

Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців  
і Відділення релігієзнавства  
Інституту філософії  
імені Г.С. Сковороди НАН України



## Українське релігієзнавство

### СПЕЦВИПУСК 1

Бюлетень «Українське релігієзнавство»  
затверджений ВАК України як періодичне  
фахове видання за профілем «філософські науки»  
«історичні науки» та «соціологічні науки».

\*Видається щоквартально з 1996 року.

\*Свідоцтво про державну реєстрацію  
КВ № 2057 від 19 липня 1996 року.

\* Адреса редакції: 01001 Київ-1,  
вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 323-324.

Тел. (067) 466-97-03 – головний редактор,  
(044) 279-04-18 – редакція бюлетеня.

E-mail: [ceif2000@gmail.com](mailto:ceif2000@gmail.com)

\*Редакція бюлетеня може публікувати статті й  
матеріали, не поділяючи позиції їх авторів.

\*Відповідальність за достовірність фактів, цитат,  
власних імен та назв несуть автори.

\*Подані рукописи рецензуються, не повертаються.

\*Редакція залишає за собою право виправляти мову,  
стилістику, редагувати матеріал відповідно  
до стандарту видруку статей.

\*Редакція не вступає в листування з автором.

\*При передруку посилання на «Українське  
релігієзнавство» обов'язкове.

\*Усі права застережені (с)

**Дисциплінарне релігієзнавство.** Колективна монографія. За науковою редакцією доктора філософських наук, професора Анатолія Колодного / Українське релігієзнавство.- К., 2009.- Спецвипуск 2009-1.- 219 с.

Відділ філософії релігії Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України протягом 2006-2008 років із запрошенням також і вузівських науковців виконував означену у назві монографії тему. Нижче подаємо тексти написаних її розділів. Фахівець-релігієзнавець відразу зауважить, що змістовно колектив науковців значно вийшов за усталений донині перелік дисциплін академічного релігієзнавства. А це тому, що в монографії ця гуманітарна сфера знання подається у всьому широкому її дисциплінарному вияві. З цим можна погоджуватися, а можна й дискусувати, зокрема і щодо назв дисципліни. Монографія розрахована на науковців-релігієзнавців, широкий загал тих, хто відданий цій науці. Книгою можна користуватися як навчальним посібником на університетських спеціалізаціях з релігієзнавства.

Рецензенти: докт. філос. н. Виговський Л.А.,  
докт. філос. н. Глушак А.С.  
докт. істор. н. Стоколос Н.Г.

*Рекомендовано до друку  
Вченою Радою Відділення релігієзнавства ІФ НАН України  
(протокол № 7 від 3 квітня 2009 року).*

Книгу видруковано  
завдяки спонсорській підтримці  
о. Івана Шевціва з Австралії,  
професорів А.Арістової, А.Колодного, О.Сагана та Л.Филипович

© Колодний А.М. – автор-упорядник  
© Українська Асоціація релігієзнавців, 2009  
© Відділення релігієзнавства Інституту філософії  
імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2009  
© Автори відповідних розділів

## ЗМІСТ

<b>Вступ</b>	Предмет релігієзнавства як гуманітарної науки (д.філос.н. А.Колодний) .....	4
<b>Розділ 1</b>	Становлення і розвиток релігієзнавства (к.філос.н. О.Кисельов) .....	8
<b>Розділ 2</b>	Релігієзнавство в його дисциплінарних виявах (д.філос.н. А.Колодний) .....	17
<b>Розділ 3</b>	Релігієзнавство і теологія (д.філос.н. А.Колодний) .....	25
<b>Розділ 4</b>	Богословське релігієзнавство в його предметному змісті (д.філос.н. В.Шевченко) .....	35
<b>Розділ 5</b>	Філософія релігії: предмет галузі (к.філос.н. О.Горкуша) .	49
<b>Розділ 6</b>	Феноменологія релігії в її суперечливому баченні (к.філос.н. О.Сарапін) .....	68
<b>Розділ 7</b>	Антропологія релігії (к.філос. н. Г.Кулагіна) .....	76
<b>Розділ 8</b>	Психологія релігії як дисциплінарне утворення (к.філос.н. Г.Кулагіна) .....	85
<b>Розділ 9</b>	Конституювання етикології релігії (к.філос.н. Н.Гаврілова) .....	100
<b>Розділ 10</b>	Соціологія релігії в архітектоніці релігієзнавства (к.філос.н. М.Бабій) .....	107
<b>Розділ 11</b>	Етнологія релігії як галузь релігієзнавства (д.філос.н. Л.Филипович) .....	120
<b>Розділ 12</b>	Економікологія релігії в її змістовному наповненні (к.філос.н. С.Свистунов) .....	126
<b>Розділ 13</b>	Політологія релігії: становлення і зміст (к.філос.н. О.Бучма) .....	140
<b>Розділ 14</b>	Правологія релігії в її предметі та структурі (к.філос.н. М.Бабій) .....	158
<b>Розділ 15</b>	Культурологія релігії як сфера релігієзнавства (д.філос.н. В.Бодак) .....	174
<b>Розділ 16</b>	Історія та історіософія релігії: предметний зміст і відмінність (д.філос.н. Б.Лобовик) .....	180
<b>Розділ 17</b>	Географія релігій як релігієзнавча наука (д.філос.н. Л.Филипович) .....	185
<b>Розділ 18</b>	Конфесіологія релігії як релігієзнавча дисципліна (д.філос.н. В.Климов) .....	191
<b>Розділ 19</b>	Герменевтика в контексті релігієзнавчих досліджень (к.філос.н. О.Сарапін) .....	202
<b>Розділ 20</b>	Практичне релігієзнавство як нова дисциплінарна складова фаху (д.філос.н. А.Колодний) .....	212
<b>Висновки</b>	Актуальні проблеми українського релігієзнавства (А.Колодний) .....	215

## ВСТУП

### ПРЕДМЕТ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ЯК ГУМАНІТАРНОЇ НАУКИ

Визначення проблем або ж завдань тієї чи іншої галузі знання – то одне, а з'ясування її предмету – то інше. Окрім гносеологічних чинників у поглядах дослідників на предмет релігієзнавства значну роль відіграють соціальні фактори, інтелектуальний і культурний рівень розвитку суспільства. Втім визначальним у витлумаченні предмета релігієзнавства є характер підходу до релігії та загальне розуміння природи, цінності та її функцій, що побутують в культурній свідомості тієї чи іншої епохи.

Особливістю релігії є те, що в ній відображаються не якісь зовнішні щодо людини природні чи суспільні сили, як донедавна твердилося, а такий стан, який можна назвати самовизначенням у світі, пошуком і здобуттям людиною самої себе. Будь-яку релігійну систему характеризує віра в трансцендентне. З огляду на це, особливістю релігії є й те, що вона виступає як засіб позалогічного освоєння людиною своєї причетності до процесів, які відбуваються у Всесвіті, зазнають впливу якихось вищих сил, що не піддаються логічному аналізу. Суть релігії полягає саме у відчутті людиною наявності в собі чогось надлюдського, що підносить її над самою собою, утворюючи з неї щось нове, вселенське. Вона є засобом самовизначення людини в світі, усвідомлення нею своєї богоподібності.

На відміну від філософії, яка задля розробки загальної теорії світу цікавиться не лише людиною, а й усім світом, їх співвідношенням, релігієзнавство зосереджується на першому елементі цього тандему, бо ж будь-яка релігійна система виступає не картиною світу, а картиною людини. Доброю ілюстрацією цього може служити зміст біблійних текстів, де про світ взагалі мова йде лише в перших двох главах Книги Буття.

Включаючи в об'єкт свого дослідження співвідношення “людина – світ”, релігієзнавство насамперед акцентує увагу на співвідношенні “людина-індивід – світ”, вивчає своїми дисциплінарними утвореннями ставлення її до конкретних виявів цього «світу», при цьому не просто людини як фізичного тіла чи мислячої істоти, а людини як носія божественної суті в собі, релігійною людиною. Екзистенціалістська гіпертрофія проблем індивідуального існування є саме тим, що характеризує релігієзнавче вирішення питань відношення “людина – світ”. При цьому людина не виноситься за світ, а тим паче не ототожнюється зі свідомістю, духовним, а відтак (що характерно для філософії діалектичного матеріалізму) не протиставляється буттю. Академічне релігієзнавство має розглядати людину саме в контексті буття, всередині його, у специфічному відношенні людини до нього як суб'єкта пізнання та дії, суб'єкта життя. При цьому релігія не ототожнюється лише з якимись ідеями, ритуалами чи інституціями, тобто формами її зовнішнього вираження.

Окреслений вище підхід до дослідження релігійного феномена для українського релігієзнавства є новим. Але дослідження ірраціонального вимагає включення в пізнавальний процес специфічних методів наукового пошуку, звернення до спеціальних понять і категорій, пізнавальних прийомів, якими оперує хіба що філософія ірраціонального, філософія інтуїтивізму. Це вимагає вироблення спеціальних понять-категорій, що є і в богослов'ї, і в філософії ірраціоналізму та які не можна знайти у філософських системах, що ґрунтуються на раціональному пізнанні й позиціях матеріалізму.

Релігія є не формою вираження безсилля людини перед пануючими над нею зовнішніми силами, що в її свідомості набувають надприродного статусу, на чому наголошував Ф.Енгельс, а специфічним засобом її самоутвердження у світі, здобуття нею самої себе. То ж об'єктом відображення релігії є не щось зовнішнє щодо людини, а саме процес людського самовизначення в світі через віру в свою причетність до світу надприродного, ірраціонального.

Релігія орієнтує не на втечу від життя, а на вироблення практичних рецептів, які дають можливість пом'якшити, компенсувати негативні наслідки ірраціональних впливів іннатурального щодо активно діючої людини. Релігія не є відображенням якоїсь гостевості чи випадковості буття людини в світі, відходу її від нього, а навпаки – вона є доказом входження людини в світ, усвідомленням себе його невід'ємною часточкою. Саме тому вона не забирає, а стверджує в людині людське.

Нині ми є свідками переходу від онтологічної та космологічної аргументації буття Бога до антропологічної, а відтак і до психологізації й етизації релігії. Буття Бога людина доводить своїм буттям. Осмислення людиною самої себе, тобто самоосягнення, виступає у ролі форми її релігійного досвіду. Цей процес ми б назвали не стільки суб'єктивізацією, скільки містифікацією релігії. Він відмінний від масової набожності, яка тривалий час домінувала й акцентувала увагу на суто зовнішньому, обрядовому боці релігії. Дійсний релігійний досвід полягає не в формальному дотриманні культових приписів, а, як зауважує Е.Фромм, у “відновленні людиною божественного образу своєї особистості”. Релігія в житті людини все більше починає відігравати роль символів життєдіяльності. Бог у свідомості віруючого постає скоріше як сила, що розчинилася у потоці самого життя, котра є своєрідним орієнтиром, моральним еталоном життєдіяльності.

Природні й історичні об'єкти здобувають в релігії роль знаків: людських символів і ціннісних орієнтирів, а людина отримує можливість відчувати свою причетність до процесів, які відбуваються у Всесвіті, але не мають конкретного логічного обґрунтування, виступають продуктом дії незбагнених Вищих Сил, що існують реально. Символи допомагають людині через інтуїтивне прозріння відчувати реальну присутність у своєму особистому житті, житті всіх людей, у всьому Всесвіті побачити якогось Вищого Начала, Вищої Премудрості, Розумної Сили, що спрямовує й робить

осмисленим як існування Всесвіту, так і її власне існування.

Кожна гуманітарна наука відтворює конкретну специфічну сторону буття людини в світі, певний вид її діяльності, життєвого досвіду. Як вище вже зазначалося, релігієзнавство, як і будь-яка сфера наукового знання, має свій об'єкт дослідження, де у знятому вигляді фіксується певний аспект буття людини у світі, її ставлення до нього. Об'єктом релігієзнавства є відображення такого особистісного стану людини, який можна назвати станом самовизначення у світі, здобуття самої себе на основі віднайдення в собі того надлюдського, що єднає її з трансцендентним. В своєму функціонуванні релігія виходить за межі свого індивідуального буття. Вона піддається доктринальній і обрядово-культовій (символічній) інтерпретації, входить у різні сфери людської життєдіяльності, сакралізуючи їх. Тому релігієзнавство у своєму предметі значно ширше, ніж у своєму об'єкті. Для означення останнього ми б вжили термін релігієлогія, підкресливши цим те, що про сутнісну природу релігії можемо мати лише слово, а не знання, що ними можна скористатися задля відтворення функціонального багатства релігійного феномена. То ж предметом релігієзнавства (в широкому його аспекті) є, крім природи релігії, її функціональність. Якщо об'єкт релігієзнавства є відносно сталим, то предмет його збільшується за обсягом і дещо змінюється в часі. Саме це й зумовлює розширення спектру релігієзнавчих дисциплін, дисциплінарну диференціацію релігієзнавства, про що мова йтиме нижче.

Фахівець-релігієзнавець може не погоджуватися з нами у визначенні чинника виокремлення релігієзнавчих дисциплін, а відтак і в їх предметному полі. Частіше такими будуть ті релігієзнавці, які у свої розмірковуваннях не вийшли за межі нашої науки часу XIX - початку XX століття. Інколи їх до консервування прийнятого раніше виокремлення в релігієзнавстві лише філософії релігії, психології релігії, соціології релігії та історії релігії спонукає консерватизм їх мислення, зумовлений вже підготовленими ними навчальними курсами чи спецкурсами й небажання (а то й навіть певний інтелектуальний стопор) переглянути їх проблемне наповнення, боязнь сказати і привселюдно засвітитися в тому, що вчора я в цих питаннях виявив свою наукову обмеженість. Серед викладачів з фаху є й такі когутики. Зрозуміло, що в релігієзнавчій науці з часом вони стануть вчорашнім днем. Нині перед науковцями стоїть завдання не тільки виокремлювати в релігієзнавстві його дисциплінарні вияви, а й чіткіше визначатися у їх сферах, понятійно-категоріальному апараті, зрештою – в тих закономірностях буття релігійних феноменів і їх функціональності, які вони мають досліджувати.

Можна дискутувати ще й щодо назв тієї чи іншої релігієзнавчої дисципліни. Автори розділів самі це відзначають. Так, можна спорити щодо того чи називати дисципліну, яка вивчає співвідношення релігії і моралі етикологією релігії, а чи ж моралелогією релігії, чи можна сферу ставлення і діяльності релігійного суб'єкта у сфері господарки називати економікологією

релігії. Потребує чіткішого розмежування філософія та історіософія релігії, визначення предметного поля соціології релігії після того як від неї відпочкується низка релігієзнавчих дисциплін. Актуальною нині є проблема співвідношення науки і релігії. Минуле розкриття її явно вже застаріло й мало явно упереджений щодо релігії підтекст. Напрошується окремого вивчення питання співвідношення мистецтва і релігії. Можна дискутувати з приводу виокремлення богословського релігієзнавства. Але тоді постає питання, а куди ми віднесемо наукові здобутки, скажімо, Олександра Мень чи Івана Огієнка (митрополита Іларіона)? То ж не є теологія в її чистому вияві.

Відтак своєю колективною монографією ми актуалізуємо проблему дисциплінарної диференціації релігієзнавства, закликаємо до подальшої праці над нею, зокрема до підготовки циклу підручників з кожної дисципліни, що дало б можливість якось унормувати наявну в низці університетів країни релігієзнавчу освіту. Бо ж нині, коли знайомишся із навчальними їх планами, то бачиш, що вони складаються не за принципом зорієнтованості на викладання всієї повноти релігієзнавчих дисциплін, а за принципом, а що ми можемо прочитати.

Відділення релігієзнавства ІФ НАН України вже може запропонувати університетам, які мають релігієзнавчу спеціалізацію, прочитання своїми науковими співробітниками спецкурсів з тих дисциплін, які ввійшли до переліку їх в цій колективній монографії, а насамперед пропонує їм включити як обов'язковий предмет до навчальних планів курс «Дисциплінарне релігієзнавство». Відділення має намір виготовити і розтиражувати підручник з цього предмету на компакт-диску.

## РОЗДІЛ 1

### СТАНОВЛЕННЯ НАУКОВОГО ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЇ

Хоча процес становлення наукового вивчення релігії розпочався ще в період античності, коли у грецьких та римських філософів був інтерес до проблеми походження релігії, і знаходився опісля під сильним впливом критично налаштованих щодо релігії раціоналістів Просвітництва XVIII ст., релігієзнавство, як окрема галузь гуманітарного знання, постає лише у другій половині XIX ст.

Виникнення релігієзнавства – науки про релігію – як правило датують другою половиною XIX століття. Батьками нової науки вважаються трое вчених, котрі у своїй працях теоретично обґрунтували принципи, методи та підходи релігієзнавства. Це – Фрідріх Макс Мюллер (1823-1900), Корнеліс Пітер Тіле (1830-1902) та П'єр Данієль Шантепі де ла Соссе (1848-1920).

Саме, виходячи із діяльності Ф.М. Мюллера, дослідники історії релігієзнавства намагаються встановити умовну дату появи релігієзнавства. Найперша дата – 1856 р.– пов'язана із публікацією вченим статті "Нарис порівняльної міфології". Також певним відправним пунктом у становленні наукового вивчення релігії були прочитані у 1870 році М.Мюллером чотири лекції, видруковані у 1873 р. під назвою "Вступ у науку про релігію". Однак для сучасників М.Мюллера більш важливим у становленні релігієзнавства здавався 1874 рік, коли вчений на Міжнародному конгресі орієталістів поклав початок 47-томному виданню "Сакральних книг Сходу" (1879-1898). Ця серія розпочалась із мюллерівського перекладу Рігведи.

Однак традиційний зв'язок народження "науки про релігію" із іменем Макса Мюллера звісно, не означає, що до М.Мюллера не було досліджень або наукового осмислення релігій. До другої половини XIX ст. проводилися етнографічні та філологічні студії релігії, теоретичні напрацювання у рамках філософії релігії. Слід відзначити, що паралельно до європейської традиції розвивалися близькосхідна і японська традиції студій релігій. Відповідно виділення якоїсь конкретної дати, або проміжку часу появи наукового вивчення релігії (як це робить американський дослідник Ерік Шарп пишучи, що релігієзнавства ще не було у 1859 р., але вже існує у 1869 р.), є доволі умовним.

Проте фігура М. Мюллер є важливою в історії релігієзнавства. Е. Шарп зазначає: "До Макса Мюллера сфера дослідження релігії вже була великою та наповненою різноманітними даними, але фактично у ній царював хаос. Після Макса Мюллера вона постає як щось цілісне, такою, що піддається освоєнню за допомогою певних методів. Коротше кажучи, з'явилася можливість пояснювати багатоманітні дані науково". Будучи філологом за фахом, М. Мюллер не лише запропонував, але й застосував порівняльний метод в "науці про релігію", перенісши його із "науки про мову". Вчений вважав, що лише завдяки порівнянню можна досягти вищого знання, а тому, відповідно,



одним із завдань релігієзнавства є класифікація та аналіз даних, що були одержані у ході компаративних студій релігій. Ф.М.Мюллер, перефразовуючи вислів І.В.Гете (1749-1832), став автором девізу релігієзнавців "Той, хто знає одну релігію – не знає жодної".

Інший "батько релігієзнавства" К.Тіле окреслив предмет, основні завдання науки про релігії і чітко відокремив її від теології. З одного боку, релігієзнавство, згідно суджень нідерландського вченого, не має пропонувати, обґрунтовувати або захищати будь-яке релігійне віровчення, а з іншого – не має замикатися лише на зборі емпіричних фактів або уможлядно будувати апіорні теорії. Наукове вивчення релігії має базуватися на дедуктивному застосуванні здобутків, одержаних індуктивним, емпіричним, історичним та порівняльним методами, беручи до уваги результати антропологічних, соціологічних, психологічних та інших студій. Метою релігієзнавства, згідно К.Тіле, є дослідження релігії у всіх її формах та проявах, виявлення її сутності, витоків та законів розвитку, упорядкування та класифікація цього знання.

П.Д. Шантепі де ла Соссе сам себе до засновників релігієзнавства не відносив, називаючи, в першу чергу, ім'я Ф.М.Мюллера як першого творця будівлі науки про релігію, а також К.Тіле, завдяки релігієзнавчому компендіуму якого наука про релігію мала змогу увійти до академічних навчальних планів європейських університетів. Проте П.Д. Шантепі де ла Соссе разом із К.Тіле вважається одним із засновників такої базової релігієзнавчої дисципліни як феноменологія релігії. Обидва видали декілька впливових на той час підручників з історії релігії. Вважаючи, що завданням релігієзнавства є дослідження сутності та проявів релігії, Шантепі де ла Соссе виділяв два напрями її досліджень: філософію релігії та історію релігії. Проміжне місце між ними посідає феноменологія релігії, завданням якої є узагальнення та класифікація релігійних феноменів. Тим самим феноменологія релігії, за де ла Соссе, забезпечує перехід від історичної частини дослідження до теоретичної.

Фігура нідерландського вченого в контексті становлення релігієзнавства є цікавою ще й тому, що у "Підручнику з історії релігії" (1891) він виділяє умови становлення науки про релігію. Першою умовою визначається розвиток філософії релігії. Хоча нідерландський вчений вказує лише на І.Канта (1724-1804), Ф.Шлейєрмахера (1768-1834) та Г.Гегеля (1770-1831), проте, систематичне філософське осмислення релігії вже присутнє у творах Б.Спінози (1632-1677) та Д.Юма (1711-1776). Другою умовою Шантепі де ла Соссе називає розширення історичних досліджень – політична історія доповнюється історичними дослідженнями мистецтва, науки, суспільства або історією культури. Розширення сфери історичних досліджень пов'язано із творчістю італійського філософа Дж. Віко (1668-1744), який у праці „Принципи нової науки про загальну природу націй” (1725) вводить принцип історизму, згідно із яким процеси та явища мають розглядатися в їхньому історичному розвитку. Відповідно постає питання як про історію

розвитку релігії взагалі, так і в контексті загального розвитку суспільства. У сучасному академічному релігієзнавстві дотримання цього принципу передбачає при вивченні будь-якої релігії або релігійного феномену з'ясування її витоків та умов виникнення, етапів та перспектив розвитку. В контексті розширення дослідницького поля історичної науки Ш. де ла Соссе згадує таких мислителів як Ф.-А. Вольтер (1694-1778), Г.Е. Лессінг (1729-1781), І.Г. Гердер (1744-1803) та Г.Т. Бокль (1821-1862). Даний підхід фактично протиставлявся теологічному, згідно якого релігія, розуміння якої зводилося фактично до Божественного одкровення, є незмінною. Німецькі ж філософи Ф.Шлегель (1772-1829), Г.Гегель, Ф.Шлеєрмахер ставили питання про її генезис. Поруч з цим необхідно відзначити, що вивчення релігії все одно знаходилися під впливом християнства та богословської термінології: поняття "спасіння", "душа", "теологія", "ересь" та ін. застосовуються не лише при вивченні християнства, але й інших релігійних традицій, хоча не завжди адекватно відображають їх ідейну наповненість.

До епохи Просвітництва, в умовах монопольного домінування християнства у духовному та суспільному житті Європи, вивчення релігії зводилося фактично до студіювання Біблії, праць Отців Церкви та історії церковних соборів. Відхилення від ортодоксального вчення загрожувало відторгнення суспільства чи навіть фізичне знищення. До "нехристиянських релігій" звертали увагу лише для утвердження істинності християнської віри і приниження язичницьких традицій. У XVII-XVIII ст. відбувається переворот в інтелектуальному середовищі Європи – надто поширюється раціоналістична критика християнства, викриття зловживань у церкві, висміювання марновірства та забобонів. Паралельно з'являється концепція "природної релігії", згідно якої релігійні ідеї необхідно виводити не із священних текстів чи одкровень, творів релігійних авторитетів, а з самої людської природи. Ідеї природної релігії не суперечать людському розуму і містять у різних релігійних системах. Останнє положення дало поштовх європейським мислителям звернутися до релігійних традицій неєвропейських народів, у першу чергу, до буддизму, конфуціанства, даосизму, індуїзму та ісламу. Це стало важливим чинником формування релігієзнавства.

П. Шантепі де ла Соссе справедливо вказує на те, що становлення науки про релігію тісно пов'язане із розвитком лінгвістики, філології, етнографії, міфології та фольклористики. До цього переліку, звісно, можна додати ще й археологію та сходознавство. Накопичення багатого емпіричного матеріалу та теоретичних суджень в названих науках відіграли неабияку роль у розвитку та становленні релігієзнавства у Західній Європі та Північній Америці. Емпіричні матеріали, що первинно використовувались європейськими вченими буди зібрані місіонерами, мандрівниками, антропологами та етнологами у XIX ст. При цьому серед антропологів впевненість у тому, що дослідник має збирати матеріал для свого дослідження самотійно-живучи кілька років серед аборигенів, остаточно

утвердилася лише на початку ХХ ст., що пов'язано із іменами Б. Маліновського (1884-1942) та А. Редкліфа-Брауна (1881-1955).

Якщо говорити про конкретні впливи названих вище наук на становлення науки про релігії, то до них відносяться:

- ✓ опанування у ХV ст. давньогрецької мови та іврити, що дало європейцям можливість критично підійти до дослідження біблійних текстів, а вивчення близькосхідних мов та санскриту в ХVІІІ-ХІХ ст. дало поштовх до студіювання сакральних текстів написаних цими мовами, «відкриття» європейцями на початку Упанішад та буддизму;
- ✓ розшифровка Ж. Шампоньоном (1790-1832) єгипетського письма та археологічні розкопки у Месопотамії розкрили перед європейцями близькосхідну культуру і поставили питання про впливи єгипетської та вавилонської релігії на іудаїзм;
- ✓ розвиток у ХІХ ст. фольклористики, що зосереджувала увагу в тому числі на міфологічний та релігійний компонентах у давніх народних легендах, піснях та казках. Саме з фольклористики походить традиція порівняльної міфології та порівняльного релігієзнавства;
- ✓ класична та біблейська археологія, єгиптологія і месопотамська археологія зазнали бурхливого розвитку після відкриття та розшифрування аутентичних текстів;
- ✓ до початку ХХ ст. відбувається поступове розшифрування ієрогліфів цивілізації майя, що дало можливість дослідникам звернутися до вивчення їхньої міфології та обрядів.

Ліберальна теологія, початок якої був закладений Ф. Шлеєрмахером намагаючись адекватно представити християнство до тогочасних викликів, критики з боку природознавства, історії та етнографії, намагалося представити цю релігію як вищий проявом загальнолюдського, універсального релігійного досвіду. Це, у свою чергу, мало неабиякий вплив на становлення феноменології релігії, найяскравішими представниками якої в другій половині ХІХ – першій половині ХХ ст. були Шантепі де ла Соссе, Натан Сьодерлом (1866-1931), Рудольф Отто (1869-1937), Герардус ван дер Леув (1890-1950), Фрідріх Хайлер (1892-1967) та ін.

Поява у середині ХІХ ст. порівняльного релігієзнавства пов'язане із розширенням знань вчених про неєвропейські релігії та дописьмові культури, домінування еволюціоністських, а не біблійних уявлень про розвиток людської історії.

Становлення релігієзнавства відбувається в той час, коли в наукових та інтелектуальних колах Європи домінували позитивізм та еволюціонізм. Засновником позитивізму був Огюст Конт (1798-1957), який активно виступав за використання методів спостереження та експерименту, виявлення законів в усіх науках. Позитивне знання – це результат узагальнення емпіричних фактів. Еволюціонізм традиційно пов'язують із працею Ч. Дарвіна "Походження видів" (1859), що мала вплив не лише на

природознавців, а й на інтелектуалів в цілому. Принцип еволюції став широко застосовуватися у різних галузях наукового знання. Еволюціоністський підхід до релігії передбачав наявність якоїсь "психічної єдності людства" та спільного однолінійного та прогресивного його розвитку, сходження від простих до складних форм. Відповіді на питання щодо походження та суті релігії можуть бути знайдені, за логікою еволюціоністів, вивчаючи насамперед релігійне життя "примітивних" народів. Еволюціоністського підходу дотримувалися й такі вчені, як Герберт Спенсер (1820-1903), Едуард Тайлор (1832-1917), Андрю Ленг (1844-1912), Джеймс Фрезер (1854-1941), Роберт Маретт (1866-1943). На зміну еволюціонізму в антропології релігії, у першій половині ХХ ст., приходять спочатку дифузійнізм, а потім структурний функціоналізм.

Безперечно, що на розвиток релігієзнавчих досліджень суттєво вплинули науково-технічні досягнення, особливо у галузі транспортного та комунікаційного зв'язку. Це призвело до більш тісних політичних, економічних та культурних контактів між народами. Для науки це означало більш оперативне поширення наукових здобутків, налагодження тісніших зв'язків між вченими, з одного боку, і "наближення" безпосереднього предмету вивчення для дослідників "примітивних", близькосхідних та азійських релігій, з другого.

Першопочаткове вивчення релігій було під сильним впливом християнського богослов'я та пануючої ідеології. Наприклад, у Франції, починаючи з Великої Французької революції, став панувати секуляризм, а у інших країнах Західної Європи богословські студії домінували над релігієзнавчими як у кількісному, так і в соціальному відношенні.

Наукове вивчення релігій, окрім Франції, розвивалося переважно у протестантських країнах - Великобританії, Німеччині, Нідерландах. Дослідники відзначають, що у католицьких країнах церква протидіяла поширенню релігієзнавчих досліджень. Подібна ситуація в принципі спостерігалась і у Великій Британії: біблеїста та семітолога Р.Сміта (1846-1894) було звільнено з коледжу за те, що у своїх лекціях він відходив від ортодоксальної точки зору, яка суперечила його історико-критичним студіям Біблії. Інституційно в Об'єднаному Королівстві релігієзнавство на державному рівні утвердилось лише у 60-ті рр. ХХ ст. у вигляді відкриття кількох спеціалізованих відділень.

У Німеччині релігієзнавчою проблематикою – переважно історико-критичним аналізом Біблії та історією християнства – займалися не лише світські вчені, але й ліберальні протестантські богослови Д.Штраус (1880-1874), А.Гарнак (1851-1930), Е.Трьольч (1865-1923). Саме у Німеччині вперше було прочитано курс з історії релігії у Тюбінгенському університеті санскритологом Рудольфом фон Ротом (1821-1895). Діяльність Г.Зіммеля (1858-1918), В.Зомбарта (1863-1941) і особливо М.Вебера (1864-1920) дало поштовх до розвитку соціології релігії. Німеччина також стала майданчиком для розвитку психології релігії. Саме у цій країні В.Вундт (1832-1920)

засновує у 1879 р. лабораторію експериментальної психології, а його учень Дж.С. Холл (1844-1924), переїхавши до США, засновує там аналогічну лабораторію. Дж. Холл разом із своїми послідовниками Е. Страбеком (1866-1947) та Дж. Леубой (1868-1946) вважаються осноположниками психології релігії.

У Франції наукове вивчення релігії розвивалося переважно у антропологічному, соціологічному та історичному напрямках. Праці Ернеста Ренана (1823-1892), Емілія Дюркгейма (1858-1917), Марселя Мосса (1872-1950) та Жоржа Дюмезіля (1898-1986) були позбавлені теологічних спекуляцій і вважаються класичними у релігієзнавстві.

У Західній Європі посада професора з релігієзнавства вперше була введена у Женеві у 1873 р., потім у Лейдені й Амстердамі в 1877 р., у Парижі Коледж де Франс у 1880 р. та у Вищій практичній школі у 1886 р. В останньому закладі було відкрито десять кафедр, п'ять з яких були присвячені вивченню християнства, а решта - релігій Індії, Єгипту, Греції та Риму, Далекого Сходу та західних семітів. У 1888 р. там відкрилася ще й кафедра релігій примітивних народів. У 1910 р. було вже 16 релігієзнавчих кафедр, у 1940 – 19, а у 1960 – 29. У Великій Британії перша кафедра з релігієзнавства була відкрита у Манчестері в 1904 р.

Єдиним релігієзнавчим журналом, що видається з ХІХ ст. і до сьогодні є французький "Журнал історії релігії" (1880). Окрім нього видавались також французький "Журнал релігії" (1889), німецькі "Журнал з евангелізації та релігієзнавства" (1886), "Архів з релігієзнавства" (1898), "Журнал з місіології та релігієзнавства" (1911), італійський – "Дослідження та матеріали з історії релігії" (1925). На сьогодні найбільш авторитетними періодичними виданнями є "Ньюмен", що видається Міжнародною асоціацією історії релігії з 1954 року, та "Теорія та метод у вивченні релігії", що видається Північноамериканською асоціацією вивчення релігії з 1989 р. В Кракові (Польща) видруковується часопис «Nomos», в Росії – «Религиоведение». В Україні з 1996 року видруковується кварталник «Українське релігієзнавство». Видруковувався з 1960 по 2000 рік науково-популярний релігієзнавчий часопис «Людина і світ».

У США одним з перших піонерів з порівняльного релігієзнавства вважається Джемс Фріман Кларк, який у 1871 р. видав "Десять великих релігій: есе з порівняльного богослов'я". З 1860 до 1900 рр. в американських університетах деякі релігійні кафедри призначають спеціальні релігієзнавчі посади на кшталт "професор природної релігії та християнської доктрини", яку отримав Дж. Кларк у Гарварді. Хоча подібні кафедри у Прістонському та Бостонському університетах не повною мірою відповідали європейському порівняльному релігієзнавству, проте саме там вивчення релігій почало долати конфесійний підхід та апологетику. У 1892 р. у Чикагському університеті відкривається відділення порівняльного релігієзнавства.

Окрім становлення психології релігії, про ще вже йшлося вище, у США також потужно розвивалася антропологія релігії. Ряд видатних вчених –

Франс Боас (1852-1942), Пол Радін (1883-1959), Роберт Лоуї (1883-1957), Альфред Крьобер (1876-1960), Слайд Клакхон (1905-1960) – проявляли неабияку зацікавленість до світогляду, міфів та обрядів індіанців (корінних американців).

Як академічна дисципліна релігієзнавство з'являється в американських університетах протягом 60-70-х рр. ХХ ст. На цей час припадає чітке й остаточне розмежування між науковими дослідженнями релігії та богослов'ям. У США вже у 1880 р. засновується Товариство біблійної літератури, а у 1909 р. - Американська академії релігії.

У Японії традиції наукового дослідження релігії започатковуються приблизно у той же самий час, що й у Західній Європі – другій половині ХІХ ст. Лекції з порівняльного релігієзнавства в імператорському університеті Токіо читалися, починаючи з 1890 р. У 1905 р. там відкривається релігієзнавчий факультет, а у 1930 році – Академія релігії. Японські вчені ознайомлюються із західноєвропейськими теоріями релігіями і розробляли власні, приділяючи більше уваги обрядово-культовій практиці, а не міфології.

Інституалізація релігієзнавства як наукової сфери знання фактично проходила у два етапи. Перший етап – кінець ХІХ – початок ХХ ст. – характеризується становленням університетських програм з релігієзнавчих студій у Західній Європі, Північній Америці та Японії та професійних релігієзнавчих співтовариств. Другий етап – третя чверть ХХ ст. – охоплює більш ширший ареал земної кулі – Африка, Австралія, Нова Зеландія, Океанія, Латинська Америка, Північна Азія та Близький Схід та Східна Європа.

На Заході прийнято вважати, що академічне вивчення релігій у Східній Європі з'являються лише в останній треті ХХ ст. Проте це не означає, що тут не знали західних дослідників релігій або не писалися власні твори. Робота М.Мюллера "Вступ до науки про релігію" виходить того ж року польською мовою, а російською – у 1887 році. На М. Мюллера знаходимо посилання у М.Костомарова та О.Потебні.

Для Східної Європи історія релігієзнавчих студій традиційно пов'язана із фольклористикою, що з'являється ще у ХІХ ст. Дослідники відзначають, що у період між двома світовими війнами академічне релігієзнавство у Польщі, Угорщини та Чехії розвивалося так само потужно, як і в західноєвропейських країнах. Наприклад, кафедра історії релігії була відкрита у 1918 р. у Люблінському університеті, а кафедра релігієзнавства у 1923 р. у Варшавському Вільному польському університеті. У Празі кафедра релігієзнавства з'являється у 1934 р.

Проте усе змінюється після Другої світової війни, коли східноєвропейські країни потрапляють під вплив Радянського Союзу, а частиною їхньої державної ідеології стає науковий атеїзм. Це, як і в Союзі, значно обмежувало інтерпретацію релігійних феноменів та релігії в цілому, об'єктивне вивчення релігійних процесів і явищ.

Безперечно, що величезну роль у становленні релігієзнавства відіграли наукові конгреси, які проходили на межі XIX та XX ст. У 1887 р. пройшов Стокгольмський конгрес з релігієзнавства, а у 1900 р. у Парижі Перший міжнародний конгрес з історії релігії. На Сьомому Конгресі з історії релігії, що проходив у Амстердамі у 1950 р. була заснована Міжнародна асоціація з вивчення історії релігій, котра на наступному конгресі 1955 року, що проходив у Римі, змінила свою назву на Міжнародну асоціацію історії релігій (The International Association for the History of Religions – IAHR). Нині ця інституція вважається найавторитетнішою у релігієзнавчому співтоваристві. На початку 1990-х рр. була спроба змінити слова "історія" на "дослідження" у назві цієї міжнародної асоціації. З 1989 р. Проте з 1989 року лише ряд національних релігієзнавчих організацій провели таку заміну у своїй назві. Так зробили британці, німці, швейцарці, австрійці та греки, проте французи та італійці залиши стару назву. Слово "історія" залишилося і в назві міжнародної асоціації. Тенденція до зміни назв вказує на більш ширше саморозуміння сучасного релігієзнавства у порівнянні із серединою XX ст., збагачення його проблемного поля і звернення до релігій сучасності.

На становлення та розвиток наукового вивчення релігії сильний вплив мало упорядкування енциклопедій, в тому числі теологічного характеру. Вже починаючи з XVIII ст. виходить кілька енциклопедій з міфології: Антонія Банір'є "Міфологія та казки, поясненні історією" у 3-х томах (Париж, 1738–1740); Бенджаміна Хедеріка "Міфологічний словник" (Лейпциг, 1724); Джона Белла "Новий пантеон або історичний словник богів, напівбогів, героїв та міфічних персонажів античності" у 2-х частинах (Лондон, 1790); Вільяма Шелдона "Історія язичницьких богів та героїв Античності" (Бостон, 1810); Генрі Крісмаса "Універсальна міфологія: розгляд найважливіших систем" (Лондон, 1838).

Важливою з точки зору упорядкування знання вважається швейцарська "Реальна енциклопедія протестантської теології та церкви" (Базель, 1854–1868), що була написана богословом Дж. Херцогом, та французька "Енциклопедія релігійних наук" (Страсбург, 1877–1882) під редакцією Ф. Ліхтенберга. У Великій Британії священник Дж. Хастінгс видав цілу серію довідникових видань: "Словник Біблії" (Лондон, 1898–1904), "Словник Христа та Євангелій" (Лондон, 1906–1908), "Словник Апостольської Церкви" (Лондон, 1915–1918), та доволі авторитетну "Енциклопедію релігії та етики" (Единбург, 1955). У Німеччині авторитетною вважається енциклопедія "Релігія в історії та сучасності: кишеньковий словник з теології та релігієзнавства" (1909–1913). У процесі формування окремих дослідницьких напрямків у сфері дослідження релігій з'являються також і спеціалізовані видання, зокрема, "Енциклопедія ісламу" (Лейден, 1913–1936) та "Енциклопедія іудаїки" (Єрусалим, 1971–1972).

Найбільш відомою та авторитетною у релігієзнавчому світі нині вважається англomовна "Енциклопедія релігій", вперше видана за редакцією

Мірчі Еліаде у 1987 р., і перевидана із додатковими статтями у 2005 р. вже за редакцією Ліндсей Джонса.

Сучасний дослідник релігієзнавства Грегорі Алес наголошує на тому, що становленню наукового вивчення релігії передували три вимоги: 1) розповсюдження раціонального та емпіричного знання про релігії, яке постійно перевіряється і переглядається; 2) становлення університетських навчальних програм та підрозділів; 3) відмова від традиційної релігійної інтерпретації релігійних явищ, прагнення досліджувати релігії безвідносно до конфесійних перспектив. Злиття усіх трьох умов відбувається лише на сучасному етапі розвитку релігієзнавства – у період після Другої світової війни.

Українське релігієзнавство, як це слушно відзначає професор А.Колодний, не має власної професійної традиції. Воно розвивалося переважно в контексті суспільно-політичної та філософської думки України XVII-XX століть. Проте українські мислителі прагнули не просто з'ясувати, що таке релігія, в чому її особливість як духовного явища. Вони насамперед розкривали її функціональну значимість, роль в національному розвитку України. Оскільки значення різних конфесій християнства в поступі українства було надто суперечливим, то це пояснює різні оцінки українськими мислителями релігійного феномену, його впливу на національне життя. Лише в роки незалежності релігієзнавство в Україні стало сферою професійної діяльності. Значимі успіхи його пов'язані з науковою роботою Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України, яке має більше ста видрукованих колективних та індивідуальних монографій своїх співробітників, наукових збірників з великого різноманіття проблем релігієзнавчої науки, видруковує три свої періодичні видання - «Релігійна свобода», кварталник «Українське релігієзнавство» та щомісячник «Релігійна панорама», проводить щороку до десятка наукових конференцій. Академічні релігієзнавці досліджували специфіку феномену релігії в різноманітті її функцій, приділили особливу увагу питанню співвідношення релігії і нації, релігії і політики, історії релігії в Україні в її конфесійних виявах, проблемам свободи буття релігії і міжконфесійних відносин (Колодний А.М. *Релігієзнавча думка України: її історія і сьогодення // Академічне релігієзнавство України.: історія і сьогодення. – К., 2006. – С. 8-18).*



## РОЗДІЛ 2

### РЕЛІГІЄЗНАВСТВО У ЙОГО ДИСЦИПЛІНАРНИХ ВИЯВАХ

Різні світоглядні позиції, відмінні культурні традиції, навіть оцінки характеру наукової діяльності, призводять до появи безлічі дослідницьких установок релігієзнавців, їх теоретичних цілепокладань. Тому релігієзнавство можна поділити на академічне й богословське. На відміну від першого, останнє входить до богословського комплексу, розвивається переважно на основі закономірностей цього виду духовності.

В західному релігієзнавстві поділ цей розглядається як вияв двох різних перспектив у ставленні до релігії – внутрішньої та зовнішньої. Він не пов'язується з філософськими чи світоглядними відмінностями в оцінках релігії. Якщо в XIX ст. релігієзнавці відмежовувались від теології, прагнули знайти відмінність своїх пошуків від богословських оцінок релігії, то зараз на Заході (та певною мірою вже і в нас) спостерігається все більше сходження академічного релігієзнавства на методологічні засади богословського, втрата ним рис світськості, науковості, сповзання на позиції якоїсь релігійно-філософської концепції, а подеколи й на богословські установки певної конфесії. В Україні це особливо зримо виявилось в університеті «Острозька Академія» і в Прикарпатському університеті.

Проте світськість, академічність релігієзнавства – не вияв ворожості до релігії, як це дехто прагне так витлумачувати їх. Особливістю академічного релігієзнавства є дотримання світоглядного нейтралітету щодо релігії, певної рівновіддаленості щодо конфесій, толерантності до різних із них, що відсутнє у богословському, конфесійно заангажованому релігієзнавстві.

Із-за відсутності чіткого визначення предмету релігієзнавства в ньому механічно поєднувалися різнопредметні знання про релігію. Втім релігієзнавство – єдина й водночас багатодисциплінна сфера гуманітарного знання. Підхід до нього як до якоїсь збірної науки, що поєднує в собі знання про релігію різних наукових галузей – філософії, історії, археології, етнографії і тощо – поверховий, бо ж релігія завжди претендувала на статус загальної картини світу, самодостатність в цьому. Відтак вона, безумовно, залишила свій слід в усіх сферах суспільного й духовного життя, у з'ясуванні явищ природи. Саме тому в змісті кожної науки в той чи інший спосіб міститься певна інформація про релігію, котра при цьому не виступає основним об'єктом їх дослідження. Окрім того, в кожній конкретній науці релігія вивчається лише у відповідних аспектах, а не як цілісний духовний феномен, у всьому комплексі своєї функціональності й закономірностей розвитку.

Особливістю релігієзнавства та його окремих дисциплін є те, що в них саме релігія виступає основним об'єктом дослідження; вивчається у поєднанні всіх її структурних компонентів і всієї системи функціональності. Різноманітність суспільних і духовних процесів розглядається ним саме у

підпорядкованості їх розвитку релігії та її функціонуванню, а не як в інших науках, де релігія досліджується в контексті їх сфери пізнання світу; досліджуються закони певної предметної сфери буття людини в світі, що не поділяються на якісь частини, котрі не вивчаються іншими науками.

Релігієзнавство має свій, належний лише йому предмет дослідження, що виокремлює його в структурі гуманітарного знання. Ним є релігія в усій єдності її структури, функціональності й закономірності. Поява думки про релігієзнавство як своєрідний збірник релігієзнавчої інформації з різних конкретних наук пояснюється тим, що в своїх дослідженнях вчені ще чітко не вичленували той аспект буття людини в світі, котрий можна кваліфікувати як релігійний. Тут, з одного боку, тяжіє богословське бачення проблеми, коли характер буття зводиться до зв'язків людини з Богом, який виступає як щось зовнішнє щодо неї (часто в антропоморфному аспекті); а з іншого – вводиться в обіг поняття існування людини як стражденної істоти, яка у пошуках з'ясування причин такого свого стану робить висновок про існування якоїсь вищої детермінанти.

Польський дослідник А. Бронк вважає, що термін релігієзнавство має «щонайменше два значення. У вузькому значенні він включає в себе такі гуманітарні дисципліни, як історія, соціологія, психологія, етнологія, антропологія, географія та екологія релігії. У широкому значенні термін релігієзнавство охоплює, крім гуманітарних наук про релігію, також філософію релігії і богослов'я релігії», хоч останні деякі західні дослідники релігії розглядають як такі сфери знання, які, на відміну від спеціальних наук про релігію, що забезпечують раціональне дослідження релігійних явищ, не дають ніякого нового об'єктивного знання про релігію (*Бронк Анджей. Наука про релігію // Релігія в сучасному світі.- Львів, 2007. – С. 17*). А.Бронк пропонує навіть гуманітарні науки про релігію об'єднувати поняттям «релігієзнавство», а «сукупність усіх досліджень релігії окреслити назвою релігіологія або релігіологічні науки».

Проблема структури релігієзнавства й досі залишається не розробленою, хоча в наукових розвідках часто виділяються такі його дисципліни, як філософія релігії, психологія релігії, соціологія релігії, історія релігії, а останнім часом ще й феноменологія релігії, компаративне й герменевтичне релігієзнавство, деякі інші. Проте при виділенні окремих дисциплін релігієзнавства жодним чином не обґрунтовується основа цього структурування, не розглядається функціональний зв'язок цих дисциплін між собою. Цитований вище польський дослідник наявність низки методологічно автономних наук із власним формальним предметом в царині релігієзнавства пояснює «складністю релігійних явищ, їх взаємопов'язаністю, різноманітністю аспектів, у яких можна досліджувати релігійні явища, а також численністю підходів і методів дослідження» (*Там само. – С.17-18*).

Визнаємо те, що окремі дисципліни академічного релігієзнавства ні з методологічної, ні з дидактичної точок зору не мають різкого розмежування між собою. Навіть в нашій книзі, читаючи розділи про соціологію,

психологію, політологію й етнологію релігії, з'являється питання, а чи не вийшли їх автори за змістовне наповнення своєї теми і вклинилися в тему сусіда. Близькими також є філософія і феноменологія релігії, філософія й історіософія релігії.

То ж все таки, що виокремлює релігієзнавчі дисципліни в структурі комплексу цієї гуманітарної науки? Скільки їх вже опредметилося і на появу яких можемо ще розраховувати релігієзнавство? Насамперед різняться вони між собою за рівнем свого теоретичного розвитку, зокрема чіткістю визначення свого предмету, побудовою свого понятійно-категоріального апарату, за використовуваними методами дослідження тощо. Недорозвиненість одних із них у зазначених параметрах спричиняла на певний час те, що їх предметне поле попадало в дослідницьку сферу раніше інституалізованої релігієзнавчої науки, яка тепер з певним болем відпускає його від себе. Тому нині й маємо у різних видруках (зокрема, у підручній літературі) різнобій і в назві, і в перерахуванні релігієзнавчих дисциплін. Деякі з них претендують на якусь свою винятковість у дисциплінарній структурі релігієзнавства, свою вичерпність у науковому відтворенні природи і функціональності релігійних феноменів. Розширене розуміння релігії як духовного явища зумовлює включення деким із дослідників до релігієзнавчого комплексу те, що якогось прямого відношення до нього не має, зокрема міфології, гуманізму, езотерики тощо.

Дисциплінарне релігієзнавство покликане відтворити насамперед все різноманіття форм буття релігійної людини і релігійних спільнот у їх відношенні з надприродним й окремими сферами довкілля. При цьому у цих відношеннях тією чи іншою мірою задіяні всі елементи структури релігійного комплексу. При цьому компетенція релігієзнавців (і тут правий А.Бронк) не поширюється на трансцендентні і надприродні виміри релігії, які знаходяться поза сферою використовуваних ними методів пізнання. Релігієзнавство характеризує релігію чи релігійність насамперед з боку її людського елементу – різноманіття спроб людини ввійти у відносини з надприродним, а чи ж скористатися релігією в широкому розмаїтті своїх відносин із світом, різними його сферами, у своїй життєдіяльності.

На нашу думку, питання структурованості релігієзнавства на окремі його дисципліни і визначення змістовного наповнення кожної з них можна вирішити шляхом використання принципу суб'єкт-об'єктних і суб'єкт-суб'єктних відносин. При цьому в ролі суб'єкта цих відносин постає або релігійна людина, або ж релігійна організація. Серед цих відносин насамперед виокремимо, виявлені у конфесійно визначених формах, відносини віруючого із світом надприродного (для багатьох - з Богом), що ґрунтуються на певних установах щодо місця і сенсу буття людини у поцейбіччі. При цьому відношення до світу свого буття віруючий виражає через систему поглядів і почуттів, смисл і значення яких становить віра в надприродне. Відображальне, виповнювальне і вірувальне релігійне відношення є головною рисою релігійної свідомості. Останнє при цьому

відіграє інтегративну роль в системі всього релігійного комплексу. Означені проблеми розглядає філософія релігії. Поруч з цим постає феноменологія релігії, яка без будь-яких світоглядних чи ідеологічних упереджень з'ясовує природу власне релігійних явищ, ознаки яких безпосередньо не дає процес релігійного відображення і які є продуктом мисленого виповнення і творення віруючим належного (поняття «спасіння», «спокути», «священного і профанного» тощо). Проте й досі феноменологія релігії, як окрема галузь релігієзнавства, ще чітко не концептуалізована, не є системним утворенням, що має змістовну й методологічну єдність. Утримуючись від екзистенційних, істиннісних й оціночних суджень, орієнтуючись на об'єктивність дослідницького пошуку, феноменологія релігії прагне досягнути окремі релігійні феномени поза їх зв'язками, послуговуючись так званим ейдетичним баченням, тобто методами вчування, інтуїції, конфесійно включеним дослідженням.

В процесі становлення відносин віруючого із світом надприродного постає також питання витлумачення, інтерпретації змісту його одкровення, що подається як утаємничене «істинне знання» у так званих «священних текстах». Вивченням мистецтва герменевтики релігійної, зокрема біблійної, займається герменевтичне релігієзнавство.

На відміну від філософії релігії, яка є раціоналізованою за змістом формою досягнення релігійних феноменів, сукупність психічних процесів, що супроводжують ставлення релігійного суб'єкта до світу надприродного, виявляють безпосереднє переживання людиною Бога (йдеться про релігійні почуття, переживання, релігійний досвід, афекти, потреби, екстази та ін.) слугують предметом вивчення психології релігії. Психологія релігії вивчає психологічні особливості функціонування релігійності на індивідуальному рівні та з'ясовує при цьому специфіку релігійних вірувань, уявлень, переживань особи, вплив релігії на її психологічний світ. Питання усвідомлення віруючою людиною самої себе, свободи свого буття, бачення перспектив безсмертя та інше цікавлять антропологію релігії.

Якщо філософія релігії зайнята внутрішнім контекстом релігійного феномена, на неконфесійно зорієнтованому та позаісторичному рівні проводить концептуалізацію її природи і функцій в загальному аспекті, то соціологія релігії, працюючи на конфесійному чи позаконфесійному аспектах і займаючись зовнішнім контекстом релігії, розглядає її функціонування і розвиток як специфічну підсистему на рівні суспільства (цілого чи окремих його сфер і структур, в тому числі і церковних об'єднань).

Релігійний суб'єкт взаємодіє як з природним, так і з суспільним буттям. Релігійно витлумачене його відношення з природним довкіллям мала б вивчати насамперед зорієнтована на останнє (а не на саму себе) екологія чи природологія релігії, а зумовленість природним середовищем, а відтак залежне від цього територіальне поширення на планеті різних конфесій мала б вивчати географія релігії.

Що ж стосується суспільного буття з його виробничою, соціальною,

політичною і духовною сферами і відношенням до них і місцем в них релігійних суб'єктів, то тут можуть працювати такі релігієзнавчі дисципліни як економікологія релігії, її соціологія, етнологія, політикологія, правологія. Дехто з викладачів дисциплінарного релігієзнавства не виокремлює ці відносно самостійні сфери знання і викладає їх в курсі соціологія релігії. При цьому вони не відрізняють поняття *суспільне* і *соціальне*. Відтак той курс, який вони читають, скоріше слід було б назвати суспільствологія, а не соціологія релігії. Вони працюють на вчорашньому дні релігієзнавчої науки, її структурованості ще XIX століття.

Ставлення віруючої людини до інших людей і самої себе в контексті міжособистісних відносин має вивчати етикологія (моралелогія) релігії, а відношення до олюдненого довкілля, що зветься культурою, - культурологія релігії. Гадаю, що заслуговує окремого релігієзнавчого осмислення ставлення релігії і її носіїв до науки. Умовно цю сферу релігієзнавства можна назвати сцієнтологією релігії. Функціональність релігійних спільнот і проблеми її корегування за умов переважно забезпеченої в суспільстві свободи буття релігії є об'єктом вивчення практичного релігієзнавства.

Названі вище релігієзнавчі дисципліни вивчають релігію в її статичному вияві. Але ж релігія як феномен духовно-практичного освоєння дійсності, що існує у великому різноманітті своїх конфесійних виявів, знаходиться в стані постійного розвитку. Змінюється кожний із її структурних елементів, відмирають одні і з'являються нові релігійні течії, на зміну одному типу релігій приходить новий. Різні аспекти цієї складної релігійної динаміки вивчають історія, історіософія і конфесіологія релігії. При цьому актуалізується і порівняльне релігієзнавство.

Історія релігії від названих вище дисциплінарних утворень релігієзнавства відрізняється тим, що досліджує релігію не в статиці, а саме в динаміці. Конкретніше, не лише на рівні загальнотеоретичного відтворення її природи чи функціонування на індивідуальному чи суспільно-спільнотному рівнях, а й на рівні осягнення процесу становлення релігії як в іманентних їй історико-релігійних зв'язках, так і в загальному соціально-історичному й історико-культурному контексті. Тут ми не згодні з вченими, що зводять історію релігії лише до вивчення релігії з точки зору її конкретно-хронологічного розвитку. Історія релігії, крім конфесійної конкретики, має ще й свою логіку, що виявляється в особливостях еволюції даного феномена від природних його форм до сучасних вже штучних розвинутих релігійних систем світового масштабу. Логічне зняття історії релігії ми б назвали її історіософією, що покликана відтворити загальні закономірності історичного розвитку релігії, співвіднести в цьому процесі об'єктивне і суб'єктивне, свідоме і стихійне, традиційне і новаційне, етичне і релігійне. Саме в цьому аспекті, а не взагалі, як це твердить Ю. Кимелев (*Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989*), історія релігії займається самою релігією. Особливістю історії релігії як релігієзнавчої дисципліни є одночасне вивчення функціонування і зовнішніх і внутрішніх контекстів

релігії.

Не всі із описаних нижче у тексті цієї праці релігієзнавчі дисципліни належно концептуалізовані. Існують різні точки зору щодо їх предметної сфери, назви, взаємовідносин, евристичної значимості, понятійно-категоріальної визначеності та інше. Якщо російський професор Д.Угринович поділяє релігієзнавство на два основних розділи – історичний і теоретичний, виділивши в останньому філософський, соціологічний і психологічний аспекти вивчення релігії (*Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М., 1985. – С. 6-12*), то болгарський науковець Н.Мизов бачить у релігієзнавстві структуроутворюючі компоненти, що характеризують його переважно з боку філософської чи суспільно-наукової сутності. До останнього він відносить соціологічні, психологічні та історичні аспекти релігії. Крім того, Н.Мизов виділяє релігієлогію як особливу науку про релігійний феномен, підпорядковуючи їй вивчення відносно самостійної внутрішньої структури та логіки існування й розвитку релігії (*Мизов Н. Религиознание: система и сущность. – София, 1977. – С.31*). Зауважимо, що філософії релігії дослідник залишає гносеологічні характеристики та розкриття містико-відображальної природи релігії.

Філософія релігії, хоч про неї багато писали (*див. зокрема: Проблемы философии религии и религиоведения. Учебное пособие. – Калининград, 2003*), ще повною мірою не концептуалізувалася. У сучасному релігієзнавстві вона присутня в ролі філософії науки, а не філософії релігії. Як вважає Ф.Уейлінг, релігієзнавці ще не мають такої філософії релігії, яка була б універсальною за своїм використанням, відповідально ставилася до релігії й могла спрямувати інші дисциплінарні підходи до її вивчення, а не ізольовуватися чи прагнути панувати над ними.

Вирішення питання структурованості релігієзнавства перебуває у прямому зв'язку із визначенням його предмету і зумовлене насамперед складною функціональністю релігії, відмінністю теоретичного цілепокладання різних релігієзнавчих дисциплін. Багатодисциплінарність релігієзнавства залежить також від світоглядних позицій і культурницьких традицій дослідників його структури.

Специфіку кожної дисциплінарної одиниці релігієзнавства, на нашу думку, можна визначити, з одного боку, через відмежування її від інших релігієзнавчих дисциплін за сферою відображених в ній відносин релігійного суб'єкта із світом надприродного, а чи ж природного або суспільного буття, а з іншого – від теології. За основу виділення їх слід брати насамперед теоретичну зорієнтованість дослідницьких пошуків, а також параметри й сфери функціональності релігії.

Нинішня філософія релігії вивчає переважно якусь одну релігійну традицію (в основному християнську) і звертається при цьому до її ідеаційного компоненту. Інші релігієзнавчі дисципліни в своїх пошуках є поліконфесійними, включають в контекст розгляду не лише християнство, а й інші релігійні течії, навіть первісно-архаїчні вірування. То ж філософія

релігії здобуде належну їй функціональність у структурі релігієзнавства лише за умови змістовного філософського синтезу дослідницьких здобутків окремих релігієзнавчих дисциплін, набуття нею ролі методологічної рефлексії в системі релігієзнавства, засобу аналізу мови релігії.

Методологічні дискусії, які відбувалися в західному релігієзнавстві останнім часом, дозволили зробити висновки, що за своїми предметними й функціональними характеристиками близькими до філософії релігії є феноменологічний та історичний підходи до неї. Серед релігієзнавців існує навіть думка, що саме поєднання цих двох підходів є основою єдиної сучасної науки про релігію.

Наш час характеризується також появою герменевтичного релігієзнавства, що покликане розробити якусь придатну для вивчення релігії загальну теорію інтерпретації. Розвиваються корпоративне релігієзнавство, культурологія релігії, політологія релігії, правологія релігії, географія релігії, етнологія релігії і т.ін. Диференціація академічної гілки релігієзнавства - порівняно молодій галузі гуманітарного знання – триває.

Важливою для релігієзнавства є також проблема дійсної сутності атеїзму. До її вирішення слід підходити насамперед з позицій з'ясування місця людини у світі, а не із заздальгідь визначеної антирелігійної зорієнтованості. Атеїзм відтворює не процес заміни релігійного світорозуміння науковим, як це часто ще твердять, а насамперед утвердження буття людини, що не потребує постійних звертань до надприродних сил. Атеїзм – не є антитеїзмом. Атеїзм – вільний від містифікації шлях людини до самої себе, до самопізнання, утвердження в собі цінності і дійсного смислу людського буття.

Однією з актуальних проблем для кожної релігійної системи є проблема свободи волі людини. Питання стоїть так: вільна людина у своїх діях, а чи ж кожний крок її діяльності абсолютно детермінований Всевишнім? Саме в цьому, а не у взаємному світоглядному протистоянні, на нашу думку, й пролягає різниця між релігією та атеїзмом. Релігія і атеїзм – не просто різні (тим більше взаємовиключаючі) духовні утворення, а протилежності єдиного цілого, єдність яких визначає його. Вони не взаємовиключаючі, а співіснуючі форми духовного осмислення та дії. Атеїзм покликаний не заперечувати релігію, а теоретично відтворювати механізм вільної діяльності людини. Тео й а-тео в житті людини завжди співіснують. Характер, рівень їх співіснування є своєрідним мірилом свободи людини. Людина вільна у своїй діяльності. Атеїзм цікавить не діяльність людини сама по собі, а механізм вільної життєдіяльності, в процесі якої відбувається присвоєння і предметно-практична реалізація на основі пізнання закономірностей навколишнього світу, притаманної їй творчо-діяльнісної сутності (*Див.: Колодний А.М. Атеїзм як форма світоглядного знання. – К., 1984. – С. 30-56*). Відтак покликання атеїзму – розкрити джерело й механізм природно-історичного саморуху людини. Він є не просто певною формою знання людиною власних якостей, взятих самих по собі та орієнтованих

якимсь чином проти релігії, а специфічною формою самосвідомості, оцінки нею свого діяльного стану як реальної, визначеної творінням сутності. При такому розумінні атеїзм не виключається зі сфери духовного життя людства, не вносить в нього конфронтаційні відносини.

Виходячи з цього, вільнознавство (так попервах ми б назвали цю релігієзнавчу дисципліну, враховуючи можливу негативну реакцію громадської думки на термін атеїзмознавство) покликане, з одного боку, подолати примітивний підхід до функціональності релігії, що характеризує ортодоксальні форми релігійності, а з іншого – вивчити механізм вільної життєдіяльності на основі сповідання або несповідання духовного надсвітового Начала, Вищого Розуму, що є джерелом буття всього сущого, в тому числі й людини. Перед релігієзнавством сьогодні стоїть нелегке завдання: повернути атеїзму належне місце в системі духовних явищ, яке відповідає його справжній суті і не має антирелігійної зорієнтованості.

Сучасне академічне релігієзнавство характеризують такі риси як світоглядний плюралізм, позаконфесійність, відкритість, об'єктивність, історизм, порівняльність, поліметодичність. Воно враховує різноманітні здобутки інших наук. Водночас воно є й творчим. Релігієзнавство долає методологічні обмеженості, що накладалися на пізнання релігійного феномена ленінізмом, зокрема, партійність, заідеологізованість, підхід до релігії як до акультурного й антинаукового явища. Водночас, сприймаючи наявні вже досягнення світового релігієзнавства, воно шукає й власні методи дослідження ірраціонального буття. При цьому враховується, що вивчення релігії потребує особливих методів, які докорінно різняться від тих, які застосовуються при дослідженні раціональних структур.



## РОЗДІЛ 3

### РЕЛІГІЄЗНАВСТВО І ТЕОЛОГІЯ

Вивільнення релігієзнавства із механічної включеності в структуру так званої науково-атеїстичної теорії марксизму, виокремлення і оформлення його у самостійну галузь гуманітарного знання актуалізувало питання співвідношення релігієзнавчих дисциплін, зокрема філософії релігії, і теології або ж богослов'я. Останні терміни ми вживаємо тут як однозначні. Історично склалося так, що перший з них служить для означення богословської теорії католицизму і протестантизму, а другий - православ'я.

Актуальність дослідження співвідношення релігієзнавства і теології зумовлена не лише потребою розмежування їх предметних сфер, а й практичними проблемами. Так, за умов відокремлення школи від церкви, декларування законом світськості освітнього процесу дехто прагне підмінити релігієзнавчу освіту в школах і вузах богословською, передає викладання релігієзнавчих дисциплін в руки священнослужителів, проповідників деяких християнських конфесій. Проблемою є також атестація наукових кадрів, які досліджують релігійні феномени. Потрібно мати чіткі критерії розмежування пошуківців з теології і пошуківців з релігієзнавства, зокрема богословського, ідентифікації вітчизняних і зарубіжних спеціалізацій наукових досліджень з проблем релігії, оскільки вживаний нами термін "релігієзнавство" інколи не знаходить еквіваленту у прийнятій в деяких країнах класифікації галузей наукових пошуків у сфері гуманітарного знання.

Перш ніж з'ясувати, що відрізняє релігієзнавство від теології, розкриємо основні особливості останньої, опишемо коротко процес становлення і зміни її предметної сфери. При цьому зауважимо, що термін "теологія" не відображає того змісту, який вкладають в нього самі богослови. Оскільки сутність Бога непізнанна, то, на відміну від інших наук, які предметом своїм мають дослідження реальних творінь Бога, теологія, згідно з вченням різних конфесій, своїм безпосереднім предметом має Боже одкровення, тобто слово Бога, виражене у Святому Письмі. Тому доречним було б замість терміну "теологія" (слово про Бога) вживати термін "теологлогія" (слово про слово Боже).

Історично термін "теологія" сягає часів Стародавньої Греції і з самого початку не мав специфічного фідеїстичного змісту. Богословами тут називали тих, хто складав або повідомляв оповіді про богів, космос. Нерідко ними виступали жерці, обов'язком яких була розповідь у храмі змісту міфів. У Платона - це люди, які розробляють теологію в епосі чи трагедії. В ролі теологів виступали також "збирачі" і систематизатори міфів, а особливо генеалогій язичницьких богів (по типу "Теології" Гасіода). Зрозуміло, що така теологія не обов'язково повинна була мати характер віровчення. Її могла характеризувати навіть іррелігійність. Саме тому Ціцерон теологами називав вільнодумних послідовників грецького філософа IV ст. до н.е. Евгемера,

який, прагнучи раціоналістично осмислити міфологію, розглядав богів як витвір людини.

Враховуючи ту критику, якій піддав Платон теологію народних і поетичних міфів, вперше термін "теологія" у близькому для подальшої його долі змісті використав Аристотель, позначивши ним вичленовану у своєму вченні "вищу споглядальну науку", якою є спекулятивна "перша філософія", або ж метафізика. Теологія, на його думку, є вченням про першу причину, "певну сутність", вічну, нерухому і відокремлену від чуттєвих речей, що не має якоїсь величини, частин [*Аристотель. Метафізика // Аристотель. Сочинення. В 4-х т. – Т. 1. – М., 1977. – С. 285.*]. Але характерним є те, що Бог Аристотеля, оскільки за своїми ознаками він був далеким від антропоморфних і політеїстичних богів рідної філософові Греції, ще не мав якихось зв'язків з релігією. Він виступав у ролі одного з філософських принципів у світобаченні Стагірита. Саме тому теологія Аристотеля входила як складова до його філософії. Більше того, католицька церква цей термін навіть не допускала у свій вжиток, вважаючи, що богословами можуть бути лише служителі культу інших релігій. Вона різко засудила свого теолога П.Абеляра (1079-1142) за те, що він запропонував слово "теологія" використовувати для означення філософського викладу доктрини християнської церкви [*Абеляр П. Диалог между философом, иудеем и христианином // Абеляр П. История моих бедствий. М., 1959. – С. 95-105.*]. Справа тут у тому, що католицька церква взагалі тривалий час відмовлялася від філософії з переконання в перевазі віри над "діалектичним хитроплетивом розуму".

Але, зважаючи на всі ці застереження, процес переростання теології в інтелектуальну діяльність, зближення її з духовною традицією греко-римської культури поступово зростає. Усвідомлюючи ту прірву, яка існує між інтелектуальним рівнем античної філософії й примітивністю суджень християнського віровчення, широкий рух за філософську рефлексію про Бога розпочав саме Августин Блаженний, який за допомогою метафізики неоплатонізму прагнув гармонізувати віру й інтелект, "божественні істини" й набуті знання. Але питання відмежування філософії від теології (чи навпаки) ще не поставало. Більше того, оскільки всі прояви людської життєдіяльності розглядалися як еманация Божественної волі, а мислення - як наслідок Божого озаріння, то їх єдність розглядалась як вияв Божої благодаті.

Вперше усвідомив відмінність науки про одкровення, тобто непідвладне розуму осягнення Бога (теологія), і науки, що ґрунтується на розумі (філософія), Фома Аквінський (1226 -1274). Але філософія в нього є хоч і необхідною, але підпорядкованою наукою, оскільки вона опосередковано, через пізнання природного порядку буття веде до Бога, є компонентом метафізичного обґрунтування Бога. Пряму ж вість про Бога, на думку Аквіната, розум не дає. Він може допомогти осягнути буття, раціональну сутність людини, проте розум не в змозі вирішити дилему вічності чи тимчасовості світу, зрозуміти істину, що благо людини втрачене

нею при гріхопадінні, що Бог Всесвіту є Бог християнської віри тощо. Все це дається через одкровення. А оскільки "царство благодаті" знаходиться над земним світом, то теологічне мислення підноситься над філософським пізнанням.

Отже, філософія й теологія Фомаю не примиряються, а співпідпорядковуються відповідно до міри їх досконалості. В кінцевому підсумку Аквінат у своїх розмірковуваннях підпорядкував філософію раціоналізму Аристотеля християнському ірраціоналізму.

Оскільки стимули у розвитку християнського віровчення спочатку мали скоріше практично-нормативний, ніж інтелектуальний характер, то трансформація теології в самостійну сферу знання, дисциплінарна специфікація теології в історії європейської думки була надто повільною. Проте та рефлексія, яка розвивалася в межах теології, в кінцевому підсумку призвела до остаточного взаємного розмежування, а то й протиставлення у XVIII-XIX ст.ст. філософії і теології, чіткого визначення теології у своєму предметі. Саме в цей час християнська віра стала міцним фактором і традицією європейського соціально-духовного життя, а церква набула розвинутих інституційних форм, відбулося відокремлення релігійної і світської освіти.

Етимологія слова "теологія" (гр. *theos* - Бог і *logos* - слово, вчення) засвідчує дихотомічність його змісту. На це звернув увагу ще відомий протестантський теолог Пауль Тілліх, поділяючи поняття "теологія" на два елементи: першим є *theos*, бог, що дещо про себе повідомляє, стихія одкровення; другим елементом є *logos*, розумне слово про те, що повідомляє Бог у своєму освідченні.

Полярність ідеї теології відзначав і С.Аверинцев, вичленовуючи в ній як надраціональне одкровення, так і раціоналістичний аналіз цього одкровення. Саме ж співвідношення позалогічного "Бога" і логічного "слова" про нього в структурі богослов'я, як це слушно зауважив дослідник, відтворює двох'ярусність іудео-еллініської культурної традиції Середземномор'я [Див.: Аверинцев С. *Теология // Философская энциклопедия*. – М., 1970. – Т. 5. – С. 201]. Якщо на нижньому ярусі містяться філософські розмірковування про Всевишнього як сутність, першопричину і мету існуючого (саме цей ярус Аристотель назвав у своєму вченні теологією), то на вищому - такі істини одкровення, які недоступні розуму і які Бог подає у своєму слові.

Прагнучи упорядкувати і класифікувати різноманіття людських знань і враховуючи цю полярність теології, французький богослов-схоласт Гуго Сен-Вікторський (1096-1141) виділив в останній мирську, світську (*theologia mundana*) і божественну (*theologia divina*) теології. Якщо перша у нього є найвищою серед уможливлених філософських дисциплін, то друга - одкровенням Бога, втіленим у логосі і таїнствах. Пізніше християнська теологія поділилася на природну (*theologia naturalis*) і надприродну (*theologia revelata*). Об'єднує їх те, що предметом своєї рефлексії вони мають справу

Бога, його слово, а не безпосередньо Бога. Якщо природна теологія пізнає Бога за його натуральним творінням, природним одкровенням, що з необхідністю передбачає включення в це осягнення розуму (через що, до речі, її не сприймають протестантські богослови), то надприродна теологія пізнає Бога шляхом осягнення змісту його одкровення, його "Святого слова". А оскільки сутність догматів Святого Письма недоступна людському розуму, то розум тут відіграє функцію систематизації основних положень надприродного одкровення, переведення їх символічного змісту на мову людського життя.

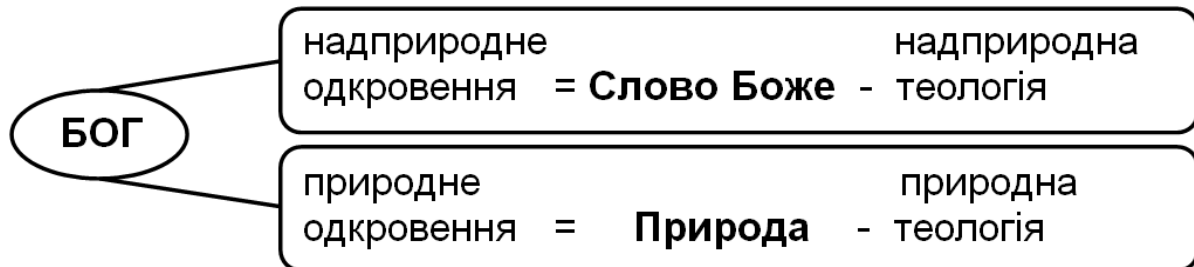
Власне саме цю теологію християнські ідеологи й розглядають як основу, серцевину всього теологічного вчення, адже "Бог, згідно з їх твердженнями, у своїй доброті і мудрості зійшов, щоб самому відкритися і відкрити таємницю своєї волі. Це одкровення нині здійснюється планомірно у справах і словах, що внутрішньо пов'язані одне з одним. Діяння, що здійснені Богом в історії спасіння, відкривають вчення і зміцнюють його, а слова проголошують діяння і розкривають приховану в них таємницю" [*Катехизис. – К., 1991. – С. 53*].

Відношення між природною і надприродною теологіями в християнському віровченні осмислюється в контексті антиномії природи й благодаті. Саме тому деякі конфесії, в тому числі католицька і православна, виходячи із свого розуміння ролі Апостолів, своєї церковної історії і традиції, в предмет теології включили також і Святе Сказання, яке є об'єктом богословських дискусій. "Свята теологія, - говорить в "Догматичній Конституції" про божественне одкровення, прийнятій Другим Ватиканським Собором, - ґрунтується на взятому у єдності із Святим Сказанням писаному слові Бога, як на своєму незмінному фундаменті, з якого вона набирається сили й постійно оновлює себе. Вона в світлі віри вивчає всю істину, що знаходиться в таємниці Христа. Але Святе Письмо утримує Слово Боже, тому вивчення його має бути водночас душею Святої Теології" [*Второй Ватиканский Собор. Конституции. Декреты. Декларации. – Брюссель, 1992. – С. 17*].

Оскільки теологія є наукою про Слово Боже, то це, природно, передбачає визначення особливостей Слова Божого і надприродної теології. Насамперед слід врахувати відмінність у їх творінні. Якщо Святе Письмо саме є божественним одкровенням, то теологія, як твердять богослови, є продуктом людського мислення, раціональною систематизацією супрорациональних положень. "Через надприродне одкровення, - говорить в "Догматичній конституції" - Бог побажав розкрити й повідомити Самого Себе і свої вічні установлення для спасіння людей, щоб в такий спосіб дати їм можливість бути причетними до божественних скарбів, які далеко перевищують пізнавальні можливості людського духу" [*Там само. – С. 5*]. Якщо Одкровення Боже стоїть вище пізнавальних можливостей людини, утримує в собі незмінні й абсолютні істини, то істини теології, як людські

міркування, мають відносний характер, постійно збагачуються, а то й поновлюються богословською наукою.

Все вище сказане про теологію, її особливості і структуру дає можливість вибудувати таку схему:



Яке ж місце релігієзнавства в цій схемі? Чи має воно при наявності двох видів теологій право на якийсь самостійний статус, а чи й взагалі на існування як окрема сфера пізнання? В чому його відмінності від теології, якщо воно все-таки конституюється як окрема сфера?

Насамперед зауважимо, що як і будь-яка інша галузь наукового пізнання, релігієзнавство, в якій би формі воно не виступало богословській чи світській, не визнає абсолютної усталеності якихось знань. Від теології воно відрізняється саме тим, що своє покликання вбачає в здобутті нового знання про релігію. Саме тому елемент віри в ньому присутній як принцип, а не як інструмент осягнення. Раціональному в ньому відводиться провідне місце. Всі положення релігієзнавства обов'язково повинні дістати емпіричне підтвердження, теоретичну доказовість. Цим воно відрізняється від богослов'я, яке свої положення не доводить до чуттєво-сприйнятної наочності чи логічної очевидності і чіткості.

Богослов'я замикається сферою Святого Письма. Образно кажучи, воно завмерло часово й просторово. Основним для нього є Бог в контексті його функціонування. У богослов'ї, якщо й існують люди, суспільство взагалі, природне середовище, то лише як сфера діяльності Бога, як прояв його промислу, зафіксованого в оповідях Священних книг. Саме тому богослов'я вужче за предмет своєї зорієнтованості. Воно не виходить за межі слова про Бога і Божого Слова. Релігієзнавство, що засвідчує навіть етимологія самого слова, вивчає релігію як багатофункціональний феномен, а вже в контексті цього вивчення акцентує увагу і на Святому Письмі. Для вивчення релігії воно використовує як загальнонаукові, так і специфічні методи пізнання, що дає йому можливість проникати в сутність релігійних процесів, а не залишатися на поверхні явищ.

Проте співвідношення академічного й богословського релігієзнавства з теологією не однозначне. Академічне, або ж світське, релігієзнавство, крім вище названого, відрізняється від теології також його світоглядним плюралізмом і позаконфесійністю. Щодо богословського релігієзнавства, то тут співвідношення дещо складніше. Взагалі існує думка, що воно окремо не існує, що це є та сама теологія. З такими висновками не можна погодитися з

декількох причин: по-перше, якщо для теології релігія є предметом опису, а то й інтенції, то для релігієзнавства, в тому числі й богословського, воно є предметом дослідження, аналізу. Звернімося тут до відомої "Історії релігії" Олександра Меня. Вона, за словами самого автора, є свого роду спробою релігійно-філософського й історичного синтезу. Дослідник інколи, щоб зрозуміти сутність тієї чи іншої релігії, так проникав у саму суть її віровчення, навіть певною мірою ототожнював себе з її сповідниками, що його, здається, можна було навіть запідозрити в якійсь апології цієї конфесії. Далі, якщо релігієзнавство розглядає релігію в динаміці її течій і форм, то теологія, будучи заангажованою на якійсь конкретній конфесії, розглядає релігійні явища в статистиці, переносить події й процеси, які вона розглядає, у щорічну систему календарної святковості. Так, згідно з часово зміщеним, своєрідно спресованим богословським вченням, Ісус Христос щороку народжується, протягом року переживає всі події свого тридцятидвохлітнього життя і всі форми своєї земної діяльності, щороку воскресає і возноситься на небо. Тим часом у того самого Олександра Меня історія релігій постає як "потік рік і річечок, що несуть свої води в океан Нового Завіту". "Хоч у християнстві і завершився тривалий всесвітньо-історичний процес релігійних шукань людства, але "закваска Євангелій", - зауважує церковний історик, - тільки почала свою перетворювальну дію" [*Мень А. История религии. В 7-ми т. – Т. 1. – М., 1991. – С. 9-11*].

Різною є також взаємна зорієнтованість богословського релігієзнавства і теології. Якщо остання використовує матеріал релігієзнавчих досліджень у своїх теоретичних побудовах, то перше, поклавши в основу своїх пошуків певну конфесійну догматичну систему, досліджує природу релігії, її історію, взаємозв'язки, взаємовпливи, функціональність. При цьому широко користується методами структурно-функціонального аналізу, абстрагування, порівняння, аналізу й синтезу, індукції й дедукції. Академічне ж релігієзнавство, хоч і вказує на певні відмінності різних релігій, водночас досліджує їх як однорідні явища, не віддаючи оціночну перевагу одній із них.

Претендуючи на роль якоїсь метанауки, метатеорії, теологія певною мірою знецінює релігієзнавчі пошуки, а їх неповноту, неоднозначність суджень, змінюваність оцінок навіть видає за підтвердження недосконалості релігієзнавчої інформативності. Більше того, претендуючи на абсолютну достовірність у вирішенні смисложиттєвих проблем і на світовідносну функцію в культурі, теологія в такий спосіб претендує на предмет і функції філософії, хоч, зауважимо, інтелектуальна респектабельність її і значущість у системі культури залежить від того, як широко вона використовує для своїх потреб теоретичний і методологічний арсенал філософії.

Дуалізм природного і надприродного є основною характерною ознакою релігійної картини світу. Але на відміну від релігієзнавства, яке зорієнтоване на дослідження релігійного феномена як вияву визначення людиною свого місця в світі, теологія зорієнтована на надприродний світ,

форми вияву ним своєї реальності й функціональності щодо світу взагалі й людини зокрема.

Теологія - це вчення про Бога, яке вибудоване в логічних формах на основі осмислення Священних книг, що розглядаються при цьому як одкровення, свідчення Бога про самого себе. Характерною особливістю теології, яка відрізняє її від богословського релігієзнавства, є: прийняття за істину концепції особистісного, абсолютного Бога; визнання того, що знання про Бога можна здобути лише з його "власного слова"; існування теології лише в межах теїзму. Цим пояснюється наявність теологій тільки в трьох чисто теїстичних релігіях - іудаїзмі, християнстві й ісламі.

Якщо теологія функціонує в межах свого власного категоріально-понятійного апарату, то релігієзнавство (і це одна з його функцій) проводить відповідний аналіз природи, змісту, обсягу, форм цих понять і категорій. Адже без цього не можна зрозуміти структуру, функції і специфіку релігійної свідомості.

Релігієзнавство і теологія розрізняються також своїм функціональним призначенням, так би мовити метою своєї наявності. Теологія, незважаючи на свою схоластичність, усім своїм змістом орієнтована на утвердження релігії, пристосування її до змін суспільного буття. Релігієзнавство в обох формах свого теоретичного виразу покликане давати знання про релігію, залучати досягнення науки для пізнання релігійного феномена. Це в свою чергу спричиняє відмінність у способі підходу до догматів релігії з боку богословських релігієзнавців й ідеологів релігії. Якщо перші, не заперечуючи божественне одкровення, його змісту й авторитету, в свої дослідницькі конструкти включають логічні розмірковування і доведення, то ідеологи релігії при цьому посилаються на Святе Письмо, праці "отців" свого конфесійного віровчення, вбачають своє покликання не у відкритті якихось істин, а в доказовості тих істин, які виступають у формі догматів у певних релігійних концептуальних теоріях, мають довічний і незмінний зміст і вже явлені Богом у своєму одкровенні. Більше того, теологи кожної конфесії доводять достовірність догматичних установок саме своєї релігійної системи. У своїй діяльності вони підпорядковуються Церкві, яка орієнтує їх творчі пошуки, контролює відповідність їх букві Святого Письма. Такого не скажеш, звернувшись до аналізу дослідницької праці релігієзнавців. Вони опосередковано залежні від Церкви, а тому їм властивий широкий спектр суджень з тієї чи іншої проблеми, подекуди навіть специфічний. Тому, на відміну від теології, в релігієзнавстві, навіть богословському, може існувати велика кількість різних течій і шкіл. Якщо одні з релігієзнавців близькі до теології, то інші в дечому розходяться з нею, допускають вільне витлумачення деяких догматів і положень релігії. І чим більше у своїх розмірковуваннях релігієзнавець покладається на розум, тим більше у своїх логічних структурах він віддаляється від церковної ортодоксії, богослов'я, переходить на традиції світського дослідника. Так, лише в з'ясуванні проблеми витоків релігії такий дослідник спирається на міфологічну,

анімістичну, соціологічну, психологічну, антропологічну, прамонотеїстичну та інші дослідницької концепції.

Різною також є адресованість теології і релігієзнавства (відповідно: для віруючих - як буденного, так і теоретичного рівня релігійності; лише для освічених і мислячих людей віруючих і невіруючих), методи подачі їх (відповідно: через навіювання; через переконування). Богословські релігієзнавці можуть бути, а можуть і не бути духовними особами. В той же час дехто може поєднувати в своїй теоретичній діяльності функції релігієзнавця і теолога. Згадаємо тут Олександра Меня, Степана Ярмуса, Івана Музичку, які є водночас авторами і богословських, і релігієзнавчих праць.

Релігієзнавство і богослов'я відрізняються також своєю структурою. Останнє включає догматичне, основне, моральне, пастирське богослов'я, екзегетику, патристику, літургіку та ін. Коло зацікавленості релігієзнавства інше й дещо ширше. Воно вивчає кожен з богословських дисциплін (чим не займається богослов'я щодо релігієзнавчих предметів), але не це визначає його структуру. Як уже зазначалося, структура релігієзнавства включає філософію релігії, історію релігії, психологію релігії, соціологію релігії, нові дисциплінарні релігієзнавчі утворення - феноменологію релігії, культурологію релігії, етнологію релігії, політологію релігії, географію релігії тощо.

Проте різниця між релігієзнавством, зокрема богословським, і теологією не є абсолютною. Вона рухома, зазнає змін як у часі, так і в змісті. Але, визнавши відмінність богословського релігієзнавства і теології, необхідно бачити й те, що їх поєднує, а звідси - формує навіть думку про їх тотожність. Насамперед це визнання існування Бога, надприродного світу, і все це в певній конфесійній окресленості. Так, християнські богослови й дослідники аж ніяк не сприймають установки ісламу щодо Аллаха і його Пророка Мухамеда. Для них Бог існує в трьох іпостасях, які не зливаються і водночас не існують окремо. Як богословське релігієзнавство, так і теологія всі проблеми, які розглядають, - онтологічні, гносеологічні, антропологічні, морально-етичні та ін., розв'язують з позиції релігійного світорозуміння, орієнтуючись при цьому на зміцнення позицій релігії. На відміну від світського релігієзнавства богословська його гілка має рухоми відмінність від теології. Так, англійський філософ Бертран Рассел, аналізуючи зміст філософії Фоми Аквінського, відзначав, що "перш ніж Аквінський починає філософствувати, він уже знає істину: вона повідомлена в католицькому віровченні... Але пошуки аргументів для висновку, що дається завчасно - це не філософія, а система упередженої аргументації" [*Рассел Б. История западной философии. - М., 1959. - С. 481*].

Конфесійна відмінність трьох головних течій християнства - католицизму, православ'я і протестантизму - не знайшла істотного відображення в системі їх богослов'я. Серед богословських дисциплін всі вони мають догматичне богослов'я, моральне богослов'я (моральну



теологію), біблійну теологію, пастирське богослов'я, фундаментальне богослов'я (основне богослов'я, християнська апологетика). В католицизмі є ще й філософське богослов'я. Всі три християнські богословські системи онтологічно ґрунтуються на одкровенні, а антропологічно – на вірі.

Особливістю католицької теології є підкреслена схоластичність, високий рівень формально-логічної пишномовності, певне абстрагування від земних справ людини. Здолання останнього - "віддалення в некорисну для справи спасіння сферу чистих розмірковувань" - характерне також для православного богослов'я, яке займає посередню позицію між двома іншими християнськими течіями.

На відміну від католицизму й православ'я, протестантське богослов'я не є соборним і кафедральним, оскільки є своїм для кожної протестантської конфесії і не спирається на якийсь загальнохристиянський директивний авторитетний богословський центр християнської течії.

Теологію, як і загалом суспільну думку сучасності, характеризує поєднання консервативних і ліберальних, реформаційних і радикальних течій. Розвиток християнського богослов'я як у минулому, так і нині, пронизують дві водночас взаємопроникаючі і взаємовиключаючі тенденції - обмежено раціоналістична й крайньо містична. Якщо перша для обґрунтування християнських догматів користується раціональними аргументами, що певною мірою загрожує усталеним засадам релігійного віровчення, то друга покладається на сліпу віру, однак не може до кінця бути ірраціональною, оскільки це через суб'єктивізм мислення може призвести до порушення установок про наявність лише однієї істинної релігії "релігії одкровення". Суперечність між формою теологічних побудов і їх змістом, яка іманентно властива богослов'ю, по-своєму проявляється на різних етапах його розвитку, в різних конфесійних богословських системах. Але на відміну від недалекого минулого, коли всіляко рекламувалася перевага теології над світськими знаннями, в наш час її ставлять вже поряд з ними, хоч при цьому й відзначають певну її специфіку. Остання зводиться переважно до її об'єкта, яким є не Бог сам по собі, а його одкровення, обстоювання незмінності його положень, потреба в доказовості цих положень, оскільки вони повинні сприйматися лише на віру. "Тоді як в інших науках можливим є відкриття нових, раніше невідомих істин, - говориться в курсі лекцій з основного богослов'я, - зміст християнського богослов'я постає незмінним раз і назавжди" [*Основное богословие. – К., 1952. – С. 7*].

В теології спостерігається помітна зміна акцентів і орієнтацій. Теїстична думка нині виходить за межі витлумачень Бога і все частіше звертається до проблем місця людини у світі. Останнє сприяє все більшому проникненню в теологію нерелігійних форм теоретичної діяльності, розширенню поля її інтерпретаційної сфери. Якщо в минулому це стосувалося переважно філософії, то в наш час - вже й соціології, і антропології, і психології, й історії, та інших сфер наукового знання. Відходячи від доктринальних положень інституціональних церков, теологія

знає глобальної трансформації, яка виявляється в зміні її відносин з різними формами суспільної свідомості, соціальними структурами й інститутами. Крен до етичної і соціально значущої проблематики. Це особливо характерне для католицької і протестантської теологій, які характеризує подальша диференціація, зміна форм існування. З'явилась соціальна теологія, теологія культури, політична теологія, теологія "смерті Бога", теологія звільнення тощо.

Християнські богослови особливу увагу стали приділяти глобальним проблемам. В цьому знаходить відображення той факт, що в центрі уваги суспільної думки постає нині не окрема людина в її унікальності й самотності, а людство як глобальне структурне утворення, що об'єднує однією долею всіх жителів планети. До проблем, на які звертає увагу християнська глобалістика, богослови відносять припинення гонки озброєнь, захист навколишнього середовища, раціональне використання природних ресурсів, ефективне вирішення енергетичного забезпечення, забезпечення всіх людей продуктами харчування, проведення правильної демографічної політики тощо. До глобальних належить також проблема майбутнього людства. До комплексу глобальних проблем богослови відносять все, що характеризує становище людини в світі як вінця Божого творіння, що спрямоване на спасіння її для вічного життя. Богословське витлумачення глобальних проблем сучасності має по суті теоцентричний характер, оскільки виступає не лише за підпорядкування людського буття божественному, а й визнає Бога в ролі джерела всіх цінностей, в тому числі й людського життя.

Незважаючи на названі зміни в структурі і змісті своїх теоретичних побудов, теологія не відмовляється при цьому від своїх претензій відігравати головну світоглядну роль в культурі, бути домінуючим фактором у формуванні думки людини про світ і її місце в ньому.

## РОЗДІЛ 4

### БОГОСЛОВСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В ЙОГО ПРЕДМЕТНОМУ ЗМІСТІ

Як впливає із логіки та змісту попередніх розділів, проблема дисциплінарного розмежування академічного та богословського релігієзнавства знайшла певне відображення у вітчизняній науці. Принаймні в книзі Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ «Академічне релігієзнавство» (К., 2000) найбільш повно і глибоко обґрунтовані цільові орієнтири, методологічні засади та структурно-функціональна специфіка двох духовних феноменів – академічного і богословського релігієзнавства. Їх принципова відмінність у найстислішому вигляді може бути зведена до:

- ✓ визначення критеріїв дисциплінарного розмежування академічного і богословського релігієзнавства – з одного боку, та застереження від ототожнення теології з богословським релігієзнавством – з другого;
- ✓ з'ясування різниць цільового, методологічного, структурного та функціонального характеру, в контексті яких підкреслюється, що предметне поле теології (богослов'я) є вужчим в порівнянні з релігієзнавчим і в межах християнства визначається виключною зорієнтованістю на Святому Письмі (Біблії), а також Священному Переданні (за винятком протестантських конфесій), тоді як дисциплінарне релігієзнавство передбачає всебічний аналіз релігійного феномену в динаміці його історичного вияву;
- ✓ на відміну від академічного релігієзнавства, якому властивий світоглядний плюралізм, історичність та позаконфесійність, богословське релігієзнавство, а також і теологія, є з природи конфесійними, мають апологетичний характер та претендують на істинність;
- ✓ специфіка осмислення сфери природного та надприродного в її кореляції зі Словом Божим виступає конститууючим принципом розмежування як академічного та богословського релігієзнавства, так і відмінності останнього від теології;
- ✓ функціональне призначення теології зводиться до узasadнення й апології релігійних істин, тоді як релігієзнавство в обох вимірах його цілепокладання має на меті постійне розширення знання про досліджуваний предмет;
- ✓ богословські дослідження *a priori* базуються на Божому Одкровенні як істині в останній інстанції, а також є чулими на індивідуально-особистісне світосприйняття та богопереживання, тоді як наукові вимоги, що пред'являються до релігієзнавчих праць, диктуються необхідністю узasadнення раціональної парадигми мислення та передбачають принципову верифікованість результатів дослідження;

- ✓ академічне релігієзнавство допускає можливість і навіть бажаність функціонування різних релігієзнавчих шкіл, течій та напрямків, позаяк богословське трактування релігійного феномену таку можливість фактично виключає;
- ✓ структура релігієзнавства обумовлюється дисциплінарно-галузевою спорідненістю з філософією, психологією, історією, соціологією, а також феноменологією, культурологією, етнологією, політологією та географією, тоді як богослов'я детерміноване дисциплінарною специфікою догматичного, морального, пастирського, фундаментального (апологетичного) богослов'я, а також біблійної теології, літургії (теорії богослужіння), гомілетики (науки про теорію і практику проповідницької діяльності), канонічного права (церковного права) та екзегетики (науки про зміст і способи тлумачення Святого Письма);
- ✓ залежно від чинників внутрішньодисциплінарної та міждисциплінарної визначеності співвідношення віри і розуму може суттєво корегуватися, що красномовно засвідчують сучасні теології «смерті Бога», теології звільнення, теології культури, а також ті з них, предикатом яких виступає соціологія та політика [Див.: *Академічне релігієзнавство / За ред. А.Колодного. – К., 2002. – С. 61*].

Воднораз, дещо розширюючи погляд на тематико-проблематичні горизонти богословського релігієзнавства, а також узагальнюючи вищезазначене, можемо констатувати:

- ✓ в певному сенсі богословське релігієзнавство правомірно ототожнювати з теологією як такою, а його появу в найширшому розумінні цього поняття співвідносити з часом, коли людина поставила перед собою проблему сенсу власного існування в його релігійному вимірі;
- ✓ дещо звужуючи семантичний спектр самого поняття, богословське релігієзнавство правомірно поширювати лише на ті релігії, в яких Бог виступає першопринципом та основою існування і де богослов'я, як чітко визначена система теологічних поглядів, знайшло своє найбільш повне завершення;
- ✓ термін «богословське релігієзнавство» як галузь дисциплінарного знання може з ексклюзивним правом застосовуватися щодо християнства. Принаймні, на відміну від монотейстичних іудаїзму, де теологія як така ще чітко не визначилася, або ісламу, теологічні принципи якого переважно зведені до постулування норм мусульманського права чи ж лише починають формуватися в певну богословську систему під дією секуляризаційних процесів сучасності, християнська теологія постає як розроблена й теоретично завершена сукупність вчень, правил та норм життя кліру

- і його пастви, а також обґрунтувань щодо боговстановленості догматів і постання церкви як стовпа й підвалини істини;
- ✓ включаючи низку дисциплін, пов'язаних з богослужбовою практикою, християнське богослов'я не є однорідним і, попри кореневу спільність, дає підстави говорити про його виразну конфесійну специфіку в межах православ'я, католицизму та протестантизму;
  - ✓ конфесійно розмежована християнська теологія мало чим відрізняється одна від одної за своїм функціональним призначенням і включає аксіологічну, догматичну, моральну та порівняльну специфікації, богословське забезпечення яких покликані здійснювати відповідно апологетичне (основне), догматичне, моральне (практичне) та порівняльне богослов'я;
  - ✓ виходячи із засадничих підходів, християнську теологію правомірно поділяти на апофатичне (негативне) та катафатичне (позитивне) богослов'я, в основі яких лежать відповідно (нео-) платонівсько-православна та аристотелівсько-католицька парадигмальна специфіка;
  - ✓ ХХ століття ознаменоване появою цілого шерегу нових теологій, серед яких найбільш відомими постають діалектична, екзистенціальна, секулярна, радикальна, феміністська, посттеїстична, «чорна» теології, а також теологія визволення, теологія історії та ін.;
  - ✓ з уваги на множинність християнських теологій, а також їх віронавчальні особливості та методологічні підходи, в християнському богослов'ї доцільно використовувати й розрізняти два терміни, а саме «богословське релігієзнавство» як певну універсалію з її христоцентричною заданістю та «конфесійне релігієзнавство» (конфесійне богослов'я), що відображає типологію богословського мислення різних християнських конфесій;
  - ✓ в контексті змістового наповнення терміну «богословське релігієзнавство» не варто нехтувати тим, що це дисциплінарне утворення виступає своєрідною альтернативою академічного релігієзнавства і ґрунтується на авторитеті Святого Писання, вірі в його богонатхненність та незаперечність божественного з цілою сукупністю причинно детермінованих залежностей, які передбачають обов'язковість визнання, як це маємо в християнстві, ухвал Вселенських соборів, патристичних настанов, відповідних способів дослідження тощо;
  - ✓ підпорядковані завданню конфесійно-релігійного сприйняття, а також осмислення та оцінок тих чи інших проблем, богословські студії мають власне цілепокладання – розвиток, утвердження та апологію віровчення, ідеали якого спрямовані на змилювання й звеличення Божества, уподібнення «образу й подоби» Божої своєму

ідеалу, тому Абсолютному, з яким людина пов'язує найзаповітніші мрії і в служінні якому вибудовує лінію поведінки в горизонті земного життя та на вертикалі «Я – Бог».

Крім того, кажучи про предметно-проблематичне поле богословського релігієзнавства, базовим поняттям якого виступає релігійна свідомість, не варто оминати й принципових відмінностей, на яких угрунтовані дисциплінарно споріднені й специфічно взаємопроникні філософія релігії та богослов'я (теологія). Адже релігійний світогляд, що ґрунтується на приматі віри (в Бога, Космічний Логос, Вищий Розум тощо) та/або богоданості джерел абсолютної істини, все-таки необхідно відрізнити від засад критично «налаштованої» релігійної філософії з її дисциплінарною потребою раціональної систематизації досліджуваної сфери. Водночас, не слід ототожнювати й іншу пару предметних залежностей, в контексті яких філософію релігії допустимо співвідносити з богослов'ям, але розглядати за межами догматичної підпорядкованості і/або, навпаки, під богослов'ям можна розуміти те ж таки релігійне філософування в межах віронавчальних визначень. Проте, з іншого погляду, зміщені в площину своєї спільності, всі вони, тобто і релігійна свідомість, і релігійна філософія, і богослов'я звернені своїм духовним вістрям у небо, туди, де замешкує ідеал любові й запорука спасіння, той, з ким віруюча людина воліла б з'єднатися через дух, що міститься в глибинах її душі і безпосередньо пов'язаний з тілом.

Водночас, застерігаючи примат віри над розумом, богословське релігієзнавство тяжіло й тяжітиме до розкриття основної загадки людського існування – його сенсу, що у вищих осягах зазвичай минається з буттєвими доцільностями і зокрема, знаходячи своє пояснення та конечне виправдання в раціях вічного, сакрально-неминучого та провіденційного значення, може бути зведене до наголошення таких значущостей:

- ✓ в руслі християнських розумувань, речникові релігійних переконань випадає, насамперед, знати й поважати таїну Ісуса Христа, таїну, яка виступає підставою віри, надії й любові, тими втіхою і щастям, в яких пізнається премудра сутність євангельського благовістя, драма боговіддалення та почуття власної покликаності, в контамінації яких віще патристичне досвідчення: «Для того Бог став людиною, щоб людина могла стати богом» органічно перегукується й невіддільно поєднується з великим звіренням ап. Павла: «Я розіп'ятий Христом. І живу вже не я, а Христос проживає в мені» (Гал. 2 : 19 – 20);
- ✓ у предметному полі богословського релігієзнавства особливої значущості набувають містико-трансцендентні аспекти релігійного феномену, інтерпретаційний діапазон яких простягається від категоричного несприйняття містичного досвіду до його визнання єдиним і вищим засобом пізнання першосутності речей, того «ядра дійсності», осягнути яку можна лише надрозумовим чином, завдяки внутрішній здатності свідомості суб'єкта до індивідуального

проникнення в метафізичну ірраціональну сутність світу [Шабанова Ю.А. *За гранью рационального. Иррациональная метафизика Артура Шопенгауэра и пути становления духовной культуры XIX – XX веков.* – Днепропетровск, 2002. – С. 37];

- ✓ розширення предметної сфери богословського релігієзнавства в контексті тих актуалізацій, до яких академічне релігієзнавство ставиться критично з огляду на принципову неможливість їх дослідної верифікації, є не тільки очевидною преференцією першого, але і його додатковими обов'язком та вимогою, які не допускають самозаспокоєння, спочивання на лаврах фідеїзму, а ще відсутності тієї претензійності, в якій релігійно об'явлене та всіх зобов'язуюче унеобхіднює його справдження в земному житті, у тому христонаслідванні, яким унаочнювався б подвиг співрозп'ятих та співпогребених.

Зрозуміло, що спроба предметно-дисциплінарного п(р)ояснення специфічно теологічних аспектів богословського релігієзнавства у ширшому ареалі їхнього з'ясування має з необхідністю включати велику, складну й драматичну історію християнства з її глибинними внутрішніми підтекстами та тією специфікою, яка склалася на майже двохтисячолітню традицію й обумовлена неповторною типологією релігійного мислення. У зв'язку з цією необхідністю виведення розмови на рівень «Бог – людина – світ», як і її висвітлення в розрізі трихотомічної залежності «тіло – дух – душа», є обов'язковим і конечно значущим. Бо поза часовими циклами й епохами, історичною значущістю апокаліптичних потрясінь та вражаючих множинністю бутєвих правд нерідко криється не завжди і не всіма осяжний сенс істини й істинного, того трансцендентного кореляту, що слугує не тільки аксіологічним виміром земного існування людини, але і його сотеріологічним виправданням. Принаймні, спроба богословського осмислення будь-якого церковно-релігійного феномену в межах християнського ареалу має в обов'язковому порядку враховувати також різні типи богословствування, контроверсійну сутність яких чи не найкраще відображає західно-католицька типологія богословського мислення з її тяжінням до «постулювання метафізичних Абсолютів» [Осипов А. О. *Онтологія духовності.* – Миколаїв, 2008. – С. 181] та східно-православна традиція, що є христоцентричною за духом, сутністю свого вияву та цілепокладання. Не варто дивуватися, що саме ці різниці або, як каже один з провідних грецьких богословів сучасності Х. Яннарас, ключові розходження «між грецькою і західною онтологією та гносеологією» [Яннарас Х. *Віра Церкви // Людина і світ.* – 2003. – № 4. – С. 5], призвели до того, що, поклоняючись одному й тому ж Богу, вірники двох провідних християнських відгалужень сприймають і переживають його по-різному. І що прикметно, фатальність цього розмежування й нині уявляється грецькому богослову «історично непоборною, оскільки в кінцевому рахунку, – каже він, – йдеться

про інший спосіб буття, тобто про цивілізацію, апріорі несумісну з динамікою церковного Православ'я» [Там само].

Не менш промовистим свідченням значущості щойно наведеного твердження постає конфесійно-історичний вимір українського богословського релігієзнавства, що позначений виразною софістичністю, киевоцентричною заданістю, елементами міжрелігійного синкретизму та неабиякою загостреністю полемічного дискурсу. Достатньо бодай мимохіть згадати імена виразників тих чи інших ідей або поглядів, щоб у тому наочно пересвідчитися. Так, біля витоків вітчизняного богословського релігієзнавства стояв один з перших християнських подвижників на давньоукраїнських теренах преп. Феодосій, а також літописець Нестор, митр. Іларіон, Клим Смолятич, Кирило Турівський, Данило Заточник. Історія зберегла імена й тих світочів давноруського духу, яким судилося, починаючи з монголо-татарського лихоліття, жити й творити в бездержавній Україні. Серед них – непересічні постаті митрополита Кипріяна й Григорія Цамблака, чії заслуги, насамперед, пов'язуються з піднесенням стилю «плетіння» словес, відомого ще під назвою другого південнослов'янського впливу. Неабияким розвоєм вітчизняної богословської думки була позначена доба кінця XVI – першої половини XVII століття, коли після кількох років підготовки та з проголошенням Берестейської унії 1596 р. полем православно-католицьких з'ясувань стали твори полемічної літератури антикатолицького спрямування, а їх презентами виступали Г. Смотрицький, Клірик Острозький, Іван Вишенський, Христофор Філарет, Мелетій Смотрицький, С. Зизаній, Василь Суразький, Віталій з Дубна та ін. В дихотомії православно-католицьких суперечностей, що на теренах Руси-України тривають від самих початків її християнської історії, неповторний слід в історії українського духу залишили також богослови прокатолицьких та проукраїнських переконань. З-поміж них зустрічаємо низку імен українського походження, а саме: С. Оріховський, Б. Гербест, «пізній» Мелетій Смотрицький, Касіян Сакович, Кирило Транквіліон-Старовецький. Подальшому піднесенню української богословської думки XVII – XVIII століть сприяли твори провідних діячів Києво-Могилянської академії, а згодом і її вихованців – Петра Могили, Сильвестра Косова, Ісайї Копинського, Захарії Копистенського, Іоанікія Галятовського, Лазаря Барановича, К. Транквіліона-Старовецького, Інокентія Гізеля. Як активні провідники та оригінальні богослови ввійшли в історію українського і російського народів Феофан Прокопович та Стефан Яворський, чия діяльність припадає на період правління одіозного російського царя Петра I, тобто на ту пору, коли більшість українських земель вже відійшла до складу Російської імперії, а кращі вчені-богослови волею-неволею були змушені справляти свій душпастирський послух поза межами етнічної України.

В шереду видатних особистостей XIX – початку XX ст., праці яких також прислужилися розвиткові українського богословського релігієзнавства, стають О. Потебня, П. Юркевич, М. Боголюбов, М. Постнов,



а також пізніша генерація західноукраїнських дослідників – В. Липинський, А. Річинський. Скільки-небудь повноцінне уявлення про вітчизняний доробок ХХ ст. неможливо скласти без праць одного з велетів богословської думки України митрополита Андрея Шептицького. Посильний внесок у розробку багатьох аспектів богословського релігієзнавства здійснили також мислителі української діаспори, що з тих чи інших причин опинилися за межами материкової України, однак жили й творили для неї, задля її майбутнього. Така доля, зокрема, спіткала глав УГКЦ різного часу Йосифа Сліпого, Мирослава Івана Любачівського, Любомира Гузара, владика Софронія Мудрого, відомого православного богослова митрополита Іларіона (професора І. Огієнка), а також І. Музичку, С. Ярмуся, О. Олексюка, І. Шевціва, Д. Ляховича, І. Ортинського, А. Великого, Д. Ляховича, І. Власовського, М. Чубатого та ін. Свою лепту у вітчизняну богословську спадщину внесли або вносять патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет, патріарх УАПЦ Димитрій (Ярема), митрополит УПЦ МП Володимир (Сабодан), а також речники різних протестантських і харизматичних течій, серед яких Г. Комендант, М. Мельник, В. Крупський, М. Паночко, С. Аделаджа, С. Санніков та ін.

Отже, навіть з фактуального боку богословський доробок видатних діячів вітчизняного минулого і сьогодення вартий уваги, а відтак належного вивчення, вже не кажемо про необхідність врахування та поцінування того впливу, який справили чи справляють їхні твори на формування конфесійних переконань українського народу і з'ясування яких потребує окремої розмови.

Найявний у нашої теми й сучасний інтравимір, що виразно корелюється з особливостями цивілізаційного поступу, а конче з тими глобалізаційними процесами та секуляризаційними тенденціями, які аж ніяк не можуть залишатися поза увагою богословського релігієзнавства. Принаймні той антропологічний переворот, що обумовив постмодерн, а з ним і світоглядну ревізію, має чимало причин духовного порядку, соціокультурна та політико-ідеологічна значущість яких подостатком проблематизує життя сучасного світу і винятково європейської ойкумени. Неминучі в таких випадках рефлексії, що спостерігаються на всіх можливих соціальних зрізах, чіпають сферу різних інтересів та уподобань, проекції яких іноді вражають подивугідними виявами. Знеособлююча сила культури задовольняє з їх супроводжуваними уразами наркоманії, гомосексуалізму, нестримної жаги матеріального накопичення та інших виявів розтлінно-розбещуючих породжень сучасної цивілізації тут беруться під першу увагу. Бо власне йдеться про ті псевдоцінності, що спричинюють втрату людиною самої себе, унеможливають її самопізнання та адекватну самоідентифікацію в контексті істинно Суцього. Схоже, що своєрідним відлунням цієї тенденції уже встиг стати й телевізійний простір України, а точніше рекламна «фішка», в якій синівська допитливість: «Тату, а люди є?» та незатійлива батьківська відвертість: «Ні, синку, це тільки фантастика», – здаються симптомом промовисто-занепокійливим або ж, щонайменше, таким, який оптимізму не

навіює. Принаймні, аж ніяк не прив'язуючи наведений приклад до логіки наших розмірковувань, а власне сумління до конкретних асоціацій щонайгіршого штибу, маємо de facto визнати: колись християнська Європа, долю якої ми б хотіли розділити й шестя до якої триває, спершу «згубила» Бога, а нині, на апогеї цивілізаційного розвитку, займається пошуками людини в нетрях антропоцентричних суб'єктивацій. І в тому філософічно важливому: «А люди є?!» – відчувається приречення чи ж дорога ціна того, до чого призвела сама логіка поступу – орієнтація на розумові самодостатність та самопевність, а з ними й на ситість, комфорт, задоволення, зиск, розкоші, споживацтво... А щоб в тому не зайвий раз переконатися і воднораз розгледіти глибший зріз означеної проблематики, покличемось принагідно на базисні положення філософської антропології М. Шелера, що узаasadнені на таких вихідних посилах:

- ✓ в людині закладене метафізичне почуття, потяг до абсолютного, які свідомо чи ні присутні і з необхідністю проявляються;
- ✓ «Людина здатна до *трьох видів знання*: до знання задля *панування* та ради досягнень; до *сутнісного* чи освітнього знання та до *метафізичного* знання чи знання задля спасіння» [Шелер М. *Философское мировоззрение // Шелер М. Избранное произведения. – М., 1994. – С. 5*];
- ✓ «Жодне з цих трьох видів знання не існує тільки для самого себе», а слугує «перетворенню *суцього* – чи *речей*, чи освітньої форми самої людини, чи *абсолютного*» [Там само];
- ✓ сфера абсолютного буття складає сутнісну характеристику людини та утворює разом із самосвідомістю, усвідомленням світу, мовою і совістю одну нерозривну структуру [Там само. – С. 4];
- ✓ людина може штучно витіснити сферу абсолютного, заповнивши її чуттєвою оболонкою світу, однак при цьому спрямованість до сфери абсолютно суцього та вищого добра зберігається, хоча й загрожує наповнити центр духовної особистості порожнечою, а саму «аксіологію» профанних уподобань перетворити на фетишизм та ідолопоклонство [Там само. – С. 4 – 5];
- ✓ вища мета формування будь-якого метафізичного світогляду полягає в спогляданні абсолютно суцього, невід'ємним атрибутом якого виступає ідеєстворюючий безкінечний дух як сенс і творець світу та людини, а також ірраціональне джерело єдиного життя, духотворча потуга світової єдності та натхнення [Там само. – С. 10];
- ✓ всі сфери буття, які не залежать від тимчасової присутності людини на землі, слід віднести до актів єдиного надіндивідуального духу [Там само. – С. 12];
- ✓ «єдиним доступом до Бога є не теоретичне, тобто опредмечене розмірковування, а особиста активна участь людини в Бозі та в становленні його самоздійснення, спів-здійснення вічного акту» [Там само. – С. 12] поза всякою предметністю;

- ✓ оскільки індивідуальна особистість кожної людини *безпосередньо* вкорінена у вічному бутті та душі, постільки не існує жодного загально- істинного світогляду, а є лише індивідуально-значущий, істинний і одночасно історично обумовлений мірою довершеності та адекватності «змістовий» світогляд [Там само. – С. 13-14].

Висновок, який, крім іншого, випливає зі сказаного, на оригінальність не претендує. Проте він важливий як даність, як те постмодерне «відкриття», що значною мірою обумовлює і пояснює духовну ситуацію в нинішній Європі. А вона доволі адекватно відображає сучасну ходу цивілізаційного поступу, означуючи ті закономірності, які мають об'єктивні зумовлення. При цьому не варто скидати з рахунків наукове забезпечення антропологічних процесів та тенденцій, які вже набрали потуги й постали одним із викликів сучасності і які можна, нехай почасти, віднести до труднощів загрозливого характеру. У кожному разі сьогочасне вивчення духовної сфери життя, ядром якої виступає релігійний фактор, аж ніяк не може минатися з антропософськими доцільностями епохи постмодерну, в контексті яких становлення особистості як «монархічно впорядкованої структури духовних актів» [Там само. – С. 13], а поготів усвідомлення індивідуальної неповторності людини як унікального «мікротеоса», того єдиного безкінечного духу, в якому закорінена сутнісна структура *об'єктивного* світу [Там само], слід вважати чинниками аксіологічно визначальними. Їх висхідною й похідною постуляцією виступає теза: людина «не копіює існуючий або наявний ще до створення Богом *світ ідей* чи *провидіння* – вона спів-творець, спів-засновник і спів-звершувач ідеальної наступності становлення, яке здійснюється в світовому процесі і в ній самій. Людина є те єдине місце, в якому і через посередність якого Первосуще не тільки розуміє і пізнає Себе Самого, але вона є також тим сущим, у вільній *рішучості* якого Бог може *здійснити* і спасти свою чисту сутність» [Там само. – С. 13].

Отже наразі, виходячи з того, що релігія володіє величезним ресурсом людинознавства, а новітня доба є спраглою на цю потребу, маємо ніби знову відповісти на одвічний і завжди актуальний запит: «Що є людина?» – й, усвідомлюючи його метафізичну глибину, ще раз покликатися на щойно цитованого дослідника, який, з йому властивим антропологічним пафосом сина ХХ століття, зазначав: «Призначення людини вище, ніж бути тільки «рабом» та слухняним слугою Бога, воно вище, ніж бути тільки «сином» якогось готового собі і досконалого Бога. В своєму людському бутті, яке є буттям *рішучості*, людина гідна вищого звання спів-поборника, со-ратника Бога, якій суджено нести знамено божества, знамено «Deitas», що здійснюється лише разом з світовим процесом, попереду всіх речей у штормовій стихії світу» [Там само. – С.13]. Тим самим актуалізація означеного погляду, яким виключається сама необхідність існування «будь-якого загальнозначущого істинного світогляду» [Там само], значною мірою нівелює слухність постановки цілої низки питань різної векторної спрямованості.

Втім, якою б глибиною проникнення та масштабом охоплення не був позначений творчий доробок М.Шелера, маємо усвідомлювати: йдеться лише про одну з відповідей на кардинальне питання буття. Хоча сам погляд на людину вченого, чії константи становлять підмурівок постмодерну і чий життєвий простір філософування був просякнутий світлом «любові та ціннісних переваг» [Денежкин А. В. *От составителя // Шелер М. Избранные произведения.* – М., 1994. – С. XI], є надзвичайно показовим в контексті дедалі гостріше усвідомлюваної персоноцентричності, тієї нарцистичної самозакоханості індивідуалістичного *ego*, якому вже не здатне зарадити навіть релігійне усвідомлення людиною її природи та призначення.

Про космомологічний аспект при цій нагоді можна було б і не поширюватися, якби в метафізичному дискурсі «богослов'я – філософія – наука», а також у розрізі розмірковувань на рівні «Бог – людина – світ» з акцентаціями на їх третій складовій, вони не зростали на своїй науково-богословській базі. Тому, не впадаючи у спокусу розібратися у самій ймовірності виникнення світу шляхом еволюції або в численних теоріях, які ставили чи ж ставлять за мету прояснити існуючу проблему, хіба що подивуємося з плиткості епохальних уявлень про світ і на підтвердження сказаного покличемось на слухність спостереження П. Флоренського, який у своїй праці: «Біля вододілів думки. Ознаки конкретної метафізики» між іншим, зазначав: «... залишаючись у межах сучасного фізичного світогляду, маємо визнати Космічний Логос. Не все навіки незмінне. Раніше доводили стійкість всесвіту – Ньютон, Лаплас, у середній період це говорила одна фізика і натурфілософія, у XIX столітті закликали до песимістичного висновку про неминучість кончини світу. Ми змушені або заперечувати життя взагалі – але це немислиме, тому що існування не доводиться тим незаперечним фактом, що п'ята не стирається, – або ж треба визнати Вищу Істоту, яка зберігає світ. Отже, ми змушені визнати ідею творчості, а в малих або більших розмірах – це неважливо. Думка про Провидіння все більш і більш утверджується. Наука найближчого майбутнього вся буде виходити з ідеї творчості й Надприродної Сили, яка все пронизує і все робить живим [Флоренский П. А. *Собрание сочинений.* В 4-х т. – М., 2000. – Т.3 (2). – С. 404].

Відтак, не зовсім поділяючи оптимізм відомого російського вченого-богослова, який на речах космологічного порядку розумівся професіонально, проте з прогнозом на ближчу перспективу відчутно схибив, вкажемо радше на дисонансність, аніж співзвучність, релігійно узасадненого погляду на світ у світлі новітніх тенденцій. І, тим не менше, переведення цього судження в площину тих розмислів, що нуртують душі сучасних богословів семантикою проблем глобальної властивості, дозволяє з достатньо аргументативною підставовістю віднести «природознавчу» метафізику до числа актуальних проблем сьогодення. При цьому, не застерігаючись на світоглядно-формулюючій та аксіолого-корелятивній функціях тріадної специфіки співвіднесення «богослов'я – філософія – наука», хотілося б лише вказати на

змістову матрицю, в якій може мислитися сам діалог природничих наук та богослів'я на нинішньому етапі цивілізаційного розвитку, і, наслідуючи логіку богословського мислення відомого протестантського вченого Юргена Мольтмана, з певністю сказати або ж підсумувати:

- ✓ термін «богослов'я» постав у добу великої схоластики й означав наукове пояснення християнського передання в цілому [Мольтман Ю. *Наука и мудрость. К диалогу естественных наук и богословия.* – М., 2005. – С. 17];
- ✓ як універсальна концепція, богослов'я спершу опиралося на космологічні докази буття Бога та метафізику Аристотеля, що знайшло своє відображення в тісному поєднанні біблійного та філософського знання [Там само. – С. 17];
- ✓ в новочасну добу метафізичні уявлення про світ змінила концепція так званого «поля конструктивних можливостей» [Там само. – С. 21], що значною мірою обумовило відхід християнського богослов'я від з'ясування питань, пов'язаних з походженням світу та зведенням сфери виключних богословських зацікавлень до царини моралі, духовного життя та церковної догматики [Там само. – С. 21];
- ✓ конфлікт між наукою та богослов'ям має бути розв'язаний на користь мудрості, яка акумулює всі види знання [Там само. – С. 32] і здатна сприяти гармонізації «взаємин» між вірою і розумом;
- ✓ «зустріч віри і розуму може відбутися під дахом знання мудрості, що рівною достатністю належить обом» [Там само. – С. 37], тобто богослов'ю одкровення та природному богослов'ю;
- ✓ на сучасному етапі цивілізаційного розвитку богослов'я має «поручитися» за Бога перед світом і за світ перед Богом, здійснюючи свою діяльність там, де природознавство, якщо воно дійсно є самим собою, а не замаскованим язичницьким гносисом чи релігійним ученням, стає перед межею осягнення [Там само. – С. 17];
- ✓ засобами богословської рефлексії релігія повинна, насамперед, відкривати людям те, що потрібне їм для вічного спасіння;
- ✓ модерний християнський світ стає дедалі незалежнішим від богослов'я, одним із свідчень чого є те, що «істина уже не є предметом суперечностей і знанням про світ» [Там само. – С. 12];
- ✓ матеріалізм стоїть на заваді сприйняттю світу з погляду цінності і мети, через що й зустрічає відусюдний спротив;
- ✓ за малим винятком, нинішні природознавці не знайомі з богослов'ям, а богослови з набутками природознавців;
- ✓ раніше люди поставали перед вибором однієї з двох геометрично можливих позицій: любити небо чи любити землю. Нині виникає третя можливість: перетнути землю на шляху до неба з Богом і в Бозі [Там само. – С. 28];

- ✓ «звільнення природничих наук від філософської етики та богослов'я насправді означає звільнення їх від мудрості» [Там само. – С. 36];
- ✓ «в живій природі нічого не відбувається поза зв'язком з цілим» (Гете);
- ✓ «істинне є цілим, а ціле є спасінням» (Гегель);
- ✓ справжня єдність людини з Богом відбувається через посередність світу, а її релігійним засновком виступає теза: « Все від Бога, все через Бога, все в Бозі» [Там само. – С. 174];
- ✓ «осяяння означає знання вічного» [Там само. – С. 187].

Проте, коли кажемо про постмодерну ситуацію, головні акценти якої визначають сфери матеріального і чуттєвого начал і за якої релігійна свобода та рівність усіх перед законом виступають правовим мотто, все-таки не варто подібний погляд абсолютизувати. Адже, з одного боку, духовний зріз Європи як історичного центру християнської ойкумени значно складніший, а з другого – в духовному лоні Старого світу палітра носіїв релігійної духовності не може дальтонуватися лише до чорного й білого. Принаймні, не важко припустити, що на буттєвому рівні сучасна ситуація в Європі є значно складнішою і, крім іншого, в розрізі життєвих реалій характеризується знебоженням та сцієнтизацією свідомості. То ж нічого дивного, що означений стан речей викликає серед різних категорій громадян, а конче - в богословських колах занепокоєння й тривогу та є додатковим стимулом для актуалізації релігійного фактора. Сказане, однак, аж ніяк не означає, що в апокаліптично тонованім житті сучасної Європи відсутні навіть «острови» й «острівці» духовного благополуччя. У розмірковуваннях про доволі складну мозаїку життя сучасної Європи, деякі аспекти якого так чи інакше кореспондуються з цариною дослідження богословського релігієзнавства, доволі важливо врахувати об'єктивну логіку цивілізаційного розвитку. Важливо при цьому враховувати і те, що у кожному разі релігійне «знеособлення» по-європейськи та випробування «всеуможливленням» по-українськи можуть призвести до значної поліфонізації національного духу. І це тоді, коли Україні, як ніколи раніше, потрібні єдність, стабільність і консолідація, те, властиво, смислоутворюючим, гармонізуючим, інтегруючим та світоглядно забезпечуючим началом чого виступає релігія.

Крім того, коли мовиться про відродження богословського релігієзнавства, то, розглядаючи будь-яке з питань під оптикою ідеального відзискання чи ж діагностуючи явища, процеси та тенденції з самокритичної середини, варто уникати двох можливих крайнощів, а саме:

- 1) спокуси порівняльного релігієзнавства, яке досить часто призводить до порівняльної релігійності, спричинюючи гіпертрофію духовності і особливо стратифікацію її аксіологічних домінант;
- 2) конфесійної чванливості чи ж зведення значної гами питань церковно-релігійного спектру до підкреслення історичних заслуг тієї чи іншої церкви або наголошення деномінаційної винятковості,

за яких нерідко не тільки втрачається «аромат» істинності, але й редукуються вихідні релігійні засади.

З огляду на фатальну втрату людиною богозв'язку, а також з уваги на те, що раціональна методологічна самосвідомість науки межі ХХ – ХХІ століть стала відкритішою на можливість поза(над)раціональної інтерпретації досліджуваної реальності (особливо її духовно-релігійного компоненту), все таки маємо виявити максимум чулості до резонів тих, хто тріаду «Бог – людина – світ» схильний розглядати як систему закономірностей, що з необхідністю передбачає не тільки дослідно-наукове вивчення, але й врахування містико-трансцендентного досвіду. А він, як відомо, не підлягає обґрунтуванню засобами обмеженої наукової раціональності, однак убезпечує від надмірного релятивізму та загрозливого агностицизму.

Воднораз, наголошуючи, що позанауковий спосіб віднайдення істини там, де її і слід шукати, може і має право бути актуалізованим, зразу ж маємо додати: але такий спосіб пізнання аж ніяк не може бути звільненим від обов'язків всебічного й вивіреного вивчення богословським релігієзнавством. Тому, узагальнюючи сказане про дисциплінарну специфіку богословського релігієзнавства як у його співвіднесенні зі спорідненими сферами знання, так і з огляду на історичну ретроспективу чи ж сьогодення, можемо підсумувати:

- ✓ богословське релігієзнавство має чітку конфесійну визначеність і включає в його християнському виявленні православну, католицьку та православну ортодоксію;
- ✓ як розвинена віронавчальна система, богослов'я постало на християнському базисі й, передбачаючи засади релігійної свідомості, ґрунтується на джерельній основі біблійного Одкровення (всі християнські конфесії) та авторитеті Священного Передання (крім протестантських деномінацій);
- ✓ примат віри над розумом в контексті розмірковувань над взаєминами на рівні «Бог – людина – світ» та з огляду на їх неповторно-індивідуальний вияв у проблематичному розрізі «тіло – дух – душа» становить остов духовності, головними чеснотами якої виступають надихаюча віра, блаженна надія та всепрощаюча любов;
- ✓ науковий прогрес нині сягнув такого рівня, який з необхідністю передбачає врахування релігійного фактору;
- ✓ недавній оптимізм з приводу науково-технічного прогресу поволі змінюється на песимізм, а іноді й набуває ознак фаталізму і не в останню чергу тому, що людина як *homo religiosus* втратила горизонт вічності, а з тим і сотеріологічну втіху, яку земними долегливостями аж ніяк не задовольнити;
- ✓ попри те, що позиції християнського богослов'я в межах європейської ойкумени не є визначальними, маємо пам'ятати і рахуватися з тим, що релігійні переконання для багатьох ще є

важливим аксіологічним фактором при вирішенні питань світоурядного характеру.

І зрештою, означуючи конфесійні специфікації богословського релігієзнавства, слід розуміти і виходити з того, що вони практично не уявляються без апології істинності. А це означає, що в контексті міжконфесійних несумісностей, православно-католицькі з яких є для України безперечно визначальними, мову слід вести не просто про абстрактний теоретичний антагонізм чи історичне суперництво церковних інститутів [Яннарас Х. *Віра Церкви // Людина і світ*. – 2003. – № 4. – С. 9], а радше про різні шляхи духовного досвіду та відмінні способи осягнення істини в її катафатично-католицькій та апофатично-православній заданостях. У цьому сенсі сучасна Україна стоїть перед необхідністю визначення як у ставленні до чималого корпусу богословських праць вітчизняних діячів минулого, так і тих досліджень учених конфесійної свідомості, в яких доволі чітко й адекватно відображається строката палітра церковно-релігійних уподобань українського народу на нинішньому етапі його державотворчого поступу, коли, як ніколи раніше, потребуємо відродження вітчизняного досвіду богопізнання. Кажучи так, ми є також свідомі, що предметне поле досліджень богословського релігієзнавства може стати плідним і взаємодоповнювальним дискурсом його академічного аналогу, тим увиразненням, яке поєднується з Божим одкровенням і в своїй життєвій співвимірності сприятиме кращому вирозумленню на проблематиці міжконфесійних взаємин, а ще осягненню прихованного смислу речей, в якому вірника вабить передусім невідомість Істинного, повсюдне відчуття Божої всеприсутності в ідеальних візіях Добра, Краси й Любові.



## РОЗДІЛ 5

### ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ: ПРЕДМЕТ ДИСЦИПЛІНИ

Хоч найновіші вітчизняні підручники з філософії й визначають філософію релігії як “сукупність актуальних і потенційних філософських установок щодо релігії і Бога, філософське осмислення їхньої природи, сутності та сенсу” [*Причепій Є. та ін. Філософія. Підручник.- К., 2007*], спробуємо більш чітко визначитися із предметним полем цієї гуманітарної галузі. Про те, що це визначення є актуальною дослідницькою проблемою свідчить полеміка останнім часом з цього питання у філософських й релігієзнавчих колах [*Див.: Саранін О.В. Філософія релігії у перспективі подолання семантичної варіативності // Наукові записки Києво-Могилянської Академії. - Том 76: Філософія та релігієзнавство.- К., 2008. - С.73-81*]. Такий стан речей пов’язаний, зокрема, із становленням філософії релігії як, з одного боку, сукупності філософських роздумів щодо специфічних проблем, пов’язаних із абсолютними та трансцендентними вимірами людського буття, а з іншого – філософського осягнення самої релігії. У другому випадку “філософія релігії постає як розділ академічного релігієзнавства, в якому дається раціональне осмислення природи, сутності й сенсу релігійного феномена” [*Колодний А. Релігієзнавство. Методичний посібник.- К., КУП, 2007. – С. 5*]. Зрештою, усвідомлення філософії релігії галуззю академічного релігієзнавства стає можливим лише після інституалізації останнього.

Розуміння філософії релігії як провідної галузі академічного релігієзнавства характерне для українських релігієзнавців. Ще київський релігієзнавець початку минулого століття М. Боголюбов наголошував на тому, що, незважаючи на два історично сформовані підходи до розуміння філософії релігії - філософські розмірковування щодо релігійних проблем та філософське осмислення релігії, власне під філософією релігії ми можемо розуміти ту галузь наукового дослідження релігії, яка змогла сформуватися лише після появи самого наукового релігієзнавства (*Боголюбов Н. Філософія релігії. –К., 1915. - С. 18-29*). Цю думку послідовно підтверджують й автори “Академічного релігієзнавства”, які прагнуть з’ясувати належне місце цієї дисципліни як в системі філософського знання, так і в структурі релігієзнавства [*Див.: Саранін О. Філософія релігії// Академічне релігієзнавство.- К.,2000.- С.122*]. Так вони наголошують, що “філософія релігії, оскільки вона прагне осмислити феномен релігії і його прояви, за сутністю своєю входить у систему філософського знання” [*Там само*], у структурі ж релігієзнавства ця дисципліна “дає понятійне витлумачення релігійних феноменів, ... вивчає інтелектуальний і раціональний вимір релігії..., цікавиться змістом релігії, її інтелектуальним базисом” і, “спираючись на значний фактичний релігієзнавчий матеріал”, наданий їй іншими галузями релігієзнавства, “є особливою філософською

дисципліною, об'єктом вивчення якої є феномен релігії та його характерні прояви” [Там само. – С. 123-124].

Звичайно, філософське зацікавлення релігією й релігійними проблемами з'являється ще в часи, коли поставала і сама філософія як універсальне осмислення суцього, а відтак і релігії. Однак що ми спостерігаємо насправді у перших роздумах античних філософів щодо релігії? Здебільшого це був критичний підхід до осмислення атрибутів божественного, до наявних суспільних форм релігії. Вочевидь, що розмірковування Фалеса, Анаксимандра, Анаксімена, Геракліта, Піфагора, Ксенофана чи Парменіда спричинили поглиблення розуміння самого божественного початку буття й меншою мірою сприяли розумінню сутності та природи релігії. Більше того, філософське мислення, особливо на перших етапах свого розвитку, знаходилося в природній залежності від релігії. Адже ранні філософи, прагнучи запропонувати людям цілісний світогляд, неодмінно торкалися у своїх розмірковуваннях проблеми першооснови буття.

Отже, можна сказати, що як імпліцитне ставлення філософії до релігії, її раціональна осмисленість, філософія релігії існує з тих пір, що й сама філософія. З огляду на онтологічно-генетичний їх зв'язок ця єдність є закономірною. Філософія своїм корінням заглиблена в найдавніші пласти людської свідомості, має своєю основою міфологію та релігію, від яких вона успадковує всі головні світоглядні проблеми, підносячи їх до вищого рівня усвідомлення і піддаючи специфічному теоретичному осягненню. У зв'язку з цим зміст ранніх етапів філософського буття несе в собі очевидні ознаки впливу міфологічної й релігійної тематики та відповідного стилю світорозуміння. В епоху середньовіччя, коли релігія стає панівним світоглядом, а церква монополює порядок у сфері освіти, філософія не могла бути повністю автономною. Їй за цих умов випала роль помічника релігії та церкви. Процес остаточного самоусвідомлення філософії, що розпочався в Новий час, відбувався й під значним впливом теологічних ідейно-теоретичних засад, засобів розмірковування та обґрунтування.

Слід сказати, що в проблемній націленості – в намаганні дати основу цілісного світогляду людині, завдання філософії та релігії співпадають. Тому ми й спостерігаємо, що поки не було виявлено чітко власне філософський підхід до осмислення дійсності (Сократ) філософські пошуки першооснови світу неодноразово закінчувалися спробою побудувати релігію, про що свідчить хоча б і релігійно-філософська школа Піфагора, вчення Парменіда чи Ксенофана. Власне філософський підхід до осмислення дійсності сформувався лише із глобальним сумнівом Сократа в задовільності свого знання про світ та людину. Його зухвале судження: “Я знаю, що я нічого не знаю, але вони не знають і того”, спровокувало кардинально нове відношення до дійсності. З одного боку - це було констатацією обмеженості наявних людських знань, а з іншого – утвердженням пізнавальної невгамовності, що, в обох випадках, призводило до відмови від некритичного засвоєння знання авторитетно встановлених істин на користь постійного переосмислення

висловлених припущень, внаслідок чого філософ націлювався на відкритість поглибленню розуміння предмету осмислення. Неодноразово й після Сократа в історії філософії робились спроби встановлення догматичних істин та розбудови релігійно-філософських систем, однак саме із Сократа філософія починає усвідомлювати інакшість свого підходу до осягнення світу (спраглу запитуваність в бажанні зрозуміти буття людським розумом в межах людських здібностей). Сократ наперед визнавав свою обмеженість як людини. Такий підхід людини, яка прагне самотужки здолати відверту непрозорість буття для своєї свідомості, кардинально відрізняється від релігійного підходу, в основі якого знаходимо опертя на трансцендентну авторитетну сферу для просування людини життєво-практичним й пізнавальним шляхом. А тому, хоча предметна сфера для релігії й філософії залишатиметься тривалий час суміжною, їхні головні методологічні установки відрізнятимуться вже з часу античної філософії. Саме тоді релігія й філософія розходяться як відмінні світоглядні парадигми. Як бачимо, першою передумовою для з'яви філософії релігії було *постання філософії як специфічного підходу до осмислення дійсності*, в основі якого лежить прагнення людини до самостійного (без опертя на трансцендентні сфери) постійного поглиблення розуміння буття без очевидних практичних інтересів.

Другим кроком на шляху становлення філософії релігії як галузі гуманітарного знання людства, з необхідністю мало бути *виділення самого об'єкту пізнання - релігії як специфічного духовно-практичного способу освоєння людиною світу*, чому, очевидно, сприяло відокремлення філософії, як теоретичного способу запитування буття про його сутність, сформований філософами критичний підхід до традиційної релігійності та альтернативізація самих релігійних систем. Так поступово релігія виокремлюється як специфічна (духовно-практична) форма суспільної свідомості, що відрізняється від інших способів і форм осмислення й освоєння дійсності (міфології, філософії, науки, яка постає внаслідок наступної історичної диференціації людського життя). Релігія – духовно-практичний спосіб освоєння людиною світу, в основі якого знаходимо *віру в незаперечні глибинні основи буття та чітко виражений практичний інтерес – намагання людиною подолати обмеженість і скінченність свого буття через посередництво релігії*.

Звичайно, в історії людства ми знаходимо ілюстрації систематичного взаємозбагачування філософії та релігії. Так, філософські розмірковування ставали надбанням релігійних систем, а релігійні уявлення відкривали нову перспективу для філософських пошуків. На основі взаємодоповнюваності у вирішенні фундаментальних світоглядних проблем людства філософії та релігії, постає значний масив релігійно-філософських концепцій. Релігійна філософія послуговується філософськими методами та засобами для вирішення релігійних проблем. Вона, хоча й проникнута філософськими інтуїціями, оформленими в певні положення та понятійну форму, все ж

спирається на віру в аксіоматичну визначеність істини, що має трансцендентне походження. Більше того, на взаємодоповнюваність філософії та релігії спирається й теологія як релігійна пізнавальна галузь, що для доведення релігійно встановленого аксіоматичного визначення надприродних істин послуговується філософськими методами. То ж, скажімо, як і філософія, християнська релігія брала на себе функцію забезпечення основ світогляду людини, активно використовуючи при цьому методологічні філософські розробки. Найхарактерніша відмінність цих фундуєчих світогляд систем полягала саме у вихідних методологічних підходах: кардинальній само- і всекритичності й тотальному інтелектуальному сумніві філософії та вірі й оперті на її авторитетне визначення істини релігією. Однак уже в епоху середньовіччя зустрічаємося з прагненням відокремити суто філософські концепції від богословських систем. Так, Фома Аквінський рішуче розмежовує сфери розуму й віри. На його думку, філософія за об'єкт вивчення повинна брати реалії, що можна пізнати завдяки природному розуму, не втручаючись у так звані божественні предмети – об'єкти уваги богослов'я.

Третім кроком до постання філософії релігії очевидно була *новочасна парадигмальна зміна на розбудову позитивних наук*. Саме в новий час завдяки усвідомленню наукою (в т.ч. й суспільною) своєї самостійності щодо релігії та філософії, з'являються й перші спроби до створення загальної науки про релігії. Із власне наукових методологічних позицій з використанням методів позитивних наук дослідники здобувають та опрацьовують емпіричний матеріал щодо релігії. Поступово розширюється панорамне бачення релігії. Цьому сприяє збір та накопичення емпіричного матеріалу, розробка методів його опрацювання та набуття. Завдяки останньому з'являється можливість усвідомити релігію як дещо загальне, єдине і цілісне. До цього часу фрагментарні знання про релігію не давали можливості побачити за окремими конкретними ілюстраціями релігійних форм чи виявів релігію взагалі.

Розуміння самого поняття “релігія” залишається проблематичним та варіативним і дотепер. Так деякі й сучасні дослідники вважають, що ми не можемо говорити про релігію взагалі, а лише про певні конкретні ті чи інші релігійні форми, або ж під поняттям “релігія” можемо мати на увазі обмежене коло (насамперед розвинених) релігій. Натомість в сучасному академічному українському релігієзнавстві традиційно формується підхід до релігії як цілісного та загального явища. Можна згадати ще майже столітньої давності “Філософію релігії” М. Боголюбова, у якій автор чітко висловлюється з цього приводу: хоча термін “релігія” з філологічної точки зору пояснюється розкриттям змісту цього слова, який мався на увазі Ціцероном чи Лактанцієм, коли вони його застосували. Проте таке з'ясування не дасть нам сутнісного розуміння того, що називається словом “релігія”, а лише вкаже на відмінні підходи до визначення “релігії” Ціцероном (який мав на увазі “те, що вимагає від людини обережного відношення, ряд звичаїв та

установ, які людина повинна здійснювати з найбільшою ретельністю, намагаючись виконати їх в тому саме вигляді, в якому вони передані предками”) та Лактанцієм (який “охристиянив” цей термін, зрозумівши його як “своєрідний союз людини з Богом”) . Однак для розуміння загального поняття “релігія” необхідно було піднятися над обома попередніми визначеннями цього терміну, що робились відповідно до контекстуальних умов розуміння релігії, необхідно було дослідити всі наявні розуміння релігії в різних контекстах, проаналізувати дані філології, історії релігії й вийти на розуміння релігії як деякого загального поняття. Адже, “якщо ж в усіх європейських мовах прийнято це слово в значенні загального терміну, для позначення взагалі релігійного відношення людини до Бога, а не якоїсь однієї чи деякої релігії, то це відбулося не тому, що воно глибше, ніж відповідні слова в інших мовах, виражало природу цього відношення, а лише тому, що в той час, коли люди відчували необхідність в особливій назві для позначення взагалі релігійного відношення людини до Бога, справжній смисл латинського слова “релігіо” не так ясно просвічував... Тому його легко можна було застосувати як для позначення натуралістичних релігій, так і для позначення християнства” [Боголюбов Н. *Філософія релігії*. - С.73]. Тут спостерігається формування своєрідності філософсько-релігієзнавчої проблематики: філологічне дослідження розкриває нам той зміст поняття релігія, який вкладали в нього автори; герменевтичне дослідження сприятиме розумінню поняття релігії в певному історично-культурному контексті, в якому воно вживалося; історичне дослідження даватиме розуміння історичних трансформацій того феномену, який називають релігією; порівняльне – забезпечить можливість виділити особливі риси кожного окремого релігійного інваріанту завдяки порівнянню тих систем, за якими закріпився в історії термін “релігія”. Однак жодна із цих галузей наук про релігію не підніметься над своєю емпіричною конкретикою до розуміння релігії взагалі. Адже систем, за якими закріпився термін “релігія”, насправді дуже багато, їх вчення до протилежності розходяться між собою.

Отже, ми бачимо, що третім необхідним кроком для постання філософії релігії була новочасна парадигмальна зміна на позитивно-наукове знання про світ, що сприяло надбанню й систематизації емпіричного матеріалу про релігію. В XIX столітті широкий спектр здобутого емпіричного матеріалу про різні конкретні форми й вияви релігії створює умови для усвідомлення останньої як деякої цілісності. Саме в новий час з’являються перші спроби до вибудови загальної науки про релігію. Однак такі спроби в основі своїй мали застосування методів позитивних наук в дослідженнях релігії.

Тобто, хоча сам термін “філософія релігії” вживається в кінці XVIII століття і стає загальноживаним на початку XIX століття, власне про постання релігієзнавчої галузі “філософія релігії” мова може йти лише після методологічного перевороту – необхідно було релігію в цілому (як цілісну систему) зробити об’єктом критично-філософського аналізу. Позитивний

методологічний підхід до релігії дав можливість сформуватися науці про релігію – науковому релігієзнавству. Позитивні науки спираються в дослідженні на досвідні методи, що дало можливість організувати всебічне спостереження досліджуваного явища.

Філософська рефлексія з приводу релігії починає автономізуватися й поставати як визначена сукупність проблематики у філософських системах Б. Спінози чи Д. Юма й оформлюється як особливий тип філософствування з приводу осмислення релігії та її місця в культурі, генези релігії та її кореляції з іншими формами духовно-практичного освоєння світу в німецькій класичній філософії. Таке філософське осмислення релігії спиралось на уможлядні методи: аналітичний, синтетичний (філософія релігії Гегеля та Шеллінга). Надзвичайним здобутком Гегеля був історичний підхід, використаний ним у філософії релігії, що дало можливість зрозуміти релігію як цілісність в історії людства крізь аналіз історично відмінних форм її вияву. Однак на той час не було зібрано ще достатньо емпіричних даних щодо релігії, аби це дозволяло отримати повноцінне всебічне уявлення про предмет дослідження, це б то релігію. Після занепаду уможлядної філософії й розквіту позитивних наук для дослідження релігії почали також активно застосовувати методи позитивних наук. Успіх, досягнутий науками про природу під керівництвом позитивного методу, схилив дослідників до застосування досвідних методів й в гуманітарних науках. То ж слід зазначити, що досвідні методи в науках про релігію ефективні в тому випадку, коли ми маємо предметом дослідження певні конкретні функціональні вияви релігії: в психології релігії, в соціології релігії, в історії релігії, в етнології релігії, в антропології релігії, в філології та інших гуманітарних науках, де можна зафіксувати й проаналізувати емпіричні данні (конкретні вияви психологічного стану віруючого, герменевтичний аналіз тексту та ін.).

Однак релігія в своїй основі далеко не є лише явищем позитивним. За межами будь-якого позитивного дослідження завжди залишатиметься сутнісна характеристика релігії – її, так-би мовити, трансцендентно-імманентний вимір. Адже релігія це не лише психоемоційний стан віруючого, релігійна організація, релігійна діяльність, священні тексти, сукупність ідей чи переконань та їх історичні прояви. Співставляючи й аналізуючи все попереднє, ми можемо знаходити дещо загальне в усіх релігіях. А тому певний час в науці про релігію починає абсолютизуватися порівняльний метод: “Хто знає одну релігію, той не знає жодної” [Мюллер М. *От слова к вере // История религии.- С.15*]. Порівняльне релігієзнавство дає можливість поступово піднятися над конкретикою емпіричних даних і побачити релігію як цілісний предмет. Раніше ні для філософії, ні для конкретних наук, це було неможливо, адже, як це слушно зазначає М. Мюллер, “для порівняльних досліджень необхідні матеріали, які складають тут основу; і ось такі матеріали були до цього часу недоступними і лише в наш час їх зібрали в достатній кількості і вони вже вимагають до себе

серйозного розуміння” [Там само. - С.17-18]. Однак, хоча порівняльне релігієзнавство й дає можливість панорамного бачення цілісної релігії, але не воно репрезентує філософську галузь релігієзнавства. І М.Мюллер сам на цьому наголошує, попередньо намагаючись відрізнити за науковим завданням порівняльне релігієзнавство (“порівняльна теологія”) й “теологію теоретичну”, наголошуючи на тому, що “питання, які складають основу теоретичної теології, можуть бути вирішені лише тоді, коли попередньо буде зібрано, диференційовано, класифіковано й розібрано весь запас матеріалів” [Там само]. Мюллер наперед уже виокремлює напрямок зацікавлення теоретичної галузі наукового релігієзнавства – дослідження тієї третьої здатності людини (крім розуму й відчуттів), яка лежить в основі будь-якої релігії – “здатності, незалежної від чуттів і розуму, здатності, що знаходиться в протиріччі, в боротьбі з розумом і почуттями й проявляється в сповненій силі і життєвості, з тих пір, як існує світ, над якою не могли владарювати ні розум, ні почуття, між тим, як вона перемагала не раз і почуття і розум”, якою наділена лише одна людина і яка дає можливість людині “підняти свій погляд до неба”, - “здатність вірити” [Там само. - С.15-16].

Вочевидь, що термін, запропонований М.Мюллером, “теоретична теологія” не є вдалим внаслідок його зорієнтованості на “знання Бога” для позначення філософської галузі релігієзнавства. Однак без застосування в релігієзнавстві порівняльного методу неможливо було виділити загальні характеристики різних виявів та форм релігії. Порівняльне дослідження релігії дає матеріал для філософії релігії, адже намагається виділити уявлення про загальне, спільне в релігіях.

Але вочевидь лише порівняльного методу не достатньо для філософського осмислення релігії. Адже, як наука філософська, “філософія релігії не зупиняється на одному описанні релігійних фактів, а й прагне до їх витлумачення. Вона не стільки збирає матеріал, скільки зібраний, перевірений вже іншими науками матеріал прагне піддати належному опрацюванню” [Боголюбов М. *Філософія релігії*. –С.29].

Тому четвертим кроком до постановня філософії релігії як галузі наукового релігієзнавства можна вважати *формування цілісного бачення предмету його дослідження – релігії та застосування до осмислення останньої філософсько-критичного підходу*. Цьому сприяло усвідомлення релігії як цілісності в історії людства (Гегель – історичний підхід до релігії) та в його культурі (порівняльне релігієзнавство). То ж, знову повертаючись до визначення предмету дослідження філософії релігії М.Боголюбовим, хочеться наголосити, що для розуміння самого поняття “релігія” не є достатніми ні філологічні дослідження походження цього слова, ні порівняльний аналіз тих систем, які в різних історичних і культурних контекстах називались термінами, в які вкладалось значення, ідентичне до значення поняття релігія, або ж тих систем, які дослідники через їхні характерні ознаки називали “релігією”. Звичайно, як знання широкого спектру окремих емпіричних фактів, які стосуються релігії, так і сукупний

аналіз та їх синтез завдяки історичному розумінню та порівняльному методу, є вкрай необхідними для філософії релігії. Однак не менш необхідною є філософія релігії для наукового дослідження релігії. Адже, приступаючи до наукового дослідження релігії, дослідник вже наперед спирається на деяке усталене уявлення про неї, її сутність, причинність та закономірність трансформацій, форми вияву та функціональну доцільність. Таке знання, через специфіку (трансцендентно-іманентний рівень та суспільно-індивідуальний зріз) предмету (релігії), що не може бути остаточно експлікований в межах та за допомогою засобів пізнання, належних людині, виявляється пропозиційним, гіпотетичним, лише припущенням, хоч, можливо, й загальноприйнятим. Остаточне схоплення та осмислення предмету релігієзнавства можливе лише за умови, коли нам про релігію уже все відоме. Але ж, попри нашу дослідницьку невгамовність й ретельність, сама релігія, поки вона існує в людському житті, буде предметом мінливим, багатограним, різновекторно функціонуючим, складним та неоднозначним, остаточно непізнаним, як те, основа чого вкорінена в саму людську природу, яка не є зовнішнім об'єктом для суб'єкта дослідження, а прихована в найпотаємніших глибинах його ж душі.

У будь-якому випадку дослідник виходить із певного аксіологічного базису, який, безперечно, визначатиме й специфіку його запитування релігії про її сутність; він актуалізовує своє дослідження відповідно до контекстуальних вимог, що задає додаткові параметри (кут зору) погляду на релігію. Будь-яке дослідження релігії не може бути всебічним та всеохопним, бо ж релігія залишається живим предметом дослідження, який щомиті “оживляється” людською діяльністю, свідомістю, потребами, ситуацією. І, як “живий” предмет дослідження, вона взаємодіє із дослідником, відповідаючи його запитам й очікуванням через своє функціональне спрямування (компенсаторна функція релігії, її націленість на оформлення горизонту людських очікувань, уявлень, сподівань). Ось тут, зрештою, й знаходимо найсуттєвішу потребу у філософії релігії як такій теоретичній галузі наукового релігієзнавства, що, маючи вихідною дослідницькою установкою сократичну позицію відвертого невдоволення наявним знанням (у світоглядній сфері) й принципову відкритість до поглиблення розуміння предмету дослідження (який не розкривається повністю в емпіричній даності, адже стосується власне людського осягнення буття) в діалогічному процесі його всебічного обговорення, не дозволяє забути, що за вихідну основу в осмисленні такого світоглядно вкоріненого предмету як релігія, завжди доводиться припускати знання гіпотетичне, яке вимагає наступного переосмислення й принципової відкритості для доуточнення з альтернативних дослідницько-контекстуальних позицій (світоглядна функція філософії релігії).

Відтак у релігієзнавчому дослідженні є небезпека утвердження приватного, окремого, гіпотетичного як загального знання. Трапляється, що “малодостовірне свідчення приймається за безсумнівне лише тому, що воно



містить в собі підтвердження таких фактів, якими можна скористатися для конструювання дуже сміливої гіпотези” [Боголюбов Н. *Філософія релігії*. – С.51]. Тому *пояснювальний принцип* філософії релігії є передумовою будь-якого емпіричного дослідження релігії. Філософсько-релігієзнавче знання повинне передувати будь-якому релігієзнавчому дослідженню, однак і для філософії релігії необхідний аналіз дійсного емпіричного матеріалу, що постачається їй досвідним релігієзнавством. Таким чином, філософія релігії ґрунтується на ефективній взаємодії індуктивного й дедуктивного методу, забезпечуючи предмет дослідження від його остаточного озвнішення, розпорошення в емпіричних фактах та обмеження у вже одержаному досвідному знанні, забезпечуючи водночас від суб’єктивізації поглядів на релігію або ж від небезпеки підміни об’єкту дослідження приватними уявленнями про нього. Філософія релігії систематизує й концептуалізує набуте знання про релігію, задаючи вихідні параметри наступної дослідницької рефлексії. То ж сучасні українські релігієзнавці наголошують на тому, що “перспективним є виклад філософії релігії як автономної дисципліни, яка виконує інструментальну функцію щодо всього релігієзнавства”, постає такою “особливою філософською дисципліною”, “ідейний, аксіологічний та методологічний потенціал” якої “не лише доречно, але й бажано використовувати у дисциплінах емпіріоризованого релігієзнавства” [Сарапін О.В. *Філософія релігії у перспективі подолання семантичної варіативності*// *Наукові записки Києво-Могилянської Академії*. - Т. 76: *Філософія та релігієзнавство*. - К., 2008. – С.79]. Зрештою вони вказують на виняткову методологічну та концептуалізуючу функцію філософії релігії в системі наукового релігієзнавства.

Філософія релігії постає як знання інтерпретативне. Однак якщо герменевтика релігії спрямована на коректне витлумачення окремого релігійного факту (здебільшого текстуальної його фіксації), то філософія релігії, натомість, забезпечує будь-яке релігієзнавче дослідження попереднім роз’ясненням сутнісних параметрів його предмету й надає можливість витлумачити (вписати) одержані результати досліджень в контексті коректно структурованого набутого досвідного й теоретичного знання про релігію. Й “у своєму змістовному відношенні філософія релігії постає конструюванням і застосуванням у процесі осмислення тих концептів, завдяки яким з’ясовується проблема релігії чи її істотні аспекти” [Там само].

Філософія релігії не є чисто спекулятивним знанням про релігію, оскільки в своєму розумінні релігії спирається на здобуток позитивних наук про релігію, має останній дійсним матеріалом для осмислення (синтезуюча функція філософії релігії). Філософія релігії обґрунтовує й верифікує ефективні наукові методологічні програми для дослідження релігії. (методологічна функція філософії релігії). Філософія релігії створює перспективу і глибину для будь-яких релігієзнавчих досліджень, не даючи можливість обмежити розуміння релігії певною сукупністю емпіричних фактів (пропедевтична функція філософії релігії). Філософія релігії

спрямовує релігієзнавчі дослідження в напрямку досі непізнаних (або на даний етап недостатньо пізнаних), але актуалізованих суспільно-історичним запитуванням граней предмету – релігії (прогностична функція філософії релігії).

Крім того, філософія релігії має свій окремий предмет у об'єкті релігієзнавства – релігійний світогляд. Жодна інша галузь науки про релігію, не в змозі збагнути природу релігійної свідомості. Психологія релігії, соціологія релігії, історія релігії, антропологія релігії чи порівняльне релігієзнавство, оскільки вони спираються на досвідні методи й емпіричні данні, можуть лише проаналізувати ті чи інші релігійні факти й встановити між ними причинно-наслідковий зв'язок. Результати їхніх досліджень вкрай необхідні для філософії релігії, яка прагне осягнути смисл релігії і визначити її значення в людському житті. Ця галузь релігієзнавства має й свою методологічну специфіку: “У філософії релігії, як науці філософській, а не позитивній, необхідно керуватися умоглядним методом, але не в тій винятковій його формі, в якій він застосовувався в період владарювання німецької умоглядної філософії, а в тісному єднанні з досвідним методом” [Боголюбов Н. *Философия религии.* – С.62].

Відтак ми бачимо, що під філософією релігії маємо можливість розуміти: 1) філософствування з приводу релігійних проблем; 2) філософствування з приводу релігії; 3) *філософське осмислення релігії як цілісного явища, описаного наукою про релігії, або ж філософське витлумачення предмету наукового релігієзнавства й обґрунтування підходів та методів релігієзнавства в дослідженні релігії.* Сучасне українське академічне релігієзнавство орієнтується саме на третій варіант розуміння філософії релігії, а саме як фундаментальної галузі академічного релігієзнавства).

Відзначимо тут спробу російських дослідників розділити сучасну філософію релігії за проблемним спрямуванням на “філософське релігієзнавство” та “філософську теологію” [Кимелев Ю.А. *Философия религии. Систематический очерк.* - М., 1998.- С.12-13]. Найголовнішою відмінністю, специфікою філософії релігії як релігієзнавства є, на їхню думку, те, що вона, на відміну від “філософської теології”, не займається конструюванням об'єкту релігії, описанням чи концептуалізацією надприродного, а обмежується дослідженням релігії як певним відношенням людини до реальності, що сприймається як божественна, як людське діяння та культурне явище [Гаврилина Л.М. *Предмет, статус философии религии. Философия религии и религиоведение // Проблемы философии религии и религиоведения.* - Калининград, 2003.- С.10]. Як бачимо, у “філософського релігієзнавства” та “філософської теології” відмінна мета дослідження. У першому випадку вона є суто гносеологічною – поглибити своє знання про світ та людину; а в другому – має прагматичне націлення на побудову концепцій надприродної реальності. То ж можна сказати, що філософія релігії відрізняється від релігійної філософії та філософських роздумів щодо

релігійних проблем *за метою*: в першому випадку завдання і цілі не виходять за межі досяжної людському сприйняттю й осмисленню реальності – людського способу життя.

Щодо об'єкту і предмету філософії релігії, то більшість сучасних авторів вважає, що філософія релігії вивчає релігійні факти і феномени. Водночас філософія релігії є понятійним витлумаченням релігійних феноменів, тобто розкриває феномен релігії в світлі його раціонального осмислення. Будучи раціональною за сутністю, філософія релігії є інтерпретаційною за формою осягнення релігійних феноменів та фактів. Раціональне осмислення феномена релігії здійснюється тут не у формі дослідження, а у формі інтерпретації [*Академічне релігієзнавство.- К., 2000.- С.129*]. Вихідним і головним предметом, на який спрямована дослідницька увага, є релігійна свідомість. Дослідження релігійної свідомості здійснюється через дослідження релігійних вірувань, аналіз мови, суджень, в тому числі і релігійної практики, в елементах якої відображається й втілюється релігійна свідомість (семантика культів, обрядів, релігійного мистецтва). В структурі релігійної свідомості зазвичай виділяють буденний і спеціалізований рівні, а також головні форми - релігійна віра, релігійна знання. Іноді до них додають ще й релігійний досвід.

Все це вважається і предметом дослідження як “філософського релігієзнавства”, так і “філософської теології”. Відмінність полягає в тому, що “філософське релігієзнавство концентрується переважно на людському суб'єктивному боці релігії, обґрунтовуючи правомірність релігії як релігійного відношення, а філософська теологія, як філософське богопізнання, звертається до об'єкту релігії” [*Кимелев Ю.А. Філософія релігії. Систематический очерк. - С.36*]. Відтак можна сказати, що у “філософського релігієзнавства” й у “філософській теології” предмет один і той самий – релігійна свідомість, але різний об'єкт. В першому випадку це людина в її зв'язках зі світом, в другому – це Бог чи інша надприродна реальність [*Гаврилина Л.М. Предмет, статус філософії релігії. Філософія релігії и религиоведение. - С.10-11*].

Щодо проблемного поля філософії релігії, то, скажімо, такий російський релігієзнавець, як І. Яблоков, виділяє тут 6 напрямків: 1) виявлення статусу філософії релігії в загальній системі філософських, релігієзнавчих та інших знань, визначення специфіки філософського осмислення релігії, вирішення питання про філософські методи осягнення об'єкту (метапроблеми по відношенню до самої філософії релігії); 2) вивчення сутності, розробка філософського поняття релігії, розкриття можливих принципів підходу до її визначення (коло метапроблем по відношенню до релігієзнавства як наукової дисципліни); 3) дослідження онтологічних і гносеологічних основ та передумов релігії; 4) аналіз особливостей релігійних світогляду, онтології, гносеології, мислення та мови; 5) розкриття змісту теїстичних вчень про Бога, обґрунтування його буття, співвіднесення цих вчень з іншими субстанційними парадигмами; 6)

виявлення змісту і специфіки релігійної філософії – релігійної метафізики і онтології, епістемології, історіософії, антропології, етики та ін. [Яблоков И.Н. *Религиоведение*. – М., 2005. – С. 12]. Інший російський релігієзнавець Ю. Кімелєв виділяє головні дослідницькі парадигми, до яких він відносить філософію релігії, а саме: 1) критику дораціональної свідомості; 2) спробу перетворення релігії у філософію; 3) філософську теологію; 4) феноменологію релігії; 5) філософію релігії після лінгвістичного повороту (аналітика релігійної мови) [Кімелєв Ю.А. *Современная западная философия религии*. – М., 1989. – С.23-24]. Автори сучасного російського підручника із філософії релігії А.Красніков, Л.Гавриліна та К.Елбакян, розглядають в межах запропонованої ними праці такі теми, в яких, очевидно, й відображаються найактуальніші проблеми філософії релігії: історія формування релігієзнавства, предмет і статус філософії релігії, зв'язок філософії релігії та релігієзнавства, формування релігієзнавчої парадигми, формування основних релігієзнавчих підходів та методів релігієзнавства, осмислення релігії, її сутнісних особливостей та класифікації релігій, здійснені різними науковцями та філософами, роль релігії в системі культурного універсуму, її співвідношення із наукою та іншими формами суспільної свідомості. Отже, ми бачимо, що сучасні російські релігієзнавці до проблемного поля філософії релігії відносять осмислення та методологічні установки щодо самого релігієзнавства, осмислення релігії із філософських та релігієзнавчих позицій, осмислення релігії в її співвідношенні із іншими сферами людського життя - культурою, наукою, мистецтвом [Проблемы философии религии и религиоведения. – Калининград, 2003].

На думку сучасних українських релігієзнавців, тут вихідним є принцип проблематизації предмету дослідження. Так, зокрема, О. Сарапін наголошує, що “ в змістовному розумінні філософія релігії постає лише тоді, коли релігія – об’єкт її вивчення – стає проблемою” [Академічне релігієзнавство. – С.127]. З одного боку, акцентується думка на філософії релігії як окремій галузі філософського знання, яка не могла постати до моменту, аж поки релігія як об’єкт дослідження релігієзнавства не виділяється як окрема дослідницька проблема й не протиставляється як деяка окремішність свідомості дослідника (історичність її постання). З іншого ж боку звертається увага на принциповій відкритості філософії релігії до поповнення її предметної сфери новими актуальними проблемами, що постануть перед дослідниками релігії в її контекстуальному осмисленні. Сказане вище засвідчує те, що остаточно визначений перелік проблем, осмисленням яких займається філософія релігії, дати неможливо.

Натомість українські релігієзнавці користуються *структурним підходом* до визначення предмету дослідження філософії релігії: у предметі дослідження виділяються окремі проблемні напрямки, що розглядатимуться певними (відповідно до диференціації самого філософського знання) підгалузями філософії релігії, а саме: метафізика релігії, онтологія релігії, епістемологія релігії, праксеологія релігії, антропологія релігії (в її

філософському розуміння) та ін. Саме тому в «Академічному релігієзнавстві» зазначається, що “у формальному відношенні філософія релігії є інтерпретацією феноменів релігії та її структур. Об’єкт її вивчення – релігія та її вияви. Філософія релігії обмежена раціональним осягненням релігійних феноменів і структур, у тлумаченні яких вбачає для себе проблему”. В такий спосіб пропонується погляд на філософію релігії як на “органічний синтез трьох аспектів: метафізики релігії, епістемології релігії та праксеології (чи практичної філософії) релігії. Метафізика займається питаннями сутнісного осягнення феномена релігії, її змістовним наповненням. Предметом вивчення метафізики релігії є різноманітні теорії, де розкриваються сутність релігії, її витoki, теорії про природу Бога і характер божественного буття тощо. Епістемологія релігії висвітлює питання пізнавального змісту релігії, а відтак вивчає можливості пізнання релігії та її форм, джерела і способи виправдання релігійного знання, критерії істинності знання, когнітивність релігійної істини як такої. Праксеологія релігії повинна вивчати форми людської діяльності, пов’язаної з розв’язанням проблем релігії. Іншими словами, праксеологію релігії цікавлять втілення в людській діяльності концептів та уявлень релігійного [Там само.- С.127-128]. На думку авторів “Академічного релігієзнавства”, ці три частини філософії релігії уособлюють три різні точки зору на один і той же матеріал, й постають як різні підходи до одного й того ж самого змісту. То ж структурне наповнення філософії релігії виходить із наявності певного кола проблем, які можна розглядати в різних підгалузях філософії релігії з метою їх більш глибокого висвітлення та коректнішого багатогранного осмислення.

Саме такий підхід до розуміння предметної сфери філософії релігії, на нашу думку, є більш ефективним, адже в цьому випадку філософія релігії позбувається свого неповноцінного статусу лише обслуговуючої галузі в системі наук про релігію та й невиправданого ореолу її обов’язкової ідеологічної за ангажованості, звинувачень в її ненауковості. Так, відмовившись, з одного боку, від конструювання “знання” людини про сфери, принципово неосяжні людиною із-за її кінечної природи, філософія релігії залишатиметься в межах знання філософського, коріння якого в щиролюдському подивуванні глибиною таємниці буття та, водночас, в прагненні зрозуміти мірою своєї можливості й здібностей (власним розумом) лише речі дійсно наявні та відкриті до власне-людського пізнання, й не перетворюватиметься на теологію чи ідеологію. А з іншого боку, в своєму методологічному функціонуванні щодо інших галузей релігієзнавства, філософія релігії обумовлюватиме дослідника лише позицією спостерігача, дистанціюватиме суб’єкта дослідження від об’єкта на відстань, що унеможливує зруйнувати чи спотворити предмет дослідження заради дослідницької вигоди чи через необережність.

Отже, внаслідок своєї специфіки філософія релігії, як теоретична галузь наукового релігієзнавства, виконує надзвичайно важливу методологічну й пропедевтичну функцію для самого релігієзнавства. Так, з

одного боку вона фіксує предмет дослідження (релігію) наукового релігієзнавства як деяку цілісність, що запобігає розпорошенню релігії в масі емпіричних даних та історичних фактів, а з іншого – обґрунтовує науковий підхід до релігії, розробляє головні методологічні установки щодо дослідження релігії. Крім того, філософія релігії має й власний предмет в об'єкті дослідження наукового релігієзнавства та специфічні методи. Але якщо ми говоримо про філософію релігії як про галузь академічного релігієзнавства, а не як про філософствування на релігійну тематику (релігійна філософія або філософське розмірковування щодо божественного й абсолютного), то слід визнати, що і принципи академічного релігієзнавства тут є визначальними, а предметне поле філософії релігії не повинне виходити за межі предметного поля академічного релігієзнавства. Академічне релігієзнавство є зовнішнім стосовно будь-якої релігійної традиції і ґрунтується на принципах об'єктивності, науковості, світоглядної незаангажованості, плюральності, актуальності, дуальності, історизму та діалектичності. Ось ця його зовнішність стосовно будь-якої релігійної чи ідеологічної традиції й зумовлює специфічність філософії релігії саме як галузі академічного релігієзнавства: дослідник виступає тут швидше у ролі спостерігача, що аналізує констатовані іншими параметри абсолютних істин, їхнє відображення у людській свідомості та функціональні вияви таких визначеностей в житті репрезентантів. І якщо власне філософські (чи вільнодумчі) розмірковування на релігійну тематику не спираються на якісь чітко встановлені загально-традиційні аксіоматичні твердження, а релігійно-філософські розмірковування спираються на чітку (конфесійну) аксіоматику, то до предметного поля філософії релігії як галузі академічного релігієзнавства, очевидно, й потрапляє саме така релігійно-конфесійна аксіоматика чи результати досліджень надприродної сфери філософами. Тобто, філософ релігії (як галузі академічного релігієзнавства) не досліджує божественне й не інтерпретує власного релігійного досвіду, але зосереджує свою увагу на розумінні вже представлених в інтелектуально-релігійному надбанні людства результатах дослідження божественного. Він, зрештою, змушений почуватися своєрідним “перекладачем” знання про божественне та його усвідомлення людиною універсально-раціональною мовою філософії. Метою такої раціонально-мислительної діяльності є не осягнення Бога чи взаємодії Бога та світу, а швидше розуміння того, як певне уявлення про Бога впливає на людину та світ. Тому предметом дослідження філософії релігії у її вітчизняному сучасному розумінні не може бути абсолютне та божественне як таке, а лише його змістовне відображення в інтелектуальних продуктах віруючих, мислителів та філософів.

*Філософія релігії як галузь академічного релігієзнавства репрезентується декількома підгалуззями. У найзагальнішому розумінні філософія релігії покликана здійснювати осмислення релігії за допомогою філософських методів та засобів, а також слугувати методологічною основою самого релігієзнавства, даючи визначення головних релігієзнавчих*

(предметних та операційних) понять, обґрунтовуючи актуальні проблеми академічного релігієзнавства, поглиблюючи предметну перспективу об'єкту дослідження. Зважаючи на складність та несталість предмету дослідження філософії релігії, з метою чіткого визначення проблематики, яка входить до сфер зацікавлення цієї галузі академічного релігієзнавства, корисно було б розділити й саму філософію релігії згідно із структурно-змістовним наповненням її предмету. То ж у філософії релігії як фундаментальній галузі релігієзнавства ми маємо виділити перш за все підгалузь, яка б займалася методологічним забезпеченням релігієзнавства, створювала необхідні механізми та знаряддя для адекватних потребам та науковим здобуткам досліджень релігії.

*Метафізика релігії* предметом свого дослідження має ті релігійні ідеї, смисли та поняття, які лежать в основі релігії, визначають її сутність та природу, тобто фактично формує предметне поле релігієзнавства, визначає для нього головні поняття та категорії. Перш за все метафізика релігії займається визначенням (дефініцією) об'єкту релігієзнавства, тобто встановлює, що таке релігія через знаходження її сутнісних ознак, витоків та природи. Оскільки сутнісною ознакою релігії з позиції сучасного академічного релігієзнавства є наявність віри в надприродне, то однією з найактуальніших проблем метафізики релігії є визначення надприродного як такого, що лежить в основі природного, є його джерелом і в релігіях фіксується поняттям “істинної реальності”, “Бога”, який є творцем світу, автором дійсності. Очевидно, що відразу постає питання взаємовідношення понять “вічність” та “час”; “природне”, “надприродне”, “неприродне”, “соціальне”, “штучне”, “створене”, “чуттєво-надчуттєве”; “наявний стан речей”, “ідеальний стан речей”, “бажаний стан речей”, “належний стан речей”, “істинний стан речей”; “істина”, “сєнс” (“сєнс життя людини”, “сєнс творіння”, “сєнс світу”), “мета” (“мета історії”, “мета Божого одкровення”); “трансцендентного” та “іманентного” знаходження надприродного, співвідношення “буття світу” та “буття Бога”, аналіз релігійних уявлень про людину, Бога, “боголюдськість”, “обожнення”, “просвітлення”, “втєлення”, “перевтєлення”, “реінкарнацію”, “спасіння”, “Божественний закон”, “карму”, “сансару”, “душу”, “дух”, “тіло”, “кієнєчність”, “звільнення”, “безсмертя”, “релігійний ідеал”, “цїнність” тощо.

Водночас метафізика релігії також розглядає структуру релігійного комплексу, визначає його складові, взаємовідношення між різними елементами релігії як духовно-культурно-соціально-історичного феномену. У структурі релігії виділяють релігійні погляди та уявлення, почуття та інтуїцію, релігійні організації та релігійну діяльність. Основні елементи релігійного комплексу: віра в надприродне та відчуття поєднаності людини із цим джерелом буття та світом (психологічний рівень); релігійні погляди та ідеї, що концептуалізуються у віровчення, якщо воно оформлене, яке фіксується релігійними текстами та відображається в свідомості віруючих (теоретично-світоглядний рівень); релігійні організації, що мають ієрархічну

структуру і складаються із служителів культу (які задовольняють релігійні потреби вірян) та вірян, мають релігійні потреби (соціальний рівень); релігійна діяльність, яка, в свою чергу, може поділятися на культову чи позакультову.

Структурованість релігії не є формальним поверхневим явищем. Релігійний комплекс діє як цілісність у кожному зі складників якої діє вся даність релігійного феномену. Закономірність змін у структурі релігії – глибинний вираз взаємодії її власного змісту, соціумних та загальнокультурних умов її існування.

Особливу увагу метафізика релігії приділяє концептуальній основі релігійних поглядів та уявлень, формам адекватного вияву останніх на рівні практичної релігійності, формуванню релігійної ідеології та її впливові на світогляд і життя прихильників. Користуючись здобутками інших розділів релігієзнавчої думки, метафізика релігії, в свою чергу, відіграє щодо них роль теоретико-методологічної основи досліджень та змістовного синтезу їхніх результатів. Так одним із найефективніших методологічних прийомів у дослідженні релігії є класифікація. Класифікація релігій сприяє виділенню загального та специфічного в різних формах релігій, допомагає простежити певні закономірності релігієрозвитку та спрогнозувати наступні трансформації чи специфіку впливу на суспільний поступ людства. Однак кожна з наявних в релігієзнавстві класифікацій не є остаточною й хибує внаслідок конкретного дослідницького інтересу та неостаточності врахування всіх виявів релігії. Існують різні підходи до класифікації релігії. Так за ступенем складності релігійного комплексу та розвиненості його структурних елементів релігії можна виділяти *ранні* релігійні форми, родоплем'яні культу та *розвинені* релігії. За пропозиційною моделлю істинної реальності релігії поділяються на *світські* та *трансцендентні*. За специфікою уявлення про Бога релігії поділяють на *політеїстичні*, *пантеїстичні*, *дуалістичні*, *монотеїстичні* (у кожному з цих видів можна виділити підвиди. Наприклад: послідовний монотеїзм, тринітарний монотеїзм). За перспективно-ціннісною орієнтацією можна виділити *язичницькі* (культ природи), *історичні* (уявлення про провіденційність історії людства і визначений її сенс), *етичні* (спрямування на моральне вдосконалення людини), *естетичні* (пріоритетність культу краси та гармонії) тощо релігії. Перша із названих класифікацій може поглиблюватися за ознакою ролі релігії у суспільно-історичному поступі людства та її соціально-інтегративних можливостях. За ступенем інтегративних можливостей релігії можна поділяти на етнічні та світові. Однак, оскільки процес релігієгенезу не закінчений, сьогодні з'являються нові релігії, за допомогою яких людина інтегрується не лише в етнічну, національну єдність чи в “людство” загалом перед лицем єдиного світового Бога, а в цілісний всесвітній організм як його рівноцінний (поряд із фізичною і хімічною природою) елемент. То ж жодна із наявних класифікацій релігії не є (і не може бути) остаточною досконалою. Адже: 1) підставою певної класифікації стає актуалізована в певному



культурно-науковому контексті особливість релігії чи окрема її характеристика; 2) релігія, як складний і мінливий предмет дослідження розвивається, розкриваючи все нові й нові свої характеристики та змінюючи свої форми. Вона змінюється в своїх виявах, а тому остаточно визначеною бути не може. Недостатність емпіричного матеріалу для дослідження релігії відчуватиметься до того часу, доки релігія буде існувати, трансформуватися, доки людство, змінюючи свою культуру, спосіб життя й історію (соціальну дійсність), залишатиметься в тій чи іншій формі релігійним, продукуючи щомиті новий емпіричний матеріал для дослідження релігії. Оскільки ж релігія задає необхідний горизонт людському світогляду, без якого неможливий жодний культурний розвиток суспільства, важко уявити, що людство відмовиться від релігії чи зупиниться процес нового релігієтворення.

Відтак метафізика релігії займається визначенням релігії, головними дефініціями релігієзнавчих категорій.

*Онтологія релігії* як галузь філософії релігії звертає увагу найперше на ті буттєві горизонти, які змальовуються релігіями. Так, ідея подвійності світу (природний, надприродний), як головна риса релігійної свідомості, формує специфічне уявлення про істинне та відносне буття, про їхнє співвідношення. Оскільки істинне буття (Боже) є вихідним щодо буття людини, то людина не має адекватних засобів його осягнення. Спроби раціонального доведення буття Бога (та вихідної реальності) у західноєвропейській інтелектуальній традиції оформлюються у докази Божого існування (онтологічний, космологічний, телеологічний та ін.). Кожна релігія пропонує специфічне уявлення про істинну реальність, Бога, що впливає, зрештою, і на уявлення про світ природний, дійсність у її конкретних тимчасових виявах, закономірності її розгортання, людину та її долю. Таким чином, кожна релігійна система пропонує власну онтологічну картину, в якій визначається місце людини та інших форм буття специфіковано поняттям про вихідне буття (Бога, істинну реальність). Тут світ, яким ми його знаємо, постає наслідком, виявом, проявом, витвором, еманациєю Абсолютного буття, Бога, істинного стану речей, Джерела Буття, Єдиного, вічного, всемогутнього, всюдисущого його автора. Людина у своїй життєдіяльності є тим буттям, що за своєю природою найближче до джерела, є образом і подобою Бога, істотою, здатною подолати свою скінченність, стати безсмертною, досягти істинного буття чи знання. Через людину дійсний стан речей і світу не є остаточною і в есхатологічній перспективі прогресує до належного буття. Релігійна картина світу не є сталою і трансформується при історично-культурних змінах, однак головною складовою онтологічних релігійних уявлень залишається пропозиційна модель істинного буття, що стає дороговказом людині у її духовно-інтелектуальному зростанні. Уявлення про Бога, надприродне, бажаний чи належний стан життя є онтологічним опертям людської свідомості, орієнтиром людській життєдіяльності. Але такий горизонт приймається на віру, а відтак віра є основою людського

саморозкриття, самобудівництва на основі відчуття своєї спорідненості із Надприродним началом.

*Епістемологія релігії* звертає увагу на те, яким чином релігії здобувають, оформлюють і верифікують те знання про Бога, людину, світ, що пропонується віруючим. Шлях віри, інтелектуальної інтуїції чи раціонального дискурсивно-логічного мислення доповнюються один одним у різних релігіях. Однак головним джерелом здобуття істинного знання релігією вважається містичний досвід, що є безпосереднім актом отримання знання від Абсолюту. Але таке знання, яке дається пророку, здобувається просвітленим, висловлюється Сином Божим, значно перевищує пізнавальні можливості людини, а тому потребує специфічної адаптації в певному культурно-історичному контексті, витлумачення авторитетними релігійними діячами, верифікації на істинність в межах певної релігійної системи уявлень про світ, людину, Бога. Отже, процес формування знань у релігії є досить складним і тривалим. В межах кожної релігії розробляються методології отримання та перевірки істинності знань про Бога, світ, людину, долю світу чи людини, проголошуються власні критерії до його істинності. З іншого боку, релігія як символічна картина світу та людини впливає на способи і напрямки здобуття людиною нерелігійної інформації про світ, активізує чи послаблює пізнавальні зусилля людини, спрямовані не на надприродний трансцендентний рівень, а на світ, що оточує нас. Зрештою, дійсність (з релігійної точки зору) постає відображенням істинного буття, а з іншого - релігійне відображення дійсності впливає на її розуміння і сприйняття.

В *антропології релігії* увага концентрується на сформованих під впливом релігії уявленнях про людину. Людина в релігіях постає як виняткова істота, яка за своєю природою наближена до надприродного джерела буття. Сутність людини вкорінена в Бозі. Людина є винятковим витвором Бога, “образом і подобою”, лише їй відкриваються перспективи подолати власну скінченність, смертність через свою причетність до трансцендентного Бога. В релігії людина визначається співвідносною Богові. Її характеристики залежать від Божих. Вона наділяється Богом тими якостями, які уможливають її трансцендування за межі природи, дійсності, історії. Таким чином, будь-яка релігія пропонує цілісний комплекс знань про людину, що містить уявлення про її походження, природу, характеристики, мету та сенс життя, перспективи подолання власної скінченності, перспективи зростання як особливого виду буття. При трансформації уявлень про людину, змінюються і уявлення про Бога. Адже релігія, як одна із форм світогляду, відрізняється своєю антропоцентричністю, людиномірністю. Можна сказати, що релігія є специфічно людським способом освоєння дійсності, через який реалізується власне людський потенціал і розкриваються сутнісні характеристики людської природи. Весь зміст релігії спрямований на утвердження людини як виняткової істоти, епіцентру буття, на її самопізнання й самореалізацію.

Попередньо розглянуті нами галузі філософії релігії замикаються на теоретичному рівні релігії. Натомість *праксеологія релігії* осмислює вияви, наслідки теоретичного змісту релігійного вчення на життєдіяльність віруючих. Визначення способів функціонування релігії в соціально-історичному плані дає можливість краще осмислити і різні форми релігії, їхню ефективність та роль у становленні й еволюції людини, людства у його індивідуалізованих (етнос, народ, нація) та загальних вимірах. Таким чином, праксеологія займається функціональним виявом релігії на індивідуальному, мікросоціальному, мезосоціальному та макросоціальному рівнях. Релігія не лише пропонує специфічне знання про світ, але й сприяє формуванню специфічного пізнання світу та людини. Релігія виконує широкий спектр світоглядних та соціальних функцій. Всі ці функції взаємопов'язані та взаємовизначувані. Але різні форми релігії протягом історії життя людства в більшій чи меншій мірі реалізовували ту чи іншу функцію. Із розвитком та диференціацією суспільства деякі функції, що виконуються релігією, стають менш важливими або їх починають ефективніше виконувати інші інституції (наука, право, держава). Основними функціями релігії є такі: світоглядна, гносеологічна, телеологічна, прогностична, виповнювальна (чи компенсаторна), комунікативна, інтегративна, регулятивна та легітимізуючи.

Усі ці функції виконуються релігією на індивідуальному, груповому чи макросоціальному рівні. Вони мають свої позитивні чи негативні вияви і по-різному реалізуються релігіями у відмінних історико-культурних та соціальних контекстах.

## РОЗДІЛ 6

### ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ В ЇЇ СУПЕРЕЧЛИВОМУ БАЧЕННІ

В дослідницьких колах наявні банальні декларації про стан аморфності, в якому нібито перебуває феноменологія релігії як дисципліна релігієзнавства. Підстави для подібних декларацій є більш ніж очевидними, оскільки феноменологія релігії позбавлена змістовної та методологічної єдності. Своєрідним вироком її змістовної неспроможності постає, зокрема, декларація Ю.Кімелєва. На його думку, «феноменологія релігії ніколи не була якоюсь змістовною чи методологічною єдністю. Відтак відсутні підстави стверджувати про феноменологію релігії як про системне утворення» (*Кимелёв Ю.А. Философия религии. Систематический очерк. – М., 1998. – С.27*). При цьому відсутність змістовної єдності посилюється невизначеністю її предметного поля, навіть неоднозначністю у виявленні понятійного статусу. Також остаточно не вирішеним залишається питання особливостей та умов включення феноменології релігії до інтегрального релігієзнавства.

Принагідно нагадаю про поширені установки, які свідчать про місце цієї дисципліни в структурі релігієзнавства. Найчастіше феноменологія релігії визнається або «завершальним розділом історії релігії» (Р.Петтазоні), або систематичним додатком до історії релігії (Г.Віденгрєн), чи систематизацією матеріалу історії релігії (К.Ю.Блєєкер), а чи ж просто її інтегратором (О.Хульткранц). З іншого боку, П.Шантепі де ла Соссе вбачав у феноменології релігії опосередковану ланку між історією релігії та філософією релігії. До цього, У.Бреде-Крістенсен навіть наполягав на ефекті предметного перекривання цих дисциплін. Зокрема, для норвезького релігієзнавця феноменологія релігії виявляється одночасно систематичною історією релігії і прикладною філософією релігії. Натомість, для Г. ван дер Леува феноменологія релігії повинна дистанціюватись від філософії релігії, оскільки вона не має нормативного характеру та утримується від оціночних суджень. При цьому голандський теолог та релігієзнавець вважав феноменологію релігії не чим іншим, як пропедевтикою теології. М.Пилаєв, в свою чергу, пропонує своєрідний синтетичний варіант. На його думку: «Феноменологія релігії... репрезентує прагнення прив'язати концептуальні поля порівняльного релігієзнавства, теології і філософії, знайти третій шлях в пізнанні релігії» (*Пылаев М. Феноменология религии как герменевтика священного //Религиоведение. – 2005. - №2. – С.76*).

Між іншим, подібна синтетичність показовою є для представників неофеноменології релігії (Ж.Ваарденбург, В.Гантке). Принаймні для них феноменологія релігії у «новому стилі» («new style») є не чим іншим, як еквівалентом інтегральної науки про релігію. Згадаю також про спроби

трактувати феноменологію релігії як філософічну чи теологічну науки (П. Тілліх, П. Рікьор, Е. Фарлей).

Втім, якщо зважати на сприйняття феноменології релігії як автономної дисципліни релігієзнавства, то цілком релевантними є твердження про більш-менш розроблені питання понятійного статусу, предметної області і, навіть, не зайвими будуть акцентації на її своєрідності у вирішенні тих проблем, що стосуються світу релігії.

Таємниця феноменології релігії полягає у змісті її понятійної конструкції. Інакше кажучи, вже номінація дисципліни засвідчує, що феноменологія релігії має справу з вивченням релігійних феноменів. Принагідно уточню семантику феномену як такого. Вихідною установкою слід визнати кантіанську формулу «світ є явище, а не річ-у-собі». Тобто, весь світ є тільки феноменом, своєрідною формою, яку набуває суще, щоб отримати можливість репрезентації у нашій свідомості. Натомість, він не може бути тим феноменом, через опосередкованість якого існують речі-у-собі незалежно від нашої свідомості. Відповідно, феномени – це певні утворення, представлені нашій свідомості, які імпліцитно містять в собі якийсь смисл та цінність. Але головним є те, що вони відкриваються, маніфестують, засвідчують про свою присутність. При цьому в процесі маніфестації феномени закарбовують собою якусь конкретну історичну ситуацію. Вони включаються в ситуаційний хронотоп, спричинюючи наслідки навіть від тих обставин, при яких з'являються. Відтак, не буває релігійних феноменів, взятих поза просторово-часовими координатами. Релігійні феномени завжди наповнені ситуаційним смислом. Тому доречно відмовитись від трактовки феноменології релігії як проекції гусерліанської науки про «чисті сутності». Предметом вивчення для феноменологів релігії слід визнати лише ті феномени, які, будучи універсальними та найбільш значущими, виявляються в релігійних традиціях, уявленнях, віруваннях.

Принагідно зазначимо, що понятійну конструкцію «феноменологія релігії» вперше використав П.Шантепі де ла Соссе у передмові до першого видання «Підручника з історії релігій» (1887). До речі, сам автор презентував її як «співставлення і групування різноманітних релігійних явищ» (*Шантепи де ла Соссе П. Учень по істории религии // Класики мирового религиоведения. - М., 1996. – С.201*). При цьому, голандський історик та теолог вважав, що феноменологія релігії прив'язана до психології релігії, оскільки має справу з проявами людської свідомості. Тому її завдання він вбачав в описі та дослідженні релігійних явищ в світлі свідомості віруючої людини.

Чітко окреслену предметну область феноменологія релігії набуває після публікації знаменитої праці Р.Отто «Священне» (1917). Інакше кажучи, основним предметом вивчення феноменологів релігії стає *сакральне (священне)* у його різновидах. Хоча зауважу на тому, що про *священне* як предмет можливого дослідження писав ще І.Кант. Для німецького мислителя цей феномен означає, з одного боку, більш виразний

щабель моральності і в такому значенні є еквівалентом недосяжної у цьому житті досконалості, а з іншого, – щонайвищу цінність, а тому й визнається недоторканим. При цьому *священне* виявляється по суті неосяжною божественною таємницею. Між іншим, І.Кант особливо наголошував на тому, що «у відношенні того, що може здійснити лише Бог і відповідно до чого спроба зробити щось своїми зусиллями перевершує наші здатності, а відтак і наш обов'язок, – тут тільки й може існувати таємниця у повному сенсі, а саме священна таємниця (*mysterium*) релігії, про яку нам варто було б корисно знати і розуміти, що така існує, але в ні в якому разі не намагатися у неї проникнути» (*Кант І. Релігія в межах тільки розуму // Кант І. Трактати. – СПб, 1996. – С.370*).

Про *священне* вже як суто релігійне, а не моральне поняття писав і Н.Сьодерблом. Зокрема, на його думку, «все, що є священним, належить до сфери релігії» (*Зедерблом Н. Становлення вери в Бога // Класики мирового релігієзнавства. – С.289*). Подібна установка спрацьовує і в Р.Отто. Німецький теолог зазначав: «Усвідомлення і визнання чогось «священним», є насамперед своєрідною оцінкою, яка справджується так тільки в релігійній області» (*Отто Р. Священне. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. – СПб, 2008. – С.11*). При цьому Р.Отто витлумачував *священне* як цілковито інакше (*aliud valde*), як «дещо, що не належить кругу нашої дійсності, абсолютно інше, але водночас те, що збуджує в душі нестримну зацікавленість» (*Там само. – С. 48*). Як наслідок, *священне* викликає амбівалентне відношення притягання та уникання. За своїм змістом воно є близьким до поняття «*надприродне*». Можна погодитись зі слушною думкою П.Бергера, який вважав *надприродне* і *священне* близькоспорідненими феноменами. Зокрема, американський соціолог та філософ наполягав: «Історично можна припустити, що досвід другого корениться у досвіді першого. Але аналітично важливо розрізняти ці два види досвіду. Можна уявити їх взаємовідношення як два перетинні, але не збіжні круги людського досвіду» (*Бергер П. Релігійний досвід і традиція // Релігія і суспільство. Хрестоматія. – М., 1996. – С. 348*).

*Сакральне* можна вивчати або з позиції банального опису та упорядкування його проявлень, або спробувати піддати аналізу, застосовуючи гуссерліанські методологічні принципи епохи та ейдетичної редукції, або ж виявляючи внутрішню структуру і значущість його маніфестацій. Відтак уможливлються три історично зафіксовані форми функціонування феноменології релігії – дескрептивна, класична та інтерпретативна (герменевтична). Звісно, що в подальшому викладі доречною буде не лише їх змістовна презентація, але й узагальнена характеристика.

Дескрептивна феноменологія релігії започатковується у 80-х роках ХІХ століття у працях голландського теолога П. Шантепі де ла Соссе і норвезького релігієзнавця У. Бреде-Крістенсена. Особливої популярності

вона набуває у скандинавських країнах, насамперед у Швеції. Потенціал феноменологічного вивчення релігії у перспективі дескрептивізму демонструють у своїх працях Н.Сьодерблом, Г.Віденгрен, С.Вікандер, С.Мовінкель, Е.Леман, Г.Біцайс. Відповідно йдеться про описання, узагальнення та систематизацію релігійних феноменів такими, якими вони постають в реальності. При цьому варто констатувати різноманіття подібних релігійних феноменів. Так, для П.Шантепі де ла Соссе предметами вивчення феноменології релігії є ідоли, священні камені, дерева і тварини, поклоніння стихіям природи, людям і богам, магія і оракули, жертвоприношення і священнослужителі, священні місця і свята, релігійні спільноти і церкви, священні книги і вчення, догми і міфи, філософія і етика, мистецтво і архітектура. У «Підручнику з історії релігій» міститься їх розгорнутий опис та дещо натягнута класифікація.

Принагідно, представники дескриптивної феноменології релігії у своїх працях намагаються подати варіативні за критеріями класифікації релігійних феноменів. Щоправда більшість з них виявляються надмірно формалізованими. Але, з іншого боку, слід відзначити властиву скандинавським феноменологам блискучу зорієнтованість у типологічних ознаках усіх релігійних систем, особливо близькосхідних. Зокрема, шведський вчений Гео Віденгрен уславився як визнаний у світі спеціаліст з релігій Месопотамії та Ірану, гностицизму, ісламу та сирійського християнства. Згадаю принагідно про запропоновану ним грандіозну модель ритуального походження основних сюжетів передньоазійського фольклору, що не втратила наукової значимості і сьогодні. Між іншим, показовим для творчості Г.Віденгрена є феноменологічний аналіз еквівалентів поняття «віра» у різноманітних релігійних традиціях світу та ідентифікація «небесних богів».

Класичну феноменологію релігії започатковують концепції, які з'являються в десятих роках ХХ століття переважно в Німеччині та Голландії. Їх автори намагались пояснити релігійні явища в світлі феноменологічних принципів Е.Гуссерля. Зокрема, Р.Отто, М.Шелер, К.Я.Блескер, Ф.Хайлер та П.Маккензі, послуговуючись гуссерліанськими методологічними принципами інтенціональної установки свідомості, епохе та ейдетичного вбачання, вдавались до аналізу сакральних структур, об'єктів, формул, слів, жестів, актів релігійної свідомості тощо. Для прикладу, М.Шелер пропонує феноменологію актів релігійної свідомості. Ф.Хайлер визнавав предметами вивчення феноменології релігії священні об'єкти, слова та спільноти. При цьому своєрідною візитною карткою феноменологічного вивчення релігії стають установки дослідників, спрямовані на використання принципу «епохе» (Epochē) та їх спроби дотримуватись, по-можливості, процедури ейдетичної редукції, щоб досягнути ефекту так званого «ейдетичного вбачання» (eidetic vision).

Йдеться, з одного боку, про утримання феноменологів від будь-яких оцінювальних суджень про предмети, що претендують на статус

сакральних. Наслідком подібного утримання є переважно декларовані антиредукціонізм, світоглядний нейтралізм та претензії на винятковість ейдетичної установки. Щодо останньої зауважу, що конструкції феноменологів релігії в дусі Е.Гуссерля посприяли появі сепаратистської тенденції в історії світової релігієзнавчої думки. Йдеться про їх спроби усунути феноменологію релігії з відомства інтегрального релігієзнавства. З іншого боку, абсолютизація ейдетики зазвичай супроводжувалась прагненням феноменологів дотримуватись спільних процедурних орієнтирів. Тобто, в їх працях уможливорюються наступні необхідні умови так званого «ейдетичного вбачання». Ними є: по-перше, операція «вчування» (*Einfühlung*); по-друге, апеляція до можливостей власного релігійного досвіду; по-третє, культивування принципу емпатії. Щоправда, не завжди застосування подібних передумов ейдетики виявлялось у феноменологів чітко продуманим та послідовним.

Цілком вірогідно, що труднощі у застосуванні гуссерліанських методологічних новацій щодо релігійних явищ посприяли появі неофеноменології релігії. Йдеться про переосмислення установок класичної феноменології релігії, здійснене насамперед Ж.Ваарденбургом. Суть подібного переосмислення полягала у зміщенні предмету вивчення з релігійних феноменів на свідомість людини та, зокрема, її інтенції (наміри, прагнення, натхнення, марення, потяги тощо).

Втім найпривабливішою у змістовному відношенні слід визнати герменевтичну феноменологію релігії. Коротко про зміст та особливості вивчення цієї дисципліни, перші концепції якої з'являються у 20-х роках ХХ століття, варто сказати наступне. Завданням герменевтичної феноменології релігії є виявлення і пояснення різноманітних структур чи типів релігії. Причому виявлення і пояснення потребують не форми існування цих структур чи типів релігії, а їх сутності та конотації. Принаймні, такою постає феноменологія релігії у працях відомого голландського теолога, філософа і релігієзнавця Г. ван дер Леува, який, опираючись здебільшого на ідеї описової психології В.Дільтея, акцентував увагу на інтерпретації виявів релігійних структур. Серед грандів герменевтичної феноменології релігії варто відзначити також О.Хульткранца, М.Еліаде, Й.Ваха, Дж.Кітагаву, П.Рікьора, Г.Меншинга, У.Бреннемана, С.Яріана, кожен з яких пропонував свій варіант “проникнення” у зміст релігійних феноменів через рівні дослідження їх нередукованих структур чи проявлень.

Звісно, що на сьогодні здобуток М.Еліаде завдяки популяризації його стилістично вишуканих творів та привабливої у змістовному відношенні теорії вічного повернення, сприймається багатьма релігієзнавцями як своєрідний еталон феноменологічного вивчення релігії.

Проте, на мою думку, конструктивною і багатообіцяючою у перспективі методології виявлення релігійних феноменів постає концепція Г. ван дер Леува. Зокрема, згадаю принагідно про його поради



феноменологам. Метр герменевтичної феноменології релігії наголошував, що феноменолог повинен: «1) надавати назви групам феноменів, таким типам як жертва, молитва, Спаситель, міф тощо; 2) впроваджувати події, пов'язані з феноменами, у власне життя, переживати їх; 3) стати осторонь і, дотримуючись *epoche*, зафіксувати все, що доступне спостереженню; 4) намагатись пояснити те, що доступне спостереженню; 5) зрозуміти те, що маніфестує; 6) протистояти хаотичній «дійсності», ще не інтерпретованим знакам; 7) засвідчити те, що стає зрозумілим» (*Leeuw van der G. Fenomenologia religii. – Warszawa, 1998. - S. 598*). Між іншим, М.Еліаде визнавав саме Г. ван дер Леува натхненником та основоположником «нової релігійної герменевтики».

В світлі попередніх розмірковувань можна запропонувати наступне визначення дисципліни. При цьому слід наголосити на перспективності презентації саме герменевтичної феноменології релігії. Відтак, **феноменологія релігії** – це віднайдення і з'ясування змісту та значень виявів сакрального в контексті компаративістики, враховуючи при цьому їх амбівалентність. Додам до цього визначення, що компаративістика ґрунтується на кореляції аналогічних типів релігійних явищ. Зауважу також принагідно, що «тип» постає як така умовна ідеальна модель, яка оптимально і по-можливості адекватно репрезентує зміст і значення так званих «аналогічних» релігійних феноменів. В свою чергу, аналогічними слід визнати такі утворення, які, маючи різне генетичне навантаження, виявляються ідентичними за сутністю та значимістю в полі функціонування якихось релігійних традицій.

Виразна амбівалентність проявів сакрального полягає у тому, що вони, будучи наділеними надзвичайністю, винятковістю, атемпоральністю, мірою ситуативності, репрезентують себе у конкретних формах профанного світу. Отже, сакральне постає і, принагідно, розкривається через конкретні символи, акти, ідеї, образи, постаті, спільноти тощо. Як вважає М.Еліаде, сакральне можна вбачати у будь-яких предметах, явищах і процесах профанного світу.

Зважаючи на варіативність виявлень сакрального їх можна упорядкувати, класифікувати і, навіть, зафіксувати у певній узагальнюючій номінації. У Р.Отто такою номінацією є “ідеограма” (форма священного), у Г. ван дер Леува - “феномен”, у Р.Генона - “символ”, у М.Еліаде - “ієрофанія”. Для позначення маніфестації сакрального автор розділу пропонує вживати понятійну конструкцію „сакральні модальності” чи просто „сакральності”. Йдеться про види і, водночас, способи їх постання. При цьому будь-які сакральності, з одного боку, висвітлюють якийсь один чи кілька аспектів сакрального, а з іншого, – в тій чи іншій конкретній історичній ситуації, виявляють ставлення суб'єкта до сакрального.

*Сакральні модальності (сакральності)* можна умовно розподілити в ряд груп, наявність яких свідчить про своєрідну горизонтальну перспективу предметної сфери герменевтичної феноменології релігії.

Перша з них – екзистенціалії, тобто способи маніфестації сакрального у феноменальному світі, їх форми проявлення. До них належать: а) топоси, або сакральності простору (опозиційні просторові пари, сакральні зони в їх різновидах; центр світу і його еквіваленти (вісь, “пуп” світу), святі місця, графеми (хрест, зірка, орифламма) тощо); б) темпоральні сакральності (час, ритм, подія, начала, числа, хронотопи); в) фотичні сакральності (світло та колір як матеріалізоване світло і їх епіфанії); г) кратофанії (вияви сили: від мани до харизми). Другу групу складають сакральності стихій і численних предметів (вода, вогонь, земля, вітер, камінь, пісок, чаша, ваджра, молот тощо). До третьої групи входять сакральні постаті та істоти (суб’єкти, наділені авторитетними відзнаками, звісно, що в контексті релігійних традицій, і тварини, яким приписують священний статус). Четверта група репрезентована сакральними значимими життєвими актами і діями людини (харчування, статеві стосунки, зачаття дитини, вагітність, народження і дитинство, ініціальні акти, весільні ритуали, таїнства, свята, жести, сакральні слова і формули тощо). Зрештою, п’яту групу утворюють парадигмальні свідчення (рівні) релігійної свідомості, до яких, в свою чергу, належать символи, образи, космогеми, ідеограми, міфологеми, теологумени, моральнісні принципи і максими, парадигми „чужі”, „втрачений рай”, „квадратура круга”, тощо. Всі зазначені вище різновиди сакрального виявляються в інтервалі між елементарними їх формами (елементарними в значенні найпростіших, найпрозоріших) до форм вищого порядку, наприклад, теофаній. Окрім того, вони беруться у перспективі синхронії (як умовно незмінні, вихоплені з потоку історії чи життя), а не в перспективі діахронії (тобто, в динаміці).

Тепер декілька слів про методологію розкриття зазначених вище сакральних модальностей. Відповідно, йдеться вже про своєрідну вертикальну перспективу предметної сфери герменевтичної феноменології релігії. Насамперед, на матеріалі релігійних традицій виявляються найбільш значущі якісь певні сакральності та з’ясовуються їх семантичні навантаження. При цьому важливими є суто „традиціоналістські” смисли цих сакральностей, тобто їх бачення з позиції послідовників тієї релігії, з якої вони виокремлюються. Відповідно, „знімаються” будь-які інтерпретації, судження та оцінки, які подаються з інших альтернативних позицій.

Подальший аналіз „традиціоналістських” смислів має за мету виявлення семантичної детермінанти та амбівалентності сакральностей. Потім, вже в інших релігійних традиціях, відшуковуються їх аналогічні типи з тим, щоб у перспективі універсалізації відняти зайві семантичні конотації. Принагідно пояснюються ті конотації, які з’являються по мірі входження в суть даних сакральностей. Після цього демонструється потенціал цих сакральностей у тих історико-культурних ситуаціях, в яких вони найбільш помітно маніфестують. Зрештою подаються отримані на виході подібної процедури узагальнені інтерпретації релігійних феноменів.

Отже, феноменологію релігії слід визнати цілком релевантною дисципліною інтегрального релігієзнавства. Серед трьох історичних форм її функціонування перспективною та загалом конструктивною виявляється інтерпретативна (герменевтична) феноменологія релігії. Принаймні методологічні новації останньої виявляються ефективними при з'ясування сутностей та конотацій тих релігійних феноменів, які претендують на статус сакральностей.

## РОЗДІЛ 7

### АНТРОПОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ В РЕЛІГІЄЗНАВЧОМУ ЗНАННІ

Релігія завжди виступала впливовим механізмом формування ідеї та образу людини у певній культурі. Вона разом із мистецтвом, наукою і державністю набувала значення одного з найважливіших її проявів. У значенні „вчення про людину” термін „антропологія” вперше з’являється в німецькій філософії XVI століття, однак людинознавство знаходилося постійно в центрі уваги всієї історії релігії і філософії. За наших часів „антропологією” називають науку про „природу та походження людини та раси, ...добу розвитку гомінід”, яка використовує природничо-наукові методи дослідження людини [*Антропология. Словарь античности / Пер. с нем. – М., 1994. – С. 38*]. Проте будь-яке європейське антропологічне вчення подається через релігійний, а точніше - християнський контекст, оскільки термін «anthropologia» виникає у Середні віки завдяки християнській теології [*Католическая энциклопедия. - Т.1. – М., 2002. – С. 303*]. Лише у XIX столітті, особливо після праць Ч.Дарвіна, починає стверджуватись неконфесійна або інакше названа природничо-наукова антропологія, корені якої походять з давньої натурфілософської медицини й анатомії [*Аринин Е.И., Тюрин Ю.Я. Религиозная антропология. В 2-х ч. - Ч. 1. – Владимир, 2005. – С.8*]. У XX столітті виникає „філософська антропологія”, біля витоків якої стояв М.Шелер. В ній суміщається християнська проблематика з новим рівнем науково-філософської аргументації. Деякі автори використовують поняття „філософська антропологія” у ширшому розумінні, адже будь-яка філософська система зберігає елементи загальної антропології, а пояснення людини існувало й до виникнення філософії – у магії, міфології, давніх езотеричних релігіях, між якими маємо досить умовні межі. Все це надає дисципліні „релігійна антропологія” статусу пошукового, динамічного, діалогічного характеру, ставлячи її в осереддя дискусій між прибічниками теологій світових релігій (християнських, буддійських чи ісламських концепцій), антропософської езотерики та окультизму, філософських та власне наукових поглядів (медико-біологічних, соціально-філософських та філософсько-гуманітарних дисциплін).

Вітчизняне релігієзнавство робить перші кроки на шляхах всебічного осмислення наукової та релігійної спадщини в галузі антропології релігії. Тут піднімаються проблеми людини як вінця Божого творіння і образу Божого; божественного промислу і свободи людини, теодицеї й антроподіцеї; сенсу буття людини у світі, вчення про спокуту і спасіння [*Академічне релігієзнавство // За ред. А.Колодного. – К., 2000. – С.277 - 294*]. Маємо констатувати й виникнення водночас нової богословської науки - пастирської антропології, автором якої є український богослов Степан Ярмусь. Пастирська антропологія виступає проти залишків

маніхейства в богослов'ї, яке, стверджуючи елемент душі, духу людини, принижує значення тілесного, інтелектуального, психологічного та етнічного складників людської природи. Згідно з пастирською антропологією здоровий добробут людини залежить від цілісного розуміння людської істоти і від цілісного (холістичного) задоволення таких її потреб, як фізіогенічні, психологічні, ноогенічні та етногенічні. Здоровий розвиток, тобто повна гуманізація людини, вимагає відповідного задоволення всіх названих вимог людської істоти. Пастирська антропологія вимагає, щоб справою цього задоволення почали займатися Церква та її душпастирство [*Релігієзнавчий словник / За ред. А.Колодного і Б.Лобовика. – К., 1996. – С.234*].

Сьогодні у деяких країнах до компетенції науки відноситься не „релігійна антропологія”, яку вважають частиною теології, а „антропологія релігії”, що постає однією з базових гуманітарних наук, поряд з психологією та соціологією релігії. Натомість академічне релігієзнавство частіше за все розмежовує релігійну та теологічну антропологію, а також зважає на антропологічні підходи до вивчення релігії. Розглянемо особливості останніх.

В пострадянському релігієзнавстві *релігійна антропологія* (від грец. ἄνθρωπος - людина, λόγος - вчення) позиціонується у статусі окремої релігієзнавчої дисципліни, яка вивчає феномен „релігійної людини” через головні категорії, структури, що властиві конкретним релігіям, виявляє притаманні релігійності конститутивні, з антропологічної точки зору, зв'язки, у чому вона дещо перетинається з *соціологією релігії*, досліджує священне у світових та етнічних релігіях. Це також є філософська чи богословська дисципліна (розділ), вчення про сутність, походження й призначення людини, що ґрунтується на священних текстах та певній віроповчальній традиції [*Никонов К.И. Антропология религиозная / Религиоведение. Под ред. Элбакян Е.С. – М., 2008.- С.90*].

Релігійна антропологія виступає специфічним способом самосвідомості людини, визначальною рисою якої є розуміння сутності, існування, природи, призначення індивіда як таких, що з необхідністю опосередковані вищим началом (духом, богами, божествами чи єдиним особистим Богом) та його особливими взаємовідносинами з особою. Релігійна антропологія наполягає на вирішальній ролі такого начала у походженні людського роду (протологія, антропогенез, створення людини) та кожного індивіда (онтогенез, перевтілення душі, креаціонізм, традиціоналізм), у розумінні сутності людини (богоподібність). У природі людини релігійна антропологія виокремлює особливу, співвідносну з вищим началом, інстанцію, або визначає у ній подвійність (душа і тіло), потрійність (тіло, душа і дух); оцінює існування індивіда у світі з огляду на його особливе, вище призначення, встановлене надприродним (гетерономія, автономія та теономія); вказує на продовження існування після смерті (безсмертя, воскресіння, життя після смерті) та вбачає

покликання людини у возз'єднанні з першоначалом (есхатологічний аспект, танатологія).

Зазвичай, релігійна антропологія була щільно пов'язана з філософськими дослідженнями сутності людської особи. Так, один із фундаторів антропології М.Шелер вказував на існування п'яти головних типів філософської самосвідомості людини, серед яких виокремлював релігійну антропологію. Предметом останньої є уявлення про віруючого, який конститує себе та свою життєдіяльність узалежнено від характеру його відносин з Богом, трансцендентним божественним началом. Філософсько-антропологічна концепція М.Шелера слугувала ідейним джерелом низки філософсько-релігійних концепцій людини. Пізніше відомий релігійний антрополог І.Лотц помітив, що західна філософська антропологія, відкрито чи приховано, постає „фактично християнською”, а тому антропологічна філософія М.Шелера та пов'язана з нею сучасна релігійно-філософська антропологія можуть бути охарактеризовані як „фактично релігійні”, хоча її представники відкрито не ставлять і не вирішують завдання, що пов'язані з ідеологічною апологією Церкви та її догматики.

І.Лотц розрізняє два види християнських вчень про людину. Одні з них виходять із слова Божого, приймаються у вірі, а відтак утворюють теологічну антропологію. Інші ж - виходять із самосвідомості людини, її ставлення до буття, сприймаються через знання, а тому представляють філософську антропологію. Перші кваліфікуються І.Лотцем як „християнські за сутністю”, а другі – як „фактично християнські”. Теологічна антропологія прагне пояснити життя Бога у Христі, що досягається лише завдяки слову Божому та з допомогою віри. Філософська антропологія намагається пояснити життя людини у Христі, що, передусім, відкривається через самопізнання людини та її знання. Оскільки у Христі божественне і людське життя нерозривно поєднані, постільки теологічна і філософська антропологія взаємозалежні між собою.

У трансформованому вигляді у цих концепціях живуть і мають своє філософсько-теоретичне обґрунтування відомі принципи релігійної антропології, сформульовані у книгах християнського Святого Письма.

Поняття людини тут не менш значуще, ніж релігії. Не даремно релігійна антропологія більшою мірою виявляється через антропологізовані релігії, де роль людини у взаємозв'язках із сакральним (богами, Богом, божеством) надзвичайно важлива. Таким підходом відзначається християнство, у якому Боголюдство Ісуса Христа вивищує людину настільки, що уможливує дослідникам казати: „Справжня антропологія полягає у правдивій христології. Христологічна й антропологічна свідомість у всьому подібні одна до одної” [Бердяєв Н. *Філософія вільного духа*. – М., 1994. – С.144].

Дійсно, християнство запозичило від *їудаїзму* розуміння людини як „образу і подоби Бога”, а також, завдяки догмату про олюднення Сина

Божого та нез'єднанню єдність у ньому людської та божественної природ, прийнятому на Халкідонському Вселенському соборі у V ст., пододало наявний до того абсолютний розрив між людським і божественним, стало єдиною *особистісною* релігією, де Христос уявляється Абсолютною Особистістю, а в людській природі підкреслюється її *кінцевість*. Поняття „особистість” (від давньогрец. *prosopon* та лат. *persona* – маска в античному театрі, роль актора, а також від поняття давньогрец. філософії *hipostasis* - сутність) дозволяє християнству віддати пріоритет та центральну значущість конкретній самоцінній, унікальній індивідуальності перед безособистісним і моністично недиференційованим буттям як Єдиним [Докладніше див.: Митр. Іоанн Зізіліус. *Особистість і буття // Начало. Журнал Института богословия и философии.* – СПб., 1998. – № 6. – С.83–119].

У всіх трьох відгалуженнях християнства існують значні відмінності у розумінні людини. Східному християнству найбільш близьким є образ апостола Івана, якого ще називають Апостолом Любові, католицизм пов'язується з ім'ям апостола Петра, а протестантизм – з апостолом Павлом. Так, у православ'ї людина розглядається як вільний співучасник Бога завдяки своїй співпричетності Боголюдству Христа, що не заперечується людською гріховністю і завжди виявляється у перетворювальній силі любові до окремої людини, природи, світу як творіння Бога. Деякі православні мислителі навіть кажуть про те, що в християнстві Східного зразку відсутній містицизм, а є людинолюбство через єдиний образ Христа. У католицизмі людина сприймається створеною природною істотою, духовне перетворення якої можливе не внаслідок внутрішнього здійснення та розкриття власної сутності, а через сходження на неї ззовні відповідних дарів, які постають винагородою за відповідне виконання нею своїх зобов'язань. З цим безпосередньо пов'язана в католицизмі й роль Папи Римського як безгрішного авторитету, що має безперечну владу над кожним вірним Церкви. У протестантизмі, завдяки вченню Лютера про виправдання „лише вірою”, основа якої укорінена у традиціях німецької містики, людина виступає абсолютним „ніщо”; у своєму бутті є абсолютно залежною від Бога через глибинно-внутрішній досвід віри, що вимагає повного відчуження від себе, іншої людини і світу в цілому. Це надає індивіду вільну автономність у світі, який постає „зовнішнім” щодо неї. Отже, тут принципово взаємоспіввіднесені приниження людиною самої себе й прийняття нею дарованої божественною благодаттю віри.

В цілому, релігійна антропологія розглядає людину у взаємодії з деяким надприродним божественним началом. Останнє у різних релігіях розуміється неоднаково, а від особливостей його сприйняття залежить значущість людини. Якщо у первісній міфологічній свідомості не залишається місця для людини, то пов'язане це із всезагальною, взаємопроникаючою єдністю божественного і природного, що

розкривається у багатьох формах. Приміром, у буддизмі з його визначальним ставленням до світу як до ілюзорної видимості та страждання, сенс людини спрямований до набуття повного спокою через розчинення у порожнечі нірван, які знищують все визначене, що досягається через розкриття у собі Будди, де Атман і Брахман за суттю одне й те саме. В ісламі Бог постає абсолютним правителем з тиранічною владою, а, відповідно, й індивід розуміє себе як безумовно підпорядковану цій владі або її земному представникові постать. В іудаїзмі Бог є абсолютною трансцендентністю, що викликає в особі почуття „страху і трепету”, вдячність за подарований ним Закон як незмінну засаду всього людського життя. Божественне начало визначає людину, а тому їх безпосередня співвіднесеність, що здійснюється у молитовному зверненні особи до Бога або ж у містичному досвіді, поєднує містичне богослов'я з містичною антропологією. Звернемо увагу на головні містичні категорії.

Містичний досвід визначається, власне, божественною *трансцендентністю*. Остання слугує чинником розподілу на природне та надприродне, постаючи тією „за-межовістю”, в якій відкривається нескінченне. Приналежність до цієї нескінченності виокремлює містиків або „містів”, - як у Давній Греції називали посвячених у таїнства. Трансцендентність не можна здобути у світі чи завдяки останньому; вона відкривається лише тому, кому суджено прилучитися до неї. Спрямувати, повернути людину до Бога здатне *бого-одкровення*, яке призводить особу до її перетворення, або до обожнення. Проте задля цього індивід повинен позбутися ланцюгів всередині і ззовні себе, прив'язаність до яких перешкоджає наверненню. Шляхом до такого звільнення людини від тварного назустріч божественній нерукотворності виступає *відчуженість*. Поступове здійснення відчуженості на рівні самозречення й світовідречення призводить особу до відкриття в собі певної основи, „іскорки” (за Майстром Екхартом), через яку вона безпосередньо співвідноситься з божественною трансцендентністю. Здобуття останньої вимагає несамовитого, самовідданого виходу з себе, *ex-stasis*, тобто *екстазу*, завдяки якому людина долає свою тварну визначеність, кінцевість, набуваючи поєднання з Богом, *mystica unio*, божественного союзу. Християнством такий союз розуміється на зразок божественного шлюбу, у якому людська душа як наречена неподільно поєднується з Христом як божественним нареченим у всеохоплюючій любові. Лише тоді можна вже казати про *обожнення* або просвітлююче перетворення людини як унікальної особистості, що подолала свою гріховність, розкрилась, виявила свою співпричетність Богові.

В такий спосіб виокремлюються головні компоненти антропології релігії. По-перше, це розгляд людини у її неоднорідній подвійності, яка може розглядатися через трансцендентне та іманентне, небесне та земне, духовне та тілесне тощо. Особливої важливості набуває характер відносин всередині цієї неоднорідності, а саме: він може походити з монізму,



спрямованого на подолання цієї подвійності, що уявляється як боротьба справжнього і несправжнього; може виходити із визнання первинним дуалізму; насамкінець, може утворюватись завдяки творчій продуктивній взаємоспіввіднесеності та співпричетності. По-друге, розуміння існування та буття людини як визначеного у своїй сутності спрямованістю (за мотивами платонівського „Бенкету” – еротичним прагненням, навіть пожадливістю) до трансцендентного, що означає незв’язаність людини своєю природою як застиглою та незмінною передвизначеною даністю. Натомість стверджується цілковита можливість здійснення людини через самовизначення, екзистенціювання або трансцендентування. По-третє, здатність людини розкривати свою глибинну спорідненість з божественною сакральністю за особливих ситуацій, що вдало визначені К.Ясперсом як „межові стани” – це зіткнення із смертю, знаходження перед необхідністю вибору, любов, відстоювання свого права на свободу тощо.

Все зазначене вище особливо актуалізувалось з другої половини XIX століття, коли С.Кьєркегор помітив важливу життєву необхідність постановки таких проблем для існування людини у її відносинах з Богом, які він назвав „екзистенційними”. Завдяки цьому С.Кьєркегор залишився для нащадків засновником двох дотичних у XX столітті галузей - сучасної філософії та релігійної антропології. Так, релігійна філософія В.Соловійова, М.Бердяєва, С.Франка, С.Булгакова, П.Флоренського виходить з головних принципів релігійної антропології Східного християнства, що пов’язана з персоніфікацією Боголюдства Христа. З іншого боку, відомі протестантські богослови Р.Бультман, К.Барт, П.Тілліх у багатьох своїх творах спираються на ті самі твори, що й німецький екзистенціалізм. У цьому розумінні слід відзначити хвилю французького неотомізму, начолі якого знаходяться Е.Жильсон та Ж.Марітен. Концепції людини католика Тейєра де Шардена та юдея Мартіна Бубера однаково можуть бути віднесеними як до філософської, так і до релігійної антропології. Вплив релігійності на розуміння людини у первісних суспільствах розкрито у працях Леві-Брюля, М.Мосса, К.Леві-Стросса. Серед світових релігій до теми людини найчастіше звертаються при вивченні буддизму та дзен-буддизму.

Різновидом релігійно-філософської антропології виступає *теологічна антропологія*, яка виникла у християнському богослов’ї й оформилась у вигляді розділу (трактату) в загальному, догматичному та моральному богослов’ї, а з другої половини XX століття стає окремою дисципліною [Никонов К.И. *Антропология теологическая / Религиоведение. Под ред. Элбакян Е.С. – С.91*].

Богослови твердять, що головні засади християнської антропології закладені та почали розвиватися отцями Церкви, які виходили з біблійної антропології, з новозавітного вчення про людину. Водночас, на їх вчення значно впливала грецька філософія, особливо стоїцизм. Через те, що

святоотецьке богослов'я розробляло, переважно, догматичні питання, то лише у зв'язку з ними розв'язувались проблеми антропології. Проте останні виявились надзвичайно важливими для подальшого розвитку християнства. Надалі антропологія стає осередком релігійних систем Лютера та Кальвіна. Надзвичайної ваги набувають антропологічні проблеми у європейській філософії, особливо – у новій та новітній. Великого впливу зазнає антропологія внаслідок стрімкого розвитку психології та природознавства у ХІХ - ХХ століттях. Сьогодні богослови вважають, що відбувається безперечне повернення саме до християнської антропології, адже різні автори намагаються синтезувати досягнення науки та сучасної філософії під кутом зору християнського вчення про людину.

Спробуємо з'ясувати хід думок апологетів християнської антропології. Вихідною ідеєю останньої виступає одкровення про образ Божий у людині. При цьому православними заперечується включення до неї вчення про первородний гріх людини, яке вважається додатковою, але не головною християнською ідеєю. Натомість у католицькій та протестантській догматиці (та й у православ'ї) вчення про гріх превалює над ідеєю образу Божого в людині. У католицизмі витокова чистота цього образу пояснюється дією особливої благодаті Господа, що віддалилася від людства після гріхопадіння [Див.: Булгаков С. „Купина Неопалимая“]. Православна свідомість у розумінні людини виходить з почуття її глибинної цінності, яке яскраво відображається у зверненні Серафима Саровського до кожного прибульця: „Радість моя!” Звідси й притаманна православ'ю любов до грішників замість характерного для протестантизму тремтіння перед Божим судом. У православ'ї радість про людину є чинником непорушної віри в неї. Це означає відсутність огиди при надто великій степені морального падіння особи. Така безмежна віра у людський потенціал при впевненості у незнищенність образу Бога в людині уможливорює твердження про ототожнення віри з надією на те, що за жодних умов не вдасться розгубити наданого Ним скарбу для людської душі.

Християнська антропологія наголошує й на тому, що правильне вчення про людину повинне відображати ідею єдності всього людства саме через існування образу Божого в кожній особистості. Проте складність витлумачення християнського вчення про людину полягає саме в недостатньому з'ясуванні поняття особистості, свідченням чого є надзвичайно слабка представленість системи персоналізму в історії європейської філософії. Натомість значної ваги у філософії „християнських народів” набувають мотиви імперсоналізму, в яких сила і глибина особистісного початку залишається поза увагою дослідників.

З огляду на зазначене вище, візьмемо до уваги точку зору В.Штерна, на якого спирається у своїх розвідках В.Зеньковський, про відмінність понять Person (з нім. – „істота”) та Personlichkeit (з нім. – „власне особистість”). Поняття Person означає живу істоту, яка відстоює себе у

своєму бутті (застосовується воно також і до тварин та рослин). Тут важлива не лише автотелія, а й те, що всі живі істоти виявляють здатність пристосування до зовнішнього середовища і, навпаки, можуть пристосовувати середовище до своїх потреб. Проте лише людині властива самосвідомість, яка є головною ознакою її особистості. Самосвідомість має своїм об'єктом глибину і невичерпність внутрішнього життя людини, а тому виступає одночасно усвідомленням своєї єдності, свого „я”, своїх своєрідності та окремішності, протистояння іншим людям, світу, Богу. Тут відкривається якась риса абсолютності „я”, „відблиск Абсолюту” і саме через це уможливорюється протиставлення себе всьому тому, що не є „я”.

З іншого боку, виникає питання про те, яким чином можливе поєднання *тварності й особистості* в людині? Для християн поняття особистості завершується в ідеї Абсолютної Особистості, Бога, як самосущої Істоти, яка нічим не обумовлена, ні від чого не походить. У людині, навпаки, особистісний початок надто обмежений, слабкий, що надає підстави сумніватися у доцільності застосування поняття особистості до тварної істоти. На думку богословів, самосвідомість є явищем «іншої природи», ніж тварне буття; вона не є наслідком генетичної еволюції психіки; самосвідомість не народжується з надр свідомості, тобто – з життя. З цього висновується: „Ніщо так не засвідчує про надприродність у людині, про неможливість виведення з природи образу Божого в людині, як це світло самосвідомості” [*Зеньковский В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. – Клин, 2002. – С.66*].

У християнстві самосвідомість виступає функцією духу. Поняття духовності ширше, ніж самосвідомість, але останнє конститує духовність. Відтак антиномічним є розуміння тварного духу, адже тварне пов'язане з природою, а духовне – незалежне та не виводиться від неї. З іншого боку, духовний початок не мислиться безособовим, а може бути лише особистим буттям. Більше того, поняття особистості у точному значенні сприймається абсолютним. То ж постає питання, яким чином можливе духовне життя в межах тварного буття?

За наших часів здійснюється чимало спроб виведення початку особистості з еволюції психіки, з цією метою активно застосовуються дослідження соціальної психології. Однак богослови наполягають на тому, що надзвичайно цікаві результати експериментів ґрунтуються на невірних засадах, адже виходять у своїх дослідженнях з того, що слід було б ще дослідити (*petitio principii*). З того висновується, що початок особистості ні з чого не виводиться і з нічого не походить: якщо емпіричне „я” „живиться” завдяки соціальному досвіду, то виникнення його передбачає більш глибоке „я”, що надається у самосвідомості до появи будь-якого досвіду. Отже, емпіричне „я” знаходиться у чітко визначеній позиції відповідно до „реального” „я”, тобто – до духовної глибини особистості, а спроби сприймати співвідношення цих шарів особистості по-іншому, ніж нерозривно-неповторні, призводить до помилок антропософії з її вченням

про перевтілення. З огляду на це актуалізується розуміння дилеми добра і зла. Сьогодні у християнстві поширюється думка про те, що віра в душу повинна бути виправданою через сприйняття істини про радикальне зло в людині. Іншими словами, проблема зла має осмислюватись так, щоб не зруйнувати віри в людину.

Зазначене вище уможлиблює виокремлення важливих засадних принципів релігійної антропології. По-перше, вона *теоцентрична*, оскільки визначає людину, виходячи з пояснення Бога; по-друге, - *антропоцентрична*, що характеризує людину як вінець творіння, яка особливо опікується Богом; по-третє, наголошує на величчі й одночасній ницості людини: виступаючи вінцем божественного творіння, особа надзвичайно слабка і гріховна у порівнянні з ним; по-четверте, стверджує, що спасіння дається завдяки Божій милості, але й спасенна людина досягає вищого ступеню не у земному, а в потойбічному житті.

Окреслені вище проблеми антропології релігії свідчать про те, що гуманістичний потенціал цієї релігієзнавчої дисципліни надзвичайно високий, а предмет і структура її ще чітко не визначена.

## РОЗДІЛ 8

### ПСИХОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ ЯК ДИСЦИПЛІНАРНЕ УТВОРЕННЯ

Притаманна країнам пострадянського простору соціально-економічна і політична криза кінця ХХ – початку ХХІ століття негативно вплинула на морально-психологічний стан суспільства. У психологічному плані така ситуація виявляється у постійному фізичному й духовному напруженні, стресових станах, фрустрації, відчутті соціальної незахищеності людини. Все це викликає поведінкову дезадаптацію, призводить до деформації особистості (неврозів, психопатії) і, як наслідок, - до компенсаторно-ілюзорних форм поведінки. На такому тлі спостерігається надзвичайно високий сплеск релігійної активності, зростає кількість конфесій різного спрямування. З'являються релігійні центри й організації, що постають на основі нетрадиційних релігій. Серед них є й такі, що спричиняють руйнівну дію на психічний, духовний та фізичний стан людини. Одночасно зростає популярність пов'язаної з релігією практичної психології, а також організацій, які використовують різновиди езотеричної (трансперсональна психологія), синтезованої з науковою (холодинаміка, діанетика) психології, що ґрунтується на духовному досвіді різних віроповчальних систем. Зацікавленість цією проблематикою актуалізується ще й тим, що останнім часом в Україні почали з'являтися різноманітні видруки вітчизняних і закордонних авторів на релігійну тему в психології.

Іншими словами, маємо об'єктивну потребу у виявленні, аналізі, систематизації сучасних і традиційних шкіл і напрямків, пов'язаних із світською психологією релігії, релігійною психологією та психотерапією. Відсутність серйозних і всебічних досліджень на зазначену тему суттєво стримує процес морального та духовного оздоровлення суспільства, оптимізацію відносин між державою і Церквою.

Крім того, якщо переважна більшість населення України позиціонує себе віруючими, то, відповідно, до них належать й представники науки. У сучасній *світській* психології і психотерапії прослідковується тенденція синкретичного поєднання науки та багатовікового досвіду релігійної психотерапії. Західні школи й методики відрізняються новизною, нестандартністю підходів, що притягує до них велику кількість послідовників за кордоном і в Україні. Проте такі альтернативні психотерапевтичні напрямки хибують суб'єктивізмом, випадковістю у виборі конкретних методик та практик, мають скоріше поверховий, філософсько-відсторонений, ніж практично визначений характер. З іншого боку, серед психологів виокремився конфесійно орієнтований контингент, який надалі більше використовує останні досягнення світської психологічної науки у релігійній діяльності, зокрема у пастирській

психології, місіонерській роботі тощо. Це наводить на думку, що сьогодні маємо процес зближення, взаємодії наукових і релігійних підходів у психології та психотерапевтичній практиці.

Тривалий час психологію релігії відносили до загальної психології, що пояснюється однаковими з нею науковими поняттями. Як відомо, загальна психологія спрямована на виявлення та вивчення закономірностей функціонування людської психіки. Вона формує уявлення про принципи, методи і поняття; останні поділяються у ній на три головні категорії, а саме: психічні процеси, психічні стани та психічні властивості або особливості особистості. Крім того, деякі психологи відносять психологію релігії до соціальної психології. Сьогодні маємо тісну взаємодію психології і соціології релігії та, як наслідок, розвиток проміжної галузі – соціальної психології релігії, психосоціології релігії (Іоахим Вах).

Структурна невизначеність призводить до неоднозначності в тлумаченні поняття „психологія релігії”. В українському релігієзнавстві існує точка зору, що „психологія релігії вивчає афективний, емоційний вимір релігії, тобто вона намагається зрозуміти і виявити релігійні феномени з їх іманентної сторони - афективної” (О.Сарапін). Таку думку поділяє й О. Карагодіна: „Психологія релігії вивчає переживання надприродного, психологічні корені такого переживання та його значення для суб’єкта” [*Академічне релігієзнавство / За ред. А Колодного. – К., 2000. – С. 156, 501*]. Дехто з російських дослідників визнає психологію релігії науковою дисципліною, об’єктом розгляду якої постає сукупність різних психічних явищ в житті індивіда та колективу, пов’язаних з релігією [*Смирнова (Дубова) Е.Т. Введение в религиозную психологию. – Самара, 2003. – С.7*].

Привертає увагу ціннісно-орієнтаційний підхід до релігії, запропонований українським вченим В.П.Москальцем. Він вважає, що психологія релігії – це психологічна дисципліна, галузь психологічного знання і релігієзнавства, яка вивчає всі психологічні аспекти релігії як форми суспільної свідомості і ціннісно-орієнтаційної діяльності особистості. Психологію релігії цікавлять, передусім, різноманітні вияви у психіці людини релігійних духовних цінностей. Під духовними цінностями дослідник розуміє дещо цінне, значуще для людини, соціальної групи в духовній сфері (моральні принципи, художньо-естетичні позиції, політичні ідеї, патріотичні переживання, релігійні вірування тощо). Істинність цінності для суб’єкта визначається його ставленням до неї, глибинну основу якого становлять емоційні реакції – захоплення, інтерес, привернення, любов, що орієнтують його до цінностей. Об’єктивну істинність більшості духовно-ціннісних тверджень наука не спроможна встановити чи спростувати. Зважаючи на суб’єктивність ціннісних орієнтацій, гуманістично зорієнтована наука послуговується особливим критерієм їх верифікації (наукової, експериментальної або теоретично-

аналітичної перевірки) на істинність. Йдеться про характер впливу цінності, ціннісних орієнтацій на психіку особистості, соціальної групи, а відтак - на соціальні й суспільні відносини. Ціннісна орієнтація, яка сприяє їх гуманізації, гармонізації, ушляхетненню, вважається істинною незалежно від можливості науково верифікувати об'єктивну правдивість того, на чому вона ґрунтується. Такими видаються релігійні духовні цінності, істинність чи неістинність яких в означеному сенсі є ключовою проблемою гуманістично зорієнтованої психології релігії. Натомість об'єктивна, онтологічно-гносеологічна істинність релігійних догматів, релігійного досвіду, віри, містичних переживань, основним змістом яких є Бог, надприродне, не може бути проблемою науки [Москалець В.П. *Психологія релігії*. – К., 2004. – С.8 -9].

Дійсно, психологія релігії – наука, в якій діє принцип об'єктивності. Водночас релігії, як об'єкту вивчення, невластиво застосовувати жодні об'єктивні емпіричні критерії. Внутрішня перспектива дослідника тут сягає таких глибин, де його психіка починає взаємодіяти з сакральним, а тоді він опиняється перед необхідністю самовизначитись у питаннях віри. З огляду на це, у середовищі дослідників виокремлюються крайні позиції: „агресивно релігійні” та „агресивно антирелігійні” (за Й.Крегером). Заради нейтралізації такого явища, французький психолог Т.Флурнуа у своїй праці „Принципи релігійної психології” (1913) запропонував ідею про виключення „коефіцієнту трансцендентної реальності”, тобто питання про існування Бога. Такий підхід було підтримано на XV Міжнародному психологічному конгресі, що відбувся в Брюсселі 1957 року. Як справедливо зазначає В.П.Москалець, завдання психологів, котрі сповідують цей принцип, полягає у спостереженні за релігійними феноменами у психіці і поведінці особистостей, груп, у вивченні їх без жодних суджень про їх істинність і намагань з'ясувати це. При цьому важливо наголосити, що йдеться про істинність онтологічно-гносеологічну, а не гуманістично-психологічну.

Отже, *об'єктом* психології релігії виступає суб'єктивний бік релігії, а саме: той фрагмент реальності, який характеризує людину, коли кажуть про релігійно визначені психічні явища, що стосуються *свідомості* та відповідної *поведінки* особистості, групи людей, суспільства, а також факторів, які їх викликають. До об'єкта психології релігії відносять й духовні переживання при наверненні до іншої віри, покаянні, скоєнні гріха, виконанні заповідей та інші релігійні феномени.

Загалом, психологія релігії досліджує всі психічні вияви, сповнені релігійним змістом, пов'язані з релігійними впливами, тобто: особистісну і групову релігійність, релігійну віру, релігійні думки, емоційні переживання, стани, потреби та інші спонуки, вчинки, дії без жодних спроб розв'язувати науковими засобами проблему основного змісту релігійності – існування Бога, надприродного світу і їх відношення до людей. Проблематика науки концентровано постає у її предметі.

До сьогодні немає одностайності в розумінні *предмету і завдань* психології релігії. На думку одних вчених її предметом виступають всі елементи релігійного комплексу у його впливі на особистість, а безпосереднім завданням є дослідження лише емоційної складової психічного життя віруючого (Т.Флурнуа, Т.Рібо). При такому підході релігійний культ, світоглядний аспект відходять на другий план, віддаючи перевагу релігійним почуттям, що розвиваються спонтанно. Наукова увага інших концентрується навколо вивчення елементів людської психіки, а це – мислення, почуття, воля, що обов'язково присутні й у релігійних переживаннях (Г.Олпорт, У.Кларк). В.Грюн вважав, що предметом психології релігії є „набожна людина у всіх її формах і видах”. П.Джонсон та Е.Фромм додавали до цього, що повинні досліджуватись також соціальні процеси взаємодії релігійних індивідів.

Сучасні вчені визнають предметом психології релігії психічні явища і психологічні впливи з релігійним змістом, основу якого становлять віра в існування надприродних сил, від волі яких повністю залежить земне життя віруючого, а саме: його свідомі і несвідомі мотивації; емоційні, вольові, пізнавальні, уявно-фантазійні процеси; особистісні особливості; властивості темпераменту і характеру; вчинки, поведінка; спілкування; групова динаміка; невротичні і психічні зрушення; нюанси застосування психотерапії, психокорекції, психогігієни. Загально-психологічний підхід сповідують й деякі конфесійно орієнтовані дослідники, стверджуючи, що предметом психології релігії „є релігійність як психологічний факт, а саме суть свідомості й релігійна поведінка людини як вираз її внутрішніх переживань” [*Психологія. З викладом основ психології релігії / Під ред. Ю. Макселона. – Львів, 1998. – С. 33*].

Слід погодитись з тим, що релігійність, як форма буття релігії та її суб'єктивний вияв, дозволяє чіткіше окреслити предметне поле релігії. Водночас тут перетинається сфера зацікавлення двох релігієзнавчих дисциплін: соціології релігії та психології релігії. Релігійність виступає одним з важливих понять соціології релігії, що характеризує якісну і кількісну визначеність (ступінь, рівень, характер) суб'єктивного засвоєння релігійних ідей, цінностей, норм та їх вплив на поведінку, життєдіяльність віруючих, релігійні спільноти. Релігійність подеколи розглядають як ціннісно-життєву орієнтацію, суб'єктивну якість свідомості індивіда, його внутрішню здатність до реалізації релігійних установок [*Релігієзнавчий словник / За ред. А.Колодного і Б.Лобовика. – К., 1996. – С.277-278*]. З іншого боку, релігійність – це сутнісна характеристика психічного стану особистості. Найбільш значимими її компонентами є релігійне світорозуміння, релігійне світовідчуття, релігійне світоставлення [*Академічне релігієзнавство / За ред. . А Колодного. – К., 2000. – С. 522 - 528*].

На нашу думку, *предметом* психології релігії можна вважати *індивідуальні почуття*, пов'язані з релігією, віднайденням віри, а також



вплив релігійного досвіду на поведінку індивіду, груп людей. Якщо *об'єкт* психології релігії покликаний відповісти на питання: „Як людина вірить з точки зору її свідомості та поведінки?“, то завданням *предмету* психології релігії є з'ясування того, яким чином, через які почуття вона це здійснює. Головний вектор досліджень психології релігії, як наукової дисципліни, має напрям від психології особистості, пошуків психологічних засад, особливостей релігійності до соціально-психологічного аналізу та вивчення механізмів релігійності, їх наслідків у житті людини та суспільства.

Психологія релігії, як самостійна галузь психологічного знання, має найтісніший зв'язок із психологією особистості. Відповідно до головних напрямів загальнопсихологічного вивчення особистості, психологія релігії розглядає релігійність у двох ракурсах: 1) мотиваційний аспект виникнення, формування, розвитку, функціонування релігійності – це те, що повертає людину до релігії, приваблює в ній, потреби, які задовольняє релігія; 2) психологічні особливості функціонування релігії, її впливи на психіку особистості, на людські взаємини, суспільні відносини. У цьому аспекті реалізується психокорекційна, психопрофілактична, психотерапевтична роль релігії. Водночас психологія релігії є невід'ємною і важливою складовою комплексу релігієзнавчих і теологічних наукових дисциплін [Москалець В.П. *Психологія релігії*. – С. 11-12].

В цілому, під *психологією релігії* будемо розуміти окрему галузь психології та релігієзнавства, яка досліджує психологічні і соціально-психологічні фактори, що обумовлюють особливості релігійної свідомості, її структуру, функції, а також пояснює поведінку віруючих в цілому та представників окремих релігійних груп зокрема.

Закони формування, розвитку і функціонування релігійної психології вивчаються різними галузями психології. Серед останніх такі:

- 1) загальна теорія психології релігії – досліджує зміст і структуру релігійної свідомості, специфіку релігійних почуттів, психологічні функції релігії у духовному житті особистості і суспільства;
- 2) диференціальна психологія релігії - розглядає релігійну свідомість і почуття віруючих з врахуванням конкретного середовища соціальної й історичної доби;
- 3) психологія релігійних груп - вивчає соціально-психологічну структуру релігійних спільнот, механізми спілкування, наслідування, навіювання, установок та їх вплив на свідомість, почуття і поведінку віруючих;
- 4) психологія релігійного культу - досліджує вплив релігійних обрядів на психіку;
- 5) педагогічна психологія релігійного виховання - розробляє принципи формування релігійного світобачення і світоставлення [Головин С.Ю. *Словарь психолога-практика*. – Мн., 2005.- С. 627].

Українська дослідниця О.І.Предко виокремлює такі напрями, в руслі яких вивчається релігійна свідомість:

- 1) Загальнотеоретичний рівень психології релігії - включає вирішення питання про походження, сутність релігії, структуру, зміст і функції релігійної свідомості, досліджує релігійні почуття, уявлення, феномен віри, психологію релігійних процесів (навіювання, навернення). Тут синтезуються психологічні та релігієзнавчі знання, використовується етнографічний матеріал, представники даного напрямку співпрацюють з авторами, які репрезентують історичні підходи до вивчення релігійних феноменів (В.Вундт, С.Токарев, Дж.Фрезер та ін.).
- 2) Соціально-психологічні теорії типології віруючих, де розглядаються динаміка становлення релігійності в процесі розвитку індивіда, особливості структури, змісту релігійних уявлень, почуттів та поведінки в різних статево-вікових групах, залежність релігійності від соціального статусу і соціальної орієнтації (Дж.Леуба, Ю.Макселон, Дж.Олпорт, А.Міллер, Дж.Хоффман, О.Петрович, Г.Писманік та ін.).
- 3) Релігійна психопатологія – досліджує різноманітні психопатологічні форми релігійної свідомості, пов'язана з проблемами психіатрії, психотерапії, кримінальної психології.
- 4) Релігійні феномени, що на зразок всіх інших продуктів психічної діяльності існують у формі психофізіологічних процесів у свідомості конкретних людей. При цьому важливо розрізнати два питання: 1) чи існують фізіологічні основи релігійних вірувань та переживань? 2) чи існують у мозку такі фізіологічні структури, центри та процеси, які є суто специфічними для віруючих? В цій галузі заслуговують на увагу праці А.Ухтомського, М.Бехтерева, І.Павлова та інших представників біхевіористичного напрямку психології.
- 5) Емпіричний рівень психології релігії, сутність якого полягає в накопиченні фактичного матеріалу, зокрема автобіографічних свідчень, розповідей, документів віруючих (К.Гіргензон, В.Грюн та ін.).
- 6) Прикладна психологія релігії, до компетенції якої належать питання релігійної педагогіки, пасторської психології, релігійної психотерапії (А.Бойзен, К.Штольц, Р.Мей, К.Гумпертс та ін., Отці та вчителі Церкви) [Лубський В.І., Предко О.І. Психологія релігії. – Ч.1. – К., 2004. –С.11-14].

Доречною є точка зору О.Предко на психологію релігії як складову релігієзнавства, що у своїй концептуалізації повинна спиратись на здобутки психології, зокрема на діяльнісний підхід, культурно-історичну концепцію психічного розвитку (Л.Виготський), проблему онтологізації суб'єкта (С.Рубінштейн), орієнтуватись не на пасивного суб'єкта, що

переживає, а досліджувати релігійні феномени у функціональному плані. З огляду на останнє, широкі перспективи відкриває філософсько-психологічна теорія вчинку, фундатором якої виступає відомий український психолог В.Роменець.

Оскільки психологія релігії застосовує метод самоспостереження (*інтроспекцію*), то вихідним матеріалом для неї слугують факти внутрішнього досвіду, тобто спогади, переживання, описи станів і т. ін., пов'язаних з релігією. Також ця галузь релігієзнавства використовує факти, що є наслідком вияву релігійних процесів духовних переживань із-за виконання обрядів та релігійних дій. Вона займається також збиранням, класифікацією даних, побудовою і верифікацією теорій.

*Науково-категоріальний апарат* психології релігії включає категорії релігійних образів, мотивів, дій релігійної особистості, свідомості, свідомого-несвідомого, навернення, навіювання, наслідування, релігійного досвіду, ритуалів, тощо.

*Методологія* цієї науки використовує принципи *детермінізму* (обумовленості явищ діями факторів, що їх спонукають), *системності* (трактування фактів, як внутрішньо взаємопов'язаних компонентів цілісної психічної організації) та деякі інші. У своїх дослідженнях психологія релігії послуговується різними *методами*, які поширені й в інших галузях психологічної науки. Найбільш поширені серед них - спостереження, експеримент, інтерв'ю.

Становлення психології релігії має своєрідну історію. До XVI ст. психічні явища позначалися терміном „душа” та вважалися предметом філософії. З прогресом природничих наук середньовічна психологія змінилась на новий світогляд, осередям якого стала ідея причинності. Це призвело до механістичного розуміння духовно-психологічних функцій людини у XVIII ст., створення експериментальної психології В.Вундтом у XIX ст. Завдяки працям останнього відбулося відокремлення від філософії галузі знання про душу в окремий напрям науки з власним експериментальним інструментарієм, технічними і математичними методами. Офіційною датою зародження психології як науки вважають 1879 рік, коли проф. В.Вундт відкрив першу у світі лабораторію експериментальної психології в Лейпцигу.

За тих часів вже склалася єдина світова наука з новим науковим способом пізнання реального світу, видимого та невидимого, заснованим на верифікованих моделях цієї реальності. Це був спосіб вивчення причинно-наслідкових зв'язків емпіричних фактів, який спочатку не суперечив релігії. Так, впродовж XIX ст. у науковій літературі ще були присутні посилання на Бога і Божественний Промисел, що відображало внутрішні переконання вчених. Приміром, Вільям Томсон обґрунтовував наступне: „Заняття наукою вільно мислячого вченого з необхідністю призведуть його до віри в Бога”. Проте з роками у наукових дослідженнях центральною стала ідея нейтральності у питаннях віри, принцип “відмови

від посилання на трансценденцію”, або “методологічний атеїзм”: дослідник, визнаючи факт реальності релігійних уявлень, залишає питання про їх істинність для теології чи філософії, що означає виведення “за дужки” дослідження питання про істинність або хибність існування предмету віри (Бога, богів, духів). Значна увага починає приділятися об’єктивному аналізу наслідків релігійності людини, впливу релігійності на особисте життя і життя суспільства. Сьогодні багато вчених вважають, що наука, вивчаючи об’єктивну реальність, повинна виходити лише з природничих її пояснень, тобто – законів природи, і не може втручатись у мораль та моральність, а відтак сфери науки і релігії не перетинаються.

Одночасно з виокремленням психології з філософії відбувся поділ всередині психології на дві науки – фізіологічну, природничо-наукову (або каузальну) психологію, з одного боку, та „розуміючу”, описову або теологічну психологію, з іншого [Выготский Л.С. *История развития высших психических функций // Собрание сочинений. В 6-ти т.- Т.3: Проблемы развития психики.* – М., 1983. – С. 20 - 23]. «Розуміюча, духовна» психологія розвивалась паралельно з природничо-науковою впродовж XIX – XX ст., як на Заході (В.Дільтей, Е.Шпрангер, Е.Шредінгер, М.Шелер, В.Штерн, А.Швейцер та багато інших), так і на просторах колишньої Російської імперії (Л.Лопатін, О.Введенський, М.Лоський, В.Вернадський та ін.). Для експериментальної психології її вихід з філософії означав завершення періоду, коли буття людини сприймалось як таємниця. Натомість факти буття людини досліджувались з допомогою конкретних матеріальних засобів та інструментів (І.Сеченов, В.Чиж, М.Ланге, Г.Челпанов та ін.). Обидва напрями розвивались нерівномірно: до 50-х років XX ст. перевага віддавалась експериментальному, а за наших часів духовний набуває все більшого пріоритету.

Отже, після роз’єднання психології та релігії (у річищі загального розподілу сфер впливу науки і теології) зберігся напрям, представники якого не могли досліджувати людину новим, строго науковим способом, адже, на їх переконання, цей метод надто звужував та спрощував уявлення про неї.

На думку деяких вчених, криза у психології триває дотепер, чинником чого є, зокрема, виникнення у минулому столітті та існування багатьох наукових шкіл, що знаходяться на різних методологічних позиціях. Так, матеріалістичний, експериментальний напрям сформував свої школи. Одна з них – біхевіоризм - завдячує своїм існуванням В.Бехтереву - учню В.Вундта, а також І.Сеченову та І.Павлову. Часопис В.Бехтерева „Об’єктивна психологія” перекладався німецькою, французькою, англійською мовами; його теорія рефлексології мала філософське підґрунтя у позитивізмі та емпіризмі. Найбільшого поширення біхевіоризм набув у США, де його послідовники Дж.Уотсон та Е.Торндайк проголошували абсолютну відмову від самоспостереження,

беручи до уваги лише ті факти поведінки людини і тварини, які точно встановлювались та були придатні для описання.

Інший напрям у психології, що зовні протилежний біхевіоризму, – психоаналіз З.Фрейда. Якщо перші вважали свідомість недосяжною для наукових досліджень, то психоаналітики навпаки - почали її вивчати. Біхевіористи не пропонували гіпотез про внутрішній світ людини, натомість психоаналітики розробляли нові теорії. Перші оперували лише фактами, які реєструються, другі - пропонували нові уможливлені моделі. Однак спільним у підходах було те, що обидва не брали до уваги духовні реалії. На думку психоаналітиків, особистість людини не є цінністю, вона вторинна, похідна від несвідомих процесів. За наших днів така матеріалістична, атеїстична позиція виступає у формі фрейдомарксизму, який заперечує метафізичні виміри людини.

Трагедії світового масштабу, що відбувались у ХХ столітті, докорінно змінили погляд суспільства на людину. Дві світові війни висловлювали політику, особливу ідеологію і концепцію особистості, що стало наслідком послідовного „викриття”, спустошення індивіда. Згідно Ніцше, ці ідеї висловлювались словами: „Бог помер”. У західному суспільстві з’явилися тенденції до визначення інших цінностей. Виникли уявлення, що війни та біди ХХ століття – це наслідок перетворення людини на об’єкт, приниження її духовної сутності та унікальності. Як спротив такому вульгарно-матеріалістичному підходу до особи, в 50-х роках м. ст.. у США з’являється екзистенційно-гуманістична психологія, активізується „розуміючий” напрям психологічного пізнання людини, в межах чого реалізовується прагнення до винайдення духовних засад та релігійно-орієнтованих шляхів розвитку індивіда.

Яскравим прикладом останньому постає трансперсональна психологія. Теорія та практика її доводять, що існує деякий метафізичний простір особистості, дещо за межову, духовне. Проте недолік цього напрямку полягає в тому, що синкретичні, філософсько-релігійні концепції, на яких наполягають засновники вчення, спрямовані на доведення можливості самовдосконалення „по той бік добра і зла”, коли найголовнішим завданням постає встановлення контакту з духовними силами та „з’ясування відносин з ними” [Гроф С. *За межами мозку. Рождение, смерть и трансценденция в психологии.* – М., 1993]. Методи трансперсональної психології (галюціногени, дихальні практики) дозволяють швидко втручатися у глибинні шари психіки, залишаючи людину наодинці з релігійними переживаннями без відповідних моральних орієнтирів.

Отже, спільною проблемою існуючих на сьогодні шкіл і напрямів, які досліджують духовно-психічну функцію людини, виступає їх „проміжне становище між науками про ідеальне та знаками природи” [Психология // *Философский энциклопедический словарь.* – М., 1998. – С.376]. Це породжує принципову незрозумілість предмету психології і, як

наслідок, протистояння різних шкіл та напрямів, зниження пріоритетності теоретичної роботи. В останні десятиліття спостерігається надзвичайне зростання зацікавленості психологічними практиками без будь-якої методологічної основи, що призводить до появи нових психотехнік і методів психотерапевтичної допомоги, які засновуються на поєднанні різних традицій, використанні езотеричних знань, альтернативних методів. Проте, заради справедливості, відзначимо наявні вже перші знакові кроки українських дослідників у спробі узагальнення досвіду релігійних психопрактик [Сафронов А.Г. *Религиозные психопрактики в истории культуры.* - X., 2004].

Проте слід констатувати обмеженість наукової парадигми у підході до такого ідеального об'єкту, яким постає психіка. Вимога точного відтворення кожного досліджуваного явища, жорсткого поділу на суб'єкт та об'єкт під час пізнання, а також визнання реальністю лише того, що може сприйматися через прибори, зіграло вирішальну роль у подоланні суб'єктивізму півтора століття тому. У ХХ столітті загальний рівень освіченості і зацікавленості психічними явищами у всьому світі мав наслідком кризу наукової парадигми, що все більше виявляється у психології.

Переконавання у можливості коли-небудь пізнати „всю людину” призводить до її механістичного поділу, анатомуванню, яке не підлягає смислово чи духовному розумінню. Психологами повсякчас використовується вступне тестування, за результатами якого ознаки поведінки людини порівнюються із середніми, „нормальними”, показниками. Тому маємо тенденцію у деяких галузях практичного надання допомоги (суїцидологія, бізнес-консультування) відмовлятися від послуг професійних психологів і запрошувати до роботи навіть не дипломованих осіб, але таких, що володіють певним набором духовних якостей, а саме: зрілістю (конгруентністю психіки), здатністю співпереживати, із стійкими уявленнями про власний сенс життя, тощо.

Таким чином, криза у сучасній психології є результатом надто вузького і прагматичного підходу до людини.

На наш погляд, зазначені вище суперечності може розв'язати психологія релігії, яка має своїм об'єктом вивчення станів психіки, що виходять за межі вузького простору, визначеного наукою людству.

З кінця ХІХ ст. внаслідок розвитку природничих і, передусім, біологічних, наук, посилення позицій еволюційної теорії, з'являються самостійні дослідження з психології релігії, що не були пов'язані з теологією. В цілому, виникнення психології релігії як окремої дисципліни пов'язують з появою праць Фрідріха Шлейермахера „Психологія” (1862), „Промови про релігію до освічених людей, які гордують нею” (1799) та ін.

За наших часів зростання популярності психології релігії у науковому світі пояснюється кількома чинниками:

- 1) Надзвичайне збільшення кількості віруючих у повоєнній Америці, що значно активізувало масові дослідження їх особливостей. Отримані факти виявились важливими для використання в ідеологічних і політичних цілях.
- 2) Релігійна тематика посідає одне з чільних місць в оцінці міжнародного становища, внаслідок чого виникають локальні війни з релігійних мотивів у різних країнах світу.
- 3) Завданням психології релігії виступає пошук відповідей на екзистенційно-гуманістичні питання, які загострились у розвинутих країнах після 1950 року.
- 4) У формі трансперсональної психології вона відповідає на виклики інтегративних тенденцій, як в релігії, так і в практичній психології (еклектичній психотерапії), а цим впливає на розвиток науки в цілому, пропонуючи засоби вирішення головних її проблем.

Останнім часом психологія релігії стає тією галуззю психологічної науки, що поставляє матеріал для вчених, які спеціалізуються в інших її сферах, інформує їх про синтетичні підходи до людини в різних релігійних системах пізнання, пропонує модель цілісного існування, дозволяє враховувати в структурі особистості всі сторони та аспекти, вказуючи на взаємозв'язок соматичних, вітальних, психічних, духовних процесів.

Серед вчених, які працювали чи працюють у такому напрямку, можна назвати американських психологів Дж.Пратта (1875 - 1944), Г.Олпорта (1897 - 1967), У.Кларка (народ. 1902), В.Джемса (1842 - 1910), німецького психолога В.Грюна (1887 - 1961) та багатьох інших.

Сучасна психологія релігії має безліч самостійних шкіл та напрямів, які, залежно від розуміння походження релігійності індивіда, умовно поділяються на три наступні групи:

- ✓ *об'єктивно-ідеалістичний підхід* – релігійність особи іманентно притаманна її свідомості, адже джерелом останньої виступає Бог (Р.Отто, М.Шелер та ін.);
- ✓ *індивідуально-психологічна*, або суб'єктивістська, точка зору на релігійність, яка обумовлюється біологічною потребою (Дж.Коу) або внутрішньою психологічною необхідністю окремого індивіда у вірі (Гронвіл Стенлі Холл, Е.Д.Старбек, Д.А.Леуба). До цього ж напрямку деякі дослідники відносять психоаналіз;
- ✓ *соціально-історичний*, або об'єктивістський (матеріалістичний), підхід передбачає, що під впливом умов життя утворюються певні психічні стани, які сприяють засвоєнню індивідом релігійних вірувань з оточуючого середовища (Б.Малиновський, Д.Фрезер, Л.Леві-Брюль, К.Маркс та ін.).

Незважаючи на ідеологію атеїзму, у колишньому СРСР були спроби проведення об'єктивних досліджень в галузі психології релігії. Так, теретичні проблеми психології релігії досліджувались Д.Угриновичем, К.Платоновим, Ю.Борунковим, Б.Паригіним, О.Клибановим, І.Букіною,

М.Поповою. Психологічний вплив релігії на особистість вивчали В.Носович, І.Яблоков, В.Шердаков, В.Павлюк. Конкретним дослідженням психіки віруючих присвячували свої наукові розвідки М.Пісманик, І.Кривелєв, Л.Ульянов, К.Ніконов, Г.Кудряшов та інші. Поряд з жорстко орієнтованим марксистським напрямом існували альтернативні течії. Так, у 1978 р. в Тбілісі пройшов міжнародний симпозіум, присвячений проблемам несвідомого, отримано величезний фактичний матеріал, у тому числі й про релігійний досвід. Переважна більшість вчених представляли погляди на проблему несвідомого в межах психоаналізу З.Фрейда. Майже одночасно наступні автори виступили з дослідженнями, які не пояснювались ані класичним психоаналізом, ані матеріалістичним атеїзмом ( *О. Шерозія . Діалектика, принцип доповнюваності і проблема пізнання психічної цілісності: до неklasично орієнтованої стратегії наукового експерименту у психології (1978); Н.Брагіна, Т.Доброхотова „Функціональна асиметрія мозку та індивідуальний простір і час людини” (1978); С.Мейен, В.Налімов „Вірогідний світ і вірогідна мова” (1979).* Серед українських вчених, що зробили значний внесок у розвиток психології релігії радянських часів слід назвати праці *Б.Куценка „Емоції та релігія” (1982); Б.Лобовика „Буденна релігійна свідомість” (1972); Є.Дулумана, Б.Лобовика і В.Танчера „Сучасний віруючий” (1970), В.Щедріна „Психологія релігійної віри”(1970).*

Незважаючи на виняткову важливість зазначеної проблематики для розв'язання духовно-моральних проблем сучасної України, дотепер лише в окремих галузях наук про людину маємо публікації з цих питань. При вивченні психології релігії у вітчизняній психології ще донедавна домінувала природознавчо-наукова орієнтація, а філософсько-релігійні концепції розглядалися в аспекті їх боротьби і “поразок” з матеріалізмом. Однак слід визнати, що багато психологічних проблем та ідей, що знаходяться у центрі уваги сучасної психологічної науки, були вперше запропоновані і розроблялися вітчизняними філософами та богословами. До них належать питання проблем особистості, соціальної справедливості, спілкування і конфліктів, психічного здоров'я та деякі інші. Досвід постановки і вирішення цих проблем заслуговує на увагу і має велику цінність для дослідження теоретичних і практичних проблем сучасного людинознавства. Існує досвід використання ідей вітчизняної духовно-моральної релігійної традиції у практичному плані, зокрема у царині психотерапії і духовно-морального виховання молоді. Накопичені цікаві ідеї про зв'язок психології з християнством.

За оцінками американських фахівців, релігія може виступати важливим соціальним ресурсом у забезпеченні життя як окремих людей, так і суспільства в цілому, у вирішенні багатьох соціальних проблем: вихованні молоді, зміцненні сімейного життя, у психотерапевтичній практиці тощо. Релігія допомагає людині у пошуках сенсу життя. Емпіричні дані одноголосно стверджують, що високий рівень релігійності



особи пов'язаний з високими показниками осмисленості нею свого буття. Участь у релігійному житті надає людині можливість уникнення самотності і відчуження. Результати досліджень засвідчують те, що релігійність молоді сприяє формуванню їх просоціальних духовно-моральних орієнтацій і форм поведінки, зменшуючи, приміром, до 50% вірогідність вступу у дошлюбне статеве життя порівняно з тією групою молоді, яка обирає світську життєву орієнтацію.

Важливо відзначити, що психологи рідко розглядають релігійно-духовну мотивацію як унікальну, законну, таку, що має право на самостійне існування. Прагнення людини до пошуку “священного”, “сакрального” як правило редукується до психологічного, соціального або фізіологічного процесів. Альтернативою такому редукціонізму, підкріпленому емпіричним фактажем, постає розгляд духовно-релігійної мотивації на засадах аналізу унікальної функції релігійності у житті людини. Справді, не кожна людина сподівається на релігію як на умову особистої зустрічі з Богом, але такі духовні цілі можуть існувати окремо. Іншими словами, виходячи за межі спрощеного стереотипного погляду на релігійне життя як на захисний механізм, виникає потреба більш диференційованої його функціональної оцінки і розуміння.

Етимологічний та змістовний аналіз понять „психологія”, „психологія релігії”, „релігійна психологія” уможлиблює віднаходження їх спільних світоглядних засад, подібності й відмінності, призводить до думки, що початкове значення поняття „псіхе” (душа) протягом останніх двох століть значно трансформувалось у своєму змістовному наповненні - від релігійного його витлумачення до наукового. Різні підходи до зазначеного поняття зумовлюють наявність двох домінуючих напрямів, які використовуються в психології та релігії, а саме

1. природничо-науковий (*психологія релігії*), де під психікою розуміють почуттєво-емоційну, свідому й неусвідомлена форми відображення дійсності високоорганізованої матерії;
2. релігійно-орієнтоване (*релігійна психологія*), де психікою виступає „душа”, тобто нематеріальна, трансцендентальна субстанція.

Обидва напрями мають неоднаковий об'єкт дослідження. Так, об'єктом *психології релігії* є психологічна складова життя віруючих. Методологія її ґрунтується на науковому світогляді, який передбачає принципи детермінізму, системності, історизму, тощо. Головними методами, що використовуються, постають: суб'єкт-об'єктний поділ процесу пізнання, поділ досліджуваного явища на частини для подальшого аналізу і синтезу, припущення експерименту, застосування математичних, соціологічних, соціально-психологічних методів, що дозволяє порівнювати об'єкти вивчення одне з одним і т.д. Завдання наукового підходу – вироблення і теоретична схематизація об'єктивних знань про світ та людину, позитивне використання їх у суспільній практиці.

Об'єктом *релігійної психології* постає величезний спектр явищ, зокрема – трансцендентний індивідуальний досвід, психологічний аспект релігійного світовідчуття, світорозуміння та світосприйняття, соціальні сторони релігійних дій й ті поняття, що не можуть бути конституйовані, вивчені науковими прийомами (наприклад, „дух”, „Бог”, „ніщо”, тощо).

В останнє десятиліття сполучення релігійна психологія використовується для назви окремої дисципліни, яка повинна мати об'єкт вивчення, предмет, методологію та методи. Наразі, через її новизну, останні ще недостатньо досліджені.

Релігійний світогляд передбачає присутність трансцендентного буття, завдяки якому здійснюються відносини віруючого з надприродним, що вимагає відмови від опозиції „суб'єкт – об'єкт”. На відміну від наукового (філософського) позитивізму тут маємо позитивізм релігійний, головна мета якого – дослідити і застосувати засоби надання допомоги людині в процесі її самореалізації. Тому центральною ланкою релігійної психології виступає *релігійна психотерапія* – метод психології, що відноситься до альтернативних і є збірним поняттям для конкретних методик, заснованих на певному релігійному вченні (приміром, шаманські психотехніки, дзен-терапія, християнська терапія, моріта-терапія японців тощо).

Поняттю „релігійна психотерапія” присвятив свою працю сучасний вчений, лікар, професор Д.Є.Мєліхов. У своєму дослідженні „Психіатрія і проблеми духовного життя” (1997) він розділяє терміни „релігійна психотерапія”, „психологія релігії”, „релігійна феноменологія”, „релігійна соціологія”. На його погляд, в основі релігійної психотерапії знаходиться діалектична психологія, засадні принципи якої вивчалися відомими вченими: В.М'ясіщевим, О.Леонтьєвим, В.Штерном, М.Шелером та деякими іншими. Такими принципами виступають вищі ідейні установки, мотиви, цілі і цінності (суспільні і духовні), що визначають „особистісний сенс” поведінки та вчинків людини, механізми, що забезпечують гальмування та регуляцію всіх вроджених і набутих форм поведінки, побудованих на фізіології і описаних І.Павловим як вища, суто людська інстанція (друга сигнальна система) [Мєліхов Д.Е. *Психиатрия и проблемы духовной жизни // Психиатрия и актуальные проблемы духовной жизни. – М., 1997*].

Релігійна психотерапія активно використовує психотерапевтичні функції релігії, якими, на думку американського психолога Поля Джонсона, постають наступні:

- 1) можливість задовольнити потребу людини у приналежності до співтовариства однодумців через церковну общину;
- 2) невидимий постійний зв'язок з Богом як запорука психічної внутрішньої стабільності;

- 3) на відміну від мінливих цінностей цивілізованого світу, релігійні життєві цінності є непорушними, дають надію на перемогу добра над злом, що підтримує здоров'я тіла і духу;
- 4) релігійний культ виступає запорукою душевного здоров'я, впливає на людину через відчуття єдності з іншими, відхід від щоденних турбот, зосередженість на величному;
- 5) сповідь і відпущення гріхів позбавляють від напруження, неспокою, відчуття провини, призводять до корисної для психіки душевної рівноваги;
- 6) чітка регламентація поведінки сприяє духовній гігієні особистості  
[Див.: Попова М.А. Критика психологической апологии религии / Современная американская психология религии. – М., 1972. – С.201-202].

Нині маємо певне поживлення інтересу академічної науки до духовно-релігійних проблем суспільства. Водночас існує актуальна потреба і необхідність розширення та інтенсифікації її уваги до них. Становище погіршується тим, що руйнація цінностей й ідеалів соціалістичного шляху розвитку країни для багатьох людей означало “розчарування” у своїй батьківщині. Причиною тому – перерваний зв'язок старшого й більш молодого покоління з тисячолітнім історичним буттям та самосвідомістю своєї країни, які, за своєю загальнолюдською цінністю, не поступаються історії і культурі будь-якої іншої країни.

## РОЗДІЛ 9

### ЕТИКОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ В СТРУКТУРІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

В структурі релігієзнавства назріла необхідність, поруч із такими її класичними дисциплінарними утвореннями як філософія релігії, соціологія релігії, феноменологія релігії, психологія релігії, конституювання нового напрямку теоретичного знання – етикології релігії. Як філософська дисципліна про релігійну мораль, етикологія релігії осмислює, узагальнює, систематизує історичний розвиток релігійної моралі, історію її становлення, обґрунтовує природу, сутність, специфіку, функції релігійної моралі, закономірності її розвитку та функціонування у різноманітні її конфесійних та конкретно-історичних форм вияву.

Етик досліджує основи людських поглядів і моральних позицій: те, чим людина намагається їх обґрунтувати. Інакше кажучи, етика цікавить діяльність людини, а також сформована цією діяльністю позиція і зрештою сама людина як суб'єкт своєї діяльності і позиції – під кутом зору їх моральної цінності. Етика – це теорія вчинку під кутом її морального обов'язку. Виходячи з цього твердження, під етикологією релігії будемо розуміти філософську теорію морального обов'язку діяння, де головним критерієм виступає відповідність Божому слову і єдиним джерелом моралі є Бог.

В релігійній свідомості мораль завжди має божественне походження, а Бог виступає мірилом добра і доброти, тому будь-яка дія повинна знайти своє обґрунтування в ньому. Тільки Бог у релігійній свідомості володіє категоріальними функціями для життя людини. Він визнається фундаментальним першопринципом та першоосновою порядку. Щодо соціального порядку, Бог постає як законодавче начало, від якого похідні всі інші норми та цінності людського буття. Як верховний регулюючий принцип, він не дозволяє соціальному життю втратити гармонійні форми. Встановлюючи, на думку віруючих, духовно-моральний порядок, Бог являє собою вищу, абсолютну досконалість, втілення того морального ідеалу, до якого повинна прагнути людина. Як абсолютна особистість, Бог є втіленням абсолютного ступеня моральності. Люди не мають права змінювати моральні закони чи пристосовувати їх до своїх інтересів, тому що це є сфера, над якою вони не підвладні. Бог вказує закон поведінки і цей закон має всезагальний, об'єктивний та абсолютний характер. Набуваючи форми закону, релігійна мораль заперечує свободу всіх волей, окрім тієї, яка її засновує, тобто волі Бога. Зневажання божественних законів призводить до розплати – або в цьому, або в потойбічному світі. В такий спосіб, згідно релігійного світобачення, Богом закладаються основи етики, котрі людиною, як його творінням, не можуть піддаватися сумніву. Отже, для релігійної свідомості неможлива ситуація зневажання заповітів Бога, їх дотримання є сприянням для існування космічного порядку, який встановлений Творцем.

Отже, для етикології релігії мораль – це співвідношення між вчинком людини і тим критерієм, в світлі якого окреслюється значимість вчинку. На відміну від емпіричних наук, що прагнуть описати і пояснити людську і соціальну поведінку, етикології релігії має зовсім інше призначення. Вона не стільки зацікавлена тим, як людина дійсно веде себе, скільки тим як людина повинна діяти; не стільки тим, яку думку вона відстоює зараз, скільки тим, які цінності вона повинна відстоювати. Відповідно до цього й етикологію релігії як науку цікавить передусім вимір належного, того, що має бути: як належить чинити, поводитися, спілкуватися, які цінності слід втілювати в житті, в якому напрямі вибудовувати власну особистість. Адже мораль, як зазначає С.Б.Кримський, – це не лише правила поведінки, але й спосіб самозбереження людини, відповідальністю перед собою та самим буттям [Кримський С.Б. Аудіозапис лекції від 16. 01. 2007 р.].

У науковій літературі вирізняють два види моралі: оптативну та імперативну (бажальну та наказову). Для етичної думки останніх століть більш притаманною є саме імперативна мораль, в основі якої лежить те чи інше веління, вимога або заборона щось робити. Без сумніву, релігійну мораль теж можна охарактеризувати як імперативно-регламентуючу. Імперативність моральних релігійних норм, це обов'язковість втіленого в них веління. Моральні релігійні норми мають категоричний характер – людина має їх виконувати незалежно від сторонніх міркувань.

Зауважимо, що мораль завжди постає як феномен не особистий, а соціальний. Важко уявити людський світ поза спільністю і спільнотами, як повністю зраціоналізовану у своїх витоках моральність особистості. Відкритість світоглядна й соціальна полягає в зміщенні акценту з того, «що» є світ і в «що я вірю» на те, «як» може наш спільний світ існувати і «як мені бути з моєю вірою» [Етика і політика: проблеми взаємозв'язку. - К., 2001.- С.101-126]. Самі ж моральні цінності залишаються у царині переконань особистості. Мораль, як вольове відношення, є сфера вчинків, практично-діяльних позицій людини, а вже вчинки об'єктивують внутрішні мотиви і думки індивіда, ставлять його в певне відношення до інших людей. Мораль нібито приєднує людей до всіх зв'язків, окреслює той ідеальний універсум, в межах якого тільки й може розгортатися людське буття як власне людське.

Майже всі суспільства мають визнані стандарти етичної поведінки, які забороняють одні дії й дозволяють інші. Кожна соціальна верства виробляє свої правила й норми моралі, кожна культура трансформує їх, кожен історичний період їх змінює, бо ці норми глибоко вплетені в соціальну структуру. Жодна значна суспільна зміна не відбувається без змін у сфері моралі. Етика релігії формувалася переважно за певних історичних умов і для певного народу, а відтак для іншої нації її принципи та норми можуть виявитися невідомими. Про моральність або аморальність релігійної людини, як, втім, і будь-якої іншої, правомірно говорити тільки з позицій певної, конкретної системи моральних цінностей (мораль християнина аморальна з

позиції послідовника ісламу і навпаки). В іншому випадку всі розмови про моральність або аморальність носять лише схоластичний характер.

Сьогодні карта диверсифікацій суспільства додатково ускладнюється тим, що сучасна суспільна мораль реалізує себе в умовах культурно й конфесійно неоднорідного середовища. Глобалізація ставить під сумнів традиційні цінності, моральні норми, етичні та релігійні ідеали. Тому пропозиція вироблення всеосяжної, вічної, позачасової, абсолютної, незмінної моралі – утопічна та авторитарна.

Релігія і мораль – важливі сторони культури, що формують людину й регулюють її поведінку (відношення до світу) на основі специфічних почуттів, переконань, санкцій тощо. Релігія конституює відношення людини до надлюдських, надприродних, потойбічних сил; мораль – до інших людей і самої себе. Підставою співвіднесення цих феноменів виступає їх функціональна спільність і спорідненість використовуваних регулятивних засобів: релігія визначає життєдіяльність людей через ціннісне протиставлення священного й гріховного, мораль – добра і зла.

На питання про походження моралі та її зв'язки з релігією найбільш поширеними є три варіанти поглядів. Це – їх автономія (мораль автономна, якщо вона ґрунтується винятково на розумі й не посилається на релігійні ідеї), гетерономія (правила моралі виходять із зовнішнього джерела, наприклад, культури, чий набір цінностей обумовлений релігійним впливом) та теономія (джерелом моралі постає Бог).

У моралі й релігії є загальні точки дотику. Так, наприклад, для них двох як форм суспільної свідомості (і тільки для них) актуальною є специфічна проблема сенсу людського життя. Проте відзначимо, що як на рівні буденної, так і теоретичної свідомості існують досить спрощені уявлення про характер взаємодії релігії і моралі, про сутність цих явищ. Нерідко трапляються спроби фактичного ототожнення релігії і моралі. Моральний елемент релігії все більше посилюється та висувається на перший план й зрештою релігія постає як система санкціонування моральних вчинків, а не як засіб спасіння душі в потойбіччі, рух до Бога. Відбувається антропологізація і гуманізація релігії. Головними в сучасних релігіях постають «людські» проблеми: яка специфіка людського буття? яке місце людини в світі? які її перспективи? який найвищий сенс людського буття, як людині слід жити, щоб здійснити своє призначення?

Єдність походження моралі релігії зовсім не означає їхню нерозривність і абсолютну взаємообумовленість. Не стільки мораль має потребу в релігії, скільки релігія має потребу в моралі як засобі свого подальшого збереження й поширення. Релігії поза мораллю існувати не може, чого не можна сказати про мораль. Будь-яке релігійне діяння так чи інакше пов'язане з моральними установками. Мораль як така не походить від релігії, і, певною мірою, є від неї незалежною. Вона може бути самоцінною й існувати цілком повноцінно. Релігійна мораль нав'язує норми, вони набувають характеру постулатів, аксіом, яких необхідно дотримуватися

неухильно. Людина відтак тільки тоді моральна, коли відповідає цим нормам, причому в тому контексті, що пропонує їй та чи інша релігія. Людина, моральність якої не підпорядкована індивідуальним релігійним переконанням, має можливість реалізувати свою свободу вибору. Релігія цього вибору не дає. Вона обмежує цей вибір релігійними догматами, які і є тими межами, у рамках яких й дозволений вибір. Але за цей вибір людина несе відповідальність, яка уже розписана.

Релігія ж не існує без моралі й одночасно може бути аморальною (у деяких своїх проявах), бо ж позбавляє людину свободи, нав'язує певні моральні норми, які вступають у протиріччя із сучасними реаліями (наприклад: відношення до сім'ї, шлюбу і т.д.).

Подібність і відмінність моралі й релігії проявляється і в характері реалізації ними своїх функцій: регулятивної, інтегративної, світоглядної, виховної та інших. Спільність багатьох функцій говорить про близькість цих явищ. Але в той же час варто пам'ятати, що реалізуються ці функції не в однаковій мірі. Наприклад, релігія досить активно використовує культ, свої організації. У моралі таких можливостей немає. Релігія об'єднує переважно представників певної конфесії, а відношення до представників інших віросповідань часто бувають у неї досить складними, навіть ворожим. Тому історії відомі численні кровопролитні релігійні війни. Інтегративна функція моралі носить універсальний характер, поширюючись на все людство без винятку, тому що принципи моралі носять загальнолюдський характер (за винятком ранніх етапів людської історії, коли під ближнім розумівся або одноплемінник, або представник тієї ж народності). Нарешті, релігія має, як правило, свою (нерідко досить складну, авторитарну) організацію, що породжує певну специфіку у відносинах між віруючими, особливо між мирянами і священнослужителями. Часом відзначають кар'єризм, уявлення про свою вибраність, а то й якусь месійність останніх. Ці явища не сприяють моральному вдосконаленню особистості. У міру демократизації громадського життя вони всі частіше викликають дорікання з боку пересічних віруючих.

В релігійній свідомості містяться специфічні поняття, яких немає в моралі (Бог, сатана, пекло, рай тощо). Крім того, деякі поняття отримують в релігії особливе забарвлення, спрямованість. Так, поняття вини нерідко подається під виглядом поняття гріх, тобто як порушення Божого припису. Культурна діяльність теж впливає на моральне життя віруючих. Богослужіння, індивідуальна молитва здатні каталізувати моральні настрої, загострювати інтерес до смисложиттєвих питань. Однак, формальне відношення до релігійного культу, обрядодіяння без належного переживання й усвідомлення знижує моральні пошуки, а в ряді випадків навіть викликає лицемірство, нігілістичні і релятивістичні настрої.

Відомий американський дослідник у галузі релігієзнавства Мілтон Їнгер пропонує чотири основних підходи до проблеми співвідношення моралі та релігії, хоча зазначає, що вони рідко зустрічаються в чистих формах

та проявах [Yinger Milton. *The scientific study of religion*. - New York, 1970. – P.41-56].

Перший підхід розглядає мораль як невід'ємну частину релігії. Релігія зосереджує увагу на індивідуальному спасінні, залишаючи за межами свого впливу інші соціальні сфери та примус моральної проблематики. В цьому зв'язку важливим є питання впливу морального компонента на релігійний комплекс. Проте в історії християнства твердження, що мораль є лише другорядною частиною релігії, часто призводить до реакції проти втручання церкви у світські справи. Мораль і релігія постають як абстрактні ідеологічні рівні.

Другий підхід – це моністичний підхід до моралі і релігії, в якому ці два концепти розглядаються як неподільні та ідентичні. Відтак, виходячи із цієї концепції, спроба описати відмінність між моральним життям і релігійним життям є помилковою.

Третій підхід розуміє релігію і мораль як дві сепаровані (відокремлені) системи, що аж ніяк не пов'язані між собою. Відомий соціолог релігії Ентоні Гіденс аргументує цю точку зору, наголошуючи на наступному: «Релігію не слід ототожнювати з моральними настановами, які керують поведінкою віруючих, наприклад, заповідями, що їх, як вважають, Мойсей одержав від Бога. Ідея про те, що боги небайдужі до нашої поведінки на цій землі, чужа для багатьох релігій. Наприклад, стародавні греки вважали, що боги значною мірою були байдужі до діяльності людства» [Гіденс Е. *Соціологія*. – К., 1999. – С.506].

Четвертий підхід стверджує, що релігія виступає як агент моралі. Ця позиція узгоджується із позицією, коли релігія постає як фундамент взаємин *Людина–Бог*, і якщо моральна поведінка вірна, то взаємовідносини *Людина–Людина* постають символічним релігійним підґрунтям до взаємовідносин *Людина–Бог*.

В іудейській, християнській та ісламській теологіях мораль розуміється як складова частина релігії – як божественне одкровення, що стосується відносин між людьми. Поза даною релігією не може бути справжньої моралі, можливі лише звичаї, засновані на більш-менш перекручених поняттях добра й зла.

Західноєвропейська традиція морального обґрунтування релігії виходить з передумови, що відношення людини до трансцендентного повинне будуватися на тих же принципах, що й відносини між людьми. Конкретні релігії розрізняються моральним змістом. В історичному розвитку релігії цей зміст збагачується, відбувається моралізація релігії. Відмінності релігій за їх моральністю відбилосся в інспірованому Кантом розподілі їх на природні й етичні. Як правило, до етичних відносять іудаїзм, християнство й іслам, іноді – зороастризм, даосизм, конфуціанство, буддизм, брахманізм. Інші релігії вважаються природними. Етичні релігії виходять із протиставлення між належним і сущим. У моральному типі релігії священне



перетворюється в істинне, справедливе, морально досконале, а сама мораль оголошується єдиним способом досягнення Бога.

Різні релігії неоднаково впливали на моральне життя людей. Втім і самі люди ставляться до релігій по-різному. Спектр цих відносин досить широкий: від високої духовності до суто прагматичного підходу до релігії. Відтак моральний, духовний потенціал релігій використовується різною мірою.

На відміну від етики релігії, що завжди носить нормативний характер, етикологія релігії за своєю суттю виступає дескриптивною наукою про релігійну мораль, що описує погляди індивідуумів або суспільних груп на тему морального добра і зла, а також пов'язані з цим переживання і поведінку.

Нормативна структура релігійної моралі визначається характером і змістом норм, з яких вона складається. Ці норми мають наступні ознаки:

- ✓ Виходять з вищого, абсолютного релігійного авторитету, яким є Бог, Вчитель, ідея надприродного.
- ✓ Мають характер абсолютних, всезагальних, безапеляційних вимог, правил та заборон для людей.
- ✓ Диктують певний внутрішній стан душі (віру), а також відповідну зовнішню поведінку.
- ✓ Поширюються тільки на представників визначеної конфесії.
- ✓ Мають своєю передумовою «страх Божий» у віруючого, якщо він не виконує їх моральних норм, а також «суд Божий» як кару за їх порушення.

В свою чергу релігійна мораль складається з таких основних блоків: відносини до Бога (з боку індивіда і Церкви як соціального інституту), ставлення людини (віруючого) до себе самої як образу Божого (особиста мораль), ставлення до інших людей (мораль суспільна) [*Обер Ж-М. Моральне богослов'я. - Львів, 1997. – С.16*].

Взявши до уваги той факт, що традиційна мораль виявилися неспроможною відповісти на всі питання сучасної людини, дослідники констатують кризу моралі. Зауважимо, що криза християнської моралі не пояснюється лише впливом сучасного гуманізму свободи. Вона має свої внутрішні причини. Протягом кількох століть християнська мораль за своєю суттю була індивідуалістичною, коли все зводилося лише до визначення межі між дозволеним і недозволеним. Мораль не враховувала соціального фактору людських проблем. Загалом ми звикли до того, що якість моральності чи аморальності приписується, як правило, стосункам між людьми, а до сфери компетенції моралі входять лише відносини особи з особою (переважно міжстатеві стосунки), особи з суспільною групою, до якої вона належить (сім'я, трудовий колектив). Але зауважимо, що загалом мораль не замкнута на якусь особливу сферу чи особливий аспект людського чи суспільного життя – скажімо на сексуальні взаємини, на трудові відносини, на межові життєві стани буття тощо. Вона охоплює все багатоманіття людського потенціалу. Мораль всюдишуща, а відтак має право голосу всюди, де людина

діє як людина, як вільне розумне створіння. Тому сфери компетенції релігійної моралі повинні виходити на рівень взаємовідносин «Людина – Людина», «Людина – представниками природного світу», «Людина – праця» тощо. В цьому етикологія релігії в своєму предметному полі близька до антропології релігії, але коли в останньої предмет дослідження спрямований на вивчення проблем «Людина – Бог», то у першій він охоплює в основному питання взаємовідносин «Людина – Людина» при опосередкуванні їх певним релігійним світобаченням і світоставленням.

Всі ці зміни в сучасних підходах до моральних проблем спонукають до перегляду домінуючої антропоцентричної парадигми (тобто однієї орієнтації на людину та її потреби) і повернення на новому рівні до розуміння моралі як певного модусу відношення до дійсності, до світу загалом – як до конкретних людей і соціальних груп, так і до представників світу природи і цінностей культури, до Космосу в безмежності його потенційних уособлень, до абстрактно-загальних категорій буття, зокрема таких як радість, страждання, смерть, любов тощо.

Загальносвітоглядний контекст інформаційного суспільства актуалізує перед релігією необхідність вироблення нових морально-етичних норм, які б більшою мірою сприяли вирішенню глобальних проблем людства (зокрема, виживання разом із цією єдиною досяжною людині світовою системою в усій її цілісності). Сучасні релігійотвірчі процеси якраз і засвідчують, що, згідно з пропонованими ними морально-етичними нормами, зростає вимога відповідальності людини не лише за особистісне, групове чи загальнолюдське спасіння (самозбереження), але й за спасіння природи, світу та, зрештою, і Бога, творчий потенціал якого сьогодні усвідомлюється залежним від людини [Горкуша О. *Етизація релігії як об'єктивний наслідок її функціонального обмеження // Україна релігійна. Книга друга: Прогнози релігійних процесів України.* – К., 2008. – С.45-70]. Проте природним є і те, що й за цих умов людина залишається для людини найближчим і найцікавішим предметом. Тому є підстави вважати, що міжлюдські стосунки й надалі збережуть свою роль якщо не єдиної, то принаймні провідної, найдинамічнішої галузі етичного освоєння дійсності.

Отже, етикологія релігії досліджує систему моральних цінностей, виявляючи фундаментальні, граничні основи справедливих, розумних і осмислених дій у релігійному житті людей. Центральною проблемою тут є обґрунтування висунутих етичних принципів, які, з одного боку, повинні бути загальнозначущими і правильними для представників різних релігійних культур, а з іншого – завжди є відносними, зумовлюючись при цьому соціорелігійними, культурними та часовими обставинами.

## РОЗДІЛ 10

### СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ В АРХІТЕКТОНІЦІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Соціологія релігії у сфері релігієзнавчого знання є важливою структурно-дисциплінарною частиною останнього. Разом з тим вона постає специфічною галуззю загальної соціології (від лат. *societas* – суспільство і грец. *logos* - наука) – науки про суспільство і суспільні відносини. Соціологія релігії знаходиться на стику різних галузей знання, тісно пов'язана з іншими дисциплінарними утвореннями релігієзнавства (про них уже йшлося вище), має з ними спільний об'єкт дослідження - релігію, а також певною мірою і спільні методологічні підходи, поняття, методи пізнання соціальної реальності в загальнотеоретичному та емпіричному вимірах.

Як самостійна галузь знання, як спеціальна соціологічна теорія в соціології і релігієзнавстві, соціологія релігії зі своїм предметним полем, категоріальним апаратом, операційно інтерпретованими поняттями й емпіричними узагальненнями утверджується з середини минулого століття. Однак перші спроби соціологічної рефлексії мали місце ще в епоху Відродження. В подальшому у своєму розвитку соціологічне знання щодо релігії генетично було пов'язане з генезисом соціальної філософії, соціології, з різними філософськими традиціями, зокрема Ж-Ж Руссо, французьких енциклопедистів, Г.В.Ф. Гегеля, Ф. Шляєрмахера, Л. Фейєрбаха, класиків марксизму. Важливим джерелом соціології релігії були історичні, еволюціоністські та соціологічні ідеї, теорії розвитку суспільства, його структур і явищ, в т. ч. й релігії. До речі, засновником соціології вважається французький філософ Огюст Конт (1798-1857), який провів чіткий вододіл між соціальною філософією і тією самостійною сферою досліджень соціальних явищ, яку він запропонував називати соціологією. О.Конт - одним із перших сформулював головні методологічні вимоги до нової наукової дисципліни, зробивши акцент на необхідності побудови теорії на емпіричному матеріалі. Конт обґрунтував також проблему ролі релігії в житті суспільства й індивіда, суть окремих функцій релігії в соціумі, які були розвинуті соціологами релігії в подальшому [ Див: Конт О. *Закон трех стадий истории // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии.* – М., 1996. – С.71 – 79].

Необхідним атрибутом соціального способу життя людини вважав релігію один із родоначальників європейської соціології, англійський філософ Г. Спенсер. В релігії він вбачав «принцип соціальної безперервності». Йому належить «заслуга визнання за релігією важливої ролі в соціальній «статичі» й «динаміці», а також виділення її соціальних функцій: інтегративної, легітимізації, регулятивної, зміцнення національної єдності тощо».

Основи функціонального методу дослідження релігії як соціального феномена заклали німецький філософ та економіст К. Маркс (1818-1883). Він розглядав релігію як соціальний за своєю природою феномен, тобто як явище, що спричинене суспільними відносинами. Її суспільну функцію він вбачав в інтерпретації, а не в продукуванні існуючих відносин. Релігія як соціальний феномен є, за Марксом, об'єктивним фактором, який зовнішнім і «примусовим» чином діє на людей, як і на інші суспільні інститути; вона є активним чинником системи суспільних зв'язків і відносин. Соціальну функцію релігії Маркс розглядав як функцію ідеологічну, а релігію - як своєрідну форму ідеології, що виконує компенсаційну та інтегративну функції, як «відчужену свідомість», що породжується «економічним відчуженням особистості».

Проте ні О. Конт, ні Г. Спенсер, а ні К. Маркс, не започаткували соціологію релігії як наукову дисципліну, хоч і заклали фундамент для її формування. Головний сенс їхнього підходу до релігії полягав у твердому переконанні, що вона є невід'ємним і необхідним структурним компонентом суспільства.

Основоположниками соціології релігії як наукової дисципліни релігієзнавці вважають французького філософа й соціолога Е. Дюркгейма (1858-1917) і німецького історика й соціолога М. Вебера (1864-1920). Це – класики сучасної соціології релігії. Вони сформулювали і концептуально оформили цілий ряд ідей, методологічних підходів до аналізу релігії як складного суспільного явища, яке тісно вплетене в тканину буття соціуму. При характеристиці їхніх теоретичних напрацювань у площині соціології релігії [Дюркгейм Е. *«Елементарні форми релігійного життя. Тотемічна система в Австралії»* (1912); Вебер М. *«Протестантська етика і дух капіталізму»* (1905)] практично ставиться питання про два концептуальні підходи щодо соціологічного вивчення, аналізу релігії.

Так, зокрема, релігійна проблематика в аспекті її соціального вияву і у взаємозв'язку з буттям людини та соціуму займає центральне місце в теоретичних пошуках Дюркгейма. Він вважав, що релігія зосереджує, концентрує у собі соціальне життя взагалі. В релігії, на його переконання, як у фокусі відобразилися ті аспекти суспільства, які експлікувалися як «священні». Це – найвища оцінка, якою її наділяє суспільство. Відтак у Дюркгейма йшлося про екстраординарний вплив релігії на культуру, суспільство, особистість, а також на основні закономірності людського мислення. Головний зміст його теоретичних пошуків, його концептуальних ідей полягає в прагненні віднайти й дослідити «справжню релігійну реальність», яку виражає релігія. Цю реальність Дюркгейм (наголосимо ще раз) знаходить у людському суспільстві. «Релігія – явище головним чином соціальне», - твердив він. А будь-яке «соціальне - релігійне». Ці два слова, на його переконання, є синонімами: «Релігія такою ж мірою творить суспільство, як суспільство – релігію» [Цит. за: Гофман А.Б. Э. Дюркгейм в

*современной западной социологии религии (Обзор) // Социология религии. Рефер. сбор. – М., 1978. – С. 35-37].*

Відзначимо, що ідея про соціальну природу релігії і осмислення суспільства як реальності особливого роду, що відмінна від суми індивідів, які творять її, спонукала французького соціолога релігії до її вивчення в аспекті вияву її соціальних функцій. Останні він експлікував як відповідність того чи іншого явища конкретній потребі соціальної системи. [Дюркгейм Э. *О разделении общественного труда. Этюд об организации высших обществ. – Одесса, 1900 – С. 37].*

Дюркгейма вважають одним із засновників структурно-функціонального напряму в соціології релігії. Він дійсно був першим, хто системно застосував функціональний аналіз для дослідження феномена релігії як одного із соціальних інститутів, розглядаючи функціональність останнього як здатність задовольнити потреби соціального організму. Серед ряду функцій релігії можна назвати дві, які Дюркгейм експлікував як основні: а) інтегративна функція - створення й підтримка соціальної згуртованості, єдності; б) «моторна» або «стимулююча» функція – здатність релігії формувати і/або пропонувати ідеали, принципи, модуси буття, які стимулюють (активно впливають) суспільний розвиток. Підходи Дюркгейма, його методологія, зокрема й функціональний аналіз релігії, знайшов свій подальший розвій у творчості представників функціональної антропології, соціології релігії, зокрема в працях Б. Малиновського, А.Р. Радкліффа-Брауна – творця теорії дії і системно-функціональної школи в соціології, а також Р. Мертона, який має значний доробок у сфері теорії та методології структурного функціоналізму.

Поряд з Е.Дюркгеймом засновником соціології релігії як науки визнається також німецький соціолог М. Вебер. У своїх працях «Господарська етика світових релігій», «Протестантська етика і дух капіталізму», «Соціологія релігії (типи релігійних товариств)» він практично виклав свою концепцію соціології релігії. Саме ці праці відіграли значну роль у її становленні та розвитку як спеціальної галузі релігієзнавчого і соціологічного знання. М. Вебер досліджував роль, місце і значення релігії в суспільстві, яке змінюється, її вплив на розвиток економіки, політики, сім'ї. Він бачив у «релігії важливу складову соціального процесу, прагнучи осмислити її як фактор соціальних змін», а не як дюркгеймівську «основу стабільності». М. Вебер сконцентрував «свою увагу на соціальному аспекті релігії, тобто на релігійній мотивації соціальної діяльності» людини як орієнтації, що детермінує її активність. Він проводить компаративний аналіз того впливу, який здійснили на економічний розвиток своїх країн національні і світові релігії, зокрема конфуціанство, буддизм, іслам та християнство. Особливий акцент було зроблено ним на протестантизмі, його ролі у розвитку капіталізму. М. Вебер розглядає соціологію релігії як галузь соціологічного та релігієзнавчого знання, яка має займатися лише соціальними аспектами й наслідками релігійної віри, релігійною поведінкою

людей; як науку, яка прагне зрозуміти значення соціальних дій і пояснити з детермінаційних позицій їх хід і наслідки. Зауважимо, що взаємодію між релігією і суспільством Вебер аналізує за дихотомічною схемою, де обидва об'єкти цієї взаємодії постають як зовнішні, незалежні один від одного. Концепцію дослідника значна частина соціологів сприйняла як парадигму теорії релігійно зумовлених соціальних змін. Важливою складовою означеної концепції є вивчення форм і типів релігійних організацій. Зауважимо також, що веберівська методологія аналізу релігії має редукційний, релятивістський характер; вона не виявляє структуру системи релігійних відносин. Важливим методологічним принципом є також його вимога «свободи від цінностей» в підходах до вивчення релігійного феномену.

Соціолог у процесі дослідження не повинен займатися перевіркою «істинності релігії, він не ставить під сумнів легітимність її практик, догм, віровчень» Він має керуватися принципом «прихильника відсторонення» [Див.: Вільсон Б. *Соціологія релігії* – К., 2002. – С.41-42].

Науковий доробок Е. Дюркгейма, М. Вебера і К. Маркса, як і їх послідовників у контексті соціології релігії, визначили в теоретичному й методологічному сенсі подальший її розвиток, напрями досліджень, їх проблематику, зокрема, у працях відомих соціологів релігії: згаданого уже Т. Парсонса, який запропонував свою концепцію соціології релігії, Г. Зіммеля, І. Ваха, Е. Трьольча, Г. Ле Бра, Т. Лукмана, Ч. Глока, Р. Белла, Дж. Зінгера, П. Бергера, В. Старка, П. Сорокіна, І. Яблукова, В. Гараджі, Д. Угриновича, А.Єришева, П. Косухи та інших.

Завдяки теоретичним та емпіричним напрацюванням означеної когорти мислителів-релігієзнавців соціологія в ХХ ст. набула статусу самостійної соціологічної і релігієзнавчої дисципліни, яка має широке теоретичне обґрунтування, чітко окреслене предметне поле, власні методи і методологію, а також інструментарій конкретно-соціологічних досліджень релігійних феноменів. Зауважимо, що процес становлення, розвитку соціології релігії має у темпоральному вимірі ряд етапів, кожен з яких репрезентує свій набір проблем, які піддавались соціологічному осмисленню, а в підсумку – континуум цих проблем, які творять предметну матрицю соціологічного та релігієзнавчого знання.

Зрозуміло, що існували й існують сьогодні різні наукові школи соціології релігії, традиції, розмаїття концептуальних підходів щодо осмислення релігії в її соціальному прочитанні, а тому соціологічно-релігієзнавчий дискурс є багатоаспектним, дискусійним і контрадикторним. І в цій площині діалог представників різних напрямів, шкіл, різних інтерпретацій соціології релігії постає як важлива методологічна основа для формування цілісного і системного соціологічного знання про релігію в усій сукупності його предметного поля. Щодо визначення останнього, то в соціологічних теоріях зарубіжного та вітчизняного походження - як академічного, так і теологічного спрямування - також немає єдності. Одні соціологи релігії роблять акцент на структурно-функціональних

особливостях релігії в системі соціальної взаємодії, інші – актуалізують інституційні аспекти проблеми або ж гіперболізують значущість конкретно-соціологічного аналізу релігії в соціально-екзистенціальних координатах її вияву [Див. про це: Гараджа В. *Соціологія релігії*. – М., 1996. – С. 68 – 122; Яблоков И. *Соціологія релігії*. – М., 1979. – С.35 - 133]

Якщо інтегрувати наявні підходи до визначення предметного поля соціології релігії, то його можна було б експлікувати як комплекс проблем, базовими серед яких є релігія, суспільство, людина в їх спільному генезисі взаємозв'язку і взаємовідносинах. Відтак, соціологія релігії вивчає цей феномен як соціальне явище, як важливий структурний компонент суспільства, як один із суттєвих вимірів соціального життя людства, який нерозривно пов'язаний з основами людського існування, в його соціальному аспекті. Важливими в предметному полі соціології релігії постають соціальні детермінанти, що викликали релігію до життя, закономірності її генезису в соціумі, функціонування, функціональність і функції релігійного комплексу його роль і місце в суспільстві; структурні елементи цього комплексу: релігійна свідомість (як соціальний факт), релігійний культ, релігійні відносини, релігійні організації та інститути в їх взаємозв'язку з різними компонентами структури суспільства; рівень, характер впливу релігії на людину, культуру, сім'ю та інші соціальні інститути, на політику; проблеми державно-конфесійних відносин, секуляризації, сакралізації суспільства, міжконфесійних відносин, релігійних конфліктів, свободи віросповідання й свободи буття релігії в соціумі (соціологічний аналіз). Все це у своїй сукупності постає як загально соціологічний сегмент предметного поля соціології релігії в площині його теоретичного та практичного осмислення. Інший сегмент – це проблема, так званого *емпіричного рівня експлікації релігії в її соціальному вимірі* через систему конкретно-соціологічних досліджень, через сукупність операційно інтерпретованих понять й емпіричних узагальнень як на мікро-, так і на макрорівні, зокрема питання релігійності, її критеріїв, рівня, характеру, стану, форм вияву релігійного досвіду, проблем воцерковлення, типології віруючих.

Таким чином, соціологія релігії властивим їй методами, через континуум специфічних категорій і понять, уможлиблює експлікацію соціальної сутності релігії як «еволюціонуючої універсалії», як «соціального факту», як «особливого типу мотивації поведінки людей», релігії як соціального інституту. Зауважимо водночас, що науково-соціологічне дослідження функціонування релігії в суспільстві, його сутнісних вимірів є лише один (хоча й екстраординарний) аспект із всього нескінченного розмаїття характеристик будь-якої «живої релігії», яка при цьому постає, «моделюється» як динамічна система або ж як діяльна основа. Специфікою такого дослідження є певний «академізм», прагнення до «об'єктивного, неапологетичного осмислення конкретної релігії як особливого соціального відношення» [Див.: Кимелев Ю.А. *Современная западная философия релігії*. – М., 1989. – С. 87].

Соціологія релігії, як уже відзначалось, оперує певною системою категорій і понять, які мають власні пізнавальні завдання, що реалізуються в даній системі знань. Категоріально-понятійна система, як відомо, має науковий сенс, якщо вона відбиває особливості об'єкта відповідної науки, сутність її предметного поля. Така система дозволяє досягнути загальну матрицю проблем означеного предметного поля, зокрема соціології релігії.

*Категоріально-понятійну систему* останньої ми визначаємо як *множину логічно упорядкованих категорій і понять, які перебувають у діалектичному взаємозв'язку й утворюють певну цілісність, що дає системне уявлення про релігію як особливе явище суспільного життя, як соціальний феномен.* Така категоріально-понятійна система уможливілює аналіз «особливого змісту релігії» в широкому соціальному контексті. Відтак в узагальнюючому плані категоріально-понятійна система соціології релігії постає своєрідним *концептуальним інструментом*, здатним ефективно працювати з актуальним соціологічним «матеріалом», будувати важливі в пізнавальному вимірі пояснювальні моделі функціонування релігійних «алгоритмів» у різних соціальних утвореннях. Базовими у цій системі є категорії «суспільство», «релігія», «держава», «людина». Сутність останніх розкривається через континуум взаємопов'язаних понять. Скажімо, категорія «суспільство» є найважливішою загальносоціологічною категорією, яка характеризує сукупність усіх способів взаємодій і форм об'єднання людей, в яких виявляється їхня всебічна взаємозалежність. Тобто суспільство – це складна функціонуюча система, яка є цілісним, динамічним, організмом, який діє і розвивається за об'єктивними законами, організмом, всі елементи структури якого (у нашому контексті й релігія, і її інститути) знаходяться в системі діалектичних зв'язків, взаємодії і взаємної детермінації. В аспекті соціологічного аналізу для нас надзвичайно важливими постають такі категорії й поняття як «суспільне буття», «суспільна свідомість», «суспільна діяльність», «суспільні відносини», «взаємодія», «взаємозв'язок», «духовне життя», «культура», «етнос», «сім'я», «особистість» та інші.

До речі, людина (індивід, особистість) постає головним (системнотворним) компонентом будь-якого соціуму, а віруюча людина – релігійної «спільноти». Саме поняття «людина» розкриває свою сутність через єдність об'єктивного і суб'єктивного, зовнішнього і внутрішнього, суспільного та індивідуального. Тобто, як справедливо зауважує російський соціолог релігії Д.В.Пивоваров, у цьому аспекті «мова йде про діалектичний синтез раціонального та ірраціонального в експлікації людини, суті її життя». [*Отношение человека к иррациональному. Сб. статей / Под. ред. Д.В. Пивоварова. – Свердловск, 1989. – Вып. I. – С.163*]. Релігія функціонує передовсім для людини, в контексті її буття.

Друга основна категоріально-понятійна підсистема соціології релігії, базовою категорією якої є «релігія», має складну структуру. Сутність її розкривається через взаємопов'язану множину понять, зокрема, повторимо ще раз, таких як «релігійна свідомість», «релігійна дія», «релігійна



діяльність», «релігійні відносини», «релігійні організації та інститути». До речі, останній компонент притаманний не всім релігіям. Кожен з означених компонентів виконує властиві лише йому функції, а відтак розкриває функціональні й інші суттєві аспекти релігійного феномену. Ці та інші складові означеної категоріально-понятійної підсистеми, передовсім «функції релігії», «функціональність релігії», «рівні функціональності релігії», «релігійний фактор» уможливають експлікацію релігії як суспільно-функціонуючого феномену. Проблема соціальних функцій релігії тісно пов'язана з проблемами її походження, соціальною сутністю релігії, соціальних, історичних, екзистенційних потреб і чинників. Ця проблема є однією із провідних у соціології релігії

Провідною у площині означених категорій і понять, їх системної констеляції постає проблема соціологічної дефініції релігії. Німецький соціолог Г. Керер вважає, що це - одне з актуальних, найскладніших завдань соціології релігії [ Див.: *Kehrer I. Religionssoziologie.- Berlin, 1968. – S.15*]. Однак адекватного (повноцінного у своїй сутності) соціологічного визначення релігії немає. «Було б ілюзією, – пише німецький соціолог релігії Ю. Хах, – очікувати від соціологічної дефініції релігії змістовного визначення її суті» [Hach J. *Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Einfuhrung in der Religionssoziologie. – Heidelberg, 1980. – S.9*]. У цьому зв'язку зауважимо, що оскільки релігія в соціологічному аспекті є соціальною й культурною категорією, то її визначення, без врахування суспільно-культурного контексту, де вона формується (зароджується), розвивається та змінюється, практично є неможливим. Це має бути головною методологічною засадою визначення релігії в соціологічному вимірі [ Див.: *Piwowarski W. Sociologicszna definicia religii // Studia sociologiczna. –Wroslaw ets., 1974. - №2. – S. 202*]. В соціологічних та релігієзнавчих працях знаходимо десятки-сотні різних дефініцій релігії, але немає жодної загально визнаної [Див. *основні визначення релігії, в т.ч й соціологічні: Аринин Е.И. Религиоведение (Введение в основные концепции и термины). Учеб. пособ. –М.,2004. – С.288 - 310*]. Поза сумнівом, соціологія релігії може осягнути сутність релігійного феномена тільки в його соціальному вимірі, це б то пояснивши релігійне соціальним. Відтак в цьому аспекті можна охарактеризувати релігію як соціальний феномен, який репрезентує особливу сферу духовного життя соціуму й людини в соціальній площині його вияву і постає у своїй функціональності як специфічна форма суспільної свідомості та відносин, як спосіб практично-духовного освоєння світу, як світоглядно-ціннісна система координат для віруючої особистості, її життєвої позиції, діяльності та повсякденного буття. Ця дефініція може бути своєрідною робочою формулою, що певною мірою уможливує осмислення релігії як суспільного явища в розмаїтті його виявів.

Як уже відзначалося, для соціології релігії не є проблемою дослідження істинності постулатів релігійної віри, бо ж її цікавлять форми і ступінь взаємозв'язку релігії у функціональному вимірі із «системою соціальних

інститутів, статусів і ролей, способом мислення і стилем життя на макро- й мікрорівнях, в тих чи інших історично зумовлених суспільствах» [Див.: *Красников А.Н. Социология религии // Религиоведение. Энциклопедический словарь. - М., 2006. – С.1004*].

У контексті соціологічної рефлексії (в теоретичному й практичному вимірах) екстраординарною постає проблема (на неї уже зверталася увага) соціальних функцій релігії, вияву функціональності релігійного комплексу в суспільстві на різних етапах його історичного генезису. Поняття «функціонування», «функції», «функціональність», «поліфункціональність» - важливі елементи характеристики релігії як суспільного феномену. Поняття «функціонування релігій» характеризує процес, форми вияву буття релігійного комплексу як важливого компоненту структури соціуму, «силове поле» його дії в соціальному просторі. Він функціонує в інституалізованих формах (релігійні організації, центри, управління, монастирі, місії, навчальні заклади тощо), на рівні реального буття віруючих у сфері суспільної та індивідуальної свідомості, специфічної діяльності віруючих; як форма життєдіяльності релігійних спільнот. Поняття «функціональність релігії» можна розглядати як певну якісну визначеність, що характеризує іманентні цьому суспільному феномену здатність і можливості (внутрішні й інституційні) задовольняти специфічні духовні, життєві потреби людини, релігійних спільнот й соціуму і які на практиці реалізуються через сукупність конкретних функцій. Поняття «функції релігії» характеризує форми, способи, напрями, рівень впливу релігії на соціум, його структурні елементи, людські спільноти, особистість. Це поняття відображає у своїй сутності практичний вияв потенційних функціональних можливостей релігії, які матеріалізуються в площині відносин «релігія (релігійні інститути)-суспільство-людина» через певну систему їх взаємозв'язків.

Релігія є поліфункціональною. Остання характеризує сукупну внутрішньо структуровану, потенційну і реальну функціональну здатність релігії задовольняти різноманітні духовні потреби віруючих людей, їх спільнот в їхньому життєвому і трансцендентному вимірах, певні потреби суспільства. Соціологічна рефлексія кожної конкретної функції, скажімо, таких як компенсаційна, комунікативна, світоглядна, інтегративна, регулятивна, терапевтична, культуро-зберігаюча та ін. в їх діалектичній, поліфункціональній єдності, уможлиблює осмислення суті практичного вияву функціональності як сутнісної характеристики релігійного комплексу, в її соціальному вимірі. Функції в аналітично-практичній експлікації уможлиблюють з'ясування ролі релігії, яку вона відіграє в житті соціуму, віруючих їхніх спільнот. Зауважимо, що це є одним з центральних питань соціології релігії. Соціологи-функціоналісти вважають що релігійні вірування в їх функціональному вияві є корисними для соціальної системи, людини, що релігія у цьому зв'язку відіграє в суспільстві винятково позитивну роль і постає як незамінна з точки зору функцій, які вона виконує [ Див.: *Религиоведение. Уч. пособ. – СПб., 2008. – С.331*]. Однак аналіз багатомікової

практики функціонального вияву релігії в його соціальному прочитанні засвідчує, що він за своїми наслідками є абівалентний і може бути позитивним або негативним

В умовах відчутних глобалізаційних процесів, суттєвої зміни політичного, соціального, релігійного контекстів, зокрема в Україні, коли церкви, релігійні організації, зберігаючи свою суть, місію і завдання, прагнуть опанувати мову сучасного секуляризованого у своїй основі суспільства, дати адекватну відповідь на виклики часу, вельми актуальною для соціології релігії постає проблема релігійного фактору, його функціонального вияву. Осмислення суті поняття "релігійний фактор" - це фактично експлікація релігії як суспільно-функціонуючого явища. У своєму сутнісному вимірі це поняття певною мірою розкриває природу, механізм, спрямованість (як уже відзначалося) функціонального вияву релігії, її впливу на соціальну реальність. Підкреслимо ще раз, що жоден суспільний феномен, в т.ч. і релігію, важко осмислити поза тими функціями, які він виконує в межах такої цілісної системи, якою є соціум. У цьому контексті релігія (*як узагальнене поняття*) або ж її структурні елементи постають як специфічна причина, суттєва обставина (*фактор*), що впливають на суспільні явища, процеси, через виконання релігійним комплексом своїх соціальних функцій. Саме поняття релігійний фактор - *характеризує причинно-наслідковий вияв функціонального зв'язку релігії і суспільства, ступінь, характер, результат її впливу на основні компоненти структури соціуму, його підсистеми, соціальні процеси, життєдіяльність людей, їхню поведінку.*

Зрозуміло, що ступінь, характер, інтенсивність означених зв'язків релігії і суспільства, релігії і таких важливих складових архітектоники соціуму, як держава, політика, нація, етнос, сім'я, економіка, культура, мораль тощо, були різними на різних етапах історичного розвитку. Рівень, стан цих причинно-наслідкових взаємозв'язків і взаємовпливів значною мірою залежать, з одного боку, від конкретної конфесії, її соціальної присутності, розвитку її соціального вчення, морально-ціннісної парадигми тощо, а з іншого - від сутнісних характеристик самого суспільства, зокрема його духовної, культурної та політичної складових, а також від стану справ у сфері забезпечення свободи релігії.

Релігійний фактор має свої особливості функціонального вияву. Коли ведуть мову про його вплив на певні сфери соціальної реальності, то при цьому мають на увазі не релігію взагалі, а конкретну конфесію, її організації, інститути та інші елементи її структури, що постають як фактори впливу. Відтак релігійний фактор у конкретних ситуаціях виявляє себе як конфесійний фактор, тобто як "православний фактор", "ісламський фактор", "католицький фактор", "протестантський фактор" чи якийсь інший фактор. Матеріалізація функціональної дії релігійного фактору (в конфесійному його вияві) в соціальному просторі відбувається через цілеспрямовану діяльність релігійних організацій, інститутів.

В цьому зв'язку екстраординарне завдання соціології релігії (в площині її предметного поля) – це осмислення сутності такого важливого структурного компонента релігійного комплексу як «релігійні організації та інститути». Поняття «інституалізація релігії» характеризує динамічний процес становлення релігійних організацій, їх генезис. Інституційні процеси в релігійному середовищі сприяють утворенню здатної до саморозвитку цілісності. Саме в релігійних організаціях віруючі стають учасниками (суб'єктами) повноцінної системи релігійних відносин, які є специфічним компонентом цілісного контексту суспільних відносин. Головним інституційно-твірними чинниками релігійних організацій, їхніх інститутів є віруючі, культова діяльність і релігійні відносини. Важливою у соціології релігії є питання типологізації релігійних організацій: церква, секта, деномінація. В основі цього процесу лежить принцип «соціології організацій», підходи, викладені в соціологічних релігієзнавчих працях М.Вебера, Є.Трьольча, І.Ваха, Дж. Інґера, Б.Вільсона, В.Старка, М.Угриновича, І.Яблокова, І.Кантерова, А.Єришева та інших. Характерно, що різні конфесії мають свої типи релігійних інституцій. В окремих з них, як системне утворення, вони відсутні. Соціологічний аналіз передбачає експлікацію їх ролі, функцій у внутрішньо-конфесійному й соціальному вимірах.

Як уже зазначалося, «сучасна соціологія релігії – багаторівнева система знання про релігійний феномен, яка включає і значний масив емпіричних знань, їх систематизацію та інтерпретацію» [Див.: Красников А.Н. *Социология религии.* - С.1003]. До системи основних методів соціологічного дослідження соціологи відносять: експеримент, метод включеного спостереження, біографічний метод, масове опитування, а також інші методи, зокрема, конвент-аналіз тощо. Такого роду дослідження сьогодні набули в соціології релігії значної ваги. Вони дозволяють осмислити не лише, скажімо, релігійність як якісну ознаку свідомості віруючого, а також передбачають виявлення ступеню, рівня вияву релігійності в його житті, поведінці, культовій чи позакультурній діяльності, в суспільстві. Це уможливило соціологічну класифікацію віруючих у залежності від ступеню їх релігійності, від ролі релігії в їх бутті. Площина предметного поля конкретно-соціологічних досліджень релігії в різних суспільних ракурсах її вияву є вельми актуальною [Див. про це: Веремчук В.Н. *Социология религии.* – М., 2004. – С. 174 - 200].

Для соціології релігії важливим (у контексті сучасності) є людське суспільство, яке переживає нині особливий період, який узагальнено названий трансформацією. Воно зазнає інтенсивних базових змін. Ревізії, переоцінці піддано фундаментальні цінності – світоглядні, в т.ч. й релігійні, культурні, політичні, моральні. Цей процес особливо характерний для України, як і для інших постсоціалістичних держав. Тривала соціальна неусталеність, глобальна суспільна трансформація, постмодерністські тенденції активно продукують зміни в системі «релігія – суспільство», а

також "реструктурацію" особистості, як результат - якісні зміни в її свідомості. Будучи невід'ємною складовою суспільства як "цілісного живого організму" (Г.Спенсер), релігія, незважаючи на свою природну консервативність, функціонує і тією чи іншою мірою змінюється разом з ним. Вона, образно кажучи, прагне подолати "стіну відчуження" між нею і світом, що радикально змінюється, відновити свій статус-кво. Вносяться корективи у віровчення, методи, форми, структуру, організацію, діяльність. Змінюються її функції і роль. Тобто релігія є явище, яке постійно, під впливом соціальних факторів розвивається, змінюється, еволюціонує. Свідченням цього є, скажімо, процеси "оновлення" в католицизмі, в окремих протестантських церквах в Російській Православній церкві (в т.ч. й в її складовій УПЦ), архієрейський собор якої в серпні 2000 року затвердив "Основи соціальної концепції РПЦ". У цьому документі вперше в історії РПЦ системно, із врахуванням широкого діапазону багатьох нових питань, сучасної інтерпретації традиційних проблем, викладено принципові положення її соціального вчення.

Це, природно, ставить проблему необхідності поглибленого наукового соціологічно-релігієзнавчого проникнення в суть цих новацій, інших змін у релігійному середовищі, осмислення останніх у координатах діалектики взаємодії релігії і суспільства, релігії, релігійних організацій і особистості. Такі дослідження соціології релігії, які базуються на сучасних підходах й аналізі, мають виявити реальні функціонально-рольові можливості і потенціал організованої релігії в контексті відомих тенденцій загально-світового розвитку - переходу до якісно нового, глобального рівня розвою людської цивілізації, світової спільноти з розвинутою "планетарною свідомістю". Це є важливим і в національному, регіональному й, зокрема, конфесійному вимірах.

Сьогодні в структурі українського соціуму, як результат змін, що відбулися і відбуваються, значного посилення набули релігійна компонента, її роль і функції. Утвердилася поліконфесійність, яка вґрунтовується на принципах відносного плюралізму, певною мірою зріс рівень релігійності. За даними соціологічних досліджень віруючими ідентифікували себе 57,8 відсотка громадян України, 22,5 відсотка віднесли себе до таких, що вагаються між вірою і невірою [*Див.: Національна безпека і оборона. – 2000.- №10, - С.58*]. На цьому тлі проблемним постає питання невисокої активності віруючих, ступеня їх довіри до церкви (релігійних організацій). Характерно, що майже 58 відсотків опитаних віруючих не вважають за необхідне чітко визначати свою конфесійну належність. Вони визнають свою віру в її реалізаційному контексті скоріше приватною, а не публічною справою.

Гострими, практично важливими постали сьогодні в Україні й в інших державах питання конфліктогенності релігійного середовища, її причинної багатоаспектності, пошуку шляхів її подолання, вирішення міжконфесійних, внутрішньо-церковних проблем на засадах конструктивного діалогу, формування атмосфери довіри, толерантності, взаємоповаги, уміння слухати і

чути, адекватно сприймати релігійну інакшість в усіх іпостасях її вияву [Див.: Арістова А.В. *Релігійні конфлікти в сучасному світі: природа, вияви, врегулювання.* – К., 2007].

Зазначимо, що нині, зокрема в теологічному світі, появились твердження про те, що однією з причин сучасних негараздів у релігійному середовищі є протиріччя між "секуляризмом і цілісним традиційним релігійним світоглядом". Так, у виступах учасників Міжрелігійного миротворчого форуму, який в листопаді 2000 року відбувся в Москві, в його підсумковому документі відзначалося, що "стрімка секуляризація, яка спонукає людей виключати релігійну мотивацію із суспільно значущих відносин і дій, зайшла в суперечність з прагненням віруючих побудувати земне буття у відповідності з найвищою правдою...", акцентується увага на "зростаючій небезпеці конфлікту між секулярним світоглядом і прихильністю цілісному релігійному способу життя..." [Див.: *НГ – релігії.* – 2000. - 29 ноябрь.- С. 51]. Наукова соціологічна рефлексія цієї проблеми, а також процесів секуляризації і сакралізації в сучасному світі, їх співвідносності, причин, наслідків, ступеня та рівнів конфліктності, тенденції і перспектив, є надзвичайно важливою як у теоретичному, так і в практичному плані, зокрема для соціології релігії. Якщо поняття «сакралізація» характеризує процес розширення сфери функціонального впливу релігії, її інститутів на суспільство, розширення зони релігійного санкціонування на соціальні інститути, відносини в соціумі, то поняття «секуляризація» відображає процес об'єктивного (а іноді й суб'єктивного) звуження сфери функціонального вияву релігії в суспільному та індивідуальному житті, звільнення його від релігійної опіки та послаблення соціальної значущості релігії. Секуляризація постає як «автономізація» всіх сфер людської практики від релігії, як «перехід» від реальності, що визначається священними засадами, до реальності світської.

Зауважимо, що секуляризація – складний процес, який зберігає тенденцію до розширення і поглинання. Це - загальносвітове явище. У науковому аспекті він опрацьований ще недостатньо. Дослідження цього феномену проводилося, як правило, в західноєвропейських країнах. Це дещо звузило межі його специфічного вияву, рамки методології осмислення та оцінок. Ретельний теоретичний соціологічний аналіз цієї проблеми уможливить поглиблене розуміння ролі, функцій релігії в сучасному світі і її майбутнього, дозволить одержати відповідь на питання: як впливає процес секуляризації на суспільне життя, на відношення людей до релігії? які перспективи і прогноз його розвитку? [Див: Гараджа В.И. *Социология религии.* Учеб. пос. – М., 1996. – С.192 – 207; Вильсон Б. *Социология религии* – К., 2002 – С.271 - 325].

У соціології релігії, в контексті сучасних реалій і підходів, мають бути науково опрацьовані ще й такі важливі проблеми: державно-конфесійні відносини, концептуальні, правові основи їх; побудова свободи буття релігії та її інституцій в широкому соціологічному аспекті; співвідносність релігії і

політики, позитивні і негативні наслідки процесу політизації релігії і клерикалізації політики, зокрема в українському вимірі.

Важливою в предметному полі соціології релігії є також проблема "сім'я - релігія, релігійна організація". Релігія - це один із важливих факторів, який впливає на такий суспільний інститут як сім'я. В якому напрямі йде цей вплив, його масштаби, рівень, динаміка - це питання, які потребують науково обґрунтованої відповіді. Є цілий ряд інших, не менш актуальних у соціологічному вимірі проблем, зокрема таких, як релігія і культура, релігія і нація, релігія і силові структури, неорелігії в світлі сучасних суспільних процесів, які теж вимагають як нових підходів у процесі їх дослідження, так і нового погляду на їх сутність.

Все це ставить проблему детального соціологічного аналізу означених процесів, пошуку якісно інших методологічних рамок, принципів соціологічної рефлексії релігійного феномену в контексті сьогодення, упорядкування, чіткості у використанні відповідних методів, категорій, понять, цілеспрямованого оновлення і формування категоріально-понятійної системи соціології релігії, розширення її предметного поля.

## РОЗДІЛ 11

### ЕТНОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ ЯК ГАЛУЗЬ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Етнологія релігії як відносно нова й окрема галузь релігієзнавства, що виникла в результаті міждисциплінарного дослідження етносу і релігії, вивчає різні аспекти їх взаємодії. По-перше, в рамках етнології релігії вирішуються термінологічно-семантичні проблеми: як визначати і який смисл вкладати в поняття етносу і релігії, етнічної релігії, національної релігії, національної церкви тощо. По-друге, ця наука розглядає онтологічний статус етносу і релігії, тобто те, як можливе існування релігії та етносу в їх взаємозв'язку та взаємодії. По-третє, етнологія релігії ставить і вирішує питання того, чи є релігія неодмінною, органічною ознакою етносу і чим є (в структурному відношенні) релігія щодо етносу і етнос щодо релігії. Досліджуючи функціональність релігії та етносу, етнологія релігії, по-четверте, займається проблемою походження і початків цих двох феноменів: чи вони одно-, а чи різночасові. По-п'яте, з'ясовується вплив релігії на формування етносу і навпаки (як етнос формує свою релігію і які зміни вносить в чужі, приймаючи останні як свої). По-шосте, етнологія релігії визначає ті закономірності, за якими розвиваються етнос і релігія у своїй взаємодії. І останнє, етнологія релігії має спрогнозувати перспективи взаємозв'язків і взаємовпливів етносу і релігії на майбутнє.

Як бачимо, предметне поле етнології релігії є дуже широке. Воно, власне, включає весь сукупний релігійний досвід певних етнічних спільнот, тобто їх релігійні уявлення та релігійну практику, зафіксовані в історії етносу та його релігії пам'ятки матеріальної та духовної культури, що відображають появу і розвиток, природу і характер етнорелігійного зв'язку. Якщо коротко, то етнологія релігії вивчає релігійні аспекти життєдіяльності етносів та етнічні особливості релігійного буття окремої особи-носія певної етнічності або загалом етнічної спільноти. Відтак етнологія релігії покликана виявляти і вивчати взаємозумовлені, складні й суперечливі зв'язки етнічного та релігійного життя.

Релігія та етнос - явища, які, незважаючи на відмінність своєї природи, тісно пов'язані між собою онтологічно, історично, функціонально. Цей зв'язок настільки глибокий і тривалий, що постає питання про релігію як одну із етнічних ознак народу. Але, розглядаючи взаємозв'язок і взаємозалежність релігії і етносу, слід усвідомлювати, що ці явища відмінні. Релігія, як ніякі інші суспільні феномени, що виступають суто природними вимірами людської дійсності, відображає трансцендентні сфери буття людини. Вона є ірраціональним вираженням вищого щодо людини буття. Етнос же - не надприродне явище, а результат взаємодії різних складових у процесі природного творення певної спільноти людей, які пов'язані різними нитками в соціально-економічній, культурній, географічній та інших сферах. Якщо релігія покликана наблизити, пов'язати людину з Богом, то в рамках етносу



людина пов'язується з подібними до себе людьми свого племені, народності, нації. Як бачимо, онтологічні основи буття людини в релігії та етносі - відмінні. Вони не можуть замінювати один одного і навіть не є рівнопокладеними. Етнос і релігія різноплощинні: етнос – природна, соціальна, культурна, навіть економічна одиниця, релігія за своєю суттю є трансцендентним явищем.

Під час етногенезу, на відміну від націогенезу, релігія постає одним із найважливіших компонентів цього процесу. Вважається, що всі релігії є етногенетичними, бо їх поява і розвиток відбувався в рамках певного соціального, в т.ч. етнічного, організму, який витворював й свою релігію, культ, специфічну форму колективного чи індивідуального усвідомлення, переживання трансцендентного, форму вшанування та поклоніння йому. В первісних суспільствах релігія стала єдиною зримою формою виявлення етнічного. Саме в релігії фіксуються конкретні культурні досягнення етнічної спільноти, а відтак і рівень її розвитку. В первісну епоху існували тісні зв'язки між релігією та етносом, між плем'яними культурами та плем'ям, серед якого вони були поширені. Тому є всі підстави говорити про збіг в той час релігійного та етнічного, про їх тотожність. Релігія виступає засобом вираження плем'яної (протоетнічної) належності.

Релігійні уявлення у кожного народу своєрідні, відмінні від інших, тісно пов'язані з їх етнічною картиною світу. Це тому, що релігія фіксує в понятті Бог результати пізнання світу, самої людини, весь (на перших порах) духовний (і не тільки) досвід етносу. Відтак релігія дає не тільки універсальні, а й перш за все етнічні форми осмислення людиною глибинних основ буття. Кожному народові характерне своєрідне сприйняття трансцендентного, через призму якого етнос організовує та відтворює світ.

Зростаючи разом з етносом, його релігія сприяє формуванню народу, інтегрує його завдяки спільній ідеології, єдиному віровченню, відправі культу тощо. Така релігія зберігає народ, його традиції, транслуючи їх з покоління в покоління. Як наслідок взаємодії релігійного та етнічного, формується етнорелігійність, яка відрізняє не тільки релігію від релігії, але й насамперед народ від народу. Тому належність індивіда до певної релігії виступає як його етнічна належність.

З розвитком людства як етноспільноти зафіксований на початковому етапі збіг етнічного та релігійного поступово втрачається. В етнорелігієгенезі різних народів етнічне, порівнюючи з релігійним, довгий час є визначальним чинником. Але з часом релігійне в людській історії починає домінувати, порівнюючи з етнічним, що стає вторинним і дещо несуттєвим. І лише у нові, а особливо в новітні часи етнічне бере реванш: відзначається сплеск національних рухів. В утворених секулярних суспільствах етнічне у взаєминах із релігійним набуває домінантного значення.

Якщо для етносу релігія, безумовно, є характерною ознакою, оскільки, як правило, кордони етнічного і релігійного збігаються, то для нації наявність релігії як ознаки не є обов'язковою. Це стосується особливо сучасних націй,

скажімо, американської, де релігія (якась конкретна) не виступає національним критерієм. Навіть українців, які більш етнічно й релігійно гомогенні, ніж американці, не можна ототожнити з якоюсь однією релігією. На сьогодні жодний народ в світі не зберіг своєї релігійної однорідності. Людство перетворилось на багатоетнічну та полірелігійну спільноту.

Таким чином, онтологічний та історичний зв'язок між релігією та етносом, в результаті якого буття будь-якої релігії можливе і реальне лише в рамках певного етносу, де вона виникає, функціонує, трансформується, дає підстави вважати релігію певним етнічним індикатором народу. В такому разі в структурі етносу релігія не є домінуючою, а лише доповнюючою складовою. Як правило, тут мова може йти не про релігію взагалі, а про конкретні її конфесійні визначеності.

Етнос щодо релігії виступає необхідним ґрунтом (основою) для її виникнення, він є тим полем реального буття релігії, де вона розгортає свої трансцендентні смисли. Релігія щодо етносу постає суперечливим, поліваріантним за своїм характером духовним важелем впливу, який виконує різні функції.

Відзначимо те, що етнорелігійні процеси у світі протікають за певними закономірностями, які притаманні всім релігіям і всім етносам. Це, насамперед, зумовленість того чи іншого типу релігій та етнічних утворень кліматом та географічним середовищем, в якому проживають людські спільноти. Від зовнішніх обставин залежить не тільки загальний фізичний вигляд представників етносу, а й характер їх ментальності, стиль і спосіб мислення, а зрештою - і типи релігій, зокрема активні чи споглядальні, пристосовницькі, світовтікальні чи світоопанувальні. Зрозуміло, що поява тих чи інших релігій спричинена стадією розвитку і рівня свідомості людини, її пізнавальними можливостями, глибиною осягнення нею світу земного і світу трансцендентного, що, природно, закладається національною культурою та традицією. Етнорелігієгенез залежить від ступеня соціально-економічної зрілості суспільства, який визначає швидкість, інтенсивність, напрямок, перспективи його поступу.

В процесі етнорелігієгенезу можна виділити дію одночасно двох тенденцій. Одна з них направлена на етнізацію (обетнічення або унаціональнення) людського суспільства та релігій, які в ньому з'являються, друга – на універсалізацію етнічного й релігійного життя людей, тобто деякою мірою на денационалізацію всіх сфер, в т.ч. і релігійної, людської діяльності. Як свідчать історичні факти, етнорелігієгенез протікає у відповідності до закону протидії, коли інтенсивність і результативність етнорелігійного розвитку пропорційні ступеню протидії йому. Чим сильніша протидія, тим вищий рівень розвитку, накал етнорелігійних змін, а чим вищий рівень, тим сильніша протидія.

Особливістю сучасних етнорелігійних процесів можна вважати те, що вони вже не відбуваються в рамках окремого народу, незалежно від інших етнорелігієгенезів. Останні тісно пов'язані між собою, тобто протікають і в

горизонтальному, й у вертикальному вимірі. Це означає, що на етнорелігієгенез якогось народу безпосередньо впливають подібні процеси інших народів. Відтак етнічний і релігійний розвиток якоїсь спільноти все менше залежить від внутрішніх, іманентних даній етнічній одиниці причин. Він дійсно стає елементом загального, вселюдського етнорелігієгенезу, підпорядковується його законам, тенденціям, часовим вимірам. Сьогодні умовою здорового етнорелігійного розвитку є збереження і розквіт всіх етносів, а не асиміляція чи поглинення великими націями малих. Цілісність і цінність людства - в його етнічному і релігійному багатстві.

Характерною рисою сучасності є різноманітність не тільки народів та релігій, а й багатоваріантність самого етнорелігієгенезу. Всупереч колись пануючій думці про уніфікацію всіх суспільних процесів, в тому числі й етнорелігійних, все більш популярною стає думка про неповторність історичного й екзистенційного досвіду кожного народу, який не можна схематизувати, бо збідниться багатство і унікальність шляхів реалізації глибинного потенціалу різних національних культур.

І останнє, етнорелігієгенез має незворотний характер. Ті зміни, які відбулися в етнічному і релігійному обліку світу, окремих народів, не можливо повернути. Тому будувати майбутнє людство як цілісність етнічних спільностей, не враховуючи при цьому їхню історію чи відроджуючи колись існуючі народи та їх релігії – нездійсненна мрія, політична утопія.

Протягом людської історії функції і роль релігії щодо етносів неодноразово змінювалися із-за складності етнічних процесів, які характеризуються не лише виникненням і розвитком етносів, а й їх занепадом та знищенням. Так, скажімо, компенсаторна функція релігії, яка щодо суспільства загалом постає як зняття у трансцендентному вимірі життєво важливих суперечностей і проблем людського буття, на рівні етносу виявляє себе як зняття тих проблем, які набули етнічних форм, і заміщення реальних проблем суто етнічного існування. Компенсаційна функція релігії щодо конкретного народу виявляється в тому, що вона, виводячи реальні цінності даного етносу із світу земного в світ небесний (сакралізація тутешнього життя) фактично заміщує їх у специфічній формі, відображає історичні і повсякденні умови його життя за допомогою релігійно-міфологічних символів, малює перспективи народу, дає надію нездійсненим сподіванням пригніченого народу, чим, власне, виповнює реально неіснуючу рівність народу. Урівнюючи людей в рамках однієї етнічної спільноти, релігія в такий спосіб знімає гостроту соціальних конфліктів в суспільстві.

Якщо конкретизувати щодо етносу загальну світоглядну функцію релігії, яка задає граничні критерії людського життя, то релігія формує не лише універсальні світоглядні установки і, як правило, в етнічних формах, але й етнічно означену уяву про світ. В рамках етнічної релігії, де етнічна та релігійна картини світу збігаються, ця функція позитивна в частині збереження універсальних знакових комплексів, який виокремлюються через єдиний лексичний фон, що наявний в свідомості людини тієї спільноти, до

якої вона належить. З появою в етнічному середовищі чужої для нього релігії виникає конфлікт між етнічною і новорелігійною картинами світу. Є підстави стверджувати, що етнічна картина світу взаємодіє з релігійною, в результаті чого змінюються старі і утворюються нові синтетичні константи етнічного світогляду.

Виконуючи свою комунікативну функцію, релігія на загальнолюдському рівні постає як засіб зв'язку віруючих з Богом в рамках якогось віросповідання, конфесії, церкви. Ця ж функція щодо етносу є домінантою у стосунках одновірців, яка ґрунтується на етнічній єдності, сприяючи зближенню і контактам єдиновірців.

Релігії характерна ще одна роль щодо етносу – інтегративна, завдяки чому забезпечується зв'язок, злагода, згуртованість одновірців. В рамках етнорелігій зв'язок етносу за віросповідною ознакою ґрунтується на кровному родстві. Із-за пріоритетності етнічного в етнічних релігіях останні краще інтегрують етнос, ніж світові релігії, для яких релігійні, а не етнічні цінності є домінантними. Етнічні релігії прагнуть до національної єдності і солідарності, в той час як світові релігії переслідують іншу мету – єдність релігійну, солідарність всіх народів, але за віросповідним принципом. Похідними від інтегративної є етноформуюча, етноідентифікаційна, етноконсолідаційна, етнозберігаюча та інші функції релігії. В період зародження і утвердження етносу релігія виступає як інтегратор останнього, а на етапі життєдіяльності нації, особливо при загрозі для її існування, релігія щодо етносів виконує зберігаючу роль. Згадаємо роль зороастризму в збереженні гебрів та парсів чи роль греко-католицизму в самозбереженні українського народу.

Релігія тоді є позитивною силою щодо етносу, коли повністю або частково вплетена в етнічну структуру народу, коли збігаються конфесійні та географічні кордони етнічної спільноти, якщо релігія і церква включені до національної культури, коли відбувається в масовій свідомості ототожнення конфесійної та етнічної належності через призму самоусвідомлення й самовідчуття за моделлю “українець-православний”, “узбек-мусульманин”, “швед-лютеранин”, “бірманець-буддист” тощо. Тільки в цьому разі можна говорити про виконання нею інтегративної функції. Але на сьогодні таких монолітних, релігійно гомогенних націй майже не лишилося. Абсолютизувати роль релігії щодо етносу виключно в інтегруючих детермінантах не слід, бо на стадії становлення нації або самозбереження вона може бути різною.

Будучи спрямованою на зміцнення однорідності якогось етносу, релігія виконує внутрішньоетнічну (або інетнічну) функцію, тобто цементує ядро народу, нівелює відмінності або розбіжності між наявними всередині нього субетнічними або етногеографічними групами. Виконуючи цю функцію, роль релігії зростає, оскільки повноцінна трансляція етнічного досвіду і традицій неможлива без залучення релігійних каналів. А це тому, що в релігії, особливо національній, закладена модель етнічної цілісності. В

процесі консолідації етносу релігія утворює її всіма своїми складовими. Так, культ задовольняє етнос в його зміцненні через виконання культових дій з хрещення дітей, весільних та поховальних церемоній тощо. Саме культ регламентує національну поведінку, зберігає її етнічні стереотипи. Індивідуальна подія, багаторазово повторюючись серед етносу, забезпечує структурний ритм етнічного поля, маніфестує спільність історичної долі.

Розглядаючи роль релігії в етногенезі з точки зору лише її функціональності, ми свідомо відмовляємося зрозуміти релігію як активний і суперечливий фактор соціальних і духовних змін, зокрема як чинник етноісторії, етногенезу, етнорозвитку людства. Традиційно релігія подається виключно як похідне від породжуючого її соціального середовища, а відтак як пасивний наслідок, а не причина локальних або глобальних суспільних, в т.ч. й етнічних, змін. Надаючи релігії лише консервативну, зберігаючу, тобто охоронну, функцію, ми сприймаємо її лише як надбудову над соціальними відносинами з дуже пасивною роллю в етнопроцесах. Якщо ж розглядати релігію як складову соціального процесу, тоді вона постає фактором соціальних змін, а не лише основою стабільності суспільства. Великі релігійні рухи мали значення для диференціації основних типів суспільства, для створення окремих етносів, окремих цивілізацій. Ідеї, які були закладені в цих релігіях, здатні були істотно зрушити традиційні суспільства, змінити світові парадигми і смисли людської життєдіяльності, але за умови певної відповідності тієї чи іншої релігії смислопокладеній діяльності етносу.

Функціоналістська модель релігії однобічно підкреслює позитивний вплив релігії на етнос і недооцінює той факт, що він не завжди був поступальним, інтегративним. Часто релігія мала дестабілізаційний й асоціальний вплив. Більше того, одна й та ж релігія може слугувати цілям національної консолідації (католицизм в Польщі) чи сприяти асиміляції впливів з боку інших націй (католицизм в Чехії), а також може викликати етнічні конфлікти, а відтак й дезінтегрувати суспільство. Проте роль релігії не зводиться лише до функціональної чи дисфункціональної. Випадки, коли релігія виступає як фактор дезінтеграції, конфлікту, руйнування, не говорить про її негативну природу. Конфлікт на одному рівні може сприяти інтеграції на іншому.

Якщо оцінити роль релігії як сумарний результат і наслідок впливу на етнорозвиток людства, то вона є важливою, а в деякі періоди історії – визначальною, проявляючись в діалектиці своїх амбівалентних значень. Наукове з'ясування ролі релігії передбачає комплексність: з одного боку, релігія виступає інтегративним фактором, який підтримує стабільність етнічної системи і загалом суспільства; з іншого - релігія є джерелом перемін в соціальній сфері, які одночасно викликають зміни і в самій релігії.

## РОЗДІЛ 12

### ЕКОНОМІКОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ В ЇЇ ЗМІСТОВНОМУ НАПОВНЕННІ

Релігія, як сфера діяльності людей, пов'язана з різними сферами суспільної діяльності – соціальною, політичною, економічною та іншими - і залежить певною мірою від рівня розвитку суспільства. «Так, - на думку соціолога релігії Дж.К. Бурга, - в аграрному суспільстві релігія – це засіб виправдання людського існування, а в індустріальному – вона вже пов'язана з соціальною ієрархією і підтримує в ньому встановлений порядок. Для постіндустріального суспільства ця функція релігії стає вже проблематичною, оскільки праця, як необхідність, дедалі більше змінюється працею як засобом самовияву і творчості; виробничий сектор поступається невиробничій діяльності – освіті, обслуговуванню, науці, охороні здоров'я. В такому суспільстві релігія більш тісно пов'язується з безпосередніми потребами людей» [Див.: *Академічне релігієзнавство*. – К., 2000. - С. 481].

Законодавством встановлено статус релігійних організацій, які мають значне майно, ведуть активну господарчу діяльність, а відтак вступають в економічні відносини з державою, з комерційними організаціями, з іншими релігійними організаціями, з особами. Відтак, у релігійній сфері, як і в будь якій іншій сфері людської життєдіяльності, проявляються економічні відношення. Вивченням економічних відносин в сфері релігійної діяльності займається економіка релігії, або ж за аналогією до конфесіології - економікологія релігії.

Перш ніж розглядати специфіку і предмет економікології релігії, з'ясуємо коротко особливості економіки як сфери знання. «Економіка, економічна теорія (economics – англ.) - це суспільна наука, яка вивчає поведінку в сферах виробництва, споживання, розподілу та обміну, - говорить в Оксфордському тлумачному словнику. - Економісти аналізують процеси, які відбуваються у цих сферах, і досліджують їх наслідки для фізичних осіб, організацій, зокрема фірм, і суспільства в цілому. ...Економічна теорія поділяється на дві широкі сфери досліджень: мікроекономіку, що аналізує взаємовідносини між окремими господарчими одиницями (споживачем, фірмою тощо), і макроекономіку, яка аналізує взаємозалежність між агрегованими економічними величинами, грошову масу, безробіття і державу» [Бизнес. Оксфордский толковый словарь. – М., 1995. – С. 213-214]. Методологічною основою для їх аналізу є загальна економічна теорія – економіка, предметом якої є проблема підвищення ефективності використання обмежених ресурсів для задоволення безмежних потреб людей.

Економікологія релігії як одна із релігієзнавчих дисциплін вивчає ставлення релігійного суб'єкта до виробничої діяльності, діяльність її як виробника, а також регламентовану певними конфесійними вченнями

господарчу діяльність релігійних спільнот і відносини, які при цьому виникають. Предметом економікології релігії як наукової дисципліни є також проблема вибору найбільш раціональних засобів використання ресурсів (факторів духовного виробництва) з метою розширення сфери надання духовних послуг, максимального наближення їх якості до потреб віруючої людини.

Проте тут існують певні застереження: не всі конфесії позитивно відносяться до конкуренції, яка породжена економічними процесами внаслідок використання обмежених ресурсів. Більшість конфесій не сприймають порівняння діяльності священнослужбовців в церкві з наданням послуг у сфері побуту. Проте слід аналітично розглянути поняття не матеріальної, а *соціально-культурної послуги*. Адже «це послуга із задоволення духовних, інтелектуальних потреб і підтримання нормальної життєдіяльності споживача» [Золотов М.И. и др. *Менеджмент и экономика физической культуры и спорта.* – М., 2001. - С. 21]. Якщо ми замінимо слово «споживач» на відповідне для сфери релігійної діяльності «віруюча людина», «член церкви», «послідовник релігійного вчення» тощо, то таке визначення не буде викликати невдоволення. Особливо, коли відповідно розкрити словосполучення «духовні, інтелектуальні потреби» віруючої людини. В релігієзнавстві існує багато досліджень щодо визначення духовних потреб віруючої людини.

Вивченню економічних факторів існування й конфесійного відтворення релігії в нашому релігієзнавстві не приділяли належної уваги. Самі ж церкви відносили економічні механізми до своїх внутрішніх проблем і не виносили їх на розгляд громадськості. Більше того, в умовах агресивного зовнішнього оточення розповсюдження інформації щодо економічної діяльності церков були надзвичайно загрозливими. Водночас на Заході і, насамперед, в США економічні й управлінські аспекти існування релігійних організацій відкрито обговорюють в соціумі. Вони стали об'єктом наукового вивчення, активно застосовуються в навчанні священнослужбовців. Також можна стверджувати, що успіхи в поширенні неохристиян в Україні і на теренах СНД у 90-ті роки ХХ ст. відбулися саме за рахунок доброї менеджерської і фінансово-економічної підготовки й підтримки їх з боку батьківських структур США і Заходу.

Дослідження і вивчення економічної складової релігії стало актуальним в наш час активної комерціалізації суспільного життя людини. Релігія несе в собі і генерує подвійну економічну функцію. По-перше, вона сприяє або заважає (це теж економічна категорія) економічному розвитку суспільства протягом усієї історії. По-друге, інституалізована релігія – це організація віруючих, що має певну ієрархію священнослужбовців, свої фінанси, матеріальну базу тощо.

В економікології релігії можна виділити насамперед дві основні *сфери* її досліджень: 1. богословські обґрунтування відношення до виробництва, торгівлі, бізнесу й інших економічних важелів суспільства; 2. церква

(релігійні спільноти) як суб'єкти господарської діяльності. Можна ще говорити окремо й про комерціалізацію неорелігій, містико-окультних об'єднань та маргінальних напіврелігійних організацій. Розглянемо названі сфери коротко.

**1. Відношення релігії до виробництва, торгівлі, бізнесу й інших економічних важелів суспільства.** Тут варто виокремити такі три сфери: думки релігійних діячів щодо означених суспільних явищ, офіційну церковну думку в її ретроспективі та відношення різних конфесій до економічної сфери і використання її в своїй діяльності.

Відомо, що християнство в усі часи негативно ставилося до бізнесу. Лихварство, позиковий процент недарма заборонені в Біблії. Засуджуються вони також ісламом. Ісус Христос виганяв торговців із храму, а в Євангелії від Матвія записано: “Ніхто не може двом панам служити... Не можете Богові служити і мамоні” (6: 24). Св. Ієронім говорив: “Купець навряд чи може догодити Богу”. Святий Августин у п'ятому віці н.е. писав: “Торгова справа сама собою є злом”.

Проте у наш час економічної глобалізації і панування ринкових відносин у більшості країн світу відношення християнських церков і їх проповідників до бізнесу змінилося докорінно. У всьому світі християни, мусульмани, буддисти, віруючі інших конфесій втягнуті у бізнес і проявляють у ньому помітну активність. Якщо одні вбачають у бізнесі тільки засіб, що дозволяє забезпечити особисте існування, то інші розглядають його як складову частину Божого промислу, спрямованого на задоволення людських потреб. Наведені вище біблійні висловлювання нині або замовчуються, або ж витлумачуються зовсім по-іншому. Так, в книзі “Бізнес крізь призму віри” проголошується: “Багатство, влада, статус, вплив й інші символи мирського благополуччя нерідко в нашій свідомості підміняють собою істинний успіх. Проте у самих цих символах немає нічого поганого – небезпечним є лише невгамоване прагнення до них” [*Чьюнинг Ричард К., Ебі Джон У. та Роелс Ширлі Дж. Бізнес сквозь призму веры. – М., 1993. - С. 25*].

Релігійні діячі і автори релігійних агітаційно-пропагандистських публікацій, як правило, не дають своїх визначень економічній діяльності, бізнесу й користуються загальновідомими з теорії менеджменту. Але серед них склалася тенденція вибирати такі визначення, які є соціально орієнтовані, мають гуманістичну спрямованість, є привабливими для більшості віруючих. Так, бізнес з протестантської точки зору розглядається як така діяльність, завдяки якій людина може реалізувати свої особисті творчі можливості. Бізнес дає нам можливість планувати, організовувати, керувати, розвивати здібності в цілому ряді сфер, кожна з яких є відображенням божественних якостей [*Там само. - С. 15*].

Сучасна наука визначає бізнес чи підприємництво як самостійну ініціативну, систематичну, на власний ризик прийняту діяльність з метою виробництва продукції та надання послуг, одержання прибутку. Провідними суб'єктами ринкового процесу є підприємець, який ініціює бізнес і менеджер



– професійний керівник. Практично всі релігії позитивно, але з деякими моральними застереженнями, ставляться до участі своїх вірних в бізнесовій діяльності. Наприклад, теолог Ієн Барбур, професор релігії і професор науки й технології Картоновського коледжу в Міннесоті (США), висловлюється так: «Я згоден з базовою схемою приватної власності в економіці вільного ринку, але вважаю, що у неї є серйозні недоліки, які потрібно було б виправити за допомогою політики» [Барбур Ієн. *Етика в век технологии*. – М., 2001. – С. 12].

Проте є певна колізія щодо використання механізмів і засобів ринкової економіки і бізнесу у сфері діяльності релігійних організацій. Церкви і релігійні об'єднання практично в усіх країнах світу можуть існувати лише як некомерційні, неприбуткові організації. Саме тому вони отримують пільги з оподаткування своєї діяльності та нерухомості.

Бізнес, з одного боку, є елементом ринкових відносин, чим істотно відрізняється від діяльності державних організацій. З іншого боку, він є невід'ємною частиною економіки будь-якого суспільства. Його елементи виникли разом із появою посередників-купців, які замінили прямий обмін речей ще в первісному суспільстві. Тоді й з'явилися перші норми торгівлі, які мали обов'язкову релігійну санкцію. Так, давні євреї внесли до своїх віросповідних книг багато норм торгівлі: за порушення вимірів та ваги повинне було наступити релігійне покарання. Про це у Біблії говориться близько десяти разів.

Підвалини системи раціонального господарювання, зокрема раціонального ведення торгівлі й обліку, історично розроблені ще семітськими народами, які керували караванною торгівлею на величезних афро-азійських просторах. Цей досвід знайшов свою об'єктивізацію спочатку у Торі євреїв, а потім і в інших релігійних книгах. Іудейська діаспора поширила первісне християнство і відповідні основи раціонального ведення торгівлі на Близькому Сході, в Європі і в Північній Африці. З часом більшість норм регулювання торгівлі, виробництва, надання послуг перейшли з релігійного до цивільного законодавства. Хіба що у деяких ортодоксальних ісламських країнах продовжують використовувати шаріат і то лише у відносинах з одновірцями. В наш час єдиним полем впливу релігії на бізнес, на економіку є мораль.

Християни і мусульмани створили релігії міжнаціонального спілкування, які допомагали утворювати великі держави і керувати ними. За своєю природою християнський та ісламський месіанізм близький до тієї економічної експансії, яку проводять сильні капіталістичні держави. В основному завдяки загальному економічному і культурному успіху країн, носіїв релігії міжнаціонального спілкування, виникало бажання інших країн і народів приєднатися до нової ідеології. Відомий вибір релігій князем Володимиром визначився, як відомо, завдяки провідним торговим і культурним зв'язкам Русі з Візантією.

Важливо подивитися також на практичні дії в економічній сфері релігій, що народжувалися. Так, первісне християнство активно боролось з економічним фундаментом іудаїзму. Це допомогло йому знесилити супротивника. Саме фінансові збитки, а не щось інше, викликали ненависть іудейських священиків до Ісуса Христа і визначили прийняття рішення про його страту.

Власне таку тактику вибрав і Лютер, вірніше рух, лідером якого поставили Лютера, у боротьбі з Ватиканом. І протестанти перемогли, спираючись на масовий рух віруючих, невдоволених саме непомірними поборами Ватикану з населення і репресіями щодо багатих підприємливих князів і баронів.

Одним із важливих факторів переходу від побутового православ'я до протестантських громад у 90-ті роки ХХ ст. був розподіл гуманітарної допомоги від країн Заходу серед тих, хто прийняв хрещення.

Історія розвитку бізнесу XVI – XIX століть довела саме значний вплив релігії на становлення буржуазного ладу й успішність дій підприємців, які користувались протестантською мораллю. Важливою в цьому аспекті є праця М. Вебера "Протестантська етика і дух капіталізму", яка була спрямована на розв'язання певної емпіричної проблеми – з'ясування механізмів впливу релігійних мотивацій особистості на її економічну поведінку. Автор припускав, що існує певна внутрішня "вибіркова спорідненість" між догматичними засадами протестантизму і "духом капіталізму". Головною ідеєю соціальної філософії Макса Вебера є ідея економічної раціональності, яка знайшла своє послідовне втілення в капіталістичному суспільстві кінця XIX - початку ХХ століття. Це і раціональне право, і раціональне управління (бюрократія), і раціональний грошовий обіг й таке інше у сфері економіки, а також і раціональна релігія - протестантизм. Названі інститути традиційного капіталістичного суспільства забезпечують можливість максимально раціональної поведінки у господарській сфері і дають можливість домогтися максимальної економічної ефективності. Вони активно протистояли аморалізму в період "вільного" ринку і "дикого" капіталізму.

Дещо іншої думки дотримується А.І. Неклеса - заступник директора Інституту економічних стратегій РАН. «Капіталізм зароджується на культурних розломах, на кордоні різноликих культур, на хвилі хрестових походів та географічних відкриттів, споживаючи плоди грабункової трофейної економіки того часу, - зазначає науковець. - Він утверджується разом із розквітом нової ідеології гуманізму й породженою нею епохою Ренесансу. Його зв'язок з протестантською етикою, що рекламується, постає як історіософська аберація. Скоріше вже можна прослідкувати його генезис із загального котла творчого ентузіазму епохи з численними ересями, що переповнювали в той час ареал. Паралельно проекту спасіння *Universum Christianum* цей світ двійник створює свій особистий амбіційний глобальний проект побудови вселенського Рах *Oeconomica*» [Неклеса А.І.

*Пришествие постсовременного мира // Мегатренды мирового развития. – М., 2001. – С. 128].*

Прихильник поміркованого відношення до благ цивілізації споживання теолог Іен Барбур зауважив: «Сьогодні, в суспільстві надмірного споживання, потрібно відмовитись від пануючого матеріалізму і утверджувати пріоритет якості життя. Новий спосіб життя виникає не тільки із турботи про глобальну справедливість, але й із нових уявлень про те, яке життя є хорошим. Ми повинні зосередитися на джерелах задоволення, що не пов'язані з витратами ресурсів. Прагнучи спасти себе за допомогою нових технологій, ми перетворили технологію в релігію. Нове тлумачення традиційної релігійної віри може протистояти кризі смислу, що лежить в основі погоні за достатком. Один з прикладів – книга «Хорошого потроху» британського богослова Джона Тейлора, котрий закликає обмежити споживання і задовольнятися лише рівнем матеріального достатку, який неможна назвати ні бідністю, ні багатством» [Барбур Іен. *Етика в век технології. – С. 362].*

Прикладом раціонального підходу до християнської моралі можуть бути "Біблійні заповіді для бізнесу" американських баптистів, в яких досить своєрідно витлумачується Декалог Мойсея. Першій заповіді "Я - Господь, Бог Твій. Хай не буде тобі інших Богів переді Мною!" (Вих. 20:2-3) відповідає, на думку авторів, ділова заповідь "Виявляй повагу до влади". Другу заповідь "Не роби собі різьби і всякої подобі..." практичні консультанти з менеджменту трактують як вказівку "Майте єдину мету". За допомогою цієї "заповіді" намагаються повністю підкорити людину цілям компанії і вимагають: "Майте чітке розуміння особистого завдання та цінностей, щоб гарантувати їхню послідовність та співпадіння із завданнями компанії". Біблійну заповідь "Не призывай ймення Господа, Бога твого, надаремно..." трансформують в комунікативну ділову заповідь: "Використовуйте ефективне спілкування як на словах, так і в справах".

Слідом за протестантизмом і Ватикан почав звертати увагу на економічну сферу суспільства не тільки як на джерело доходів, а й як на сферу діяльності вже не рабів, а вільних працівників - реальних і потенційних віруючих. Вже сто років Католицька Церква, починаючи від папи Льва XIII з його Енциклікою "Regum Novarum", розвиває свою соціальну науку про працю і місце людини у ній, що, безумовно, відповідає вимогам часу. Тому майже весь пафос релігійної ідеології та енергія були спрямовані на пошуки гідного місця у сфері економіки для людини праці.

Наслідуючи своїх попередників, папа Іван Павло II продовжував розвиток християнської етики праці у відповідності до вимог сучасної теорії мотивації менеджменту. Він писав: "...Праця належить до покликань кожної особи; більше того, людина висловлюється і здійснюється через свою активність у праці" [Сотий рік. - Ч. 6].

Протягом трьох тисячоліть іудаїзм, а потім і християнство, вважали працю покаранням Божим за первородний гріх: "У поту свого лица ти

їстимеш хліб, аж поки не вернешся в землю" (Бут. 3: 19). В наш час такі демотивуючі слова майже не почуєш із вуст християнських священників. Натомість в папській енцикліці "Про працю" наголошено: "Людина через працю має здобувати щоденний свій хліб і співдіяти для постійного поступу наук і техніки, а передусім - для безперервного культурного і морального піднесення суспільства...". Понтифік, критикуючи занадто зажерливих роботодавців, говорить: "Праця має бути підпорядкованою гідності людини – суб'єктові праці, а не економічній користі" [Про працю. - Ч. 22].

Певні вимушені позитивні кроки в цьому напрямку робить і Православна Церква. Вона починає займатися також впровадженням сучасних технологій управління, які успішно апробовані у бізнесі. Так, Є.Щеглова слушно зауважує: «Звичайно, приходячи до церкви, не замислюєшся про те, на які кошти вона існує і що є основною статтею її доходу. Атмосфера духовності відсуває на другий план економічний аспект. Проте сьогодні для Церкви він стоїть чи не на першому місці за своєю важливістю...» [Щеглова Е. Золото на куполах. Церковь вместе со всей страной идет по пути рыночных преобразований // Украинская Инвестиционная Газета. –2000. -25 апреля].

Проте тут існують певні застереження. Всеволод Чаплін аналізує відношення православ'я до сучасного суспільного ідеалу і пише, що однією із причин, за якою демократія чи навряд будь-коли буде об'явлена ідеальним з православної точки зору суспільним ладом, - це присутність у ній початку змагальності. Не випадково Православна Церква так рішуче відмовляється від включення у передвиборчу боротьбу, судові суперечки або ринкову конкуренцію. Її ідеал - народ-організм, єдине соборне тіло, в якому протиріччя є протиприродними і повинні бути «вигоєні» як недуг. Євангельські і апостольські ідеали суспільності, однодушності, відмови від змагальності переживаються православними християнами буквально і переносяться на життя суспільства [Чаплин Вс, протоиерей. Православие и общественный идеал сегодня // Церковный вестник. – 2004. - №6].

Відтак, проблема використання економічних механізмів у життєдіяльності церкви не в грошах, як таких, а у свідомій, доктринальній відмові від конкуренції. В цьому полягає причина нелюбові православ'я до використання підприємництва в господарчій діяльності церкви. Їм близькі ідеали монастирської – колективної праці.

«Ще одна особливість православної свідомості, - на яку звернув увагу той же отець В. Чаплін, що прямо впливає на суспільний ідеал, - це її есхатологічність. Православним християнам не притаманні соціальний оптимізм, віра в прогрес людського суспільства, яке самостійно розвивається, прагнення створити «Царство Боже на землі». ... Якщо сприймати Об'явлення святого Іоанна насправді, то світ не може поставати кращим. Тому не випадковим є скептичне відношення православних християн навіть до тих суспільних змін, що поліпшують побут людей; але не наближають їх до Бога» [Там само].

Як зазначає К.С.Елбак'ян, «сутність православного підходу до господарчо-трудової діяльності людини зводиться до наступних положень. По-перше, в душі людини існує внутрішній зв'язок між релігійними переконаннями і господарчою діяльністю. ... Християнство, як і православ'я в т.ч., приймає світ як творіння Боже, яке очолюється людиною. По-друге, людина не тільки пізнаючий, але й господарчий логос світу, господар творіння. Їй належить право і обов'язки працювати в світі, як для свого особистого існування і надання допомоги ближнім, так і для здійснення загальної справи людського на землі. ... Приймаючи участь в господарчій діяльності, людина приймає участь в справах Божих з перетворення світу, реалізації промислу Божого. ... По-третє, закликаючи людину любити світ, православ'я в той же час кличе її до звільнення від світу, щоб людина ставила духовні інтереси вище матеріальних, розуміла, що не створення земних цінностей є головною метою людського життя, сенсом її буття. Пріоритет духовного над матеріальним, християнський аскетизм і послух як релігійна установка створюють особливий тип господарчого діяча в православ'ї. ... По-четверте, православ'я визволяє господарчу енергію, органічно пов'язує духовні, етичні початки з економікою, дисциплінує, морально направляє і регулює господарчу діяльність. Православ'я не проти творчої праці, не проти ринкової економіки і підприємницької діяльності. Але воно проти того, щоб бізнес перетворювався в самоціль, слугував тільки особистій користі. ... По-п'яте, ... православ'я напрацювало особистий еталон господарчого раціоналізму, котрий з самого початку виходив із дещо інших моральних критеріїв, наприклад, протестантський утилітаризм. На противагу протестантському «передвизначенню до спасіння» й «виправданню вірою» етичною нормою православ'я є «ходіння перед Богом з думкою про відповідальність перед ним» [Элбакян Е.С. Религия и экономика // Религиоведение /Энциклопедический словарь. – М., 2006. – С. 906].

Успіхи японської моделі господарювання і далекосхідних "тигрів" - Гонконгу, Малайзії, Південної Кореї, Сінгапуру та Тайваню - говорять про те, що західна економічна модель, яка побудована на базі християнської культури, не є єдиним варіантом розвитку сучасного бізнесу. Буддизм, так само як і національні релігії Сходу, зокрема конфуціанство, синтоїзм та ін., споконвічно розглядали працю як найвищу чесноту. Тому й нині, з точки зору "культу його величності праці", японський, китайський чи корейський робітник сприймає як природний вияв суворої дисципліни, жорсткий порядок у цехах, конторах чи за прилавком.

Особливості буддо-конфуціанської культури дають змогу ламати посадові й особистісні перегородки і підтримувати в організації високий рівень емоційної близькості. Клановий характер функціонування фірм у Японії чи Кореї з'єднує суворо виробничу дисципліну з повною відкритістю комунікаційних каналів і самостійністю низових підрозділів. Менеджмент на іудео-християнському Заході лише нещодавно відкрив для себе позитивні особливості діяльності мікрогруп і певні переваги колективної праці. У цих

країнах, де індивідуалізм вважався синонімом свободи, демократії і прогресу, зараз активно працюють над прищепленням психології групової праці. До речі, подібні технології контролю за поведінкою у невеликих колективах розвивають і неорелігії, насамперед орієнталістичні й неопротестантські.

Головна відмінність західного християнства від буддизму, з точки зору впливу на “людські ресурси” бізнесу, полягає у тому, що перший займається соціальним захистом, а останній - допомагає працівникам відновлювати сили. Східне християнство ще й досі не знайшло свого місця у цій сфері.

Іудео-християнська активність у певний період становлення організованого підприємництва була дороговказом для організаційної діяльності в економічній сфері. Учасники економічного процесу керувалися настановами іудаїзму і християнства. Але в останні сто років функції методологів організаційно-управлінського процесу перебрали на себе позарелігійні вчені і менеджери. Їх раціоналізовані і прагматичні підходи до керування людьми рішуче вийшли за межі Біблії і Корану. Це спричинило так звану революцію менеджерів. Бог відсутній зараз на сторінках підручників з менеджменту. Проте там постійно наголошується, що для успішної організації дій багатонаціональних колективів необхідно враховувати особливості релігійно-моральних орієнтацій працівників.

Шукає засоби економічного росту й іслам. «Сучасна привабливість ісламського банкінгу полягає в тому, що він дозволяє вести фінансовий бізнес, не порушуючи канонів ісламу». Таку думку висловив Виконавчий директор Організації ісламського співробітництва у Центральній Азії, президент Союзу мусульман Казахстану Мурат Телібеков у зв'язку з конференцією «Ісламський банкінг і фінанси у Казахстані» [*Казахстанский эксперт: «Исламскому банку развития не хватает динамизма»*]. – (<http://news.mail.ru/economics/1326354/>).

**2. Церква як суб'єкт господарської діяльності.** Церква є складною господарською організацією. У більшості країн Церкви володіють земельними наділами, своїми храмовими і підсобними спорудами та іншою нерухомістю, різними матеріальними цінностями, підприємствами, банками, видавництвами, телеканалами, транспортними засобами та ін.. Зрозуміло, щоб повноцінно і повномасштабно відповідно до свого покликання функціонувала релігійна організація, вона повинна мати своє фінансове забезпечення. Кардинал Любомир Гузар так визначив джерела фінансування УГКЦ до середини ХХ ст.: «Джерелом її фінансування загалом є пожертви добрих людей. Ці пожертви можуть мати три форми. Перша – це пряма пожертва, складена сьогодні. Друга – майно Церкви, подароване у вигляді більших чи менших офір у минулому. Третя – прибуток від виробничої діяльності церковних підприємств. Церква використовує ці засоби фінансування у різних місцях та обставинах упродовж багатьох століть. У нашій історії в Україні до середини ХХ століття Церква оплачувала свої потреби здебільшого із дарів багатих людей: ці дари були джерелом сталого прибутку. Окрім того, кожна парафія мала земельну ділянку, доходу з якої

вистачало на поточні витрати. Коли треба було реалізувати більші проекти, наприклад будівництво чи ремонт храму, парафіяни складали додаткові пожертви. Витрати на загальні потреби Церква покривала із позапарафіяльних маєтностей. У своєму розпорядженні Православна Церква мала ще й комерційні підприємства, які давали додатковий прибуток. Наприкінці ХХ століття, за Божим Провидінням, наша Церква знову отримала свободу, але, окрім храмів (і то не всіх), майже нічого іншого з її колишньої власності їй не було повернуто. Сьогодні ми не плакаємо великих сподівань на те, що держава ближчим часом виправить несправедливе минуле, провівши процес реституції, тобто повернення Церкві її майна чи справедливої його компенсації» [*Звернення Блаженнішого Любомира до вірних Української Греко-Католицької Церкви у справі фінансування церковних потреб* - (<http://www.ugcc.org.ua/430.0.html>) – 03.12.08].

Відтак, в УГКЦ плакають надію на своє активне включення в економічну діяльність за умови вирішення певних її майнових прав. Зараз в Україні Церква не може бути власником землі. Згідно із Законом України «Про внесення змін до деяких законодавчих актів України щодо права релігійних організацій на постійне користування земельною ділянкою», опублікованому на офіційному сайті Глави держави 30 січня 2009 року, передбачається, що релігійні організації, зареєстровані в Україні, отримують право на постійне користування земельною ділянкою за умови, що вона не використовуватиметься ними для здійснення підприємницької діяльності. Законом передбачено надання релігійним організаціям саме права постійного користування земельними ділянками, а не права власності на них. Власниками ж відповідних земельних ділянок залишаються держава та відповідні територіальні громади [*Закон України «Про внесення змін до деяких законодавчих актів України щодо права релігійних організацій на постійне користування земельною ділянкою»*. – (<http://www.president.gov.ua/documents/8880.html>). – Опубліковано 30.01.09].

Релігійна організація, як господарчий суб'єкт, має також операційну систему, яка переробляє і перетворює вхідні ресурси або величини у вихідні результати. Основна роль людського фактору проявляється в створенні результатів за допомогою проповідницької і пастирської діяльності священників. Матеріали, в тому числі свічки, ладан, миро тощо, споживаються операційною системою. Потрібні капіталовкладення у вигляді церковних будівель і домів молитви, приміщень для хрещення, допоміжних приміщень (недільних шкіл, типографій, їдалень, соціальної роботи), ікон, священних книг, церковної атрибутики, одягу, музичних інструментів, оргтехніки, автотранспорту тощо. Необхідно одержувати інформацію від ієрархів церкви і теологів, від закордонних братів по вірі, соціальну інформацію про проблеми людського життя, підтримувати контакти з священниками інших церков, з державними органами і місцевою владою. Потрібна подача енергії від комунальних служб для освітлення, опалення і кондиціонування

приміщень, а також енергія для підігріву води для хрещення, для роботи музичних інструментів й іншого обладнання.

В історії релігії є багато випадків, коли недолуга операційна діяльність церков, зокрема коли ієрархи витрачають на величезні храми і розкішне життя більше коштів, ніж збирають з віруючих, приводила до їх кризи, а то й до загибелі. Так, операційна діяльність Католицької церкви у середньовіччі зазнавала величезних збитків. Тому Ватикан, який не бажав змінювати свою стратегію і стиль управління, вдався до непопулярних засобів збирання коштів як то судів над єретиками з конфіскацією майна, а потім і до продажу індульгенцій. Суспільство ж не бажало отримувати такі додаткові «послуги» і вдалося до реформи католицизму знизу.

Аналіз економічної діяльності релігійних спільнот доцільно проводити в двох сферах: макроекономіці та мікроекономіці. До макроекономічних факторів діяльності церков слід віднести виготовлення та продаж церковної атрибутики, свічок, літератури, організацію паломництва до святих місць та прийом і забезпечення послугами туристів, одержання прибутку від володіння землею та нерухомістю.

Мікроекономічні аспекти діяльності церков проявляються на рівні парафій, окремих релігійних громад. До них можна віднести будівництво, ремонт та забезпечення життєдіяльності церковних будівель та інших володінь, фінансова діяльність громади і зарплата священикам, торгівля атрибутикою та літературою, відкриття та забезпечення діяльності недільних шкіл, дитячих садків, їдалень для знедолених, лікарень, майстерень, інтернет-сайтів тощо.

В свій час Католицька Церква була найбільшим землевласником в Європі, а РПЦ – в Російській імперії. І в наш час церкви прагнуть отримати у власність у держави землю, під свою опіку школу і армію. Так, УГКЦ домагається повернення релігійного майна - храмів, монастирів, навчальних установ і всю допоміжну маєтність з тим, щоб викорисовувати його для «оплачування першочергових потреб, зокрема утримання шкіл на всіх рівнях, включно з університетами, на загальну просвіту, на забезпечення душпастирства у надзвичайних обставинах, на місійну діяльність» [*Звернення Блаженнішого Любомира до вірних Української Греко-Католицької Церкви у справі фінансування церковних потреб*].

Специфічною господарською установою в структурі церкви є монастир, який за сучасних умов отримав поштовх для розвитку.

Важливою статтею прибутку для православних церков є паломництво до Палестини, Афону та інших святих місць як за кордоном, так і в своїй країні. Ще в 1847 році в Єрусалимі була заснована російська духовна місія, однією з головних завдань якої було надання допомоги російським паломникам. У 1856 р. було створено Російське товариство пароплавства і торгівлі, яке налагодило постійні рейси для паломників за маршрутом Одеса-Яффа. В 1859 році було створено Палестинський комітет, який надавав допомогу паломникам. На ім'я місії були придбанні величезні земельні



володіння, на котрих будувались великі, навіть за сьогоднішніми уявленнями, готельні комплекси, лікарні, навчальні заклади тощо. У 1914 році у власності обох організацій виявилося біля 150 гектарів землі, а щорічний приток релігійних туристів складав приблизно 20 тис. осіб [Новиков В. *Крестовые турпоходы // Коммерсантъ-Туризм.* – (<http://www.kommersant.ru>) - 02.11.2006].

В єпархіальних центрах будувалися будинки для подорожніх, а в Одесі створювалася потужна інфраструктура із забезпеченню паломництва. Успішність Палестинського проекту зацікавили монахів з Афону. В 1876 р. вони заснували в Одесі подвір'я Афонського російського монастиря святого великомученика Пантелеймона. У 1893 р. почали будувати цілий комплекс з величезним храмом біля залізничного вокзалу, в якому могли одночасно зупинятися 200 паломників. Згодом в Одесі побудували ще два афонських подвір'я - Свято-Ільїнський та Свято-Андріївський скити. У них паломники отримували безкоштовну їжу та допомогу з придбання квіток на пароплави [Юрченко А. *Одесса – столиця паломництва // 2000. –2005, 16 вересня*].

Поруч з таким масовим, підтриманим на найвищому державному рівні, релігійним туризмом здавна існувала традиція відвідувань православними віруючими святих місць в Києві (Київсько-Печерська лавра, Софіївська церква тощо), Почаєві, Сергієвому Посаді тощо. Греко-католики традиційно відвідують Львів та Зарваницю, католики їдуть до Риму або ж до Польщі у Ченстохов, де зберігається ікона Божої Матері "Матка Боска Ченстоховська". Іудеї, їдучи до Святої землі, як правило, не поверталися, прагнучи "вмерти в Єрусалимі" Відтак вони були скоріше емігрантами, ніж паломниками. До того ж, хасиди їздили до могили Рабі Нахмана в Умань, який перед смертю обіцяв "схопити за пейси і витягнути з пекла" кожного, хто поклониться його гробу. То ж в наші часи внутрішнє паломництво і туристичні подорожі по святих місцях України набувають все більшого розмаху.

В наш час культові споруди отримують нові утилітарні функції. У жовтні 2006 р. муфтії Єгипту шейх Алі Гумаа видав незвичайну фетву. Згідно повідомлення єгипетської газети "Аль-Ахрам", вона дозволяє компаніям мобільного зв'язку встановлювати на мінаретах мечетей підсилювачі сигналу сотового зв'язку. Своє рішення муфтії аргументував тим, що в шаріаті нема положень, яке б забороняло використання мінаретів для інших цілей, крім звичайних призивів до молитви. Тепер установка підсилювачів сигналу буде приносити мечетям постійний прибуток - десь 7 тис. дол. щорічно.

В Європі практика установки підсилювачів сигналу на високих церковних дзвіниціях почала розповсюджуватися ще в дев'яності роки ХХ ст., коли діяльність компаній-операторів мобільного зв'язку стала стрімко розширяться. Бувший генеральний секретар Конференції католицьких єпископів Італії кардинал Еніо Антонеллі ще в березні 2001 року вимагав забрати ретранслятори з культових споруд. Проте на розташованій поруч Мальті католицькі ієрархи дали згоду на обладнання підсилювачів сигналу на

дзвіницях острова. В Росії використовувати церковні дзвіниці як площадки для антен стільникового зв'язку стали порівняно недавно. Прецедент був створено в листопаді 2005 року, коли В'ятська єпархія РПЦ дала згоду на установку базової станції мобільного зв'язку на Ново-Троїцькій дзвіниці в місті Яранські Кіровської області [*Круг П. Минареты и колокольни сотовой связи // НГ-религии. – 2006, 2 ноября*].

Досвід довів, що у так званих сучасних “високих технологіях”, які виникли у сфері бізнесу, є раціональне зерно і для духовної сфери. Сучасна технологія, так звана “хай тек”, інноваційні розробки відіграють величезну роль не тільки в економіці, а й у першу чергу в мисленні. Щоб стати на рівень сучасного технологічного розвитку, потрібні вільні уми, адже прогресивні ідеї народжуються тільки в умовах свободи.

Використання сучасних ринкових технологій церквами залежить від їх керівництва і опосередковується тією чи іншою національною культурою, сформованою релігійною духовністю. В Україні більшість віруючих людей орієнтуються на традиціоналізм. Навпаки, у США, Західній Європі і Японії всі державні і недержавні інститути, церкви чудово знайомі з менеджментом. Більше того, ефективно працюють саме завдяки своїм знанням у сфері бізнесу і вмінню керуватися цими знаннями. Дедалі більше людей бажають вивчати престижні бізнесові знання і досвід. Як відзначає відомий фахівець з менеджменту П.Друкер, “замість традиційної Біблії, бабусі нині дарують своїм онукам після закінчення середньої школи останній бестселер з бізнесу. Пастор євангелістської церкви, хоча й вважає, що йому ворожий будь-який бізнес, також добре розбирається в русі готівкової грошової маси, як будь-який бухгалтер, і може залюбки проаналізувати його на своєму персональному комп'ютері. Він відвідує семінари з менеджменту, щоб підтримати “духовне підприємництво” в ранзі головного виконавчого директора своєї швидко зростаючої громади” [*Друкер П.Ф. Новые реальности. - М., 1994. - С. 252-253*].

Сучасний ритм праці стає все більш напруженішим. Менеджмент винайшов багато важелів мотивації і примусу до праці, у тому числі і інтелектуальної. Релігії нині практично немає що робити у трудовому процесі. В офісі, фірмі, на підприємстві не залишилося місця Богу, якимсь релігійним обрядам, тим більше, що працюють поруч люди різних конфесій, а відтак своїми виявами релігійних почуттів працівник заважав би один одному. “Богом” на виробництві став хазяїн. У такій ситуації важливим важелем стає швидка релаксація і перш за все духовна. Досвід східних релігій тут частіше стає у нагоді.

Прикладом економічної діяльності релігійних організацій може слугувати зведення храмів в православ'ї. Про те, за рахунок чого живе зараз Православна Церква, розповіли священники храму Казанської ікони Божої Матері в місті Києві протоієрей Валерій Семанцо та ієрей Богдан Тимошенко. Вже чотири роки вони будують великий чотирьохпрестольний храм з жилими приміщеннями. Весь проект коштує майже два мільйони

доларів. [Щеглова Е. «Вклад денег в храмы приносит самые большие дивиденды...» // Украинская Инвестиционная Газета. – 25 апреля 2000 ].

Ми бачимо зараз, що релігійні організації у США, Західній Європі і Японії активно використовують сучасні технології менеджменту. Більше того, саме завдяки своїм знанням у сфері бізнесу і вмінню керуватися цими знаннями, вони здебільше зобов'язані своєму зростанню і впливу. Переймають їх досвід і в Україні. Показовою є структура Львівської Архиепархії Української Греко-Католицької Церкви, де в Пресвітерській раді, колегії радників та душпастирській раді є такі впливові посади, як Адміністратор Львівської архиепархії УГКЦ, Економ Львівської Архиепархії, Рада з економічних питань, Керівник персоналу Курії Львівської Архиепархії тощо [http://www.ugcc.lviv.ua/index.php?option=com\_content&task=blogsection&id=11&Itemid=68 ].

Проблеми, які були викликані глобальною фінансово-економічною кризою і деформаціями в українському соціально-економічному просторі, змусили голову УГКЦ кардинала Любомира Гузара докладніше поговорити про фінансування Церкви. 3 грудня 2008 року він виголосив своє «Звернення у справі фінансування церковних потреб». Владика представив «всю фінансову ситуацію Церкви», щоб вірні УГКЦ «складали свої пожертви, без яких ми не можемо існувати, із розумінням та бажанням. Кожна офіра, яка задовольняє потреби наших ближніх у будь-якій ділянці, є благословенною, тим більше це стосується внесків, які слугують духовним потребам поодиноких людей і всієї Церкви. Справа утримування Церкви та фінансування її потреб не є чимось суто матеріальним. Це, згідно з Божим планом, є частиною нашого життя - як духовного, так і тілесного. Хочу закінчити це звернення словами зі Святого Письма, записаними у Другому посланні святого апостола Павла до коринтян: «Але я кажу: Хто скупко сіє, скупко й жатиме; хто ж щедро сіє, той щедро жатиме. Нехай дає кожний, як дозволяє серце, не з жалю чи з примусу: Бог любить того, хто дає радо. А Бог спроможний обсіпати вас усякою благодаттю, щоб ви у всьому мали завжди те, що вам потрібне, та щоб вам ще й зосталось на будь-яке добре діло, як написано: «Розсипав, дав убогим; праведність його перебуває вічно. Той, що доставляє насіння сівачеві, додасть і хліб на поживу, – і примножить ваше насіння та зростить плоди вашої справедливості, щоб ви у всьому збагатилися всякою щедротою, яка через нас складає Богові подяку» (9, 6–11) [Звернення Блаженнішого Любомира до вірних Української Греко-Католицької Церкви у справі фінансування церковних потреб].

## РОЗДІЛ 13

### ПОЛІТОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ: СТАНОВЛЕННЯ І ЗМІСТ

#### *Міждисциплінарний характер і предметне поле політології релігії.*

Академічне релігієзнавство як наука почало формуватися в дев'ятнадцятому столітті. Це час бурхливого розвитку наукового знання, корінних зламів, поворотів і переворотів у різних його галузях - біології, медицині, хімії, фізиці, математиці та ін. Філософія “де факто” перестала виконувати функцію “цариці наук”. На ґрунті позитивізму, що заперечував теоретичне, абстрактне пізнання дійсності, суспільних процесів і соціальних перетворень і апелював до емпіричного досвіду, постає нова наука - соціологія, яка практично в гуманітарній сфері знання проголошується “наукою наук” і заміняє в ній роль філософії. Соціологія, як наука про суспільство, за задумом її творця О. Конта підпорядковувала собі всі науки, які так чи інакше, безпосередньо чи опосередковано містили в предметі свого дослідження суспільний елемент: історію, географію, філософію, психологію, юриспруденцію, економічну і політичну теорію тощо. Лише завдяки відомому філософу і соціологу, засновнику так званої французької соціологічної школи Е. Дюркгейму звужується предмет соціології. Остання постає як окрема наука, що займає рівне місце у шерензі наук, що досліджують суспільство.

Ми не випадково згадали про факт становлення соціології, бо саме він детермінував процес оформлення релігієзнавства в самостійну галузь наукового знання з подальшою його структуризацією. Вже тоді починають чітко вимальовуватися такі напрямки в дослідженні релігійного феномену як, власне, соціологічний, філософський, психологічний, етнографічний, історичний, компаративний (порівняльне релігієзнавство), географічний, політологічний та ін., які в майбутньому склали складну структуру академічного релігієзнавства (філософія релігії, соціологія релігії, історія релігії, психологія релігії, географія релігії, етнологія релігії, політологія релігії та ін.). Відтак власне основоположники соціології О.Конт, Е.Дюркгейм, Г.Спенсер, М.Вебер та ін. закладали основи політології релігії (хоча сам цей термін у науковому вжитку тоді ще не існував).

У цьому контексті помітною є постать М.Вебера, який у своїх працях “Соціологія релігії”, “Протестантська етика і дух капіталізму”, “Господарська етика світових релігій” входить до проблемного поля політології релігії і розглядає питання співвідношення релігії і політики. Аналізуючи релігійність він визнає її як формуючий і рушійний чинник, у тому числі і в сфері політики. Порівнюючи різні релігійні системи Сходу з релігійними системами Заходу, він дійшов висновку, що релігія значно впливала на становлення, розвиток і трансформацію політичних систем суспільства і виділив три чистих типи панування - традиційне, харизматичне та легальне. Це дало йому змогу дати нову оцінку змісту і

механізмів влади, що дало поштовх новим концепціям наукового управління суспільством.

Відтак, в руслі соціології саме її представниками був закладений міцний фундамент академічному релігієзнавству взагалі і, зокрема, такому його структурному елементу як політологія релігії. В подальшому, вже в ХХ ст. на цій основі склалися і поступово еволюціонували політологічно-релігієзнавчі концепції і теорії у західному релігієзнавстві.

Зрозуміти процес становлення політології релігії як галузі академічного релігієзнавства не можна без визначення самого терміна “політологія релігії”, який до широкого наукового вжитку в релігієзнавчій сфері увійшов лише наприкінці ХХ ст. Цей термін складається з двох слів *політологія* і *релігія*. *Політологія* (має грецьке походження, а саме: *політікос* – державні, суспільні справи і *логос* – слово, поняття, вчення) – це наука, що вивчає політику та її зв’язки, взаємодії, опосередкування, взаємовідношення з особою і суспільством, досліджує відносини між соціальними суб’єктами щодо здійснення (завоювання, розподілу, використання) політичної влади. Політологія, як і релігієзнавство, сформувалася в окрему галузь суспільно-гуманітарного знання на ґрунті соціології. Тому не випадково стосовно політології в зарубіжній і вітчизняній літературі часто вживається термін “політична соціологія”. Структуру сучасної політології складають: загальна політологія (досліджує історію і теорію політики), теорії середнього рівня (їх предметом є влада, політична система, політичні процеси, політичне лідерство, політична духовність, політична культура тощо) і спеціальні політичні науки (політична історія, географія, антропологія, психологія, соціологія, семантика, етнографія та ін.). Правомірно буде певною мірою віднести до спеціальних політичних наук і близьку до них політологію релігії.

Таким чином, можна констатувати, що політологію релігії однаковою мірою можна розглядати як структурний компонент двох важливих галузей суспільно-гуманітарного знання - релігієзнавства (яке досліджує релігію як суспільний і особистісний феномен) та політології, що мають спільне наукове коріння. Політологія релігії, взаємодіючи з структурними компонентами як політології, так і релігієзнавства, перебуваючи у їх системі, вивчає зв’язки між релігією і політикою, владою, політичною системою суспільства, вплив релігії, релігійності, релігійної культури і духовності на прийняття політичних рішень, на формування політичної культури і духовності, на політичний вибір та соціалізацію особистості і навпаки - досліджує співвідношення релігійних і політичних відносин, діяльності, свідомості, моралі, виховання тощо. Відтак, політологія релігії акумулює досвід і знання, з’ясовує закономірності щодо функціональної взаємодії політики і релігії, які накопичувалися впродовж існування людської цивілізації.

**Становлення політології релігії: історія і сучасність.** Релігія і політика – явища суспільні і поза суспільством існувати не можуть. Вони генетично пов'язані з історією людства. З нею вони формувалися, вдосконалювалися і трансформувалися. Відповідно і знання про зв'язок цих феноменів починають накопичуватися з моменту об'єднання людської спільноти у суспільство, з виникненням таких суспільних інститутів як держава, право, влада, власність, з усвідомленням людиною себе як істоти розумної, державної і суспільної, з виникненням такої особливої групи людей як філософів, які професійно починають займатися осягненням природи, значення і наслідків цього зв'язку. Тому первинно політологічно-релігієзнавчі знання акумулюються у сфері філософського історичного типу світогляду. Скоріше за все тут варто говорити про протополітологію релігії, яка підготувала абстрактно-теоретичну базу для синтезу різнорідних наукових знань в перспективну і цілісну наукову систему. Хоча, зауважимо, що протоелементи цих знань з'являються на рівні міфологічного і релігійного типів світогляду у стародавніх східних суспільствах Єгипту, Вавилону, Індії, Китаю. Так, наприклад, протополітологічні вчення народів Індостану були викладені у Ведах, Дхармасутрах, Трипітаці, Законах Ману та ін. священних книгах, а настанови індуїзму, буддизму, джайнізму виступали ще й регуляторами тогочасного суспільно-політичного буття. Вчення про зміну династій давньокитайського мислителя Чхоу-гуна можна розглядати як предвісник відомої теорії циркуляції еліт, яку запропонував В.Парето. Такі давньокитайські релігійно-етичні і політико-правові вчення як конфуціанство, моїзм, легізм, даосизм стосувалися проблем суспільного договору, державного управління, контролю, влади, співвідношення людини і держави та ролі і значення на рівні цих суспільно-політичних сегментів релігійного чинника.

Антична філософія вперше, професійно обґрунтувавши проблеми онтології, гносеології, логіки, антропології та інших сфер знання, водночас визначально вплинула на подальший процес формування протополітології релігії. Філософські вчення “семи мудреців” (Клеобул, Солон, Хілон, Фалес, Піттак, Біант, Періандр), Піфагора, Демокріта, софістів (Протагор, Гіппій, Антіфонт, Фрасімах), Сократа, Платона, Арістотеля, Епікура, стоїків (Зенон, Клеанф, Хрісіпп, Марк Аврелій, Сенека) піднімали питання функціонування держави, демократії, справедливості, моральності політики ( добра і зла в політичній діяльності), громадянського обов'язку, співвідношення держави і громадянина та ін. Попри розбіжності у їх поглядах, всі вони відстоювали позицію відповідності і взаємодоповнювальності божественного, природного і позитивного права на основі принципу справедливості. Так, Платон вважав, що державна релігія гуртує громадян, сприяє формуванню єдиної думки, а тому позитивне законодавство повинне оберігати державну релігію. Також пропагувалися ним ідеї толерантності і віротерпимості.

Проте з утвердженням християнства як державної релігії в Римській імперії віротерпимість змінюється релігійною нетерпимістю і агресивністю

щодо інших релігій. Неабияку роль тут відіграли апологети християнства, зокрема Тертуліан, Юстин, Климент, Татіан та Ориген. В епоху середньовіччя патристами (Василій Великий, Григорій Нисський, Августин Блаженний та ін.) закладаються підвалини християнського богословського релігієзнавства, здобутки якого також позначилися на становленні академічного релігієзнавства взагалі і, зокрема, політології релігії. Адже тривалий час богословська думка визначала пріоритети суспільно-політичного розвитку. Так, Августин тлумачить історію як боротьбу між християнами, що будують “град Божий” і послідовниками Сатани, які побудували світську державу – “град земний” і відстоює теократичну форму державного правління з верховенством церковної влади над світською. А представник середньовічної схоластики Фома Аквінський у своїх працях, крім теології та філософії, розглядав питання й політики, державного устрою, права тощо й створив ґрунт для нового вчення ХХ ст. – неотомізму, який став панівним напрямом у сучасному католицизмі, а після Другого Ватиканського собору визначав тенденції соціального і політичного вчення католицизму.

Проте в середні віки виникають і єретичні вчення (Іоанна Скота Еріугена, П’єра Абеляра, Марселія Падуанського та ін.), які створили спротив ідеям клерикалізму і владним амбіціям церкви й стали ідеологічною базою релігійно-політичних опозиційних рухів (богомилів, альбігойців, катарів, вальденсів, амальрікан, гуситів, лолардів та ін.).

Ці вчення, рухи й ідеї ідеологів Реформації та гуманістів періоду Відродження підготували перехід до нового етапу осмислення співвідношення таких суспільних феноменів як релігія і політика – епохи емпіризму, раціоналізму і просвітництва. В цей час превалюють ідеї цінності людської особистості, утвердження громадянських прав і свобод, свободи релігії, свободи віросповідання, свободи совісті, відокремлення школи від церкви, відокремлення церкви від держави. Ці ідеї обґрунтовують у своїх працях видатні мислителі того часу Б.Спіноза, Т.Гоббс, Дж. Локк, П. Гольбах, Т.Джефферсон, Т. Пейн, Б. Франклін та ін. Практично реалізувалися в політичному житті вони в результаті Французької та Американської буржуазних революцій та разом з концептами німецької класичної філософії і марксистської соціально-філософської теорії визначили подальший хід історії людства у ХІХ – ХХ століттях.

В руслі вищевказаних загальносвітових тенденцій, але зі своєю специфікою, відбувалися становлення і розвиток релігієзнавства і відповідно – протополітології і політології релігії в Україні. Ця генеза проходила в найкращих традиціях Києво-руської доби. Спадщина таких мислителів, як Іларіон, Клим Смолятич, Данило Заточник, які через призму духовно-практичного осмислення світу проповідували ідеали добра, повагу до суспільних інтересів, справедливість, активну життєву позицію, усвідомлення людиною особистої гідності, індивідуальної неповторності, знайшла своє творче продовження і переосмислення у працях Станіслава

Оріховського-Роксолана та Івана Вишенського. Саме С. Оріховський розробляв ідеї природного права та суспільного договору. Він заперечував теорію божественного походження влади і визначав, що вона виникла внаслідок суспільного договору. На його думку, гарантією розвитку і існування держави є не Бог, а Закон, перед яким мають усі бути рівними незалежно від їх соціального статусу. Також прогресивний крок у напрямку розуміння співвідношення релігії і політики був зроблений представниками Острозького культурно-освітнього центру, Києво-Могилянського колегіуму, а згодом – Києво-Могилянської академії та світочем української філософії Григорієм Сковородою. А вже у XIX - XX століттях на національному ґрунті, використовуючи світовий досвід, вибудовують свої теоретичні конструкції П. Лодій, Я. Рубан, О. Новицький, С. Гогоцький, П. Юркевич, С. Подолинський, І. Франко, М. Драгоманов. Зокрема, Івана Франка і Михайла Драгоманова можна назвати одними із основоположників світського українського релігієзнавства. Франко піддав нищівній критиці клерикалізм, пропагував принципи свободи віровизнання. Ідеалами Драгоманова є громадянське суспільство, лібералізм, демократія і громадянська церква, для якої він навіть склав проект статуту.

Особливе місце в історії українського релігієзнавства займає творча спадщина діячів українського національного відродження перших десятиліть минулого століття М. Грушевського, О. Лотоцького, І. Огієнка, М. Шаповала, О. Бочковського, В. Липинського, А. Річинського та ін. Всі вони створили власні теоретично завершені релігієзнавчі конструкції, в яких належне місце відвели релігійно-політичній проблематиці. В концепції Грушевського релігія постає як форма самовизначення особи і спільноти, в Шаповала – як символ суспільного буття. Липинський створив своєрідну модель взаємовідносин між релігією та політикою, в якій релігія і церква є основою держави. Мислитель пропонує принцип поділу духовної та світської влади, поставив питання про типи державно-церковних відносин і на основі теорії еліт та способу їх організації виділив зокрема три типи таких відносин: перший тип - партнерські відносини між державою і церквою при сильній державній владі і її підтримці духовної влади; другий тип – при слабкій світській владі частина її повноважень делегується церкві, яка користується правами світської влади; третій тип – антагоністичне відокремлення церкви від держави. Саме цей останній тип державно-церковних відносин був реалізований в Радянському Союзі, в якому тривалий час перебувала Україна. Власне, тоді й загальмувалося у своєму розвитку українське релігієзнавство й дослідження питань співвідношення релігії і політики.

Проте варто зауважити, що і в радянські часи в межах наукового атеїзму уже проростають паростки нового релігієзнавчого знання. Поступово починають проявлятися окремі структурні елементи цієї науки, що невдовзі отримає назву академічне релігієзнавство (зокрема, й політологія релігії). Простежується ця тенденція в працях Д. Угриновича, І.



Яблокова, В. Гараджі та ін. Як суспільний феномен, досліджував релігію А. Сухов. Питанням свободи совісті присвячені роботи О. Ружеліте, М. Кириченка та Ф. Рудинського. Про історичний аспект відокремлення церкви від держави і школи від церкви писали І. Бражник і М. Персіц. Соціальну природу релігії досліджував Ю. Левада. Дослідженню взаємовідносин релігії, держави і права присвячені публікації В. Клочкова. Попри ідеологічну заангажованість, в працях цих та інших авторів радянської доби ми відзнаходимо раціональне зерно і з них отримуємо певний приріст наукового знання. В розвиток окремих проблем політології релігії в той час своїми працями зробили певний внесок В. Танчер, А. Єришев, П. Косуха, М. Бабій, О. Огнева, О. Онищенко, В. Суярко, О.Уткін, О.Шуба, В.Щедрін та ін.

У 1991 році, з отриманням Україною незалежності починається новий, якісний етап у розвитку української науки і зокрема релігієзнавства, для якого останні майже двадцять років є знаковими. Національна Академія Наук України отримує статус національної. Вона самостійно визначає пріоритетні напрями наукових досліджень, які перестають бути ідеологічно упередженими і ґрунтуються на принципах об'єктивності та історичності. В її структурі уже з 1991 року в Інституті філософії функціонує Відділення релігієзнавства очолюване з 1993 року з проф. А.Колодним. Завдяки наполегливій творчій праці цього колективу було окреслене предметне поле релігієзнавства, сформульовані принципи академічного релігієзнавства та визначена його дисциплінарна структура. В 2000 році вийшла фундаментальна колективна наукова праця "Академічне релігієзнавство". Окрема тема в цій праці присвячена безпосередньо політології релігії. Вона написана О. Саганом, який проводить глибокий аналіз структурного і функціонального рівнів взаємодії релігії і політики, простежує еволюцію теократичної ідеї походження влади, розглядає богословські концепції релігії і політики, визначає основні моделі взаємодії держави і церкви та дає їм характеристику, аналізує державно-церковні відносини в Україні. В своїй монографії *"Вселенське православ'я"* (К., 2004) О. Саган звертає увагу на етно-політичну обумовленість розвитку й статуси функціонування православних Церков, аналізує зв'язок трансформації візантійської етатистської ідеї з формуванням концепції православ'я як системи помісних Церков, розглядає православну ментальність новітнього часу як рефлексію суспільно-політичного розвитку. Аналогічній проблематиці була присвячена докторська дисертація В. Бондаренка *"Інституалізована православна релігійність в контексті сучасної суспільно-політичної ситуації в Україні"* (К., 1993). Дослідник присвятив значну кількість своїх праць проблемам державно-церковних відносин, міжконфесійним конфліктам та їх профілактиці і відверненню, аналізу релігійно-політичної ситуації в Україні тощо.

Загалом співробітниками Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ видана велика кількість індивідуальних і колективних монографій, наукових

збірників і статей в часописах, що безпосередньо чи опосередковано піднімають питання політології релігії, розробляють і вдосконалюють її понятійно-категоріальний апарат. Так, в монографії *«Релігія після комунізму. Релігійно-соціальні зміни в процесі трансформації центрально- і східноєвропейських суспільств: фокус на Україні (К., 2002) д.філос.н. В.Єленський* досліджує тенденції і напрямки церковно-політичних і релігійно-соціокультурних змін у посткомуністичних суспільствах, суспільно-політичні протиріччя релігійно-інституційного розвитку, проблеми релігійної свободи і релігійних прав людини в Україні і світі на зламі ХХ – ХХІ століть, вектори і характер трансформацій релігійності посткомуністичних суспільств, вивчає релігію як чинник політичної та етнічної мобілізації посткомуністичного простору. Особливу увагу він приділяє питанням взаємодії релігії і політики, релігійним інституціям як суб'єктам внутрішньополітичного процесу. Проблемам функціонування і розвитку системних суспільно-релігійних відносин, розв'язання котрих визначає стратегію гуманітарної політики і демократичних реформ в Україні присвячене монографічне дослідження к.філос.н. С. Здіорука *«Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні ХХІ століття» (К.,2005)*. Особливу увагу науковець приділяє визначенню ролі релігійної складової у практиці українського державотворення та політиці України щодо релігії в контексті трансформацій сучасного світу. На думку д.філос.н. А. Колодного з його монографії *«Україна в її релігійних виявах» (Львів, 2005)* в умовах нинішньої української дійсності кореляцією побудови громадянського суспільства в нашій країні могла б бути громадянська релігія, яка “не відмінняє віровчення і культову практику сакральних релігійних течій, а певною мірою надбудовується над ними”. У А.Колодного є чимало публікацій, що присвячені політизації релігійного життя і тенденціям сакралізації світського буття суспільства і держави, міжконфесійним і державно-церковним відносинам тощо. Д.філос.н. П. Яроцький у своїх працях піднімає питання буття релігії і церкви в тоталітарну добу і в незалежній Україні та сучасному світі, політизації релігії, еволюції соціально-політичних орієнтацій і діяльності релігійних організацій. Д.філос.н. Л. Филипович вивчає вплив релігії і релігійності на політичні вподобання громадян, займається етнополітологією релігії, проблемами гендерної політики, виявляє суспільно-політичні детермінанти поширення новітніх релігійних течій. К.філос.н. М. Бабій досліджує один з важливих специфічних сегментів внутрішньої і зовнішньої політики держави у сфері свободи совісті. Він визначив її базові засади, кореляти, пріоритети, принципи і завдання. Стрижнем сутності цієї політики М. Бабій називає людиномірність, оскільки вона зачіпає інтереси як віруючих, так і не віруючих індивідів, торкається духовної сфери людського буття. В своїх публікаціях він аналізує державно-церковні відносини, подає їх типологію, формулює відповідний категоріально-понятійний апарат. Питання сучасної трансформації правових засад вітчизняного законодавства стосовно свободи

совісті та релігійних організацій як відображення нового місця релігії та церкви в українському соціумі, місця Церкви у системі суспільних інституцій сучасної України, взаємозв'язку церкви і політики в Україні і загрозу політизації висвітлює в своїх наукових працях д.філос.н. В. Климів. К.філос.н. О.Бучма в своїх наукових публікаціях визначає функціональну взаємодію релігії, держави і права, аналізує трансформації співвідношення релігії і політики, визначає специфіку церкви як особливого організаційного утворення духовної влади, характеризує феномен світських релігій та причини їх виникнення, корелює рівень релігійної свободи у суспільстві з функціонуванням суспільних відносин.

В системі НАН України функціонують й інші наукові інституції, які проблемно займаються окремими аспектами політології релігії і мають певний доробок у цій галузі. Так, в структурі Інституту політичних і етнонаціональних досліджень НАНУ функціонує Центр проблем Церкви і етноконфесійних досліджень, який досліджує проблеми суспільно-політичних орієнтацій релігійних організацій. Відтак, політологія релігії – це молода галузь академічного релігієзнавства, що межує з політологією і має глибоке історичне коріння та помітні перспективи розвитку. В своєму розвитку вона відбула певні історичні етапи і набула наукового оформлення в незалежній Україні завдяки наполегливій праці українських вчених.

***Релігія і політика: точки співвідношення.*** Українське суспільство в контексті загальносвітових політичних процесів поступово стає відкритим – відбувається індивідуалізація (приватизація) духовно-практичних його компонентів. Прикладом цього є й приватизація релігії. Як у політичних, так і в релігійних сферах пріоритетними є свобода вибору та принципи консенсусу. Але саме вони є умовами існування та ефективного функціонування демократичного державного режиму. В усіх сферах суспільного життя, в тому числі і в релігійній, колективні форми історичного розвитку, колективний історичний суб'єкт втрачає свої позиції й спостерігається активізація індивідуального суб'єкта (громадянина, віруючого тощо), особисті інтереси, цілі, потреби якого домінують над груповими, колективними.

Важливими регуляторами суспільних відносин України, які пронизують усе суспільство, є політика і релігія. Політика, як галузь відносин між соціальними суб'єктами (класами, соціальними групами, окремими особами, національними спільнотами тощо), щодо здійснення (використання, розподілу, завоювання) влади виявляється практично у всіх сферах сучасного суспільного життя: економічній, соціальній, національній, культурній, науково-технічній, екологічній, військовій та ін. На часі все більше помітним стає вплив на ці сфери і релігійного чинника. Крім того, спостерігається не тільки наявність, а й активізація релігійних компонентів в діяльності суб'єктів політики як соціальних (нація, соціальні верстви, корпоративні групи, особи), так і інституційних (державна, політичні партії,

ЗМІ). Це свідчить про те, що відбувається зміна у співвідношенні релігії і політики. Якщо впродовж усієї історії українського державотворення релігія була залежною від політики, то наразі ці два суспільні феномени у відношувальному тандемі перебувають здебільшого на паритетних засадах.

Значимим є релігійний вплив на політику опосередковано - через особу (індивідуальний суб'єкт політики), яка, залежно від конкретних обставин, включається в політичну діяльність і яка уособлює певний ступінь політичної волі суспільства. Останнє визначає і зворотній вплив – політики на релігію, яка, в свою чергу, претендує на роль своєрідної “докси” - спонтанної згоди, що об'єднала б окремі групи людей у політичні спільноти, які б послідовно використовували сприйняту доксу як інструмент політичної боротьби.

Все більше позначається релігійний чинник на виборчій поведінці електорату, який поступово у своїй масі стає більше залежним не від політичних чи ідеологічних програм або платформ, а від належності виборців до великих соціальних груп, зокрема таких як конфесія чи етнос, які забезпечують конкретній партії більш-менш стійку виборчу базу. Необхідно відзначити, що симпатії до певних партій та ідеологій можуть бути і наслідками ранньої соціалізації (в сім'ї, під впливом найближчого оточення). Проте, як свідчать реалії сьогодення, релігія все більше вторгається і в цю сферу.

Ріст значення релігійного чинника в політиці засвідчує і той факт, що партії, які раніше ігнорували чи заперечували суспільну значимість релігії, кардинально змінили погляди щодо неї і намагаються будувати відносини у конфесійних вимірах на умовах діалогу й порозуміння.

І політичні, і релігійні зміни є результатом діяльності людей. Але не всі індивіди однаковою мірою беруть участь у широкомасштабних і політичних, і релігійних перетвореннях. Одні займаються звичною, буденною діяльністю, а є й такі, які, завдяки своїм особливим якостям (знанням, компетенції, таланту, майстерності, силі, хитрощам і навіть. “харизмі”), діють в ім'я чи в інтересах інших або ж маніпулюють іншими, пригнічують інших. Це - політичні лідери, пророки, ідеологи, державні діячі, диктатори та ін. В релігії і політиці загальним критерієм є персональна харизма. Харизматичні особистості розвивають в собі певні риси, що здатні підсилювати їх образ як посланців Бога, втілення долі, передвісників історії, вождів тощо.

В періоди соціальних криз, коли руйнуються звичні норми, правила і закони, дискредитується правляча еліта (саме в такій ситуації перебуває нині Україна), зростає значення харизматичної легітимації. Однак для сучасного українського і релігійного, і політичного поля характерна відсутність такої особи, яка б володіла сильним динамічним потенціалом, необхідним для здійснення кардинальних змін у цих сферах. Відтак звичними стали явища “узурпації харизми” та “вигаданої харизми”, що

сприяють ескалації релігійних і політичних конфліктів, загостренню суспільної ситуації.

Сучасне українське суспільство являє собою нестабільну соціальну систему, яка щойно вийшла на шлях моделювання ринкової економіки і практичного втілення політичної демократії. В даній ситуації йому загрожує плутократія, яка викликає процеси трансформації і політики, і релігії в “професію”, “бізнес”, у засіб заробляння грошей, детермінує виродження первісного призначення і функціональності релігії і політики, що таїть в собі загрозу державній і національній безпеці, та слугує умовою існування корупції в яку можуть включатися вже не тільки політичні суб’єкти, а й релігійні агенти дії.

Таким чином, політика і релігія – важливі підсистеми українського суспільства, що перебувають у функціональних взаємозв’язках між собою та з іншими суспільними підсистемами й суспільством в цілому. Політика може зумовлювати релігійні зміни, концентровано виявлятися в релігії, але й остання справляє великий зворотній вплив на першу. Політичні ідеї можуть формулюватися у відповідь на потреби релігійної сфери суспільного життя.

**Функціональна взаємодія релігії і держави.** Варіанти взаємодії релігії й держави можуть слугувати причиною інтеграції чи дезінтеграції державно-церковних відносин (специфічних взаємозв’язків релігійних організацій з державою) й визначати їх характер: як відносин між державою й панівною церквою; державою й терпимими релігійними організаціями і державою й конфесіями, що переслідуються.

Регулятором цих зв’язків за певних обставин може виступати держава чи таке особливе організаційне утворення духовної влади як Церква. Остання за своєю природою дуалістична, що й визначає її специфіку. Вона є симбіотичним модусом релігійних і суспільних відносин. Її функціональність можна визначити як суспільну, бо її діяльність розгортається в певній соціальній конструкції, де вона постає як об’єднання віруючих того чи іншого релігійного напрямку на основі спільного віровчення і культу, централізованою системою управління життям, діяльністю та поведінкою віруючих певного конфесійного визначення, ієрархічністю, зумовленою системою норм (релігійної моралі, канонічного права тощо), цінностей, санкцій, розподілом своїх членів на духовенство (професійних служителів культу) та мирян (рядових віруючих). Належність до певної церкви може визначатися як сімейними і національними традиціями, так і свідомим вибором особи. В процесі релігійної діяльності церква, виконуючи релігійні функції, здійснює водночас і політичні, соціальні, економічні, правові, культурні впливи на особу й соціум. Але все таки основним поклинанням Церкви є специфічно-релігійне. Вона має забезпечити особливий зв’язок людини з трансцендентним, Богом.

З державно-церковними відносинами пов'язуються такі поняття як свобода вибору і свобода совісті. У відношувальному тандемі “держава - церква” ці фактори мають бути визначеними не як якийсь особливий дар держави, а як природне право кожної особи на можливість вільного вибору релігії, віри в Бога, світоглядних орієнтирів і переконань, що б мали визначити сенс особистісного буття, мотиваційний каркас вчинків й поведінки індивіда (Свобода совести, вероисповедання и религиозных организаций. – К., 1996. – С. 7).

Нехтування й ігнорування цього фактору, однобічність впливу держави на церкву, антагоністичний тип відокремлення Церкви від держави, що заперечує можливість вільного партнерства між цими інституціями, призводило до викривлень і збочень суспільного устрою. В умовах світоглядного вакууму це сприяло виникненню квазірелігійних утворень як результату пошуків нової віри, нових духовних орієнтирів, цінностей та ідеалів.

Заборона релігії з боку держави може призвести до наділення природними властивостями осіб, націй, певних суспільних інституцій, виникнення так званих світських релігій, - соціоцентричних за своїм характером (зосереджених на сакралізації об'єктів земного походження). Вшанування небесних богів світські релігії підміняли поклонінням богам земним. Вони мали всі зовнішні ознаки релігії: віра в надприродні властивості предмета відповідного культу, міфологему, символіку, атрибутику, культову практику тощо. Наприклад, у марксизмі-ленінізмі (багато хто з дослідників відносить його до світських релігій) роль Святого Письма виконували праці класиків цього вчення, Святих переказів - мемуари більшовиків, вселенських соборів, документи компартійних з'їздів, ікон - портрети вождів. Були також і свої таїнства, не обійшлося й без сектантства. За таких умов церковні інституції фактично перетворювались на придаток державного механізму, а їх релігійна діяльність переслідувала подеколи далеко не релігійні цілі. Відбувалося усупільнення релігійних відносин, які переставали виконувати свої специфічні функції й перетворювались в механічний спотворений придаток суспільних відносин.

Об'єктивоване усупільнення релігійних відносин притаманне всім деспотичним тоталітарним державам. Виразного прояву воно набуває в феномені культу особи, коли сакральний світогляд з його неодмінним атрибутом - вищим божественним началом трансформується у віру в доброго вождя.

Релігія, будучи поєднаною з глибинними основами людського буття, впливає на соціальні структури і цінності. Важливість її засвідчується тим, що вона охоплює в собі речі, які виходять за межі світськості. Функціонування релігійних відносин залежить від рівня релігійної свободи в кожному окремо визначеному суспільстві, а виміри релігійної свободи пов'язані з незалежно еволюціонуючими частинами доктрин сучасних правових системах; її розуміння залежить від впливу концептуальних

розробок в різних галузях світського права. “Часом релігійна свобода стає поєднуючою ланкою конкуруючих цінностей рівності, слова, асоціації, гідності і особистої свободи. Тому іноді застосовується спроба звести релігійну свободу до її світських компонентів. Але ... головним для релігійної свободи є право релігійних моделей життя на те, щоб бути прийнятими на своїх власних умовах, а не знаходити захист, якщо (і тільки якщо) вони погоджуються зі світськими судженнями відносно того, що саме необхідно захищати” (Дьюрем К. *Свобода релігії: модель США // Моделі церковно-державних відносин країн західної Європи і США*. - К., 1996. - С. 131).

**Суспільне забезпечення релігійної діяльності.** Останнє десятиріччя минулого століття та перші кроки нового ознаменовані формуванням нової суспільної, правової, релігійної реальності в Україні, ознакою якої є звільнення від ідеологічних міфів і догм та творення громадянського суспільства. Точкою дотику релігійної, суспільної, державної і правової діяльності є створення можливостей ставлення загальнолюдських ціннісних орієнтацій і духовних перспектив шляхом усунення протиріч у духовному житті і подолання морального і правового нігілізму.

Громадянське суспільство як система суспільних інститутів (сім'я, Церква, система освіти і науки, професійні об'єднання) має забезпечити можливість реалізації потреб і інтересів окремих індивідів і колективів. Таким чином, уможливується впровадження “моральної арифметики” Ієремії Бентама (“Найбільше щастя для найбільшої кількості людей”), який розглядав суспільний інтерес як суму індивідуальних інтересів.

Зниження ролі впливу держави, в умовах становлення громадянського суспільства, призводить до зіткнення індивідуальних інтересів (які часто густо протилежно спрямовані), ескалації соціальних конфліктів та порушень розумного співвідношення свободи, рівності, справедливості тощо.

В такому випадку необхідне відновлення природної рівноваги між силами громадянського суспільства і державної влади. Важливим чинником, що може вплинути на збалансування громадянського суспільства і державної влади є релігія (Церква). Для здійснення цієї функції в Україні, практично в межах правового поля і системи суспільних відносин, створені всі можливості: Церква в суспільстві відокремлена від держави, а школа від Церкви. Тобто, Церква не може контролювати чи примушувати до дій чи бездіяльності громадян, виконувати державні, політичні, адміністративно-правові функції. Ознаками цього є відсутність правових форм союзу держави і Церкви, представництва релігійних організацій в державних органах, права законодавчої ініціативи релігійних організацій, не втручання в систему правосуддя та ін.

З іншого боку, держава не може втручатися у внутрішньо-церковні справи, канонічну діяльність, самоуправління; не може здійснювати державно-правовий контроль, примус у сфері релігійних відносин. Однак,

держава забезпечує охорону законної діяльності релігійних організацій та захист прав віруючих, здійснює правову регламентацію діяльності релігійних організацій та контролює дотримання ними встановлених державою законів. Правовий режим Церкви в Україні визначений Конституцією України і деталізований в інших законодавчих актах української держави.

Власне, сам факт прийняття Конституції України 28 червня 1996 року є актом усвідомлення “відповідальності перед Богом” (*КУ, преамбула*), що є підтвердженням значимості релігійного чинника не тільки в історії українського державотворення та сучасного її стану, але й його ролі у поступі українського суспільства в майбутнє. Передусім, констатовано, що держава сприяє консолідації і розвитку релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України (*КУ, ст. 11*). Це є ознакою релігійного плюралізму. Гарантоване право на свободу світогляду і віросповідання та закріплений правовий режим Церкви в Україні: “Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа - від Церкви ” (*КУ, ст. 35*). Заборонена діяльність політичних партій, що розпалюють релігійну ворожнечу (*КУ, ст. 37*). Обов’язки держави щодо релігійних організацій та обов’язки релігійних організацій перед державою і суспільством визначені в законі України “Про свободу совісті та релігійні організації”. Зв’язковою ланкою між Церквою і державою є Державний орган у справах релігії, який має забезпечувати проведення державної політики щодо релігій і Церкви (*ст. 30*).

Задекларована рівність конфесій перед законом чинна лише в державно-правових відносинах. Про рівність релігій у суспільно-політичній сфері можна говорити з певною долею умовності. У суспільстві різні конфесії не завжди отримують однакове визнання серед громадян, адже історично його доля може бути зв’язана з певною конфесією. Так, в історії України тісно пов’язана з православною Церквою. Тому не випадково переважна частина населення України релігійно ідентифікують себе з Православ’ям. Значимість цієї конфесії в історії, культурі, державності, моральності, спадкоємності традицій українського суспільства не могла не бути відзначеною і на законодавчому рівні. Так, кодекс законів про працю України визначив такі Православні релігійні свята – Різдво Христове, Пасха (Великдень), Трійця, - як святкові і не робочі дні (*ст. 73*). Проте, зважаючи на багату палітру, поліконфесійність українського суспільства та проголошений релігійний плюралізм з гарантіями рівності, в цьому ж законодавчому акті закріплено: ”за поданням релігійних громад інших (неправославних) конфесій, зареєстрованих в Україні, керівництва підприємств, установ, організацій надає особам, які сповідують відповідні релігії, до трьох днів відпочинку протягом року для святкування їх великих свят з відпрацюванням за ці дні ” (*ст. 73*).

Законодавцем закріплені і певні переваги релігійної діяльності порівняно з політичною діяльністю. Так, Закон України “Про збройні сили



України”, обмежуючи політичну діяльність у Збройних Силах України, гарантує кожному військовослужбовцю право сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, уможлиблює відправляти, одноособово чи колективно, релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність з додержанням вимог Конституції України та законів України (ст. 17). З метою подолання негативних наслідків державної політики щодо релігії і Церкви, Закон України “Про альтернативну (невійськову) службу на основі Конституції України” (ст. 35) визначив організаційно-правові засади альтернативної (невійськової) служби, право на яку “мають громадяни України, якщо виконання військового обов’язку суперечать їхнім релігійним переконанням і ці громадяни належать до діючих згідно з законодавством України релігійних організацій, віровчення яких не допускає користування зброєю” (ст. 2).

Світськість української держави підкріплюється законодавчим закріпленням неможливості правового регулювання релігійними організаціями шлюбно-сімейних відносин і реєстрації актів громадського стану. Так, згідно з сімейним законодавством ставлення до релігії не може обмежувати права та встановлювати переваги при одруженні і в сімейних відносинах, а релігійний обряд шлюбу не має правового значення і є особистою справою громадян.

Водночас, релігійні організації наділені низкою переваг (пільг). Зареєстровані релігійні організації, що не займаються підприємницькою діяльністю звільняються від земельного податку (ЗУ “Про плату за землю”, с. 12), мають пільги по оподаткуванню (ЗУ “Про оподаткування прибутку підприємств”, ст. 7, 13, ЗУ “Про податок на додану вартість”, ст. 5) та ін.

Як бачимо, функціональна взаємодія держави, суспільства й релігії окреслюється чіткими правовими рамками соціально-демократичного устрою. Але релігія, як вже було зазначено, може відновити баланс в системі взаємодії у громадянському суспільстві “Через свої моральні послання, своє критичне ставлення до властей, освітню діяльність у суспільстві й через свій приклад виконання обов’язку робити свій внесок у суспільний розвиток та вдосконалення демократії”, - відзначає доповідач Парламентської Асамблеї Ради Європи Луїс Де Пьюг (Див.: *Правові основи свободи совісті і релігії та релігійних організацій // Упорядник Бабій М.Ю. – К., 2002. – С. 60-61*). При цьому він застерігає від зрощування релігії і політики як суспільних феноменів, - “Релігія не може зайняти місце демократії і не повинна намагатися посісти владні позиції. Відповідно і політичні партії не повинні охоплювати релігійні деномінації. Теократія є не найвищим ступенем демократії, а її запереченням” (Там само). Л. Де Пьюг припускає, що “релігії можуть стать головними активними захисниками прав людини та громадських етичних і моральних цінностей” (Там само).

І саме засобом виконання цієї соціальної й етичної ролі, або місії, сучасні конфесії України роблять певний внесок у творення соціальної,

правової, демократичної держави і громадянського суспільства. (*Дивитися, наприклад: Матеріали Всеукраїнського форуму “Плід правди сіється творцями миру”*. – К., 1998). Відомий богослов о. Іван Шевців підкреслює: “Саме аспект моральний або етичний суспільного питання є насамперед причиною зацікавлення і встрявання Церкви в нього з тим щоб надати цьому питанню етичне спрямування, розв’язати його в гармонії з правдивою і найвищою метою людини, Божими заповідями і християнськими чеснотами” (*Шевців Іван. Християнська Україна*. – Київ-Дрогобич, 2003. – С. 74).

Інший церковний діяч кардинал Йозеф Гьофнер підкреслюючи, що самі по собі “політичні партії є “світськими” утвореннями і не підпадають під керівництво Церкви “, зауважує, що “в сьогоденному суспільстві з плюралістичним світоглядом Церква деколи змушена буде займатися програмами політичних партій, щодо яких вона як берегиня вчення про віру і мораль матиме застереження... християнин має право – мало того він зобов’язаний, згідно з засадами своєї віри, - брати участь у політичній розбудові держави. Суспільства й економіки” (*Гьофнер Йозеф, кардинал. Християнське суспільне вчення*. – Львів, 2002. – С.266-267).

Проте й демократія має недоліки. На які звертають увагу й богослови (і стають пророками). Так о. Іван Музичка твердить: “Великою хобою демократії є те, що в її нутрі може легко творитися корупція, моральний розклад. В демократії діють люди, а не ангели. Клопіт є не в системах, а в людях, які можуть бути обманщиками і шахраями або, просто, не вміють правити урядами. Лихо не в демократії, в якій обманців проженуть виборці, а в недемократіях, коли обманці й розбійники дістаються до влади. Народ тут вже нічого не може зробити і “вибирає” їх далі собі на сором і лихо ... Коли наша тепер демократія в Україні має свої хиби, недоліки..., то лікуймо це опозицією, розумною і творчою критикою, вказівками, порадою за допомогою преси... Не міняймо вартостей, на яких поставлене життя людини, її держава... Оцінюючи ідеології, не піддаваймося емоціям як німці перед Гітлером собі на сором або росіяни перед Леніним, бо ж то буде собі на загибель” (*Музичка Іван. Християнство в житті особи і народу. Вибрані твори*. – К., 1999. – 151-153 ). Водночас о. Музичка відзначає, що Церква може співпрацювати з будь-якою системою, яка визнає основні права людини і прийме всякий суспільний лад який цінує людську гідність і “дозволяє людині виконати Божу волю” (*Там само*. – С.157).

**Релігія, політика, суспільство і держава в контексті глобалізаційних реалій сьогодення.** Сучасна суспільна ситуація характеризується загостренням проблем національної, державної і духовної безпеки, фокус яких окреслюється тим, що:

- 1) Визначальною мегатенденцією сучасної епохи є тріумф індивідуалізму. Центральне місце в суспільстві займає індивід, який заміщає в цій ролі плем’я, націю, групу тощо, на свій розсуд обирає середовище, самостійно визначає свої дії і несе особисту

відповідальність за власні вчинки, створює нові відношення і цінності, релігійний вияв яких може бути джерелом як етнічної, національної консолідації так і за певних умов – виявом руйнівної, асоціальної, антинаціональної сили.

- 2) Зміни в інформаційних та біологічних технологіях піднімаючи лаштунки над таємницею життя детермінують кризові явища в спіріосфері. В зв'язку з цим актуалізуються питання духовної безпеки (нові експериментальні технології в керуванні масовою та індивідуальною свідомістю тощо). Не тільки людське тіло, а й дух потрапляє в сферу товарних відносин. Відбувається десакралізація особи, яка розглядається як механічна складова в галузі проектування, виробництва і застосування технологій інформації.
- 3) Держава поступово перестає бути базовим інститутом політичної системи і політичної організації суспільства. Процеси творення нової архітектури світового співтовариства спричинюють руйнацію взаємозв'язку основних складників державної організації: власної території, власного населення, власного уряду, власної грошової одиниці та ін., а й відтак ставлять під сумнів їх функціональну спроможність, створюючи цим загрозу державній безпеці. Релігія феноменально перебуваючи щодо держави поза контекстом (в умовах демократичного суспільства) водночас в конфесійних своїх виявах константно взаємопоєднана з останньою.
- 4) Посилення креативного (інноваційного) компонента в постіндустріальних суспільствах детермінує широкомасштабні зміни в релігійному і політичному житті. Політика і релігія – важливі підсистеми сучасного суспільства, що перебувають у функціональних взаємозв'язках між собою та з іншими суспільними підсистемами і суспільством у цілому. Зумовлення політикою релігійних змін, трансформацій, її концентроване виявлення у релігії, а з іншого боку зворотній вплив релігії на політику ( формулювання політичних ідей у відповідь на потреби релігійної сфери суспільного життя) свідчить про процеси політизації релігії і клерикалізації суспільства, які ведуть до виродження первісного призначення і функціональності і політики і релігії та загрожують суспільній безпеці.

В контексті глобалізаційних реалій актуалізується питання співвідношення релігії (релігійної діяльності) з економічною. Історія людства переконує, що релігія і економіка не такі вже й далекі як здавалося б на перший погляд, а можна сказати й – навпаки. Хоча й раннє християнство в багатстві вбачало причину вічних мук, вміння “робити гроші” – небезпека, багата людина – перший кандидат на прокляття, проте ідеї боротьби за віру Христову, боротьби з ересями прикривали комерційні справи, що призводили до розширення земельних володінь і податкового поля церкви. А вже Реформація і Ренесанс вміння “робити гроші” зводять в

ранг божої милості та головного обов'язку. Однак необхідно зауважити на суттєвій різниці в тенденціях сучасного суспільства і навіть недавнього минулого. Якщо донедавна вирішальним економічним чинником була земля, потім капітал, то зараз в економіці на передній план виходить не матеріальне, а духовне (інформаційне) виробництво, сутнісним фактором якого є Людина.

Всі вищезначені зміни відбуваються на тлі все більше зростаючої вестернізації (чи навіть американізації). Прозахідна орієнтація в релігійній сфері набуває форми фетишизації. Американізація способу буття релігій передусім виявляється в уніфікації й комерціалізації релігії (релігія перетворюється у бізнес, спосіб заробляння грошей) та поширенні поп-релігійності. Глобальні межі уніфікації релігії визначаються передусім засобами масової комунікації (особливо телебаченням), для яких не існує кордонів. А як відомо традиційні релігії сформувалися в суспільствах, що існували в певних кордонах. На противагу їм сучасні релігії перетинають завдяки сучасним технологіям в галузі комунікації і транспорту будь-які конкретні часові і просторові межі. Тому реформовані традиційні релігії відстоюючи свободу свого буття намагаються створити спротив культурному імперіалізму, ідеалізованому західному способу життя, який витісняє національні, етнічні, традиційні для певного народу норми і цінності, звичаї і мораль, моделі сімейного життя, способи виробництва і споживання та й насамкінець – релігійні вірування. А інколи релігія є дієвим (а то й єдиним) чинником збереження національної самобутності, культурної автономності тощо, особливо коли це стосується свободи буття національних меншин і корінних народів України (євреї, караїми та ін.).

Таким чином, спільна наднаціональна координація у сфері економічних, політичних, культурних та інших відносин знаменує тенденцію переходу від ізоляції до глобалізації людської спільноти, що характеризується як засвоєння і оволодіння єдиним світовим простором і визначається становленням нового типу відношень у системі “людина-світ”. Це детермінує питання місця і форм участі у даному процесі України, яка в результаті зміни світоглядної парадигми і ціннісних орієнтацій опинилась у стані не тільки соціально-економічних, а й духовно-культурних флуктуацій (випадкових відхилень від усталених норм).

Упорядкування і стабілізація культурно-цивілізаційного поступу України на мікрорівні (розбудова демократичної соціально-правової держави, становлення національної свідомості, відродження ідеї національної духовності, утвердження пріоритету загальнолюдських цінностей у масовій свідомості) і входження до нової макроструктури в якості рівно-і повноправного члена світового співтовариства можлива при наявності певного дисипативного чинника.

В умовах руйнації і розпаду монолітної системи взаємозв'язків між соціально-економічними, політичними і соціокультурними структурами в державі роль цього чинника за певних обставин може виконати релігія, яка,

охопивши всі сфери людського буття (окрему людину-особистість, сім'ю, економіку, політику, виховання тощо) була б каталізатором створення глобальної системи саморегулювання стосунків людини з навколишнім середовищем, суспільства – природою.

Проте зауважимо, що сучасну релігійну ситуацію, яка характеризується станами контакту, зіткнення і конфлікту можна вважати кризовою. Кризові процеси у релігійній сфері супроводжуються відтворенням старих усталених стереотипів і догм, нетерпимістю, гіперкритицизмом щодо інших поглядів, вірувань, конфесій тощо, відсутністю самокритичності, месіанством (претензією на абсолютну істину) та фактичним сповіданням подвійної моралі. Це, в свою чергу, призводить до загострення як між-так і внутріконфесійних відносин, роз'єднання церкви і суспільства, релігії і культури, сприяє суспільній дезінтеграції. Можливою причиною цього явища є об'єктивоване усупільнення релігійних відносин, що переставали виконувати свої специфічні функції й перетворювались у механічний спотворений придатак суспільних відносин.

Вихід з такого становища можливий становленням міжцерковного діалогу та діалогу між державою і церквою, які будувалися на принципах толерантності, взаємоповаги, порозуміння, дотримання свободи совісті та права вибору. А для цього необхідне створення усталеної світоглядної позиції на засадах релігійного плюралізму, яка орієнтувала б не на феномен релігійної відмінності, а на формування нової цілісності як поліфонії багатоманітності релігії. Лише за таких умов релігія може претендувати на роль рушія суспільно-цивілізаційного розвитку і каталізатора у вирішенні глобальних проблем людства.

## РОЗДІЛ 14

### ПРАВОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ В ЇЇ ПРЕДМЕТІ І СТРУКТУРІ

В структурі самостійного комплексного релігієзнавчого знання дедалі більшої актуальності в теоретичному і практичному вимірі набуває нове дисциплінарне його утворення – *«правологія релігії»*. Вона постає однією з важливих у континуумі наукових дисциплін, що творять, образно кажучи, архітектуру сучасного релігієзнавства : філософія релігії, історія релігії, соціологія релігії, психологія релігії, феноменологія релігії, етнологія релігії, антропологія релігії, *правологія релігії*.

Щодо самого терміну (назви) *«правологія релігії»*, то він є певною мірою *умовним*, оскільки за своїм змістом не покриває все предметне поле, що має науково опікуватися цим дисциплінарним утворенням. У ширшій *«диспозиції»* раціональніше було б використовувати термінологічні конструкти *«юридичне релігієзнавство»* (А.Пчелинцев), або *«правові аспекти релігієзнавства»* (М.Бабій). Однак у робочому варіанті будемо використовувати означений термін (*правологія релігії*), співвідносячи його з широкою сукупністю проблеми, що підлягають експлікації цією релігієзнавчою дисципліною.

Відзначимо, що *«правологія релігії»* - це є не просто результат певного суб'єктивного прагнення до продукування ще однієї наукової дисципліни в релігієзнавчому контексті. *Це - об'єктивна необхідність*. Вона детермінується гострою в теоретичному і практичному плані потребою системного наукового осмислення предметного поля правових проблем, що стосується буття релігії як суспільного феномену і є невід'ємною частиною сучасного релігієзнавчого дискурсу. Зауважимо, що *правологія релігії* це не описова, констатуюча наявні релігійно-правові зв'язки релігієзнавча дисципліна. Вона в узагальнюючому контексті належить до концептуальної, аналітично-правової теорії, беручи до уваги її історію і релігійно-світську площину вияву. В цьому аспекті можна вести мову про своєрідне *«соціальне замовлення»* на спеціальний системний розгляд проблем права й релігії, а в їх взаємодії - юридичних основ свободи буття останньої. При цьому береться до уваги, що релігія постає як один з вагомих факторів суспільного життя людей і *«утворює інститут»*, що нерозривно пов'язаний з основами людського існування в його соціальному і правовому аспектах, у площині взаємодії релігії (її інститутів), віруючих, держави, суспільства, їх взаємовідносин і взаємовпливів.

Власне звідси й постає необхідність глибше пізнати природу взаємозв'язку права і релігії, а саме: а) внутрішнього комплексу релігійних канонів, норм і приписів в їх регулятивній сутності, в спільнотному й індивідуальному вимірі; б) світських правових імперативів, які мають відношення до зовнішнього вияву буття релігії в суспільстві, релігійної діяльності. Раніше ці проблеми експлікувалися в філософії, соціології

релігії, юридичній науці. Це певною мірою обмежувало можливості поглибленого повноцінного, а головне - системного теоретичного їх осмислення.

Відзначимо у цьому зв'язку, що проблема співвідношення права і релігії в усіх іпостасях їх вияву була предметом уваги, зокрема, філософів та юристів з давніх-давен. І те, що ми сьогодні маємо в цій царині, є надбанням майже трьохтисячолітнього періоду наукових пошуків, аналізу, рефлексії проблемних питань, зокрема, в площині «релігія і право». Ці питання в історичному контексті зароджувалися та осмислювалися в різних цивілізаціях (Індія, Китай, Іудея, Єгипет, Еллада), а в подальшому синтезувалися із теологічними концепціями та стали цементуючою основою релігійних догм і правил, зокрема давньоіндійської, іудейської, християнської та мусульманської традицій. Історія дає нам масу фактів тісного взаємозв'язку релігії і права, опосередкованого походженням останнього із релігій як на Заході, так і на Сході. [Див. детальніше: *Тихонравов Ю.В. Судебное религоведение. – М., 1998. – С.21-40*].

Таким чином, правологія релігії має міцну теоретичну й практичну базу в історичному контексті, в значному масиві філософських і правових, політологічних і теологічних праць, в т.ч. і в теоретичних напрацюваннях останніх десятиліть [ Див.зокрема: *Тихонравов Ю.В. Судебное религоведение. – М., 1998; Клочков В.В. Религия, государство, право. – М., 1978; Морозова П.А. Государство, право, религия // Актуальные проблемы современного права. - М.-1995; Козлов Т.П. Религиозная правовая традиция (теоретический аспект). – М., 2008; Рабинович С.П. Права людини в природно-правовій думці католицької церкви.- Львів, 2007; Релігійна свобода. Науковий щорічник Випуски 1-14. - К., 1996 – 2009; Ярмол Л.В. Свобода віросповідання: юридичне забезпечення в Україні. – Львів, 2006; Права человека и религия. – М., 2001; А.В.Пчелинцев Свобода религии и права верующих – М., 2004; Залужний А.Г. Право. Религия. Закон. - М., 2008 та ін.].*

Обсяг напрацювань – значний. Їх аналіз засвідчує поліаспектність і багатогранність предметного поля правології релігії. Воно постає як дериват об'єкта, яким у теоретичному і практичному сенсі опікується правологія релігії. В цій площині остання експлікує сукупність суспільних відносин (в усіх іпостасях їх вияву), які складаються в процесі функціонування релігії, релігійної і світської правових традицій в їх взаємозв'язку, взаємодії і взаємокорелятивності. Можна з певною вірогідністю констатувати, що саме об'єкт, яким системно і комплексно в науковому плані має опікуватися правологія релігії, постає одночасно і структуроформуючим останньої. В цьому аспекті йдеться про два важливих компонента архітекτονіки правології релігії:

а) *всю сукупність релігійних правових норм, процесів, що по суті конституують як внутрішнє, так і зовнішнє (в публічному вияві) релігійне право як своєрідну конституцію конфесій. Релігійне право є однією із*

основних історичних форм права як «форма найбільш узгодженої взаємодії релігії і права», специфічного синтезу релігійних і юридичних норм, приписів, що постають як своєрідний імператив у житті віруючих, релігійних спільнот, їх інститутів;

б) *матрицю світських правових норм*, відповідних законодавчих актів, конституційних положень, інших нормативних приписів (легітимізованих державою), що стосуються сфери державної політики щодо релігій і церкви (релігійних організацій), забезпечення свободи буття релігії в суспільстві.

Щодо предметного поля правології релігії (юридичного релігієзнавства), то воно охоплює:

а) *релігійні й юридичні закономірності формування і розвитку релігійної правової традиції, релігійних правових систем в їх конфесійному вияві; їх сутність і практичний вимір; релігійні передумови світського права; б) релігійні і світські правові інститути в їх взаємозв'язку; в) світські законодавчі акти, які стосуються публічної сфери буття релігії, свободи діяльності релігійних організацій, державно-конфесійних відносин, їх законодавчого забезпечення, теоретичних основ свободи віросповідання, церкви (релігійних організацій), правових механізмів їх гарантування і забезпечення.*

Предметне поле правології релігії (нагадаємо ще раз) є поліаспектним. Його експлікація потребує опрацювання категоріально-понятійного апарату, зокрема, таких понять як: «релігійно-правова традиція», «теономна правосвідомість», «релігійне право», «канонічне право», «внутрішньо церковне право», «релігійні норми», «зовнішнє публічне релігійне право», «державно-конфесійні відносини», «церковна дисципліна», «правовий статус релігійних організацій», «свобода віросповідання», «свобода церкви», «свобода в релігії», «свобода совісті» тощо. Предметне поле охоплює також проблеми міжнародних правових актів, які стосуються свободи совісті, свободи релігій, переконов, законодавства щодо забезпечення свободи буття релігії в суспільстві.

Правологія релігії (юридичне релігієзнавство) постає, таким чином, як важлива галузь релігієзнавчого знання, що дозволяє осмислити широку у своєму вияві проблему взаємозв'язку релігії і права в його конфесійному вимірі, питання релігійної правової традиції, внутрішніх і зовнішніх релігійно-правових регуляторів буття релігійних організацій, а також об'ємного пласту законодавчого забезпечення світською державою свободи функціонування релігії, церкви (релігійних організацій) в суспільстві, правових аспектів цього буття.

Зауважимо також, що «правологія релігії», як й інші релігієзнавчі дисципліни, ґрунтується на власній теоретико-методологічній основі, що взаємодіє і корелюється з іншими методологічними традиціями, взаємно збагачуючись і доповнюючи одна одну.



Отже, правологія релігії (юридичне релігієзнавство) уможливило системну теоретико-правову релігієзнавчу експлікацію особливостей конфесійно визначених релігійних правових традицій, а в цій площині форм і рівня взаємозв'язку, взаємодії, релігії і права, які постають як ціннісно-нормативні регулятивні системи, що в той чи інший спосіб впливають на релігійний і світський сегменти життя людей, на систему суспільних відносин у розмаїтті їх вияву.

З методологічної точки зору при аналізі такого роду проблем важливою постає необхідність враховувати й наявність різних конфесій, релігійних напрямів, рухів, їх територіальну і регіональну розповсюдженість, їх правовий статус, місце і роль у суспільстві. Відтак мова має йти, зокрема, про конкретну релігійну «нормативність» певної конфесії, церкви, релігійної організації, про державно-конфесійні відносини, їх юридичне підґрунтя. Зрозуміло, що при цьому мають братися до уваги темпоральні аспекти (в історичному прочитанні) формування релігійних норм права, релігійної правової традиції конкретної конфесії, закономірностей, які обумовили розвиток взаємозв'язку релігії і права, взаємовідносин релігії і політики в їх юридичному вимірі, «адаптивної здатності тієї чи іншої конфесії, церкви, релігійної спільноти в суспільному її вияві; правові параметри свободи їхнього функціонування в соціумі.

У цьому зв'язку зауважимо, що глибокий аналіз історії розвитку співвідношення права і релігії в їх поліаспектності зробив російський юрист-релігієзнавець В. Ключков у відомій його праці *«Релігія, держава і право» (1978р.)*. Різні питання формування релігійних правових традицій, взаємозв'язку, взаємодії права і релігії висвітлені також у релігієзнавчих, правових напрацюваннях, зокрема В.Бачиніна, Г.Мальцева, В.Нерсесянца, І.Яблокова, А.Радугіна, П.Рабіновича, Т.Парсонса, Г.Дж. Бермана, передовсім у цікавій книзі останнього *«Віра і закон: примирення права і релігії»*.

Загальновідомо, що релігія «генетично передувала праву» і справляла суттєвий вплив на виникнення і формування останнього. Як справедливо зауважує російський юрист В.Бачинін, саме релігія вносить у право елементи «абсолютності і непорушності», дозволяючи «інтегрувати його норми і принципи в єдине ціле». Релігія, як специфічна соціальна система, через певний континуум норм, а також звичаїв, ритуалів, обрядів, що виявляють свою «нормативність» і регулюють поведінку, діяльність віруючих через їх ставлення до трансцендентного, захищає сакральний простір духовного життя суспільства чи певної релігійної спільноти від вторгнення «чужих» цінностей і смислів, і сакральну волю до порядку. Ця воля, що концентрується в звичаях і ритуалах, набуваючи виду лаконічних імперативів, які заставляють віруючих беззастережно коритися. [Див:Бачинин В.А. *Малая христианская энциклопедия. В 4-т. – Т.2: социология, правология, правоведение. --СПб, 2004. – С.258*].

В цьому аспекті нормативна функція звичаю, ритуалу є важливим елементом предметного поля правології релігії. Стержневим компонентом означеного поля, як уже відзначалося, є *релігійне право*, як одне з родоначальних історичних видів права. В понятійному аспекті воно постає як *континуум релігійно санкціонованих правових норм, приписів, канонів, які визначають правила поведінки віруючих, кліру в культовій, богослужбовій життєво-побутовій, ситуативній та інших сферах діяльності й відносин*. Першоджерелами релігійного права (релігійних норм) безпосередньо постають тексти священних писань (Біблія, Коран, рішення Вселенських соборів, інші важливі церковні акти, релігійно-правові звичаї, а також окремі морально-ціннісні установки, сакралізовані й легітимізовані церквою, релігійною організацією, як такі, що «мають божественне походження». Воно регулює відносини віруючих між собою, а також з невіруючими, іновірцями, діяльність релігійних організацій та їх інститутів.

Остання (діяльність) регулюється однією із складових частин релігійного права – *правом церковним*. Це поняття характеризує *сукупність релігійно легітимізованих норм, юридичних приписів, які визначають організаційну структуру церкви, її внутрішній устрій і діяльність*. Церковне право стосується переважно християнських конфесій, віросповідань. Церковне право складають спеціальні норми, вироблені в процесі історичної генези церкви, її інституалізації. Теологи католицької і православної церков джерело церковного права бачать у правоформуючій волі церкви, що є, на їхню думку, особливим виявом Божої волі, її матеріалізації у формі норм і правил. Останні постають як «витлумачення божественних законів». Разом з тим варто зауважити, що чим тісніше були зв'язки між церквою і державою, чим активніше остання втручалася в її внутрішні справи (як це було, зокрема, в Російській імперії, а в окремі періоди і в частині держав Європи), тим більше світських юридичних норм було інкорпоровано в церковне право

Правологія релігії дає можливість з позицій системності й комплексності досліджувати процес становлення, фактори й умови функціонування норм та принципів релігійного права взагалі й церковного, канонічного права, зокрема, їхню структуру, зміст, а також конфесійні особливості основних релігійних систем. До них дослідники (В. Клочков, М. Гледон, М. Гордон, Т. Козлов та інші) відносять *іудейське право, мусульманське (ісламське) право, індуїстське право, канонічне право християнських церков (зокрема, католицької та православної)*

Важливим у контексті правології релігії (в зв'язку з вище означеним) постає понятійний конструкт *«релігійна правова традиція»* як специфічне правове явище, яке склалося історично. Центральним стрижнем його була і є релігія (як світогляд та ідеологія) в її конфесійному вияві, що (це вже відзначалося вище) нерозривно пов'язана з певним чітко визначеним (в аспекті божественного походження) нормативним регулюванням (приписами, заборонами, правилами поведінки, санкціями і нормами

захисту від порушень), що набувало імперативного характеру й обов'язковості для віруючих.

У правологічному дискурсі важливим з методологічної точки зору є теоретично обґрунтоване положення, що кожне правове явище ( а тим більше релігійна правова традиція) у своїй сутності виявляє себе «як ансамбль внутрішніх зв'язків, необхідних відносин між протилежностями» з характерною для них логікою взаємодії. І ця «опозиція внутрішніх протиріч» є універсальною онтологічною засадою різних форм суцього, в т.ч. й всіх без винятку правових явищ, зокрема й в релігійному вимірі [Див.:Бачинин В.А *Малая христианская энциклопедия. В 4-х т.- Т.2. – С.230*]. Ці універсальні засади з акцентацією на істинність релігійних правових норм і смислів ( у їх божественності) якраз і є характерними для релігійної правової традиції, яка в означеному контексті символізує: *об'єктивність* правових норм і правової системи (що є складовою релігійної правової традиції); історична *наступність* норм права і правових систем; *авторитет*; *універсальність*; *символічність* права. Важливим у цьому контексті постає також принцип ефективності релігійної правової традиції, яка визначається як своєрідний баланс «трьох основних складових механізму правового регулювання в релігійній сфері буття: правотворення; правореалізація; правосвідомість» [Див.: Козлов Т.П. *Религиозная правовая традиция (теоретический аспект) / http:www rpa- tu.ru /clements /kandidadd/docfiles/Kozlov.doc*]. При цьому остання є суб'єктивним фактором, невід'ємною частиною світогляду віруючої людини. *Правосвідомість* віруючої особистості (або *теономна правосвідомість*) є сукупність індивідуальних духовних якостей, які забезпечують її орієнтацію у сфері релігійної правової традиції. Теономна правосвідомість керується (у своїй орієнтації) імперативами сакрального характеру, які сконцентровані в священних текстах і підпорядковані суворій ієрархії конфесійних смислів, цінностей і норм. Це особливо чітко прослідковується в площині аналізу правосвідомості, її зорієнтованості у віруючих, зокрема християнської та ісламської конфесій [Див. більш детально: Бачинин В. *Российские типы христианского правосознания // Религия и право. – 2007. -№3. - С.34-38*]. В контексті означеного зауважимо, що кожна *релігійна правова традиція* (у більш вузькому вимірі – релігійне право) постає як правове явище (правовий феномен), яке склалося історично в ході становлення й розвитку тієї чи іншої релігії, на ґрунті конфесійно-моральної доктрини, форм, норм і приписів релігійного права, що закріплені в священних текстах або переданнях, рішеннях соборів, які в темпоральному вимірі зберігали свою тяглість, наступність і відтворювалися в релігійній практиці (обрядках, ритуалах, символах), у бутті віруючих, їх поведінці. Релігійній правовій традиції притаманна чітко акцентована, доктринальність й концептуальність, стабільність й глибока укоріненість у конкретному конфесійному просторі й релігійному способі життя віруючих.

Важливою для правологічного дискурсу постає така характеристика релігійної правової традиції (або релігійного права) як її *функціональність*, яка в практичному сенсі реалізується через ряд функцій. Беручи до уваги (в методологічному ракурсі) розроблену американським соціологом Т. Парсонсом типологію основних функцій будь-якої «системи соціальної дії», можна в площині функціонування релігійної правової традиції виокремити основні функції: *адаптивну* (для віруючої особистості, спільноти), *цілесмислову, регулятивну, інтегративну, антидеформаційну* («збереження зразка») [Див.: Бачинин В.А. *Малая христианская энциклопедия В 4-т.-Т.2.-С.220*]

В предметному полі правології релігії важливе місце займає теоретична експлікація історії становлення, розвитку різних конфесійних правових систем, їх компаративного аналізу, їхнього впливу на генезис світського права.

У цьому аспекті найбільш розвинутими системами релігійного права розглядаються (в історичному, смисловому, регулятивному та інших функціональних вимірах) правові системи індуїзму, іудаїзму, ісламу, християнських конфесій – католицизму та православ'я.

Визначальною рисою правової системи *індуїзму* є її тісний зв'язок з релігійним вченням, його релігійно-філософськими засадами, які притаманні всім сферам, нормам, релігійно-соціальної регуляції. Згідно з релігійними уявленнями прихильників індуїзму, в «основі активної життєдіяльності людини лежить тріада: *дхарма* - шлях праведності, доброчесності, здійснення релігійного обов'язку; *артха* – інтерес, користь, успіх у суспільстві; *кама* – любов, насолода, задоволення». Першість у цій тріаді належить дхармі як сукупності обов'язків, яких повинен дотримуватися кожний прихильник індуїзму. Дхарма, до речі, має пріоритетне значення у визначенні поведінки людини, зокрема й в кастовому вимірі. Норми, правила, приписи, заповіді, звичаї знайшли своє вираження у відповідних сутрах, шастрах. Самим відомим таким збірником, який складений ще в школах брахманів, є «Настанова Ману про дхарму» або «Закони Ману» - широкий звід релігійних, юридичних та інших норм, яким приписується надприродне походження. «Закони Ману» містять імперативні норми, приписи (до виконання) і санкції в трансцендентному та мирському вимірі.

«Закони Ману» пропонують своєрідну релігійно оформлену правову диспозицію (норм дозволу або заборони) щодо проблем організації державної влади, судочинства, шлюбно-сімейних, станово-кастових, майнових відносин тощо [Більш детально див.: Клочков В.В. *Религия, государство, право.- С.122-123; Козлов Т.П. Религиозно правовая традиция // <http://www.zpa-mu.ru/elements/kandidadd/docfiles/Kozlov.doc>*].

Свою специфіку, свої особливості має одна із стародавніх релігійних правових традицій (систем) – іудейське право («еврейське релігійне право»). Його історія нараховує понад три тисячі років. Для нього характерна

наявність цілого ряду принципів, нормативних засад, що знайшли своє відображення у відповідній частині (розділі) Старого Завіту – Торі (закон). Остання є головним джерелом іудейського права. Дальший розвиток іудейське (релігійне) право одержало в Талмуді (еврейське «ламад» - вивчення) – грандіозному за своїм обсягом кодексі релігійних, етичних і правових норм іудаїзму. Прихильники останнього вважають його авторитетним «Усним Законом», який доповнює Святе Письмо. Талмуд постає основою іудейської правової системи для віруючих євреїв. В Талмуді, в тій його частині, що одержала назву «Галаха»[халаха], зосереджена нормативна частина іудаїзму, яка регламентує релігійне, сімейне і громадянське життя євреїв. Це - фактично юридичний коментар, який присвячений детальному роз'ясненню суті практичного виконання 613 заповідей Закону, що регулює всі аспекти життя євреїв. Дослідники Талмуду вважають, що саме в ньому практично сформульована вся сукупність норм, приписів, заборон, обрядових регламентацій іудейської релігійно-правової традиції. Талмуд надав чіткої форми в релігійно-правовому вимірі всім релігійним обрядам, літургії законам шлюбно-сімейним, які діють і сьогодні. В Талмуді особливо чітко сформульовані норми, що регулюють ставлення віруючих іудеїв до Бога, а також сферу взаємовідносин людей. Причому «ця регуляція надзвичайно деталізована, особливо в частині заборонних норм, невиконання яких тягне за собою певні санкції, в т.ч. й судові [Більш детально див: Вихнович В.П. Талмуд // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006.- С.- 1029 – 1031; Клочков В.В. Религия, государство, право. – С.102 - III]

В контексті правологічного витлумачення релігійних правових систем особливе місце займає експлікація мусульманського права. Особливість ця полягає в тому, що релігія і право в ісламі знаходяться в тісному взаємозв'язку; воно характеризується своєю детальністю і скуппульозністю, а його нормативно-регулятивна частина має універсальний характер і стосується всіх сфер буття мусульманина. Система релігійно-правових норм, а також релігійно-обрядових приписів, яка своїм головним джерелом має Коран і Сунну, експлікується через термін шаріат ( від араб. *saria* – чіткий праведний шлях до мети). *Шаріат – комплекс норм, приписів, правил поведінки, морально-етичних норм, вчення про ісламський спосіб життя [Див. : Яроцький П.Л. Релігієзнавство. –К., 2004.- С.161 -163].*

Шаріат в інтерпретації окремих дослідників постає як теоретична й практична модель ісламського способу життя, яка була і залишається могутнім символом, джерелом мотивів поведінки релігійного та побутового буття віруючих, основою їх вчинків. Якщо брати узагальнено, то шаріат регулює релігійну, суспільну, сімейно-побутову та інші сторони життя мусульман, містить норми державного, кримінального, шлюбно-сімейного права, настанови про хадж, газават, молитви, піст тощо. Шаріат, як у цілому і мусульманське право, «вважається Божим законом, який доводиться до людей через Коран, хадиси і твори релігійних авторитетів, богословів –

законодавців. Соціально-нормативну регламентацію положень шаріату, мусульманського права дає *фікх* (араб. - глибоке розуміння, знання) [Див.: Ільчук Л.У. *Ісламське право // Юридична енциклопедія – Т.2. – К., 1999. – С.725*].

Згідно із шаріатом є п'ять категорій поведінки і дій віруючих в їхньому практичному житті: «обов'язкові накази, рекомендаційні настанови, моральні дозволи, недозволеність і заборони, які у своїй сукупності регулюють майже всі сфери особистого, соціального, політико-правового, економічного та морально-побутового життя мусульман, а також відносини між правовірними мусульманами і представниками інших конфесій» [Див.: Осипян Б. *Влияние различных религий на право и законы народов // Религия и право. – 2007.- №2. – С.38*].

Особливо чітко виписана в шаріаті система заборон і санкцій за їх порушення: пияцтво, азартні ігри, подружня зрада та інше, що «заважає віруючому зберегти свою релігійну, душевну, тілесну чистоту і чистоту у харчуванні». В окремих мусульманських країнах законодавчо заборонено віровідступництво (Ліван, Саудівська Аравія), встановлена конституційна норма обов'язку щодо захисту ісламу (зокрема, в Ємені). Сьогодні іслам є державною релігією в 30 країнах, у них повноцінно в багатьох сферах суспільного життя діє шаріат, як конституційована регулятивно-правова система (Саудівська Аравія, Оман, ОАЕ, Йорданія, Алжир, Іран, Індонезія, Пакистан, Кувейт, Марокко). В мусульманському праві «релігія є основою духовного і політичного об'єднання народу, збереження цілісності держави, міцності й стабільності правопорядку» [Там само]. Зауважимо, що важливим інститутом, що здійснює правосуддя в ісламських державах, є шаріатський суд. Таким чином, дотримання норм, приписів, заборон мусульманського права, шаріату вплетене в систему законодавства країн, де домінуючим є іслам, у повсякденність життя віруючих-мусульман, у площину суспільних, релігійних та міжконфесійних відносин. Можна сказати, що мусульманська правова традиція складає єдину «нормативно-регулятивну основу ісламської цивілізації».

В ряду означених нами релігійних правових систем, що є предметом аналізу і вивчення правології релігії, своєрідною в релігійному нормативно-регулятивному аспекті постає християнська *система канонічного права*. Вона, у своїй основі, історичному вимірі, стосується передовсім католицької та православної церков, хоча певні системні блоки цього права, приписи є діючими і в протестантизмі. Канонічне право в християнській правовій традиції постає як система норм, приписів, які вгрунтовуються на церковних канонах, правилах. Канон (від грецьк. *κανον* – правило, зразок) у християнській традиції є одним із важливих понять, яке було започатковане у посланнях апостола Павла (*Гал.6:16*) як синонім терміна «закон» («номос») і експлікувався як непорушне правило християнського життя, як певна морально-юридична норма. В християнстві канонами вважаються

символи віри, вчення Ісуса Христа та апостолів, Книги Святого Письма (Старий і Новий Завіт), витяги із праць Отців церкви.

В католицизмі, окрім апостольських правил, визначень Вселенських соборів, канон містить також і папські постанови, витяги з римського права. Канонічне право Православної церкви сформувалося в кінці IX ст. Склад канонів не є ідентичним у католицької і православної церков.

Авторитетності першим кодифікаціям канонічного права («Кодекс Граціана») надав Латеранський собор 1215 року. В 1582 році був утверджений новий «Звід канонічного права». Зміни вносилися у канонічне право у 1917 році і були спрямовані на врегулювання внутрішніх правил, аспектів у діяльності церкви. В 1984 році Папа римський Іван Павло II затвердив новий Кодекс канонічного права (Codex iuris canonici), який увібрав певні новації, викликані велінням часу, змінами, які відбулись у Католицькій церкві після II Ватиканського собору. В діючому нині Кодексі канонічного права нормативно-регулятивна система кодифікована за основними напрямками: загально церковні норми; ієрархічна побудова церков; чернечих орденів; процедури проведення таїнств; проблеми майнових відносин; релігійні злочини і церковні санкції; питання церковного суду; обов'язки і права віруючих. Останнє, наприклад, охоплює право віруючих подавати петиції, скарги, право на церемоніал, на власну форму духовного начала, свободу об'єднань, зборів та вимогу на правовий захист. Однак «акцент у цьому розділі робиться на обов'язках. У ньому відсутній принцип християнської свободи» [Див: *Гьофе Отфрід. Розум і право.* – К., 2003. – С. 81].

При правологічному осмисленні канонічного права Католицької і Православної церков в аспекті його взаємодії зі світською системою права необхідною постає потреба врахувати історичний, політичний контекст. Скажімо, в «Константинову епоху» канонічні норми християнської церкви легітимізувались імператорською владою як державні норми закону. В епоху Середньовіччя канонічне право було важливим інструментом регулятивного впливу на світське життя, сімейно-шлюбні, майнові, міждержавні відносини тощо. Слід взяти до уваги, що нормативно-регулятивна функція канонічного права контролювалась і підтримувалась рішеннями, санкціями держави, церковного суду, який, до речі, активно використовувався Православною церквою в Російській імперії. Сьогодні канонічне право у своїй основі є важливим інструментом розв'язання внутрішньоцерковних проблем.

Зауважимо також, що канонічне право, зокрема Католицької церкви, здійснило значний вплив на розвиток правової системи Європи. Як справедливо зауважують окремі дослідники, «канонічне (церковне) право стало першою загальноєвропейською наднаціональною системою права». Інститути і правові процедури, певна частина норм, породжених системою канонічного права, стали важливим джерелом національних правових традицій Європи [Див.: *Осіпян Б. Влияние различных религий на право и*

*законы народов // Религия и право – 2007 - № 2. – С. 37-39.*] У цьому зв'язку варто згадати твердження американського правника і релігієзнавця Г. Дж. Бермана про те, що основи західноєвропейської правової традиції заклали не держави, а Католицька церква. Підґрунтям цієї традиції постало саме канонічне право: «Саме церква вперше навчила європейську людину тому, чим є сучасна правова система» [Див.: *Berman H.J. The Sociology of Law. - London, 1983. – P. 429.*].

Відтак, для правологічного дискурсу, в контексті співвідносності релігії й права, важливим постає аналіз впливу релігійного права в його конфесійному вимірі на становлення, формування й сутність світського права, державно-правового життя суспільства, його конституційно-правову систему.

Правологічний компаративний аналіз релігійних правових систем засвідчує, що кожна конфесія має свою історично сформовану правову традицію, яка є самобутньою, самодостатньою та віросповідно детермінованою і яка має власний механізм здійснення нормативно-регулятивних функцій в індивідуальному й спільнотному релігійному просторі. Однак сутнісна частина цих норм, їх телеологічна функція нерідко є ідентичними.

Для правології релігії в площинні предметного поля її аналізу досить актуальною є проблема *забезпечення дієвості релігійних норм* в їх функціональній визначеності. З одного боку, вона вирішується через звичку, віру, переконання віруючого (що береться за основу), а з другого - силою спільної думки релігійної організації. Внутрішнім «гарантом забезпечення ефективності релігійних норм є не лише добровільність, але й релігійна совість віруючого, а також і система санкцій («внутрішнього усвідомлення» - М. Б.), загроза покарання з боку «вищої сили - Бога» [Див.: *Гусейнов А. И. Соционормативная сфера культуры. // Вопросы философии. – 2008. - № 8. – С. 46*].

Вище, при визначенні предметного поля правології релігії (юридичного релігієзнавства), зверталась увага на його поліаспектність. Одним із важливих сегментів цього поля є (у своїй сукупності): проблеми, пов'язані зі свободою совісті, свободою релігії, віросповідання, церкви, свободою віруючих у релігійному середовищі, взагалі з їхніми правами в конфесійному просторі; розуміння і обґрунтування цих прав і свобод у різних релігійно-правових традиціях. Значущими (у своїй сутності) складовими правологічного дискурсу у цій площинні постає питання державно-конфесійних відносин, цілісної нормативної, законодавчої бази забезпечення права на свободу віросповідання, свободу буття релігійних організацій в соціальному просторі, механізмів реалізації цього права.

Правологічний компаративний аналіз релігійних правових систем свідчить, що кожна конфесія має свій погляд на права і свободи людини, права релігійних спільнот, свої «богословські обґрунтування» цих проблем. У цьому зв'язку відзначимо, що богословська соціальна етика (соціальне



богослов'я, філософське богослов'я), поряд з окремими «формами філософії релігії і права, що порушують і богословську проблематику, постає як найбільш глибока система поглядів, яка дозволяє вести мову про права людини» [Див.: *Стакхаус М. Хили С. Религия и права человека: богословская апологетика // Права человека и религии. Хрестоматия. – М., 2001. – С. 125*].

Проте права людини в їх багатоаспектності, зокрема права на свободу віросповідання і свободу совісті, свободу релігії, набувають більшої стійкості й значущості, якщо вони вґрунтовуються на стабільній нормативно-правовій і соціальній конкретиці. В цьому аспекті важливим постає взаємодія релігії і права.

Можна стверджувати, що всі великі релігійні традиції мають власний погляд, самобутній підхід щодо проблем, пов'язаних з правами людини: «в ісламі і індуїзмі, ми можемо знайти найважливіші елементи релігійної етики, які відносяться до прав людини» [Там само. – С. 127.], необхідності їх законодавчих гарантій. Однак (і на цьому наголошує переважна частина дослідників цих проблем) концепція права людини, в т.ч. й право на свободу совісті, свободу релігій, має західноєвропейське походження. А в цьому (історичному) контексті саме християнство є важливим джерелом сучасних концептуальних підходів щодо прав людини. Останні мають не лише юридичний, але й морально-релігійний смисл. Права людини корелюються з цілим рядом біблійних заповідей, як «джерелом всіх свобод, в т.ч. й свободи совісті», а також інших прав людини. І ця певна подібність між сучасними теоретичними напрацюваннями у сфері прав людини і біблійною правовою думкою ґрунтується передовсім на уявленнях про високу гідність людської особистості або в релігійній інтерпретації її, як «образу і подоби Бога». Аналіз світських і теологічних підходів щодо витрактування генези й основних характеристик прав людини і в першу чергу свободи совісті, свободи віросповідання, як ключових із них, неминуче співвідноситься на Заході з релігійною традицією в усіх її різновидах. Особливий акцент у площинні експлікації права на свободу віри, свободу совісті робиться на внеску протестантизму, зокрема в контексті ідей Реформації. Відзначимо ще раз, що ідея прав людини, яка в світському і конфесійному вимірах беззаперечно співвідноситься з принципом недоторканності гідності всіх людей, офіційне визнання якого повинно виражатися в гарантіях свобод і прав людини, передовсім свободи совісті, свободи віросповідання. В «Загальній декларації прав людини» (1948 р.) чітко констатується, що «визнання гідності, притаманної всім членам людської сім'ї та рівних і невід'ємних їх прав, є основою свободи, справедливості й загального миру в усьому світі» [Див.: *Свобода совісті, та віросповідань у контексті міжнародних й українських правових актів чи релігійних документів (Упоряд. М.Ю. Бабій. – К., 2006. – С. 11.)*]. Подібні акценти на принципі гідності людини, як сутнісної основи її прав і свобод, є характерним і для інших документів ООН, Ради Європи, ОБСЄ. Означений

принцип корелюється із тим «абсолютним наголосом», який робиться на ньому в документах християнських церков. Зокрема, в «Декларації про релігійну свободу», прийнятій Другим Ватиканським собором, в якій проголошується, «що люди щораз більше усвідомлюють гідність людської особи..., що право на свободу релігії ґрунтується на природній гідності людини, яка пізнається як через об'явлене нам слово Боже, так і людським розумом» [Там само. – С. 13, 19, 21, 25, 31, 38, 43, 135-136].

Правологія релігії вивчає, аналізує (в історичному та юридичному аспектах) проблему прав людини, як одну з екстраординарних у релігієзнавчому дискурсі, з акцентом на конфесійних підходах у розумінні й визначенні шляхів щодо їх розв'язання. Це в першу чергу відноситься до таких фундаментальних, базових свобод, як свобода совісті й свобода релігії. Концептуальні підходи, щодо проблеми свободи совісті, свободи віросповідання мають свої чітко визначенні парадигмальні матриці, свої погляди на можливість їх практичної реалізації, передовсім в індивідуальному вимірі. Скажімо, якщо динаміка і сутнісний вияв права на свободу віри, на захист вільного релігійного вибору в західному християнстві концентрується на особистості й співвідносяться з останньою, то культура права східних цивілізацій забезпечує комфорт у вирішенні означеної проблеми через духовну належність індивіда до групи, колективу, де йому релігійно й соціально затишно. В цьому аспекті правологія релігії розглядає (в порівнянні) право на свободу релігії в його конфесійній інтерпретації. Сучасна позиція Католицької церкви щодо свободи релігії викладена в уже згадуваній «Декларації про релігійну свободу», в якій задекларовано, «що людська особа має право на релігійну свободу. Така свобода означає, що жодна людина не повинна зазнавати приневолення як з боку окремих осіб чи суспільних груп, так і з боку будь-якої людської влади, щоб нікого не силувати діяти всупереч власним переконанням і нікому не перешкоджати діяти згідно з власними переконаннями в релігійних справах – приватно чи публічно, осібно чи спільно з іншими – в належних межах». Це людське право на релігійну свободу має бути закріплене в конституційному устрої суспільства і стати правом громадянським» [ Там само. – С. 136]. Декларація акцентує увагу на тому, що людина вільно має пізнати і визнати імперативи Божого закону через своє сумління, якого повинна вірно дотримуватися у своїй діяльності, щоб дійти до Бога – своєї остаточної мети. Тому «не можна її змушувати, щоб вона чинила проти своєї совісті», не можна «перешкоджати тому, щоб людина діяла за своїм сумлінням, особливо у релігійних справах».

Своє відношення до принципу «свободи совісті», «свободи віросповідання» Російська Православна церква задекларувала в «Основах соціальної концепції. В утвердженні цього принципу (свободи совісті) церква бачить: «втрату суспільством релігійних цілей і цінностей, масову апостазію і фактичну індиферентність до справи церкви і до перемоги над гріхом». Разом з тим визнається, що «цей принцип є одним і засобів

існування церкви в безрелігійному світі, він дозволяє їй мати легальний статус в секулярній державі» [ *Там само.* – С. 151]. Наголошується також і на принципі «свободи церкви»: «Держава не повинна втручатися в життя церкви, в її керування, віровчення, літургійне життя, духовну практику» [ *Там само.*]. Православна церква розуміє свободу релігії «як можливість бути з Христом».

Протестантський погляд на свободу совісті чіткий і недвозначний, корелюється з її світським поняттям: «Свобода совісті включає в себе свободу віросповідання тобто право бути віруючим чи невіруючим, вибирати чи міняти свою віру. Вона також означає право віруючих створити релігійні об'єднання. Протестантські церкви виступають на захист (юридичний) свободи совісті й релігійної свободи як основного права людини відповідно до біблійного вчення і міжнародних правових документів [ *Там само.* – С. 153]. Якщо вести мову про іслам, то його віроповчальна парадигма, а фактично Коран (2: 236 ) визначає, що «Немає примусу в релігії», а відтак «хто хоче, нехай вірує, а хто не хоче, нехай не вірує (Коран. 18:29)». Основу свободи віри іслам бачить у людській совісті. Ісламські теологи (наприклад, Мухаммад аль-Газлі), посиляючись на Коран і на Сунну, стверджує, що іслам гарантує «абсолютну свободу віросповідання» [ *Див.: Аль-Газлі Мухаммад. Права человека в исламе.* – М., 2006]. В широкому контексті ісламська концепція прав людини була викладена в «Загальній Ісламській декларації прав людини», прийнятій в Парижі в 1981 р., а також у «Каїрській декларації прав людини в ісламі». В них права людини, її свободи визнаються дарунком Аллаха, тому їх дотримання є обов'язковим. Відступ від них заборонено.

Чітку позицію щодо принципів свободи релігії висловила й Всесвітня Рада Церков у своїй «Декларації про релігійну свободу», в якій проголошено, що «право на свободу релігій слід визнавати й гарантувати всім людям, незалежно від їхньої... релігійної належності». В Декларації викладенні основні засади свободи релігії, свободи на релігійне самоврядування і право на свободу діяльності релігійних спільнот. Різні релігії по-різному відносяться до питання свободи самовизначення людини у віросповідній сфері.

Зауважимо, що як у вітчизняному, так і зарубіжному науковому, теологічному дискурсі переважає правова експлікація свободи совісті. Остання практично редукується до поняття «свобода релігії» або частіше – «релігійна свобода» і розглядається через призму відношення людини до релігії в аспекті її права бути віруючою чи невіруючою, агностиком, атеїстом. Тому в правологічній площині важливою постає правове визначення поняття «свобода совісті», «свобода віросповідання», «свобода релігії», «свобода церкви (релігійних організацій)», «свобода в релігії», співвідносність між цими поняттями, їх структурна і функціональна визначеність. Наголосимо, що свобода совісті й свобода віросповідання (як це подається в багатьох міжнародних документах, законодавчих актах

України) не є тотожними, сфери їх актуалізації співпадають лише в релігійній площині, де право на свободу совісті постає як право на свободу релігійної совісті. Важливим є те, що свобода релігії має внутрішній і зовнішній вияв. Внутрішній вияв свободи віри, як свободи релігійного самовизначення, не є предметом (об'єктом) правового регулювання. Право не може регулювати сам процес віросповідного вибору. В цьому розумінні право постає як формально зовнішнє. Право лише визначає межі, можливості, гарантії зовнішньо-реалізаційного вияву свободи віросповідання. Останній постає як процес матеріалізації релігійного самовизначення через самоствердження особистості в системі вибраних релігійних координат. Самореалізація (релігійна) як зовнішній (публічний) вияв свободи віросповідання вимагає певного правового простору, тобто комплексу передовсім правових норм, гарантій, які унеможливають практичне здійснення свободи віри. Саме в цьому правовому полі і відбувається релігійна самореалізація особистості. Інститут свободи совісті, свободи віросповідання в Україні постає як своєрідний континуум конституційних положень, норм, законів, нормативних документів і юридично оформлених механізмів реалізації права на цей вид свободи в її індивідуальному й спільнотному вимірах. Правологія релігії аналізує вивчає специфіку реальної дії такого роду інститутів у різних країнах, їх ефективність у забезпеченні принципу свободи совісті, права на релігійну самореалізацію особистості, захисту цього права. Зрозуміло, що кожна держава має свою специфіку, свої особливості у розв'язанні цих питань, детермінованих історичним, соціально-політичним, конфесійним контекстом. Важливою постає відповідність законодавчого поля різних держав у цій сфері міжнародним правовим документам з проблем свободи думки, совісті, релігії.

Міжнародне співтовариство створило розгалужену й ефективну систему захисту прав людей і свобод, в т.ч. й свободи совісті, релігії. На рівні ООН, Ради Європи, ОБСЄ, інших регіональних міжнародних організацій прийнято значну кількість правових документів, які тією чи іншою мірою заторкують основні аспекти забезпечення свободи совісті, релігії, діяльності релігійних організацій. Важливим у цьому аспекті є той факт, що для означеного виду міжнародних документів характерною постає тенденція до більш детального, системного і повного захисту прав людини на свободу совісті, свободу віросповідання. Аналіз цих документів, рівня їх впливу на формування юридичного поля різних країн щодо забезпечення свободи совісті, думки, релігії, їхнього потенціалу у правовому вимірі, є одним із важливих у правологічному дискурсі.

В цьому аспекті значущою є проблема вивчення та аналізу більше як 50-річної діяльності Європейського Суду з прав людини та впливу його рішень (в площині прецедентного права) на законодавство різних держав, в т.ч. й України, у сфері свободи віросповідання. Не менш важливими у правологічному дискурсі постають проблеми державо-конфесійних

відносин, різних моделей їх вияву, принципів концептуального оформлення, зокрема й в Україні, законодавчого простору їх функціонування. Ця актуальна проблема ще потребує свого поглибленого правологічного осмислення.

В означеному контексті (значному за своїм обсягом і важливістю) актуальним є питання практики забезпечення світськості держави, рівності всіх релігійних організацій перед законом, свободи їх функціонування в суспільстві, вільного виконання ними своєї місії. Основними елементами процесу законодавчого забезпечення конституційних прав людини у сфері свободи релігії постають передовсім чіткі гарантії їх реалізації, система контролю і нагляду за цим процесом. Остання є важливим засобом механізму реалізації свободи релігії в її індивідуальному й спільнотному вимірах.

Правологія вивчає, аналізує також практику, форми, фактори, що обумовлюють законодавчу необхідність системи обмежень права на свободу совісті, свободу релігії, їх нормативну базу, а також юридичну практику санкцій за її порушення.

Зрозуміло, що окреслене нами поле правології релігії у своєму предметному розмаїтті є неповним. Тим більше, що частина означених проблем залишаються ще дискусійними. Проте наявні в науковому дискурсі (юридичній, філософській та релігієзнавчій науці) теоретичні, емпіричні матеріали, які так чи інакше відносяться до окресленого нами предметного поля релігієзнавчого знання, ставлять проблему практичного конституювання правології релігії (юридичного релігієзнавства) як нового дисциплінарного утворення релігієзнавства, як важливої і необхідної в науковому й практичному аспектах складової його архітекtonіки.

## РОЗДІЛ 15

### КУЛЬТУРОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ ЯК СФЕРА РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Специфікою наукового релігієзнавства є орієнтація його змісту на забезпечення не тільки нагромадження раціональних знань про релігію і релігійну культуру, але й прилучення до цінностей, що мають загальнонаціональне значення, формування і розвиток соціального досвіду, світоглядної, культурної і суспільної ідентичності. Культурологічний підхід до феномену релігії потребує з необхідністю синтезу всіх існуючих гуманітарних підходів, а також системного аналізу релігії як складової універсуму культури у всьому різноманітті внутрішніх зв'язків, що існують в культурі. Культурологічний підхід вирізняє інтегративність, міждисциплінарність, спроби дослідження релігії та її зв'язків з культурою як єдиної системи й особливого класу явищ. Культурологічний підхід до релігії відкриває нові можливості розуміння ролі цього феномену в культурі. Він ґрунтується на принципах об'єктивності, раціональності, науковості. Культурологія релігії базується насамперед на нормах наукового доказу, обґрунтування, переконливості, міжгалузевої наукової методології і методики.

Структура релігії й культури не збігаються в абсолюті, але, безумовно, корелюють між собою. Сучасні дослідники фіксують тенденції зростання впливу релігії на всі сфери соціального життя. Власне в духовності шукають і знаходять найбільш ефективні інструменти для пояснення соціальних процесів. А релігія, безсумнівно, належить до цієї сфери культури.

Об'єднання описового, історичного, нормативного, психологічного, структурного і генетичного підходів до феномену релігії, на наш погляд, дає можливість говорити про предмет і метод культурології релігії. Також до цього ми додаємо функціональний аналіз, антропологічний, онтологічний і етнографічний підходи.

У культурологію релігії повертається раціоналістичність, далека від будь-якої містики за визначенням, хоча й покликана її пояснити. При дослідженні релігії й культури треба звернути увагу на те, що світ – це єдність. Нема винятково матеріальної і винятково духовної культури. Розсікаючи заради теоретичної зручності культуру на матеріальну і духовну, варто пам'ятати, що ми при цьому одержуємо надто сильні абстракції, які не дозволяють, наприклад, зрозуміти цілісність будь-якого ідеалу як тотожності суб'єкта й об'єкта, матеріального і духовного, почуттєвого і надчуттєвого.

Існують три основні моделі ролі релігії в культурі. Відповідно до першого, релігія є генотипом культури, саме вона визначає культурний фенотип, усю духовну і матеріальну розмаїтість національного та транснаціонального буття. Тому кожна окрема культура іменується за

релігію, що породила і живить її (християнська, буддійська, мусульманська та інші культури).

Діаметрально протилежною є “світська модель”, відповідно до якої культура виростає зі зразків господарського життя народу. У такому випадку культури іменуються або виходячи з особливостей виробництва, торгівлі і споживання (збирання, землеробство, кочова або осіла культура), або за їхнім місцезнаходженням, географією. Різновидом даної моделі є марксистський економічний детермінізм, що виводить культуру з економічного базису. При цьому релігії надається допоміжна, надбудовна роль.

Третя модель культури є спробою синтезу першої і другої моделей: генотип культури – це єдність релігійної духовності та економічних архетипів. Методологія цієї моделі ґрунтується на метафізиці Аристотеля (дійсність – єдність матерії і божественної форми), біблійної онтології (космос формується Богом з первісного хаосу) і діалектиці Гегеля (якість має ідеальну і речовинну сторони). Чим активніше впливає прийнята народом релігія на господарське життя, і навпаки, тим необхіднішим стає їх співіснування. Отже, через активну взаємозміну і зворотні зв’язки, релігія й економіка стають двома сторонами єдиної субстанції культури.

Висновувати це можна лише розуміючи, що це не статичні, а динамічні за своєю природою структури. Релігія як частина культури є складною системою функцій і матриць (спосіб мислення, логіка, аксіоматика, аксіологія і т. д.), що змінюються у процесі історичного розвитку. В різні періоди історії релігія виконувала стосовно культури різні функції, становила різні її частини, різною мірою її репрезентувала. Як відзначає М. Пісманік, “релігійний початок – найбільш стійке ядро національної культури в трагічні періоди історії етносу... Але разом з тим, неправомірно зводити національне в культурі лише до релігійного і, наприклад, ототожнювати духовне відродження нації із загальним воцерковленням” [*Пісманік М.Г. і др. Релігія в історії і культурі. – Пермь, 1995. – С. 171*].

Глибоке засвоєння національної і світової культури неможливе без занурення в їх релігійні підстави. Щоб зрозуміти і відчути духовну субстанцію того чи іншого народу або міжнаціонального об’єднання, зовсім недостатньо ретельно вивчити їхнє матеріальне буття, важливо також проникнути в сутність їхньої релігії. Ми мало що зрозуміємо, наприклад, у культурах Індії чи Японії, якщо не звернемося до індуїзму чи синтоїзму. Таємниця культури народу багато в чому криється в його релігії.

На наш погляд, культурологічний підхід виділяє наступні основні характеристики релігії:

1. Релігія – змістовне наповнення як індивідуального духовного життя людини, так і спільного життя людей у групі, родині, соціумі.

2. Релігія – ненаслідувана біологічно інформація, виражена в культурі (світі створених людьми явищ).

3. Релігія містить зразки людських відносин: способи сприйняття, відчування, мислення, поведінки, виражені в символічній формі.

4. У рамках різних релігій формуються різні технології: соціальної взаємодії, матеріальних об'єктів, породження і трансляції цінностей, символів, традицій і т. д.

Культурологічне дослідження релігії, як правило, припускає відслідкування “культурної біографії” релігійних ідей, обрядів, образів. На “макрокультурологічному рівні” це виражається у простежуванні трансформацій міфу, міфологічного сюжету, культурного героя і т. д. Крім того, окреслюючи контури культурологічного дослідження релігійного життя, варто було б розглянути культурну роль Церкви, відношення релігії до філософії, місце теології в культурі, співвідношення атеїстичних і релігійних ідей у культурному просторі, нарешті, співвідношення релігії з іншими культурними формами – мораллю, мистецтвом, наукою, містичним у культурі тощо.

Суперечка про співвідношення релігії й культури велася у трьох напрямках, що базуються на різних аксіоматичних положеннях: перше – релігія є основою і вихідною точкою культури (наприклад, у російських релігійних філософів), культура має надприродне джерело і є породженням релігії, без релігії культури бути не може, вона втрачає зміст; друге – культура і релігія – принципово різні речі, більше того – вони антагоністичні, і культура витісняє релігію як форму суспільного буття (така точка зору присутня у ранніх роботах Енгельса); третє – релігія є одним зі структурних компонентів культури, роль якого історично змінюється (наприклад, у Т. Парсонса).

Коли мова йде про структуру релігії, то мається на увазі, що стійкі елементи релігійної системи (норми, зразки, інститути, групи, культури і т. п.) перебувають у певному співвідношенні і взаємодії між собою, забезпечуючи стабільність релігійної системи, її відтворення, можливість трансляції не тільки релігійної традиції, але й культурного досвіду в цілому.

Спираючись на методологію структурно-функціонального аналізу (Т. Парсонс), у релігії як системі можна виділити чотири основні функціональні блоки: адаптивний, цілепостановний, інтеграційний та функції відтворення культури і зняття прихованих напруг. Ці функції має будь-яка релігія, тому їх можна вважати універсальними, але у певну ієрархію вони вибудовуються порізно, залежно від унікальних особливостей тієї чи іншої культури [*Parsons T. Sociological theory and modern society. - N.Y-L., 1967. – S. 115*].

Виходячи з ідеї Т. Парсонса, релігію необхідно розглядати як одну зі сторін системи людських дій, що піддається трансформації разом із розвитком культури й особистості, або як систему функцій, спрямованих



на культуру. Останнє ж є наслідком того, що релігія, поряд з мовою, семіотичними знаковими системами і т. д., є репрезентантом культури. При цьому не викликає сумніву, що зв'язок релігії і культури (як і зв'язок з останньою інших її репрезентантів) у процесі історичного розвитку з'являється як складна система взаємозумовленостей [Американская социология. Перспективы, проблемы, методы / Под ред.. Т. Парсонса. - М., 1971. – С. 234]. Постійний пошук нових змістів як форма самовираження утворить своєрідну систему “залежностей” – релігія адаптується до змін культури, викликаючи в ній нові зміни. Переривання цього процесу веде до радикальної перебудови системи культури чи до її загибелі. Розвиваючи даний підхід і розглядаючи релігію як один з репрезентантів культури, можна через семіотичний зріз релігії визначити ступінь розвитку культури.

Якщо поняття “культура” і “релігія” логічно пов'язані відносинами частини і цілого, релігія є частиною культури, то аксіологічно – у сфері відносин цінності й оцінки вони рівноправні: не тільки релігія може бути оцінена з позицій культури, але й культура – з позицій релігії. П. Сорокін, наприклад, визначав культуру, як “...єдність, або індивідуальність, всі складові частини якої пронизані одним основним принципом і виражають одну, і головну, цінність. Саме цінність є основою і фундаментом будь-якої культури. З цієї причини найважливіші складові частини такої інтегрованої культури також найчастіше взаємозалежні: у випадку зміни однієї з них інші неминуче піддаються схожій трансформації” [Сорокин П. Человек, цивилизация, общество. – М., 1992. – С. 429].

Можна погодитися з релігієзнавцем І. Яблоковим, який відзначає: “Релігія, будучи складовою частиною культури, виконує культуротрансляційну функцію. Вона сприяє розвитку певних її складових – писемності, друкарства, мистецтва, забезпечує охорону і розвиток цінностей релігійної культури, здійснює передачу накопиченої спадщини від покоління до покоління” [Основы религиоведения / Под ред. И. Яблокова. – М., 1994. – С. 69].

Роль “міцного ядра” релігійної культури виконує основний священний текст (джерело певної релігії) з інтерпретаціями і традиціями. “Захисний пояс” культури творять світські ідеї, адаптовані до тлумачень прийнятих релігійних принципів і матеріалізуються у побутовій, виробничій, соціально-перетворюючій і науково-технічній практиці. Ці ідеї формуються у сферах моралі, політики, права, міфу, філософії, науки, економічної свідомості та в інших областях ціннісного ставлення до світу.

Слід зазначити, що останнім часом, намагаючись перебороти духовну кризу, культурологічна думка все частіше звертається до проблеми взаємозв'язку релігії і культури. Те ж робить і церква. Соціальні зміни сучасного світу, зміна напряму думок під впливом постмодерністських змін у культурі “ставлять під сумнів традиційні цінності”, в тому числі й релігійні, як це відображав II Ватиканський

собор. У результаті все більше людей фактично відриваються від релігії, “стверджується гуманізм нового типу” [ПК, § 7]. Критикуючи “новий гуманізм”, церква бореться насамперед проти марксистської концепції гуманізму і культури, і робить спробу збереження не просто релігійної культурної традиції, але й духовності як такої.

Релігія передбачає певну систему цінностей і моральних приписів, що складають модальні структури культури. Саме в ціннісному аспекті виражається зв'язок культури і релігії: остання як репрезентант культури, в насамперед, виконує функцію несення смислів. У такий спосіб релігія щодо культури може виконувати, й історично найчастіше виконувала, функцію формування нормативних меж, які забезпечують можливість існування, репродукування і розвитку культури, а, отже, й суспільства.

У культурному житті нації надзвичайно важливим є наявність культуротворчої ідеї. Якщо з якихось причин культура вичерпала свої духовні ресурси, вона вмирає. Довговічність нової культури буде залежати, на наш погляд, від того, наскільки повно нова ідея, нова віра, яка викликає цю культуру до життя, втілить у собі загальнолюдський зміст колишніх духовних традицій і який заряд новизни вона несе народу, що її прийняв, і людству в цілому. Виробляючи фундаментальні ідеали, які складають духовний базис культури, релігія стає найважливішою формою збагнення єдності світу і зміцнення солідарності людей.

Культура, виходячи в сакральний вимір (виявлене у своєму світі, на основі своїх аксіом), звертається до реального релігійного досвіду, хоча реальність нашого часу така, що зараз важко уявити собі, що якась духовна сфера самостійно візьме на себе інтегруючу культурну роль. Релігія, релігійна культура, як правило, на це не претендує, однак, незважаючи на те, що її вплив на всі аспекти культури в даний час не настільки помітний, вона цілком зберегла всі свої функції і культуротворчі можливості, і це вибір культури – якою мірою цим скористатися.

Релігія не завжди адаптується до змін у культурі і не завжди повинна це робити. Проте сьогодні ми спостерігаємо значний інтерес суспільства, культури до релігії, незважаючи на фактично узаконене вільнодумство, демократичність поглядів, плюралізм думок і авторитет науки. Сама історична реальність ставить завдання – прояснити, у чому полягають можливості релігії для людини, для культури в нашу епоху, яка змінює не тільки свідомість людей і умови їхнього існування у світі, але й сам світ. Тому необхідний серйозний аналіз антропологічних та онтологічних причин існування релігії, її культурологічних можливостей. Силами тільки соціології, психології, філософії релігії це зробити дуже важко. Тому актуальним є культурологічний підхід до проблеми співвідношення й взаємодії релігії і культури.

Культурологічний аналіз дає можливість не тільки оцінити роль релігії у житті людства, але й глибше проникнути в антропологічну суть людини як суб'єкта культури. Він припускає інтегративність, необхідність

дослідження релігії у її зв'язку з культурою як єдності, погляд на культуру як на цілісний організм. Тому, на нашу думку, розгляд релігії як складової універсуму культури необхідно проводити в контексті її історичного виникнення і взаємозв'язку з іншими феноменами культури, суспільними процесами, історичною реальністю, етнічними особливостями народів.

Особливістю сучасної культури є її транснаціональний характер, хоча процес формування загальнолюдської культури поєднується зі збереженням національного начала. Але глибоке засвоєння національної й світової культури неможливе без заглиблення в її релігійні засади. Тому необхідно всебічно проаналізувати вплив на відродження національної культури, духовний розвиток українців як нації. Адекватне розуміння взаємодії культури і релігії веде до порозуміння зв'язку релігійного і національного начал у культурі.

Релігія у сучасній культурі, як і в культурах попередніх епох, задає аксіологічні координати, ієрархію цінностей, сповіщає культурній діяльності вищу єдність і зміст. Можливості релігії у духовному відродженні України величезні насамперед тому, що у сучасному суспільстві релігія здатна зрівноважити граничну інваріантність як існування, так і смислів, цінностей культури. Саме цим пояснюється наш інтерес до проблеми взаємодії релігії і культури.

## РОЗДІЛ 16

### ІСТОРІЯ ТА ІСТОРІОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

Вираз “історія релігії” зазвичай вживають у двох випадках: як означення реального процесу розвитку релігійного феномена і як назву галузі знання, що вивчає цей процес. У першому випадку наведений вираз охоплює зародження й еволюцію релігії в цілому чи окремих її елементів, напрямів, віросповідань; у другому – означає рефлексію зазначеного процесу та відмежовує в релігієзнавстві відповідну галузь останнього від інших його галузей – філософії, соціології, психології релігії, а в певному аспекті – від богословської історії релігії.

Сталося так, що через вузькість історичного кругозору історія релігії як наука зароджувалася переважно дедуктивно, в межах філософського знання. Навіть після того, як у XVIII-XIX ст. з’явилися епохальні праці з історії культури (Дж.Віко, Ф.Вольтер, Г.Лессинг, Й.Гердер, Г.Бокль тощо), після ряду непересічних успіхів археології, етнографії, міфології, фольклору й мовознавства теоретична думка намагалася досягнути релігію передусім як таку (Г.Гегель, Л.Фейербах), а не як процес конкретної родоплем’яної, конфесійної тощо релігійності. В XIX – на поч. XX ст. інший підхід до історії релігії запропонували представники еволюціоністської школи (Е.Тейлор та ін.), що розглядали походження і розвиток релігії як наслідок психічної діяльності людини, намагання пояснити незрозумілі їй явища природи.

Врахування успіхів і недоліків згаданих підходів до з’ясування релігійного феномена, а також логіка протиставлення релігієзнавчої і богословської думки висунули, зрештою, в наукових пошуках на чільне місце питання про буттійні основи релігії та її іманентні зв’язки. Питання це вирішувалося непросто й далеко не все в ньому достатньо з’ясовано й зараз.

Захоплення відображувальною епістемологією релігійного процесу не сприяло пошуку відповіді на методологічно важливі питання: чи має релігія, крім відображуваного, власний зміст; чи повністю вкладається історія релігії в межі всесвітньо-історичного процесу, в його формаційні характеристики?

Пошуки відповіді на подібні питання нерідко пов’язувалися, особливо у західноєвропейській теоретичній думці, зі спробами збагнути сутність і прояви релігії методом інтелектуального дослідження, без конкретно-наукового та порівняльно-історичного аналізу релігій, поєднавши ідею саморозвитку релігії з апріорно-історичним підходом до неї та осмисленням історії релігії єдиним, закономірним процесом. У цьому напрямку, починаючи з Д.Юма, складається особлива галузь знання – “філософія релігії”. В її формування великий внесок зробили І.Кант, Ф.Шлейєрмахер, Ф.Шеллінг, Г.Лессінг, Г.Гегель. Особливо велика заслуга в розробці проблем філософії та історіософії релігії належить Гегелю, що вперше обґрунтував розвиток релігійних вірувань як єдиний закономірний процес. Філософ окреслив притаманні історії духу стадії “природної релігії”, “релігії

індивідуальності” та “абсолютної релігії”. Проте він не обмежився апріорно-схематичними міркуваннями, а послуговувався в характеристиці історії релігії віруваннями ескімосів, китайців, індусів, персів, єгиптян, римлян, християнськими віруваннями.

Відомі й інші численні спроби типологізаційного відтворення історії релігії. Зокрема, у західноєвропейській історико-релігієзнавчій думці генеалогічні групи релігії запропонував Ф.Гартман (релігія натуралістична і супернатуралістична, тобто абстрактного монізму і теїзму), К.Тіле (релігії природи та етичні релігії) тощо. З певними застереженнями до історичної типологізації можна віднести й богословські класифікації релігії на язичництво і релігії одкровення, поганські і монотеїстичні релігії. Порівняно недавно відбулася й поширилася, передусім у марксистській літературі, рубрикація історичного процесу розвитку релігійного феномена на класифікаційні групи, що однозначно пов’язані з великими періодами суспільного розвитку й виходять із масштабу охоплених певними віруваннями етнічних спільнот. У такому випадку історію релігійного феномена репрезентують родоплем’яні, національні та світові релігії.

Здійснено немало й конкретних досліджень ранніх (найдавніших і давніх) і сучасних вірувань та культів багатьох народів світу (Е.Тейлор, Д.Фрезер, Л.Морган, Б.Малиновський, Л.Штернберг, І.Огієнко, В.Йорданський, С.Токарев тощо.). Вони є надзвичайно цінними для історико-релігієзнавчої думки, але не можуть, певна річ, виявити сутність і специфіку історії релігійного процесу. Все зрозумілішою ставала необхідність об’єднати філософський підхід із конкретними науковими дослідженнями релігії. На заваді такого об’єднання стоїть і досі не подолане до кінця переважання згаданого вище логіцизму при дослідженні минулого релігії (і релігій), а також надмірне захоплення “зовнішнім фактором” в її розвитку, що проявляється в гносеологізації історико-релігієзнавчої думки.

В академічному релігієзнавстві поширені описовий, збиральницький і більш широкий, теоретичний підхід до минулого релігії. Дослідження цього минулого покликане “описати й осягнути становлення релігії як в іманентних історико-релігійних зв’язках, так і в загальному соціально-історичному й історико-культурному контексті” (*Кимелев Ю. Современная западная философия религии. – С. 164*). У вирішенні цього завдання першорядну роль має відіграти філософія історії релігії, де помітно виділяються два шари – онтологічний, що дістав назву “історіософії релігії”, і методологічний. Перший з них є осмисленням сутності й сенсу реального процесу розвитку релігійного феномена, другий – репрезентує осмислення історії релігії як науки. Методологічний шар у дослідницькому аспекті постає через історіософію релігії і спільно з нею виступає сполучником історії релігії з філософією релігії – окремих дисциплінарних галузей академічного релігієзнавства. Як справедливо зазначав М.Бердяєв, об’єктивні історики чимало що можуть з’ясувати в проблемі джерел феномена, “але з’ясування сенсу не дане історичній науці, це вже справа історіософії” (*Бердяев Н.А.*

*Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С.10).* Дійсно, “чимало що” не означає ні визначальних причин походження релігії, ні закономірностей її розвитку, ні сенсу її власних якостей, її покликання. Тут слово залишається за історіософією релігії, якщо вона теоретико-методологічно забезпечує адекватність осягнення сутності й специфіки досліджуваного явища.

Нині історіософія є окремою від філософії релігії галуззю академічного релігієзнавства, завдяки чому вона не зазнає напередвизначеності, як це мало місце в гегелівській філософії релігії, де історіософія була лише аспектом апріорно-дедуктивного філософствування щодо релігії. Якщо академічна історіософія (так ми її назвемо, на відміну від гегелівської, фейєрбахівської та й богословської історіософії) претендує на з'ясування сутності й сенсу реального процесу розвитку релігійного феномена, вона не може не житися ідеями й принципами філософії релігії, що своїх розділів має метафізику, епістемологію й праксеологію релігії. Загальнотеоретичний зміст і методологічні засади цих складників філософії релігії, трансформовані відповідно сутності та специфіці історико-релігійного процесу, й становлять набуток філософії історії релігії, історіософії й методології – того “містка”, що з'єднує історичну й філософську галузі релігієзнавства.

Нагадаємо, історіософія має справу з сутністю і сенсом дійсного релігійного процесу в суспільній історії. Сутність історії релігії як категорія релігієзнавства виражає головне, закономірне в зародженні й розвитку релігійного феномена, зумовлене необхідними, внутрішніми зв'язками. Категорія “сенси історії релігії” є визначальною в значенні і спрямованості руху релігійного феномена в контексті ідеалів і потреб віруючого. Сутність і сенси історії релігії – категорії, що сукупно виражають загальні властивості станів і форм історичного процесу релігійності як мислительно-фантазійного відображення й виповнення невірної діяльності людини.

Важливою проблемою історії релігії як галузі знання є періодизація процесу розвитку релігійного феномена. Саме тут фокусуються, сходяться питання про сутність і сенси релігійного освоєння людиною світу, про походження вірувань і культу, причини, що зумовлюють зміни в них, про місце і роль релігії в суспільному й духовному процесі тощо.

Досі єдиної й добре аргументованої точки зору щодо критеріїв такої періодизації й характеристики самих періодів розвитку релігії ще немає. Чи не найбільш поширеною є точка зору, згідно з якою за основу вирішення проблеми береться соціальний, точніше – цивілізаційний фактор. При цьому послідовність станів розвитку вірувань і культу пов'язується з великими епохами в історії людства і насамкінець найчастіше набирає такого вигляду: релігії родоплем'яні, національні та світові.

Безумовно, цивілізаційний фактор відіграє детермінуючу роль в еволюційному поступі релігії. Без нього не можна зрозуміти ні сутності релігійних вірувань та культу, ні історичного розгортання й збагачення релігійного досвіду – від “природних” релігій до релігій одкровення. Дійсно,

виникнення і розвиток історичних типів релігії, форм релігійності як пов'язаних між собою вірувань і обрядів у кінцевому підсумку зумовлені умовами життя ранньородового суспільства й формуванням основ понятійного мислення, переходом до продукуючого землеробства та розвитком первіснообщинного суспільства з його міфологічним світорозумінням, появою додаткового продукту праці, соціальним розшаруванням, формуванням особистості та спробами усвідомлення нею свого місця в світі. Йдеться, отже, про “власну релігійність” суспільства як визначальну причину релігійної історії.

Сучасні уявлення про роль ендогенного чинника у творенні історичних типів релігії мають ряд недоліків. Передусім, у них не має єдиного й виваженого критерію визначення етапів еволюції релігії – тут змішано “формаційний”, етнічний, геополітичний та ін. чинники. Тому й виходить, що до розряду, наприклад, родоплем'яних зараховують вірування, що склалися за різних історичних умов (напр., анімізм і віру в духів) й репрезентують якісно відмінні етапи в розвитку релігії; часом рівнодавні форми релігійної віри (як-от фетишизм і тотемізм) розташовуються на різних сходинках історичного процесу; до національних релігій відносять і вірування, що не вкладаються в одне історичне ложе (наприклад, давньогерманський культ плем'яних богів-покровителів і монотеїстичні вірування в іудаїстського Єгови); що ж стосується так званих “світових релігій”, то їх “рубрикація” взагалі позбавлена формаційного чи етно-національного пояснення.

Проте головною вадою цивілізаційного принципу підходу до історії релігії є те, що в ньому буттєвий фактор абсолютизовано, не беруться до уваги межі залежності релігії від суспільного досвіду, а роль власного змісту релігії в її функціонуванні і розвитку не враховується. А тимчасом саме власний зміст (віра в надприродне, релігійні уявлення, почуття, поклоніння, релігійна функціональність) є носієм сутності релігійного феномена, активним чинником творення його історичних форм, адже в ньому специфічно виражені інтереси, потреби, установки людини, тільки в ракурсі яких вона й “бере” дійсність. Якщо цей чинник випадає з поля зору, релігія постає у спрощеному вигляді – як відображувальна буттєвість, а інші її відношення (особливо виповнювальне, вірувальне й сублімативне) видаються за другорядні чи зовсім не заслуговують на увагу. Тоді суб'єкт-об'єктне релігійне відношення збіднюється до простої інтеріоризації зовнішньої даності, що лише “береться”, а не перетворюється й підноситься до належного, яке знаходить найповніший вияв в ідеї надприродного. Це надприродне є серцевиною власного змісту релігії, через нього переломлюються зовнішні чинники, перетворюючись в ідеальне і, синтезовані в ньому, знаходять свою нову дійсність в історичних типах надприродного, в періодах еволюції релігії. Отже, за основу історизації релігії має стати двоєдність її власного змісту та буттєвих факторів, передусім епохальних чинників суспільного розвитку.

Якщо надприродне є осереддя власного змісту релігії, то чинність його як фактора періодизації релігії має спиратися на певні критерії. Такими можуть бути: характер уявлень про зв'язок надприродного з природним, спосіб його уособлення, функціональність надприродного, сфера впливу на довкілля, вид сакрального практично-духовного освоєння світу, тобто спосіб і форма входження віруючого в світ. Врахування цих критеріїв “рубрикації” розвитку уявлень про надприродне й буттєвих, зокрема етно-цивілізаційних детермінацій релігійності, дозволяє ставити питання про три історичні типи релігії: чуттєво-надчуттєвий, демоністичний і теїстичний.

Крім історії релігії як такої, для релігієзнавства великий інтерес становить конфесійна історія, історія церков, сект і деномінацій, релігійних рухів і вчень. Історично-конфесійна проблематика має не лише евристичну цінність для відтворення минулого різних релігій у конкретності їхніх форм, а й для з'ясування історії релігії в цілому, встановлення зв'язку її еволюції з певними станами суспільного і культурного життя, зрештою – вона є важливою умовою з'ясування природи, сутності і сенсу релігії як суспільно-історичного явища. Маючи власні предмет і методи дослідження (особливо порівняльно-історичний), історія релігії постачає іншим наукам інформацію про минуле й сучасне релігій народів світу, в свою чергу користуючись здобутками названих наук.



## РОЗДІЛ 17

### ГЕОГРАФІЯ РЕЛІГІЙ ЯК РЕЛІГІЄЗНАВЧА НАУКА

Географія релігій - одна з релігієзнавчих наук, що покликана вивчати територіальну зумовленість і просторову схему процесу виникнення й поширення різних релігій, дати сучасну релігійну карту світу і статистичні данні поширення різних віросповідань, спрогнозувати перспективи змін конфесій у територіальній конфігурації їх діяльності. В рамках цієї науки досліджується роль природного фактору в появі і поширенні релігій певної конфесійної визначеності у різних країнах та на різних континентах, розкривається автохтонність певних релігійних утворень тих чи інших географічних регіонів, з'ясовується в історичній ретроспективі поява там інших релігій і відповідно доля місцевих течій, поширення світових релігій, виявляється взаємозв'язок етнічного і конфесійного в релігійній мобільності певних географічних регіонах, проводиться картографування релігій. Відтак географія релігії - це теорія певного аспекту релігієгенезу, що з'ясовує те, як і де виникають ті чи інші релігії, як природні фактори впливають на цей процес, з'ясовує, який існує зв'язок між географічними умовами та природою, сутністю і формами релігій, які історичні зміни відбуваються на релігійній карті світу, яка сучасна карта поширення різних релігій і який характер відносин між ними, які перспективи змін територіальних конфігурацій поширення релігій в світі, а заодно і в Україні.

Питання взаємодії природи і суспільства, природних факторів і такого суспільного феномену як релігія завжди цікавили дослідників, які по-різному підходили до розв'язання цих складних проблем. Відома концепція географічного детермінізму виводить появу релігій, як і будь-якого іншого суспільного явища, з особливостей географічного середовища, ставлячи релігію в залежність від психіки людини, звичаїв, політичного та економічного устрою, що детерміновані саме природними умовами. Найяскравіший представник географічного детермінізму Е.Реклю вважав, що всі основні факти історії пояснюються географічними умовами тієї місцевості, де вони відбувалися.

На зміну географічному детермінізму прийшли ідеї детермінізму соціального, утверджуючи географічний нігілізм. Уникаючи двох крайнощів, треба визнати, що географічне середовище, будучи умовою існування людського суспільства, впливає на його розвиток. Багатоманіття географічних умов творить природну основу людської діяльності, в тому числі й духовної, результатом якої є також і релігія. Прямо вивести залежність якоїсь релігійної системи від клімату певного регіону земної кулі було б явним вульгаризмом, але якщо вибудувати довгу череду зв'язків між релігією та географічними умовами її виникнення та поширення (острівним чи континентальним розташуванням країни, гірським чи рівнинним її характером, особливостями клімату - суровий чи м'який, родючістю ґрунту,

наявністю річок, морів, особливостями рослинного та тваринного світу, що впливає на направленість праці людей, а це в свою чергу визначає темпи історичного розвитку народів, розподіл праці і можливості існування спеціальної соціальної верстви, яка здатна продукувати, зберігати й вдосконалювати духовні цінності), то стає очевидним, як географічне середовище значимо впливає на появу релігій, їх розвиток.

Географічний фактор особливо велику роль відігравав на ранніх стадіях розвитку суспільства. З часом ця тенденція втрачається, чим, власне, можна пояснити існування в однакових природних умовах дуже різних країн, і навпаки - в різних природних умовах знаходяться однакові за суспільним устроєм країни. Як показує історичний досвід, більшість національних і світових релігій виникло у відносно стабільних (з точки зору взаємодії природи і соціуму) суспільствах.

Географія і релігії пов'язані між собою через етнос, взаємодію етнічного й конфесійного, виявлення яких - надто складний процес. Не просто відповісти на питання: чому серед одного народу поширена ця релігія, а серед другого - зовсім інша, чому народи Західної Європи прийняли католицизм, а Східної - православ'я, чому протестантизм масово поширився серед німців, а не серед французів, як впливає та чи інша етнічність на релігію, як, наприклад, китайці чи японці означили облік буддизму, і навпаки, як, скажімо, християнство трансформує африканську етнічність.

Кожний етнос виступає носієм певних цінностей, своєрідних культурних та психологічних ознак, мови, духовності, фізично-расових особливостей тощо. Формування цих характеристик у всій їх сукупності, серед яких помітне місце займають релігійні погляди, як в історії народу, так і в індивідуальному житті кожного з його представників, проходить в певному середовищі, адаптивно адекватному тому чи іншому етносу.

Приймаючи концепцію Л.М.Гумільова про зв'язок і закономірність розвитку етносів та біосфери, в результаті чого формується механізм гармонічних взаємин людини з природою, етносу з навколишнім середовищем, можна прослідкувати зв'язок між розвитком релігій та географічним й етнічним середовищем та виявити збіг закономірностей в схемі появи і розвитку релігій та схемі появи і розвитку етносів. Ідея пасіонарності етносів рефлексує на пасіонарність релігій, оскільки ці періоди в історії людства дивно збігаються, тобто релігія якраз і ставала тим виходом, в який направлялась пасіонарність певного етносу.

Виходячи з ідеї еволюції людства, його культури як розвитку від нижчого до вищого, тотожності або подібності історичних шляхів різних народів та їхньої культурної єдності, наявності наступності в процесі етногенезу, можна стверджувати, що і в релігієгенезі відбувається рух від нижчого до вищого. Різні релігії у своєму розвитку мають багато спільного, що наводить на думку про зв'язок різних релігійних традицій між собою, особливо в рамках якоїсь країни, якогось народу. В основі цього лежать особливості архетипів мислення і поведінки людей, що виявляють генетичні

передумови і природні детермінанти в релігіях, в інших формах світобачення. Безперечним вплив релігії на характер народу і навпаки - псіхе народу визначає національні форми релігії.

Географія релігії подає загальну чисельність і розміщення послідовників найпоширеніших релігій в сучасному світі. Щодо першого, то статистичний облік віруючих - одна з найскладніших проблем як для дослідників, так і для самих церков. Є церкви, які з точністю до одиниці можуть назвати кількість своїх вірних. Це, як правило, протестантські церкви, в яких існує членство. Більшість церков лише приблизно визначають своїх прибічників за кількістю хрещень, сповідань, присутніх на богослужіннях тощо. Деякі церкви включають до своєї конфесії всіх вірних, в тому числі й дітей, інші - лише так званих повних членів, прихожан певного віку.

Як правило, церковна статистика тенденційна і прагне завищити реальні показники. Статистичний облік конфесійної структури суспільства існує в небагатьох країнах, оскільки вважається, що, рахуючи вірних, держава порушує принцип свободи совісті. Навіть в найтоталітарніших країнах відмінений пункт про віросповідну належність їх мешканців. Будь-які статистичні дані страждають на неточність хоч би тому, що в поліконфесійному середовищі важко віднести вірних до якоїсь певної конфесії. Як бути, скажімо, з "просто християнами", які фіксуються і як християни, і як православні, і як прихильники УАПЦ. В цьому випадку їх рахують тричі. Хрестоматійним є випадок з Японією, де віруючих (за переписом) виявляється майже вдвічі більше, ніж мешканців країни, бо ж тут вони одночасно відносять себе як до синтоїзму як національної традиції, так і до якоїсь конкретної конфесії християнського чи буддійського толку.

Однак за тими статистичними даними про послідовників різних релігій, що у нас є і які постійно оновлюються, християн в світі понад два мільярди, мусульман – дець 1300 мільйонів, індуїстів - 828, буддистів - 364, сикхів – 23,8, іудаїстів – 14,5, багаїв – 7,4, джайнів – 4,3, послідовників африканських традиційних релігій – 100, китайських релігій – 394, інших етнічних – 300, прихильників плем'яних культур - 100, а нових релігій - 120 мільйонів [<http://en.wikipedia.org/wiki/Religions>]. На думку Д.Барретта, основного статиста в релігійній сфері, до цього треба додати ще дець 250 млн. атеїстів, біля мільярда членів різних білярелігійних груп [*World Christian Encyclopedia* //<http://www.bible.ca/global-religion-statistics-world-christian-encyclopedia.htm>]. Не всі ці дані можна прийняти безумовно, оскільки в цих підрахунках є певні похибки. Так, до іудеїв зараховуються всі євреї, хоч не всі євреї є іудеями. Дані щодо індуїстів і буддистів можуть бути дещо заниженими, оскільки вони проживають у малодоступних районах, де порахувати їх важко. Карта поширення різних релігій в світі говорить про те, що серед семимільярдного населення планети понад 5,5 мільярдів – релігійно-віруючі.

За довгу історію існування людства світ неодноразово релігійно

змінювався. В результаті його геоконфесійного розподілу на сьогодні найбільшу кількість серед віруючих становлять *християни*. За даними "Міжнародного бюлетеня місіонерських досліджень", у 1980 році вони склали 32,8% від населення Землі, в 1993 - 33%. На 2025 рік прогнозується, що чисельність християн зросте до 2,6 млрд. і складатиме 33,4% світового населення. В 2050 році очікується понад 3 млрд. християн на Землі (34%) [<http://www.bible.ca/global-religion-statistics-world-christian-encyclopedia.htm>]. Відтак, темпи збільшення чисельності християн перевищують темпи зростання населення Землі. Дослідники підраховали, що кількість послідовників різних конфесій в середньому збільшується десь на 92-95 тис. в день.

Зрозуміло, що наведені середні цифри різняться від континенту до континенту. На сьогодні в Європі проживає 559,6 млн. християн, в Латинській Америці - 481, в Північній Америці - 260, в Африці - 360, в Азії - 312, Океанії – 25 [Barrett David A. *World Christian Encyclopedia.* – P.13-15]. На долю країн колишнього СРСР припадає, за міжнародними експертними оцінками, лише 120 млн. віруючих. Тому перспектива у християнських церков тут є різною.

Як бачимо, переважна більшість християн проживає в Європі та Америці, де кількість громад і парафій дещо стабілізувалася. Найбільший приріст дають країни Східної Азії за рахунок колишніх атеїстичних держав - Китаю, В'єтнаму, Кореї та ін. Тут приріст складає до 500% за останні 10 років. Зросла кількість християн в Латинській Америці та Африці (відповідно на 30 і 70 відсотків). Відтак до 2025 року, за оцінками експертів, темпи зростання християн у світі збережуться в усіх регіонах, за винятком Європи - території традиційного поширення християнства, де очікується навіть зменшення його послідовників до 2%.

Це пов'язано переважно із демографічними проблемами різних частин світу. В економічно розвинутій Європі та Північній Америці, де ледь забезпечується фізіологічне, економічне, соціальне, історичне та інше відтворення поколінь, релігія знаходиться у стані певної кризи, оскільки успіх релігії не в останню чергу залежить від кількості її прихильників. Ті ж країни, які зазнали демографічного вибуху, чекатимуть складні соціальні катаклізми. Вони шукають свій шлях для їх розв'язання, сподіваючись на допомогу в цьому церкви, яка підтримує обмеження народжуваності в сім'ї.

Християнство за своїми конфесійними визначеностями багатовимірне. В 1980 році в світі існувало всього 1.720.000 церков (релігійних організацій), які належали до 20.800 різних його течій. На 1995 рік, за підрахунками Д.Барретта, їх було вже понад 33 тис. [Barrett David A. *World Christian Encyclopedia.* – 2001. – P.12]. В 1980 році існувало 17.500 християнських організацій, в 1993 - 22.000 і 5.200 так званих біляцерковних організацій.

Конфесійно християни чисельно представлені таким чином: римокатоликів – понад 1 млрд., православних (східних християн) – 240 млн., африканських християн – 110 млн., п'ятидесятників – 105 млн., пресвітеріан

– 75, англікан – 73, баптистів – 70, методистів – 70, лютеран – 64, Свідків Єгови – 14,8, мормонів – 12,5, адентистів – 12, новоапостольців – 10 млн. [<http://en.wikipedia.org/wiki/Religions>].

Серед трьох основних гілок християнства також відбувся певний географічний розподіл. Так, католики переважають в Західній Європі та Америці, протестанти - в Центральній Європі й Америці, а православні - у Східній Європі. Своїм зростанням християнство в наш час в основному зобов'язане п'ятидесятникам і харизматичним рухам, які в 1980 році становили десь 11% від усього християнського населення, а в 1993 – їх стало вже 23%, в 2000 – 25% і їхня питома вага продовжує зростати. Основні тенденції у змінах чисельності й характері розміщення послідовників найпоширеніших релігій засвідчує те, що Європа в ближній часовій перспективі збереже свій християнський облік, хоч і поступиться іншим частинам світу за чисельністю прихильників християн.

На другому місці за чисельністю знаходяться **мусульмани**, які в загальній кількості населення планети на 2007 рік склали 21% [<http://en.wikipedia.org/wiki/Religions>]. Прогнозується, що чисельність мусульман з 1,2 млрд. у 2000 році зросте до 1,78 у 2025, і до 2,22 млрд. – у 2050 році. На сьогодні кожний п'ятий в світі – мусульманин. Темпи зростання мусульман на кожному континенті свої. Мусульмани безумовно домінують в Азії, де їх нараховується 833 млн. проти 313 млн. християн. В Африці майже однакова кількість християн і мусульман, лише за невеликим відривом християн, що збережеться до 2025 року, але розрив буде повільно зменшуватися на користь мусульман. Кількість мусульман в Європі зросте, за оцінками експертів, з 31,56 млн. в 2000 до 36 млн. в 2025 році [<http://www.bible.ca/global-religion-statistics-world-christian-encyclopedia.htm>].

Динамічне зростання мусульман пов'язане з економічним та демографічним бумом, який переживає ісламський світ. Але й він потребує кореляції, до чого активно залучається духівництво. Так, в Індонезії, де вже проживає 175 млн. осіб, прийнята державна програма з обмеження народжуваності, яку підтримали релігійні лідери країни, серед яких 90% становлять мусульмани. Так, в Алжирі заплановано було досягти приросту населення в межах 1,6% на рік, до якого країна поступово наближається: в 1977 році тут на одну матір приходилося 7,4 дитини, в 1990 - 5,33, в 2000 - лише 3,2. Серед мусульман найбільша частина - суніти, яких 90% серед усіх мусульман, а решта - це шиїти та різні ісламські секти.

Компактно на релігійній карті світу розміщені послідовники **індуїзму**, які займають переважно територію Індостану. Будучи за своєю кількістю на третьому місці в світі і складаючи 13,26% населення планети, індуїсти на найближчу перспективу втрачають свою потенцію щодо кількісного зростання. Передбачається, що приріст їх становитиме до 2010 року лише 7%, тобто індуїзм буде поширюватися лише в етнічному середовищі і не вийде за межі національних кордонів Індії. Індійські вчені очікували, що кількість сповідників індуїзму у 2000 році складе 1 мільярд, не кажучи вже

про інші релігії типові для індостанського континенту - джайнізм та сикхізм. Останній, за прогнозами, буде зростати хорошими темпами - 50% за десятиліття.

Незважаючи на кризу, в якій перебуває нині *буддизм*, він має сьогодні понад 350 млн. своїх послідовників, що складає 5,8% населення планети. За різними прогнозами передбачається різне майбуття для цієї світвої релігії. Одні есперти очікують і абсолютне і відносно зменшення буддистів на 6% до 2010 р. Але в країнах його традиційного поширення, де наявне помітне зростання народонаселення, буддизм все ж має сильні позиції. Це дає підстави іншим статистикам релігії називати більш оптимістичні його цифри, очікуючи на 2025 рік понад 400 млн. послідовників найстарішої світової релігії. Особливе зростання буддистів передбачається в країнах Південно-Східної Азії й Тибеті. 60% буддистів належить до махаяністичної традиції, а 40% - до тхеравадичної та інших шкіл в буддизмі.

На карті світу величезні території належать так званим первісним релігіям і культурам (плем'яним релігіям), але щільність населення там дуже низька, тому є сенс говорити лише про 100 млн. їх послідовників, які до 2010 року зменшаться на 30%.

Відносно невеликими за своєю чисельністю є послідовники сінтоїзму та іудаїзму (відповідно біля 50 і 15 млн. осіб), які проживають переважно у місцях значної концентрації японців та євреїв.

Дуже обмеженим географічним простором володіють зороастрійці, які є нащадками колись поширеної, а пізніше майже знищеної етнічної релігії давніх іранців-парсів.

Важко визначити географічні межі нових релігій, оскільки вони виникають або в рамках уже традиційно існуючих як їх модернізований варіант, або ж на стику декількох релігійних традицій, а тому є трансконтинентальним явищем. Але останнє набирає обертів. І якщо за 1980-1993 рр. їх приріст склав 33%, то на наступне десятиліття передбачається зміна в бік їх збільшення аж на 67%.

Існує багато інших релігій, кількість послідовників яких постійно зменшується і цей показник весь час є мінусовим.

Релігійна карта світу - це результат тривалого релігієгенезу. Як же він розгортався на окремих континентах і яку конфесійну конфігурацію спричинив у різних частинах світу, як ці процеси відбувалися на українських теренах – це є саме ті проблеми, якими мають займатися фахівці з такої релігієзнавчої дисципліни як географія релігії. Той спецкурс, який автор розділу читає на релігієзнавчих спеціалізація університетів, включає такі теми: 1. Карта чисельності і поширення послідовників різних релігій у світі. 2. Релігійний світ Європи. 3. Географія релігій Азії. 4. Конфесійна карта Африки, Австралії та Океанії. 5. Релігії на американському континенті. 6. Поширення релігій і відносини між ними в Україні. 7. Тенденції змін карти релігій у світі і перспективи їх буття.

## РОЗДІЛ 18

### КОНФЕСІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ ЯК ГАЛУЗЬ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

XX–XXI ст.ст. стали періодом надзвичайно активного застосування в науковій, державно-адміністративній, правовій та правозастосовчій сферах, у сфері державно-церковних відносин терміну "конфесія" та похідних від нього термінів та понять "конфесійний", "конфесіоналізація", "конфесійно орієнтований", "реконфесіоналізація", "конфесіологія" як проблем, напрямів чи сфер релігієзнавчих досліджень, у яких знаходять відображення релігійно- та суспільнозначущі явища, процеси, тенденції і т. п., що так чи інакше пов'язані з конфесіями, особливостями їх історичного становлення або сучасного функціонування у суспільстві.

Як і в будь-який інший період, нинішній етап становлення та розвитку названих понять у модерному релігієзнавстві (вітчизняному і зарубіжному) характеризується зрозумілою різноплановістю, семантичним розмаїттям, суперечливістю точок зору в їх осмисленні та застосуванні й поки що дозволяє говорити про понятійний консенсус щодо змісту названих понять лише на рівні релігієзнавчих шкіл або окремих наукових чи регіональних груп. Зокрема, аналіз законодавчих, нормативно-правових документів, наукових та масмедійних джерел різних країн засвідчує, що в одних країнах терміни "конфесія", "конфесійний", "конфесіоналізація", "конфесійна організація" і т.п. застосовуються досить активно (Німеччина, Франція, Україна, Білорусь, Росія тощо), в інших – досить рідко чи й взагалі не використовуються. Водночас все більш широкого застосування набуває ця група понять у документах Європейського співтовариства. Досить поширеною є позанаукова практика використання (особливо в політичному, масмедійному просторі) термінів "конфесія", "конфесіоналізація" як синонімічних відповідників поняттям "віросповідання", "релігійний напрям", "релігійна тотожність", "клерикалізація" тощо, не особливо зважаючи на наявність строго наукового витлумачення цих понять.

Долаючи первісне, досить загальне розуміння терміну "конфесія" як лише віросповідання (лат. *confessio* – визнання, віросповідання), сучасне релігієзнавство, спираючись на здобутки вітчизняної та зарубіжної наукової думки, а також практику застосування цього терміну, тлумачить поняття "конфесія" як *офіційний системний виклад певної віросповідної доктрини*, що може включати, як складові, наступне:

- ✓ основні положення віровчення (догмати, символи віри), їх пояснення та аргументацію;
- ✓ історію віровчення та його утвердження, ставлення віросповідання до навколишнього світу, суспільства та інших релігій тощо;

- ✓ описання очікуваної світоглядної позиції, релігійної поведінки індивіда, який є носієм даного віросповідання;
- ✓ втілення принципів віри у специфічну для даного віросповідання культову та обрядову практику, церковно-організаційну структуру та ін.

Прийняття даних віросповідних положень (догматів), принципів та норм ідентифікує та об'єднує дану групу віруючих ідейно-догматично, організаційно-обрядово та морально-психологічно. При цьому під *віросповідною доктриною* розуміється систематизоване, ідейно і духовно єдине, богословсько осмислене і витлумачене віровчення, що, як правило, включає схоластичні й аксіоматичні за змістом, формою і спрямованістю догмати та принципи. Поняття *догмати* включає в себе головні, основоположні, незаперечні принципи віри, безумовне визнання яких тільки й дає підстави прилучити віруючого до даного віросповідання чи церкви.

Визнання і прийняття віруючим офіційно сформульованих положень певного віровчення фіксує конфесійна приналежність віруючого, робить православного – православним, католика – католиком, лютеранина – лютеранином і т. п., відрізняючи його від прихильників інших конфесій. Віруючі навіть однієї й тієї ж церкви, що з якихось причин (догматичних, церковно-організаційних чи інших) дотримуються віросповідання з певними відмінностями чи особливостями, затвердженими офіційним порядком, стають або є такими, що належать до іншої конфесії.

Таке розуміння конфесії робить її досить близькою за змістом до поняття віросповідання, а на практиці – до відвертого їх ототожнення, застосування як синонімічних. Подібна взаємозамінність двох понять спричинена не суб'єктивною легковажністю, а істотним співпаданням їх змістів; якщо й говорити про їх відмінності, то це скоріше різниця у формі викладу фундаментальних положень даного вірування релігійної спільноти.

На думку ряду вчених, поняття *віросповідання* передбачає коротку форму означення й утвердження віри (як правило, це ті, лапідарно сформульовані, символічні, але надзвичайно принципові за змістом положення, які використовуються у чітко регламентованих богослужіннях чи обрядах).

Коли ж йдеться про *конфесію*, то мається на увазі офіційно прийнятий, системний, систематичний й детальний виклад віросповідної доктрини [Всемирная энциклопедия. Религия. – Минск, 2003. – С. 246] з належною апологетичною аргументацією, доказами істинності тощо. Прикладів такого офіційно погодженого доктринального, концептуально ґрунтовного, всебічно аргументованого викладу віросповідання (конфесії), що зазвичай завершуються твердженням про дану віру як єдино істинну, можна привести чимало: "Аугсбургське сповідання" (1531 р.), "Великий катехізис" (1528 р.) Мартіна Лютера і "Книга згоди" (1580 р.) – у



лютеранстві, "Гейдельберзький катехізіс" (1563 р.) – у протестантизмі, "Постанови і канони Тридентського собору" (1564 р.), постанови першого та другого Ватиканських соборів – у римо-католицизмі, "Катехізіс" Філарета (Дроздова), митрополита Московського (1823, 1827, 1839 рр.) – у російському православ'ї, "Православне ісповідання віри" (первісна назва: "Виклад віри церкви Малої Росії" 1643 р.) П. Могили й І. Трофимовича-Козловського – в православній церкві України та ін.

Відомо, що найбільшу кількість конфесій породило християнство, переважно в реформаційний і післяреформаційний періоди. Сучасні релігієзнавці нараховують понад 150 його офіційно визнаних віровчень і конфесій [*Всемирная энциклопедия. Религия. – С. 247*]. Прихильники певного віросповідання, які з якихось ідейно-релігійних чи організаційних причин відокремилися від основної церкви, стають носіями іншої, нової конфесії, оскільки доктринальний виклад їх бачення свого віровчення за своїми ідейними, організаційними чи якимись іншими принципово важливими ознаками вже відрізняється від того, якого дотримувалися раніше. Іншими словами, конфесійність виступає засобом чіткої релігійної ідентифікації позицій індивідів чи груп одновірців.

Властивість конфесії як богословсько-концептуального викладу вірування певної релігійної спільноти чітко ідентифікувати саме цю спільноту, "прив'язаність" конфесії до конкретної релігійної спільноти (тотожності) спричинили до сучасної досить поширеної практики використання поняття "конфесія" (в сенсі віросповідної доктрини) як означення самої релігійної спільноти, що керується такою богословською концепцією віри. По суті, здійснюється неправомірне ототожнення двох різних понять: термін "конфесія" активно використовується як якийсь "новий" синонім понять "церква", "релігійна організація" і т. ін.

Потреба науково описати, пояснити, осмислити, вичленити закономірності, теоретично систематизувати, типологізувати об'єктивні знання про цілу низку значущих процесів та тенденцій, пов'язаних з офіційно затвердженою фіксацією фундаментальних положень певного віросповідання (конфесій), спричинила до появи в структурі релігієзнавства спеціальної галузі знань – *конфесіології*.

За оцінками рівня сучасного пізнання і наукової інтерпретації конфесіологією свого предмету дослідження, розробки нею понятійного, категоріального апарату, встановлення причинно-наслідкових та інших зв'язків, закономірностей, за рівнем осмислення прогностичних можливостей, методів дослідження ця галузь релігієзнавчих знань знаходиться поки що на стадії свого становлення. Як і будь-яка наука чи галузь науки на цьому рівні, конфесіологія стикається з великим масивом проблем, що потребують свого розв'язання.

Так, наприклад, факт наявності сформульованого і зафіксованого доктринального викладу певного віросповідання, що супроводжує процедуру конфесійної ідентифікації релігійних спільнот здавалося б

повинен був перетворювати критерій конфесійності у ключовий, вирішальний, пріоритетний, наскрізний. Однак аналіз цієї проблеми в контексті історії релігій, церков, релігійних організацій, течій і толків; осмислення сучасних тенденцій церковно-релігійного розвитку виявляють, що таку значущість й універсальність ознака конфесійності має далеко не завжди. По-перше, конфесія (як і віросповідання, віровчення) – явище історичне. Воно не виникає водночас з певною релігією, а, як богословське осмислення віросповідання, як його авторитетно погоджене оформлення, зрештою – як нагальна потреба утвердження певної віри, її катехітичного освоєння, місіонерського поширення, як засіб опонування іншим вірам чи єресями, виникає значно пізніше. Це добре видно на такій квінтесенції християнського віросповідання, як "Символ віри", що, як формула, як знак взаємної згоди у спільній вірі, як критерій взаємопізнання віруючими один одного [*Символ Веры трехсот осминадесяти святых отец Перваго Вселенскаго Собора, Никейскаго // Книга Правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и поместных и святых отец. – М., 2004. – С. 7*], був укладений значно пізніше, аніж виникло саме християнство як світова релігія. Як відомо, початковий варіант "Символу віри" 318 святих отців було затверджено на Першому Вселенському (Нікейському) соборі 325 р., другий ("нікео-цареградський") – як консолідована думка 150 святих отців – на Другому Вселенському (Константинопольському) соборі 381 р., хоч значна частина фахівців аргументовано стверджує, що "тільки після Четвертого Вселенського (Халкидонського) собору 451 р. наш Символ почав набувати відомості й обов'язковості" [*Карташев А. В. Вселенские соборы. – М., 1994. – С.136*].

По-друге, тривалий час релігії функціонували, не маючи якогось чітко сформульованого віровчення, оперуючи несистематизованими віросповідними положеннями, нормами, отриманими через досвід чи інтуїтивним шляхом, які в довільній формі вираження використовувалися у релігійних культах, обрядах, звичаях чи вербальних установах на певну релігійну поведінку тощо. Лише з часом релігії (до того ж, не всі), зіткнувшись із нагальними потребами свого утвердження, поширення на нових територіях, боротьби з іновір'ям, єресями; необхідністю релігійної освіти і т. ін., починають розробляти богословську інтерпретацію своєї віри, утверджують її як єдино істинну, формулюють віровчення як таке. Таким чином, як і в попередньому випадку, в історії релігій існували періоди (нерідко досить тривалі), коли критерій конфесійності не працював просто з причини відсутності конфесій як таких.

По-третє, відсутність конфесійного осмислення певного віросповідання – явище не лише минулого, але й сьогодення. Причина такого становища – в характері духовних процесів нинішнього секуляризованого і глобалізованого суспільства, для яких у ряді випадків характерними стало небажання зовнішньої регламентації (у тому числі й ініційованої церквою) індивідуального життя, неприйняття всього, що

могло обмежувати власну свободу. З'явилися навіть такі новітні релігії, особливістю яких стала відсутність віровчення загалом. Ці тенденції виявляються здебільшого наслідком падіння сакрального авторитету як віровчень, так і конфесій: останні нерідко існують самі по собі, а реальні процеси в релігійному середовищі відбуваються самі по собі, безвідносно до формалізованого викладу віри у віровченні чи конфесії. Принагідно згадаємо й про зафіксовані соціологами досить представницькі тенденції в середовищі сучасних віруючих щодо їх модернового і модернізованого ставлення до віри та церкви: "вірити, але не належати" (іншими словами – віра не зобов'язує належати до церкви); "належати, але не вірити" (формальна належність до церкви не обов'язково передбачає віру) [Віллем Ж.-П. *Європа та релігії. Ставки XXI століття*. – К., 2007. – С. 53]. За результатами системного соціологічного дослідження, проведеного Інститутом соціології НАН України в 2007 р. по програмі "Українське суспільство. 1992–2007. Динаміка соціальних змін", на питання: "Якщо Ви вважаєте себе православним, до якої православної церкви Ви себе відносите?" 14,6% респондентів відповіли, що до УПЦ МП, 11,4% – до УПЦ КП, 0,7% – до УАПЦ, до старообрядців – 0,6%; водночас 49,9% кореспондентів заявили, що вони "просто православні", не відносячи себе до будь-якої з православних церков [Українське суспільство. 1992–2007. Динаміка соціальних змін. – К., 2007. – С. 527].

Не можна не брати до уваги й численні у сучасних суспільствах вияви радикального перегляду традиційного ставлення індивідів, що вважають себе віруючими, до релігій та їх інституційованих структур, які так чи інакше зводяться до прагнення відшукати чи створити релігії без віровчення, без доктринального його викладу.

Зазначене засвідчує потребу досить вдумливого і критичного аналізу конфесіологічної проблематики, незалежно від того, сягає вона витоків конфесій чи зачіпає питання нинішнього їх побутування в умовах суспільств, що, з одного боку, секуляризувалися, з іншого – виявляють потребу на якісно новому рівні знову використати здобутки релігій у своєму цивілізаційному розвитку.

Існуюча на сьогодні сума знань щодо предмета, функцій, методів конфесіології дозволяє визначити її як галузь релігієзнавства, що

- ✓ займається дослідженням феномену конфесій як інституційованих віросповідних систем, які включають певне віровчення, його історію, культову та обрядову практику, організаційно-ієрархічну структуру як символічний відповідник даному віровченню;
- ✓ аналізує динаміку змін, що фіксуються конфесіями під впливом внутрішніх та зовнішніх чинників, політичних, соціальних та духовних умов функціонування віросповідання, трансформацій у позиціях самих віруючих;

- ✓ вивчає віросповідні спільноти індивідів, які ідентифікують себе з даною конфесією, поділяючи її ідеї, догми, обряди, організаційні засади та практичну діяльність;
- ✓ досліджує особливості функціонування конфесійних спільнот у державі, суспільстві, в середовищі політичних, соціальних, економічних, національних, культурно-освітніх та поліконфесійних об'єднань чи груп, а також взаємовпливи конфесійно солідарних спільнот віруючих та названих об'єднань і груп, їх структур;
- ✓ прогнозує стан і перспективи розвитку конфесійно єдиних спільнот із врахуванням існуючих тенденцій у суспільстві та самому релігійному середовищі, а також беручи до уваги прогнозовані внутрішні та зовнішні трансформації конфесій;
- ✓ розробляє сучасні оптимальні методи вивчення конфесійних спільнот, явищ, процесів та закономірностей у них; формує нові, поглиблює вже усталені терміни, поняття, категорії, як специфічні для конфесіології, так і спільні з релігієзнавством.

Суто конфесійний аспект дослідження релігійних об'єктів визначає науковий предмет конфесіології як більш конкретизований, конфесійно маркірований, який в рамках релігієзнавчої науки більш детально, спеціалізовано досліджує явища і процеси конфесійного сегмента, збагачуючи, поглиблюючи зміст як самої конфесіології, так і релігієзнавства.

Історичні, релігієзнавчі дослідження другої половини XX – XXI ст. виявили, що скрупульозний аналіз конфесійного аспекту навіть ґрунтовно вивчених історичних подій чи процесів може відкрити в розумінні конфесій та пов'язаних з ними відносин, зв'язків нові істотні грані, важливі особливості чи закономірності розвитку, що суттєво доповнюють наукове бачення феномену конфесії на окремих історичних відтинках і розвиток релігії в цілому.

Так, наприклад, необхідність осмислити цілу низку соціально і релігійно значущих процесів та тенденцій, що відбувалися і відбуваються за активної участі конфесійного чинника у суспільстві, спричинила до появи і широкого застосування поняття *конфесіоналізації*. Специфічний смисл поняття "конфесіоналізації" (die Konfessionalisierung) викристалізувалося в ході досліджень у 50–80-х роках XX ст. німецькими істориками та релігієзнавцями У. Цееденом, Х. Шилінгом, В. Райнхардом та іншими процесів становлення та розвитку конфесійних спільнот та їх структур у країнах Європи співвідносно з розвитком суспільства та структур державної влади. Хоч своїми коріннями поняття конфесіоналізації сягає в численні спроби науково осмислити процеси історії Німеччини XV – середини XVII ст., пов'язаної з неспроможністю імперського дому Габсбургів та консервативної католицької церкви сприяти формуванню німецької нації, це поняття із-за універсалізму опису

ним формування теорії віросповідання, релігійних процесів у суспільстві набуло з 70-80 рр. ХХ ст. досить широкого застосування, вийшовши далеко за кордони власне німецької історико-конфесійної проблематики. Активна затребуваність названого поняття була спричинена у Європі й світі необхідністю науково осмислити процеси, тотожні німецьким, що рано чи пізно відбувалися й в інших суспільствах на стику відносин "конфесійна спільнота – держава", "конфесійна спільнота – суспільні структури", "конфесія традиційно панівної релігії – конфесія нової релігії" та ін. Не менш актуальними у зв'язку з цим були потреби наукової інтерпретації проблем, породжених явищами:

- ✓ появи нових конфесій як реакції на монополізм старого європейського католицизму ("католицизм породив Реформацію");
- ✓ конфесійною диференціацією донедавна монополюючи католицького суспільства;
- ✓ перерозподілом релігійного впливу найбільш потужних конфесійних спільнот на державні та суспільні структури;
- ✓ встановлення правил міжконфесійного співіснування, що узгоджували б реальність невідвортної міжконфесійної конкуренції і об'єктивні стратегічні установки на політичну єдність, ідейно-патріотичне цементування держави, суспільства, нації й т. ін.

З цієї проблематики, завдячуючи групі німецьких дослідників (переважно істориків, світських релігієзнавців) кінця ХХ ст. (Е.Цееден, В.Рейнхард, Х.Шилінг, Ф.Прес, Г.Шмідт та ін.), сформувалася *концепція конфесіоналізації* [Прокопьев А.Ю. *Тридцатилетняя война в современной немецкой историографии // Университетский историк. Альманах. – СПб., 2002. – Вып. 1. – С. 127-128*], що синтетично відображала й поєднувала аналіз внутрішньоконфесійних, міжконфесійних, суспільно-конфесійних процесів та їх наслідків, які припадали на по-своєму визначальний період німецької історії XV – середини XVII ст. і, зокрема, Тридцятилітньої війни (1618–1648), що призвела до зміни геополітичної конфігурації тодішньої Європи.

Принципово важливими положеннями концепції конфесіоналізації, що значною мірою носили вже узагальнюючий, всеєвропейський характер, зокрема, були:

- ✓ конфесійна диференціація суспільства з виходом на суспільну арену протестантизму в формі лютеранства та кальвінізму, які заявили про себе як ідеологічна сила, здатна не лише релігійно переполаризувати середньовічно-католицьке суспільство, а й сприяти формуванню на якісно новій основі поліконфесійних країн нової доби;
- ✓ перерозподіл релігійного впливу на суспільні інституції, державні структури, що відповідав новому співвідношенню політичних,

соціальних та економічних сил у суспільстві, яке почало поступово капіталізуватися;

- ✓ невідворотний період міжконфесійного протиборства, суперництва та конкуренції традиційних і нових конфесій, що супроводжувався не лише внутрішньоконфесійною консолідацією, релігійною мобілізацією та самоідентифікацією, але й міжконфесійним відчуженням, ворожнечею, нетерпимістю, небажанням зрозуміти позицію і аргументи релігійних опонентів і т. ін.;
- ✓ конечність процесу конфесіоналізації, коли процеси конфесійної диференціації та переполаризації в державі, суспільстві та їх структурах в основному закінчуються, нові конфесії отримують державне визнання, правове закріплення, можливість впливати на суспільні процеси, а конфесійне представництво в державних та суспільних структурах через консенсус досягло взаємоприйняттого співвідношення (стадія суспільно-конфесійної паритетності);
- ✓ завершення процесу конфесіоналізації в суспільстві, а також паралельні з нею, хоч і більш масштабні прагнення до унормування соціальної та конфесійної рівності, демократизації; можливість відкритої критики норм і порядків католицької церкви, прояви антиклерикалізму, вільнодумства, підрив католицького монополізму породжують у суспільстві ідеї секулярної свідомості, секуляризаційних процесів у культурі, освіті, праві й політиці, результуючись надалі в добу Просвітництва та Гуманізму.

Зазвичай західна традиція наукового аналізу конфесіоналізації дещо відрізняється від вітчизняного розуміння цього процесу і склалася переважно як осмислення суспільних наслідків розвитку трьох могутніх суспільно-релігійних рухів у Західній і Східній Європі XVI-XVII ст. – кальвінізму, лютеранства, католицизму, впливу Реформації і Контрреформації на державні та суспільні інститути, на суспільство в цілому. Домінуючим при цьому був і залишається історичний аспект розгляду процесу конфесіоналізації з врахуванням поступового пом'якшених оцінок її реалізації під впливом наростаючих тенденцій релігійної терпимості, толерантності, екуменізму, відходу від крайнощів в оцінках конфесійних об'єктів чи відносин тощо [*Конфессионализация в Западной и Восточной Европе в позднее средневековье. Материалы международной конференции. – Санкт-Петербург, 2004*].

Вітчизняна традиція наукового дослідження конфесіоналізації релігійного життя в Україні в основному склалася,

- ✓ по-перше, як історико-філософський аспект дослідження присутності і впливу конфесійного фактора на суспільно-політичні, економічні, національно-культурні, міжнаціональні,

правові та духовні процеси і явища в Київській Русі, а пізніше – в Україні;

- ✓ по-друге, як наукове вивчення конфесійної світоглядно-релігійної орієнтації, переорієнтації та диференціації віруючих, ієрархії, кліру, інституалізації мережі церковно-релігійних структур за конфесійною ознакою, спричинених сучасними умовами функціонування конфесійних спільнот. Зокрема, об'єктом конфесіології постають процеси конфесіоналізації в якісно нових умовах реалізації свободи совісті, релігійної свободи доби незалежності України; трансформації позицій конфесійних спільнот щодо держави, суспільства, ставлення до інших релігійних спільнот в умовах чинного законодавства, нових політичних, економічних та духовних пріоритетів тощо.

З врахуванням зазначеного у вітчизняному релігієзнавстві склалося розуміння конфесіоналізації, що включає:

- ✓ вибір світоглядно-релігійної орієнтації, диференціація віруючих і кліру, їх релігійної поведінки, віросповідної практики за конфесійною ознакою;
- ✓ динаміку становлення й інституалізації мережі конфесійно орієнтованих організацій, структур, ієрархії, навчальних закладів, недільних шкіл, періодичних видань, різного роду організацій на конфесійній основі, у тому числі й світських;
- ✓ розвиток конфесійної догматики, ідеології, таїнств та обрядів, канонічних та моральних норм, положень та статутів (уставів), дослідження історії розвитку конфесії та ін., їх абсолютизація в контексті критичного, неприйняттого чи терпимого ставлення до позицій і релігійно-моральних цінностей інших конфесійних тотожностей;
- ✓ історію конфесійної детермінованості становлення і розвитку держави, державних структур, суспільства; національної ідентичності, позицій соціальних об'єднань, груп; сімейного виховання тощо; вплив прогресуючих, соціально значущих конфесійних спільнот на істотні характеристики держави та суспільства – економічні, соціальні, правові, національні, культурні тощо;
- ✓ вироблення та реалізація конфесійної позиції у питанні про повернення колишньої власності релігійних організацій даній конфесії, що знаходяться у державній, комунальній чи приватній власності, у користуванні чи власності релігійних організацій інших конфесій; у питанні будівництва нових культових будівель, приміщень, придбання культового майна і т. і.;
- ✓ розробка і реалізація концептуальних засад відносин конфесійно оформленої спільноти з державою та суспільством, іншими

конфесіями; оцінки з точки зору даної конфесії чинного законодавства та його правозастосовчої практики на місцях тощо.

Відтак конфесіоналізація релігійного та суспільного життя не зводиться лише до процесів, що відбуваються у власне релігійному полі чи в релігійних спільнотах, а, як значущий за наслідками процес, охоплює також результати впливу розвитку конфесійних спільнот на державу і суспільство, на політико-правові, суспільно-правові, міжнаціональні, міжрелігійні, етнокультурні та інші відносини.

Ці проблеми і напрями досліджень, означені в межах лише одного процесу конфесіоналізації, показують, настільки масштабним є поле досліджень конфесіології як галузі релігієзнавства.

Принципово важливими напрямками наукових досліджень конфесіології є також проблеми *функцій конфесій*. Зокрема, онтологічне і гносеологічне значення мають результати наукового аналізу системного викладу віросповідних доктрин, компаративний розгляд їх змісту у часі, за регіонами, етнонаціональною специфікою, за використаними духовними джерелами; вивчення внутрішньо- і зовнішньоцерковних причин трансформацій змісту, аксіологічних орієнтирів, релігійно-поведінських приписів тощо.

З функцією системного викладу конфесії пов'язані також функції ідейного утвердження, апологетики даного віросповідання (віровчення), формулювання принципів віросповідних положень, що відрізняють його прихильників від інших конфесій; функція захисту віровчення, протидії еретичним релігійним поглядам чи системам поглядів тощо.

Не менш важливою функцією конфесії є переосмислення певних положень традиційної віросповідної доктрини з врахуванням нових умов діяльності (ідейно-політичних, соціальних, правових, державно-церковних, міжцерковних, міжконфесійних та ін.). Принагідно зазначимо, що активна практика модернізації віросповідних доктрин, зокрема, у протестантських конфесіях, гнучке врахування ними змін у суспільстві, соціальних стратах, національних пріоритетах, у позиціях індивідів стало, на думку багатьох представників сучасного релігієзнавства, однією з вагомих причин неухильного зростання числа прихильників протестантських конфесій і в Україні, і в світі, обґрунтованості оптимістичних прогнозних моделей цих конфесій, що особливо впадає у вічі при співставленні цих показників з кількісною динамікою віруючих, наприклад, православних спільнот.

Ще однією проблемою, перспективною з позицій прирощення наукового знання, збагачення конфесіології як галузі релігієзнавства, є більш ґрунтовне аніж до сьогодні дослідження історичного становлення найбільш чисельних конфесій, що склалися на християнському ґрунті, особливо після XVI–XVII ст. на західноукраїнських землях (соцініанство, лютеранство, кальвінізм та ін.). Особливий науковий інтерес представляють тут процеси конфесіоналізації, утвердження нових конфесій у владних структурах Польсько-Литовської держави, серед



давніх українських княжих родин; виборення конфесіями гідного правового статусу в домінуюче католицькій державі та ін.

Проблемним для вітчизняної конфесіології залишається і питання класифікації, типологізації конфесій, що утвердилися на українських землях. Це питання залишається відкритим, особливо з врахуванням численних сучасних моделей класифікації, багатоаспектності наукових підходів до проблеми класифікації конфесій. В черговий раз зазначене стало очевидним з дискусій, що відбулися на науково-практичній конференції, присвяченій класифікації релігій і типології релігійних організацій, що відбулася на базі МДУ ім. Ломоносова в березні 2008 р. [Див.: *Классификация религий и типология религиозных организаций*. – М., 2008 ]

Що і теорія релігієзнавства, і практика врегулювання державно-церковних та міжцерковних відносин, і законодавча та застосовна діяльність в Україні потребують нагальної розробки проблем конфесіологічного блоку, засвідчує спроба на рівні законопроекту ототожнити поняття "конфесія" і "релігійна організація" і внести відповідні зміни в чинне законодавство України (проект №2637 лютого 2005 р.). Викладене вище стосовно поняття "конфесія" не дає ніяких підстав для ототожнення його з поняттям "релігійна організація", яке в чинному законодавстві юридично чітко означене і охоплює собою релігійні громади, управління та центри, монастирі, релігійні братства, місіонерські товариства (місії), духовні навчальні заклади, а також об'єднання, що складаються з цих релігійних організацій (частина друга статті 7 Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації").

## РОЗДІЛ 19

### ГЕРМЕНЕВТИКА В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Неодмінною передумовою появи конструктивних релігієзнавчих досліджень є достатній рівень опрацювання науковцями авторитетних текстів релігійних традицій та нарративних здобутків дослідницької думки. Звісно, що ці тексти і нарративні здобутки потребують належного тлумачення і розуміння. Інакше кажучи, текстологія уможлиблюється через процедури герменевтики, які, з одного боку, методологічно забезпечують виявлення семантичного простору джерел, а з іншого – дозволяють внести істотні корективи до проблеми розуміння релігійних традицій. Тому у подальшому викладі доречним буде подати уявлення про герменевтику, її тематизацію, проблемне поле та своєрідність сакральної текстології у перспективі релігійних традицій. Внаслідок з'ясування зазначених вище питань зрозумілою стане методологічна привабливість герменевтичних процедур та принципів безпосередньо у релігієзнавчих дослідженнях.

Тривалий час в інтелектуальній історії людства домінувало уявлення про герменевтику як мистецтво інтерпретації текстів. При цьому, подібне мистецтво чи вміння тлумачити тексти, звісно, уможлиблюється на основі осягнення їх смислів, зазвичай прихованих та недоступних для широкого загалу. Принагідно, герменевтика, як мистецтво інтерпретації, започатковується у перспективі вирішення питань методологічного характеру в богословських та правничих науках. Відтак, першими зразками подібного герменевтичного досвіду слід визнати коментарії давніх епічних творів, зокрема поем Гомера та роз'яснення законодавчих актів. Між іншим, Піндар та Есхіл називали тлумачів Гомера не інакше як герменевтиками. Крім того, варто зважати на властиве мислителям античної доби уявлення про корелятивність понять «богословствування» і «міфотворчість».

Мистецтво тлумачення й, відповідно, достовірного в контексті певної установки роз'яснення текстів згодом в дослідницьких колах отримує назву «традиційної герменевтики». Зауважимо принагідно про суто методологічну роль категорії «розуміння» в рамках такого типу герменевтики.

Звісно, що традиційна герменевтика у змістовному відношенні поступається більш визнаній у дослідницьких колах філософській герменевтиці. Остання не лише опікується процедурами тлумачення текстів, але й претендує на вирішення проблем розуміння смислів, їх конотацій та контекстів як детермінант подібних процедур.

Розгортання філософської герменевтики пов'язується з появою основоположних праць М.Хайдеггера, Г-Г.Гадамера, Е.Корета,

Ж.Грондена, в яких розуміння, як таке, набуває відчутного онтологічного забарвлення. Заслугують також на увагу спроби синтезу герменевтики та феноменології, які пропонують у своїх працях Г.Шпет і П.Рікьор. Власне філософського статусу герменевтика, як методологія гуманітарних наук, набуває у проекті В.Дільтея. Звісно, що еталоном досліджень з філософської герменевтики стають фундаментальні праці М.Хайдеггера «Буття і час»(1927) і Г.-Г.Гадамера «Істина і метод»(1960). Нині філософська герменевтика, завдяки інтервенції ідейних установок її представників у такі сфери гуманітарного знання як лінгвістика та історичні науки, намагається захопити всеможливі горизонти і, навіть, перетворитись в універсальну методологію.

Відтак доречною буде репрезентація традиційної герменевтики та реконструкція тієї її моделі, яка уможлиблюється як внаслідок осмислення сакральних текстів релігійних традицій, так і текстів, особливо значимих для релігієзнавчої думки. Звісно, що значна увага буде приділятися тим методологічним новаціям, які забезпечили тривале функціонування феномену традиційної герменевтики в інтелектуальній історії людства. Усі ці методологічні новації були узагальнені та переосмислені італійським філософом Еміліо Бетті (1890–1968), який, в свою чергу, запропонував всеохопний компендіум процедур і правил витлумачення текстів.

Відтак вихідним положенням проекту Е.Бетті є так званий «герменевтичний трикутник», до кутів якого належать: *текст* (об'єкт), *автор* (суб'єкт), *інтерпретатор* (суб'єкт). Тоді розуміння тексту постає як реалізація процесу, що складається з трьох послідовних стадій. Ними є: 1) рекогнітивна (узнавання), 2) репродуктивна (відтворювання), 3) нормативна (застосування). Інакше кажучи, для Е.Бетті «розуміння» уможлиблюється як узнавання, відтворення і застосування смислового простору тексту. Цим методичним процедурам відповідають наступні чотири «канони» (правила) чи принципи інтерпретації.

Перший з них є, словами Е.Бетті, «канон іманентності герменевтичного обсягу». Тобто йдеться про вимогу автономії тексту. Відповідно кожний автор, на його думку, повинен шанобливо ставитись до змісту текстового простору, не порушувати іманентне інформаційне поле і не привносити до нього якийсь смисл із-зовні. Другий принцип - «канон тотальності і смислової когерентності» - вимагає від інтерпретатора при реконструкції тексту зважати на цілісність його іманентних зв'язків. Тому не слід текст тлумачити у відриві від контексту. Третій принцип - «канон актуальності розуміння» - означає, що реконструйований інтерпретатором текст не може не піддаватись неминучій суб'єктивізації. Зрештою, четвертий принцип - «канон смислової адекватності розуміння» - інакше звучить як принцип герменевтичної співвіднесеності інтерпретатора та автора тексту. Відповідно, інтерпретатор, щоб відтворити смисл тексту, повинен заздалегідь володіти здатністю його розуміння.

Предметом традиційної герменевтики є тексти. У перспективі релігієзнавчих досліджень слід зважати на певну диференціацію текстів, які потребують пояснення та відповідних трактувань. Тому доречним буде виділення звичайних текстів чи текстів світського характеру і сакральних. Звичайні тексти, в свою чергу, можна розподілити на прескриптивні та дескриптивні. Прескриптивні тексти завжди містять вказівку на констатацію певних нормативних положень, важливих в контексті релігійних традицій чи дослідницької думки. Зазвичай, до них включають будь-які тексти, що містять певні регламентації (законодавчі акти, розпорядження, рішення колегіальних зібрань, договори тощо). Дескриптивними варто визнати ті тексти, автори яких намагаються доказати релевантність своїх висловлювань з приводу тієї чи іншої проблеми. Відповідно, ці тексти містять описи, пояснення, утвердження. Варіантами дескриптивних текстів є коментарії, фундаментальні дослідження, нотатки тощо.

Окремо слід виділити такий предмет герменевтичних розшуків як сакральні тексти. Зазвичай їх визначають як тексти, наділені особливим статусом богонатхненності й відповідної авторитетності в релігійній традиції чи якомусь релігійно-філософському вченні. Принагідно постає проблема критерію належності тих чи інших текстів до розряду священних. Таким критерієм можна вважати апеляцію до визнаного в межах певної конфесії авторитету. Відтак варто погодитись зі слушною думкою Г.Гриненко. Вона стверджує: «Єдина суттєва ознака всіх насправді сакральних текстів полягає в тому, що хтось і колись визнав кожний з цих текстів священним» [Гриненко Г.В. *Сакральний текст и сакральная коммуникация.* - М., 2000. – С. 39]. В такому випадку наділення текстів статусом сакральності цілковито залежить від актуалізації в певній історико-культурній ситуації принципу *ipse dixit* (сам сказав). Щоправда, в сучасних реаліях цей принцип вже не відіграє такого значення, яке він мав в епоху постання великих релігій світу. Як слушно зазначає Н. Мечковська, «роль принципу *ipse dixit* в історії культури має тенденцію знижуватись.. І все ж принцип *ipse dixit*, без колишньої поважності і беззастережності, хоча б із долею іронії, продовжує залишатись орієнтиром в інформаційному просторі» [Мечковская Н.Б. *Язык и религия.* - М., 1998. – С. 141]. Додам до цього, що цей принцип до цього часу демонструє свою ефективність в середовищі переконаних віруючих. До того ж, він отримує цілковите визнання в рамках інституційних утворень.

Проте слід визнати релятивізм усіх без винятку сакральних текстів. Тобто, йдеться про ту обставину, що жоден текст не був священним завжди, усюди і для всіх. Натомість текст отримував сакральність в певній історико-культурній ситуації в процесі його письмової фіксації та кодифікації в межах конкретної віросповідної системи. Між іншим, ті тексти, які виявились конфесійно визнаними та остаточно закріпленими якимсь авторитетом, отримали назву канонічних. Принагідно зверну увагу

на корелятивність таких понятійних конструкцій як сакральні тексти і канонічні.

Крім того, священні тексти не одразу набувають того статусу, який належить їм за визначенням. Тобто, сакральність спочатку набуває чинності поза самими текстами і розповсюджується у вигляді усної традиції. Лише згодом, в рамках тих чи інших конфесій та вчень, вона переноситься на семантичний простір текстів. Для прикладу, в іудейській традиції Тора була записана лише в XIV столітті до н.е. і з тих пір з буквальною точністю передавалась від покоління до покоління. Натомість, остаточний список священних текстів, відомих під назвою Палестинський канон, був затверджений Синадріоном в 90 році н.е. у місті Ямнії. Причому 39 книг ТаНаХа були зафіксовані у тій послідовності, в якій вони дійшли до нашого часу. В християнській традиції до початку III століття н.е. авторитетними вважались лише Євангелія. Натомість 2-е послання Петра, 2-е і 3-е послання Івана і послання Якова та Іуди не одразу отримали сакральний статус. Між іншим, остаточний список Нового Завіту був затверджений на Лаодикійському соборі 363 року і Карфагенському соборі 397 року. При цьому акцентую увагу на тому, що в іудейській та християнській традиціях сакральним стає семантичний простір біблійних текстів.

Втім у релігійній історії людства був випадок екстраполяції сакральності і на паперове тіло книги. Зокрема, у мусульманській традиції сакральним вважається не лише зведений текст Корана, упорядкований за наказом халіфа Османа у 856 році, але і його матеріальний об'єкт, дарований «мовою арабською, ясною» [*Коран 16:105*]. Підтвердженням тому є коранічне висловлювання: «Справді це ж бо Коран благородний у книзі сокровенній» [*Коран 57:76-77*]. Принагідно зауважу, що книги, які містять переклад Корана, втрачають сакральний статус. Відповідно, їх слід розглядати у прив'язці до певної культурно-історичної ситуації.

Для релігієзнавця сакральні тексти повинні сприйматись, в першу чергу, як носії інформаційних полей релігійних традицій. При цьому слід зважати на деякі властиві цим текстам особливості, які виявляються важливими у процесі їх осягнення. По-перше, сакральний текст постає вираженнями інспірованого релігійного досвіду. Зазвичай для богословів він розглядається як «свідчення духовного досвіду, що потребує адекватного витлумачення з метою досягнення його розуміння» [*Василенко Л.И. Краткий религиозно-философский словарь. М., 1998. – С. 215*]. Для прикладу, Новий Завіт постає як досвід спілкування Ісуса з апостолами і досвід сприйняття євангельського вчення першими християнськими громадами. В масоретській традиції Тора сприймається не лише як перші п'ять книг ТаНаХа. Вона є одкровенням самого Господа, вираженого у вигляді десяти заповідей і переданих Мойсею на горі Синай.

В буддійській традиції в основі Дхаммапади лежить досвід просвітлення Будди. В індійській традиції до шруті відноситься все, що є

почутим від Нарайяна (Господа). Руни були не сотворені, а впізнані Одіном.

Відтак інтерпретатор, зважаючи на наявний у сакральних текстах духовний досвід, повинен принаймні налаштуватись на виявлення і витягнення смислу, переданого, зазвичай, через метафорику чи символіку. При цьому в релігієзнавчих дослідженнях немає сенсу дотримуватись установки К.Барта. Йдеться про те, що сакральний текст якоїсь конфесії не може зрозуміти той, хто до неї не належить, не кажучи вже про позаконфесійного інтерпретатора. Більше того, за К.Бартом, біблійні тексти не зможе зрозуміти навіть християнин, якщо він не пережив релігійний досвід. Тим самим сакральний текст проголошується винятковим предметом біблійної герменевтики.

Проте сприйняття сакральних текстів у богословській та релігієзнавчій перспективі чітко відрізняються. Традиційно для богословів сакральний текст постає у вигляді нормативного тексту їх віросповідання. Тоді священні книги інших конфесій або набувають статусу витокового потенціалу, з якого витягується щось аутентичне, або ж проголошуються спотвореннями духовних смислів, що містяться в них. Так, у прийнятій на II Ватиканському соборі догматичній конституції «Про Божественне одкровення» сказано: «Отже, Бог, натхненник і автор обох Завітів, так премудро все влаштував, що Новий Завіт прихований у Старому, а Старий розкривається в Новому» [*Документи II Ватиканського Собора*. - М., 2004. – С. 294]. З іншого боку, єврейські дослідники стверджували про фальсифікацію біблійних перекладів з метою їх узгодження з християнським віровченням. Зокрема, Б.Хаскелевич рішуче наголошує: «Поєднання Танаха в одну книгу з «Новим Завітом» стало можливим тільки після перекладу єврейської Біблії на інші мови. Танах і «Новий Завіт», в оригіналі віддалені один від одного, як небо від землі, стали тепер творами одних і тих же авторів – християнських перекладачів» [*Диспут Нахманида. Б.Хаскелевич. Об искажении переводов Библии и о проповеди христианства евреям. - Иерусалим, 5753; М., 1992. – С. 66*].

Нерідко нормативність сакральних текстів ідентифікується як їх або винятковість, або непомильність, або наділеність статусом божественності. Звідси й виток поширених уявлень про Біблію як «слід присутності Господа» або ж про «несотворений і неповторний Коран». Зауважимо принагідно, що в контексті богословської герменевтики всі смисли священних текстів фокусувались на вищому – анагогічному чи духовному.

Натомість, для релігієзнавця священні тексти релігійних традицій повинні втрачати статус непомильності, конфесійної винятковості чи ознаки божественної присутності. Образно кажучи, він не буде ставити оригінал Корану поверх усіх книг, які знаходяться на його книжковій полиці. Більше того, священні тексти підлягають тим же герменевтичним процедурам, що й звичайні тексти. Тому доречними є спроби їх витлумачення у світлі різних методологічних підходів та установок. Для

прикладу, Г.Гриненко у праці «Сакральні тексти і сакральна комунікація» (2000) вдається до логіко-семіотичного аналізу священних книг.

Втім варто все-таки зауважити, що з огляду на сакральний статус текстів релігійних традицій для їх інтерпретаторів доцільною видається попередня рецепційна налаштованість. Остання полягає у необхідності реалізації вимог інкорпорації у традиційне середовище функціонування таких текстів і належного ставлення до них як до значних цивілізаційних здобутків. В подальшому викладі конкретизуємо цю тезу. Йдеться насамперед про досягнення розуміння священних книг лише у прив'язці їх до тієї традиції, продуктами якої вони є. Тому слід погодитись зі слушною думкою В.Семенцова, який стверджував, що «священний текст може бути зрозумілим лише всередині традиційної культури, оскільки поза нею, із-за аналогічних міркувань, він існувати не може» [*Семенцов В.С. Проблема трансляции традиционной культуры на примере судьбы Бхагавадгиты // Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. - М., 1988. – С. 5*]. Відтак недоречним є вивчення сакральних текстів у відриві від їх традиційного середовища чи з позиції винятковості своєї культури, чи навіть сприйняття їх такими, що начебто вони з'явилися у вигляді *tabula rasa*. З іншого боку, релігієзнавець в процесі занурення в семантичний простір сакральних текстів повинен виявляти сумлінність у сприйнятті їх як цінних та гідних дослідницької уваги пам'яток інтелектуальної історії людства. Це стосується навіть тих текстів, які дисонують зі світоглядними чи конфесійними уподобаннями інтерпретатора. В цьому відношенні доречним є зауваження К.-Г. Юнга, висловлене ним з приводу вивчення сакральних текстів психологами, але яке цілком придатне і для релігієзнавця. На його думку «психолог, який аналізує священний текст, повинен, принаймні, усвідомлювати, що такий текст виражає безцінний релігійний і філософський скарб, який не слід піддавати паплюженню руками профанів. Зізнаюсь, що і сам наважився аналізувати такий текст лише тому, що знаю і ціную його достоїнства.» [*Юнг К.-Г. О психологии восточных религий и философий. - М., 1994. – С. 123-124*].

Релігієзнавець, працюючи з текстами, повинен зважати також на деякі особливості, пов'язані з інкорпорацією у їх семантичні простори. Насамперед, будь-який текст може мати не один, а кілька смислів. Більше того, можливими є зсуви одного смислу в інший, а чи ж їх нашаровування один на одний. Звісно, що релігієзнавець в процесі знаходження смислу тексту надає перевагу якомусь одному способу його пояснення. Для прикладу, видатний арабіст І.Крачковський для оптимального відтворення смислу Корану його римований текст перекладав слово в слово. Тобто він дотримувався буквального, історико-граматичного смислу коранічного тексту. Натомість, переклад В.Порохової, симптоматично названий «Коран. Переклад смисла»(1993), є презентацією стилістичного і певною мірою семантичної наближеності до оригіналу. Тобто, слід брати до уваги

прагнення В.Порохової перекладати у перспективі аналогічного тлумачення.

До цього ж, здобутком традиційної герменевтики слід визнати конструктивні концепції рівнів інтерпретації сакральних текстів. Зокрема, в іудейській екзегезі набуває чинності уявлення про 70 можливих інтерпретацій Тори, з яких лише чотири традиційно визнавались загальноприйнятими. Серед них: *пшат* – просте, буквальне тлумачення; *ремез* – прихований натяк; *друш* – алегоричне тлумачення і *сод* – таємниче, езотеричне пояснення. Ці чотири слова – уособлення рівнів інтерпретації – утворюють аббревіатуру «*Пардес*», що означає «райський сад мудрості».

Надбанням християнської екзегези також стають остаточно оформлені в епоху схоластики концепції про чотири смисли Біблії (так звані «квадриги»). Йдеться про буквальний (*litterale*), алегоричний (*allegorico*), тропологічний чи моральний (*moralis*) і аналогічний чи над-смысл (*sovra senso*). Між іншим, з часів Августина в християнській екзегезі поширюється концепція про функціональну узгодженість смислів з такими станами психіки людини, як відчуття, мислення, почуття та інтуїція. Відповідно, відчуття співвідноситься з буквальним смыслом, мислення - з алегоричним, почуття - з моральним, а інтуїція необхідною є для аналогії.

Принагідно, надавання переваги якомусь одному способу витлумачення текстів аж ніяк не означає ігнорування інших. В свій час ще Ф.Шлейєрмахер наголошував на необхідності поєднувати «факт мови», що є предметом граматичної інтерпретації і «факт мислення», що, в свою чергу, розкривається за допомогою психологічної інтерпретації. Інакше кажучи, розуміння текстів уможлиблюється внаслідок різних варіантів інтерпретаційних можливостей.

Багатозначність смислів текстів врівноважується наявною в них контекстуальністю. Відтак у процесі занурення в текст інтерпретатор повинен брати до уваги контекст. Внаслідок цього смысл тексту ставиться в залежність від контексту. Тому, щоб зрозуміти якесь нерозбірливе місце в тексті, необхідно прискіпливо вдуматись в смысл того контексту, в якому воно функціонує. Між іншим, враховування контекстуальності інколи може знімати проблему багатозначності смыслу. Принагідно зауважимо, що принцип контекстуальної інтерпретації вводить у герменевтику Флаціус Іллірійський у творі «Ключ до Святого Письма чи про мову священних книг»(1567). Після Флаціуса теологи стали визнавати наявність єдиного смыслу Святого Письма, хоча його тлумачень, в залежності від контексту, могло бути безліч. При цьому, різні контексти уможлиблюють різноманітні смыслові варіації. Проблема полягає лише у їх виявленні.

Кожний релігієзнавець, прилучаючись до семантичного простору текстів, намагається знайти в них смисли. Тоді вміння працювати з текстами є релевантним проникненню у їх зміст. Це вміння дозволяє, з одного боку, подолати часовий і культурний простір, який тримає інтерпретатора на дистанції від тексту, але з іншого, через їх розуміння він



уможливилює максимально наближення текстів до реалій сучасного світу. Вдаючись до герменевтичної термінології, можна стверджувати: тексти переживаються (*re-vivre*) релігієзнавцем і пропускаються через його установки сприйняття. Водночас уможливилюється процес поповнення його евристичного потенціалу. Відтак релігієзнавець розширяє власний кругозор, відкриваючи для себе горизонти різноманітних релігійних традицій. При цьому термін «горизонт» доречно розуміти у виразному гадамерівському значенні. Йдеться про горизонт як «деякий простір, куди ми попадаємо, мандруючи, і який йде слідом за нами в наших мандрівках» [Гадамер Х.-Г. *Истина и метод. Основы философской герменевтики.* - М., 1988. – С. 360]. Звісно, що мандрівки реалізуються у семантичних просторах текстів.

Висловлені вище особливості інкорпорації інтерпретатора у тексти потребують певних методологічних орієнтирів, які, зазвичай, регламентуються відповідними правилами. Гадаємо, що у релігієзнавчій моделі герменевтики найбільш придатними та оптимальними слід визнати наступні правила.

По-перше, правило автономії тексту, що є ідентичним першому канону Е.Бетті. Тобто релігієзнавець не повинен порушувати семантичне поле того тексту, що підлягає інтерпретації. Він не повинен привносити смисли, породжені його історико-культурною ситуацією. Натомість, релігієзнавець буквально приречений на знаходження прихованого смислу чи смислів і його (їх) подальшу реконструкцію, вдаючись до своєї інверсії творчого процесу автора тексту.

По-друге, у релігієзнавчих дослідженнях важливим герменевтичним правилом постає запропонований ще Августином «принцип конгеніальності». Йдеться про вимогу співмірності творчих потенціалів інтерпретатора та автора тексту. Щоправда в Августина цей принцип реалізується у вигляді кореляції богонатхненності автора і відповідної богонатхненності читача. У сучасних умовах він уможливилюється як досягнення ефекту спів-творчості автора та інтерпретатора, чи, в сприйнятті Е.Бетті, як «канон смислової адекватності розуміння». Відтак інтерпретатор, намагаючись реконструювати наявний у тексті смисл, повинен, принаймні, не поступатись його автору у когнітивному відношенні. Звісно, що співмірність творчих потенціалів інтерпретатора та автора тексту досягається в першу чергу вивченням інтелектуальних можливостей останнього. Між іншим, певною мірою можна стверджувати про ідентичність принципу конгеніальності процедурі перед-розуміння (*Vorverstaendniss*) у виразному бультманівському сприйнятті. Згадаємо також і про скептичне налаштованість Г.-Г.Гадамера щодо «інаковості текста». Тобто, згідно з його розмірковуваннями, інтерпретатор не може стати на місце автора тексту – між ними завжди буде ментальна дистанція. Інакше кажучи, реконструювати текст нереально, в кращому випадку

уможлиблюється лише його нова конструкція. Проте цей принцип інаковості навряд чи працює у перспективі традиційної герменевтики.

Навпаки, слід визнати ефективність застосування протилежного йому за сутністю третього методологічного правила. Йдеться про так званий «принцип кращого розуміння», започаткований ще Ф.Шлейєрмахером. У відповідності з цим принципом, сучасний інтерпретатор, зважаючи на розширеність свого когнітивного потенціалу, повинен розуміти текст краще, ніж його автор. Точніше, дослідник повинен усвідомлено засвоїти ті традиційні установки та семантичну архітектоніку автора тексту, які останній сприймав більше на неусвідомленому рівні. Наприклад, автор для передачі своїх висловлювань вільно користувався рідною мовою, не замислюючись над засобами її вираження, про які інтерпретатор, в свою чергу, повинен принаймні мати уявлення.

Наступне правило полягає у дотримуванні інтерпретатором процедури герменевтичного кола. Її суть: для розуміння цілого необхідно збагнути його окремі частини; водночас, для розуміння цих частин необхідно вже мати уявлення про смисл цілого. Принагідно, введенням герменевтичного кола у методологію слід завдячувати видатному філологу XVI століття Флаціусу Іллірійському. До цього, Ф.Шлейєрмахер пропонує, в свою чергу, інший варіант застосування герменевтичного кола. Йдеться про співвідношення тексту (частини) і культури, в якій він функціонує (ціле). Відтак, щоб зрозуміти текст, потрібно враховувати особливості інкорпорації автора у його культурне середовище. З іншого боку, свідчення про культурне середовище автора можна безпосередньо почерпнути у його тексті. Зауважу принагідно, що правило герменевтичного кола є по суті одним із випадків застосування канону когерентності, запропонованого Е.Бетті. При цьому для італійського філософа цей канон застосовується тільки у внутрішньому просторі тексту і не поширюється на стосунки інтерпретатора та автора.

Далі, конструктивний контакт з текстом завжди приводить до ефекту входження інтерпретатора в інший історико-культурний світ і навіть до мисленнєвого проникнення у творчий процес автора тексту. Звісно, що подібні входження і проникнення не можуть не супроводжуватися відчутною суб'єктивізацією. Інакше кажучи, будь-який текст трактується у перспективі якихось світоглядних установок чи конфесійних симпатій автора. В такий спосіб вступає у права п'яте методологічне правило, чітко сформульоване Р.Бульманом. Його суть: неможливою є екзегеза без витокових передумов. З цього випливає висновок, що так би мовити «нейтральних» інтерпретацій немає. Подібне правило цілковито узгоджується з каноном «актуальності розуміння», запропонованим Е.Бетті.

Тому релігієзнавець, вдаючись до інтерпретації текстів, не повинен наголошувати на дотриманні принципів об'єктивності та неупередженості.

Навпаки, навіть декларуючи ці принципи, він в процесі осягнення смислів семантичного простору тексту неминуче приречений на суб'єктивізацію. Яскравим підтвердженням тому є застереження А.Швейцера, подане ним у праці «Історія вивчення життя Ісуса»(1906). Він показав, що численні біографії Ісуса, написані упродовж XVIII – XIX століть, відображають скоріше уявлення, погляди та ідеали відповідної епохи, аніж євангельських часів. Згадаю, для прикладу, про розбіжності дослідників у сприйнятті особи Ісуса Христа. Найбільш помітними були Ісус Христос як вчитель моралі у І.Канта, романтичний Ісус Ф.Шлейєрмахера, символічний Ісус Д.Ф.Штрауса, сентиментальний Ісус Е.Ренана, раціоналістичний Ісус Г.С.Реймаруса і К.Г.Вентуріні, міфологічний Ісус Христос Ш.Дюпюї, Б.Бауера і А.Древса, божевільний Ісус Ш.Біне-Сангле тощо. Між іншим, подібне застереження А.Швейцера стосується сприйняття усіх релігійних геніїв. Наприклад, на підставі вивчення інтерпретацій Будди в дослідницькій літературі можна стверджувати про такі рецепційні установки як романтичний Будда С.Біла, міфічний Будда Е.Сенара та Г.Керна, історичний Будда Е.Томаса, раціоналістичний Будда у викладі К.Ліддона.

Актуалізація п'яти герменевтичних принципів приводить до феномену зливання методологічних орієнтирів дисциплінарних утворень релігієзнавства. Інакше кажучи, сакральна і звичайна текстологія є релевантною щодо усіх можливостей вивчення релігійних явищ. Більше того, належна інкорпорація до герменевтики сакральних текстів припускає вміння дослідника вільно орієнтуватись у питаннях різних підходів та аспектів вивчення такого неоднозначно трактованого в інтелектуальній історії людства феномену як релігія.

## РОЗДІЛ 20

### ПРАКТИЧНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО ЯК НОВА ДИСЦИПЛІНАРНА СКЛАДОВА ФАХУ

Українські релігієзнавці – спочатку в житті, а тепер і в дослідженнях – започаткували нову сферу релігієзнавства – практичну. І це не тому, що вони не мають бажання входити в метафізичні хащі філософії, історіософії чи психології релігії. Цим аж ніяк не піддається сумніву практична значимість праць філософів чи психологів релігії. Більше того, практичне релігієзнавство активно користується їхніми працями. Але їх дослідження зорієнтовані не на нові уможлядні словоплетива щодо релігійних феноменів, а насамперед зорієнтовані на оприсутнення релігії в суспільстві, від якого вона аж ніяк не відокремлена, хоч і відокремлена від держави. Кожний віруючий, як і будь-яка релігійна інституція, водночас є і не від світу цього і в цьому світі. Ось тут якраз і пролягає та межа, яка різнить теоретичне і практичне релігієзнавство. Останнє саме й покликане відтворити власне реальні шляхи входження віруючого і релігійних інституцій в світ. Це передбачає дослідження шляхів цього входження насамперед через взаємодію сакральних (церковних) і світських інституцій (в т.ч. й з державою), через перебирання на себе рядом релігійних організацій світських форм діяльності, через міжконфесійну взаємодію, а не протистояння, через підключення до вирішення складних проблем нинішнього українського соціуму різних міжнародних релігійних спільнот тощо.

Бути практичним релігієзнавцем значно тяжче, ніж теоретиком релігії. Ти тут щодня маєш справу з живою і часто неочікуваною ситуацією, із сформованою століттями міжконфесійною упередженістю і водночас незаними релігійними новотворами, із прагненнями окремих спільнот лише себе розглядати як релігію (до того ж, єдино істинну), а інші віросповідання – як ересь. Релігієзнавець-практик постійно зустрічається із фактами необґрунтованої заангажованості з боку державних чиновників різного рівня (від президента країни до голови сільради) на певні (а то й лише одну) Церкви чи релігійні течії і водночас всіляким протистоянням (часто антизаконним), адмініструванням, бюрократизуванням щодо інституцій інших конфесій.

То ж, як бачимо, практичне релігієзнавство визначає своє дослідницьке поле не за рахунок негативного, зневажливого ставлення до релігієзнавства теоретичного. Воно, поруч з ним, має право на своє існування. Але не рахуватися з тим, що в наш час відбувається зміщення інтенцій осмислення релігійних явищ, зміна тематичних і концептуальних орієнтацій релігійних спільнот, ми не можемо. Відходить те бачення релігії, яке сформувалося в епоху модерну. Релігія сама відчуває вже якусь свою непотрібність, незапрошеність. Сьогоднішній віруючий виштовхує її на окраїни свого життя і свідомості. Він розміщує її ще в своєму побуті – домашньому і почасти

громадському, а в інші сфери її із-за непотрібності просто не допускає, бо ж не знаходить їй там значимого місця.

Але справа не тільки в тому, що сьогоднішній віруючий нині є переважно невоцерковленим. Визнаємо, що він дотримується переважно етикету своєї релігії, а не її етики. Визнаємо і те, що значною мірою вже не працюють Заповіді Мойсея в своїх установах не красти, не вбивати, не чинити перелюб, не заздрити на майно ближнього тощо. Я не говорю тут про Заповіді Блаженства Ісуса Христа: вони в повному своєму обсязі (за незначним винятком) взагалі ніколи не були життєві. В наш час порушено також довіру до науки, бо ж маємо процвітання позавіросповідної містики, окультизму, іншого духовного хламу. Але ж це – також релігійність. Вона не є традиційною, але вона стає масовою, базуючись на народних суєвір'ях. Народ вже перестав вірити в якесь заступництво і допомогу історичних Церков. І якщо віруючі старшого віку із-за традиції, просто звички ще відвідують їхні храми, то молодь значною кількістю пішла до харизматів, де знаходить сучасні засоби і для спілкування, і для виконання своїх пізнавальних інтересів, і для задоволення художніх потреб в нових формах. У будь-якому разі, вона не сліпа і бездіяльна маса глядачів (як у храмі традиційної конфесії), а активна спільнота релігійного життя. То ж епоха постмодерну вимагає вивільнення від якихось стандартних, віками усталених форм боговшанування. Вона актуалізує питання творчого богомисля і богодіяння. Церква, якщо вона хоче бути “запрошеною”, має у відповідних формах відповідати на ці виклики часу.

Відтак, як бачимо, практичне, значно урізноманітнене нині ставлення віруючого до світу, те практичне релігійне мислення, що супроводжує його, стають відокремленими релігійними феноменами, а відтак – окремими об'єктами осмислення. Саме це й спонукає нас виокремити в релігієзнавстві його практичне дисциплінарне утворення.

Перш ніж розглядати детально його зміст, згадаймо принагідно виокремлення Кантом “практичної філософії”. У німецького філософа знаходимо два модуси застосування розуму - технічно-практичний і морально-практичний. Не станемо тут вникати в деталі розмірковувань німецького філософа, але відзначимо те, що для Канта індикатором достеменної практичності (практичного розуму) поставала свобода. “Практичне є все те, що можливе завдяки свободі”, - зауважує він.

Так ось для практичного релігієзнавства однією із вихідних його категорій постає саме категорія свободи совісті. Ця свобода сама по собі є безумовною і абсолютною. Вона постає як практичне апріорі. Лише така свобода, а ми її всіляко прагнемо утвердити в українському соціумі і в цьому виявляється наше діяння як практичних релігієзнавців, виступає не як щось зовнішнє, нав'язане особистості, а як щось внутрішнє, трансцендентне, само собою зрозуміле. Формуючи дійсне розуміння свободи совісті, ми цим прагнемо спонукати кожного віруючого, незважаючи на його конфесійну належність, піднятися над собою, своєю релігійною заангажованістю, по-

іншому прочитати ті відомі слова з Біблії, коли Бог засвідчує, що єдиною його ознакою є лише те, що він Є, тобто просто оголошує своє буття. А якщо це так, то тоді будь-який конфесійний поділ, будь-яке обрядове оформлення релігії – не від Бога, а від людини. То чого ж із-за цього, наголошуємо ми конфесіям, вступати в якісь битви і конфесійні протистояння. Якщо Ісус Христос вчив любити не просто ближнього, а передусім ворога свого, то хіба є християнським явищем міжконфесійна ворожнеча або зневага до інакшовіруючої чи взагалі невіруючої людини. Визнаймо право кожного на свій шлях до Бога, свої форми його вшанування і це буде виявом реального гуманізму.

Відтак, свобода совісті – це повага до гідності кожного, а саме на власній гідності й розвивається особа в епоху постмодерну. В громадянському суспільстві, яке ми будуємо, кожна особа постає сувереном. Відповідно цьому має змінитися (як католики кажуть – аджорнаментуватися) і релігія. Можливо й ми, релігієзнавці, у цьому в дечому можемо підказати її інституціям. Ми, релігієзнавці, вже десь з десятків років наголошуємо, що якщо християнство не змінить свою парадигму гріховності і покарання за неї на парадигму моральної величі Ісуса Христа, Христа як морального ідеалу, то саме із-за цього воно втратить своїх вірних бо ж постійна абсолютизація гріховності принижує людину. Харизмати, як постмодерна християнська течія, вже дещо враховують це. Вони славлять і возвеличують Ісуса за все те добре, що він зробив і робить, а не постають перед ним в ролі настирливих молитовних прохачів, не старцюють («Дай, Боже!», «Пошли Боже!», «Помилуй, Боже!», «Допоможи, Боже!» і т.п.), а працюють на ниві Божій як його співробітники (соработники – рос. мовою)..

Практичне релігієзнавство відтак актуалізує не лише питання функціональності релігії, а й її цінності. Проблема аксіології релігії, її етичних норм у їхньому взаємозв'язку із соціальним станом людини є важливою для нього. Актуальним для нього є й питання суб'єкта релігійної діяльності. І тут ми працюємо над тим, як підняти рівень освіченості духовенства, як донести до нього здобутки не тільки релігієзнавчої, а й всієї науки.

Як бачимо, тематичне поле і проблематика сучасного практичного релігієзнавства лежить на межі багатьох дисциплін – психології, аксіології, глобалістики, праксеології, соціології та ін. Лише вихід нашого фаху в практичну сферу вивільнить його від тієї кризи, яку воно переживає, із стану «науки в собі» у стан «науки для суспільного блага».

## ВИСНОВКИ

### АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ УКРАЇНСЬКОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

В наших виданнях ще зустрічається поділ релігієзнавства на теоретичне та історичне. Це навіть знайшло свій вияв у назві деяких релігієзнавчих кафедр та інститутів. Близьку точку зору висловили й польські релігієзнавці в книзі *«Релігія в сучасному світі»* за ред. Г.Зімоня (Львів, 2007.- Част.1). Не станемо тут широко дискутувати питання правомірності такого поділу. Про це мова йшла вище. Як на нас, філософія релігії є одним із дисциплінарних утворень релігієзнавства, так само як і історія релігії. Головна специфіка релігієзнавства (на відміну від вивчення релігійних явищ окремими науками) в тому, що воно вивчає релігію не в цілому, а як ціле, в органічній сукупності всіх її складових і функцій. Релігія постає для нього не як статичне, а як динамічне явище. Предметом релігієзнавства є функціонуюча релігія, а це функціонування відбувається через взаємодію і взаємовпливи всіх її складових, і не з абсолютним відмиранням чогось в ній при зміні історичних епох, бо ж релігія має передісторичний зміст.

Але те релігієзнавство, яке в Україні викладається у вузах, судячи з новітньої підручничкової літератури, є скоріше конфесійно-інформативним, ніж, власне, науковим. Одні й ті ж положення з приводу феномену релігії, її структури і функцій, історії і конфесійних визначеностей, якими оперували свого часу викладачі курсу з наукового атеїзму, повторюються нині в курсі з релігієзнавства, але вже без опійних оцінок, інформативно. Структура курсу з релігієзнавства майже повторює структуру курсу з наукового атеїзму, хіба що замість тем “Релігія і наука”, “Релігія і мораль”, “Релігія і мистецтво” та деяких інших з’явилося більше тем з історії релігії, тем про її конфесійні різновиди. Здрібнилися ми тут так, що “зайшли” в релігію давньої Індії, Єгипту, Месопотамії, Греції, а сьогодення релігії і конфесій розглядаємо нашвидку і з якимсь навіть острахом. А це тому, що викладачі релігієзнавства знають його явно поверхово.

Більше того, є у нас ще релігієзнавці, які з певним апломбом непереवेशеності свого рівня пізнань переживують те, що говорили про релігію науковці XIX століття або ж що говорять про релігію нинішні наші колеги на Заході чи в Росії, і вважають, що цим розвивають релігієзнавчу науку України. Але це далеко не так. Спілкуючись із зарубіжними дослідниками релігії під час своїх неодноразових поїздок за кордон на наукові конференції, я переконався в тому, що тут ми маємо справу скоріше із створеними ними якимись новими умоглядними конструктами, новими, витвореними ними, умоглядними поняттями з осягнення релігійних феноменів, а не з власне дійсним науковим аналізом багатоманіття сучасних релігійних явищ і процесів. А це має місце тому, що реальний об’єкт нашої дослідницької уваги – жива сьогодення релігія і релігійність – існує по суті

поза ними. Читаєш праці деяких молодих наших релігієзнавців і бачиш, як вони хизуються знанням праць різних авторів – вітчизняних і зарубіжних. Цитата йде за цитатою. Вступившись в інтернет-сайти, їх не так вже й тяжко назбирати. А де ж власна думка дослідника? То ж маємо ще часто **“цитувальне релігієзнавство”**, реферування чужих думок під певну тему підібраних. Маємо не наукове релігієзнавство, вибудоване на безпосередньому дослідженні релігійних феноменів, пізнанні релігії через спілкування із її носіями, а **плагіатне релігієзнавство**, збудоване на заочному знанні релігійних процесів і явищ через відтворення чогось і кимось написане щодо релігії, сформоване на знаннях вчорашнього дня.

Біда наша в тому, що пошесть «плагіатного релігієзнавства» вразила насамперед ту наукову молодь, яка прагне прилучитися до нашого фаху. Таке «релігієзнавство» не має своєї перспективи: воно позажиттєве. Мені приходиться читати все, що надходить для видруку у наших виданнях – часописах і збірниках, всі дисертації, які подаються до нашої Спецради із захисту. Багато текстів молодих – це «релігієзнавчий вінегрет», бо ж маємо набір різностилевих у написанні, не пов’язаних між собою абзаців, часто із машинним перекладом із російської чи якоїсь іншої мови. Нам, старшому поколінню релігієзнавців, боляче усвідомлювати те, що дисертації з нашого фаху часто пишуться лише з метою здобуття наукового ступеня, а не дальшого розвитку нашої науки. Маємо сотні захищених дисертацій і одиничне поповнення фахівців з релігієзнавства. Інколи хочеться крикнути: «Гей, колеги, де ви поділися?». Науковець, який вистраждав написання своєї праці, перегорнув тисячі сторінок текстів, опрацював великі масиви архівів, мав безпосередні зустрічі із носіями досліджуваної релігійної традиції, ніколи не зрадить релігієзнавству. Зраджують його комп’ютерні плагіатники, які легенько зварганили текст шляхом комбінування вибраних уривків із чужих праць, а чи ж перекладів з іноземного (благо для них, що у нас серед релігієзнавців мало знаючих іноземні мови), скористалися доброю вдачею свого керівника і виставили на захист те, в чому й самі залишилися на міліні. «Добрі дяді» із периферійних спецрад, які є далекими від релігієзнавства, але ввійшли за проханням до створених їх на пустоті при напівселянських вузах, штампують «релігієзнавців». Релігієзнавчу спецраду нашого Відділення такі пошуківці обходять, десь роками вистоюють в чергах, а потім бояться навіть слово (і з своєї теми) сказати на наукових конференціях. Їх не цікавлять ні релігієзнавчі конференції, ні релігієзнавчі видруки, ні подальша наукова робота з релігієзнавчої тематики. Вони, будучи вже кандидатами наук, йдуть із релігієзнавства, читають у вузах все, що їм пропонують. То ж з жахом приходиться усвідомлювати майбутню долю нашого фаху, коли поповнення його висококваліфікованими спеціалістами мінімальне.

Чи часто наш сьогоднішній молодий релігієзнавець буває в храмах і молитовних будинках різних конфесій, чи читає він нині багатий видрук різноконфесійної літератури і періодики, чи регулярно він слухає радіо- і дивиться телепередачі з релігійної тематики, виходить на релігійні сайти,



веде бесіди з богословами, релігійними діячами, просто віруючими різних конфесій? Ні й ні. Мене страшить те, що релігієзнавство розвивається як якась наука в собі. Ми часто працюємо в рамках наших професійних видруків, дискутуємо один з одним, розвиваємо чи завиваємо один одного, не рахуючись навіть з тим, що, крім академічного (світського), є ще й богословське релігієзнавство, класичним представником якого в Росії, скажімо, був Олександр Мень, а в українців нині є отці Іван Музичка, Степан Ярмусь, Іван Шевців, Софрон Мудрий, Діонісій Ляхович, Мирослав Маринович... Та й інші були (й не лише в Росії) і є. То ж я закликаю (і ми в себе в цьому плані працюємо) до творчої співпраці академічних і богословських релігієзнавців, до здолання релігієзнавства як науки-в-собі, «заочного релігієзнавства».

Можна багато говорити і писати про здобутки українських релігієзнавців, про видрук тільки Відділенням релігієзнавства ІФ НАНУ протягом останніх 12 років більше 300 лише книг і часописів, не говорячи про сотні статей його співробітників, про проведену понад сотню різномасштабних наукових конференцій, про вихід в міжнародний релігієзнавчий простір і творчу співпрацю з низкою міжнародних релігієзнавчих асоціацій.. Але ми не маємо закривати очі на те, що нашому релігієзнавству притаманні й вияви кризи, які виражаються, на мою думку, в наступному.

1. Наявне відмежування релігієзнавства як науки від релігієзнавства як навчальної дисципліни, а відтак тематична й змістова закостенілість останнього.
2. Сформувалася певна непорушна окресленість (завершеність) дисциплінарного і тематичного поля релігієзнавства, яка є запозиченою в своїй структурній основі із колишнього наукового атеїзму.
3. Маємо відстороненість від релігієзнавчого аналізу наявного протистояння різних думок, різних позицій (в т. ч. й вільнодумчих) на феномен релігії.
4. Має місце певна заангажованість дослідників і педагогів на християнстві й перенесення його особливостей як релігії на весь релігійний феномен, на всі конфесійні вияви релігійності.
5. Релігієзнавство розвивається як наука-в-собі, бо ж, замість вивчення реальних процесів релігійного життя, дослідники копирсаються в думках і судженнях своїх колег минулих століть і сьогодення. Релігієзнавство відтак постає загнаним в глухий кут ізоляції від практичної релігійної дійсності, своєюрідною *релігієзнавчою маніловщиною*.
6. Маємо домінування в релігієзнавчих виданнях і дослідженнях висновків і описань авторів минулого (Тейлор, Фрезер, Леві-Брюль, Мюллер, Еліаде та ін.). Користування в наукових

дослідженнях і при викладанні навіть ілюстративним матеріалом з творів цих авторів минулих століть.

7. В релігієзнавчу освітню сферу прийшло багато тих, хто не має належної підготовки з фаху, а відтак вони часто лише дискредитують і знецінюють релігієзнавство як науку і навчальну дисципліну.
8. Маємо здрибнення і дублювання тематики наукових досліджень, втечу в дослідницькій роботі від актуальних проблем сьогодення у вивчення переважно проблем і подій історії релігії, історії духовності, вивчення без знання відповідної мови релігій певних зарубіжних країн, їх функціонування там. Як можна, скажімо, писати про вплив ісламу на арабську культуру, вважати себе фахівцем-ісламознавцем без знання арабської мови або ж вивчати релігію Індії без знання санскриту?
9. Наявна широка компіляція і плагіат матеріалів інтернет-сайтів й подання їх як свого здобутку без будь-яких посилань. Наявний також переклад зарубіжних релігієзнавчих видань українською мовою і видрук їх вже за своїм прізвищем як своїх наукових праць чи навчальних посібників.
10. Українське релігієзнавство має визнані здобутки в дослідженнях з історії, політології та етнології релігії, християнської конфесіології, проблем суспільного буття релігії. Водночас відсутні значимі наукові розробки з філософії і феноменології релігії, з історіософії, соціології і психології релігії тощо. Дослідження таких релігієзнавчих дисциплін як «Економікологія релігії», «Етикологія релігії», «Релігієзнавча саєнтологія», «Культурологія релігії», «Правологія релігії» (назва дещо умовна) лише розпочинається, тематичне поле і понятійно-категоріальний апарат їх ще визначився. А між тим без усього цього комплексу релігієзнавчих дисциплін ми не матимемо всієї повноти релігієзнавства як гуманітарної науки, без викладання означених навчальних дисциплін на факультетах релігієзнавчої спеціалізації освіта буде неповною, половинчастою. Попервах можна лише рекомендувати включити до навчальних планів релігієзнавчих спеціалізацій курс «Дисциплінарне релігієзнавство», підручник з якого буде нами видрукований в цьому році з використанням матеріалів з цієї монографії.
11. Вадю нашого релігієзнавства є те, що воно є домашнім. Із-за незнання мов і фінансової скрути наші науковці не часті гості на міжнародних релігієзнавчих форумах, не можуть проплатити своє членство в міжнародних релігієзнавчих асоціаціях, видруковувати свої праці прийнятою в науковому світі англійською мовою. Є й такі релігієзнавці, які хизуються перед студентами своєю, на їх же думку, «неперевершеною релігієзнавчою освіченістю», а далі цих лекцій, скажімо, з доповідями на всеукраїнських чи міжнародних

наукових форумах, а чи ж з науковими видруками у різних релігієзнавчих виданнях, не з'являються. То ж маємо домашніх «релігієзнавчих геніїв».

12. Бідою нашою є також відсутність належної координації в межах країни релігієзнавчих досліджень, що призводить до дублювання дослідницьких тем, здрібнення тематики наукових пошуків, а то й дослідження неактуальних тем.

Враховуючи те, що нині в Україні практично є одна академічна наукова установа з релігієзнавства, яка не може своїм штатом охопити всі актуальні проблеми нашої науки, прагнутимемо вирішити це питання шляхом кооперації наукової роботи всіх науковців-релігієзнавців країни. Ми передбачаємо створення при Українській Асоціації релігієзнавців тематичних дослідницьких груп із включенням до складу кожної з них науковців з різних наукових чи освітніх установ України. Скажімо, будуть наукові тематичні групи з дослідження православ'я, католицизму, протестантизму, ісламу, нових релігійних течій, сучасної містики, історії християнства, історії релігії в Україні, історії релігієзнавчої і богословської думки, проблем свободи совісті тощо. Будуть групи з філософії релігії, психології релігії, правології релігії, етикології релігії, культурології релігії, богословського релігієзнавства та ін. Робота груп буде плануватися і виявлятиметься у виданні колективних монографій. Варто провести також спеціалізацію обласних осередків УАР в проведенні наукових конференцій, щоб усунути наявне дублювання в їх тематиці. До послуг дослідників релігії Центр релігійної інформації і свободи УАР відкрив в Києві Бібліотеку релігієзнавця, яка постійно поповнюється новинками фахової і богословської літератури. При Відділенні релігієзнавства працює зал релігійної та релігієзнавчої періодики, до якого надходить біля сотні різноконфесійних газет і журналів.

Будемо сподіватися, що нам пощастить здолати ті труднощі, які переживає нині наша наукова сфера, хоч загалом наші здобутки все ж виглядають значно вагомішими, ніж в наших колег з ближнього зарубіжжя. Ніхто там не має трьох періодичних видань, а у нас є. Це – “Релігійна свобода”, “Українське релігієзнавство” та “Релігійна панорама”. Там не проводяться, як у нас, щороку (з видруком матеріалів) десятків наукових конференцій. У них відсутній у вузах як обов'язкова навчальна дисципліна курс “Релігієзнавство”. Вони не беруться до видруку багатотомної історії релігії своєї країни чи релігієзнавчої енциклопедії. Ми це маємо, але завжди хочеться більшого і кращого.