

Розділ I

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО - СПЕЦИФІЧНА СФЕРА ГУМАНІТАРНОГО ЗНАННЯ

ТЕМА I

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО ЯК НАУКА

Визначення проблем або ж завдань тієї чи іншої галузі знання - то одне, а з'ясування її предмета – то інше. Визначитися з предметом свого дослідження релігієзнавству виявилось значно важче, ніж іншим гуманітарним наукам. Це зумовлено насамперед гносеологічними чинниками. Справа в тому, що описати феномен релігії за допомогою звичних понять і категорій не можна. Велику вагу в релігієзнавстві має специфіка предметного факту. Дослідники-релігієзнавці, крім предметної однорідності в межах підсистем свого предмета, мають справу з збірним (у певному розумінні) предметом, що призводить до співіснування різноманітних, інколи суперечливих, розумінь предмета релігієзнавства. Власне, на цьому й ґрунтується думка, згідно з якою в релігієзнавстві менш за все можна покладатися на доробок попередніх років.

1. Предмет і об'єкт релігієзнавства

Окрім гносеологічних чинників у поглядах дослідників на предмет релігієзнавства значну роль відіграють соціальні фактори, інтелектуальний і культурний рівень розвитку суспільства. Втім визначальним у тлумаченні предмета релігієзнавства є характер підходу до релігії та загальне розуміння природи, цінності та її функцій, що побутують в культурній свідомості тієї чи іншої епохи.

Багатоманітність форм і функцій релігії, історичних і сучасних, роблять практично неможливим коротке визначення її. До того ж, оскільки релігія не має над собою якогось роду, в межах котрого за допомогою певних індикаторів її можна було б охарактеризувати, то при її визначенні, зауважує німецький науковець Отто Больнов, варто звертатися до герменевтичного способу, тобто брати певну ідею й збагачувати її зміст різними індуктивними й позитивними дослідженнями.¹ Особливістю релігії є те, що в ній відображаються не якісь

¹ Bollnow O.F. Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin // Studien zur Hermeneutik. - Freiburg-Munchen, 1982 - С.306.

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, що відбуваються у Всесвіті, зазнає впливу якихось вищих сил, які не піддаються логічному аналізу.

На думку О.Меня, при визначенні релігії, необхідно включати позалюдське начало, через зв'язок людини з яким й виникає релігія.² Релігія віднаходить в бутті сокровенну божественну сутність і виражає себе як відповідь на її прояви. Тому причетність людини до Всесвіту виявляється в релігії не просто через усвідомлення себе його частиною. Суть релігії полягає саме у відчутті людиною наявності в собі чогось надлюдського, що підносить її над самою собою, утворюючи з неї щось нове, вселенське. Людина, повчаючи богослови, повинна не думати про Бога, а відчувати його буття в собі. Відтак релігія є засобом самовизначення людини в світі, усвідомленням своєї богоподібності.

Подібні міркування про світ повертають нас до антропокосмізму, що панував в європейській (та й світовій) культурі до наукової революції XVII-XVIII ст., яка дезантропоморфізувала картину світу, відкинула абсолютині вищі цінності, відмовила людству в праві жити у посвяті їм та служінні космогенезу, його надзмістові.

З точки зору людинокосмізму, що нині утверджується, не існує дилеми теоретичного і практичного розуму. Знання про Космос має пізнавальні, етичні, аксіологічні виміри. В самій ієрархічній структурі Космосу знаходить своє відображення система людських цінностей, людської вдачі.

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 будь-яка релігійна система виступає не картиною світу, а картиною людини. Так, у Біблії вирішенню проблем світу відведено всього лише два перші розділи книги Буття, решта ж її змісту орієнтована на з'ясування питань місця людини у світі. Ідея антропоцентризму домінує в цій “книзі книг”, стоїть над ідеєю геоцентризму.

Включаючи в об'єкт свого дослідження співвідношення “людина – світ”, релігієзнавство насамперед акцентує увагу на співвідношенні “людина-індивід – світ”, прагне з'ясувати місце людини як виокремленого індивіда у світі, не просто людини – фізичного тіла чи мислячої істоти, а людини – носія вселенської суті в собі. 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

² Мень А. История религии. В 7-ми томах. - Т.1. - М., 1991 - С.33.

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. “Такий підхід, – зауважує С.Рубінштейн, – передбачає інше поняття і об'єкта, що співвідноситься із суб'єктом: буття як об'єкт – це буття, що включає і суб'єкта.... Людина є частина буття, конечно сутне, що є дзеркалом Всесвіту, всього буття; вона – реальність, в якій ідеально репрезентоване те, що перебуває за межами цієї конечності”.³ Але ж висновувати від людини до того, що перебуває поза нею, можна лише за умови, що сама людина постає не як окрема істота перед реалією нескінченного, а як щось більше від людського, як внутрішній елемент і учасник вселенського буття. Головна суть релігії полягає у вираженні того, що в людині діє щось надлюдське і підносить її над самою собою, формує з неї щось нове – світ вищої реальності, що виникає з середини самої людини. Тому релігію не можна ототожнювати лише з якимись ідеями, ритуалами чи інституціями, тобто формами її зовнішнього вираження.

Релігія – не лише віра людини в Абсолют, що є сутністю, законом світу, в реальну присутність в її житті і світу якоїсь вищої Розумної Сили, а й засіб прилучення людини до цього Вищого Начала не за допомогою рацію чи обрядової дії, а шляхом містичної інтуїції, так званого ейдетичного бачення. “Інтуїція, натхнення... – зазначав В.Вернадський, – не викликаються ні науковою, ні логічною думкою, не пов'язані зі словом і поняттям у своєму генезисі”.⁴ Інтуїція є ширшою за житейську логіку і, на думку А.Бергсона, переходить за інтелект.⁵ Саме вона дає можливість відчувати себе у світі і світ у собі. Тому (і це особливо характерно для релігії) інтуїція певною мірою збігається з вірою, котра є таким внутрішнім станом людини, в якому вона переконується в достовірності буття чогось без посередницької ролі в цьому відомих семи органів чуття або ж логічних розмірковувань. Це внутрішнє бачення, внутрішній досвід індивіда, скажемо тут словами І.Канта, є та річ-в-собі, що, маючи індивідуальне значення, не піддається зовні об'єктивованому вираженню, об'єктивному формулюванню.

Такий підхід до осягнення релігійних явищ вивів деяких дослідників на позицію нонкогнітивізму, суть якого полягає в особистісно-суб'єктивному, містичному, інструменталістському розумінні релігійного феномену. Релігія для прихильників нонкогнітивізму виступає як особистісно-суб'єктивний стан і переживання, а не як об'єктивно-метафізичні концепції, не як щось когнітивне, тобто знання в прийнятому в сучасній культурі розумінні.

Окреслений вище підхід до дослідження релігійного феномена для

³ Рубинштейн С.Л. Проблемы общей психологии. – М., 1976 – С. 342.

⁴ Вернадский В.И. Размышления натуралиста. – М., 1977. – С.111.

⁵ Бергсон А. Творческая эволюция. – М., 1914. – С.160.

українського релігієзнавства є абсолютно 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. Тут потрібно проаналізувати ще комплекс феноменів людського духу – надію, віру, любов, сповідь, долю тощо, котрі або взагалі не вивчалися в минулому, або розглядалися як щось хворобливе й пустоцвітне на живому дереві людського пізнання. 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 надто складне духовне утворення. Її можна розглядати як соціально-історичне явище, світоглядний чи культурний феномен, форму суспільної свідомості чи ідеології. Ці специфічні вияви релігійного феномена тривалий час нівелювалися. Сутність релігії зводилася до її компенсаційної функції, що виражалася в опійних характеристиках і відтворенні її історії саме як такого явища. Яскравим прикладом цієї тези є політизація релігієзнавства, котру до певної міри започаткував К.Маркс,⁶ охарактеризувавши релігію як “опіум народу”, і утвердив В.Ленін і ленінізм, абсолютизувавши цю характеристику (“наріжний камінь усього світогляду марксизму в питанні про релігію”) і звівши її в ранг визначень релігії.⁷

Домінуючим у релігієзнавстві ХХ ст. було визначення релігії Ф.Енгельсом як фантастичного відображення стражденню, залежною людиною реальних, пануючих над нею зовнішніх сил.⁸ Проте це визначення, якщо взагалі його можна розглядати як визначення, а не як характеристику релігії, не відтворювало самої суті релігійного феномена. Воно спотворювало його реальний статус у духовному світі людини, ставило під сумнів право на існування ірраціональної сторони духовної діяльності людей. Тим часом релігія – це позалогічне освоєння людиною своєї причетності до процесів, що відбуваються у Всесвіті та перебувають під впливом Вищих Сил. Центральним для релігії є питання самовизначення у світі. Відтак вона є не формою виразу 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. Тож 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. В релігії людина усвідомлює своє ставлення до світу

⁶ Маркс К. До критики гегелівської філософії права. Вступ // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 1. – С. 385.

⁷ Ленін В.І. Про ставлення робітничої партії до релігії//Повн. збір. тв.– Т. 17.– С. 390.

⁸ Енгельс Ф. Анти-Дюрінг // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т. 20. – С. 309.

насамперед через відношення до свого роду межових основ власного буття і самовизначається у ньому на основі усвідомлення своєї вселенської або, за термінологією теологів, богоподібної сутності.

Саме тому перед релігієзнавцями України стоїть завдання подолати хибні уявлення про релігію, що десятками років формувалися в свідомості людей, довести, що релігія не якась суб'єктивна вигадка, а вираз ірраціональної сторони духовності людини. 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. Навіть К.Маркс відзначав, що релігія – не просто вияв безсилля людини, а й протест її проти свого становища як стражденної істоти, своєрідний енциклопедичний компендіум, логіка світу в популярній формі, моральна санкція життя людини в ньому.⁹

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. Лише примітивне тлумачення її суті богословами чи тенденційні та явно упереджені міркування антирелігійників можуть породити думку про релігію як фактор дегуманізації особистості.

Зауважимо, що для дослідження релігійного феномену некоректною була абсолютизація її гносеологічного аналізу, бо призначенням релігії є служіння орієнтиром у поєднанні людини з Всесвітом, у вишукуванні в ній того, що підносить людину до Абсолюту, Всезагального.

В наш час теологія переживає, скажемо так, антропологічну революцію, котра повертає її до відтворення справжньої суті релігії. Якщо в релігійних теоріях донедавна обґрунтування буття Бога на основі досвіду людського самопізнання вважалося чимось неосновним, а Бог виводився на основі аргументації, взятої з зовнішнього відносно людини світу (згадаємо тут космологічну, телеологічну, онтологічну та інші форми доведення його буття), то нині все докорінно змінилося. Зростання значущості індивіда в релігійному житті, ваги в релігійному світобаченні саме його особистої віри привело до зміщення у релігійних системах із традиційної для богословського вжитку релігійної картини світу на картину людини. Релігія розглядається як автентичне вираження “людської ситуації”, форма осмислення людиною фундаментальних проблем свого існування. Людина стає єдиним, універсальним і вищим предметом теології. Тут доречними будуть пророчі слова Л.Фейєрбаха: “Таємницею теології є антропологія”.¹⁰

⁹ Маркс К. До критики гегелівської філософії права. Вступ // Там само.- Т.1.- С.384-385.

¹⁰ Фейєрбах Л. Сущность христианства // Избр. философ. произведения. В 2-х т. – Т.2. – М., 1955.

Своєрідним поштовхом до такої докорінної переорієнтації релігієзнавства і теології є й те, що нині типовим стає віруючий, в структурі релігійності якого домінують не догми чи обряди, а суб'єктивне самовідчуття своєї причетності до Всевишнього, проникнуте певним моральним стоїцизмом, переживанням екзистенційної ситуації. Людина починає усвідомлювати себе як частину іншого, більш Високого, Величного, Абсолютного, шукати свою сутність у ньому. Свої прагнення до суверенітету, подолання залежності від зовнішнього світу вона компенсує в своїх уявленнях про гаранта цієї незалежності – Бога, доступ до якого можна отримати через пізнання самої себе.

Зараз також відбувається своєрідне відродження християнсько-філософського погляду німецького мислителя минулого століття Карла Вернера. В своїй праці “Спекулятивна антропологія з християнсько-філософської точки зору” (1870 р.) він відзначав, що коли людська душа мислить і пізнає духовну суть Бога, вона лише вчиться розуміти свою власну сутність. Знання індивіда про себе як самоусвідомлюючу істоту вказує на прообраз людської особистості - абсолютну особистість Бога. 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”. Тому треба не думати про Бога, а відчувати в собі його буття.

Переживаючи й осмислюючи межі свого існування, людина прагне вийти за них. Наступає етап трансцендентування, сходження її до Абсолюту, подолання зовнішньої природної примусовості. Перейшовши межу природного буття, людина поглинається покликом своєї надприродної орієнтації на моральні цінності, суспільні ідеали, що не виводяться безпосередньо з її біологічної природи, а постають як щось надприродне. Релігія в житті людини все більше починає відігравати роль символів життєдіяльності. “Під релігією, – писав А.Тойнбі, – я розумію відношення до життя, яке допомагає людям здолати труднощі шляхом надання задовільних духовних відповідей на фундаментальні питання про тасмницію Всесвіту і людську роль в ньому, а також приписів для життя у Всесвіті”.¹¹ Бог у свідомості віруючого постає скоріше як сила, що розчинилася у потоці самого життя, котра є своєрідним орієнтиром, моральним

¹¹ Цит. за: Попова М.А. Критика либерально-гуманистических концепций религии. – М., 1979. – С. 32. Див. також: Тойнбі А. Дослідження історії.- Т. 1-2.- К., 1995.

еталоном життєдіяльності. Догмати релігійних систем, зміст “священних книг” є символічним текстом-аналогом бажаної і водночас відповідної волі Всевишнього діяльності – пізнавальної та практичної.

Природні й історичні об’єкти здобувають в релігії роль знаків: людських символів і ціннісних орієнтирів, а людина отримує можливість відчутти свою причетність до процесів, які відбуваються у Всесвіті, але не мають конкретного логічного обґрунтування, виступають продуктом дії незбагнених Вищих Сил, що існують реально. Релігійні символи, хоч вони й людського походження, завжди виходять за межі буття. Вони виконують свої функції в житті людини завдяки тій “вісті”, яку вони несуть.¹² Символи допомагають людині через інтуїтивне прозріння відчутти 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. “Релігійний символ, – відзначає Макс Планк, – завжди спрямований за межі самого себе. Його сенс ніколи не вичерпується ним самим, яке б почесне становище він не займав... Це важливо підкреслити саме тому, що відношення до тих чи інших релігійних символів протягом століть зазнавало неминучих змін, зумовлених розвитком культури”.¹³ При цьому важливо відзначити, що релігійний символ сам по собі ніколи не становив абсолютної цінності та завжди служив більш-менш досконалою вказівкою на Вище, що безпосередньо не сприймається.

У розумінні Бога ми близькі до думок предтечі нашого філософського мислення Григорія Сковороди, який вважав символи образами, що не лише означають певні явища, а й містять у собі зорієнтованість на якесь потаємне значення. “І як дві природи: головна й нижча, вічна й тлінна – все становлять, – зауважував філософ, – так і два образи, що складають символ, по всьому священному полю являються”.¹⁴ Символами він часто називав всі знаки й образи, що позначають “вічне начало”. “Слово, ім’я, знак... назви має – то тлінні ворота, що ведуть до нетлінного джерела”,¹⁵ – писав Г.Сковорода. Тому важливо за тілесною природою кожного з них віднаходити нематеріальне, духовне, невидиме значення. Філософ вважав зовсім неважливими імена, якими називається Бог у різні часи в різних народів. Важливо, що ними позначається одна й та сама невидима натура, що є визначальною, вічною та нескінченною для всього. Тому Бог перебуває в умах, у душах, у тілі. Він є всім, що існує, і нічим з того, що існує. В “Алфавіті” Сковороди Бог не лише якась невидима натура, а й

¹² Лобовик Б.А. Религия и атеизм - слагаемые культуры // Культура. Религия. Атеизм. – К., 1991. – С.9-10.

¹³ Планк М. Религия и естествознание // Вопр. философии. – 1990. – № 8. – С. 28.

¹⁴ Сковорода Г. Кільце // Сковорода Г. Твори. В 2-х т. – Т.1. – К., 1994. – С. 407.

¹⁵ Сковорода Г. Верблюд та Олень // Там само. – С.115.

закономірність.

Виокремлюючи у Біблії дві натури – зовнішню, видиму й внутрішню, невидиму, філософ цінував схований у них під символами інший світ. “Біблія нам від предків наших заповітом залишена, – писав він, – та й сама вона є заповіт, що відобразив у собі мир Божий”.¹⁶ Мета кожного символу Біблії – вести розум людини до пізнання Начала, Невидимості, Вічності. Слово всієї Біблії створене для того, щоб вона була єдиним монументом начала, вважав Г.Сковорода.

Хоч витлумачення релігії як символічно знакової системи вже має свою історію, втім саме зараз, із впровадженням у релігієзнавство особливих методів, докорінно відмінних від тих, за допомогою яких досліджуються раціональні структури, воно (релігієзнавство) може набути нового звучання. При цьому важливим буде відхід до редуційного пояснення релігійного феномена, коли релігія зводилася до природного (натурального) чи соціально-історичного явища або фактора, поставала епіфеноменом цього явища чи ж функцією від цього фактора. Сучасний інструментарій релігієзнавчого аналізу унеможливило сприйняття “безпосередньої” релігії, особливостей внутрішнього світу суб’єкта релігійного досвіду. А саме тут і містяться головні виміри релігії. Вона утримує в собі таку істину, що не відповідає прийнятому науковому розумінню смислу істини. Понятійна фіксація змісту символічної системи релігії, вироблення релігієзнавчої мови – актуальна проблема сьогодення, що дозволить вийти за межі звуженого підходу до тлумачення суті релігії лише як віри в надприродне, розуміння її як трансцендентної форми.

Проте релігієзнавство буде обмеженим, якщо до предмета його дослідження включатимуться виключно трансцендентні форми релігії. Крім них, існують ще й світські та громадянські релігії. Зокрема, різновидами світських релігій є культу вожда, обраного народу, держави. Як і всяка релігія, світська релігія пов’язана з вірою у надприродні властивості предмета відповідного культу. Вона має специфічну культову ідеологію, регламентуючу систему обрядів і ритуалів, свою ієрархію, систему символів тощо. Світським релігіям властиві всі риси, що характеризують трансцендентні релігії, з якими вони ведуть гостру боротьбу. Прикладом може бути культ імператора в Стародавньому Римі чи поклоніння Верховній Істоті, введений Конвентом в період якобінської диктатури у Франції (1794 р.).

Сприятливі умови для розвитку світських релігій відкривав соціалізм, який без них взагалі не міг би існувати. Одним із таких культів був ленінізм, який мав усе, що характеризує будь-який трансцендентний релігійний комплекс, а саме: систему непорушних догматів - вчення класиків марксизму-ленінізму, рішення з’їздів Комуністичної партії; ідею предтечі (К.Маркс) і спасителя, “живішого від усіх живих”, – вождя й вчителя В.Леніна; своїх апостолів – членів політбюро ЦК

¹⁶ Сковорода Г. Кільце // Там само. – С.376.

Комуністичної партії, лідерів Компартії кожної окремої країни; культ – соціалістичну обрядовість; кодекс морального життя; есхатологічну перспективу – комунізм.

Дослідження природи світських і громадянських релігій – на часі, бо у багатоконфесійних країнах подеколи ця проблема актуалізується в різних сферах суспільного життя.

Як і кожна сфера наукового знання, релігієзнавство має свій специфічний об'єкт дослідження. Часто, виходячи з етимології слова “релігієзнавство”, твердять, що ним є релігія як така. Подібна логіка мислення мала б привести до висновку, що об'єктом філософської науки є філософія, правознавства - право, політології - політика, мистецтвознавства - мистецтво тощо. Проте це далеко не так. Кожна гуманітарна наука відтворює конкретну специфічну сторону буття людини в світі, певний вид її діяльності, життєвого досвіду. У нас вкорінилося надто спрощене розуміння не лише сутності, а й структури релігії, складові котрої вбачалися лише в зовнішніх виявах діяльності людини: рівні мисленого осягнення, характері емоційного підґрунтя, обрядових дій. При цьому релігійний досвід людини та його інтерпретація на буденному чи теоретичному рівні мисленого осягнення зміщувалися в одну площину. Проте проблема їх співвідношення є однією з визначальних при вивченні релігії. Від її вирішення залежить рівень дослідження питань генезису, типології, онтологічного й епістемологічного статусу релігійного досвіду. Шкода лише, що принципова відмінність між цим досвідом і способами його інтерпретації надто спрощувалася.

За своєю сутністю проблема відношення релігійного досвіду і його інтерпретації - це проблема того, чи має інтерпретація якийсь формотворчий вплив на досвід, чи він є чимось таким, що просто накладається на досвід, існує як систематизоване висловлювання про нього. Як зауважує з цього приводу Ю.Кимелев: “Чи слід містичний досвід розглядати як якусь “чисту” подію, що дістає опісля певну вербалізацію й інтерпретацію, або понятійність, взагалі зміст культурно-релігійної традиції одвічно, “конститутивно” інтегровано у фактуру досвіду”.¹⁷

На нашу думку, рефлексивна інтерпретація, автоінтерпретація, хоч і не є складовою релігійного досвіду, але здійснюється в межах цього досвіду. Що ж до гетероінтерпретації (чи, як її називає Пітер Мур, доктринальної інтерпретації), то вона відбувається вже за досвідом (не будучи частиною його змісту, вона виступає як певна релігійна система, що обґрунтовує той чи інший тип релігійного світобачення та світовідношення). Якщо гетероінтерпретація після й “накладається” на релігійний досвід, все одно вона залишається вторинною, похідною. Інтерпретація ця і є тим, що прийнято називати богослов'ям чи

¹⁷ Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989. – С. 133.

теологією. Щодо цього слушними є міркування В.Джемса про релігію як таку сукупність почуттів, дій і досвіду окремої особистості, коли її відношення до того, що вона вшановує як Бога, встановлюється змістом цих складових. “Зважаючи на те – чи буде це відношення чисто виховним, чи втіленим в обрядовість, на основі релігії, в тому розумінні, в якому ми домовилися розуміти її, може вирости богослов’я, філософія або ж церковна організація”.¹⁸

Ще одне. Як відомо, “апостол” української релігійної духовності Г.Сковорода не дотримувався обрядів, встановлених Православною Церквою. Він вчив, що не треба відвідувати храми і молитися там біля ікон аби тебе нібито краще почули, не треба руки підносити до неба, “адже Бог біля тебе, з тобою, в тобі”. “У Бозі немає поділу, а є він єдністю, що простягається по всіх віках, місцях і створіннях, так Бог, і світ його, і чоловік його є єдиним”.¹⁹ Тому молитися можна будь-де. Зміст молитви, за Сковородою, має бути надто простим – подяка Богу за те, що він потрібне зробив неважким, а важке зробив непотрібним, бо Бог перебуває в кожній людині, котра досягає його через самопізнання. То ж зовнішнє боговшанування та благочестя Сковорода розглядав як “безбожіє”.

Масове обрядодійство є “безбожієм” тому, що своїм змістом воно “виводить” Бога з людини, часто стає для послідовника певної конфесії самодостатнім, виокремлює людину зі світу й протиставляє її Богу. Якщо Бог є дух, а не якесь матеріальне тіло, то й поклоніння йому має бути духовним. Саме тому релігійність Г.Сковороди повністю заперечує обрядову практику християнства. Не в дотриманні “зовнішніх обрядів”, а в глибокій вірі він вбачав спасіння. Розглядаючи молитву як форму спілкування з Богом, філософ сам проводив багато часу в молитвах, закликав до цього інших. Однак молитва для нього є не фізичною дією з словесним доповненням, а богодуманням, пошуком істини серцем, зануреним у свій мікрокосм, через який пізнається таємниця всього світу.

Виходячи з міркувань філософа, ми вважаємо, що церемоніальна інтерпретація релігійного досвіду (так назвемо ту сукупність масових обрядових дійств, що є невід’ємним елементом функціонуючої церкви як організації послідовників певного культу) не входить в нього, є похідною і так само як і доктринальна інтерпретація (теологія) “накладається” на нього.

Нам близька думка В.Джемса, згідно з якою особиста релігія та релігійний досвід є первинним, а богослов’я і всяка Церква з системою прийнятих нею богошанувальних обрядів є похідними, вторинними. “Засновники кожної церкви завжди здобували свою силу із безпосереднього особистого спілкування з божеством”.²⁰ Релігія, у вузькому її розумінні, не є богослов’ям чи обрядовим

¹⁸ Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1992. – С. 40.

¹⁹ Сковорода Г. Діалог, або розмова про давній світ // Там само. – С.312.

²⁰ Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1992. – С. 40.

комплексом, а таким внутрішнім особистісним станом, який прийнято називати вірою. Через цей стан людина відчуває власну причетність до Космосу, до Вищої сили, що визначає все в світі. Зауважимо, що відчуття не рівнозначне розумінню. Відчувати те, що ти є частиною Всесвіту, і розуміти це – не одне й те саме. В тому й особливість релігійного осягнення світу, що воно виявляється не на логічному рівні (в якій би формі – буденній чи теоретичній – він не функціонував). Тому у вузькій сфері релігії немає місця ні для теології, ні для обрядоконплексу. Релігія виражається через своєрідне внутрішнє одкровення чи озаріння, що не піддається простій вербалізації. Його можна описати, але не можна осягнути.

Повернемося до Г.Сковороди. Одного разу під час перебування в Китаєвій пустині, що під Києвом, він, як це описує М.Ковалинський, безпосередньо спілкувався з Невидимим. “Відчув я всередині себе надзвичайний рух, який наповнював мене незрозумілою силою... Весь світ щез переді мною; лиш почуття любові, благонадійності, спокою, вічності оживляло моє існування... І відтоді я присвятив себе на синівський послух духу Божому”.²¹

Навіть Ф.Енгельс, серце якого вразили й підкорили у церкві звуки органа, відзначав: “В той момент, коли труби сповіщають чудо перездійснення, коли священник піднімає блискучу дароносицю і парафіяни п’яніють від вина молитовності, тоді тікай, бережися, спасай свою свідомість із цього моря почуттів, що поширюється по церкві”.²²

Отже, релігійність – не притаманне особистості знання релігії, не сукупність певних обрядових дійств, зорієнтованих на існуючі десь поза людиною надприродні сутності, а насамперед певний феномен підвищеного енергетичного фону душі людини, що охоплена усвідомленням Високої Істини, відчуттям своєї причетності до неї.

Як і кожна гуманітарна наука, релігієзнавство 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

²¹ Ковалинський М.І. Життя Григорія Сковороди // Сковорода Г. Твори. У 2-х т. – Т.2. – С.406.

²² Маркс К., Енгельс Ф. Святе сімейство // Твори – Т. 2. – С. 63.

феномена. Тож 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.

2. Структурні поділи й особливості релігієзнавства

Різні світоглядні позиції, відмінні культурні традиції, навіть оцінки характеру наукової діяльності, призводять до появи безлічі дослідницьких установок релігієзнавців, їх теоретичних цілепокладань. Працюючи в одній і тій самій предметній сфері, вчені користуються різними нормами пізнання – світськими й богословськими. Тому релігієзнавство можна поділити на академічне й богословське. На відміну від академічного, богословське релігієзнавство входить до богословського комплексу, розвивається певною мірою на основі закономірностей цього виду духовності.

В західному релігієзнавстві поділ на ці відносно самостійні гілки 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, сповзання на позиції певної релігійно-філософської концепції, а подеколи й на богословські установки певної конфесії. Така тенденція не тільки не сприяє всебічному й глибокому дослідженню феномена релігії у всьому багатоманітті її функціональності за нинішніх умов її суспільного і духовного буття, а навпаки – явно веде до зубожіння релігієзнавчої науки, перетворення її в окрему галузь богослов'я. Німецький релігієзнавець Ф.Хайлер відверто заявляє, що будь-яке дослідження релігії в кінцевому підсумку є теологічним в тому розумінні, що воно займається не лише психічними чи історичними феноменами, а дослідним осягненням трансцендентної реальності.

Проте світськість, академічність релігієзнавства - не вияв ворожості до релігії, як дехто прагне тлумачити їх. Особливістю академічного релігієзнавства є дотримання світоглядного нейтралітету щодо релігії, певної толерантності, що відсутнє у богословському, конфесійно зорієнтованому релігієзнавстві. В релігієзнавчому пізнанні важливо уникнути двох крайностей – богословської включеності в систему релігійного феномена та прагнення говорити про релігію з позицій світського критицизму й нігілізму, коли релігійні вияви розглядаються як щось аномальне для людського буття.

Через відсутність 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 релігія завжди претендувала на статус загальної картини світу, тому 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 проте не виступає основним об'єктом дослідження цих наук. 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 релігія виступає об'єктом дослідження; вивчається у поєднанні всіх структурних компонентів і всієї системи функціональності; різноманітність суспільних і духовних процесів розглядається у підпорядкованості саме 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, що в пошуках з'ясування причин такого свого стану робить висновок про існування якоїсь вищої детермінанти.

Іншою причиною розуміння релігієзнавства як своєрідного “зібрання” знань з інших наук є невизначеність його у своїх законах. Відомо ж бо, що кожна наука самоконститується лише тоді, коли виокремлює закони досліджуваного об'єкта, виступає як логічна система знань про закони функціонування і розвитку певної предметної сфери світу.

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. Українські вчені вже приступили до розробки проблем етнології та географії релігії. Проте при виділенні окремих дисциплін релігієзнавства жодним чином не

обґрунтовується основа цього структурування, не розглядається функціональний їх зв'язок між собою. Крім того, перераховані дисципліни ще певною мірою не концептуалізовані.

Якщо Д.Угринович поділяє релігієзнавство на два основних розділи – історичний і теоретичний, виділивши в останньому філософський, соціологічний і психологічний аспекти вивчення релігії;²³ то Н.Мизов бачить у релігієзнавстві структуроутворюючі компоненти, що характеризують його переважно з боку філософської чи суспільно-наукової сутності, до останнього, крім соціологічних, психологічних й історичних аспектів, він додає також теорію подолання 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.²⁴ Зауважимо, що філософії релігії дослідник залишає гносеологічні характеристики та розкриття містико-відображальної природи релігії.

Філософія релігії як одна з релігієзнавчих дисциплін виокремилася як специфічна сфера релігієзнавчих досліджень ще в XVII ст. Проте історію її починають з праць Б.Спінози (1632-1677 рр.), а апогей розвитку пов'язують з філософсько-релігійним доробком Гегеля. Втім філософія релігії повною мірою не концептуалізувалася і зараз. У сучасному релігієзнавстві вона присутня в ролі філософії науки, а не філософії релігії. Як вважає Ф.Уейлінг, релігієзнавці ще не мають такої філософії релігії, що була б універсальною за своїм використанням, відповідально ставилася до релігії й могла спрямувати інші дисциплінарні підходи до її вивчення, а не ізолюватися чи прагнути панувати над ними.

Причин неповноти методологічної функціональної ролі філософії в дослідженнях релігії є декілька. Насамперед філософське релігієзнавство в наш час не виступає як певне інтегральне утворення, тому в його межах не можна виробити єдиної перспективи, що служила б основою синтезу наслідків окремих релігієзнавчих досліджень, стала б єдиною парадигмою релігієзнавчих пошуків. Нині існує безліч (не лише за предметом, а й за методами дослідження) філософсько-релігійних концепцій, тому філософія релігії не може виконати свої методологічні функції стосовно окремих релігієзнавчих дисциплін. Окрім того, нинішня філософія релігії вивчає переважно якусь одну релігійну традицію (в основному християнську) і звертається при цьому до її ідеаційного компонента. Інші релігієзнавчі дисципліни в своїх пошуках є поліконфесійними, включають в контекст розгляду не лише християнство, а й інші релігійні течії, навіть первісно-архаїчні вірування. Тож філософія релігії здобуде належну їй функціональність у структурі релігієзнавства лише за умови змістовного філософського синтезу дослідницьких здобутків окремих релігієзнавчих

²³ Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М., 1985. – С.6-12.

²⁴ Мизов Н. Религиознание: система и сущность. – София, 1977. – С. 31.

дисциплін, набуття нею ролі методологічної рефлексії в системі релігієзнавства, засобу аналізу мови релігії.

Вирішення питання структурованості релігієзнавства перебуває у прямому зв'язку із визначенням його предмета 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 наук, з іншого – від теології. За основу виділення їх слід брати насамперед теоретичну зорієнтованість дослідницьких пошуків, а також параметри й сфери функціональності релігії. Так, філософія релігії, зайнята внутрішнім контекстом релігійного феномена, на неконфесійно зорієнтованому та позаісторичному рівні проводить концептуалізацію її природи і функцій в загальному аспекті; соціологія релігії, працюючи на конфесійному та позаконфесійному рівнях 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).

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.

Історія релігії відрізняється від названих вище дисциплінарних утворень релігієзнавства тим, що досліджує релігію не в статичі, а в динаміці. Конкретніше, не лише на рівні загальнотеоретичного відтворення її природи чи функціонування на індивідуальному чи суспільно-спільнісному рівнях, а й на рівні осягнення процесу становлення релігії як в іманентних її 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 розвинутих систем світового масштабу. Логічне зняття історії релігії ми б назвали історіософією, котра покликана відтворити загальні закономірності історичного розвитку релігії, співвіднести в цьому процесі об'єктивне й суб'єктивне, стихійне й свідоме, традиційне й новаційне, етичне й релігійне. Саме в цьому аспекті, а не взагалі, як це твердить Ю.Кимелев, історія релігії займається самою релігією. Особливістю історії релігії як релігієзнавчої дисципліни є одночасне вивчення функціонування і зовнішніх і внутрішніх контекстів 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.

Термін “феноменологія релігії” ввів у науковий обіг 1887 р. французький дослідник Шантепї де ля Сосеєм. Однак наукове життя йому дав нідерландський вчений Герард ван дер Лееув, який написав дві монографії – “Вступ до феноменології релігії” (1925 р.) і “Феноменологія релігії” (1933 р.). Проте й досі ця 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.

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, 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 заздалегідь визначеної антирелігійної зорієнтованості.

Згідно з біблійним вченням, Бог створив людину за образом і подобою своєю. Він наділив людину здатністю пізнавати й творити. Свобода Бога - в його всемогутності, всезнанні. Але ж свободою дії для оволодіння землею і панування над нею Бог наділив також і людину. Тому такі риси людини, як допитливість, прагнення глибоких і всебічних знань, активна творча діяльність нічого антирелігійного в собі не мають. Прищеплюючи ці риси людині, атеїзм не протистоїть теїзму. В цьому **теїзм** і **атеїзм** збігаються покликанням. Атеїзм є не протистояння релігії. Він швидше є доланням примітивних підходів до розуміння її функцій, певною компенсацією чи відверненням абсолютистських ірраціонально-відчужених проявів інтранатурального. Атеїзм відтворює не процес заміни релігійного світорозуміння науковим, як це твердили дослідники радянської доби, а насамперед утвердження буття людини, що не потребує постійних звертань до надприродних сил, при якому кожна людина отримує можливість розвивати закладені в неї Богом людські потенції. Атеїзм – не є антиатеїзмом. Атеїзм – вільний від містифікації шлях людини до самої себе, до самопізнання, утвердження в собі цінності і дійсного смислу людського буття.

Для релігієзнавства важливою є проблема співвідношення думання і діяння

людини, теїстичного й атеїстичного. Ще Ж.Міло відзначав, що термін “атеїзм” сам по собі не позбавлений двозначності.²⁵ І це не лише тому, що він не відсилає до якоїсь теоретично визначеної, філософськи обґрунтованої доктрини (цим він відрізняється від матеріалізму), а й тому, що часте, постійне вживання цього терміна в минулому надало йому багато різноманітних, якщо не протилежних смислів і відтінків.

Тривалий час в релігієзнавчій і богословській літературі теїзм і атеїзм протиставлялися, розглядалися як непримиренні вчення. Втім, ще в Стародавній Греції атеїстами (термін має грецьке походження) називали не тих, хто заперечував існування Бога (згадаймо хоч би таких філософів, як Демокріт, Епікур), а людей, у житті яких Бог нібито й не існує.

В сучасних оцінках релігії й атеїзму маятник хитнувся в протилежний бік від тої позначки, яку займав у період тоталітарного комуністичного суспільства. Негативні епітети, що приписувалися релігії (бездуховність, антинауковість, негуманність тощо), використовуються нині при характеристиках атеїзму. При цьому відбувається неправомірне ототожнення атеїзму з анти-теїзмом. Повторимося, думати і діяти, не звертаючись при цьому до Бога, не означає бути орієнтованим проти Бога.

Однією з актуальних проблем для кожної релігійної системи є проблема свободи волі людини. Питання стоїть так: вільна людина у своїх діях, чи 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. Для традиційно мислячих судження про таке співвідношення звучить парадоксально. Проте це не так. Релігія і атеїзм – не просто різні (тим більше взаємовиключаючі) духовні утворення, а протилежності єдиного цілого, єдність яких визначає його. Нерозуміння цього дуалізму спричинило ту кризу віри, що вилилася в богословську концепцію “смерті Бога”. Але справа не в тому, що сучасну людину, як твердять богослови, не задовольняє традиційна християнська форма вираження божественної реальності, а в тому, що людина у своєму внутрішньому досвіді вже не потребує віри в Бога. Дійсно, який сенс має віра, якщо вона не пов’язана з життєвими потребами, якщо всі припущення про існування чогось Всевишнього не піддаються перевірці і ніщо з емпіричного досвіду не підтверджує його існування? Людина в своїй пізнавальній і соціально-практичній діяльності, спираючись на здобутки науки, не відчуває потреби в Богові. Це підштовхує її до роздумів про необхідність релігії взагалі.

Вихід із цієї кризи релігії, мабуть, криється не в реінтерпретації ідеї Бога за допомогою нової мови, “переведенні Євангелій” на мову сьогодення, як це радить американський теолог Джон Кобб. Вихід полягає і не у віднайденні

²⁵ Milhau J. L'atheisme, ideologie et religion. – Paris, 1974. – P.94.

такого способу трансцендентності, який, на думку теолога Джона Робінсона, не пов'язував би божественну реальність із супернатуралістичними чи міфологічними уявленнями. На нашу думку, цей вихід – в усвідомленні того, що релігія й атеїзм – не взаємовиключаючі, а співіснуючі форми духовного осмислення та дії. Атеїзм покликаний не заперечувати релігію, а теоретично відтворювати механізм вільної діяльності людини, якою її наділив Бог. Він дає можливість людині усвідомити своє буття як такий Богом даний діяльний стан, що служить джерелом її природного саморозвитку, здобуттям визначеної людині Богом сутності.

ТЕО й А-ТЕО в житті людини завжди співіснують. Характер, рівень їх співіснування є своєрідним мірилом свободи людини. Людина вільна у своїй діяльності. Не кожний крок її життя детермінований Всевишнім. 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-діяльній сутності.²⁶ 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 духовного надсвітового Начала, Вищого Розуму, що є джерелом буття всього сущого, в тому числі й людини.

Останнє особливо важливо, бо нерозуміння того, що свобода людини є відносною, а не абсолютною, приховує в собі можливість переростання атеїзму в антиатеїзм, що, власне, й спостерігалось у марксистському атеїзмі. Оскільки до цього додався ще й класовий підхід до релігії (наслідок розширеного розуміння соціальних коренів релігії, ототожнення релігії з її інституціями, зокрема церквою, перенесення оцінок церковної діяльності на саму релігію), то атеїзм був вже політизований ленінізмом. Тому формула М.Редінга, викладена в його однойменній праці “Політичний атеїзм”, на наш погляд, є цілком слушною.²⁷

²⁶ Колодний А.М. Атеїзм як форма світоглядного знання і самосвідомості особи. – К., 1984. – С. 30-56.

²⁷ Reding M. *Dez politische Atheismus*. – Jraz-Wien-Koln, 1958. – S.28.

Саме при такому підході релігійність і атеїстичність мислення й дії людини виводилися за неї, розглядалися як зовнішня даність, яку можна вилучити з людини, поміняти в ній якісь довільно сконструйовані ідеологічні системи, що, власне, й мало місце. Спотворювалася сутність не лише релігії, а й атеїзму, що останній зводився до релігієінтерпретаторства з чіткими установками на критику, заперечення і подолання.

Перед релігієзнавством сьогодні стоїть нелегке завдання: повернути атеїзму належне місце в системі духовних явищ, яке відповідає його справжній суті і не має антирелігійної зорієнтованості. Насамперед важливо подолати ті негативні установки, що сформувалися в ставленні до атеїзму через хибне витлумачення його природи.

Сучасне академічне релігієзнавство характеризують такі риси: насамперед, світоглядний плюралізм. Дослідження релігійних феноменів ведеться з огляду на різні світоглядні установки, творче поєднання яких при відсутності упередженості, безумовно, сприяє поглибленому вивченню релігійних явищ. Релігієзнавство є позаконфесійним, що виключає односторонність оцінок і водночас гарантує включення в об'єкт дослідження широкої палітри конфесій, вивчення трансцендентних, світських і громадянських релігій. Світське релігієзнавство є відкритим. Воно виходить за межі традиційних релігійних комплексів, аналізує прояви неорелігій, з'ясовує природу і тенденції їх розвитку. Важливою рисою світського релігієзнавства є історизм. Воно розглядає кожну релігійну систему з погляду того, як вона виникла, які етапи у своєму розвитку пройшла і чим є нині. Вивчення релігійних явищ сучасним релігієзнавством характеризує системність. Релігія - складний духовний феномен, жоден з компонентів внутрішньої і зовнішньої структури якого не повинен залишатися поза увагою науковців.

Сучасному релігієзнавству властива також порівняльність. Свої висновки воно будує не на основі аналізу віровчення і практики однієї чи кількох, найбільш поширених, вагомих в релігійному житті конфесій, а на основі зняття всього того, що розкриває релігійний феномен в його існуванні на родо-плем'яному, національному, світовому рівнях, в його світський і трансцендентних формах.

Академічне релігієзнавство початку ХХІ ст. характеризується поліметодичністю. 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 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, що застосовуються при дослідженні раціональних структур.

Українське релігієзнавство, переживши тривалий період

заідеологізованості й антирелігієзації, перебуває на етапі відродження. Нове, свіже бачення феномена релігії дозволяє науково вирішувати проблеми її історії, включати його в контекст національного культурного та державотворчого процесу, з'ясовувати сутність релігійної духовності.

3. Понятійно-категоріальний апарат релігієзнавства

Академічне релігієзнавство, як і будь-яка інша галузь наукового знання, має свій набір понять і категорій – форм мислі, що характеризуються відображенням сутнісного в релігії та вільнодумстві і є засобами їх пізнання через усвідомлення характерних відношень та властивостей. До них можна віднести такі, наприклад, поняття як “тотемізм”, “віра в духів”, “церква”, “віруючий”, “іслам”, “баптизм”, “релігійні свята”, “релігійний індивідуалізм” тощо та категорії “релігія”, “надприродне”, “релігійна віра”, “релігійний досвід”, “вільнодумство”, “секуляризація” та інші.

Як різновиди думки про загальні ознаки свого предметного поля, поняття і категорії релігієзнавства близькі за змістом і функціями, але, водночас, є і якісно специфічними формами мислення.²⁸ Відомо, що обсяг понять складає деяка кількісна спільність ознак певного ряду предметів та явищ. Так, обсяг поняття “релігійний культ” охоплює молитви, пости, обряди, релігійні піснеспіви тощо, спільним для яких є віра в можливість установа через них зв'язків із сакральним. За своїм обсягом поняття можуть характеризуватися дуже високим ступенем загальності. Саме в цьому плані до них часто наближають категоріальні форми думки, видаючи їх за найзагальніші поняття.

Поняття й категорії релігієзнавства, як і будь-якої іншої галузі знання, не зводяться до формально-обсягових характеристик. Їх природа криється не в кількості описаних ознак, а в глибині проникнення в сутність об'єкта - в нашому випадку релігії чи вільнодумства. Йдеться, отже, про зміст понять і категорій релігієзнавства, що постає не як спільне для багатьох феноменів їхнього предметного поля, а як відображення цілісності, певної завершеності та внутрішньої єдності об'єкта. Саме в цьому й полягає спільність понять і категорій релігієзнавства. Завдяки зазначеному релігієзнавчі категорії постають у понятійній формі. Хоча, власне, вони можуть існувати і в непонятійних формах, якими є, зокрема, мовні універсалиї (наприклад, “тому що”, “вряди-годи”, “подекуди” тощо – форми категорій причини, часу, простору), алгебраїчні вирази, категорії культури, теоретично-множинні моделі граматики і т.д.

Категорії релігієзнавства не можна вважати різновидом його понять.

²⁸ Лобовик Б. Релігієзнавство в понятійно-категоріальних вимірах // Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. – К., 1996. – С. 84-115.

Специфіка категорій полягає в тому, що вони є універсальними формами мислення й свідомості, які (на відміну від понять) відтворюють всезагальну визначеність релігійного і вільнодумного феноменів у цілісності властивих їм відношень і суспільно-історичних та соціокультурних зв'язків. Для пояснення цієї думки наведемо такий приклад. В академічному релігієзнавстві широкого вжитку набуло означення “надприродне”, що в релігійному контексті вживається рідко – богослови й священнослужителі, як правило, для передачі думки про трансцендентне, горне вживають слово “святе”. Проте “надприродне” – категорія, а “святе” – поняття. Це зумовлене тим, що в першому випадку виражено всезагальну істотність предметів віри (богів, духів, тотемів, упирів, домовиків, берегинь тощо), а в другому – віра лише в монотеїстичних богів і, тим самим, неприйняття всіх інших форм надприродного як неістинних, “язичницьких”. Тому категорії, відтворюючи всезагальну визначеність свого предметного поля, де присутнє істотне для кожного його складника, відіграють універсальну, синтезуючу роль у пізнанні явищ релігії та релігійного вільнодумства.

Безперечно, поняття і категорії академічного релігієзнавства не є простою сумою розрізнених форм думки. Вони являють собою певну логічну систему, понятійно-категоріальний апарат якої функціонує як єдине в множинності визначень. Оскільки релігієзнавство вивчає не лише релігію, а й ті позарелігійні фактори, що зумовлюють її появу та відтворення, його понятійно-категоріальна система включає в себе, передусім, два великі розділи форм думки, котрі умовно можна було б означити як *pro domo sua* та *de conditionibus existensiae*, тобто “самі за себе” та “про умови існування”. Ці розділи репрезентують такі, зокрема, категорії і поняття, як “релігійна віра”, “святе”, “благодать Божа”, “предмет віри”, “релігійні піснеспіви” тощо, а також “буттєва основа релігії”, “суб’єкт-об’єктне релігійне відношення”, “релігійне виповнення” тощо. Предметом релігієзнавства є й проблеми вільнодумства, репрезентовані відповідними категоріями та поняттями. Зазначеним, звичайно, не вичерпується “рубрикація” понятійно-категоріального апарату релігієзнавства. Воно має певну структурованість, характеризувану такими дисциплінами, як філософія релігії, соціологія релігії, психологія релігії, історія та історіософія релігії, релігійне вільнодумство тощо. Відповідно до цієї структурованості перераховані розділи академічного релігієзнавства можна “розкласти” в такі відносно самостійні категоріально-понятійні ряди:

– загальний ряд понять і категорій: “релігія”, “вільнодумство”, “релігієзнавство”, “релігійне відношення”, “релігійна свідомість”, “релігійний світогляд”, “релігійний ідеал”, “надприродне”, “віруючий” та інші;

– ряд понять і категорій філософського аспекту: “буттєві основи релігії”, “суб’єкт” і “об’єкт” релігійного відображення, “предмет віри”, “власний зміст релігійного феномену” (віра в надприродне, релігійний досвід), “теїзм”, “деїзм”,

“пантеїзм”, “фідеїзм”, “теогонія”, “теодицея”, “буддійська філософія” (хінаяна, махаяна), “католицька філософія” (неотомізм, неоавгустинізм, тейярдизм), “православна філософія” (академічна, метафізика всеєдності, нова релігійна свідомість), “протестантська філософія”, “мусульманська філософія”, “надконфесійна синкретична релігійна філософія” (теософія, антропософія, агні йога) тощо;

– ряд понять і категорій соціологічного аспекту: “релігійність”, “релігійні відносини”, “релігійна організація” (церква, секта, деномінація; релігійні місії, профспілкові релігійні організації тощо), “релігійна громада”, “релігійні організації”, “функції релігії” (компенсаційна, світоглядна, регулятивна, комунікативна, терапевтична, аксіологічна та ін.), “місіонерська діяльність”, “релігійна толерантність”, “релігійна нетерпимість”, “свобода совісті”, “клерикалізм”, “теократія” тощо;

– ряд понять і категорій психологічного аспекту: “релігійна віра”, “релігійні почуття” (страху, радості, любові та ін.), “релігійні переживання”, “релігійний катарсис”, “релігійна поведінка”, “релігійний досвід”, “релігійні афекти”, “релігійні звички”, “релігійні потреби”, “екстаз”, “навернення” тощо;

– ряд понять і категорій історичного аспекту: “історичні типи релігій”, “чуттєво-надчуттєві вірування”, “демоністичні вірування”, “теїстичні вірування”, “політеїзм” і “монотеїзм”; “первісні форми релігії” (фетишизм, тотемізм, анімізм, контактна магія, віра в духів, віра в померлих предків, символічна магія); “етнічні” та “національно-державні релігії” (індуїзм, сінтоїзм, конфуціанство, іудаїзм тощо); “світові релігії” (буддизм, іслам, християнство – православ’я, католицизм, протестантизм); “нові релігійні течії і напрями” тощо;

– ряд понять і категорій вільнодумного аспекту: “вільнодумство”, “атеїзм”, “єресі”, “богоборство”, “релігійний нігілізм”, “деїзм”, “пантеїзм”, “антиклерикалізм”, “скептицизм”, “антитеїзм”, “релігійний індиферентизм”, “секуляризація” тощо.

Наведене є певною мірою схематичним зображенням понятійно-категоріального апарату релігієзнавства. Слід зауважити й щодо деякої умовності розподілу понять і категорій за рядами, що пояснюється наявністю кількох “смыслів” в одного й того ж елементу їхнього предметного поля. Так, релігійну поведінку можна розглядати в соціологічному і психологічному аспектах; релігійна свідомість може бути предметом філософського, психологічного й історіософського аналізу. Отже, названі категорії і поняття релігієзнавства, їхні розділи та ряди є представниками і носіями множинності якостей єдиного цілого, поза яким не збагнути змісту окремо взятих понять і категорій, їхньої пізнавальної функціональності, зрештою, сутності їхнього предметного поля.

Важливо також відзначити, що в понятійно-категоріальній системі релігієзнавства форми думки, згруповані в загальні ряди, не ізольовані одна від

одної. Змістовно осібні, вони мають між собою зв'язки та відношення, за якими їх можна було б поєднати в групи сурядності, підрядності, антиномізму тощо. До першої з них можна віднести зв'язки категорій та понять: “релігійне відображення” – “релігійне виповнення”, “об’єкт релігійного відображення” – “предмет віри”, “первісні форми релігії” – “релігії етнічні”, “світові релігії” тощо. Підрядні відношення можуть ілюструвати зв'язки: “надприродне” – його “історичні типи” (чуттєво-надчуттєвий, демоністичний, теїстичний), “релігійне відношення” – “власна релігійність суспільства”, “конфесійні відносини”, “релігійний досвід”, “суб’єкт-об’єктне релігійне відношення”. Антиномічну групу понять і категорій репрезентують, наприклад, зв'язки: “релігія” – “вільнодумство”, “сакралізація” – “секуляризація”. Окрему групу відношень становлять поняття і категорії “релігійно-релігієзнавчого різночитання”, приміром, “святе” – “надприродне”, та категорії і поняття дуже широкого змісту – сакрального (наприклад, “благодать Божа”) і релігієзнавчого (наприклад, “релігійне уособлення”). З’ясування зв’язків і відношень між категоріями та поняттями релігієзнавства спонукає й націлює думку на більш змістовне осягнення сутності їхнього предметного поля - релігії та вільнодумства.

Нарешті, поняття і категорії релігієзнавства не існують поза логічним ладом пізнавальної діяльності в цілому. І в тому разі, коли ця остання спрямована на осягнення феномена релігії як специфічного способу практично-духовного входження людини в світ, поняття й категорії мають значення методу, що приводить цей лад у рух. Релігієзнавчі форми думки тісно пов’язані з поняттями і категоріями загальнофілософського, природничонаукового, соціологічного, морально-етичного, культурологічного і т.п. змісту. Такими є, насамперед, “матерія”, “свідомість”, “суспільство”, “людина”, “світогляд”, “мислення”, “фантазія”, “почуття”, “психічне”, “природне”, “міфологічне”. Релігієзнавчі поняття та категорії, взаємодіючи з ними, виконують роль каркасу, сітки цілей усього релігієзнавчого процесу.

Звичайно, кожному з понять і категорій академічного релігієзнавства властива своя синтезуючо-пізнавальна функціональність. Особливо важливу евристичну роль відіграють форми думки, що становлять загальний ряд його понятійно-категоріального апарату. Особливу увагу привертає, передусім, категорія “релігія”, що виражає всезагальну визначеність релігійного феномена в цілісності притаманних йому рис і суспільно-історичних та соціокультурних зв’язків. Предметним полем цієї категорії є таке практично-духовне входження людини в світ, яке визначається станами її несвободи і полягає у вірі в надприродне виповнення станів культовим чином.

Категорія “релігія” виражає єдність специфічної свідомості й діяльності. На відміну від умоглядного (філософія, право і т.п.) релігійне освоєння світу характерне тим, що воно здійснюється не виключно в мислячій голові, а в практично-духовній формі – у вигляді певних уявлень, культової діяльності та

сакралізованих суспільних відносин. Якщо умоглядне безпосередньо не пов'язане з потребою його практичного виразу, то в релігії мислительно-фантазійний процес обов'язково переживається, потребує чуттєво споглядального предмета й знаходить свій вияв у культовій діяльності. Спираючись на дані абстрагування, релігійний суб'єкт може фантазійно створювати будь-які надприродні образи чи ситуації. Однак він неминуче повертається до їхньої земної першооснови, бо, як практична, діяльна істота, він потребує перетворення їх у буття для себе. Це означає, що релігія – така поліфункціональна цілісність, де культова дія є не одягом думки та почуття, а способом їх існування.

Релігія – цілісність, для котрої характерною є динамічна структурованість, буттєвість людини у вірі в надприродне, прагнення до збігу аспектів абсолютного і відносного, ентелехійна закономірність розвитку, праксеологічна та знаково-символічна сторони, аксіологічна та функціональна модальності. Сучасне, історичний досвід і майбутнє в релігії перетворені в знаки людських смислів, у символи культового дійства. Протягом віків релігія завдяки тому й функціонувала в індивідуальному й суспільному житті. Її образи, картини крізь “голоси” ницості буття символізували кращі людські якості як невичерпні, вічні і цілісні. Тож зміст категорій “релігія” становлять універсальні схеми релігійного феномена. Вони відображають свій предмет (релігію) не з боку тих чи інших його сторін чи елементів, а як цілісність, у кожній з частин якої діє весь феномен релігії. Таким чином, категорія “релігія” у понятійно-категоріальному апараті релігієзнавства відіграє головну структуруючу й синтезуючу роль.

Один з найважливіших логіко-гносеологічних вузлів академічного релігієзнавства становить категорія “релігійне відношення”, зміст якої виражає визначальні властивості релігійного феномена та їхню взаємозалежність. Основою змісту даної категорії є відображальне, виповнювальне та вірувальне релігійне відношення. Перше з них полягає у виробленні людиною уявлень і переживань своєї включеності в стани невідного буття, що створює передумови для мисленно-фантазійної екстеріоризації її власних рис, уособлення предметів і явищ зовнішнього світу, абсолютизації суб'єктивних моментів пізнавального процесу – характерних ознак релігійної свідомості. Тож відображальний аспект категорії “релігійне відношення” містить у собі евристично важливу вказівку на буттєві джерела релігії та форму їх “екранізації” в свідомості людини.

Релігія не була б способом входження людини в світ, його освоєння, якби лише відображала пануючі над людиною сили й пропонувала їй картину її немочі й убогості. Релігія є не лише відображенням сущого, а й мисленно-фантазійним виповненням його. Виповнювальне релігійне відношення її полягає в наділенні образів ущербної буттєвості рисами над-сущого, що є бажаними, належними. Дякуючи виповнювальній, компенсаційній функції, релігія створює такі образи жаданого, які відіграють роль ідеалу, що заперечує невідні стани, є зразком і

закликом до наслідування. Наявність у змісті категорії “релігійне відношення” виповнювального аспекту веде в системі релігієзнавчого апарату до розуміння ціннісно-творчих потенцій релігійності.

Необхідно підкреслити, що феномен релігії і відповідна релігієзнавча категорія немислимі поза вірувальним відношенням. Його особливістю є спрямованість на надприродне як абсолютне, довершено-субстанційне, через яке культовим чином можна виповнювати невідомі буттєві стани людини. Цей аспект релігійного відношення свідчить про те, що релігія в цілому є передусім виразом потреби серця, а не розуму, що не принижує її гедоністичної функції - розраджувати й обнадіювати, без чого немислимі націленість і поривання до наповнення дійсності. Вираження цього, вірувального аспекту релігійного феномену в категорії “релігійне відношення” – ще одне свідчення її пізнавальної цінності.

Не менш важливе місце в понятійно-категоріальному апараті релігієзнавства посідає форма думки, що виражає предмет віри і поклоніння, – надприродне. Причому, як категорія “надприродне” у релігієзнавстві, про що вже йшлося вище, виражає всезагальне й найбільш істотне в предметах релігійної віри – образах та уявленнях релігійної свідомості. Надприродне – категорія, підрядна загальнофілософському розумінню природного, співвідносного з природним як об’єктивно суцям. Але в релігії надприродне є увіруванням і явлюванням у культовій практиці, уособлюванням, наділенням рисами субстанційності та розумінням предмета віри як такого, що справляє визначальний вплив на людину та довкілля. В категорії “надприродне” виражені значення не лише релігійних образів та уявлень, а й загальні визначеності стихійних буттєвих станів людини, що характеризує її і в онтологічному плані.

Крім форм думки, що мають своїм предметним полем релігійний феномен, в академічному релігієзнавстві досить часто вживаються поняття і категорії, пов’язані з критичним ставленням до релігії. Серед них – антиномічна “релігії” категорія “вільнодумство” та підрядні їй такі форми вираження вільнодумства як “безрелігійність”, “єресь”, “індиферентизм”, “богоборство”, “релігійний нігілізм”, “деїзм”, “скептицизм”, “пантеїзм”, “антиклерикалізм”, “антитеїзм”, “атеїзм” тощо.

Зміст категорії “вільнодумство” – переважно заперечення надприродного та віри в нього, ствердження розуму та його здатності сприймати дійсність такою, якою вона є. Вона не лише з позицій здорового глузду виражає критичне ставлення до релігійних нетерпимості, догматизму та авторитаризму, а й науково аргументоване заперечення релігійного світогляду, вона виражає суспільно значущі ідеї секуляризації свідомості та вимогу свободи совісті.

Серед форм вільнодумчої свідомості привертає увагу категорія “атеїзм”, яка своїм предметним полем має світоглядні орієнтації, що утверджують людину в бутті, вільному від віри в надприродне. Перипетії розвитку атеїзму як форми

вільнодумства, а також самої категорії “атеїзм” складні. Остання, попри викривлення й деформації її предметного поля ідеологією та стилем адміністративно-бюрократичної системи, увібрала в свій зміст істотні здобутки академічного релігієзнавства, зокрема, в питаннях про походження релігії, суб’єкт-об’єктне релігійне відношення, психологічні особливості релігійної свідомості тощо. Тому, не збиваючись на пусте заперечення цієї та інших форм вільнодумства, необхідно творчо усвідомити сутність та евристичну цінність їхнього понятійно-категоріального виразу.

Не з’ясовуючи зміст інших категорій та понять про релігію та вільнодумство, відзначимо, що всі вони, функціонуючи в єдиній системі академічного релігієзнавства, акумулюють знання найбільш істотного у відношенні “людина – релігія – світ”. Тим самим вони виконують важливу світоглядно-методологічну функцію, не лише орієнтуючи людину в лабіринті практично-духовного входження в світ, а й у розумінні тих складних і життєво важливих суспільних явищ, які так чи інакше інтеріоризовані в релігії і вільнодумстві. Зауважимо, нарешті, що понятійно-категоріальний апарат релігієзнавства не є застиглою й довершеною системою, якимось “ключиком”, що відкриває таємниці релігійного досвіду та вільнодумного духу. Цей апарат ще перебуває в становленні. Він вимагає творчого підходу й збагачення через подальше вивчення релігії та вільнодумства як суспільно-історичних феноменів.

4. Герменевтичний аспект релігієзнавства

В наш час актуальним є включення герменевтики в контекст релігієзнавчих досліджень. Однак йдеться не про герменевтичне релігієзнавство як одне з самостійних дисциплінарних утворень, а про герменевтичний аспект релігієзнавства. Під поняттям “герменевтичний аспект релігієзнавства” ми розуміємо включення, вписування власне герменевтичного інструментарію в релігієзнавчий матеріал.

Перш ніж перейти до понятійної сітки герменевтично зорієнтованого релігієзнавства, зробимо невеликий історичний екскурс і розглянемо функціонування герменевтичних ідей в теологіях і релігійно-філософських концепціях. Для цього насамперед виділимо три етапи маніфестації герменевтичних інтенцій в історичному просторі. Перший пов’язаний з пануванням біблійної герменевтики (умовно IV-XVIII ст.). На цьому етапі герменевтика застосовувалася тільки в контексті тлумачення біблійних текстів. Другий етап (умовно кін. XVIII – поч. XX ст.) характеризується розчиненням біблійної герменевтики в гуманітарних, здебільшого у філологічних та історичних науках. На цьому етапі спостерігається навіть тимчасове припинення функціонування феномена біблійної герменевтики, зокрема, в європейській

традиції. Проте вже на третьому етапі (умовно 20-ті рр. XX ст. – нинішній час) завдяки посиленому застосуванню герменевтичного інструментарію, переважно у протестантських теологіях екзистенційної орієнтації, біблійна герменевтика знову відновлюється, причому кардинально. Біблійні тексти (і в цьому полягає характерна особливість третього етапу) інтерпретуються крізь призму екзистенційного світосприйняття.

Отже, функціонування герменевтичних понять, ідей, принципів у контексті релігійної традиції пов'язане з еволюцією предмета біблійної герменевтики. До речі, біблійна герменевтика в релігійній традиції розглядалась як вчення про істинне тлумачення текстів Святого Письма. Так, у працях відомого російського православного богослова та історика XIX ст. архімандрита Макарія (Булгакова) знаходимо таке визначення герменевтики: “Вона (герменевтика – авт.) викладає правила того, як пізнати і з'ясувати істинний смисл Святого Письма”.²⁹ Тож завдання біблійної герменевтики богословам уявлялись переважно як розуміння окремоностей, частин щодо цілого, що ним є канон.

Вперше герменевтична проблема в контексті християнської традиції була поставлена ще Орігеном в його четвертій книзі “Про начала”. Йшлося про найпростіше герменевтичне питання, суть якого можна висловити у такій формі: “Скільки смислів у слові?” Хоч сам Оріген належав до прихильників багатозначного витлумачення змісту, але вважав, що “внутрішній смисл, як смисл божественний, відкривається нам лише завдяки благодаті”.³⁰

Нову сторінку в освоєнні герменевтичного арсеналу відкриває Августин Аврелій. Його “*De doctrina christiana*” по праву може слугувати за посібник з біблійної герменевтики. Саме від часів Августина за біблійною герменевтикою закріпилось тлумачення її як сукупності правил і понять, що застосовуються для пошуку дійсного смислу Святого Письма. До герменевтичного здобутку Августина треба віднести його вчення про речі та про знаки, про необхідність їх відрізняти. На думку богослова, будь-яке вчення можна віднести до речей чи до знаків. При цьому досліджувати речі можна тільки завдяки вивченню знаків. Видатний мислитель порушив також проблему, доволі важливу для майбутнього герменевтики. Йдеться про розуміння переходу від знаку до значення. Щоправда, за Августином, розуміння досягається через освоєння церковної догматики, а в кінцевому підсумку “богонатхненність Письма вимагає і богонатхненності читача”. Він наполягав на визнанні за смислом слова одного-єдиного значення. За влучним висловом Г.Шпета, в Августина “проблема розуміння знищується, не будучи ще як слід поставленою”.³¹ Проте саме підняття цього питання стало визначальним чинником подальшого розгортання герменевтичних концепцій.

²⁹ Макарий, архимандрит. Введение в православное богословие. – СПб, 1847. – С.644.

³⁰ Сочинения Оригена, учителя Александрийского. – Рига, 1936. – С. 281.

³¹ Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. – М., 1989. – С. 238.

На відміну від Августина представники Реформації відмовились від традиційного розуміння Святого Письма, що за своєю суттю означало апеляцію до авторитету. Вони висунули принцип тлумачення тексту Біблії з огляду на сам текст. У протестантській теології часів Реформації релігійна герменевтика набуває істотно нового значення. В цьому контексті необхідно відзначити герменевтичні розвідки відомого ідеолога і теоретика протестантизму Флаціуса Іллірійського (XVI ст.), котрий започаткував розробку нових герменевтичних принципів. Йдеться насамперед про принцип контекстуального тлумачення, що вимагає при дослідженні тексту брати до уваги контекст. Це ставило смисл у залежність від контексту. У такий спосіб проблема багатозначності, для вирішення котрої святі отці доклали чимало зусиль, втрачала свою гостроту. Принцип теологічних розвідок Флаціуса в подальшому став відомий як принцип герменевтичного кола. Йшлося про відношення частин тексту до цілого, а цілого тексту до окремих частин. Згідно принципу теологічних розвідок окремі частини цілого повинні були вже сприйматись через їх відношення до цілого. Після Флаціуса теологи стали визнавати наявність єдиного смислу Святого Письма, хоча його тлумачень, залежно від контексту, могло бути безліч. Флаціусу належить також пріоритет у постановці такої важливої герменевтичної проблеми, як відмінності розуміння й інтерпретації.

У теологічній спадщині XVIII ст. помітне місце займали розвідки відомого інтерпретатора Нового Завіту, теолога Йоаніса Ернесті. На його думку, герменевтика має виконувати два завдання – розуміння і, власне, пояснення. З одного боку, вона повинна виявляти смисл, а з іншого – пояснювати його. Саме Ернесті й порушує, хоча у прихованій формі, проблему співвідношення розуміння та пояснення, яка набуває в подальшому особливої гостроти у В.Дільтея. На основі поглибленого вивчення інтерпретацій Нового Завіту Й.Ернесті зробив висновок, що адекватне розуміння Святого Письма змушує визнати відмінності його інтерпретаторів. Іншими словами, будь-яка інтерпретація біблійних текстів є наслідком характеру і рівня знання самого слова й не залежить від Духа Святого. На думку дослідника, слід відмовитись від догматичної єдності канону. Відтак теологічна герменевтика в побудовах Ернесті заходить у логічну безвихідь. За образним висловленням В.Дільтея, “відбувається звільнення тлумачення від догми”. Саме праці теолога Й.Ернесті започаткували секуляризацію біблійної герменевтики, її трансформацію в герменевтику історичну. В його розвідках герменевтика набуває рис наукоподібності, перетворюється в окреме питання, що розв’язується вже методами історичних і філологічних наук.

З XVIII ст. розвиток герменевтики здійснюється у двох напрямках - філологічному й теологічному, що не суперечили у своїх методологічних засадах один одному, більше того, подеколи перехрещувались, взаємодоповнювались. Цікаво, що основоположник власне філософської герменевтики відомий

німецький теолог і мислитель Фрідріх Шлейєрмахер дійшов до свого відкриття на основі ретельних текстологічних досліджень здебільшого біблійних текстів.

З іменем Ф.Шлейєрмахера пов'язується другий етап власне релігійної герменевтики. Під герменевтикою він розумів мистецтво, завдяки якому існує можливість повторити творчий процес автора тексту, навіть відчутти, усвідомити текст краще від авторського його розуміння. Варте уваги також тлумачення Ф.Шлейєрмахером феномена розуміння – важливого компонента людського спілкування в широкому значенні цього слова. На його думку герменевтика є допоміжною дисципліною, котру можна застосовувати не лише для дослідження текстів Біблії, а й для вивчення текстів різного змістовного спрямування. По суті, саме у Ф.Шлейєрмахера рельєфно простежується тенденція до становлення герменевтики як універсальної методології з претензією на розв'язання філософських проблем. Релігійна герменевтика у нього неначе розчиняється в універсальності. Відомим представником цього етапу філософської герменевтики був також німецький філософ Вільгельм Дільтей, що послуговувався герменевтикою як універсальним методом розуміння культури минулого.

Зосередимось тепер безпосередньо на аналізі третього, сучасного етапу еволюції герменевтичних принципів у релігієзнавчих пошуках, який має теологічний відтінок. Йдеться про так звану екзистенційну герменевтику, репрезентовану працями відомих діячів протестантської думки Рудольфом Бультманом, Ернстом Фуксом і Герхардом Ебелінгом. Насамперед відзначимо ті загальні особливості, які характеризують специфіку теологічної герменевтики ХХ ст. Ними є:

- тісний зв'язок теологічної герменевтики з філософською герменевтикою. Джерелом герменевтичних ідей теологів Е.Фукса і Г.Ебелінга служили теоретичні викладки пізнього М.Хайдеггера. Р.Бульмана, безперечно, зазнав значного впливу з боку філософського екзистенціалізму, хоча в герменевтичних пошуках опирався на герменевтичний потенціал Хайдеггера і здобуток марбурзького неокантіанства;

- об'єкт дослідження залишається незмінним, традиційним. Ним є біблійні тексти;

- герменевтичним дослідженням властива антиеволюційність, антиісторизм у змістовному наповненні інтерпретацій.

Як приклад герменевтично орієнтованої теології, розглянемо теорію деміфологізації Р.Бульмана, викладену в книзі “Новий Завіт і міфологія. Проблема деміфологізації новозавітного благовістя”. На думку Р.Бульмана, сучасні наукові знання про світ і людину в ньому суперечать міфічним уявленням, які містяться в Біблії, зокрема, в Новому Завіті. Уникнути суперечностей можна не простим відкиданням міфології як такої (позиція ліберальної теології ХІХ ст.), а шляхом “деміфологізації” християнства. Йдеться

про необхідність дати нову інтерпретацію біблійних текстів. А це означає, що те “міфічне вбрання, в яке вдягнуте християнство”, зовсім не відповідає його сутності. Воно є лише засобом його подання, зумовленим особливостями епохи формування Біблії. За Р.Бультманом, завдання дослідника полягає у виявленні за “міфічним вбранням” його глибокого змісту, його іманентного начала. “Потрібно, – пише богослов, – екзистенційно інтерпретувати дуалістичну міфологію Нового Завіту”.³² Цей глибокий зміст християнського вчення є його *Kerygma*. Основним смислом екзистенціалу “керигма” є, власне, сутність християнського благовістя, що має нормативну цінність для всіх часів і народів, незалежно від історичного способу її вираження. Керигму, або глибинний зміст благовістя, людина може досягти лише завдяки вірі в події, пов’язані з життям і діяльністю Ісуса Христа. Віра, за Р.Бультманом, не визнання істинності постулатів Символу віри, не містичне злиття душі з Абсолютом. Це подія зустрічі, з якої виникає особистісне ставлення до Бога, і саме це ставлення. Це віра у “подію Христа”, віра у вирішальне есхатологічне діяння Бога, сповіщене керигмою. Отже, на думку теолога, віра в Ісуса означає віру в його присутність у слові “благовістя”, у керигмі; віру в те, що слово “керигма” є Його словом. Так в теології набуває чинності новий екзистенціал – “подія”.

При розгляді “теорії деміфологізації” Р.Бультмана особливе значення надається змісту інтерпретації, що уявляється йому своєрідною діалектичною операцією з виявленням глибинної екзистенційної суті, пов’язаної з існуванням Христа. Проте цю операцію не варто зводити до раціонального поступу “зняття” (*Aufhebung*), на кшталт гегелівського. Іншими словами, об’єктивна і загальноприйнята інтерпретація Біблії неможлива, бо людина підходить до релігії з певною особистісною установкою, її віра завжди є прилученням до екзистенційної суб’єктивності. Цим зумовлене і саме тлумачення “розуміння”, що мислиться суб’єктивною прилученістю, а не рефлексією.

В руслі бультманівської концепції розглядав герменевтику й німецький теолог Ернст Фукс у книзі “Граматика віри”. В його герменевтичних розвідках визначальним поняттям є “повідомлення”, зокрема про повідомлення благовістя від Христа. На думку Е.Фука, завдання людини при тлумаченні благовістя полягає не тільки в тому, щоб “схопити” Слово, вислухати Його, а також у пошуку відповідного слова Христу. Йдеться про мову віри, що є обов’язковим елементом процесу розуміння. Е.Фукс надає велике значення Слову. Воно є пріоритетним у біблійному тексті, бо є подією мови. Подібні міркування мав німецький теолог Г.Ебелінг.

Отже, Р.Бультман, Е.Фукс і Г.Ебелінг, по суті, відтворили біблійну герменевтику, розглянувши її екзистенційно. Серед інших відомих теологів, що в

³² Бультман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия // Вопр. философии. – 1992. – № 11. – С. 96.

своїх дослідженнях широко використовували герменевтичний метод, необхідно згадати представників католицької думки К.Ранера і Е.Корета.

Цей екскурс в історію проникнення герменевтичних інтуїцій, ідей, принципів у богословські концепції служить основою для побудови, реконструкції уявної моделі “герменевтичного аспекту релігієзнавства”. На нашу думку, на описовому рівні охоплення герменевтики в релігієзнавстві слід розглянути понятійний герменевтичний апарат на релігієзнавчому ґрунті, а також торкнутись деяких закономірностей, що впливатимуть із запропонованої схеми.

Спочатку трохи про гіпотетичну реконструкцію понятійного апарату. Згідно з духом герменевтики, тут доцільно виділити два понятійні ряди: перший пов’язаний із становленням смислів релігійних феноменів і з осягненням смислу феномена релігії як безпосереднього об’єкта вивчення; другий пов’язаний із можливими інтерпретаціями, орієнтованими на розуміння загального смислу релігійних феноменів і їх смислових відтінків. Іншими словами, такі основоположні поняття релігієзнавства, як “релігія”, “Бог”, “людина”, “сакральне”, “релігійне почуття”, “Біблія” тощо мають входити як предикати в обсяг суб’єкта поняття “смысл”. Відповідно, всі вищеназвані основоположні поняття повинні служити об’єктами для найрізноманітніших “інтерпретацій”. При цьому родові поняття “смысл” та “інтерпретація” вихідною категорією мають поняття “розуміння”, що, в свою чергу, може тлумачитись із психологічних, методологічних, культурно-історичних і навіть онтологічних позицій. Найбільш плідним для майбутнього герменевтики (в руслі релігійної традиції) є, на нашу думку, осягнення процесу розуміння як своєрідного хитання між досягнутим на рівні тлумачення і прийнятим на рівні віри.

Таке тлумачення процесу розуміння наводить П.Рікьор у творі “Конфлікт інтерпретацій”. На його думку, “розуміння Святого Письма вимагає не відмови від розуму в ім’я віри, а “віруючого розуму”.³³ Звернувшись до діалектики, можна розвинути думку П.Рікьора: розуміти можна тільки тоді, коли щось некритично сприймається на віру, а віра, в свою чергу, можлива лише при наявності умови, за якою її зміст певним чином розуміється. Подібне тлумачення розуміння створює неабиякі труднощі для побудови системи категорій релігієзнавства, бо тоді кожна з категорій повинна містити в своїй глибинній сутності елемент кореляції між розумінням і вірою. З огляду на це, пропонуємо розглянути на основі тлумачення розуміння як пізнавального акту осмислення чого-небудь один з можливих варіантів окреслення понять релігієзнавства.

За приклад розуміння однієї з категорій герменевтично забарвленого релігієзнавства візьмемо універсальний герменевтичний ключ – “феномен Біблії”. Це важливо, бо тлумачення біблійних текстів було й залишається основним завданням релігійно орієнтованої герменевтики. Йдеться про “смысл”

³³ Ricoeur P. Le conflit des interpretations. Essais d’hermeneutique. – Paris, 1969. – P.388.

Біблії, зокрема, про те, що розуміється під Біблією. Відповідно до історичного поступу біблійної герменевтики можна визначити три підходи до розуміння феномена Біблії. Перший підхід – традиційний, що становив суть першого етапу, коли Біблія тлумачилась як “Богом відкрита істина”, Богом натхненне Письмо. Другий підхід – історичний – витлумачує Біблію як джерело історичних фактів, повідомлень, свідчень тощо. Він домінував на другому етапі розвитку герменевтики в релігійній традиції. Третій підхід – екзистенційний – акцентує увагу на тому, що Біблія може сказати, повідомити людині. Яскравий приклад такого витлумачення Біблії – “теорія деміфологізації” Р.Бульмана. Екзистенційний підхід актуалізує такі поняття, екзистенціали, як подія, благовістя (керигма), ситуація, співпереживання тощо. Перераховані підходи до Біблії, з одного боку, не є абсолютними для кожного етапу, а з іншого, далеко не вичерпують всієї повноти смислових відтінків у процесі осягнення феномена Біблії. Вони були найвпливовішими на окремих етапах еволюції біблійної герменевтики.

Тепер поговоримо про “інтерпретації” Біблії. Спробуємо розкрити феномен “книги книг” на рівні другого понятійного ряду, що має родові поняття інтерпретація. Безліч інтерпретацій Біблії можна акумулювати в такі основні аспекти, як алегоричне й буквальне (граматичне і історичне) витлумачення. Якщо витоки алегоричного тлумачення сягають Александрійської богословської школи (I-II ст.), то корені буквального бачимо в традиції Антіохійської богословської школи (III ст.), найвизначнішим представником якої був Іван Златоуст. Отже, йдеться про так звану дискусію аналогістів і аномалістів. Деякі богослови минулого і сьогодення наполягають на доцільності виділяти у самому алегоричному витлумаченні кілька більш глибоких (мається на увазі – містичних) смислів. Взявши до уваги принцип контекстуальності, ми знехтуємо питанням багатозначності смислових відтінків.

“Керигматична герменевтика” Р.Бульмана служить основою вичленування ще й так званого екзистенційного підходу до інтерпретації Біблії. Тобто доцільно виділяти інтерпретації біблійних текстів, що склались у певну історичну епоху, і інтерпретації самих інтерпретаторів, тобто повідомлення, що хотіли передати в начебто незалежних інтерпретаціях текстів їх автори. Іншими словами, теолог пропонує розширити горизонт інтерпретацій. При цьому виникає потреба пошуку істинного смислу інтерпретацій. Він, за Р.Бульманом, полягає у керигмі. Звідси й суть екзистенційного аспекту інтерпретації: віднайти первісну, глибинну сутність якогось феномена, зокрема, феномена Біблії.

Проте зробимо невеличке зауваження: постійна дилема “істинність-неістинність” в герменевтиці не працює. Для герменевтики (в тому числі й релігійно забарвленої) головним є поняття автентичності, що зумовлює глибинну відповідність тексту, достеменно, іманентність йому. Тож замість істини в ній слід використовувати автентичність. Інша справа: що є критерієм

автентичності? Розмірковуючи далі, запитаємо: “Може таким критерієм бути авторитет, чи ні?” Проте це питання належить вже до царини метатеорії герменевтики, тобто входить в аспект розгляду філософської герменевтики.

Тепер спробуємо повторити попередню процедуру герменевтичного осмислення поняття “релігія”. Для цього за родове поняття візьмемо “феномен” релігії й розглянемо його з герменевтичних позицій. Зазначимо, що під феноменом в нашому випадку слід розуміти поняття однопорядкове, співвідносне з поняттям “сутність”, але протилежне йому, тобто перебуваюче у протиставленні до сутності. Насамперед підведемо це поняття до підмету першого понятійного ряду, тобто спробуємо осягнути “смісл” релігії.

З безлічі спроб осмислення цього феномену з різноманітних світоглядних і методологічних позицій можна виділити, принаймні, три підходи до розуміння змісту релігії. Перший стверджує апеляцію до авторитету, коли релігія мислиться як “благовістя”, одкровення, своєрідна апологія можливостей, продукт трансцендентного. Звідси й предикати “авторитетного” тлумачення релігії – поняття “Бог”, трансцендентне, сакральне тощо. Цей підхід домінував на першому етапі становлення релігійної герменевтики, хоча його прояви характерні і для концепцій бультманівської орієнтації і навіть для феноменологічної філософії релігії.

Другий підхід розглядає релігію як важливий продукт духовного життя людства, осмислює її як соціальний феномен. Висновки послідовників цього підходу (переважно в позитивістськи орієнтованих концепціях) характеризуються зведенням неосяжного феномена релігії до розгляду її як суто історичного продукту, зумовленого розвитком певного соціального фактора. Такий підхід був провідним на другому етапі становлення релігійної герменевтики. На рівні цього підходу осмислення відбувається за наявності понять “релігійна свідомість”, “релігійна діяльність”, “релігійні відношення”, “релігійні інститути” тощо.

Третій підхід виявляється в осмисленні релігії як ставлення людини до Бога. В такому тлумаченні акцент необхідно ставити не стільки на терміні “людина”, а на зв’язці “ставлення”, що полягає в постійному прагненні людини стати Особистістю шляхом, здебільшого, богоуподібнення. Звідси й умовна назва цього підходу до осмислення релігії – особистісний. До речі, його перші витoki витлумачення феномена релігії сягають ще Августина, в розумінні котрого релігія виступала засобом зв’язку Бога з занепалою людиною. Прояви особистісного підходу до осмислення релігії характерні всім етапам становлення релігійної герменевтики. Подібне тлумачення, в свою чергу, потребує з’ясування змісту таких основоположних понять, як “Бог”, “людина”, котра відчуває, мислить і діє, й ідея безсмертя.

Тепер мусимо ще осягнути феномен релігії на рівні інтерпретації, тобто на рівні другого понятійного ряду. Відповідно до смислових відтінків феномена

“релігія” можна вичленити безпосередні інтерпретації цього феномена. Звідси, в світлі “авторитетного” витлумачення релігії можна вичленити такі її визначення: *vox dei*, релігія як відчуття священного (М.Еліаде, Р.Отто), утвердження трансцендентного (Р.Ейкен), релігія як чистий і благоговійний стан духу, названий благочестям (К.Тіле) тощо. На рівні тлумачення релігії як соціального феномена функціонують такі інтерпретації її: релігія є засіб об’єднання і зв’язку людей суспільстві (О.Конт), релігія як сакралізація цінностей і тих соціальних зв’язків, які зумовлюють цілісність соціальних груп (Е.Дюркгейм) тощо. У світлі екзистенційного підходу до релігії також можна навести безліч визначень, а саме: релігія як продукт взаємовідношення “Я” і “Ти” (С.К’єркегор), релігія як особистісне переживання, сукупність почуттів, дій і досвіду окремої людини (У.Джемс), релігія як життя у спілкуванні з Богом (С.Франк), як зустріч індивідуума з Богом (К.Барт) тощо. При цьому слід зауважити особливості визначень релігії різними інтерпретаторами.

Осмилення релігії на рівні інтерпретацій потребує враховування таких принципів, як контекстуальність та історичність. Для прикладу співставимо трактування релігії як відчуття сакрального М.Еліаде, подану в капітальному дослідженні “Історія релігійних ідей”, та у викладі в середньовічних трактатах. Акцентуємо увагу на тлумаченні самого терміна “сакральне”. Для М.Еліаде сакральне має трансісторичну природу, при визначенні якого необхідно користуватися поняттям ієрофанії. На думку дослідника, сакральне відкриває себе як абсолютну реальність виключно через історичну різноманітність своїх проявів – ієрофаній. В середньовічних трактатах і суммах “відчуття сакрального” співвідноситься з Божественним, трансцендентним й антитезою має профанне (мирське). Відповідно, природа сакрального абсолютно не має нічого спільного з природою світу необхідностей. Саме тому тлумачення релігії як відчуття священного, сакрального в контексті середньовіччя істотно відрізняється від таких самих за формою тлумачень М.Еліаде.

Ми продемонстрували лише ескіз побудови одного з можливих варіантів герменевтичного прочитання релігієзнавства.

З огляду на сказане, зробимо такі висновки:

1. “герменевтичне релігієзнавство” як окрему дисципліну науки про релігію неможливо осмислити, застосовуючи герменевтичний інструментарій через функціонування принципу плюралістичності у тлумаченні основоположних понять релігієзнавства;

2. “герменевтичне релігієзнавство” існує лише як методологія. Йдеться про включення, вписування герменевтичного інструментарію в релігієзнавчий матеріал, тому доцільніше говорити про функціонування в методологічному відношенні “герменевтичного аспекту” релігієзнавства;

3. методологічно плідним є виділення двох понятійних рядів герменевтично орієнтованого релігієзнавства, а саме: понятійного ряду,

пов'язаного з з'ясуванням смислів релігійних феноменів, і понятійного ряду, пов'язаного з наявністю можливих інтерпретацій, що розкривають загальний зміст релігійних феноменів і їх смислові відтінки.

5. Релігієзнавство і теологія

Вивільнення, виокремлення релігієзнавства із механічної включеності в структуру науково-атеїстичної теорії марксизму і оформлення його у самостійну галузь гуманітарного знання актуалізувало питання співвідношення релігієзнавчих дисциплін, зокрема, філософії релігії і теології (або богослов'я). Останні терміни тут вживаємо як однозначні. Історично склалося так, що термін “теологія” вживають характеризуючи богословські теорії католицизму та протестантизму, а “богослов'я” – для означення таких теорій православ'я.

Актуальність дослідження співвіднесення релігієзнавства і теології зумовлена не лише потребою розмежувати їх предметні сфери, а й конкретними практичними проблемами. Так, за умов відокремлення школи від церкви, декларовану законом світськість освітнього процесу (релігієзнавчу освіту в школах і вузах) дехто прагне підмінити богослов'ям, перекладає викладання релігієзнавчих дисциплін на служителів культу, проповідників деяких християнських конфесій. Проблемною є також атестація наукових кадрів, які досліджують релігійні феномени. Потрібно мати чіткі критерії розмежування пошуківців з теології і релігієзнавства, зокрема, богословського, ідентифікації вітчизняних і зарубіжних спеціалізацій наукових досліджень з проблем релігії. Адже вживаний нами термін “релігієзнавство” подеколи не знаходить еквіваленту в прийнятій в інших країнах класифікації галузей наукових пошуків у сфері гуманітарного знання.

Перш за все з'ясуємо, що відрізняє теологію від релігієзнавства, розкриємо основні її особливості, стисло опишемо процес становлення й зміни її предметної сфери. Зауважимо, що термін “теологія” не відповідає тому змісту, що вкладають в нього самі богослови. Сутність Бога непізнання. Тож на відміну від інших наук, які своїм предметом мають дослідження реальних творінь Бога, теологія, згідно з вченням різних конфесій, має за безпосередній предмет Боже одкровення, тобто слово Бога, виражене у Святому Письмі. Тому доречно замість терміну “теологія” (слово про Бога) вживати термін “теологія” (слово про Боже).

Історія терміну “теологія” сягає часів Стародавньої Греції. З самого початку він не мав специфічного фідеїстичного змісту. Богословами називали тих, хто складав або повідомляв оповіді про богів, космос. Нерідко ними виступали жерці, обов'язком яких була розповідь змісту міфів у храмі. У Платона – це люди, що розробляють теологію в епосі чи трагедії. Теологами також

називали “збирачів” і систематизаторів міфів, а особливо генеалогій язичницьких богів (по типу “Теології” Гасіюда). Зрозуміло, що така теологія не обов’язково мала форму віровчення. Її могла характеризувати навіть іррелігійність. Саме тому Ціцерон називав теологами вільнодумних послідовників грецького філософа Евгемера (IV ст. до н.е.), котрий, прагнучи раціоналістично осмислити міфологію, розглядав богів як витвір людини.

Враховуючи платонівську критику теології народних і поетичних міфів, вперше термін “теологія” у близькому для подальшої його долі змісті використав Аристотель, позначивши ним вицленовану у своєму вченні “вищу споглядальну науку”, котрою є спекулятивна “перша філософія”, або ж метафізика. Теологія, на його думку, є вченням про першу причину, “певну сутність”, вічну, нерухому й відокремлену від чуттєвих речей, що не має якоїсь величини, частин.³⁴ Характерним є те, що Бог Аристотеля, за своїми ознаками був далеким від антропоморфних і політеїстичних богів рідної філософові Греції і ще не мав якихось зв’язків з релігією. Бог виступав у ролі одного з філософських принципів у світобаченні Стагірита, який використав теологію Аристотеля як складову своєї філософії. Більше того, католицька Церква термін “теологія” 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 рр.) за те, що він запропонував слово “теологія” використовувати для означення філософського викладу доктрини християнської церкви.³⁵ Католицька Церква взагалі тривалий час відмовлялася від філософії через переконання в перевазі віри над “діалектичним хитроплетивом розуму”.

Не дивлячись на всі ці застереження, процес переростання теології в інтелектуальну діяльність, зближення її з духовною традицією греко-римської культури поступово зростав. Усвідомлюючи прірву, що 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.³⁶ Втім перспектива відмежування філософії від теології (чи навпаки) ще не поставала. Натомість всі прояви людської життєдіяльності розглядалися як еманція Божественної волі, а мислення – як наслідок Божого озаріння, тож їх єдність розглядалась як вияв Божої благодаті.

Вперше відмінність науки про одкровення, тобто непідвладне розуму осягнення Бога (теологія), і науки, що ґрунтується на розумі (філософія),

³⁴ Аристотель. Метафізика // Аристотель. Сочинения. В 4-х т. – Т.1. – М., 1976. – С. 285.

³⁵ Абеляр П. Диалог между философом, иудеем и христианином // Абеляр П. История моих бедствий. – М., 1959. – С. 95-105.

³⁶ Августин Аврелий. Исповедь. – М., 1991.

усвідомив Фома Аквінський (1226-1274 рр.). Філософія в нього є необхідною, але підпорядкованою наукою, бо 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 досягнути буття, раціональну сутність людини, проте розум неспроможний 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. Оскільки “царство благодаті” знаходиться над земним світом, то теологічне мислення підноситься над філософським пізнанням.

Отже, філософія й теологія в Фоми Аквінського не примиряються, а підпорядковуються одна одній відповідно до міри їх досконалості. Насамкінець своїх розмірковувань Аквінат підпорядкував філософію раціоналізму Аристотеля християнському ірраціоналізму.

Хоч термін “теологія”, починаючи з праць Генріха Гентського (XIII ст.), й закріплюється у звичному для нас розумінні остаточно, але томізм з його дихотомією метафізичного й одкровенного залишає ще на кілька століть предмет для гострих філософсько-теологічних дискусій.

Оскільки стимули у розвитку християнського віровчення спочатку мали швидше практично-нормативний, ніж інтелектуальний характер, то трансформація теології в самостійну сферу знання, дисциплінарна специфікація теології в історії європейської думки була надто повільною. Проте рефлексія, що розвивалася в межах теології, в кінцевому підсумку призвела до остаточного взаємного розмежування, а подеколи й протиставлення у XVIII-XIX ст. філософії і теології, чіткого визначення теології у своєму предметі. В цей час християнська віра стала міцним фактором і традицією європейського соціально-духовного життя, Церква набула розвинутих інституційних форм, також відбулося відокремлення релігійної і світської освіти.³⁷

Етимологія слова “теологія” (гр. *theos* – Бог і *logos* – слово, вчення) засвідчує дихотомічність його змісту. На це звертав увагу відомий протестантський теолог Пауль Тілліх. Він поділяв 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”.³⁸

Полярність ідеї теології відзначав і С.Аверинцев, вичленовуючи в ній надраціональне одкровення і його раціоналістичний аналіз. Співвідношення позалогічного “Бога” і логічного “слова” про нього в структурі богослов’я, як це слушно зауважив дослідник, відтворює двоярусність іудео-еллініської

³⁷ Бачинський О. Короткий виклад богослов’я догматичного. – Львів, 1898.

³⁸ Eranos - Jahrbuch. – 1954. – Bd. 23. – S. 251.

культурної традиції Середземномор'я.³⁹ 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, що недоступні розуму і Бог подає їх у своєму слові.

Враховуючи цю полярність теології і прагнучи упорядкувати й класифікувати різноманіття людських знань, французький богослов-схоласт Гуго Сен-Вікторський (1096-1141 pp.) виділяв мирську, світську (*theologia mundana*) й божественну (*theologia divina*) теології. Якщо світська є найвищою серед уможливлених філософських дисциплін, то божественна – одкровенням Бога, втіленим у логосі й таїнствах. Пізніше християнська теологія поділилася на природну (*theologia naturalis*) і надприродну (*theologia revelata*). Спільним для них є 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 потребує необхідного 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.

Саме цю теологію християнські ідеологи розглядають як основу, серцевину всього теологічного вчення, адже “Бог, згідно їх тверджень, у своїй доброті й 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”.⁴⁰

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 з свого розуміння ролі апостолів, своєї церковної історії і традиції, відносяться до предмету теології і Святе Сказання, що є об’єктом богословських дискусій. “Свята теологія, – говориться 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

³⁹ Див.: Аверинцев С. Теология // Философ. энциклопедия. – Т. 5. – М., 1970. – С. 201.

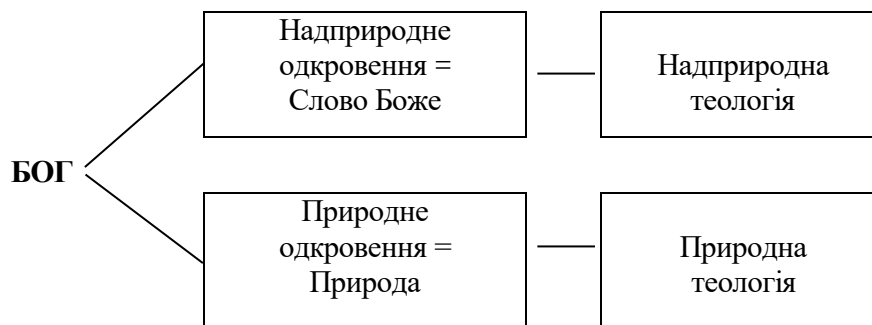
⁴⁰ Катехизис. – К., 1991. – С. 53.

утримує Слово Боже, тому вивчення його має бути водночас душею Святої Теології”.⁴¹

Теологія є наукою про Слово Боже, тому вона, природно, передбачає визначення особливостей Слова Божого і надприродної теології. Насамперед слід врахувати відмінність у їх творінні. Якщо Святе Письмо є божественним одкровенням, то теологія, як твердять богослови, є продуктом людського мислення, раціональною систематизацією супрорациональних положень. “Через надприродне одкровення, – говориться у “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”.⁴² 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, подеколи й поновлюються богословською наукою.

Порівнюючи одкровення і теологію, не можна не згадати судження “віра, в яку вірять” і “віра, за допомогою якої вірять”. Під останньою розуміють здатність людини осягати потаємний зміст. Г.Габинський зауважує, що “розум згідно з релігійними принципами повністю відіграє підпорядковану роль щодо віри навіть у тій сфері релігійної свідомості, яка належить до його концептуальної сфери, тобто теології”.⁴³

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



Яке ж місце релігієзнавства в цій схемі? Чи має воно право при наявності двох видів теологій на якийсь самостійний статус, взагалі на існування як окрема

⁴¹ Догматическая Конституция “О божественном Откровении” // Второй Ватиканский Собор. Конституции. Декреты. Декларации. – Брюссель, 1992. – С. 17.

⁴² Там само. – С. 5.

⁴³ Габинский Г. Теология и чудо. – М., 1978. – С. 18.

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 тим, що вбачає своє покликання в здобутті нового знання про релігію. Тому елемент віри присутній в ньому як принцип, а не як інструмент осягнення. Рациональному в релігієзнавстві відводиться провідне місце. Всі його положення обов'язково повинні дістати емпіричне підтвердження, теоретичну доказовість. В цьому відмінність релігієзнавства від богослов'я, яке свої положення не доводить до чуттєво-сприйнятної наочності чи логічної очевидності й чіткості.

Богослов'я замикається сферою Святого Письма. Образно кажучи, воно замерло 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, прояв його промислу, зафіксованого в оповідях Священних книг. Тому богослов'я є вужчим за предмет своєї зорієнтованості. Воно не виходить за межі слова про Бога і Божого Слова. Релігієзнавство, як свідчить етимологія цього слова, вивчає релігію як багатофункціональний феномен, і вже в контексті цього вивчення акцентує увагу на Святому Письмі. Для вивчення релігії воно застосовує як загальнонаукові, так і специфічні методи пізнання. Це 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, тобто світське, релігієзнавство, крім вище названого, відрізняється від теології також його світоглядним плюралізмом і позаконфесійністю. Щодо богословського релігієзнавства, то тут співвідношення дещо складніші. Взагалі існує думка, що воно окремо не існує, що це є та ж сама теологія. З такими висновками не можна погодитися через кілька 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”.⁴⁴ 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 певній апології цієї конфесії. Якщо релігієзнавство розглядає релігію в динаміці її течій і форм, то теологія, будучи заангажованою на якійсь конкретній конфесії, розглядає релігійні явища в статичній, переносить досліджувані події й процеси у щорічну систему календарної святковості. Так, згідно з часово зміщеним,

⁴⁴ Мень А. История религии. В 7-ми т. – Т. 1. – С. 11.

своєрідно спресованим богословським вченням, Ісус Христос щороку народжується, протягом року переживає всі події свого тридцятирічного життя і всі форми своєї земної діяльності, щороку воскресає і возносився на небо. Тим часом у того ж самого О.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”.⁴⁵

Різною є також взаємна зорієнтованість богословського релігієзнавства і теології. Теологія, поклавши в основу своїх пошуків певну конфесійну догматичну систему, використовує матеріал релігієзнавчих досліджень у своїх теоретичних побудовах, вивчає 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 релігієзнавство хоча й вказує на певні відмінності різних релігій, водночас досліджує їх як однорідні явища, не віддаючи оціночну перевагу жодній з 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 її інтелектуальна респектабельність і значущість у системі культури залежать 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. Проте на відміну від релігієзнавства, що зосереджується на дослідженні 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 – вчення про Бога, вибудоване в логічних формах на основі осмислення Священних книг, що розглядаються як одкровення, свідчення Бога про самого себе. Характерною особливістю теології, що 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.

⁴⁵ Там само. – С. 9-11.

Якщо теологія функціонує в межах власного категоріально-понятійного апарату, то релігієзнавство (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, що 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, включають у свої дослідницькі конструкти логічні розмірковування і докази, то ідеологи релігії посиляються при цьому на Святе Письмо, праці “отців” свого конфесійного віровчення, вбачають покликання не у відкритті якихось істин, а в доказовості 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 ідеологи релігії підпорядковуються Церкві, котра орієнтує творчі пошуки, контролює відповідність їх букві Святого Письма. Цього не помітиш, звертаючись 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.

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 ним, допускають вільне витлумачення деяких догматів і положень релігії. Чим більше у своїх міркуваннях релігієзнавець покладається на розум, тим більше віддаляється у своїх логічних структурах від церковної ортодоксії, богослов'я, переходить на традиції світського дослідника. 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 їх подачі (відповідно: через навіювання; через переконування). Богословські релігієзнавці можуть бути, а можуть і не бути духовними особами. Водночас дехто може поєднувати в теоретичній діяльності функції релігієзнавця і теолога. Згадаємо хоча б Олександра Меня, Степана Ярма, Івана Музичку, котрі є авторами і богословських, і релігієзнавчих праць.

Релігієзнавство і богослов'я мають також відмінності в структурі. Останнє поділяється на догматичне, основне, моральне, пастирське богослов'я, воно вивчає екзегетику, патристику, літургіку тощо. Коло зацікавленості релігієзнавства інше й дещо ширше. Воно вивчає кожен з богословських дисциплін (чим не займається богослов'я щодо релігієзнавчих предметів). Однак не це визначає його структуру. Як уже зазначалося, до структури релігієзнавства входять філософія релігії, історія релігії, психологія релігії, соціологія релігії, нові дисциплінарні релігієзнавчі утворення – феноменологія релігії, культурологія релігії, етнологія релігії, політологія релігії, географія релігії тощо.

Проте різниця між релігієзнавством, зокрема богословським, і теологією не є абсолютною. Вона рухома, зазнає змін як у часі, так і в змісті. Визнавши відмінність богословського релігієзнавства і теології, необхідно бачити й те, що їх єднає, а звідси – формує думку про їх тотожність. Насамперед це визнання існування Бога, надприродного світу, і все це в певній конфесійній окресленості. Так, християнські богослови й дослідники не сприймають установ ісламу щодо Аллаха і його Пророка Мухаммеда. Для них Бог існує в трьох іпостасях, які не зливаються і водночас не існують окремо. Як богословське релігієзнавство, так і теологія всі проблеми, що розглядають, – онтологічні, гносеологічні, антропологічні, морально-етичні тощо, розв'язують з позиції релігійного світорозуміння, орієнтуючись при цьому на зміцнення позицій релігії. На відміну від світського релігієзнавства його богословська гілка має рухомих відмінність від теології. 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”.⁴⁶

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 та 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. Подолання останнього – “віддалення в некорисну для справи спасіння сферу чистих розмірковувань” – характерне також для православного богослов'я, що займає середню позицію між двома іншими християнськими течіями.

⁴⁶ Рассел Б. История западной философии. – М., 1959. – С. 481.

На відміну від католицизму й православ'я, протестантське богослов'я не є соборним і кафолічним, оскільки є своїм для кожної протестантської конфесії і не спирається на загальновизнаний 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, характеризують дві водночас взаємопроникаючі та взаємовиключаючі тенденції – обмежено раціоналістична й крайньо містична. Якщо перша користується для обґрунтування християнських догматів раціональними аргументами, що певною мірою загрожує усталеним засадам релігійного віровчення, то друга покладається на сліпу віру, втім не може до кінця бути ірраціональною, бо 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. На відміну від недалекого минулого, коли всіляко рекламувалася перевага теології над світськими знаннями, в наш час теологію ставлять вже поряд з ними, хоча й відзначають певну її специфіку. Остання зводиться переважно до її об'єкта, яким є не Бог сам по собі, а його одкровення, обстоювання незмінності положень, потреба в їх доказовості, бо 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”.⁴⁷

В теології помітно змінюються акценти і орієнтації. Сучасна теїстична думка виходить за межі витлумачень Бога і все частіше звертається до проблем місця людини у світі. Це сприяє все більшому проникненню в теологію нерелігійних форм теоретичної діяльності, розширенню поля її інтерпретаційної сфери. Якщо раніше це стосувалося переважно філософії, то в наш час – вже й соціології, антропології, психології, історії та інших сфер наукового знання. Відходячи від доктринальних положень інституціональних церков, теологія зазнає глобальної трансформації, що виявляється в зміні її стосунків з різними формами суспільної свідомості, соціальними структурами й інститутами. Помітний крен до етичної і соціально значущої проблематики. Це особливо притаманне католицькій і протестантській теологіям, 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 центрі уваги суспільної думки постає нині не окрема людина в її

⁴⁷ Основное богословие. Курс лекций. – К., 1952. – С. 7.

унікальності й самобутності, 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 енергетичних потреб населення, забезпечення всіх людей продуктами харчування, проведення правильної демографічної політики тощо. До глобальних належить також проблема майбутнього людства. Тобто, 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 розуміння 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 вказані зміни в структурі й змісті своїх теоретичних побудов, теологія при цьому не відмовляється від своїх претензій відігравати головну світоглядну роль в культурі, бути домінуючим фактором у формуванні думки людини про світ та її місце в ньому.

Контрольні завдання і запитання

1. Чітко визначіть об'єкт і предмет релігієзнавства.
2. Дайте визначення релігії і вкажіть на обмеженості даного Ф.Енгельсом визначення.
3. Що є основою поділу релігієзнавства на академічне та богословське?
4. Що служить підставою для виокремлення його окремих дисциплінарних утворень?
5. Перерахуйте категоріально-понятійні ряди релігієзнавства?
6. Які існують можливості включення герменевтики в контекст релігієзнавства?
7. Що відрізняє релігієзнавство від теології? Які переорієнтації відбуваються останнім часом в теології?

Тематика рефератів

1. Об'єкт релігієзнавства як науки.
2. Специфіка релігійних символів.
3. Специфіка і змістовне наповнення окремих релігієзнавчих дисциплін.
4. Атеїзм як духовний феномен.
5. Категорія "релігія" в понятійно-категоріальній системі релігієзнавства.

6. Герменевтичне осмислення поняття “релігія”.
7. Межі і риси теології.

Рекомендована література

1. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989.
2. Мак-Грат А. Введение в христианское богословие. – Одесса, 1998.
3. Мизов Н. Религиознание: система и сущность. – София, 1977.
4. Михаил, архиепископ. Введение в основное богословие. – М., 1995.
5. О’Коллинз. Фундаментальная теология. – СПб., 1993.
6. Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. – К., 1996.
7. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М., 1985.
8. Яблоков И.Н. Религиоведение. – М., 1998.