

ТЕМА II

ПРИНЦИПИ АКАДЕМІЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Складовою теоретико-пізнавальною форм дослідження, що об'єднує в собі групи понять і категорій релігієзнавства, синтезує в своєму змісті певні блоки відтворюваних ним закономірностей релігійних процесів, є принципи наукового аналізу цієї специфічної галузі гуманітарного знання. Саме система цих визначальних принципів, норм наукового дослідження становить зміст методології релігієзнавства.

1. Принципи релігієзнавчих досліджень як гносеологічні феномени

Наукові принципи – це особливі гносеологічні феномени. Ми згодні з дослідниками, котрі заперечують їх винятково гносеологічну природу, розглядають принципи як “початок, основу, вихідне положення явищ дійсності та пізнання”. Наукові принципи мають об'єктивний зміст, але самі по собі вони є логічним синтезом тривалої пізнавальної діяльності. Їх характерними рисами є загальність, синтетичність, практична зорієнтованість, методологічність у певній системі знання. Принципи акумулюють такі наслідки пізнавального процесу, що гарантують їх обґрунтованість, доказовість, актуальність, цілепокладання. Втім принципи – не лише своєрідний підсумок досліджень, а й вихідний пункт для їх подальшого розвитку. Тому специфіка принципів проявляється насамперед у характері їх методологічних функцій, здатності бути засобом організації й орієнтування пізнавального процесу й ставити певні вимоги до пізнаючого суб'єкта. Таку функціональність принципів забезпечує наявність в їх змісті у знятому вигляді здобутків наукового пізнання в цілому чи його певного різновиду.

Сучасна наукова методологія виступає як методологія кількох рівнів пізнавальних принципів, кожний із яких водночас включає в себе певну логічно й змістовно взаємопов'язану сукупність їх. Розглядати різні підходи до виділення цих рівнів ми не будемо. Зауважимо лише, що система рівнів, їхні зв'язки мають бути динамічними, взаємопроникаючими, взаємодоповнюючими. Ми визнаємо поділ принципів на конкретно-наукові й загальнонаукові: останні виконують свої евристичні функції лише за умови власного трансформування відповідно до специфіки досліджуваного об'єкта. Якого б рівня не були наукові принципи, вони функціонують тільки в певній цілісній системі знання, що зумовлює різноманітність їх модифікацій. Характерним є те, що в процесі конкретного пізнавального функціонування загальнонаукові принципи спеціалізуються,

орієнтуються на конкретну сферу наукового пошуку. Водночас відбувається й процес збагачення конкретно-наукових принципів загальнонауковим змістом, а через них – здобутком інших наукових сфер.

Як і будь-яка розвинута наукова система, релігієзнавство має в своїй структурі принципи, що є вихідним пунктом розвитку всієї дисциплінарної системи знань. Найбільш фундаментальними в релігієзнавчому пошуку є принципи об'єктивності, історизму, загальнолюдськості, дуальності, що визначають специфіку функціонування решти принципів релігієзнавчої методології, взагалі весь зміст релігієзнавчої системи. Вичленування вихідних принципів, “початків” релігієзнавчого пізнавального процесу, не применшує наукового й світоглядного значення решти принципів, утримуючих в собі в більш визначеній формі зміст конкретно-наукового пізнання, значущість всього категоріально-понятійного апарату релігієзнавства. Кількість початкових принципів зумовлена їх інформативною наповненістю, багатством і характером змісту, функціональною значущістю методологічних установок. Вихідні принципи логічно не суперечать один одному, а навпаки взаємодоповнюють, разом охоплюють собою всю сферу наукового досягнення релігії. Коли вони включаються в функціонуючу систему релігієзнавства, їх загальнонаукова визначеність набирає конкретно-наукового змісту, діє як конкретна заданість.

Загальнонаукові принципи знаходять в релігієзнавчій теорії свою конкретизацію у споріднених з ними спеціалізованих наукових принципах. Внаслідок цього формуються своєрідні “блоки принципів”, навколо яких групуються ідентифіковані з ними релігієзнавчі поняття та категорії. Останні завдяки своїй поліфункціональності й широкій змістовній наповненості можуть входити в декілька “блоків принципів”. Саме такий підхід, зауважимо, дає можливість перейти від спроб побудови якоїсь замкнутої цілісної системи всіх категорій релігієзнавства до створення динамічно функціонуючої наукової системи знань про релігійний феномен, які об'єднані між собою не з міркувань якоїсь зручності чи повноти, а залежно від функціонування в межах певних релігієзнавчих принципів. Модифікації структурних відношень релігієзнавчих принципів можуть бути різні. Вони залежать від найрізноманітніших функцій – світоглядної, методологічної, гносеологічної, виховної тощо, які вони виконують. По-різному взаємодіють принципи в таких духовних структурах, як наукова картина світу, система методологічних знань, культурологічна система, світогляд тощо.

Проте процес людського пізнання реалізується не абстрактно, а в конкретних формах. Він знаходить різне відображення й витлумачення в різних релігійних системах і тих релігієзнавчих концепціях, що їх інтерпретують. Саме тому в один і той самий період при наявності однієї і тієї самої конкретно-наукової картини світу можуть існувати різні системи методологічних установок щодо релігії, різні системи принципів дослідження релігійного феномена. Так,

давньогрецька суспільна думка дала два протилежні принципи витлумачення причин руху – принцип саморозвитку (Демокріт й Епікур) і принцип першопричини й першодвигуна (Платон й Аристотель). Використовуючи принцип дуальності, Платон розвивав вчення про творення божеством космосу з первісного хаосу. З'ясуй, заради якої причини будівничий влаштував походження речей і це все? – запитує філософ. Епікур же, визнаючи існування богів, розмістив їх у міжсвітових просторах. Світ, згідно з його вченням, існує і розвивається без їх втручання. “Ніщо не виникає із неіснуючого..., – зауважує Епікур. – Всесвіт завжди був таким, яким він є тепер, і завжди буде таким, тому що не існує чогось, у що він змінюється, адже помимо Всесвіту немає чогось”.¹

Світоглядна зорієнтованість релігієзнавчого вчення, культурна чи релігійна традиція дослідників позначаються на системі подання методологічних принципів, на методологічних засадах наукового дослідження феномена релігії, її історії і функцій. В дослідженнях релігійних явищ і процесів доби тоталітаризму науковці мали послуговуватися загальними принципами філософії діалектичного матеріалізму, а саме: матеріальності, взаємозв'язку, розвитку, відображення, партійності. Визначальним був принцип матеріальності, що зумовлювало матеріалістичний монізм дослідницьких пошуків релігієзнавців-марксистів. Визначаючи матеріальний початок всього – речей, процесів, явищ дійсності, розглядаючи все суще як форму прояву чи властивість матерії, принцип матеріальності відтак орієнтував на виключення трансцендентного начала. Заперечувалась наявність будь-якого іншого явища, крім свідомості, що б мало ідеальну природу, протистояло матерії й існувало реально, будучи вищою формою відображення. Через взаємодію матеріальних об'єктів дослідники виходили на ідею визначеності розвитку, саморуху.

Слугування названими вище принципами приводило до світоглядного плюралізму, дуальності в розумінні дійсності, утверджувало ставлення до релігії як до антинаукового, антикультурного, соціально негативного явища. На цій основі зросла та опійна оцінка, до якої опустився В.Ленін, розглядаючи вислів К.Маркса “релігія є опіум народу” як “наріжний камінь усього світогляду марксизму в питанні про релігію”. Такий поворот думки звужував марксистські погляди на релігію. Замість пошуку зумовлюючих наявність релігійних вірувань чинників, дослідники орієнтувалися на пошук ефективних шляхів подолання релігійності. Саме тому перехід на позиції світоглядного й конфесійного плюралістичного релігієзнавства дозволяє досліднику ігнорувати принцип філософської партійності, належності до партії матеріалізму чи ідеалізму, на які філософи були поділені марксизмом залежно від вирішення ними

¹ Эпикур приветствует Геродота // Материалисты Древней Греции. – М., 1955. – С. 182.

так званого основного питання філософії.²

Визнаємо, що це питання як основне є надуманим. Якщо воно й існує в філософії, то аж ніяк не як основне, бо ж філософія зорієнтована насамперед на осягнення місця людини в світі, а не на розгляд проблеми відношення матерії і свідомості. Навіть на рівні існування окремого індивіда, а не те що Всесвіту, визначити, що є первинним, не можна та й науково некоректно. На нашу думку, твердження, що свідомість не вічна і не загальна, не має під собою якихось підстав. Якщо світ нескінченний у просторі й часі, якщо матерія, її атрибути й модуси зберігаються і є незнищуваними, то цю вічність слід розуміти не лише кількісно, а й якісно. Матеріальний світ не може існувати без своєї протилежності – духовного начала. Ним є не просто свідомість. Якщо говорити про Всесвіт, то існуюча в ньому глибинна закономірність і є його духовною сутністю чи Богом. Збагнути її люди, певно, ніколи взагалі не зможуть. Через неї світ з'являється нам і через неї він, як Бог, нам недоступний. “В якому б напрямку ми не досліджували, – зауважує засновник сучасної геології Ш.Ліель, – всюди ми знаходимо докази існування творчого Розуму Провидіння, Мудрості і Всемогутності”. Подібну думку висловив й А.Ейнштейн: “В безконечному Універсумі відкривається діяльність безконечно досконалого Розуму”.³

Отже, вирішення так званого основного питання філософії, що домінувало в наших філософських і релігієзнавчих виданнях, часто будувалося на міркуваннях здорового глузду, не мало приписуваних йому рис всезагальності, а тому заводило у безвихідь розв'язувані релігієзнавчі проблеми. Людина має потребу не лише відображати навколишню дійсність у свідомості, а й постійно звертатися до свого внутрішнього світу, виявляючи при цьому таке, що, на думку Рудольфа Ейжна, “простою свідомістю людського мислення не може бути. Життя духу цілком незбагненне і ніколи не змогло б стати в нас силою, якби їй не була притаманна незалежність щодо людини”. Отже (і це важливо у світлі вище визначеної нами сутності релігії), людина через себе і в собі відчуває те Щось, яке є відмінним від природи буття. Влучною тут є думка Г.Марселя, згідно з якою “піднятися до Бога – це означає увійти в самих себе, себе ж самих перевершити”.

Розгляд релігієзнавчих принципів у ролі елементів цілісної релігієзнавчої системи знання дозволяє побудувати однорідні структурні моделі різних богословських і релігійно-філософських вчень і на їхній основі порівнювати вчення, виявляючи не лише змістовно, а й конструктивно їх тотожність, відмінність і синкретичність.

Визнаючи рух пізнання від відносних до абсолютних істин, зауважимо, що нинішня методологія релігієзнавчої науки є недосконалою, перебуває в стані

² Енгельс Ф. Людвіг Фейербах і кінець класичної німецької філософії // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. – Т. 21. – С. 271.

³ Все думают одно и то же: Бог существует. – М., 1990. – С.2-3.

становлення. Тому запропонована нами система блоків деяких методологічних принципів також є робочою. Евристичне її значення полягає в тому, що вона дає можливість диференціювати роль розглянутих методологічних принципів в релігієзнавчому пізнанні. Загальнозначущість їх не слід розглядати як установку на застосування всіх їх разом взятих. Це ніколи не може бути, бо окремі загальнонаукові принципи (хоч вони й мають загальний характер) усвідомлено застосовуються в науковому пізнанні там, де предметом виступає відповідний відображений саме цим, а не якимсь іншим принципом об'єкт.⁴ Найширшу, універсальну сферу застосування в релігієзнавчому пізнанні мають ті принципи, що відображають універсальні властивості, атрибути релігії, загальні закономірності її функціонування і розвитку, взаємодії з іншими сферами суспільного буття, зокрема, духовного життя. Такими принципами є об'єктивність, історизм, дуальність, інтуїтивізм. Навколо кожного з них групуються такі релігієзнавчі принципи, що характеризують окремі стани в існуванні чи природі релігії, її пізнанні.

2. Принцип об'єктивності

Принцип об'єктивності є однією з основних методологічних засад будь-якої, в тому числі й релігієзнавчої, галузі наукового знання. Він перебуває у тісному зв'язку з процесом формування й інтерпретації змісту знань. З одного боку, цей процес постає як відображення у свідомості суб'єкта, що пізнає, об'єктивних властивостей, зв'язків і відношень пізнаваного об'єкта, а з іншого – як активна діяльність суб'єкта, що пізнає, визначає об'єкт пізнання і формує предмет пізнавальної зорієнтованості і на емпіричному, і на теоретичному рівнях.

Глибоке осмислення проблеми співвідношення об'єктивного та суб'єктивного знаходимо у Гегеля, для якого вони виступають як моменти процесу взаємодії суб'єкта і об'єкта пізнання. Знання розглядаються Гегелем не лише як об'єктивні, а і як суб'єктивні визначення, або ж скоріше як певні види відношення об'єкта і суб'єкта одне до одного. Говорячи про об'єктивне, мислитель виділяє три його основні системи: 1) існування у зовнішньому світі на відміну від суб'єктивного; 2) має сенс загального і необхідного; 3) є мислимим “в собі” на відміну від того, що мислиться нами, а відтак, відрізняється від речі-в-собі. Тож під об'єктивним Гегель розумів двояке значення чогось, що протистоїть поняттю, а також і знанню чогось “в-собі-і-для-себе суцього буття поняття”. Простіше кажучи, об'єктивне – це не лише така властивість, як існування предметів і явищ поза і незалежно від волі і побажань людей, а й ті сторони пізнання і практичних дій, які в результативному вираженні не залежать

⁴ Жбанкова И.И. Философские принципы в научном познании.- Минск, 1974.- С. 18-40.

від свідомості людей. Об'єктивні знання – це знання, що не залежать у своєму змісті від умов пізнання і засобів, які використовуються у пізнавальному процесі.

Проблема об'єктивності в релігієзнавстві постає в таких трьох аспектах: а) пізнавальні характеристики релігійного феномена, його відображення в суб'єктивних формах людської діяльності й взагалі в межах можливостей цього осягнення; б) функціонування систем знання про релігію як об'єктивно-істинне утворення, що репрезентує її на теоретичному рівні; в) власне методологічний підхід, тобто – певні установки та вимоги, що розкривають пояснювальні можливості самої властивості об'єктивного знання про релігію.

Вихідна вимога принципу об'єктивності – розглядати феномен релігії таким, яким він є, нехтуючи при цьому якимись богословськими установками, настановами церковних соборів, повчаннями церковних діячів, які часто мають суб'єктивний, емоційний, упереджений, заангажований відтінок. Релігієзнавче дослідження, як і взагалі наукове пізнання, постійно наштовхується на суперечність: з одного боку, систематичність (незавершеність) пізнання і системи знання, з іншого – претензія системи знань на довершену істинність. Ця суперечливість ґрунтується насамперед на визнанні розвитку релігійних феноменів. Необхідність їх пізнання як таких, що змінюються, і потреба мати систему знань про них взаємно передбачають одне одного. Тож, істина як наукова система знань про релігію у своєму розвитку повинна збігатися з істиною як процесом пізнання її. Це відбувається лише тоді, коли наукове пізнання осягає релігію в її внутрішній необхідності. Рефлексія знання з одержаного раніше змісту йде по “контурах релігії” в самого себе. Цей пізнавальний рух виступає як якесь коло, але таке, що передбачає у системі власного знання “початком свій кінець”.

Нерозуміння цієї діалектики пізнавального процесу ховає в собі небезпеку досягнення певної завершеності у пізнанні релігійного феномена, формулювання якоїсь досконалої системи знань про нього. Прикладом може бути марксистсько-ленінський атеїзм, який претендував на абсолютність у своїх опійних оцінках релігії. Подібних висновків дійшов ще раніше Гегель, який вважав, що запропонована ним система історії релігії повністю вичерпує дослідження цього духовного феномена. Хоча міркування німецького про історію релігії як єдиний закономірний процес й заслуговує на увагу і глибоке освоєння, проте його спроба розглядати християнство як абсолютну релігію, а також виключення з релігійного процесу ісламу (бо християнством у нього завершується історичний релігійний процес), ще раз засвідчує наукову необґрунтованість спроб “збудувати” завершену теорію релігії, її історії та функціональності.

Релігієзнавча система, яка претендує на об'єктивність, має бути відкритою й орієнтованою на подальший розвиток. Предмет її пізнання слід брати в розвитку його внутрішньої необхідності, як рух від явищ до сутності, скажімо, від сутності, першого до сутності другого порядку, а відтак і до безконечності. Спосіб дедукції в релігієзнавчому пізнанні треба використовуватися як процес відтворення

об'єктивного розвитку релігійних феноменів і подій в системі категоріально-понятійних визначень, а не як принцип для побудови формально замкнутої системи знання. В змісті знань про релігію можна віднайти два моменти, що тісно пов'язані з об'єктивним. Це, насамперед, об'єктивний зміст знання, що виражається в достовірності відображення релігійних явищ і процесів, закономірностей релігійного життя. Крім цього, до змісту знань про релігію включаються у знятому вигляді світоглядні орієнтири пізнаючого суб'єкта. Вони збігаються з об'єктивним змістом релігійних феноменів, якщо ці орієнтири дослідника є науковими, тобто не обтяженими ідеологічними установками тощо.

Процес наближення знання до об'єктивності позначимо поняттям об'єктивізація. Він тісно пов'язаний із процесом здобуття знань і взагалі не має якоїсь усталеної логіки. В релігієзнавстві об'єктивізація здійснюється на основі певної системи специфічних принципів-установок. Насамперед потрібно перенести знання з умов, де вони були здобуті, в умови, за яких об'єкт пізнання ще не зазнав впливу оцінок пізнаючого суб'єкта, оцінок історично сформованої щодо нього громадської думки. Це передбачає, насамперед, виділення в цьому знанні інваріантного щодо способу його здобуття змісту і перенесення його (знання) в умови, так би мовити, природні, умови “для-себе-буття-пізнаваного об'єкта”. Так, тривалий час у вітчизняному релігієзнавстві (як світському, так і богословському) домінувала думка, що Берестейська унія зумовлена дією суто зовнішніх сил, а саме – польської влади і єзуїтів, а не тими процесами, які відбувалися в Українській церкві наприкінці XVI ст. В історії свого функціонування Унія виступала лише в ролі засобу окатоличення і полонізації українського населення. Але ще М.Костомаров у дисертації “О причинах и характере унии в Западной России” (1841 р.), вказуючи на загальну кризу православ'я, моральну й інтелектуальну деградацію його духовенства, писав: “Русь перед початком унії була в такому стані, що їй необхідний був переворот, який би дарував їй нове життя”.⁵

Є цілий ряд об'єктивних умов, які за словами О.Левицького, “природним шляхом” привели до унії з Римом. Серед них слід назвати не лише кризовий стан православ'я в Україні XVI ст., а й такий аспект культурно-історичного процесу епохи Відродження та Реформації (до якого була причетна й Україна) як формування національних церков. Утворення Греко-католицької церкви як нової національно-релігійної течії українства було далекоглядною реакцією українського єпископату на втрату впливу Київської митрополії, на спроби підпорядкувати українську церкву католицькій ієрархії Польщі.⁶

“Унія релігійна зародилась у момент великого політичного, релігійного і

⁵ Костомаров М.И. Автобиография. – К., 1992. – С. 111.

⁶ Грушевський М., О.Левицький. Розвідки про церковні відносини на Україні-Руси XVI-XVIII вв. – Львів, 1900.

культурного упадку тодішньої української нації, – зауважує В.Липинський. – Це був момент, коли унія Люблінська донищувала останки політичної незалежності; коли позбавлена підтримки своєї влади світської Церква православна швидко падала і розкладалася; коли врешті серед української провідної верстви ширилась надзвичайно швидко культурна денаціоналізація”.⁷ Висновок дослідника, що самі умови національного занепаду породили революціонерів-ієрархів церкви, котрі, незважаючи на традиції, минувшину, місцеві традиційні авторитети, почали шукати радикальні засоби повного відродження нації, є глибоко науковим і сміливим за умов негативної громадської думки щодо Берестейської унії. Вимоги об’єктивності пізнання не спинили вченого на цьому: він не побоявся назвати опорою тодішніх консервативних сил оспівуваного народом П.Сагайдачного і його “городове козацтво”.

Отже, В.Липинський обстоював нейтральні щодо традиційних українських конфесій – православної чи греко-католицької – позиції. Він розв’язує проблему взаємовідносин і протистояння в Україні різних віровизнань без симпатій чи антипатій до кожної з існуючих українських церков. Позаконфесійно звучать і зважені, науково обґрунтовані практичні поради автора українській державі: “Державна влада українська, коли не хоче порушувати необхідної для існування держави духовної української рівноваги, не може ставити ані в залежне від держави, ані в державно принижене чи неповноправне становище в Україні жодної християнської церкви, а мусить дбати про однаковий авторитет, однакову духовну та організаційну незалежність і однакове політичне становище всіх церков в Україні”.⁸

Міркування В.Липинського, якщо їх повернути на дослідницьку діяльність, звучать як вимога не ставити в науковому відтворенні історії релігій України якусь традиційну для неї конфесію в принижене становище, дотримуватися в науковому пошуку рівноваги в оцінці конфесій, більше того – дбати про їх однаковий авторитет. Оскільки кожний вчений все-таки переважно є конфесійно зорієнтованим і залежним, то на прикладі В.Липинського, який був римо-католиком, можна показати, що таку нейтральність і всебічність щодо дослідницького процесу може певною мірою гарантувати оцінка вченим процесів, які відбуваються не у своїй релігії, яка для нього є святиною, а в інших релігіях.

Водночас зауважимо, що зміщення дослідника в ході вивчення релігійних явищ і процесів до природних умов їх функціонування відкриває можливість для їх об’єктивного, неупередженого осягнення, визначення дійсних чинників їх становлення й утвердження.

Релігієзнавчий пошук вимагає застосування принципу позаконфесійності. Привнесення конфесійного забарвлення у пізнавальний процес аналогічне

⁷ Липинський В. Релігія і Церква в історії України. – К., 1993. – С. 56.

⁸ Там само. – С. 9.

звертання в ньому до принципу партійності, коли процес пізнання пов'язувався з певним класовим інтересом, а його наслідки підпорядковувалися всіляким соціальним спрямуванням певних соціальних груп.

Фактично конфесійно зорієнтованими є всі книги з історії тієї чи іншої християнської течії, авторами яких виступають релігієзнавці-послідовники тих конфесій. Якщо Іван Огієнко намагався довести, що Україну-Русь хрестив Володимир Великий у православ'я,⁹ то Юрій Федорів у своїй "Історії Церкви в Україні" зауважує, що "в тому часі, коли наші предки приймали Христову віру, між Римом і Константинополем були єдність і злагода. Церква була одна – Христова, Апостольська і Вселенська з папою як видимим главою Церкви".¹⁰ При цьому обидва автори, обстоюючи свої конфесійні інтереси, з явною заангажованістю тлумачать одну й ту саму історичну подію, подають загалом спотворену інформацію про неї. Такому спотворенню служив підбір ними емпіричних показників, оціночні судження, а також упередженість в аналізі поглядів свого опонента з іншої конфесії.

Конфесійна установка, як і пролетарська партійність, вимагає формування системи знань з тієї чи іншої проблеми, яка відповідала б заданим ще до самого пізнання висновкам. Конфесійно зорієнтований дослідник перетворюється швидше в ілюстратора заздалегідь визначеної концепції, а не в шукача істини. Така пізнавальна позиція зумовлена насамперед впевненістю дослідника в єдиноістинності, богоугодності, боготворимості своєї конфесії та хибності інших на шляху богошування.

Конфесійний підхід характеризує не лише процес здобуття знань, а й характер користування ними. Ідеологи кожної конфесії всіляко прагнуть використовувати наслідки наукових пошуків задля утвердження концептів свого віровчення чи історії його, ігноруючи або спотворюючи при цьому реальний їх зміст, а також той факт, що самостійно наукові знання, якщо їх відповідно інтерпретувати, прямо й безпосередньо не виражають якісь конфесійні інтереси. Конфесійний підхід, веде до втрати знаннями їх об'єктивного змісту.

Науковість пошуку полягає насамперед у відображенні об'єктивних властивостей певних об'єктів, відносин, зв'язків і процесів що відбуваються в них. Конфесійність же в пізнанні – це слідування суб'єктивістській позиції дослідника, зумовленій приналежністю його до певного релігійного віровчення. При такому підході на догоду конфесійній "істині" ігноруються об'єктивні закономірності й тенденції буття релігійних явищ та їх розвиток. Саме тому принцип об'єктивності повинен доповнюватися принципом позаконфесійності, що орієнтує дослідника на відхід від конфесійної зорієнтованості при дослідженні релігійних явищ і процесів.

⁹ Огієнко І. Українська Церква. – К., 1993. – С. 65-67.

¹⁰ Федорів Ю. Історія Церкви в Україні. – Торонто, 1990. – С. 40.

Методологічна функція об'єктивності реалізується також в нормативних вимогах принципу плюралізму. Саме поняття “плюралізм” вживається в наших виданнях найчастіше для обстоювання філософських вчень, які визнають дві чи більше першооснови чи первинні початки буття чогось. В більш широкому розумінні цим поняттям позначається таке багатоманіття, при котрому елементи чи складові якоїсь множини розглядаються як по суті незалежні одна від одної або рівноправні величини, відношення між якими не є субординованими.

Але такий підхід до поняття плюралізм є надто звуженим і хибним, оскільки допускає наявність “багатьох істин” з одного й того ж питання. При цьому принцип плюралізму протиставлявся принципу монізму, що вважався всеохоплюючим і вихідним в дослідницькій діяльності та зводився лише до двох видів – матеріалістичного й ідеалістичного.

Ми виходимо з того, що плюралізм – це насамперед пізнавальний принцип, тому спроба перенести в його площину онтологічний аспект з енгельсівського витлумачення основного питання філософії призводить до спотворення самого принципу плюралістичності, бо питання первинності-вторинності як таке є з наукової, а не з ідеологічно заангажованої точки зору некоректним. В релігієзнавчих дослідженнях можемо говорити про каузальний плюралізм (його сутність полягає у визнанні існування кількох каузальних систем, причинно не пов'язаних між собою), про логічний плюралізм (під ним розуміємо існування різних, незведимих одна до одної систем пізнання, систем логічних постулатів). Так, в сучасному релігієзнавстві широкий спектр концепцій, які інтерпретують історію релігії. Серед них виділяється компаративістська чи порівняльно-історична школа (М.Мюллер, К.Тіле, А.Ахеліс та ін.). Представники цієї школи, розглядаючи релігію як глибинну основу, центр духовного життя, на основі співставлення різних релігійних форм, виділення в них загальних і специфічних ознак, відкрито ставлять питання про закономірності розвитку релігії. К.Тіле виділяє три закони цього розвитку – асиміляції, єдності духу й неперервності. Еволюційно-антропологічна школа (Е.Тейлор, Дж.Леббок, Дж.Фрезер) на основі великого масиву емпіричного матеріалу подає історію релігії як результат фіксації релігійних ідей, що відбувається в контексті загального культурного прогресу.

Культурно-історична школа не є однорідною. Якщо представники дифузійної течії (Ф.Боас, Ф.Гребнер, Л.Фробеніус) обстоювали ідею, згідно з якою культура (і релігія як її складова) не еволюціонізують, а поширюються у вигляді концентричних кіл із декількох культурних центрів, то школа прамонотеїзму (В.Шмідт, В.Конперс, П.Шебеста), будучи швидше своєрідною реакцією католицької теології на еволюційне релігієзнавство, запропонувала версію одвічності віри в вічну істоту.

Популярною в західному релігієзнавстві нині є феноменологічна течія (Г.Ван ден Лееув, М.Еліаде, Ф.Хейлер), яка в інтерпретації релігії керується такими вимогами: благоговіння перед релігією, особистий релігійний досвід,

свідоме прийняття релігійних домагань на істину. Універсалістична концепція (С.Радхакрішнан, Х. фон Гласенапп, В.Кремер) прагне виявити позитивні елементи в кожній з релігій і на основі синтезу створити якусь єдину всесвітню релігію, “універсальну релігію духу”, що одухотворила б “західну матеріальність” “східною спіритуальністю”. Можна назвати й інші релігієзнавчі школи і течії в інтерпретації релігійного феномена і процесу його розвитку, втім зауважимо, що кожна з названих вище і неназваних шкіл має беззастережне право на існування. Сутність принципу плюралізму полягає не у визнанні можливості здобуття багатьох об’єктивних істин при вирішенні однієї і тієї ж пізнавальної проблеми, а у визнанні права на існування різних пізнавальних підходів, різних концепцій на шляху до істини. Це передбачає наявність різних світоглядних, методологічних, логіко-гносеологічних ракурсів розгляду тієї чи іншої проблеми. Отже, принцип плюралізму санкціонує повне рівноправ’я в пізнанні релігійних феноменів різних теорій, вчень та ідей.

З’ясування сутності, механізму функціонування плюралізму в пізнавальному процесі надто складне. Саме тому в релігієзнавчому пошуку актуальною є проблема обґрунтування об’єктивності знання. З цього приводу існують різні точки зору, починаючи від тверджень, що система релігієзнавчої науки має конструюватися за принципом “копіювання” релігійних форм, їх своєрідного описання, закінчуючи думкою, що науково відтворити процес розвитку релігії не можна, бо він у минулому, тому творча уява суб’єкта релігієзнавчого пошуку може лише створити якусь “довільну конструкцію”, модель досліджуваного феномена. В обох випадках маємо явне чи неявне протиставлення всезагального в історії релігії та вираження його в суб’єктивних формах думки релігієзнавців. Розв’язування цієї суперечності пов’язане з визначенням необхідних параметрів розвитку релігієзнавчого пошуку, зміни його концептів, параметрів, розкриття яких дає можливість знайти шляхи виявлення (з’ясування) об’єктивності знань про релігію.

Процес відображення всезагальних об’єктивних форм релігійних феноменів у суб’єктивних формах думки з неминучістю виводить на суб’єкта цієї думки, що часто, заявляючи про необхідність порозуміння різних Церков, про віротерпимість, співпрацю на спільній основі віри у Вищий Розум, яким є Бог, зауважує, що “не всі релігії добрі й спасенні. Є помилкові, спеціально створені духовним ворогом Бога – Сатаною для того, щоб баламутити світ і викрадати у Бога його славні творіння, тобто нас, людей”.¹¹

Релігієзнавчий плюралізм передбачає насамперед рівне ставлення дослідника до різних конфесій, визнання того, що Бог є один, а шлях кожної людини до нього (це зумовлено не тільки її менталітетом, а й широким спектром різноманіття умов її буття) може бути різним. Всяка моноконфесійна оцінка

¹¹ Степовик Д. Релігії світу. – К., 1993. – С. 4.

релігійного процесу веде до спотвореного його відображення. Тому ми не можемо погодитися із Д.Степовиком, який у передмові до своєї книжки “Релігії світу”, заявляє, що обрав “найдемократичніший і справедливий погляд, який має бути в науці”, водночас зауважує, що, вивчаючи всі інші релігії, ми повинні дивитися на них винятково з християнських позицій та зауважувати, що прийнятне, а що ні – для християнина.¹² Вчений релігієзнавець може бути послідовником певної конфесії, але коли його конфесійність виростає в науковому пошуку в упередженість щодо інших релігійних течій, в прагнення якось підкреслити винятковість власної віри, то повної об’єктивності в цьому дослідженні вже не буде. Конфесійний суб’єктивізм спрацює в орієнтаціях дослідницького пошуку, підборі емпіричного матеріалу, в акцентації уваги на певних елементах догматичної системи тощо. Вчений намагатиметься довести недосконалість інших для нього конфесійних систем.

Прикладом останньої тези може бути “Архив Юго-Западной Руси”, на який часто посилаються релігієзнавці, досліджуючи історію релігійного процесу в Україні. Кожне з джерел “Архіву” є суб’єктивною і водночас православно-конфесійною фіксацією автором подій, явищ чи процесів. Підбір документів до збірника також був конфесійно зумовленим, оскільки входження Московської Православної Церкви в систему державного життя призводило до контролювання видавничої діяльності в царській Росії.

Принцип об’єктивності в межах релігієзнавчих досліджень реалізує свій потенціал через установку на цілісне дослідження релігійного феномена. Головний зміст цієї установки полягає в тому, що в процесі об’єктивного теоретичного аналізу релігійних явищ і процесів будь-яке окреме розглядається не “саме по собі”, а в системі конкретної цілісності. Можна говорити про наявність в структурі релігії таких її складових, як релігійне світорозуміння, релігійне світовідчуття, релігійний культ, а також релігійна організація, проте на кожному етапі розвитку релігійного феномена вони по-різному поєднуються та функціонують, знаходять вираз у кожній з його конфесійних визначеностей. Тому релігія завжди виступає як конкретна цілісність, що історично виникла, має здатність до самоорганізації та розчленовується на свої складові лише відносно. Принцип цілісності передбачає застосування до релігії, як складно структурованого явища таких методологічних підходів:

1) релігія – це сукупність елементів, певним чином взаємопов’язаних і взаємозумовлених розвитком самої її цілісності. Релігія як ціле виступає в ролі самостійного феномена, її елементи – в ролі частин; водночас вони є відносно самостійними в своєму розвитку і можуть служити (за умови визнання їх елементами цілого) об’єктом для окремих релігієзнавчих досліджень;

2) органічна цілісність релігійного феномена є динамічною, але розвиток

¹² Там само. – С. 5.

його як цілого і його елементів не веде до порушення її сталості, стабільності;

3) специфіка органічної цілісності релігійного феномена (історично й конфесійно) визначається загальними закономірностями його становлення й розвитку.

Об'єктивне буття його конкретних визначеностей (окремих конфесій, національно-державних або світових релігій) входить у цілісну систему його єдності. Тому для об'єктивного аналізу релігії як специфічного духовного явища масштабом визначеності має виступати загальна цілісність її складових. Одиничні вияви релігії, взяті самі по собі, не дозволяють досягнути загальності її буття. Отримані при їх дослідженні визначення є обмеженими та несамодостатніми. Справа в тому, що в своєму одиничному бутті різні релігійні вчення, конфесії, течії не мають власної основи та необхідної обґрунтованості. Своєрідним їх базисом є та загальна цілісність, з якою вони перетинаються і всередині котрої, власне, постають і розвиваються.

Таким чином, принцип об'єктивності, як базовий принцип, потребує в релігієзнавчому пізнанні доповнення, зокрема, принципами позаконфесійності, плюральності та цілісності.

Всяка компоративність в наукових дослідженнях негативно позначається на рівні об'єктивності здобутого знання. Привнесення в дослідницький процес професійної, демографічної, територіальної, національної, соціальної та іншої зацікавленості веде до перекосу в науковому пошуку. Задля забезпечення об'єктивності знання в дослідницькій роботі слід орієнтуватися на загальнолюдські цінності.

3. Принцип історизму

Незважаючи на прагнення теологів різних релігійних течій довести незмінність та усталеність свого конфесійного віровчення і культу, пошуки ними критерію правдивості цих елементів релігійного комплексу в початкових формах, трансформація релігійних (особливо світових) систем залишається незаперечним явищем. Навіть ортодоксальність, до якої прагне вдаватися православ'я, руйнується, поширюючись у світі, при зіткненні з національною традицією. Як би не прагнуло християнство зберегти свій первісний вигляд на початковому етапі, вся його історія, починаючи з I ст., характеризується появою різних течій, "схизм", "єресей", відбрунькуванням і організаційним відособленням цілих напрямків, які були незадоволеними чи домінуючою лінією його функціонального буття в суспільстві, чи певними новаціями його розвитку, чи суб'єктивним фактором певної конфесії тощо. Тому при вивченні релігійного феномена взагалі, а особливо його конфесійних модифікацій, важливо дотримуватися принципу історизму, прискіпливо аналізувати внутрішні зміни, що

врешті-решт зумовлюють відносну стабільність світових релігійних систем.

Принцип історизму є одним із вузлових в релігієзнавчих дослідженнях. Вперше до осмислення історії релігії як єдиного процесу звернувся Гегель. Цей процес, на його думку, йде поряд із поглибленням свідомості свободи, що становить зміст всесвітньої історії. Історію релігії філософ розглядав як послідовне наростання ідеального подвоєння світу. Гегель прагнув поєднати ідею логічного саморозвитку релігії з визнанням її зв'язків з конкретними історичними епохами. В розвитку релігії він виділяв три стадії – “природну” релігію, “релігію духовної індивідуальності” й “абсолютну релігію”, що в свою чергу поділялися на окремі етапи. При цьому філософ прагнув включити їх (хоч часто й довільно) у свої універсальні загальноісторичні схеми релігійного процесу. Саме тому буддизм опинився на першій стадії розвитку релігії, а ісламу взагалі не знайшлося місця в гегелівській системі. Проте, незважаючи на ці довільності, Гегель намагається, з одного боку, відвести релігії певне місце в межах загального процесу людської історії, а з другого, включити її в космічний процес розвитку світового духу. Такий контекст виключає ототожнення принципу історизму в дослідженнях релігійного феномена з його простим історичним пізнанням.

Основними засадами принципу історизму є:

- 1) з'ясування витокових особливостей явища, що досліджується, причин його появи;
- 2) розгляд етапів функціонування й механізму змін цього явища впродовж його історії, віднайдіння взаємозв'язку етапів;
- 3) аналіз особливостей нинішнього стану цього явища;
- 4) прогнозування його можливих наступних змін, визначення тенденцій розвитку.

Ці засади можуть використати дослідники-релігієзнавці різних світоглядних орієнтацій – богословських і світських, різних конфесійних уподобань. Так, з'ясовуючи історичний підтекст християнства, науковці різних дослідницьких шкіл аналізують не лише зміст новозавітного тексту, а й соціальні та політичні колізії, що характеризували Римську імперію періоду зламу епох, духовного клімату того часу.

Особливість принципу історизму в релігієзнавчих дослідженнях полягає насамперед у переважній зорієнтованості на минуле, з'ясуванні чим був певний релігійний феномен у часи появи. Підставою цього є те, що релігійний час віровчення кожної конфесії зміщений на період її виникнення, а поділ на етапи розвитку ведеться переважно на рівні змін церковно-організаційних структур, оскільки саме витокові засади віровчення вважаються правовірними. Тому, досліджуючи певну конфесію, варто наголошувати не на тому, які етапи вона пройшла у своїй еволюції і на що зорієнтована, а наскільки вона зберегла вірність вихідному базису. Будь-який розвиток тут виступає як регресивна, безперспективна, подеколи тупикова форма процесу конфесійного

урізноманітнення. Хоча просторові межі конфесії й можуть бути дуже широкими, охоплювати водночас багато країн і континентів, але релігійний простір її, як правило, обмежений вузькою територією, де діяли засновник і учні певного віровчення. Так, християнство замкнуло свої час і простір межами історії та території Палестини, де діяв, за новозавітними книгами, Ісус Христос. Кришнаїзм живе часом і діями свого головного божества, абсолютно абстрагуючись від подій і процесів сьогодення. Для нього навіть не існує самої історії Індії, на теренах якої він поширений. Тому історизм в дослідженні релігійних феноменів – це насамперед з'ясування не того, чим і якими вони є, а вивчення того, від чого і в чому вони відійшли.

При вивченні релігійного феномена слід відрізняти дослідження його історії як світоглядного процесу і як організації, не підміняти останнім перше, бо в світоглядному процесі вже перемішуються в чистому вигляді елементи світськості, звичайної людської суб'єктивності, тобто позарелігійні чинники. Яскравим прикладом є стан сучасного Українського православ'я, роз'єднання якого зумовлене не віроповчальними особливостями конфесії, а політичними, національними й егоцентричними чинниками.

Як відзначав Гегель, абстрактні істини не існують. Істина завжди конкретна. Саме тому в науковому пізнанні принцип історизму знаходить свою подальшу реалізацію в принципі конкретності, що належить до вторинної сфери методологічних засад релігієзнавчого пізнання. Конкретно-історичний підхід до вивчення релігійних явищ і процесів вимагає відображення досліджуваного об'єкта в такій системі понять і уявлень, яка відтворює специфіку зв'язків цього об'єкта і відповідає певному ступеню його еволюції. Згідно з цим принципом не слід віднаходити в минулих етапах розвитку релігійного феномена щось не властиве часу дії явища. Це стосується, зокрема, спроб довести прамонотеїстичність витокової релігійності. Так, в першому томі своєї "Истории религии" О.Мень обстоює думку, що поняття про вищу істоту, верховне Божество "не є продукт пізньої історії, а присутнє на найбільш ранніх стадіях духовної свідомості". "Необхідно визнати, – зауважує дослідник, – що віра в духів і богів – це лише одна сторона світоспоглядання первісної людини; для неї духи лише прояви, за якими стоїть Єдиний Дух". Перехід до політеїзму, за О.Менем, є проявом розкладу первісної релігії, її регресу. Через постійну залежність від сил природи в душі давньої людини виникає прихована глуха ворожість до Вищого. Обоженна природа – Богиня-Мати – легко витісняла Бога з серця людини. "Живе відчуття Бога заглушалось натуралістичними культами".¹³

При такому мисленні не враховуються насамперед абстрагувальні можливості первісної людини, без вищого рівня розвитку котрих як пізнавального базису не може з'явитися уява про єдиного Бога. До неї людина йшла поступово,

¹³ Мень А. История религии. В 7-ми т. - Т. 1. - С.160-163.

шляхом віднайдення проявів діяльності Бога в окремих речах, явищах довкілля. Не прихована ворожість до Вищого породила політеїзм, а Його пошук, який спочатку виливався у примітивні форми вірувань (зокрема, анімістичне світобачення з магічними та фетишистськими уявленнями, що його супроводжують).

Такі міркування має український релігієзнавець із Канади о. Степан Ярмусь. Розглядаючи дохристиянські вірування наших предків і з'ясовуючи причини відсутності у них “правдивого поняття про Бога, про божественний світ”, дослідник зауважує, що хоч “примітивний народ” і мав глибокі, навіть чисті відчуття божественної сили в світі, але “тому що Бог людським розумом незбагнений і недосяжний, то тодішній Геній народу уявляв Бога тільки по-своєму і все божественне й духовне вкладає тільки в свої власні поняття, бо понад те він просто не міг вийти”.¹⁴

Принцип конкретності вимагає також історичного підходу до понять, якими оперували й оперують релігієзнавці. Справа в тому, що поняття науки про релігію перебувають в русі, розвитку, зміні. В той чи інший історичний період свого становлення вони відповідають досягнутому ступеню у пізнанні феномена релігії. Не всі вони при зміні епох переходять у нові релігієзнавчі системи, неоднозначно визначаються в релігієзнавчих вченнях різні світоглядні орієнтації тощо. Так, широко вживане поняття у XVIII і на поч. XIX ст. “природна релігія” (зокрема, у філософії релігії Гегеля) в др. пол. XIX і XX ст. майже зникло. Марксистське релігієзнавство замінило його поняттям “релігії докласового суспільства”. Окремі дослідники вживали терміни “первісна релігія”, “примітивна релігія”, “язичницькі вірування”, “анімістична релігія”, “племінні культи”, “релігія родового суспільства” тощо. Дехто з вчених пішов іншим шляхом і з багатого арсеналу понять, які позначають ранні форми релігії, вони вибрали такі, які можна кваліфікувати як стадії розвитку релігії. В такий спосіб у ролі вихідної, найраннішої стадії релігії виявилися анімізм у Е.Тейлора і Г.Кунова, преанімізм у Р.Маретта, магія у Дж.Фрезера, фетишизм у О.Конта й Дж.Льоббона, тотемізм у Е.Дюркгейма та ін.

Визначення поняття “релігія” має важливе методологічне й конкретно-наукове значення. Як зазначав англійський теолог Д.Гандрі, “питання “що таке релігія?” – є сучасне питання, і воно повинно дістати сучасну відповідь, тобто відповідь, яка виявляє розуміння того сучасного стану думки, при якому це питання виникає. Це питання не турбувало наших предків, для яких релігія і життя були одним і тим самим. Воно дуже турбує сучасну людину, тому що для неї релігія не є синонімом життя”.¹⁵ Визнаємо, наукового визначення поняття

¹⁴ Ярмусь Ст. Духовність українського народу.– Вінніпег, 1983.– С. 26-27.

¹⁵ Див.: Кривелев И. Об основном определяющем признаке религии // Вопр. истории религии и атеизма. – Т. 4. – М.-Л., 1956. – С. 24.

“релігія” на цей час немає. Існує більше сотні різних визначень релігійного феномена, проте всі вони обмежені чи то через суб’єктивні орієнтації дослідника на певний аспект (сторону) релігійного феномена, чи то через абсолютизацію якоїсь функції релігії чи її структурного елемента.

Тривалий час ми послуговувалися як науковим визначенням релігії Ф.Енгельса,¹⁶ хоча, власне, назвати це визначенням не можна, бо в ньому немає розуміння внутрішньої природи релігії, говориться лише про об’єкт відображення і в загальних рисах тлумачиться його форма. Над Ф.Енгельсом явно тяжів його матеріалістичний світогляд, тому його розуміння релігії не може бути загальним і ним можна користуватися лише при розкритті змісту марксистської релігієзнавчої концепції.

При визначенні релігії викликають певні труднощі у дослідників, які прагнуть відійти від заідеологізованих оцінок релігійного феномена і знайти для нього наукову основу. Тут дається взнаки не тільки та складність і різноманітність явищ, які позначаються терміном “релігія”, а й факт, що при цьому йдеться не про завжди тотожну собі логічну абстракцію, а про історичне явище, що постійно змінюється. Відомий дослідник первісних форм релігії Л.Штернберг, розглядаючи питання про визначення релігії, писав, що треба знайти таке визначення, що “однаково підходило б і до вірувань фінікіян, що спалюють на вогні своїх дітей на догоду божеству, і до вірувань вавілонян, що посилають у храм Астарті своїх дочок і жінок займатися проституцією, які віддаються першому зустрічному чужоземцеві, і до релігії християн, яка вимагає, щоб люди віддавали своє життя за ближнього, і до релігії буддизму, в основі якої лежить по суті повний атеїзм”.¹⁷ На нашу думку, загальне визначення релігії, що охоплювало б у собі її природу, історичну змінюваність і, багатоманітну функціональність дати, взагалі не можна. Хоча всі релігійні системи об’єднує віра в надприродне й неодмінність поклоніння йому, але всі вони мають настільки конкретне змістовне наповнення, що часто виступають як взаємовиключаючі духовні утворення. Це, зокрема, стосується буддизму і християнства.

Принцип історизму вимагає розглядати об’єкт в його розвитку. Але, як і в попередньому прикладі, виникає проблема вибору такої форми чи етапу її існування, що найбільш придатні для аналізу і всебічно репрезентують її природу. Здавалося б (і цей принцип застосовують ідеологи багатьох конфесій), що треба починати дослідження із зародкових форм існування релігії чи певної її конфесії, а вже потім, у процесі аналізу, простежувати зміни цих форм, переходи від менш розвинутих релігійних систем до тієї системи, що демонструє зрілість релігійного феномена. Але таке міркування не є плідним. Аналіз незрілих релігійних об’єктів не дозволяє з’ясувати необхідні тенденції та закономірності розвитку релігійного

¹⁶ Енгельс Ф. Анти-Дюрінг // Маркс К., Енгельс Ф. Твори.— Т. 20.— С. 309.

¹⁷ Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии.— М.-Л., 1936. — С. 246.

комплексу, розкрити фактори, що зумовлюють формування властивостей і зв'язків, характеризуючих сутність досліджуваного явища.

Лише вивчення розвинутого (зрілого) релігійного об'єкта дає ключ до пізнання об'єктів, що перебували на нижчих сходинках розвитку. До всебічного й повного вивчення нерозвинутих релігійних форм вчений має йти через знання розвинутих, які певною мірою знімають етапи розвитку досліджуваного об'єкта які передували їм. Цей принцип у науковій літературі дістав назву актуалізму. Сутність його полягає в тому, що дійсно наукова розробка певної релігієзнавчої проблеми минулого не може відбутися без застосування сучасних знань про релігійний феномен. Збір матеріалу про конкретну релігійну подію чи явище минулого не обмежується лише їх описом, а включає в себе вивчення характеру і міри його впливу на наступні етапи розвитку релігійного явища аж до нинішнього стану. Оскільки на практиці релігієзнавець має справу насамперед із нинішнім станом релігійних явищ, то зрозуміло, що процес дослідження минулих етапів релігійного процесу починається саме з вивчення сучасних релігійних об'єктів, йде від дослідження наслідків процесу до вивчення самого процесу і попередніх етапів, від наслідку до причини. Сучасна релігія, розглянута з історичної точки зору, є певним етапом розвитку, результатом, аналіз якого дозволяє визначитися куди, як і до чого прийшов історичний розвиток певних релігійних форм і явищ, елементів релігійного комплексу і всієї релігійної системи. Часто знання сучасної релігії вносить істотні уточнення в наше знання про її минуле.

Що ж дозволяє переносити знання про сучасні релігійні явища та процеси на минулі часи? Адже відомо, що ці два різні етапи в їх розвитку не є тотожними? Дійсно, розвиток передбачає визнання відмінності станів об'єкта дослідження, його становлення. Тому у вивченні релігійних феноменів необхідно враховувати специфіку цих станів. Однак релігія як форма духовного життя особи і суспільства завдяки таким своїм особливостям, як догматизм, традиційність, ортодоксальність не здатна докорінно змінити свої ознаки. Більше того, консерватизм в ній возведений у принцип. Саме тому в сучасній релігійній ситуації завжди простежуються риси минулого. До того ж, її історичні стани виступають як прояви одиничного, а одиничне завжди пов'язане із загальним, спільним, існує в ньому у знятому вигляді, передається в нові індивідуальні форми, повторюється в них. Тож будь-який релігійний об'єкт нинішніх часів є своєрідним підсумком попереднього розвитку релігійних процесів і явищ.

Таким чином, актуалізаційний принцип в дослідженні релігійних феноменів не є суто логічною операцією перенесення знань про одну історичну епоху їх існування на іншу. Він по суті є вимогою вивчення одного й того самого об'єкта в часі і водночас процесу становлення самої релігійної системи.

Як носій релігії, людина завжди живе і діє в конкретних суспільних умовах, вона є представником певної соціально-етнічної спільності. Відтворюючи життя

людини в історично визначених умовах, релігія водночас фіксує в собі становище його роду чи племені, народності чи нації. І тут цікавою, на наш погляд, є думка Я.Мінк'явичуса, що традиція релігійних культів вписується в історію народів і націй через всю сукупність конкретних, етнічно визначених матеріальних, ідеологічних і духовних її детермінант і умов.¹⁸ Внутрішньо вплітаючись в історію народів, релігія модифікується не лише залежно від змін умов їх життя, а й під впливом структурних елементів етносу (мови, звичаїв, психічного складу тощо). Все це дає підстави розглядати етнізм як один із методологічних принципів релігієзнавства, стверджувати, що поза етнічною визначеністю релігії взагалі не існують. Зауважимо, в наш час моноетнічність конфесії у строгому розумінні цього слова стає все більш винятковим явищем, а моноконфесійність етносу – ще більш винятковим. Доволі поширеною є ієрархічність (багатоступінчатість) конфесійної й етнічної спільнот, що позначається на їх взаємозв'язку.

Хоча в історичному плані початки релігії спостерігаються ще в докласовому суспільстві, коли не існували ні народності, ні нації, проте вже тоді етнічний фактор відіграв помітну роль в релігійному житті. Така рання форма релігії як тотемізм відображала поділ первісного племені на самостійні групи, клани, що пов'язані родинно по жіночій чи чоловічій лінії. Відомий дослідник первісних форм релігії Роберт Сміт відзначав, що тотемна тварина – це священна тварина клану, кров якої символізує його єдність та зв'язок із своїм божеством; ритуальне умиртвіння і поїдання тотемної тварини є не чим іншим, як укладанням “кровного союзу” клану з його богом.¹⁹ Деяко іншими словами цю ж сутність тотемізму відзначив і Д.Зеленін. “В тотемізмі, – відзначає він, – на світ диких тварин було перенесено соціально-родовий устрій людей, і тотемізм можна визначити як ідеологічний союз родової організації людей з тією чи іншою породою тварин. Основою таких тотемістичних союзів могли послужити ті дійсні, реальні союзи, які укладали між собою два різні екзогамні роди з метою обслуговування один одного шлюбними зв'язками”.²⁰ Найбільш істотне в тотемізмі слід шукати не в тому, що об'єктом релігійно-магічних вірувань є переважно тварина. Воно полягає в ідеї споріднення людської групи з цією твариною. Отже, “ключ до вирішення проблеми тотемізму взагалі не в об'єкті, а в суб'єкті тотемістичних відносин, не в тотемі, а в тотемістичній родовій групі”.²¹

В межах плем'яної організації суспільства формуються й плем'яні культи, боги яких є одними з перших історичних образів богів. Десь в V-IV ст. до н.е. за

¹⁸ Минкявичус Я. Религия в многонациональном мире. – Вильнюс, 1978.

¹⁹ Smith R.W. Lectures on the religion of the Semites. – London, 1907. – P. 312-314.

²⁰ Зеленін Д.К. Идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей // Известия АН СССР. Отделение обществ. наук. – 1935. – № 4. – С. 403.

²¹ Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие. – М., 1964. – С. 66.

певних суспільних й політичних умов у кожного народу складаються національні релігії, період історичного буття котрих був порівняно тривалим. Із національних релігій, збережених народами до наших днів, хоча дещо й у видозміненому вигляді, можна назвати сінтоїзм в Японії, даосизм і конфуціанство в Китаї, індуїзм і парсизм в Індії, іудаїзм в Ізраїлі тощо.

На зміну національно-державним релігіям приходять наднаціональні (світові), що за своїм походженням і поширенням тісно пов'язані з конкретними сім'ями і групами етнічних утворень, з певним етнічним складом населення. Проте світові релігії неоднорідні, не моноетнічні за змістом і носіями. Їх диференціація тісно пов'язана з етнічним поділом народів. Це особливо видно в протестантській течії християнства, поділ якої пов'язаний насамперед з національно-державними утвореннями.

Одним із важливих в релігієзнавчій теорії, як на сьогодні, є принцип конфесійності. Релігії взагалі не існує. Ще з часу її первісних форм існували істотні відмінності у віруваннях і обрядах окремих людських спільностей – родів і племен. Ці відмінності зберегли й утвердили племінні культи. Щонайбільше різницю між релігійними системами можна знайти, порівнюючи між собою національно-державні і світові релігії. Якщо віроповчальний елемент кожної з цих релігій в абстракції має надто багато спільного з іншими, то відмінності у боговшануванні, взагалі у культовій системі такі, що за ними, власне, найчастіше визначають конфесійну специфіку. Цим зумовлено ототожнення назви конфесії з її культом (православ'я – православний культ, іудаїзм – іудейський культ і т.ін.).

У конфесійній специфіці релігії знаходить свій зовнішній вияв менталітет народу, його обрядова і побутова традиція. Зокрема, Українське Православ'я характеризують такі риси, як демократизм, євангелістськість, відкритість, народність, побутовість. Демократизм виявляється у властивих йому принципах соборноправності, виборності церковних посадовців за участю мирян з правом вирішального голосу, в релігійній толерантності. Євангелістськість як риса Українського Православ'я виникла з прагнень його духовників у всьому слідувати новозавітнім принципам, берегти чистоту віри (а не обряду), визнавати дух (а не Букву) новозавітного вчення. Свідченням побутовості нашого Православ'я є близькість його обрядів до повсякденних умов життя народу, збереження в ньому багатьох обрядово-звичаєвих елементів з народного побуту, зв'язок місяцеслова святих з господарським життям селянина тощо.

Таким чином, принцип історизму як один із вихідних в релігієзнавчій методології на другому рівні методологічної функціональності знаходить своє продовження в принципах конкретності, актуалізації, етнічності та конфесійності.

4. Принципи дуальності і загальнолюдськості

В основі будь-якого релігійного вчення лежить віра в надприродне начало, якому віруючий має віддавати шану і почить через систему конфесійно визначених обрядових дійств. Це означає, що поряд із природним світом, який постає перед людиною в її повсякденному житті і при пізнанні якого вона користується законами логічного мислення, є інший світ, що існує на протилежних принципах. Саме тому одним із вихідних в релігієзнавчому пізнанні постає принцип дуалізму.

В релігійній свідомості надприродний і природний світи взаємно переплітаються. Природні явища, предмети і процеси можуть бути пронизаними сіткою надприродних рис і особливостей, які зумовлюють можливість того, що з цими природними феноменами відбуваються надприродні зміни і дії. Принципом дуалізму в релігієзнавчому пізнанні слід користуватися при розгляді релігійної картини світу і картини людини, а також конкретних уявлень про окремі сфери світу – живу і неживу природу, при розв'язанні питань про будову і походження Всесвіту, сутність і походження життя й людини.

Оскільки надприродне не є синонімом духовного, то дуалізм природного і надприродного в релігійній свідомості якісно відмінний від дуалізму матерії і духу, про який писали філософи. Доказом цього є хоч би те, що надприродними в релігійній уяві постають не лише вищі сили. Надприродні риси можуть мати й цілком матеріальні явища, й окремі форми зв'язків людини з навколишнім світом. Надприродне – це світ явищ, які відбуваються не лише “на небі”, а й на землі.

Поняття “природне” в релігієзнавчих дослідженнях вживається в багатьох значеннях. Ним позначається все єство, тобто все реально існуюче, наявність об'єктивних предметів; це поняття виражає об'єктивність процесів, які відбуваються у природі і суспільстві; ним фіксуються умови життя людини; цим поняттям позначається та сфера дійсності, що не відчула на собі впливу перетворювальної діяльності людини; цим поняттям подеколи просто фіксують реальність існування, а тому природною є також і свідомість. Особливістю релігійного витлумачення природного є віра в його похідний характер. “Бог є те вихідне буття, Вищий Розум, – зазначається в Катехізисі, – завдяки якому лише й існує будь-яке матеріальне і духовне буття і свідомість в усій багатоманітності їх форм, пізнаних і непізнаних людиною”.²²

В основі надприродного світу в розвинутих релігіях стоїть єдина, абсолютна першосутність, надсвітове начало – Бог, що є джерелом буття всього існуючого. Ідея творіння є істинною й основною в релігійному вченні про світ. В цьому, зокрема, знаходить відображення всемогутність надприродного, яке здатне на все неможливе у світі природному.

Богословське витлумачення надприродного характеризується такими істотними властивостями: 1) вірою в реальність надприродного і його пріоритет

²² Катехизис. – К., 1991. – С. 9.

щодо природного, похідний характер і повну, абсолютну залежність останнього від трансцендентного; 2) вірою в надприродну фатальну визначеність і неминучість всього, що відбувається в світі, панування над природним світом абсолютної необхідності, а звідси – вірою у визначеність долі кожної людини; 3) вірою в життєву необхідність наявності обрядових засобів впливу на надприродне; 4) визнанням вторинності і меншої вартості природного.

Принцип дуалізму конкретизований у вченні про трансцендентність, тобто недоступність для теоретичного пізнання надприродного світу, його іманентність. “Говорячи про Бога, – повчає Катехізис, – слід насамперед сказати про його незбагненність людським розумом”.²³ Тому релігієзнавче дослідження, послуговуючись винятково логічними формами, здатне лише описати надприродні явища і процеси, а не проникнути в їх суть.

Поняття “трансцендентний” фіксує те, що “щось” перебуває за межею світу явищ, недоступне для теоретико-логічного пізнання. В такому значенні поняття “трансцендентний” широко використовував І.Кант у творах критичного періоду. “Основоположення, використання яких залишається цілком у межах можливого досвіду, – писав він, – ми будемо називати **іманентними**, а ті основоположення, які повинні виходити за ці межі, ми будемо називати **трансцендентними**”.²⁴ Трансцендентними, за І.Кантом, є Бог, душа, людське безсмертя. Втім не тільки вони лежать за межами розуму. Навіть при вивченні природи людина часто наштотується на те, що можна назвати “ірраціональним” чи “позараціональним”. Ще І.Гете свого часу зауважив, що природа “не ділиться без залишку на розум”. Наука бере просто за вихідний факт те “начало індивідуалізації”, що існує в природі і на якому особливо наголошував Д.Менделєєв, досліджуючи якісну неоднорідність хімічних елементів. Обмеженість свого розуму людина найчастіше, мабуть, відчуває під час спроб досягнути саму себе. Вона утримує багато позараціонального знання, зокрема те, що йде в неї від відчуттів, інтуїції. Як відзначав Б.Паскаль, серце дає нам такі знання, про основи яких нічого не знає наш розум.

Проте недоступне розуму, позараціональне або ж ірраціональне, доступне вірі. Розум і віра – суть прояви життєвих властивостей однієї людини. Тут можна погодитись із застереженням, що їх протиставити не можна. Віра не виключає розум, а доповнює його там, де його можливості обмежені, зокрема в досягненні надрозумових істин.

Принцип трансцендентності тісно пов’язаний з принципом містичності. Відомий французький релігієзнавець Л.Леві-Брюль (1857-1939 рр.), розглядаючи релігійне мислення як “пралогічне” (дологічне), цим самим виводив його на рівень містичності, розглядав містичність як один із принципів релігієзнавчого

²³ Там само. - С.63.

²⁴ Кант И. Критика чистого разума // Сочинения. В 6-ти т. – Т.3. – М., 1964. – С. 338.

пошуку. Сенс його полягає у визнанні можливості людини безпосередньо надчуттєво і надрозумово спілкуватися з надприродним світом. Містицизм характерний для всіх релігійних систем, релігійно-філософських вчень. Особливістю містичної концепції у філософії є визнання того, що пізнати надприродне, а через нього й дійсну сутність природного, можна тільки завдяки інтуїції. Зразком такої філософії є вчення Августина, що, зберігаючи дуалізм Бога і світу, Бога й людини, розглядав містичне пізнання як увінчання раціонального.

Західні релігієзнавці в своїх дослідницьких пошуках широко оперують принципом “священний”. Для них він відіграє важливу роль тому, що служить вихідною базою віри, завдяки якій людина “упорядковує” стан свого духу, підпорядковує задуми, мотивацію діяльності “вищій меті”.

Поняття “священний” вживається для вираження основного ідейного змісту релігійного вчення чи культу тієї сфери людської мотивації або розсудку, що виходять за межі раціонального обґрунтування діяльності. Найчастіше його вживають для означення духовного світу, що відрізняється від повсякденного, звичного, від всього, що, на противагу священному, називають мирським. Отже, пара категорій “священне” – “мирське” нібито продовжує і конкретизує пару “надприродне” – “природне”. Зауважимо, що парність ця передбачає взаємопокладання, а не якусь протилежність і взаємовиключеність.

Світ священного є особливим світом. Йому властиві всемогутність, таємничість, винятковість. Його природу не можна збагнути за допомогою засобів логічного аналізу, звичайного розуміння. Він виступає як щось величне, недоступне, до чого можна прилучитися лише шляхом віри і навіть благовоління. Евристична значущість принципу священного полягає в тому, що він служить своєрідним базисом утвердження вартісного підходу до релігії, виключає уявлення про релігію як антицінність, антинауковий феномен.

Принцип священного виходить за сферу релігієзнавчого пізнання. Тут воно використовується в ролі основи, що не можна руйнувати, піддавати сумніву чи критикувати, бо це може поставити під сумнів усю систему знань. Це вже відбувалося з марксизмом-ленінізмом, коли думки К.Маркса, Й.Сталіна, Мао Цзедуна, рішення партійних з’їздів проголошувалися останньою істиною. До речі, подібне існує і в церковно-релігійному житті. Адже рішення перших семи Вселенських Соборів православні і католики розглядають як непорушну твердиню, а, скажімо, енцикліки римських пап для католицького світу є “святим здобутком”.

Велику роль принципу священного у пізнавальному процесі, як і взагалі в людському житті, відводив Е.Дюркгейм (1858-1917 рр.). Він вважав, що завдяки священному зберігається цілісність людського суспільства, розвивається духовна культура. На основі священного формується мирський зміст людської свідомості, орієнтації людини в дійсності. Тому у нього священне і мирське виступають по суті як одне й те саме, лише мирське є тим, що виростає зі священного, як певне

“огрубіння” його.

Багато уваги з'ясуванню ролі принципу священного у пізнавальному процесі приділяє сучасний американський соціолог релігії Р.Нісберт. “Релігійно-священне, – пише він, – зберегло для соціології все своє значення. Починаючи з аналізу Таксилем співвідношення форми й інтелекту, вивчення Фюрстель де Куланжем розцвіту і падіння класичної держави-міста і закінчуючи вивченням харизми Вебером, поняття набожності – Зіммеlem, а також протиставлення Дюркгеймом священного і мирського, основний напрямок соціології виявляє інтенсивне використання релігійно-священного. Типологія священного – мирського має те саме методологічне значення, яке виявляється у спільності-суспільстві, статусі-класі, авторитеті-владі. Це концептуальна основа аналізу, за допомогою якої по-новому висвітлюється не лише природа релігії, а й природа суспільства, економіки, держави”.²⁵

Необхідність звернення до релігійно-священного Р.Нісберт вбачає у тому, що воно насамперед відіграє об'єднуючу роль: дозволяє з'ясувати людську історію, процеси суспільних змін; виступає не просто в ролі віри, як ціла доктрина, орієнтир вирішення значущих проблем і, нарешті, є основою всіх людських ідей, уявлень, ідеології в цілому. “Лише в контексті, який виступає для людини як божественне, тобто обов'язкове через свою священність, – зауважує дослідник, – могли виникнути всі основні ідеї людства”.²⁶

Ми не будемо всебічно аналізувати всі блоки принципів релігієзнавчого пізнання. У з'ясуванні природи деяких з них ще багато невизначеностей і суперечливих суджень. Лише з часом на основі узагальнення здобутків дослідницької діяльності українських, зарубіжних релігієзнавців матимемо можливість теоретично обґрунтувати всю систему принципів релігієзнавчих пошуків.

Принцип загальнолюдськості є важливим в релігієзнавчих дослідженнях. Це насамперед зумовлено тим, що релігія в основі своїй є загальнолюдським явищем. Доречно тут наголосити на новозавітній формулі, що в релігійних питаннях не повинна відігравати якусь визначальну роль національна належність, соціальний стан, звичаєва схильність людини. Загальнолюдські цінності в релігійній свідомості виступають як особлива форма вираження загальних потреб і інтересів людини у вищих смисложиттєвих, моральних орієнтирах й ідеалах. Загалом загальнолюдське в релігії має трансцендентний характер і є виявом певного морального абсолюту, обстоюваного певною релігійною системою. Воно акумулює і виражає думки, прагнення і волю всіх людей, функціонує в кожній ділянці суспільного життя, на всіх рівнях соціальної організації.

В релігійній системі цінностей безпосередньо функціонують не лише

²⁵ Nisbert R.A. The Sociological Tradition. – London, 1972. – P. 222.

²⁶ Там само. – С. 231.

“власне релігійні цінності”, а й загальнолюдські цінності реального життя. В релігійній свідомості останні набувають особливої форми загальнолюдських потреб й інтересів шляхом релігійної інтерпретації вищих смисложиттєвих, моральних орієнтирів та ідеалів. Головним, що характеризує релігійну інтерпретацію загальнолюдських цінностей, є те, що вони при цьому виводяться з абсолютної цінності – Бога, виступають як певний його атрибут.

Застосування в релігієзнавчих дослідженнях принципу загальнолюдськості зніме характерну для марксистського підходу до релігійних феноменів класову заангажованість. Марксизм не враховував те, що релігія сама по собі є загальнолюдським феноменом. Підтвердженням цього є хоч би те, що нею в певних її конфесійних визначеностях для вдоволення своїх релігійних потреб користуються представники різних суспільних груп, течій, станів і до того ж користуються нею протягом багатьох століть, не відчуючи якоїсь особливої потреби в докорінній зміні її загальної системи віроповчальних концептів і культу. Проте зауважимо тут, що хоч до слугування релігією в своїх соціальних інтересах можуть звертатися різні суспільні сили, але при цьому подеколи відбувалася така акцентація їх уваги на окремих, довільно і тенденційно підібраних думках з релігійних вчень, які, власне, не виражають, в повному обсязі зміст певної віроповчальної конфесії. Це загалом вело до спотворення самої суті релігії як загальнолюдського духовного явища, йшло не від релігії. Це слід враховувати науковцю-релігієзнавцю в своїй дослідницькій роботі.

5. Зміна парадигм методологічного мислення в релігієзнавстві

Проблемне поле сучасних релігієзнавчих досліджень досить широке і висвітлення його повної картини вимагає зусиль багатьох дослідників. Зважаючи на те, що релігієзнавчі дисципліни (як і інші гуманітарні науки) мають власну логіку розвитку, спробуємо довести, що логіка (і методологія) сучасних релігієзнавчих досліджень зумовлені контекстуально, тобто філософська (чи наукова) рефлексія над релігією постає як внутрішньо необхідний момент сучасного гуманітарного мислення.

Культурно-історичний контекст – це першооснова буття сучасної людини в культурі. Розглядаючи її, С.Кримський відзначає, що в контексті так званої антропологічної катастрофи зустріч з самим собою є цінною проблемою духовності, коли феномен особистості висувається на авансцену історії. “Не ідея людини взагалі, не її ролеві структури, людяність сама по собі, але їхнє переповнення через індивідуальні якості особи визначає тепер результативність

гуманістичної свідомості”.²⁷ Загальнолюдські цінності стають такими через збагачення ідеєю особистості, а не як наслідок звернення особистості до загальнолюдських предметів. Тому сучасна етика є “етикою ризику і катастрофи”, що, в свою чергу вимагає прориву звичних етичних парадигм через “екзистенційне крещендо” як підняття над життєвою даністю (за Марселем) і як сходження до “омега-точки” (за Тейяром де Шарденом).

Взаємність хаосу й гармонії, перехрещення різних часових векторів, активна культуротворча діяльність особи, споглядання як внутрішній план смислотворчості, розкриття людиною своєї самототожності на межі культур і можливостей, антропоцентризму та космоцентризму, гіперактивізму та гіпоактивізму – ця інтуїція духовної культури рефлексується у філософії як метафізичний факт сучасного буття людини, як “найбільш типова колізія світовідношення сучасної людини, її найбільш фундаментальні суперечності”.²⁸ Тривога за людину, її долю, її мужні зусилля бути собою в “зустрічі” з “життєвим світом” інших людей – така установка стає нервом сучасного філософствування.

“Новий вимір” людини в аксіологічному плані означає деідеологізацію цінностей. Людина перестає оцінювати себе, свої вчинки та їх мотиви за загальними (часто регламентованими) мірками. Цінності стали предметом вільного вибору, відносними в контексті їх співіснування. Сучасна людина втратила віру в безумовну цінність ідеалів, що їх формувала (чи формує) ідеологія. Така ситуація порушує душевний спокій людини, котра жила в межах ідеологічних стереотипів, і штовхає її на пошук нових смисложиттєвих цінностей і світоглядних орієнтирів.

Ситуація незаповненості культурно-історичного континууму, діалогу культурно-історичних архетипів і смислів (що виявляє цю незаповненість) вимагає постановки проблеми особистісного прориву цієї “пустоти” як пошуку шляхів актуалізації безконечно-можливого буття. В центр сучасної духовно-культурної ситуації поставлено людину. Поставлено не в тому значенні, що хтось її ставить у центр, а в тому розумінні, що в сучасному діалозі, відтворенні традицій у людини народжується (відроджується) особисте усвідомлення того, що вона є основним носієм традиції і, власне, суб’єктом діалогу традицій. За її внутрішнім бажанням може вирішуватись і доля традиції, і спрямованість, і характер діалогу. Духовне відтворення людиною самої себе в сучасній духовно-культурній ситуації відкриває можливості вирішення власної долі.

²⁷ Крымский С. Контуры духовности: новые контексты идентификации // *Вопр. философии.* – 1992. – № 12. – С. 22.

²⁸ Табачковский В.Г. Мировоззренческое сознание и осознание ответственности за судьбы цивилизации // *Эвристические функции мировоззренческого сознания.* – К., 1989. – С. 52.

Ми не ставимо за мету дослідити відмінності однієї культурної епохи від іншої залежно від того, яка сфера духовності є домінуючою. Водночас ми хочемо висловити припущення: нині жодна зі сфер духовності (сфер життя над – Я) не є і не може бути самодостатньою у своєму загальнокультурному чи філософському (метафізичному) вимірі. Кожна з них стає необхідною і самоцінною в міру того, як робить відносними часові та просторові розбіжності в житті особи (нації, культури), як розкриває здатності до самотворення в діалозі з іншими, як розширює горизонти світогляду і культури. Сьогодні культурно-сміслові парадигми і цінності античної, середньовічної, новоєвропейської людини співіснують, взаємодоповнюються, взаємозбагачуються, породжуючи особливе розуміння культури й історії (як, скажімо, культури Сократа, Августина, Шекспіра і т.ін. і, власне, особистості тієї культури). Втім особове не означає індивідуалістичне (що межує з культурним свавіллям). Особове – це, безумовно, вкорінене в традиції, в житті народного духу, тобто в обов'язковості історичного розуміння культурних символів. Це стосується релігійних символів і релігійного життя. Саме це має на увазі християнська Церква, коли в питанні віри (її шляху й істинності) наголошує на необхідності спиратися на Святе писмо (первинну християнську символіку) і на Святий Переказ (історичну розшифровку цієї символіки). Це – шлях постійного відродження (нового народження) віри. Тут можлива й загальнокультурна аналогія. На думку Ю.Лотмана, так “можна сформулювати правило, згідно з яким, якщо ми спостерігаємо в межах будь-якого національно-культурного розвитку бурхливий спалах, різке прискорення історичного часу і стрибкоподібний перехід до положення значного культурного центру регіонального чи світового значення, ми обов'язково виявляємо чи історичний, чи просторовий дотик його до якоїсь із старих світових цивілізацій”.²⁹

Нове розуміння онтології сучасної культури потребує нової онтології духу (чи розуму). Іншими словами: зміна культурних парадигм є водночас і зміною смислових парадигм, стосовно цього, певно, правомірно говорити про зміну культурно-сміслових парадигм. Якщо у своєму класичному завершенні філософія і наука (якщо датувати це завершення кін. XIX – поч. XX ст.) дали цілком певну онтологію розуму, що спостерігає об'єктивні фізичні явища (фізичні тіла), знання про які здобуваються і будуються в науці, то “неокласична проблема онтології розуму (чи, відповідно, раціональності) сягає своїми коренями у ті зміни в ній, які виникають у XX столітті у зв'язку із завданням введення свідомих і життєвих явищ в наукову картину світу”.³⁰

Різні способи бачення шляхів повернення до “першоначал”,

²⁹ Типология культуры. Взаимное воздействие культур // Труды по знаковым системам. – Тарту, 1982. – С. 4.

³⁰ Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. – Тбилиси, 1984. – С. 3.

“першоджерела” як єдиного континууму буття-свідомості, континууму живих форм, що народжуються, розвиваються і вмирають, призводять до появи різних методологічних підходів у сучасному гуманітарному (зокрема, в релігієзнавчому) мисленні.

Методологічна робота в сучасних галузях релігієзнавства пов’язана переважно з потребою якось з’ясувати відносини між релігієзнавчими дисциплінами, з одного боку, і гуманітарними науками з іншого. Релігієзнавство широко використовує найрізноманітніші методи цих наук. Це потребує розгляду їх взаємовпливів у зв’язку з нинішніми соціально-культурними реаліями. Сучасні релігієзнавці нерідко ділять всі науки, що вивчають релігійні явища, на зайняті винятково релігією і ті, що досліджують її поряд з іншими предметами чи в контексті більш широкої проблематики. Можна вичленити такі основні сучасні підходи до феномена релігії, що є послідовним продовженням класичних релігієзнавчих дисциплін:

1) Діахронічне дослідження причин і наслідків в історії релігійних інститутів, ідей і способів діяльності. “З метою з’ясування сьогоденної релігії історично ми повинні побачити те, що їй передувало, і ми повинні зробити спробу витлумачити її форми на основі минулого”.³¹ Це стосується не тільки традиційної релігії, а й нових релігійних рухів, що виникли протягом XX століття, а також створених “свідомо” релігій.

2) При порівняльному вивченні сучасної релігії інтерес спрямовується на паралелі і розбіжності у різних релігіях в даний момент. Так, нині практично в усіх релігіях проводиться розрізнення “модерністської” і “традиціоналістської” тенденцій, які можна порівнювати.

3) Контекстуальне вивчення релігії, тобто дослідження способів, якими впливають на релігію її соціальний, політичний та інші контексти. Прикладом такого роду релігієзнавчої дисципліни може бути соціологія релігії.

4) При герменевтичному вивченні сучасної релігії основна увага повинна зосереджуватися чи на важливих для людини релігійних явищах або на інтерпретаціях, які дають люди цим феноменам. “Особливо продуктивними є герменевтичні дослідження, якщо розглядати нові інтерпретації старих релігій як свого роду духовне вирішення проблем, що здаються нерозв’язаними іншими способами і таких, що є екзистенційними за своєю природою”. Прикладом такого роду підходу може бути герменевтична концепція О.Больнова.

В контексті дослідження зміни парадигм сучасного методологічного мислення в релігієзнавстві вважаємо доцільним розглянути два підходи до феномена релігії, а саме: контекстуальний і герменевтичний. До речі, можливості та наслідки застосування останнього для сучасного прочитання релігійної (власне,

³¹ Waardenburg J. The study of religion in today’s world // Religion in today’s world: The religious situation of the world from 1945 to the present day. – Edinburg, 1987. – P. 359.

християнської) символіки, на нашу думку, є особливо важливими.

В контексті “антропологічного крещендо” діалогічності сучасної духовно-культурної ситуації “зустріч” духовних течій християнства є зустріччю особистісною (“життєвих світів”). Вона є зустріччю з власним “Я”. Оскільки віра живе постійним відродженням (чи народженням) в Переказі, тобто в історичній інтерпретації первинної релігійної символіки, в основі чого лежить внутрішній духовний подвиг особистості (акт віри, любові), то чи не є сучасна “зустріч” релігійних традицій зміною самого буття віри?

Бачення того чи іншого духовного феномена в певному історико-культурному контексті означає, власне, визначення того континууму буття, котрий був охарактеризований вище. Не є винятком і релігійна сфера, де “зустріч релігій світу призвела до того, що повний релятивізм замінив виняткові претензії кожної традиції”,³² коли індивід стає досить вільним у своєму релігійному виборі.³³

Прикладом філософського аналізу ситуації абсолютного релятивізму (чи абсурду) може бути аналіз М.Мамардашвілі. Йдеться про так званий принцип трьох К – Картезія, Канта і Кафки. Якщо філософія Картезія (Декарта) є постулюванням і розвитком принципу самодостатності особи в її самоствердженні, то в філософії Канта рефлексуються умови, за яких можливе пізнання актів самоздійснення людини. Кафка характеризує сучасну ситуацію як ситуацію абсурду. Обидва попередні принципи (картезіанський і кантівський) стають релятивними в кожному і одночасно в усіх відношеннях. Людина втрачає будь-які критерії мислення-вчинку (моральні, релігійні, естетичні чи метафізичні), відривається від своєї першооснови, стає нездатною створити ситуацію, де її особистий вибір мав би певний зміст у духовному плані.

В цій ситуації абсурду, як ніколи раніше, з особливою гостротою постає питання вкоріненості традиції, а отже, й адекватного розуміння, осягнення її духовного змісту. Це, в свою чергу, потребує окреслення меж розуміння як методу пізнання і відношення до світу. Очевидно, тут йдеться про межі використання досвіду герменевтики. Вже у Ф.Шлейєрмахера акт розуміння тлумачиться як акт взаємовідносин (співтворчості) двох суб'єктів (інтерпретатора і автора), де предметна даність (текст) є лише опосередкуванням. В.Дільтей, розвиваючи герменевтичний метод, дійшов висновку, що в герменевтичному пізнанні об'єктивація духу веде до сущого як до єдності духовного життя суб'єкта, котрий є останньою інстанцією розуміння. Таким чином, за В.Дільтеєм, об'єкт (об'єктивація духу), будучи необхідною основою пізнання, має бути знятим у процесі пізнання і йому слід надати можливість для безпосереднього контакту “Я”

³² Barbour J. Myths, Mjdel sand Paradigms: A comparative Study in Sciena and Religion. – New York, 1974. – P. 2.

³³ Кимелев Ю. Современная западная философия религии. – М., 1989. – С. 11-12.

і “Ти”. Відношення “суб’єкт-об’єкт” необхідно замінити на відношення “суб’єкт-суб’єкт”.

У М.Хайдеггера проблема розуміння зміщується в онтологічну площину, акт розуміння виступає не як проникнення в інше “Я”, чужу суб’єктивність, а як злиття двох горизонтів – тексту й інтерпретатора. Тому розуміння “чужого” (іншого) може полягати виключно у з’ясуванні горизонту цього “чужого”. Тож розуміння іншого об’єкта означає не розуміння іншого суб’єкта, а розуміння іншого світу.

Розглянуті моделі герменевтики з різних боків підривають позиції суб’єкт-об’єктного відношення як основного образу відношення між людиною і світом. В першому випадку об’єкт втрачає онтологічну самодостатність і стає тільки опосередковуючою ланкою між двома суб’єктами – тим, хто розуміє і тим, кого розуміють, між “Я” і “Ти”. В іншому випадку вже суб’єкт набуває статусу опосередковуючого начала і онтологічна самосвідомість надається дійсності, проте не як об’єкта завершеної в самій собі предметності, що протистоїть добре консолідованій навколо “Я” суб’єктивності, а як події, спів-буття, що завдяки представленості, скажімо, в творі мистецтва, саме “закликає суб’єкта відійти від центру “Я” і включитися в загальний хоровод буттєвої гри”.³⁴

У Х.-Г.Гадамера критика суб’єктивізму – це розуміння герменевтики як спроби реабілітації, відродження феномена традиції і всього з нею пов’язаного. Це – необхідна умова запобігання відриву людини від своїх культурно-історичних коренів.

Сучасна герменевтика в особі Поля Рікьора є спробою поєднати певну належність до традиції з дистанціюванням від неї. Розуміння в нього виступає як уміння вчитись один у одного. Дистанціювання виступає як дистанціювання тексту від автора. Тому предметом тексту є не сама реальність, а її (актуалізовані інтерпретатором) можливості. “Те, що повинне бути інтерпретованим в тексті, це запропонований світ, в якому я міг би жити і в який я міг би проектувати одну із своїх можливостей”.³⁵ На рівні сприйняття тексту читач виступає учасником події-буття (а не глядачем) але за умови дистанціювання від емпіричного “Я”. Таке дистанціювання (як перехід у сферу духу) дає можливість “зрозуміти себе під текстом”.

Подібний підхід розвивали Н.Мусхелішвілі та Ю.Шрейдер, які тлумачили розуміння як “впізнавання означеної сутності через одержаний знак (текст) шляхом відтворення нових смислів”.³⁶ Текст такого роду (наприклад, текст

³⁴ Нодия Т.О. Границы понимания как отношения к миру // О духовности. – Тбилиси, 1991. – С. 60-61.

³⁵ Ricour P. Hermeneutic and the Human Science. – Cambridge, 1982. – P. 143.

³⁶ Мусхелишвили Н., Шрейдер Ю. Постигание понимания // Текст. – Культура. – Семиотика. Труды по знаковым системам. – Тарту, 1989. – С. 14.

Євангелія) служить не для передачі ідей, а для втягнення, залучення адресата в іншу реальність. Тому “осягнення на вищому рівні є вже не схоплення ідеї через текст, а проникнення за допомогою тексту у нові шари реальності. Ця реальність осягається не тільки за допомогою тексту, а й за допомогою деякого, встановленого “понад” сприйнятим текстом зв’язку комунікативного руху, що встановлює міст між “Я”, яке осягає, і реальністю, що ним осягається”. Зрозуміти текст (розшифрувати культурний символ) можна лише через включення в розуміння автора та відтворення в адресата уяви про автора, що спирається на лінгвістичний та історичний контекст. Герменевтичну інтерпретацію релігійної символіки (Святого Письма) використовують подеколи і богослови. С.Булгаков писав: “Для Східного православ’я “бібліцизм” не є характерним, оскільки воно є не книжною релігією, а релігією певної безперервної містичної дії. Біблія також входить в його зміст, але не як книга, а як факт містичного досвіду. Біблія... є частиною богослужіння, самої Божественної дії. І тут воно є більш, ніж просто читанням, воно – сама подія, про яку читають”.³⁷ Звернемо також увагу і на зроблену Р.Бультманом спробу деміфологізації християнства.³⁸

Різні історичні інтерпретації Нового Завіту породили його критики, зокрема в радянському релігієзнавстві,³⁹ що переважно розробляло міфологічну теорію походження християнства, котра була започаткована німецьким філософом А.Древсом.⁴⁰

Критика Святого Письма зумовлена ще й тим, що в символічному світі Нового Завіту, як і в Біблії взагалі, окремі уявлення не узгоджуються між собою, суперечать одне одному. Так, поряд стоять зображення смерті Христа як жертвоприношення і як космічної події, тлумачення Христа як месії і другого Адама. Та й уявлення про непорочне зачаття суперечить вічності існування Христа. Хотілося б, насамперед, звернути увагу на суперечність, що червоною ниткою проходить через весь Новий Завіт, а саме: з одного боку, космічна детермінованість людини, з іншого – заклик до вільного рішення, коли людина розуміється як самостійне “Я”, котре може віднаходити чи втрачати себе. Звідси стає зрозумілим чому деякі слова Нового Завіту стосуються сучасної людини прямо чи безпосередньо, коли “Бог особистісно присутній у пафосі, який хвилює людину”,⁴¹ а інші є для неї малозрозумілими та далекими. Для сучасної

³⁷ Булгаков С. Переписка // Путь (Париж). – 1926. – № 5, октябрь-ноябрь.

³⁸ Bultmann R. Neues Testament und Mythologie. – München, 1985.

³⁹ Див.: Беленький М. О мифологии и философии Библии. – М., 1977; Гече Б. Библейские истории. – М., 1988; Дарманський П. Земні джерела “Святого Письма”. – К., 1985; Косидовский З. Сказания евангелистов. – М., 1979; Крывелев И. Библия: историко-критический анализ. – М., 1983; Свиницкая И. Раннее христианство: страницы истории. – М., 1991.

⁴⁰ Древс А. Отрицание историчности Христа в прошлом и настоящем. – М., 1980.

⁴¹ Ясперс К. Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С. 468.

інтерпретації християнської символіки принципового значення набув центральний постулат екзистенціалізму і феноменології про розрізнення об'єктивуючого мислення і осягнення буття, що долає суб'єкт-об'єктну схему. Цю традицію розвиває й сучасна теологія (Тілліх, Ранер, Бультман). Вона виходить із принципу, згідно з яким дослідження релігії як духовного феномена може стати важливою для сьогоденного життя справою лише в тому випадку, коли дослідник прагне вступити в діалог з історичною традицією, тобто задає питання історії, що є суттєвими для його власного життя, готовий почути невідому йому наперед відповідь історії. З іншого боку, це є переосмисленням духовної спадщини Отців і Вчителів Церкви. Тож вчення Христа має осягатися, усвідомлюватися як підґрунтя можливої зустрічі людини, яка живе в певний час, з конкретною ситуацією, як тлумачення її власного існування.

В контексті того, що Т. де Шарден називає сходженням до Омега-точки, що у М.Хайдеггера є вимогою переходу від “недійсного” до “дійсного” існування, у Т.Мана вимогою піднесення над конкретністю оціночних ситуацій, тобто здатністю до Бога, саме уявлення про Бога як небесну істоту, що перебуває над світом і людством, стає проблематичним. Світовідчуттю нашого сучасника, певно, більш близьким є символ живого, особистісного Бога: “Символ Особистісного Бога є абсолютно фундаментальним, тому що екзистенційне відношення завжди є відношенням однієї особи до іншої. Людина не може мати абсолютної зацікавленості в чомусь, що не є особистісним”.⁴²

Те, що ми при розгляді духовного життя особи визначаємо поняттям вибір, відповідальність, рішучість в утвердженні дійсних духовних цінностей, в релігійній сфері, як це зауважив М.Бердяєв, виступає як рішучість людини стати на шлях богоспількування, дати вільну відповідь на заклик Бога. Це – шлях віри не як світогляду і почуття, а як події зустрічі, з котрої постає особисте відношення людини до Бога.

Якщо подивитись на проблему особистісного відтворення смислу релігійної символіки не з власне філософської, а, скажімо, з загальносвітоглядної точки зору, то необхідно виходити з того, що картину (образ) світу неможливо засвоїти простим зусиллям волі. Вона задається людині разом з культурно-історичним контекстом. Ця буттєва зумовленість образу світу в свідомості постає як практична зумовленість, в руслі якої свідомість є породженням і духовним самозабезпеченням практики. Безумовно, образ світу не сприймається людиною як щось незмінне. Своєю духовною і практичною діяльністю в певній культурно-історичній ситуації вона творить (відтворює) його в собі. І тут зміна поглядів на світ може починатися з будь-якої сфери життя людського духу. Сьогодні ми не можемо відкинути сформований в нинішній духовній ситуації, образ світу, психологічні особливості формування якого так добре розкрив

⁴² Tillich P. Systematik Theology. – Chicago, 1967. – Vol.1. – P.145.

Ф.Василюк.⁴³ Не можемо зробити цього навіть на догоду вірі, бо таке жертвопринесення означало б духовну роздвоєність: людина приймала б до самої віри, своєї релігійності не породжений культурно-історичним буттям, не прийнятий в її буденному житті образ світу.

Зауважимо, що символічно-знакова релігійна картина світу, якою вона представлена, зокрема, в християнстві, не збігається з об'єктивною картиною світу. "Образ світу" є швидше розумінням людиною себе в світі, тому образ світу повинен інтерпретуватися не космологічно, а антропологічно, вірніше екзистенційно-феноменологічно.

Релігійний символ свідчить про ту силу чи ті сили, що людина сприймає як основу і межу свого світу, власних вчинків і переживань. Знак-символ намагається наочно вписати ці сили у сферу людського життя з його емоціями, мотивами та можливостями. В ньому виражається віра в те, що наявний і відомий світ, де живе людина, не має в самому собі основи та цілі. Вони лежать поза межами наявного та відомого, і ці наявне і відоме перебувають у постійній залежності від таємничих сил, що становлять його основу і межі. Водночас релігійна символіка виражає і свідомість того, що людина не належить сама собі, що вона перебуває в залежності не тільки від відомого їй світу, а й насамперед від сил, що панують по той бік відомого. Саме в цій залежності людина може здобути свободу від відомих їй сил. Отже, можемо стверджувати, що в релігійному символі міститься потреба його розшифрування чи інтерпретації, критики його об'єктивуючих уявлень. Дійсне завдання релігійної символіки – говорити про потойбічні сили, що панують над світом і людиною, – стає проблематичним.

В контексті сказаного вище важливо окреслити відмінність між знаком і символом. Знак часто виступає як заміник позначуваного. Межа між знаком і позначуваним провадиться досить чітко. Аналогічна межа щодо символу розмивається і в ідеалі зовсім зникає, бо адекватне сприйняття символу передбачає надання свідомості того самого спрямування, на яке цей символ вказує. Так, для невіруючого хрест – знак розп'яття Христа на Голгофі, а для віруючого – символ, який робить його учасником розп'яття і воскресіння. В Новозавітній символіці слід насамперед вишукувати не об'єктивуючий зміст її уявлень, а розуміння висловлюваної нею екзистенції. Така інтерпретація не є спілкуванням людини з Богом, це тільки інтерпретація інтенції віруючого як спрямованості його свідомості на вихід у стан чистої свідомості (стан Богоспілкування).

Спроба актуального прочитання християнської символіки (символів гріха, покутної жертви Христа, спасіння, воскресіння тощо) за допомогою герменевтичного методу підштовхує дослідника до діалогу з християнською традицією. При цьому самі релігійні символи постають як система смислу

⁴³ Василюк Ф. Психология переживания. – М., 1984.

життєвих координат, матриця духовного життя особи віруючого. Скажімо, наприклад, християнський символ живого, особистісного Бога спонукає віруючого стати на шлях богоспілкування і рішучості дати вільну відповідь на заклик Бога. Це є шлях віри не як світогляду і почуття, а як події-зустрічі, з котрої постає особисте ставлення людини до Бога. Охарактеризована за принципом буття (а не пізнання) віра виступає як вічне народження “внутрішньої”, ідеальної людини в системі особистості, як рух до абсолюту і зустріч з ним, як спосіб подолання загрози відносності, що вічно, на думку Т. де Шардена, нависає над людиною, як шлях формування в людині того, що не відмінюється смертю.

Життя у вірі виступає в християнському світогляді як фактична можливість реалізації вищих духовних цінностей у процесі здійснення принципів й свободи волі. Таким чином, символ Духу можна тлумачити як принцип будування свого життя згідно з вищими мірками і цінностями – “дарами Духу” (любові, довготерпіння, доброти, вірності тощо), які роблять людину відкритою для співіснування з іншими людьми, міняють основу і характер співіснування, укоріненого в “надземному”, неутилітарному. В такому співіснуванні віра виступає як така, що чиниться любов’ю, а спасіння виступає одкровенням любові Бога, який звільняє людину для самої себе, для життя у самовіддачі, вірі і любові. Це є “новий образ Адама”, прообразом якого був Христос (символ Христа), діалог з котрим (співрозп’яття як подолання пожадливості і примх, страху, позбавлення від страждань) відкриває можливості нового, духовного життя особи (символ воскресіння).

Стрижнем, осередком філософсько-герменевтичного аналізу християнської символіки, її актуального прочитання є людина (символ образу і подоби Божої), розкриття таємниці її буття. В цьому аспекті цікавою є думка М.Мамардашвілі, що покликання людини полягає в тому, щоб здійснитися за образом і подобою Божою. Образ і подоба Бога – символ, відповідно якому людина реалізується як особистість. Людина створена не природою чи еволюцією, а створюється за її участю, завдяки її індивідуальним зусиллям. Ця безперервна створюваність задається в дзеркальному відображенні самої себе символом “образу і подоби Божої”. Ніколи людина не назвала б нікого Богом, якщо б у ній самій не діяла сила, котру вона поза собою називає Богом.

У сучасному християнському світобаченні простежується розширення інтимного, особистісного відношення до Христа як до спасителя окремої людини, до усвідомлення неможливості індивідуального спасіння поза вселюдським спасінням (символ Церкви як духовної спільності людей, що здійснюють себе в історії, як зачаток царства Божого – нового перетвореного буття у складі грішного і недосконалого земного буття).

Основою єдності християнських Церков є те, що кожна духовна течія християнства (це стосується й інших релігійних течій) є перш за все певним ладом чи устроєм духовного життя, завданням якого є оволодіння і передавання досвіду.

В її традиції і Переказі транслуються насамперед не форми обрядовості чи догмату, не різні моралізаторські вимоги, певні канони, а онтологічна реальність, новизна екзистенційної ситуації, пов'язана з появою Боголюдини і Боголюдства.

Герменевтичний аналіз феномена релігії свідчить про складність, багатомірність феномена духовності (і особистості). У момент духовної смислотворчості в актах віри, пізнання, естетичної творчості тощо, які виступають свого роду “надлишковими” речами стосовно утилітарно-необхідного в людському житті, символами, конструктивними моментами людської комунікації і культури взагалі, незважаючи на те, що багатомірність і багатоплановість духовного життя не дозволяє побудувати його безперервний ланцюг в усій послідовності причинно-наслідкових зв'язків, разом і миттєво спрацьовують багаторівневі шари, згортаючи й розгортаючи всю ієрархію духовно-культурних цінностей. Хоча в сучасній духовно-культурній ситуації, що характеризується незаповненістю культурно-історичного континууму, не всі духовні акти виконуються на рівні їх агента (нашого сучасника), в цілому (в культурі) ці акти здійснюються не в розгорнутому вигляді, а за умови існування духовних актів, які заміщають нерозгорнутість і делеговано їх представляють. Така поліфонічність і взаємодоповнюваність не є ознакою розпаду духовності та культури. Вона тільки доводить факт, що “для світогляду епохи чи для світогляду окремої людини характерним є те, що та епоха чи людина вважає головною силою, рушієм духу і життя. Іншими словами: яка ділянка духовної культури стоїть в центрі того світогляду? Чи нею є наука, що ґрунтується на практичному розумі, чи мистецтво як вираження людських почувань, а чи ж релігія як вираз туги за вічністю, неокреслених поривань у далечінь. І в переламні історичні епохи людина з особливою настійливістю звертається до тих ділянок духу, “що перші організують світ думок і почувань... до підстав духовної культури”.⁴⁴

Соціологія релігії може репрезентувати напрям релігієзнавчих досліджень, який Ваардербург називає контекстуальним. Згідно з традиційною соціологічною установкою, що бере свій початок від Дюркгейма, соціальні відносини визначають поведінку людей, їх спосіб життя, котрий переважно є не результатом особистих зусиль людини, а продуктом суспільних обставин. Відповідно до цих методологічних принципів суть релігії полягає не в ідеальних уявленнях і догмах, а скоріше в ритуально-культових діях, які здійснюються колективно і дають усім учасникам почуття причетності до цілого. Ритуальна дія – один із актів самоствердження соціальної групи. Всі принципи соціології релігії в цілому відповідають основним постулатам класичної онтології розуму.

Перехід до постмодерністського (некласичного) типу мислення простежується в соціології (зокрема, в соціології релігії) Макса Вебера. Він вважав, що зовнішньо фіксовані моменти релігійної дії мало пояснюють явища

⁴⁴ Шлемкевич М. Загублена українська людина. – К., 1992. – С.23, 34.

релігійного життя. Тільки розуміння смислу дій віруючого, їх аналіз відповідно до мотивів діючих індивідів відкриває можливості соціологічного аналізу релігії. М.Вебер застосовує методологічні принципи “індивідуальної типізації” та “розуміння”. В центрі його уваги – індивідуальний обрис релігійно-етичних систем спасіння. Шляхи вирішення цієї проблеми в релігії значною мірою визначають спосіб життя тих, хто її сповідує.

Отже, аналіз контекстуального (соціологічного) та концептуального (герменевтичного) підходів до феномена релігії в сучасному релігієзнавстві, з одного боку, демонструє зміну парадигм методологічного мислення (в основі чого лежить зміна культурно-смыслових парадигм), а з іншого – діалог сфер гуманітарного мислення, що сприяє оновленню їх смислотворчих можливостей. Зміна парадигм релігієзнавчого мислення має у своїй основі зміну релігійних парадигм. Зокрема, для християнства, згідно з Х.Кюнгом, визначальною нині є “постмодерністська парадигма екуменічного християнства”.

В сучасній зміні релігійних парадигм вирішальну роль відіграє “особистісний порив” і нове розуміння пов’язаних із ним релігійних смислів (символічно виражених). Лише згодом цей процес стає загальноновизнаною тенденцією. Він позбавляє від старих уявлень шляхом “формування” того “внутрішнього голосу совісті”, який говорить тихо, але невідступно, наявність якого свідчить про наявність у світоглядних переконаннях “життєзабезпеченості” у способі реального буття конкретного суб’єкта діяльності.⁴⁵

⁴⁵ Эвристические функции мировоззренческого сознания. - К., 1962.- С.95.

Контрольні запитання і завдання

1. В чому обмеженість опійних оцінок релігії марксизмом?
2. Назвіть складові принципу об'єктивності релігієзнавчого пошуку.
3. Які особливості використання принципу історизму в релігієзнавчих дослідженнях?
4. Чим зумовлена зміна парадигм методологічного мислення в релігієзнавстві?

Тематика рефератів

1. Позаконфесійність релігієзнавства як вияв принципу об'єктивності.
2. Загальнолюдське в змісті релігійної свідомості.
3. Значення принципу історизму в науковому пізнанні релігійних процесів в Україні.
4. Особливості прочитання християнської символіки.

Рекомендована література

1. Аринин Е. Философия религии. Принципы сущностного анализа. – Архангельск, 1998.
2. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989.
3. Классики мирового религиоведения. – М., 1998.
4. Кулик В. Исторические структуры религии. – Херсон, 1997.
5. Малерб М. Религии человечества. – М., 1997.
6. Мистика. Религия. Вера. – М., 1998.
7. Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. – К., 1996.