

## Тема IV ДИСЦИПЛІНАРНА СТРУКТУРА РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Поняття “дисциплінарне релігієзнавство” порівняно молоде. Воно було введене в навчальні плани університету “Києво-Могилянська Академія” з метою позначення тих релігієзнавчих сфер, які блоково пропонувалися студентам для вивчення. Кожна релігієзнавча дисципліна зорієнтована на вивчення специфічного аспекту буття релігійного феномену – часового, спільнотного, функціонально-рівневого тощо. Якщо донедавна в структурі релігієзнавства виділялися лише чотири його дисципліни – філософія релігії, історія релігії, психологія релігії та соціологія релігії, то в останні десятиліття сформувалися нові його сфери, зокрема політологія та етнологія релігії. Ще йде мова про лінгвістичне, порівняльне, конфесійне релігієзнавство та ін. Все це свідчить про змістовне багатство релігієзнавства як науки і навчальної дисципліни.

### 1. Філософія релігії

В контексті дисциплінарного релігієзнавства чільне місце належить філософії релігії. Перш ніж виявити її сутність, доцільно з’ясувати місце цієї дисципліни в системі філософського знання та в структурі релігієзнавства.

Філософія релігії, оскільки вона прагне осмислити феномен релігії і його прояви, за сутністю своєю входить у систему філософського знання. Згадаймо знамениті кантівські питання, поставлені ним у “Критиці чистого розуму”. Спробуємо пов’язати ці питання зі специфікою філософських дисциплін. Тоді з’ясування питання: “Що я можу знати?” входить у сферу інтересів гносеології, метафізики, логіки, психології, методології та історії філософії. З’ясування питання: “Що я повинен робити?” приведе до проблем аксіології, етики, естетики, філософії права, філософії політики. Відповідь на питання: “На що я можу сподіватись?” намагається дати філософія релігії.

При цьому потрібно звернути увагу на іманентний зв’язок філософії та релігійної свідомості. Сама природа нашої думки така, що вона пов’язує процес мислення з категорією Абсолюту. Таке прилучення до сфери абсолютного через думку змушує визнати залежність її від релігійної свідомості. Більше того, неможливо відірвати людське мислення від сфери абсолютного. Проте якщо в інших частинах філософії Абсолют, Невідоме є результатом, остаточним пунктом витлумачень, межею, де закінчується акт філософствування, то для філософії релігії Абсолют служить початком, предметом спеціального вивчення, першопроблемою. В цьому полягає відмінність філософії релігії від інших філософських дисциплін.

Не будемо заглиблюватись у дискусійне питання структури

релігієзнавства. Торкнемося лише з'ясування місця філософії релігії в цій структурі. Особливу увагу звернемо на взаємовідношення філософії релігії з тими дисциплінами, що входять до структури релігієзнавства.

Філософія релігії дає понятійне витлумачення релігійних феноменів, тобто ця дисципліна вивчає інтелектуальний і раціональний вимір релігії. Іншими словами, філософія релігії цікавиться змістом релігії, її інтелектуальним базисом. В цьому полягає специфіка філософії релігії та її відмінність від інших релігієзнавчих дисциплін, зокрема від історії релігії.

Як відомо, історія релігії вивчає розвиток окремих релігій в часі, їх взаємодію з політичними, економічними та соціальними реальностями, тобто об'єктом її уваги є різноманітні види релігії та окремі вияви релігійного. Головне для історії релігії – розвиток релігійних форм. При цьому зміст релігій сприймається як даність, або попередні визначення певних видів релігії чи форм релігійного без заглиблення в їх сутність. В цьому – відмінність філософії релігії як змістовного розгляду останньої, від історії релігії, що вивчає окремі її форми.

З іншого погляду, між філософією релігії й історією релігії є багато спільного. Філософія релігії спирається на значний фактичний релігієзнавчий матеріал, який пропонує їй історія релігії. Сама філософія релігії не займається накопиченням матеріалу, вона лише критично осмислює його. В принципі розв'язати пов'язані із з'ясуванням сутності релігійних явищ питання, не спираючись на історичні свідчення про форми, яких набували явища в своєму історичному розвитку, неможливо. Щоправда релігієзнавці робили спроби створити філософію релігії, не враховуючи дані історії релігії. Це стосується насамперед досліджень Р.Ейкена і Г.Геффінга. Їх аргументи, як правило, зводились до такого положення: для побудови філософії релігії достатньо ознайомитися лише з найвищою, найдосконалішою формою релігії. Тому стадії її розвитку розглядати необов'язково. Іншою крайністю є вибудовування філософії релігії винятково на свідченнях історії (О.Пфлейдерер, М.Еліаде).

Говорячи про співвідношення філософії та історії релігії, варто зупинитись на досить поширеній в дослідницькій літературі точці зору, згідно з якою філософія релігії є вступом, необхідним методологічним додатком до історії релігії. Так, французький мислитель Ревіль тлумачить філософію релігії як пролегомени до історії релігії. Американський дослідник Джевонс вважає філософію релігії передмовою до історії релігії. Проте філософія релігії не тільки не є передмовою до історії релігії. Вона є завершенням останньої, її логічним оформленням. Швидше історія релігії виконує роль допоміжної дисципліни для філософії релігії.

Розглянемо також співвідношення філософії та психології релігії. Якщо психологія релігії вивчає афективний, емоційний вимір релігії, то філософію релігії цікавить її інтелектуальний базис останньої, – в цьому полягає їх відмінність. Про спільність філософії та психології релігії свідчать такі

положення: внутрішній, духовний світ людини, що є об'єктом дослідження і психології релігії, містить в собі раціональний елемент, який є прерогативою суто філософського осмислення релігії. Крім того, певні релігійні явища, з котрими має справу філософія релігії, є, здебільшого, явищами психологічними. Прикладом цього є феномен віри. Психологія релігії пропонує досягнути релігійні факти з їх іманентного боку. Іншими словами, філософія релігії, з'ясовуючи проблеми, пов'язані з розкриттям релігійних феноменів, обов'язково враховує їх психологічні особливості функціонування. В цьому полягає цінність даних психології релігії для філософії релігії. Психологія релігії також постачає необхідний фактичний матеріал для філософії. Згадаймо хоча б релігійний досвід.

Щодо співвідношення філософії та соціології релігії, то остання вивчає феномен релігії та її структури на предмет функціонування в суспільстві, тобто досліджує релігію як соціальний інститут. Тому, з одного боку, соціологія релігії, як і психологія та історія релігії, надає необхідний фактичний матеріал філософії релігії, щоправда він відзначається посиленою актуальністю й суто соціальною орієнтацією. З іншого боку, без висновків філософії релігії, без осмислення важливих визначальних для соціології проблем, соціологія не може існувати.

І нарешті, про співвідношення філософії та феноменології релігії. У вітчизняному релігієзнавстві донедавна ці поняття не розмежовували. Навпаки, деякі дослідники вписували феноменологію релігії в змістовну канву філософії релігії на тій підставі, що феноменологію релігії, як і філософію релігії, цікавить зміст релігійних явищ й процесів. Однак між феноменологією релігії і філософією релігії існують істотні відмінності: якщо філософія релігії подає понятійне витлумачення релігійних феноменів, то феноменологія релігії намагається тлумачити їх ейдетично. Крім того, об'єктом вивчення філософії релігії є змістовно наповнені релігійні явища, факти, реалії в їх історичних, психологічних чи соціальних зв'язках, а об'єктом вивчення феноменології релігії є феномени, що розуміються як "логічні переживання".

Логіка дослідження вимагає розгляду проблеми тлумачення філософії релігії. Філософія релігії, на наш погляд, є особливою філософською дисципліною, об'єктом вивчення якої є феномен релігії та його характерні прояви. Таке тлумачення не є загальновизнаним. Відомий російський релігієзнавець Ю.Кімелев пропонує, наприклад, розглядати поняття "філософія релігії" в двох значеннях: в широкому розумінні – як сукупність філософських установок щодо релігії, у вузькому – як автономне філософське міркування про релігію, віру, Бога тощо.<sup>1</sup> Автор книги "Філософія релігії" київський професор поч. XX ст. М.Боголюбов в означеному терміні також поєднує два значення: в першому філософія релігії ототожнюється з релігійною філософією, тобто "світоглядом, що

---

<sup>1</sup> Кимелев Ю.Л. Современная западная философия религии.— М., 1989.— С. 2.

має головним своїм джерелом власне релігію”;<sup>2</sup> в другому – філософія релігії уявляється як філософська наука про релігію.

Проте тлумачення філософії релігії, за М.Боголюбовим, в кращому випадку слід визнати проблематичним. Насамперед варто відмежовувати філософію релігії від релігійної філософії. Якщо філософія релігії є осмисленим, раціональним осягненням релігійних феноменів, то релігійна філософія – це творчість, орієнтована на проблеми, пов’язані з релігійною проблематикою. Крім того, релігійна філософія, хоча й проникнута філософськими інтуїціями, оформленими в певні положення та понятійну форму, все ж впливає з феномена віри, що сприймається як даність, аксіоматична істина. Натомість, філософія релігії в своїх дослідженнях не обов’язково спирається на інтуїтив віри. Наприклад, лінгвістична філософія релігії виходить з феномена мови релігії, еволюціоністська – за домінанту бере принцип розвитку тощо.

Вкрай обережно треба ставитися до словосполучення “наука про релігію”. Використання терміна “наука” зумовлює визнання сукупності об’єктивно достовірних, *ex ratio* доведених явищ і фактів, які розглядаються як закономірності. Тобто, наука про релігію повинна сприйматись як необхідне доведення раціонального обґрунтування релігійних феноменів, котрі за сутністю своєю логічно і несуперечно не обґрунтовуються. Деякі дослідники (Тіле, Джеймс, Мюллер) тлумачили філософію релігії як “науку про релігію”, проте їх спроби виявилися невдалими. На нашу думку, тут позначився вплив позитивізму на духовне життя людства, коли філософи прагнули застосувати теорії, що мали сциєнтистське спрямування, до всіх сфер знання, навіть до містичного досвіду. Отже, словосполучення “наука про релігію” потрібно вживати обережно, бо воно менше вказує на зміст і характер дисципліни, ніж термін “філософія релігії”.

За свідченням Н.Боголюбова, термін “філософія релігії” вперше був використаний в 90-х роках XVIII ст., а в широкий науковий обіг увійшов в першому десятиріччі XIX ст. Звідси М.Боголюбов робить висновок, що вперше філософія релігії як особливе вчення про релігію виникає під впливом кантіанської філософії. Цю думку, гадаємо, треба сприймати критично.

Для розуміння поняття “філософія релігії” важливим є факт появи ідеї філософії релігії як виокремленої філософської дисципліни, а не факт появи самого терміна. З’ясуємо, коли ж з’явилася ідея філософії релігії. Ймовірно, вона виникла в епоху середньовіччя з прагнення відокремити суто філософські концепції від богословських схем. Таке бажання бачимо у Фоми Аквінського, що рішуче розмежовував сфери розуму і віри. Таке відокремлення не було прерогативою міркувань відомого богослова, ні тим більше особливістю його релігійно-філософських розвідок. Такого розмежування вимагала епоха пробудження й поширення знань. Аквінат виявився тим мислителем, якому

---

<sup>2</sup> Боголюбов Н. Философия религии. – Т.1. – К., 1915. – С.23.

вдалося виразити дух епохи. Згідно з його позицією, філософія за об'єкт вивчення повинна брати реалії, що можна пізнати завдяки природному розуму, не втручаючись у так звані божественні предмети – об'єкти уваги богослов'я. Звідси, Одкровення лише доповнює те, що відкривається через природний розум. В даному випадку йдеться про принцип гармонії розуму і віри, якщо перекласти це філософською мовою.

Особливу увагу звернемо на те що розум вважався повноправним принципом пізнання поряд із вірою. Вчення про автономність, самодостатність природного розуму дало багатообіцяючі наслідки. Насамперед, воно відкрило шлях до суто філософської творчості, що поступово не лише позбувається релігійного чинника, але й спромоглась добитися певної автономії. Ця автономія почала визнаватись за принцип. Вчення про автономію розуму зумовило подальший розвиток західноєвропейської філософії. Ідея “чистої філософії” сприяла розквіту філософської творчості. Декарт започаткував тенденцію розглядати філософію як незалежну, самостійну сферу творчості. Процес творчої розробки філософських проблем призвів до диференціації філософського знання. Зокрема, виникла нагальна потреба й у появі особливого вчення про релігію. В концептуальній формі це вчення вперше сформулював Б.Спіноза. У філософській системі голландського мислителя в межах виключно розуму відбувається осягнення явищ і реалій релігійного світу, тобто релігія, поряд з іншими формами духовного життя, стає об'єктом вивчення філософії.

Тепер щодо загальних особливостей тлумачення релігії та її феноменів і структур у світлі філософії релігії, що розглядає феномен релігії з точки зору його раціональної осмисленості. Варто уточнити що розуміється під раціональним осмисленням. На нашу думку, в контексті філософії релігії розглядається функціонування двох рівнів раціоналізації. Перший з них умовно назвемо первинною раціоналізацією. Це логічна обробка фактів досвіду, понятійне оформлення того, що дається нам у досвіді. Відповідно, філософія релігії – понятійне оформлення фактів та явищ, пов'язаних з проблемою релігії чи витлумачення релігійних феноменів у поняттях.

Другий рівень умовно назвемо вторинною раціоналізацією чи, вживаючи термін Е.Гуссерля, “ідеацією”. Йдеться про споглядання, бачення ідей. Це пізнання на основі ідей, смислів, пізнання ейдосів, “феорій”. (З грецької буквальный переклад поняття “феорія” – бачення, споглядання). І.Кант особливо переконливо довів, що у складі пізнавального акту є трансцендентальні елементи, тобто апіорні елементи знання. Йдеться про матеріал, який не виводиться з досвіду. Саме він є основою вторинної раціоналізації. В історико-філософському контексті інтенція про споглядання ідей вперше актуалізується у вченні про ейдоси Платона, а вираженої форми набуває у Е.Гуссерля.

Тепер з'ясуємо, в якій формі відбувається описана раціоналізація. Філософія релігії, гадаємо, не є дослідженням і, звичайно ж, сприйняттям на віру,

а швидше інтерпретацією релігійних феноменів. За формою це – інтерпретаційне осягнення релігії та її проявів. Саме інтерпретація становить суть філософії. Там, де вона відсутня, немає й філософії. Там, де відсутня інтерпретація релігії та її компонентів, зайвою є і філософія релігії. Обґрунтуємо висловлену тезу, застосовуючи *argumentum ex contrario*.

Розуміння філософії як дослідження є обмеженим. Адже за сутністю своєю дослідження орієнтується на з'ясування структури, природи предмета. В остаточному підсумку воно, як результат, потребує утвердження певних постулатів, які нерідко набувають догматичного оформлення. Натомість, інтерпретація має бути звільненою від будь-яких догматичних висновків. Більше того, інтерпретаційне осягнення певного феномена передбачає наявність декількох, інколи суперечливих за смыслом, інтерпретацій, чого не може допустити дослідження.

Якщо визнати істинним положення, згідно з яким філософія являє собою інтерпретаційне осягнення феномена релігії і його проявів, тоді необхідно також визнати проблематичним об'єкт вивчення. Йдеться про те, що для філософії релігії стають проблемою пов'язані з феноменом релігії основоположні поняття. В своєму послідовному проблематизмі філософія релігії вільна від будь-яких умовностей суто релігійного досвіду. Можна навіть стверджувати, що в змістовному розумінні філософія релігії постає лише тоді, коли релігія – об'єкт її вивчення – стає проблемою. Тому для Платона й Арістотеля феномен релігії не був проблемою. Аналіз їх міркувань щодо предметів, пов'язаних з релігією, дає підстави стверджувати про наявність релігійної філософії, але не концептів філософії релігії. Тобто, в їх творчому доробку постановка проблеми релігії була відсутньою.

У формальному відношенні філософія релігії є інтерпретацією феноменів релігії та її структур. Об'єкт її вивчення – релігія та її вияви – стають проблемою. При цьому загадка, яку ми прагнемо й можемо пізнати, не повинна перетворюватись в містерію, таїнство, тобто в неосяжну, закриту для *ratio* таємницю. З'ясування містерії – за межами філософії релігії. Тобто, філософія релігії обмежена раціональним осягненням релігійних феноменів і структур, у тлумаченні яких вбачає для себе проблему.

З'ясування змісту й форми функціонування філософії релігії як дисциплінарного утворення релігієзнавства не вичерпує собою аналітичних можливостей в осягненні релігієзнавства. Залишається ще з'ясувати питання структурної наповненості філософії релігії. Спочатку звернемося до авторитетних джерел. М.Боголюбов, спираючись безпосередньо на К.Тіле, філософію релігії поділяв на історичну чи морфологічну та онтологічну.<sup>3</sup> Історична філософія релігії, на його думку, містить в собі виклад релігії в процесі її історичного

---

<sup>3</sup> Там само. – С. 68.

розвитку. До речі, в своїй праці “Філософія релігії” він обмежується лише розглядом історичної частини філософії релігії. Щодо другого структурного компонента філософії релігії – онтології, то М.Боголюбов вбачав її завдання у визначенні основних елементів релігії на предмет знаходження їх сутності, походження і значення. Поділ філософії релігії на історичну й онтологічну частини містить ряд недоліків. Насамперед, в контекст філософії релігії входить така релігієзнавча дисципліна, як історія релігії, котра має свою специфіку. Вчений лише констатує онтологічну частину філософії релігії, не з’ясовує її особливості, й навіть не окреслює низку проблем, які постають перед онтологією. Зрештою автор не обґрунтовує доцільність такого поділу. Тобто далі декларативних тверджень справа у дослідника не просувається.

Датський філософ Г.Геффдінг запропонував свою версію поділу філософії релігії.<sup>4</sup> На його думку, філософію релігії в структурному відношенні слід розглядати як поєднання трьох частин: гносеологічної, психологічної та етичної. Особливо він виділяє пізнавальний зміст релігії – сферу зацікавленості гносеології релігії. Однак онтологічна частина філософії релігії відсутня, вона навіть не констатується.

Ми ж вважаємо, що філософія релігії являє собою органічний синтез трьох аспектів: метафізики релігії, епістемології релігії та праксеології (чи практичної філософії) релігії. Метафізика займається питаннями сутнісного осягнення феномена релігії, її змістовним наповненням. Предметом вивчення метафізики релігії є різноманітні теорії, де розкриваються сутність релігії, її витоки, теорії про природу Бога і характер божественного буття тощо. Епістемологія релігії висвітлює питання пізнавального змісту релігії, а саме, вивчає можливості пізнання релігії та її форм, джерела і способи виправдання релігійного знання, критерії істинності знання, когнітивність релігійної істини як такої. Практикеологія релігії повинна вивчати форми людської діяльності, пов’язаної з розв’язанням проблем релігії. Іншими словами, праксеологію релігії цікавлять втілення в людській діяльності концептів та уявлень релігійного.

Три частини філософії релігії уособлюють три різні точки зору на один і той самий матеріал, тобто це різні підходи до одного й того самого змісту. Вони являють собою окремі моменти одного процесу і з’ясувати при цьому, який аспект є визначальним, первинним вкрай важко, подеколи неможливо. Для прикладу з’ясуємо як розв’язуються проблеми філософії релігії в різних її структурних компонентах. Розглянемо проблему Бога. Що таке Бог і в чому полягає його сутність? Це питання намагається з’ясувати метафізика релігії. Як пізнати Бога та як Він являється, відкривається нашому пізнанню? Чи можна пізнати-знати Бога? Ці питання розглядає епістемологія релігії. Нарешті, питаннями, що повинна робити людина, щоб осягнути Бога – займається праксеологія.

---

<sup>4</sup> Геффдинг Г. Философия религии. – СПб, 1912.

Ось лише контури окреслення питань, пов'язаних із функціонуванням філософії релігії – важливого дисциплінарного утворення релігієзнавства. Залишається зробити висновки, що безпосередньо впливають із проведеного аналізу:

1) філософію релігії доцільно мислити як особливу філософську дисципліну, об'єктом вивчення якої є релігійні факти і феномени;

2) ідея філософії релігії як виокремленої філософської дисципліни з'являється у парадигмі розмежовування розуму і віри, послідовно здійсненої Фомою Аквінським. Концептуальної форми ідея філософії релігії набуває в творчості Б.Спінози;

3) філософія релігії являє собою понятійне витлумачення релігійних феноменів, тобто розкриває феномен релігії в світлі його раціональної осмисленості. Останнє здійснюється на двох рівнях: а) понятійному оформленні фактів релігійного, що даються нам в досвіді; б) понятійному оформленні ідей, смислів та смислових відтінків, пов'язаних з релігією, які безпосередньо з досвіду не впливають;

4) раціональне осмислення феномена релігії здійснюється не у формі дослідження, а у формі інтерпретації. Звідси набуває чинності розуміння філософії релігії як раціонального за сутністю та інтерпретаційного за формою осягнення релігійних феноменів та фактів;

5) при такому осягненні об'єкт вивчення філософії релігії стає проблемою;

6) в своєму логічно послідовному проблематизмі філософія релігії вільна від сприйняття на віру даності релігійних фактів і феноменів;

7) в структурному відношенні доцільно виділити три частини філософії релігії: метафізику релігії, епістемологію релігії та праксеологію або практичну філософію релігії.<sup>5</sup>

## 2. Феноменологія релігії

Результативність сучасного філософського (загалом гуманітарного) мислення значною мірою визначається глибиною рефлексування в ньому культурнозначущих феноменів (релігія, мораль, мистецтво тощо). Показовим щодо цього є звернення феноменології, екзистенціалізму та інших напрямів антропологічно орієнтованої філософії до так званої чистої суб'єктивності як діючої першооснови будь-якої об'єктивності. Актуальною залишається спроба розкрити й охарактеризувати принципи вільної творчої діяльності людини, її дійсного буття, а через них – смисл і призначення буття. На цьому шляху й визначається антропологічна спрямованість концепцій і претензії деяких із них на

---

<sup>5</sup> Сарапін О. Вступ до філософії релігії // Українське релігієзнавство. – 1996. – № 4.

роль спеціальної філософії людини, вчення про людські основи всього існуючого.

Актуальність філософського (зокрема, феноменологічного) аналізу особистісних аспектів релігійного феномена зумовлена контекстуально явищами культурно-історичного порядку. За умов так званої антропологічної катастрофи зустріч з самим собою і є цінною проблемою, коли феномен особистості висувається на авансцену історії.<sup>6</sup>

“Антропологічне крещендо” сучасної духовно-культурної ситуації зумовило появу “нового стилю” (суб’єктивного) феноменологічних досліджень у релігійній сфері. Цей стиль пов’язаний з інтенціями конкретної людини. “Класична” феноменологія інтерпретувала смисл у термінах структур чи зв’язків між релігійними феноменами. Завдання полягало у виявленні більш глибоких зв’язків, які описувались би як типи, ідеальні типи тощо.

Щодо феноменологічних досліджень релігії “нового стилю”, то вони інтерпретують “смысл” швидше в термінах зв’язків, що існують між конкретними людьми і даними, які мають для них релігійне значення. Феноменолога цікавлять шляхи, якими людина сприймає в досвіді реальність, релігійну і світську, і який виражав цей досвід в словах і діях. Він запитує, які значення і за яких обставин відіграють роль для людини. Феноменолог розглядає свій матеріал і в світлі питань іншого роду: при вивченні релігії як виразу, що належить людині, його цікавить, що саме було виражене. Це і є проблема смыслу, зокрема “релігійного смыслу”.<sup>7</sup>

В основі конкретної релігії як системи означень лежать певні специфічні проблеми, для яких вона прагне знайти вирішення, нехай навіть і не на рівні емпіричної реальності. Релігійний смысл можна інтерпретувати як вирішення специфічної проблеми чи групи проблем людського буття через “інтенціональне” усвідомлення вищого смыслу життя і реальності. Тож релігії властивий антропологічний вимір. Це означає, що для розуміння того, що несе релігійний смысл людині чи спільноті, феноменолог повинен реконструювати проблему, для якої цей смысл забезпечує вирішення. Питання про адекватність такого вирішення залишається поза компетенцією дослідника.

Якщо людині завжди доводиться докладати зусиль для розуміння того, що говорять і роблять інші, то при вивченні релігії досліднику доводиться вникати в те, як інші ставлять основоположні питання буття і роблять спробу знайти їх вирішення в релігійній формі. Об’єктом його уваги повинна бути особистість, перед якою щось постає як абсолютне, а не саме абсолютне.

<sup>6</sup> Крымский С.Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации // *Вопр. философии*. – 1992. – № 12. – С.22.

<sup>7</sup> Waardenburg J.O.J. Research on Meaning in Religion. // *Religion, Culture and Methodology. Papers of the Groningen working-group for the study of fundamental problems and methods of religion*. – Paris, 1973. – P. 117-118.

Феноменологічне дослідження має на меті розуміння смислу релігійного виразу для людини, котрій належить останній. “Серцевиною” цього смислу є інтенція, що його й породила. Вона може бути зрозумілою тільки опосередковано, по елементах її виразу, шляхом інтерпретації. При цьому інтерпретаційна робота дослідника означає побудову ментального універсуму, орієнтованого на постановку фундаментальних проблем досліджуваної культури чи особи, та вказує напрям, де слід шукати вирішення цих проблем. Таким чином, дослідник намагається відтворити екзистенціальні проблеми і трансцендентні орієнтири чи виходи, що стоять за специфічним виразом, який він досліджує.

Факт релігійної значущості чогось для людини означає, що існує співвіднесеність з деяким інтенціальним об’єктом як з чимось третім, існуючим окрім людини і релігійного виразу. Визначальна риса релігійного значення полягає в тому, що інтенціальний “об’єкт” для певної людини має абсолютну достовірність і функціонує в системі її переконань, цінностей і дій як первинна цінність.

Кілька слів про методологічні принципи феноменології релігії. Феноменологія релігії, незважаючи на відсутність прямого впливу Е.Гуссерля, фактично використовує принципи гуссерлівської філософії, зокрема епохе (яке розуміється переважно як відмова від упередженості, в дещо меншій мірі, ніж у Е.Гуссерля, утримання від суджень про “природну” реальність і природу суб’єкта мислення) і ейдетичне бачення, чи відшукування та інтуїтивне осягнення структур і сутностей “чистої свідомості”. Ці риси, а також орієнтація на інваріантні якості релігійної культури означають “строгу відмінність феноменології релігії від історії релігій та психології релігії”.<sup>8</sup>

Р.Паммер, канадський методолог релігієзнавства, загальнонаукову цінність феноменологічного дослідження релігії вбачає в тому, що “вона показує спеціалістам на конкретній культурі, що будь-який релігійний феномен трансцендує галузь їх спеціалізації і є тільки конкретним проявом чогось більш обширного і загального. Це, в свою чергу, породжує питання: чому дана релігія набирає вигляду одного і того самого “фундаментального феномена”? Феноменологія не може відповісти на це питання – для цього потрібен спеціаліст-історик”.<sup>9</sup>

Дж.Томас вважає, що феноменологія релігії тим відрізняється від теології, що не може говорити про Бога, бо він не є безпосереднім феноменом свідомості.<sup>10</sup> Однак, відношення феноменології і теології не є відношенням методу й системи.

<sup>8</sup> Tharma A. An inquiry into the nature of the distinction between the history of religion and the phenomenology of religion. // “Numen” (Leiden). – 1975. – Vol. 2. – P. 81-82.

<sup>9</sup> Pammer R. Recent publication on the methodology of the science of religion // “Numen” (Leiden). – 1975. – Vol. 22. – № 3. – P. 172.

<sup>10</sup> Thomas C.F. Philosophy and religious belief // Scribner. – 1970. – № 4. – P. 12.

Феноменологія швидше передує вченню про Бога (теології) та вченню про релігію (філософії релігії), визначаючи й обґрунтовуючи їх вихідні положення і тим самим ніби стаючи початковим компонентом позитивної концепції.

Спробуємо простежити особливості релігійного об'єкта при феноменологічному аналізі. Феноменологія за допомогою принципу інтенційальності дозволяє обґрунтувати, навіть певною мірою описати наявність і дійсність релігійних об'єктів.

Існує строге співвідношення релігії та релігійного об'єкта. Об'єкт породжує релігію. Різні релігії – історичні явища, включені в хід суспільного життя, нерідко відходять від свого джерела. “Таким чином, – пише представник Страсбурзької школи Р.Мель, – релігійний об'єкт має свою власну структуру; він відрізняє себе як від релігійного досвіду, так і від історико-соціологічної структури релігії. За своєю природою він належить до “великих об'єктивностей”, що панують над нашим життям, і водночас відрізняються від конкретних історичних явищ. Можна також відзначити його схильність бути трансісторичною реальністю. Він претендує на те, що він завжди в історії, не будучи її частиною”.<sup>11</sup>

Розрізнення релігійного досвіду і релігійного об'єкта – специфічна особливість феноменології, що прагне запобігти психологізуванню віри. Інтенційальність у феноменологів – це не пізнання “зовнішності”, а спосіб існування свідомості. Об'єкт свідомості не “твориться”, а досягається, усвідомлюється (після попередньої очистки). Бог є іманентним свідомості, але ця іманентність не має психологічного характеру. Бог, що переживається – не образ, не елемент досвіду, а значення, норма; тому його дескрипція здійснюється в термінах “знаковості”, “абсолютно іншого”, почуття благоговіння, святого тощо, а не в емпіричних атрибутах.

“Святе” у трактуванні Р.Отто стало взірцем релігійно-феноменологічного розуміння об'єкта. Він вважав, що раціональні засоби не можуть ні виразити, ні торкнутися божественного. Тому невдалими є спроби підійти до почуття святого і релігійної свідомості взагалі зі звичайним понятійним апаратом, в тому числі гносеологічним чи етичним. Р.Отто вводить термін “нуменічний” (що означає божественне, надприродне) для первинної характеристики святого, котре логічно не може бути проаналізоване і ні з чим не пов'язане, тобто є автономним. Теолог не може визначити “нуменічне”, він може тільки підготувати свого слухача до цілком самостійного його бачення. “Розумінню слухача можна допомогти, тільки пробуваючи підвести його за допомогою роздумів до такого стану власної душі, коли вона сама зможе його пробуджувати, активізувати і змусити

---

<sup>11</sup> Mehl R. The situation of religious philosophy in France. // Philosophie thought in France and the United States. – Buffalo, 1950. – P. 262.

усвідомлювати”.<sup>12</sup>

В.Бааль головне значення “нуменічного” бачить у допомозі людині редукувати всі свої знання і відношення, й поринути в стан своєрідної порожнечі, де стає можливою зустріч з абсолютно нелюдською реальністю. “При зустрічі з нуменічним людський суб’єкт втрачає всіляку свою вагу і поринає у власне ніщо, усвідомлюючи, що одним-єдиним екзистентом є всемогутнє інше”.<sup>13</sup>

Подальший аналіз “нуменічного” Р.Отто пов’язує з його поглибленим безпосереднім спогляданням, що постає спочатку як “таємниця”, що викликає страх. Ця таємниця є парадоксальною й антиномічною, вона перевищує можливості людського розуміння і пов’язана з чимось “цілком іншим”. Водночас вона чимось притягує, манить людину, змушує її відкликатися на неї, набуває рис святого. Відповідь людини на рівні первісної культури має шаманський характер, на більш високих стадіях цивілізації з’являється містицизм чи прагнення людини до єднання з Богом, інші релігійні форми.

Феноменологічний аналіз святого, здійснений Р.Отто, був сприйнятий багатьма теологами і релігієзнавцями як переконливе обґрунтування неприродної й неісторичної природи об’єктів релігійної свідомості.

Р.Паммер вважає, що “святе” Р.Отто виявляє помітний вплив і сьогодні на розуміння релігії як відповіді на “святе” чи відношення до нього. Існують різні тлумачення “святого”. Для феноменолога мають інтерес тільки ті, що пов’язані з принциповою відмовою від його дефініції і виводом “святого” з сфери теоретичного розгляду.

У М.Шелера основу філософського підходу до релігії (і до будь-якого антропологічного явища) становить феноменологія як спосіб споглядання, за допомогою котрого споглядаються сутності. Це споглядання можливе через участь у визначенні (за допомогою інтенції) сутнісних (чистих, феноменологічних) фактів як об’єктів пізнання, що не можуть бути опосередковані логічними символами й операціями. В феноменології “йдеться по-перше, про самі факти, що передують будь-якій логічній фіксації, по-друге, про їх безпосереднє споглядання”.<sup>14</sup>

М.Шелер вплинув на феноменологію релігії не тільки концепцією “чистих об’єктів”, але й розробкою одного з важливих аспектів проблеми інтерсуб’єктивності – “розуміння” через інтимне співпереживання з іншими. Його

---

<sup>12</sup> Otto R. Das Heilige über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. – Gotha, 1926. – XI. – P. 37.

<sup>13</sup> Baal J. van. Symbols for conception: an introduction to the anthropological study of religion. – Assen, 1971. – P.587.

<sup>14</sup> Scheler M. Phenomenologie und Erkenntnis theorie. Gesammelte Werke. Bd. 10. – Bern, 1957. – P. 380.

праця “Сутність і форми симпатії”,<sup>15</sup> присвячена обґрунтуванню того, що сутність іншого неможливо виразити в поняттях, але вона є доступною для бачення тільки через любов, виявилась могутнім стимулом осмислення почуття страху, провини, благоговіння, святого тощо. Вони не набули статусу фундаментальних властивостей релігійного суб’єкта й мали імпліцитну вказівку на інтенціональні об’єкти цих почуттів, реальність яких втратила властивість індиферентної відчуженості від людини. Цим самим відкрились нові можливості розуміння Бога.

В трактуванні М.Шелером Бога виявляється така суперечність: об’єкт віри досягається тільки в релігійному акті; він неможливий в метафізичному чи науковому мисленні: “Бог релігійної свідомості “є” і живе винятково в релігійному акті”. Однак Богу належать значні суверенні властивості: “Об’єкт релігійних актів є водночас причиною їх існування. Іншими словами, все знання Бога є з необхідністю знання від Бога”.<sup>16</sup>

Феноменологи мають розв’язати “проблему”: чи Бог є трансцендентним, а чи він є іманентним? Спроби її вирішення призвели до появи суперечливих припущень, які варіюють від припущення М.Шелером першосущного, первинно-духовного “пориву”, до розуміння Ваардербургом релігії як “самовиразу людського існування”. В релігійному акті, власне, долається протилежність іманентного і трансцендентного. Але для розуміння цього феноменологія релігії пропонує своєрідну концепцію не тільки об’єкта, а й суб’єкта релігійної свідомості.

При всій багатоманітності тлумачень феноменологами об’єктів віри сфера релігійного усвідомлюється як похідна спонтанної конструктивної функції свідомості. Вона прояснюється завдяки феноменології. “Феноменологічний метод може допомогти нам ... визначити правильне відношення до релігійного життя і його розуміння. Він нагадує нам, насамперед, що все значення базується на інтенціональній свідомості, і що думки й акти є неосяжними, коли вони ізольовані від руху, який їх конструює”.<sup>17</sup>

Таким чином, таємниця релігії – в природі суб’єкта. Тільки це не самовідчуження природної людини (як у Л.Фейєрбаха), а специфічний спосіб буття трансцендентної свідомості. В феноменологічному тлумаченні суб’єкта релігійної свідомості виділилося кілька напрямків, серед яких є два головних: представники екзистенціальної феноменології (Люйпен, Уайльд, Моліна) прагнуть пов’язати релігійне з суб’єктом, що переживає своє існування; тим часом

<sup>15</sup> Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie. Der “Phenomenologie der Sympathiegefuhle”. – Bonn, 1926. – P. 311.

<sup>16</sup> Dahm H. Vladimir Solovyev and Max Scheler: attempt at a comparative interpretation. A contribution to the history of phenomenology. Dordreeht. - Boston, 1975. - P.60.

<sup>17</sup> Waardenburg J. Classical approaches to the study of religion. Aims, methods and theories of reseach. – Vol. 1. – Paris, 1973. – P.665.

феноменологи гуссерліанського типу аналізують глибинні структури “чистої свідомості” як такої.

В.Люйпен вважає, що неможливість доказу Бога не означає його нереальність для індивіда, і прагне показати, що інтенціональність свідомості робить Бога “реальністю”. Свідомість людини активна. Вона не відображає світ, а визначає його і надає йому смислу, бо сутність людини – бути інтенціональною істотою. Світ уявляється нам незалежним від свідомості, і це свідчить про те, що суб’єкт не може бути діючою причиною світу, однак без нього світ не був би визначеним. “Та сама лінія роздумів змушує нас стверджувати, що без людини не може бути ніякого Бога”.<sup>18</sup>

Кожна наука прив’язана до певної системи значення. Зміщування цих систем веде до непорозумінь, одне з яких – необґрунтована віра в те, що наука може довести чи спростувати Бога. Бог з’являється у “зустрічі” суб’єкта зі світом, який принципово трансцендентний і тому невизначений. Заперечення трансцендентного рівнозначно запереченню людини. Сутність людини – обов’язковість бути, і саме її буття є доказом трансцендентного.

Цілком природно, суб’єкт не здатний до автономного існування, він “є” в процесі інтенціювання та (одного цього недостатньо) усвідомлення об’єктів, що визначаються ним. “Як інтенціональна істота людський суб’єкт невіддільний від значення речей, він безпосередньо в них присутній”.<sup>19</sup> Суб’єкт і є “буття – в собі”, завдяки чому він і може говорити: “це є”. Таке “говоріння” ідентичне буттю суб’єктом.

Основою думки про Бога є людське існування. В.Люйпен посиляється на аналіз М.Хайдеггером багатоступінчастого руху за допомогою феноменологічної редукції від Dasein через буття-до-святого і буття-до-божественного до, власне, Бога. Цей аналіз свідчить не тільки про те, що Бог “розкривається”, він вказує на те, що “підтвердженням” Бога є саме людське існування. Тому традиційне християнське розуміння трансцендентності Бога, відірваного від суб’єкта, неадекватне. Воно втратило свою основу. Первинний людський досвід феноменології є спробою відновити цю основу.<sup>20</sup>

Таким чином, феноменологія релігії як галузь релігієзнавства дає можливість осмислити ті зрушення, що відбуваються нині у сфері релігійного життя і які пов’язані з формуванням нового типу релігійності: не формальне дотримання вимог культової практики, не моральний канон, освячений авторитетом Церкви, а сповідування релігії як переживання трансцендентного

<sup>18</sup> Luijpen W.A. Phenomenology an humanism. A primer in existential phenomenology. – Pittsburgh, 1966. – P.36.

<sup>19</sup> Luijpen W.A. Theology as anthropology, Philosophical reflection on religion. - Pittsburgh, 1973. – P. 101-102.

<sup>20</sup> Там само. – P. 108-111.

смыслу, прихованого безпосередньо в людській історії, коли завданням Церкви постає передача досвіду цього переживання.

Аналіз основних концепцій сучасної феноменології релігії доводить правомірність започаткованої Е.Гуссерлем феноменологічної критики історизму та прогресизму в підході до духовної культури, бо останні породжують, по-перше, знецінення теперішності як таких матриць прогресуючої історії, що не мають самостійного значення; по-друге, різко критичну позицію щодо минулого (як такого, що “ще не доросло” до сьогодення), і, по-третє, співвіднесення з вигаданим майбутнім.

Так, дослідження феноменології власне релігійних переживань дозволяє виявити, що, по суті, є три теперішні часи в світосприйнятті віруючого: теперішність минулого, теперішність сучасності й теперішність майбутнього. Сенси історичного існування кожної особи полягає в її виборі між добром і злом, який є її самовизначенням в історії та наданням історичному буттю трансцендентного змісту. Саме поняття Божественної трансценденції містить у собі перш за все вказівку на конкретну абсолютну межу людських можливостей, де, з іншого боку і саме внаслідок цього, людський світ набуває смыслу. Для історії сказане означає, що вона є людським творінням, яка містить у собі щось “святе”, тобто виводить людей поза межі самих себе чи, точніше, в самому творінні існує щось більше від нього. Особистий шлях віри вказує на необхідність самотрансцендування особи в її установці на пошук абсолютної основи свого буття поза емпіричним часом, – тобто в установці на Богоспілкування, де символічно відтворюються смислові й ціннісні орієнтири особи, формується духовний простір людського життя.

Сучасні феноменологічні дослідження релігії демонструють методологічну вагомість культивованого феноменологією заново народжуваного “подиву” перед реальністю як певного способу безпередумовного її усвідомлення, що суперечить “призвичаєності”. При такому підході сенс релігії (і культури взагалі) постає як особисте творче відтворення її глибинного, символічно вираженого змісту. При цьому символ виступає єдиною можливою формою трансцендентного; в релігійній символіці об’єктивоване максимально можливе здійснення досвіду релігійної віри й пов’язаних з нею вищих людських прагнень. Стрижнем філософсько-герменевтичного аналізу християнської символіки є людина. Символом образу і подоби Божої задається необхідність постійного відтворення людиною себе і свого призначення в історії.

Надання онтологічного статусу таким фактам людського існування, як віра, любов, краса і т. д., що поєднується з винесенням смисложиттєвого центру поза межі розірваної людської самості, може служити людині опорою й захистом від утисків та ідеологічних маніпуляцій, відкриваючи нові горизонти комунікації та подолання відчуження. В цьому полягає гуманістичний зміст феноменологічних досліджень.

Проведений аналіз демонструє антропологічну зорієнтованість сучасних філософських досліджень релігійного феномена, а також відкриває шлях до осмислення того, що завдяки перебуванню на межі між “культурою суверенності” індивіда та “культурою заангажованості” його сучасне філософське мислення характеризується тенденцією до певного поєднання, зрощення філософських принципів із специфічними принципами інших сфер духовного життя: мистецтва, релігії тощо – минулого і сьогодення. Аналогічним процесом охоплена й теологічна думка. З одного боку, це є доказом цілісності феномена духовності, з іншого – діалог сфер гуманітарного мислення є не втратою, а, швидше, здобуттям самоідентичності через оновлення смислотворчих потенцій.

### **3. Соціологія релігії**

Соціологія релігії, будучи специфічною галуззю загально-соціологічного знання, постає як важлива складова частина релігієзнавства, тісно пов'язана з філософією, історією, психологією, феноменологією релігії.

В історичному аспекті перші спроби соціологічної рефлексії мали місце ще в епоху Відродження. В подальшому соціологія релігії генетично була пов'язана з розвитком соціальної філософії, загальної соціології, різними філософськими течіями, зокрема з традицією Г.В.Ф.Гегеля, Ф.Шлейєрмахера, Л.Фейєрбаха, французьких енциклопедистів. Як галузь соціологічного знання, соціологія релігії сформувалася в к. XIX - на поч. XX ст. Серед значного масиву концепцій і схем розвитку соціологічних досліджень релігії найбільшої уваги заслуговують традиції Е.Дюркгейма, М.Вебера, К.Маркса, вироблені ними методологічні засади, а також пізніші підходи, зокрема в межах символічного інтеракціоналізму, феноменологічної соціології.

Значний внесок у розвиток соціології релігії як важливої галузі релігієзнавства зробили І.Вах, Р.Белл, П.Бергер, Б.Малиновський, Е.Трельч, Г.Керер, Р.Мертон, В.Пивоваров, Д.Угринович, І.Яблоков, В.Танчер, Б.Лобовик, А.Єришев та ін.

Хоча в соціології релігії, як в жодній галузі іншого гуманітарного знання, теоретичний аналіз релігії здійснюється в межах певної школи, традиції, науково-соціологічного напрямку, варто зауважити, що це єдиний потік різних концептуальних підходів щодо осмислення релігії в її соціальному прочитанні. Наявні теоретичні концепції, взаємодоповнюючи одна одну, дискутуючи, критикуючи, суперечачи одна одній, дають в кінцевому підсумку багатоплановий (хоча і контрадикторний) соціальний зріз релігії.

Соціологія релігії, як і будь-яка наукова галузь знань, самовизначається щодо специфічної для неї і відносно самостійної множини взаємопов'язаних проблем, які піддаються соціологічному осмисленню. Йдеться про предметне

поле соціології релігії.

Аналіз соціологічних теорій релігії вітчизняного та зарубіжного походження, як академічного, так і теологічного спрямування, засвідчує неоднозначність, розмаїття підходів, поглядів, думок щодо визначення предметного поля соціології релігії. Одні дослідники акцентують увагу на структурно-функціональних особливостях релігії в системі соціальної взаємодії, інші – гіперболізують інституційний аспект проблеми або ж ототожнюють предметне поле цієї галузі релігієзнавчого знання з конкретно-соціологічним аналізом релігії в соціально-екзистенціальних координатах її вияву.

Джерела плюралізму тлумачення предмета, об'єкта соціології релігії – в складності, багатоаспектності, недостатній науковій опрацьованості такої специфічної проблеми, якою є релігія; в труднощах системних уявлень про неї. Якщо інтегрувати наявні підходи до визначення предмета й об'єкта соціології релігії, то її предметне поле можна було б охарактеризувати як комплекс проблем, базовими серед яких є релігія і суспільство в їх взаємозв'язку і взаємозумовленості.

Довести це твердження можна так: соціологія релігії вивчає соціальні детермінанти, що викликали релігію до життя, закономірності, специфіку її виникнення, генезис і функціонування як важливого і невід'ємного структурного компонента суспільства; досліджує структуру, елементи релігійного комплексу, його функції, роль, місце в системі соціуму, сутність, рівень, характер впливу релігії на особистість, культуру, соціальні системи; форми, наслідки їх взаємодії та зв'язку.

У даному контексті йдеться про розмаїття, багатоплановість проблем, що входять у предметне поле соціології релігії, аналіз яких дозволяє осмислити соціологічні, соціокультурні, історичні, почасти гносеологічні, антропологічні аспекти складної в структурно-змістовному контексті діалектики соціально-релігійної взаємодії.

Таким чином, соціологія релігії властивими їй методами, через систему специфічних категорій і понять (про них йтиметься нижче) дає змогу досягнути соціальної сутності релігії як “історичної системи” й “еволюціонуючої універсалії”, дослідити релігійно-соціологічні форми і утворення, реальну взаємодію і зв'язок релігії з позарелігійними соціальними сферами.

Соціологія релігії має два рівні осмислення зазначених проблем: теоретичний і емпіричний. Перший дає можливість досліджувати релігію як цілісну, складну за своєю структурою систему, виявляти діалектику її взаємодії з іншими структурними елементами суспільства (йдеться про базові, фундаментальні положення, що розкривають сутність релігійного феномена). Другий – характеризує систему конкретно-соціологічних методів, операційно-інтерпретованих понять і емпіричних узагальнень, що допомагає з'ясувати проблему феномена релігійності як на макро– (суспільство,

географічні регіони, конфесії, демографічні групи) так і на мікрорівні (особистість, невеличкі групи віруючих).

В межах єдиної наукової дисципліни, якою є релігієзнавство, соціологія релігії використовує певний категоріальний та методологічний набір так званих базових компонентів. Характерними є каузальний, структурно-функціональний, інституційний, конкретно-соціологічний підходи. Зауважимо, що сучасну соціологію релігії, як в Україні, так і за її межами, характеризує плюралізм методів і принципів, тим більше, що соціологічний дискурс не витримується чітко в межах однієї традиції, школи. Спостерігається тенденція взаємозбагачення парадигмальних установок, концепцій, понять, методологічних підходів.

Очевидним є і те, що генезис форм пізнавальної рефлексії такого феномена як релігія, процес диференціації, систематизації знання про неї (філософія, історія, психологія, соціологія, феноменологія) призвів до виділення в тканині конкретно-наукового дослідження (у нашому випадку – соціологічного) системи категорій і понять, які в своїй інтегративній єдності розкривають зміст, соціальну сутність релігійного комплексу. Тому вважаємо доцільним, раціональним і продуктивним розкрити сутність соціологічного знання про релігію саме через спробу осмислити категоріально-понятійну систему соціології релігії.

Спочатку декілька загальнотеоретичних зауважень. Соціологія релігії, як уже зазначалось, оперує певною системою категорій і понять, які мають власне пізнавальне завдання, що реалізується в даній системі знань. Категоріально-понятійна система, як відомо, має сенс якщо відбиває особливості об'єкта даної науки, сутність її предметного поля. Така система дозволяє досягнути загальний “каркас” поля, об'єкта дослідження, специфічну логіку, специфічного предмета, яким і є соціологія релігії. Відомо, що категоріально-понятійна система має дві складові: компоненти (категорії і поняття) і структуру як систему зв'язків між цими компонентами. Як внутрішня властивість системи, структура забезпечує міцність і стійкість її буття як цілого, стабільне й ефективне його функціонування. Важливими ознаками категоріально-понятійної системи є її впорядкованість і цілісність. Завдяки цьому забезпечується внутрішній зв'язок між категоріями і поняттями. Категорії “працюють” ефективно, якщо розглядаються не ізольовано, не як їх арифметична сума, а в діалектичній сукупності, у взаємозв'язку. Така система творить цілісне, логічно організоване знання.

Зауважимо, що категорію ми розглядаємо як загальне в межах предметної сфери визначення, що постає граничною основою всієї системи знань, які до неї належать. Категорія містить у собі змістовне знання про такі характеристики об'єкта дослідження, що є опорними пунктами його пізнання.

Уточнення категоріально-понятійного апарату, побудова системи категорій і понять соціології релігії сприяють появі нових підходів в дослідженні

такого складного, багатоаспектного і специфічного за своєю суттю об'єкта, яким є релігія. Системний підхід дозволяє вичленити і проаналізувати вузлові категорії, категоріальні підсистеми, поняття, обґрунтувати їх логічний зв'язок і взаємозалежність, а в кінцевому підсумку – розкрити сутність досліджуваних об'єктів. Відтак, категоріально-понятійна система соціології релігії постає своєрідним концептуальним інструментарієм, здатним ефективно працювати з актуальним соціорелігійним матеріалом, будувати пояснювальні моделі функціонування релігійних “алгоритмів” у різномасштабних (в історичному контексті) соціальних системах.

Отже, категоріально-понятійну систему соціології релігії можна визначити як множину логічно впорядкованих категорій і понять, які перебувають у діалектичному взаємозв'язку й утворюють певну цілісну єдність, що дає системне уявлення про релігію як особливе явище суспільного життя.

Структурно (горизонтальний зріз) цю систему можна подати як інтегровану єдність, куди входять три підсистеми: дві основні і допоміжна. Основні (вертикальний зріз) складаються з блоків категорій, понять, системотвірними для яких є категорії “суспільство” і “релігія”. Більшість категорій і понять, що є елементами структури цих підсистем при їх диференційованому розгляді, виявляють певну ступінь складності, мають власну структуру, а тому можуть розглядатись як підсистеми другого порядку.

Допоміжна підсистема – блок категорій і понять філософії, історії, етики, права, психології, культурології, що використовуються в процесі соціологічної експлікації релігії. До них, зокрема, належать “буття”, “свідомість”, “простір”, “час”, “суперечність”, “загальне”, “особливе”, “одиничне”, “розвиток”, “об'єктивне” і “суб'єктивне”, “причина”, “наслідок”, “зміна”, “можливість”, “дійсність”, “необхідність”, “світогляд”, “відчуження”, “свобода”, “історична епоха”, “добро”, “зло”, “совість”, “воля”, “смысл життя” тощо. Допоміжна підсистема в контексті категоріальної системи соціології релігії відіграє методологічно-інструментальну роль у процесі осмислення сутності релігії, її соціального й екзистенційного змісту. Зауважимо, що сутність зазначених категорій і понять широко розкрита у відповідній філософській літературі.

Перша так звана соціологічна підсистема складається з категорій і понять, які за своїм призначенням постають як “службові” стосовно базової категорії “суспільство”, як такі, що дозволяють осмислити релігію як соціальне явище, для котрого суспільство не є “метасистемою”. Релігія – його важливий, специфічний і невід'ємний структурний компонент. Вона властива всім історичним типам людського суспільства.

До першої основної підсистеми (вертикальний зріз) відносимо такі категорії: “суспільне буття”, “суспільна свідомість”, “суспільна діяльність”, “соціальна дія”, “суспільні відносини”, “соціальний час”, “соціальний простір”, “соціальний факт”, “соціальна структура”, “соціальні організації”, “соціальні

інститути”, “соціальна детермінація”, “держава”, “ідеологія”, “життєвий світ”, “духовне життя”, “цивілізація”, “культура”, “нація”, “етнос”, “сім’я”, “людина”, “індивід”, “особистість”.

Це вихідні категорії і поняття, що відбивають найбільш важливі аспекти соціуму, людини й тих онтологічних структур, які пов’язують їх в єдине ціле. Вони становлять своєрідну теоретичну базу соціології релігії, є її важливими концептуальними конструктами. Слушною щодо цього є думка німецького соціолога-релігієзнавця Г.Шмідхена, згідно з якою за допомогою соціологічних категорій можна проаналізувати й осягнути “особливий зміст релігії”.<sup>21</sup>

Друга основна категоріально-понятійна підсистема, базовою категорією якої є “релігія”, доволі складна за своєю структурою. Її можна представити як систему категоріально-понятійних блоків і рядів у їх об’єктивних внутрішньо закономірних зв’язках.

Перший категоріальний блок підсистеми об’єднує категорії і поняття, що постають як вузлові й дають можливість осмислити різні (зовнішні й внутрішні) аспекти релігії, її сутність, структуру, джерела походження, місце, функції, роль у суспільстві, а також її функціональне призначення в житті людини, з’ясувати природу її релігійного інтересу. Зауважимо, що категорії і поняття, які в своїй діалектичній сукупності дають комплексне розуміння релігії як суспільного феномена, виявляють себе як спосіб теоретичного осмислення, зняття результатів специфічної духовної практики, життєдіяльності людей в процесі їх антропосоціогенезу.

В основу членування категорій при формуванні цього категоріального блоку покладено структурно-функціональний підхід, а також принцип ієрархічного статусу категорій та їх взаємозалежності. При цьому до уваги бралось те, що в соціологічному контексті релігія постає не тільки як специфічний компонент соціального організму, що займає в ньому певне місце і виконує певні функції, а як надзвичайно складне, внутрішньо структуроване явище, як діалектична єдність “субстанціальних” елементів, що структурно творять його. Вони генетично пов’язані й постійно взаємодіють. Кожний компонент (елемент) цієї структури висвітлює, розкриває різні аспекти, ознаки, внутрішні й зовнішні властивості такого феномена, як релігія, водночас постає як підсистема другого роду, що теж має свою структуру, потребує соціологічного аналізу. Зазначимо, в процесі дослідження нас цікавило не стільки виділення компонентів структури релігійного комплексу (хоча це дуже важливо для подальшої його рефлексії), а швидше осмислення їх соціального змісту, зв’язків, взаємодії, співвідношення між ними, їх місця як в структурі релігії, так і у структурі соціуму як функціонуючої системи.

---

<sup>21</sup> Schmidchen G. Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse Konfessionaler Kultur. – Bern-München, 1973. – Đ. 81.

Щодо компонентів структури релігії, то в релігієзнавстві немає єдиної точки зору. Ми поділяємо ідеї, висловлені, Д.Угриновичем, І.Яблоковим, Б.Лобовиком. Вчені вважають, що основними компонентами структури релігійного комплексу є релігійна свідомість, релігійна дія, релігійні відносини та релігійні організації й інститути. Останній компонент властивий не всім релігіям, а лише інституалізованим.<sup>22</sup> Значення перерахованих компонентів у різні історичні періоди функціонування релігії неоднакове. Кожний з них виконує властиві йому функції, розкриває суттєві аспекти релігійного феномена, що творить лише їхню сукупність. Не вдаючись до аналізу змісту складових структури релігії, підкреслимо, що вищезазначене дає можливість розглядати категорію “релігія” як системотворчу основу внутрішньочленованої цілісності, що адекватно відбивається лише через систему категорій, котра розгортається, “вирастає” як своєрідний організм від простих, абстрактних категорій до більш конкретних. Будь-яка схема, згідно з якою виділяються певні структурні елементи, завжди умовна, її службова роль полягає в тому, що вона має допомагати з’ясувати ті аспекти релігійного комплексу, що нас цікавлять і адекватно розкривають його соціальну сутність.

Базуючись на зазначених методологічних підходах, перший категоріальний блок можна подати як систему, що включає категорії, де системотворчою постає “релігія”, а її елементами є категорії “релігійна свідомість”, “релігійна дія”, “релігійна діяльність”, “релігійні відносини”, “релігійні організації й інститути”, “релігійна віра”, “релігійний культ”, “надприродне”, “священне”, “детермінанти релігії”, “функції релігії”, “роль релігії”. Ця система категорій в своїй інтегрованій єдності й взаємозв’язках розкриває основні аспекти релігії як суспільного явища та її сутності, як специфічної форми відображення дійсності, дозволяє розглядати її як феномен. Цей категоріальний блок можна подати як єдність загального (релігія), особливого (категорії блоку) та одиничного (структурні елементи категорій блоку). Кожна категорія блоку має свій понятійний ряд, виступаючи основою, де розгортаються розкриваючи їх зміст поняття.

Перший понятійний ряд блоку уможливорює осмислення релігії як форми суспільної свідомості. Його фундаментальною категорією є “релігійна свідомість”, що характеризує один з основних інгредієнтів релігії. До складу цього ряду входять поняття: “релігійний світогляд”, “релігійна ідеологія”, “теологія”, “релігійні ідеї”, “релігійні погляди”, “релігійні уявлення”, “релігійний міф”, “релігійні цінності”, “релігійна психологія”, “релігійні почуття”, “релігійні емоції”, “релігійні переживання”, “релігійна віра”, “надприродне”, “священне”, “релігійна надія”, “релігійний досвід”, “релігійна традиція”, “релігійні норми”.

Кожна категорія, поняття цієї системи як елемент структури категорії

---

<sup>22</sup> Левада Ю.А. Социальная природа религии. – М., 1965. – С.106.

“релігійна свідомість” має свою специфіку, відбиває її сутнісні аспекти. В певній ієрархічній сукупності вони дають можливість розглядати категорію “релігійна свідомість” як таку, що розкриває свій зміст щодо окремого індивіда, і щодо релігійної групи, інших соціально-релігійних спільнот. Йдеться про дві форми, “двоплановість” вияву релігійної свідомості: “соціальну”, себто охоплюючу її в масштабах певного соціального організму, й “індивідуальну” – відбиваючу прояв або відтворення “соціальної” релігійної свідомості на рівні конкретного індивіда.

З іншого боку – диференційований підхід до певної градації зазначених понять уможливорює членування релігійної свідомості на рівні, окремі аспекти, що відрізняються один від одного за ступенем систематизації релігійних поглядів, ідей, уявлень, почуттів, а також за ступенем їх поширення й впливу на свідомість віруючих.

Не будемо характеризувати категорію “релігійна свідомість”, адже цьому феномену присвячено окремий параграф підручника.

Надзвичайно важливими в системі категорій і понять соціології релігії є категорії “релігійна дія” та “релігійна діяльність”. Саме на їх основі “вирастає” другий понятійний ряд, зміст якого розкривається через поняття “культова дія”, “культова діяльність”, “релігійна поведінка”, “релігійний ритуал”, “релігійний обряд”, “молитва”, “богослужіння”, “релігійні таїнства”, “релігійна пропаганда”, “місіонерська діяльність”, “релігійне благодіяння”, “релігійна мова”.

Будучи системотворчими компонентами структури релігійного комплексу, релігійна діяльність чи релігійна дія відображають зовнішній вияв релігійної свідомості (її “публічність”, її матеріалізацію) шляхом специфічного “опредмечення” релігійних ідей і водночас постають як фундамент формування релігійних відносин (про останні – пізніше). Характеризуючи практичний аспект вияву релігії, категорії “релігійна дія”, “релігійна діяльність”, є важливими елементами соціологічного аналізу релігійного комплексу як діючої, функціонуючої системи.

Базуючись на змісті загальносоціологічних категорій “соціальна дія” та “соціальна діяльність” і розглядаючи категорії “релігійна дія”, “релігійна діяльність” як специфічні форми їх вияву, відзначимо, що вони співвідносяться між собою як одиничне й ціле. Релігійна діяльність існує не інакше, як у формі релігійних дій або низки цих дій. Водночас релігійна діяльність не завжди може розглядатись як сукупність релігійних дій. Є чимало форм релігійної діяльності (індивідуальної, колективної), де релігійна дія (місіонерська, благодійна діяльність) відсутня. Отже, категорія “релігійна діяльність” характеризує специфічну активність релігійного суб’єкта з продукування, об’єктивації релігійних ідей, поглядів, уявлень через сукупність релігійних та позарелігійних дій.

Як уже відзначалося, релігійна діяльність – специфічна форма соціальної діяльності. Маючи спільний з соціальною діяльністю суб’єкт дії (людина,

соціальні спільноти), вона має іншу специфіку об'єкта, на який спрямована дія, особливість форм і способів її здійснення, а також зміст.

Релігійна діяльність і релігійна дія спрямовані на задоволення певних релігійних потреб, інтересів віруючої людини чи релігійних об'єднань, конфесій. Релігійні дії та діяльність базуються на релігійному світогляді, переконаннях, установках, а також релігійних нормах та релігійних інтересах. В релігієзнавстві традиційно виділяють два види релігійної діяльності: культову та позакультову.

Будучи основою, фундаментальним поняттям, що характеризує релігійну діяльність, культова діяльність є водночас найважливішим елементом структури релігії. Культова діяльність – це сукупність культових дій: молитва, богослужіння, таїнство, обрядові, магічні, ритуальні дії, каяття, жертвопринесення, тобто дії, викликані не взаємовідносинами людей, а їх ставленням до богів або ж Бога. Сукупність таких дій (культових) і є культом. Фундаментальною ознакою культу є віра в реальність існування надприродного і в можливість впливу на нього за допомогою певних культових дій. Як уречевлений, зовнішньо видимий компонент структури релігійного комплексу, культ втілює в собі “концептуальний елемент” релігії. Жоден обряд або ритуальний акт не є релігійним поза системою релігійних ідей культової значущості. Ю. Левада писав: “Лише ті рухи тіла, висловлювання, переживання можуть бути віднесені до ритуальних, які несуть відповідальне смислове навантаження, інакше кажучи, є знаками культових відносин, оскільки ритуал – це така сама мова культу, як і міф, така сама знакова система”.<sup>23</sup>

Култ являє собою єдність релігійних дій і віри, специфічне опредмечення релігійного світорозуміння. Елементи культу певною мірою властиві всім релігіям. Култ – важлива ознака релігії. Це найбільш стійкий (в історичному контексті) елемент релігійного комплексу.

В культових діях віруюча людина реалізує власні релігійні світоглядні установки, переконання і водночас закріплює, зміцнює їх, робить активними чинниками своєї релігійної поведінки та релігійного життя. Культові дії постають як суттєвий компонент релігійних відносин у просторі “людина-Бог”, “Бог-людина”, “людина-людина”. Таким чином, культ відбиває не тільки “вертикальний” зв'язок однополюсної спрямованості, а й містить надію на зворотний зв'язок, віру в реальність “здійснення очікуваного”, “нагороди” за щире служіння Богу. Поряд з тим, культова дія – це не тільки вираз любові до Бога, звернень, прохань до нього, а головне – переживання єдності з Богом.

Культові дії та культ характеризуються за своєю суттю як релігійні дії. “Релігійна дія” як категорія соціології релігії відбиває специфічну форму людської активності, що реалізується через систему засобів, форм, методів, вчинків, які мають чітку “вертикальну”, трансцендентну спрямованість і зумовлені релігійним

---

<sup>23</sup> Там само.

світоглядом.

Структуру категорії “релігійна дія” (за аналогією структури соціальної дії) можна подати як інтегровану сукупність таких елементів: суб’єкт дії (віруючий, релігійна організація, релігійний інститут), об’єкт дії (Бог, надприродні сили, святе, священне), спосіб, форми впливу на об’єкт дії (молитва, ритуал, обряд, богослужіння, каяття, жертвопринесення), місце релігійної дії – релігійний простір (храм, молитовний будинок, “святе місце”), момент дії – “релігійний час” (релігійне літочислення, час, пов’язаний із важливими в часовому вимірі подіями, датами, що стосуються надприродного, священного), цілепокладання (кінцева мета релігійної дії).

Способи, засоби, форми релігійної дії, впливу на об’єкт, предмет, а також і на суб’єкт дії мають символічний характер.

Постаючи у духовній і практичній формах, позакультова релігійна діяльність характеризує процес продукування релігійних ідей, їх інтерпретації та систематизації, обґрунтування релігійних догматів, розробки різного роду богословських концепцій, які стосуються соціальних, політичних, етичних, естетичних проблем функціонування соціуму (в історичному аспекті його розвитку), підготовки проповідей. Позакультова релігійна діяльність (практичний зріз) водночас є пропагандою, поширенням релігійних ідей на індивідуальному рівні та на рівні релігійних спільнот (газети, журнали, радіо, телебачення, масові заходи релігійного спрямування). Позакультовою вважається місіонерська, добродійна діяльність, організація різного роду релігійних зборів, форумів, соборів, участь у них. До позакультової діяльності можна віднести і процес викладання релігійних предметів у духовних навчальних закладах і недільних церковних школах.

Сутність вузлової категорії релігієзнавства “релігійні відносини” в її соціологічному прочитанні розкриває система понять, що формують наступний, третій понятійний ряд першого категоріального блоку. До основних понять цього ряду належать: “культові релігійні відносини”, “позакультові релігійні відносини”, “внутрішньообщинні відносини”, “внутрішньоцерковні відносини”, “міжконфесійні відносини”, “релігійна толерантність”, “релігійна нетерпимість”, “релігійний конфлікт”, “релігійна солідарність”, “злагода”, “екуменізм”.

Категорія “релігійні відносини” постає одним з важливих компонентів релігійного комплексу, відбиває суспільну сутність останнього і є соціальним фактом. Як уже зазначалося, релігійна свідомість реалізується в релігійній діяльності, де і за допомогою якої виявляються та функціонують релігійні відносини. Вони є специфічною формою суспільних відносин. Будучи в тісній взаємодії, взаємозв’язку з іншими формами вияву суспільних відносин релігійні відносини відбивають певну структурну характеристику соціуму і пов’язані з особливим видом діяльності (релігійної), мають у своїй основі певні ідеї, установки, норми, специфічний предмет, об’єкт і відтворюють особливі соціальні

інтереси. При всій специфічності релігійних відносин, вони за своєю суттю є реальними відносинами, хоча й мають особливу форму вияву. Суб'єктом цих відносин виступають віруючі індивіди, релігійні спільноти: організації, інститути.

Таким чином, категорія “релігійні відносини” характеризує специфічні відносини віруючих людей до об'єктів, предметів віри, що екстраполюються на учасників цих відносин, що складаються в процесі культу, в ході реалізації культових дій. Ю. Левада називає релігійні відносини “культовими відносинами”, “соціальною організацією культу”, зараховуючи до них стосунки між людьми, соціальними групами, що складаються і закріплюються в культових діях. Це, на його думку, важливий аспект або ж частина суспільних відносин, однак це не є “відносини людей до ідей і не відносини між ідеями, а відносини і зв'язки людей, що виражені через культові дії”.<sup>24</sup>

Релігійні відносини поділяються структурно на культові та позакультові, тобто співвідносяться з структурою релігійної діяльності. Культові релігійні відносини складаються в процесі культових дій і мають “вертикальний” і “горизонтальний” аспекти вияву. В своєму “вертикальному” вияві культові відносини постають як відношення віруючої людини до надприродного. Адже віруючий індивід не тільки має певні уявлення про надприродне (нерідко персоніфіковане), не тільки вірить в його реальність, а й потребує відносин з цією реальністю, вважаючи, що саме від неї залежить його добробут. Специфіка цих відносин полягає в тому, що вони розгортаються у сфері свідомості. Це – уявні взаємовідносини. Однак, підкреслимо ще раз, для віруючої людини вони є реальними.

Відношення до надприродного безпосередньо впливає на відносини, що складаються між віруючими в процесі культових дій. В цьому і полягає горизонтальний аспект (зріз) культових релігійних відносин. При здійсненні релігійних обрядів, церемоній, богослужінь та інших культових дій виникають цілком реальні відносини між членами релігійної громади: між священиком і віруючими в процесі культу, поміж віруючими, відбувається “євхаристичне єднання”.

Релігійні відносини взагалі й культові зокрема мають певну “ідеологічну” основу: звичаї, традиції, ідеї, правила, релігійні норми. Характерно, що культові відносини, незважаючи на їх специфічність, ідеальну форму вияву, формуються подібно до інших форм суспільних відносин.

Позакультові релігійні відносини – стосунки, що складаються у громадах між віруючими, священиком і мирянами. Вони базуються на релігійних ідеях і переконаннях, регулюються релігійними нормами, існують поза культовими діями. До них належать відносини між громадами, релігійними організаціями, конфесіями, а також внутрішньоцерковні відносини, якщо вони базуються на

---

<sup>24</sup> Там само. – С. 122.

релігійних установках і статутних вимогах. Таким чином, суб'єктами позакультових відносин є віруючі, священики, такі субгрупи як “духовенство”, “чернецтво”, “члени церковних рад”, а також релігійні об'єднання, групи, релігійні організації, конфесії, релігійні інститути, що водночас є об'єктами релігійних відносин.

Позакультові релігійні відносини на противагу культовим, що базуються на принципах любові, шанування, поваги, можуть поставати як нетерпимі ворожі, конфліктні відносини, можуть бути й толерантними. “Релігійна толерантність” (терпимість) та її антипод – “релігійна нетерпимість” – поняття, що постають як своєрідні критерії оцінки релігійних відносин на індивідуальному і груповому рівнях, скажімо, в площині “конфесія – конфесія”.

Базовими проблемами предметного поля соціології релігії є проблеми інституалізації релігії, характер, структура, типологізація релігійних спільнот, релігійних інститутів, їх історичного генезису, ролі та місця в соціальній структурі того чи іншого суспільства. Не випадково в окремих зарубіжних релігієзнавчих дослідженнях соціологічна експлікація сутності релігійних організацій в їх релігійно-соціальному, функціонально-рольовому контексті розглядається як основний об'єкт соціології релігії.

Переважає більшість релігієзнавців (навіть окремі теологи) розглядають церковну спільноту (релігійну організацію, той чи інший релігійний інститут) як важливий, “необхідний” елемент соціальної структури, як специфічний різновид соціального організму.

Підкреслимо, без соціологічного аналізу релігійних організацій, їх структурних компонентів, без оцінки об'єктивно існуючих (в історичному контексті) взаємовідносин, взаємозумовлених зв'язків релігійної спільноти з навколишнім соціальним середовищем, місця церковних організацій в суспільстві практично неможливо розкрити сутність релігії як суспільно-функціонуючого феномена.

На базі такого структурного компонента релігійного комплексу як “релігійні організації й інститути” формується четвертий понятійний ряд першого категоріального блоку. Його складові: “інституалізація релігії”, “релігійне об'єднання”, “церква”, “секта”, “деномінація”, “релігійна асоціація”, “монастир”, “чернечий орден”, “релігійні навчальні заклади”.

Поняття “інституалізація релігії” характеризує динамічний процес становлення релігійних організацій, їх генезис – це процес, завдяки якому прості релігійні спільноти поглиблюють, розвивають свою структуру. Інституалізаційні процеси в релігійному середовищі сприяють утворенню здатної до саморозвитку цілісності. Наслідком цього є процеси “ускладнення, диференціації та саморегуляції” релігійної організації. Саме в релігійних організаціях віруючі включаються в повнокровну систему релігійних відносин, які є, нагадаємо, специфічним компонентом цілісного контексту суспільних

відносин.

Поняття “релігійна організація” характеризує особливий різновид соціальної системи чи групи, що володіє необхідним комплексом (набором) релігійних цілей та цінностей, специфічних засобів їх реалізації, а також має власну внутрішню управлінську структуру і постає, за висловом німецького релігієзнавства С.Шлінка, як “візрець релігійної колективної поведінки”.<sup>25</sup> За термінологією Ю.Левади, це – “соціальна організація, яка зберігає і репродукує культовий текст, виконує інші релігійно значущі види діяльності”.<sup>26</sup>

Головними інституційно-твірними чинниками (“агентами”) релігійних інституцій є віруючі, культова дія, культові відносини. Останні, зауважимо, можливі в межах певної системи відносин людей, яку можна розглядати як “соціальну організацію культу” чи “культове товариство”.

На нашу думку, в основу типологізації релігійних організацій можна покласти принципи “соціології організації”, підходи, викладені в соціологічних релігієзнавчих працях М.Вебера, Є.Трельча, І.Ваха, Дж.Ігнера, Г.Беккера, М.Угриновича, І.Яблокова, Б.Лобовика та ін. З урахуванням цих принципів (підходів) основні типи релігійних організацій можна визначити через поняття: “релігійна громада”, “релігійна група”, “релігійне об’єднання”, “церква”, “секта”, “деномінація”, “релігійна асоціація”, “монастирі”, “релігійні навчальні заклади”.

Характерно, що різні конфесії мають свої типи релігійних інституцій. Відмінності у типах релігійних організацій, управлінських структур, у нормативних, статутних приписах є природними і постають як своєрідне відтворення історичних, соціально-культурних факторів розвитку суспільства.

Розгляд системи категорій і понять першого категоріально-понятійного блоку другої категоріальної підсистеми соціології релігії практично завершений. Зміст поданих категорій і понять в їх системно-структурній експозиції дозволяє осягнути багатоплановість, багатоаспектність, багатошаровість структури релігійного комплексу, елементи якої є динамічними, мають зумовлений (в історичному, соціальному, екзистенційному аспектах) характер і перебувають у тісній взаємодії та певній системі зв’язків.

Однак, як зауважує Д.Угринович, структурний аналіз релігії передбачає необхідність осмислення її як суспільно-функціонуючого явища. Тобто, йдеться про експлікацію релігії з точки зору її соціальних функцій, ролі та місця в суспільстві. Не зупиняючись детально на розкритті цієї важливої в просторі предметного поля соціології релігії проблеми відзначимо, що релігія може бути осмислена соціологічно в контексті її взаємодії з іншими структурними елементами суспільства, через рефлексію її як суспільно-функціонуючого феномена.

<sup>25</sup> Лобовик Б.А. Религия как социальное явление. – К., 1982. – С. 191.

<sup>26</sup> Левада Ю.А. Социальная природа религии. – М., 1965. – С.123.

Основною категорією, що постає як інтегративний вираз всієї системи функцій релігії, є “соціальні функції релігії”. Зміст її розкривається через такі поняття, як “компенсаційна функція”, “комунікаційна функція”, “світоглядна функція”, “інтегративна функція”, “регулятивна функція”, “аксіологічна функція”, “телеологічна функція”, “терапевтична функція”, “емансипаційна функція”, “етноформуюча функція”, “амбівалентність релігії”, “соціальні функції та роль церкви”, “сакралізація”, “секуляризація”.

Система цих понять у своїй сукупності складає п'ятий понятійний (функціонально-рольовий) ряд першого категоріально-понятійного блоку. Цей понятійний ряд дає можливість через розкриття змісту кожного поняття, що входить до його складу, з'ясувати ступінь і міру, способи, напрями, результат впливу релігії на соціум, на “мирські справи”, виявити взаємозв'язок і взаємодію релігії з іншими компонентами соціальної структури. Ця система понять розкриває сутність релігії як суспільно-функціонуючого феномена, як своєрідного “ферменту” соціального розвитку, життєдіяльності віруючої людини.

Проблема соціальних функцій релігії тісно пов'язана з проблемою її походження, сутністю соціальних, історичних, екзистенціальних потреб і чинників, які покликали її до життя. Це питання є одним із провідних у релігієзнавстві, зокрема в соціології релігії.

Релігієзнавство має безліч концепцій походження релігії, котрі важко привести до будь-якого “спільного знаменника”. Умовно їх можна було б згрупувати в п'ять концептуальних напрямів: об'єктивно-ідеалістичний, суб'єктивно-ідеалістичний, психологічний, біологічний та екзистенційний. Не ставлячи за мету проаналізувати ці концептуальні підходи, зауважимо лише, що в кожному з них простежується чітка тенденція до абсолютизації того чи іншого аспекту “джерельної бази” релігії: від теологічних тверджень про надприродне походження релігії, її генетичну даність, психологічну, екзистенційну схильність до певної гіперболізації монокаузальної соціально-економічної детермінації.

Проблема походження релігії (причин, чинників, умов, які спричинили її “народження”) надзвичайно складна та багатоаспектна. В релігієзнавстві, зокрема в соціології релігії, для осмислення проблеми походження релігії використовують певні категорії та поняття. У вітчизняному релігієзнавстві усталеними є поняття “соціальні корені релігії”, “психологічні корені релігії”, “гносеологічні корені релігії”, “історичні корені релігії”, вживається (правда, нечасто) поняття “причини релігії”. Вони (за своїм змістом) не викликають істотних заперечень, бо дозволяють описати причини, фактори, умови, що спричинили виникнення релігійних вірувань.

Можна погодитись із твердженням І.Яблокова, що категорія “корені релігії” має “широкий характер” і “відображає матеріальні та ідеологічні відносини, фактори, які детермінують виникнення, існування та відтворення

релігії”.<sup>27</sup> Хоча, гадаємо, дана категорія вказує на певну статичність, застиглість і не розкриває динаміку процесу, не виключає механічного розуміння причинності (причина і наслідок проглядаються як “застигли протилежності”). Водночас категорія “корені релігії” має ідеологічне забарвлення, суть якого полягає в тому, що релігія припинить своє існування, якщо будуть ліквідовані її соціальні корені. До речі, поняття “корені релігії” практично не використовують релігієзнавці західних країн.

Більш продуктивною в осмисленні проблем походження релігії вважаємо категорію “детермінанти релігії”, що є системотворчою і розкриває свою сутність через поняття “соціальні детермінанти релігії”, “психологічні чинники релігії”, “гносеологічні чинники релігії”, “історичні чинники релігії”, “екзистенційні чинники релігії”, “фактор”, “умова”.

Ці поняття утворюють другий (каузальний) блок другої основної категоріально-понятійної системи соціології релігії. Вони допомагають з’ясувати процес зародження релігії, її витoki як результат еквівалентної взаємодії різноманітних соціально значущих факторів. Аналіз дозволяє зробити висновок, що релігія – не випадкове явище у суспільному житті. Вона – не результат “буйства неконтрольованої свідомістю фантазії дикуна” і не результат духовного ошукування, не “надприродний плід”. Вона цілком земний “продукт” – розвитку, взаємодії людини і суспільства, їх цілісного відношення до природи. Іншими словами, релігія – “продукт” діалектичного, взаємопов’язаного, взаємозумовленого соціогенезу й антропогенезу. Пояснення природи релігії слід шукати в реальних умовах життя, практичній діяльності людей, в суперечностях розвитку їх свідомості й одвічних “екзистенційних” потребах, конфліктах і проблемах.

Важливою у контексті розглянутих категорій і понять, їх системної констеляції постає проблема соціологічної дефініції релігії. Німецький соціолог Г. Керер вважає, що це одне з актуальних, одне з найскладніших завдань соціології релігії.<sup>28</sup>

Його колега Ю.Хах акцентує увагу на тому, що соціолог може лише наблизитись до “загального концепту релігії”, втім не зможе досягти розуміння її сутності. “Було б ілюзією, – пише він, – очікувати від соціологічної дефініції релігії змістовного визначення її суті”.<sup>29</sup>

Труднощі, з якими зустрічалися ще перші соціологи релігії при визначенні релігійного феномена, не розв’язані й досі. Про це свідчить відсутність загальновизнаної дефініції релігії. Зараз у релігієзнавчій літературі налічується

<sup>27</sup> Яблоков И.Н. Социология религии. – М., 1979. – С. 79.

<sup>28</sup> Kehrер G. Religionssoziologie. – Berlin, 1968. – С.15.

<sup>29</sup> Hach J. Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland. Eine Einföhrung in der Religionssoziologie. - Heidelberg, 1980. - P. 9.

кілька десятків визначень релігії, що заслуговують на увагу.

В зарубіжному й вітчизняному релігієзнавстві зустрічаються різні підходи до визначення поняття “релігія”, зокрема, інтеракційний, функціональний, теологічний та марксистський. Послідовники інтеракційного підходу вважають релігію системою взаємозв’язків, взаємовідносин і символічних дій. “Функціоналісти” за критерієм ідентифікації та класифікації релігії як суспільного явища беруть функції, що вона виконує тощо.

Детально зупинитися на кожному з цих підходів, дати характеристику найбільш оригінальним визначенням релігії в соціологічному контексті не маємо змоги. Зауважимо лише, оскільки релігія в соціологічному контексті є суспільною та культурною категорією, її визначення, без врахування суспільно-культурного контексту, де вона формується, розвивається та змінюється, неможливе. Врахування цього аспекту, на думку польського теолога В.Пивоварського, є фундаментальним методологічним посиланням при визначенні релігії в соціологічному аспекті; друге посилання – зауваження врахування сутнісних, структурних елементів релігії.<sup>30</sup>

З огляду на аналіз різноманітних підходів визначення соціологічної категорії “релігія”, окремих “соціологічних дефініцій” релігії, вважаємо можливим охарактеризувати релігію як соціальний феномен, який репрезентує особливу сферу буттєвого та духовного життя соціуму й індивіда і постає як форма суспільної свідомості, спосіб практично-духовного освоєння світу, світоглядно-практична система координат для віруючої особистості, її життєвої позиції та діяльності.

Це визначення релігії не претендує на завершеність. Воно може бути робочою формулою, що допомагає осмислити релігію як суспільне явище, як форму емоційно-ціннісної рефлексії, котра на межі свідомого і підсвідомого готує установки ціннісної зумовленості в освоєнні світу і вираженні результатів цього освоєння в сукупності символічних форм і дій, що пов’язують людину з кінцевими умовами її екзистенції. Іншими словами, релігія одночасно надає відображення як неконтрольованих, визначальних для життя “сил”, так і контрольованого життєвого порядку, вкоріненого в них. Тим самим, зауважує німецький релігієзнавець Ф.Штольц, “забезпечується визначальна й надихаюча орієнтація, якої вона потребує як “недостатня істота” в історичному, природному і соціологічному вимірах”.

Запропонована система категорій і понять соціології релігії (без претензії на завершеність), на нашу думку, дозволяє досягнути релігію як складне за своєю природою, структурою, функціями та роллю соціальне явище, адекватно відтворити його суттєві внутрішні та зовнішні аспекти в соціальному контексті їх

---

<sup>30</sup> Piwowarski W. Sociologiczna definicja religii // Studia sociologiczna – Wroclaw, 1974. – P. 202.

вияву. Ця система, складові елементи структури якої (категорії і поняття) перебувають у тісній взаємодії, зробить можливим проникнення в сутність специфіки взаємозв'язку релігії та інших соціальних явищ, елементів культури та структур суспільства. Врешті-решт це дає змогу зрозуміти релігію як “складову природного стану людства”, що нерозривно пов'язана з його зародженням, становленням, генезисом та історією.

#### 4. Психологія релігії

Психологія релігії як одне з дисциплінарних утворень релігієзнавства перебуває на стику двох галузей знання: психології і теології. Щоби виявити специфіку психології релігії як релігієзнавчої дисципліни, необхідно розвести її, з одного боку, з психологією, а з іншого – з системою теології.

Як відомо, загальна психологія описує та з'ясовує феномени, пов'язані з функціонуванням психічного чи душевного. Іншими словами, психологія – наука про закономірності розвитку та функціонування психіки як особливої форми життєдіяльності людини. Серед проблем, які з'ясовує психологія, виділяються проблеми свідомості, сприйняття, установки, уявлення, згадування, уваги тощо. Ці проблеми є прикметними, вагомими й у контексті релігієзнавчого осмислення. Звідси виникає для багатьох дослідників спокуса розглядати психологію релігії як складову загальної психології. Зокрема, Б.Куценко вважає, що “психологія релігії – це розділ психології, що досліджує релігію в психологічному аспекті”.<sup>31</sup> На думку Д.Угриновича, “психологія релігії досліджує психологічні особливості віруючих людей, ті особливості, які відрізняють їх від людей невіруючих і які реалізуються в їх поведінці”.<sup>32</sup> Вельми поширеною в релігієзнавчих дослідженнях є тенденція розглядати психологію релігії винятково як розділ соціальної психології (наприклад, у працях С.Платонова). Гадаємо, психологію релігії доцільно виділяти як окрему релігієзнавчу дисципліну, що має специфічний об'єкт дослідження. Йдеться насамперед про феномен релігійних почуттів.

Специфіка психології релігії як дисциплінарного утворення виразно виявляється при співвідношенні психології релігії та теології. Щодо змісту теології – це систематичний виклад, обґрунтування й апологія вчення про Бога, його якості, ознаки, сукупність доказів істинності певних догматичних положень, правил і норм життя релігійно настроєних людей. Однією з дисциплін, що входять до системи богослов'я, є теологічна психологія. На думку богословів, вона повинна з'ясовувати устрій і життя взятої в чистій сутності душі. В теологічній психології виділяють психологію досвідну й умоглядну. Перша з них є знанням

<sup>31</sup> Куценко Б.М. Эмоции и религия. – К., 1982. – С. 24.

<sup>32</sup> Угринович Д.М. Психология религии. – М., 1986. – С. 7.

про природу душі, що ґрунтується на спостереженні. Об'єктом вивчення другої є образ душі, що розглядається в світлі її першообразу.

В контексті одного з дисциплінарних утворень богослов'я – практичного богослов'я – можна вичленити і так звану пастирську психологію. Йдеться про шляхи і засоби впливу священнослужителів на почуття людей, тобто про своєрідну психотерапію. Класичним прикладом такої психотерапії може служити фрагмент з книги Ф.Достоевського “Брати Карамазови”. В стані відчаю до старця Зосими прийшла жінка, яка поховала трирічного сина. Здавалося б Зосима має докласти чимало зусиль, щоби підібрати, сказати найщиріші слова для розради жінки на кшталт: “... час – кращий лікар, Бог дав – Бог взяв” тощо. Проте старець як тонкий психолог робить все навпаки: намагається викликати переживання скорботи в його апогеї, спричинити душевну кризу, щоби потім від афекту страшного горя, який охоплює жінку, плавно перейти до заспокійливого стану. Жінка розплакалася й згодом втішилася.

Пастирська психологія не тотожна психології релігії. Остання має свою специфіку: вивчає афективний, емоційний вимір релігії. Психологія релігії намагається осягнути релігійні феномени з їх іманентної, афективної сторони. На відміну від філософії релігії вона цікавиться “емоційним знанням”, або, за словами Брентано, “емоційною очевидністю”, звичайно пов'язаною з релігією. На думку М.Попової, “психологія релігії вивчає релігію крізь призму людської психіки, розкриваючи саме психологічні закономірності її виникнення, розвитку і функціонування”.

Предметом вивчення психології релігії є релігійні почуття, переживання; релігійний досвід; настрої, вольові мотиви та спонуки, установки тощо. При цьому перераховані феномени слід брати в комплексі, в цілісності. Абсолютизація одного аспекту збіднює психологію релігії як релігієзнавчу дисципліну, тому є недоцільною. Не мають сенсу й спроби дослідників зводити предмет психології релігії до релігійного досвіду (Бетсон, Вентіс), чи до почуттів взагалі (Ф.Шлейєрмахер) чи релігійних переживань (У.Джемс) тощо.

В структурному відношенні психологію релігії, на нашу думку, доцільно поділяти на загальну психологію релігії (чи умовно “фізіологію афектів”) і на часткову психологію релігії (“історію психічних явищ, пов'язаних з релігією”). Якщо перша вивчає феномени релігійних переживань, почуттів тощо в їх цілісності, то предмет вивчення другої – переживання, афекти в їх складових, з точки зору окремих їх аспектів або ж у формах вияву. Іншими словами, психологія релігії вивчає частково, якими бувають переживання, почуття та інші психічні якості людини, пов'язані з релігією, в їх розвитку та в процесі становлення.

Тепер з'ясуємо питання появи психології релігії як самостійного дисциплінарного утворення. М.Попова в монографії “Критика психологічної апології релігії” стверджує, що психологія релігії як самостійна дисципліна

виникає в кін. XIX ст. в Сполучених Штатах Америки. Серед основоположників названі вже У.Джемс, Е.Старбек, С.Холл, Дж.Лесуб та ін.<sup>33</sup> На нашу думку, до цієї гіпотези необхідно внести деякі корективи. Обґрунтування психології релігії як окремої дисципліни пов'язане з виходом у світ праці відомого німецького мислителя і богослова Ф.Шлейєрмахера "Психологія" (1862 р.). Монографія ще не стала здобутком широкого наукового загалу. Вона не перекладена українською мовою. Психологія релігії Ф.Шлейєрмахера ґрунтується на почутті, яке він розуміє як процес розкриття та схоплення людиною таємного зв'язку з Всесвітом. Почуття філософ трактує як суто релігійне явище. В цьому випадку можемо погодитися з С.Булгаковим, який говорив про "войовничий психологізм" Ф.Шлейєрмахера.

Окремо розглянемо причини появи психології релігії. До сер. XIX ст. психологія релігії як науки не існувала, хоч будь-які теології, філософські системи намагалися психологічно осмислити феномени релігії. Зокрема, Платона і Августина можна вважати дослідниками, для яких релігія стала об'єктом психологічного аналізу. Питання, пов'язані з розкриттям психологічного аспекту релігії, не виходили за межі філософських чи теологічних міркувань. Іншими словами, релігія як психологічне явище ніколи не була проблемою. Сприятливі умови для появи психології релігії як виокремленої дисципліни настали в сер. XIX ст. По-перше, виникла нагальна потреба в систематизації різноманітного досвіду, зокрема психологічного, та суджень про релігію (вона була викликана диференціацією наук); по-друге, варто пам'ятати про необхідність практичного застосування результатів психологічних розвідок. Йдеться про формулювання практичних рекомендацій, пов'язаних з дією на людей, які включаються у сферу релігії. Цікаво, що, з'явившись в Європі (Ф.Шлейєрмахер, В.Вундт, Т.Рібо), психологія релігії набула особливого розвитку в США. Праці американських дослідників С.Холла, Е.Старбека, Дж.Пратта, Дж.Коу, У.Джемса сприяли подальшому розвитку молодшої релігієзнавчої дисципліни.

Серед методів, які використовуються в психології релігії, найбільш дієвими та доцільними є методи спостереження, інтроспекції, опису, опитування, аналізу біографічного матеріалу, вивчення документів, дослідження установки та диспозиції особистості, соціометрія. При цьому вважаємо цілком можливим в розвідках з психології релігії послуговуватися одним пріоритетним методом, не ігноруючи інші.

Проблеми, що з'ясовує психологія релігії, неможливо втиснути у вузькі рамки чітко побудованих, згідно з певними критеріями, класифікацій. Назвемо найістотніші з них. Йдеться про проблему специфіки релігійних почуттів, генезису й особливостей еволюції останніх, проблему психологічних закономірностей функціонування феномена віри та форм її вияву, котрими є екстаз, одержимість,

<sup>33</sup> Попова М.А. Критика психологической апологии религии. – М., 1972. – С. 12-26.

прозорливість, проблема релігійного страху, сутність релігійного фанатизму тощо.

Особливої уваги заслуговує постановка й окреслення шляхів розв’язання проблеми специфіки релігійних почуттів. Вважаємо, що стислий аналіз цієї проблеми допоможе виявити особливості власне психологічного осягнення феномену релігії та її проявів. Крім того, саме розгляд проблеми релігійних почуттів є стрижневим для психології релігії як дисциплінарного утворення.

Що ж являє собою релігійне почуття? Богослови наполягають на природженості, іманентності релігійного почуття в людині. На їх думку, релігійне почуття є дією Божества в людській свідомості, тобто людині властиве особливе, принципово відмінне від інших, “релігійне почуття”, що має неприродне джерело. Однак зважимо і на точки зору прихильників заперечення існування релігійних почуттів як таких. З поміж них, до речі, існують дві крайнощі. На думку Ф.Шлейєрмахера, всі почуття людини є релігійними. “Немає почуття, яке б не було релігійним”, – пише він.<sup>34</sup> Кардинально іншу позицію займають дослідники марксистської орієнтації (Ш.Еншлен, Й.Кривельов, Д.Угринович та ін.). Вони переконані, що релігійних почуттів як таких не існує взагалі. Зокрема, Д.Угринович вважає, що почуття, котрі плекає релігійно настроєна людина, за своїм змістом є звичайними емоціями. На думку М.Капустіна, “релігійні почуття – це перекручена форма людських почуттів”.<sup>35</sup> На противагу їм маємо досить суттєвий контраргумент: йдеться про специфічні соціальні функції, котрі виконують релігійні почуття, що за змістом відрізняються від функцій моральних і естетичних почуттів.

Постають питання: чи існують релігійні почуття як специфічний об’єкт дослідження психології релігії? Якщо існують, то що вони являють собою в змістовному відношенні? Спробуємо позитивно відповісти на ці питання, з’ясувавши смисл родового терміна “почуття взагалі”.

Загальновідомо, що почуття є одним з предметів дослідження психологів. Щоправда самостійного значення вони набули з часів Тетенса та І.Канта. До них “почуття” відносили до сфери уявлень чи до сфери прагнень. Психологи вивчають різноманітні види почуттів – естетичні, моральні, інтелектуальні, класифікуючи їх залежно від об’єкта відображення. Зокрема, естетичні почуття – це переживання прекрасного, що виявляється в реально існуючих речах і предметах. Моральні почуття – це переживання суспільної цінності чи навпаки – несумісності певних дій із прийнятими в суспільстві нормами, установками, парадигмою поведінки. Аналогічно, релігійні почуття можна мислити як переживання, пов’язані з реаліями релігії. Безперечно, релігійні почуття – це переживання людини, пов’язані з відношенням її до Абсолюту, ті переживання, що виявляються,

<sup>34</sup> Шлейєрмахер Ф. Речи о религии. Монологи. – К., 1994. – С.90.

<sup>35</sup> Капустин Н.С. Особенности эволюции религии. – М., 1984. – С.120.

здебільшого, у формі тривоги, трепету, благоговіння. Релігійні почуття – це своєрідний психологічний стрижень для занепокоєної, збентеженої, стривоженої людської свідомості. У ґносеологічному зрізі релігійні почуття не обмежуються винятково сферою афектів, вони містять у собі й елемент інтелектуальності, щоправда інтуїтивної, на кшталт шеллінгової “інтелектуальної інтуїції”. При цьому помилковими вважаємо спроби деяких відомих дослідників віднести релігійні почуття до царини інтелектуальних почуттів. Зокрема, такої позиції дотримується В.Вундт.

Релігійні почуття відрізняються від естетичних, моральних тощо за інтенціональністю (спрямованістю на об’єкт) і за роллю, яку вони виконують в житті людини. Особливості інтенціональності релігійних почуттів полягають в тому, що їх об’єктом є позаприродні феномени, властивості та відношення, інколи реальні предмети чи істоти (ікона, святий, вождь тощо). Щоправда реальні предмети чи така людина наділяються позаприродними властивостями. Тепер щодо місця, яке займають релігійні почуття в духовному житті людини. За допомогою релігійних почуттів здійснюється зв’язок людини з Абсолютом, у якій би формі цей Абсолют не виступав. Відтак релігійні почуття забезпечують однакову аксіологічну й навіть онтологічну рівність людини та Абсолюту. Окрім того, психологи давно звернули увагу, що психофізіологічна сутність молитви, заклинання, замовляння збігається з формулами лікувального самонавіювання. Вони з’ясували механізм самозаспокоєння людини під час виконання нею обрядових дій, які створюють і навіюють ілюзію досягнення реального результату.

Підсумовуючи викладене, зробимо висновки:

1) Психологія релігії вивчає афективний, емоційний вимір релігії, тобто вона намагається зрозуміти і виявити релігійні феномени з їх іманентної сторони – афективної. В цьому й полягає специфіка психології релігії як самостійного дисциплінарного утворення.

2) Предметом вивчення психології релігії є: релігійні почуття, переживання; релігійний досвід; релігійні настрої, вольові мотиви та установки віруючої людини тощо.

3) В структурному відношенні психологію релігії доцільно поділяти на психологію релігії загальну (умовно – “фізіологію афектів”) і на психологію релігії часткову (“історію психічних явищ, пов’язаних із релігією”).

4) Психологія релігії як самостійне дисциплінарне утворення започатковується у розвідках Ф.Шлейєрмахера. Умови для появи останньої стали можливими лише в с. XIX ст.

## 5. Історія та історіософія релігії

Вираз “історія релігії” зазвичай вживають у двох випадках: як означення реального процесу розвитку релігійного феномена і як назву галузі знання, що вивчає цей процес. У першому випадку наведений вираз охоплює зародження й еволюцію релігії в цілому чи окремих її елементів, напрямів, віросповідань; у другому – означає рефлексію зазначеного процесу та відмежовує в релігієзнавстві відповідну галузь останнього від інших його галузей – філософії, соціології, психології релігії, а в певному аспекті – від богословської історії релігії. В ширшому плані історія релігії як галузь знання є складником і специфічною формою історичної свідомості людини, її пам’яттю про змагання з природою, про колізії особистісного та суспільного буття, зрештою, про стосунки з богами та демонами.

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

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

Як відомо, ще Л.Фейєрбах, намагаючись знайти земні корені релігії й заперечуючи природженість її ідей, висунув положення, згідно з яким “у релігії нема власного, особливого змісту”.<sup>36</sup> Подібну, в основному за формою, думку висловлювали К.Маркс і Ф.Енгельс. В “Німецькій ідеології” вони писали, що релігія має лише “видимість самостійності”, що в неї “немає історії”, “немає розвитку”.<sup>37</sup> Фактично йшлося про те, що розвиток релігійного феномена – не самодостатній процес, який можна пояснити лише саморозірваністю та самосуперечливістю суспільних умов існування людини. Отже, ставилося питання про соціумні основи релігії та відображувальну сутність її змісту. Захоплення відображувальною епістемологією релігійного процесу не сприяло

<sup>36</sup> Фейєрбах Л. Общая сущность религии // Избр. филос. произв. В 2-х т. – Т.2. – М., 1955. – С. 52.

<sup>37</sup> Маркс К., Енгельс Ф. Німецька ідеологія // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. – Т.3. – С. 24.

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

Пошуки відповіді на подібні питання нерідко пов'язувалися, особливо у західноєвропейській теоретичній думці, зі спробами збагнути сутність і прояви релігії методом інтелектуального дослідження, без конкретно-наукового та порівняльно-історичного аналізу релігій, поєднавши ідею саморозвитку релігії з апіорно-історичним підходом до неї та осмисленням історії релігії єдиним, закономірним процесом. У цьому напрямку, починаючи з Д.Юма, складається особлива галузь знання – “філософія релігії”. В її формування великий внесок зробили І.Кант, Ф.Шлейєрмахер, Ф.Шеллінг, Г.Лессінг, Г.Гегель. Особливо велика заслуга в розробці проблем філософії та історіософії релігії належить Гегелю, що вперше обґрунтував розвиток релігійних вірувань як єдиний закономірний процес. Філософ окреслив притаманні історії духу стадії “природної релігії”, “релігії індивідуальності” та “абсолютної релігії”. Проте він не обмежився апіорно-схематичними міркуваннями, а послуговувався в характеристиці історії релігії віруваннями ескімосів, китайців, індусів, персів, єгиптян, римлян, християнськими віруваннями. Вважаючи, що “філософія тотожна з релігією”, а різняться вони лише “методами свого осягнення Бога”,<sup>38</sup> Г.Гегель не виводив ці вірування та їх стадіальні характеристики з історії народів, а ілюстрував ними положення своєї історіософії релігії, яку, до речі, вважав розділом чи аспектом філософії релігії. Не дивно, що ці ілюстрації часом виявлялися базованими на випадкових ознаках. Це й призвело до фактичних помилок (Гегель, наприклад, відніс буддизм до початкової, “природної релігії”).

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

Здійснено немало й конкретних досліджень ранніх (найдавніших і давніх) і сучасних вірувань та культів багатьох народів світу (Е.Тейлор, Д.Фрезер,

<sup>38</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х т. – Т.І. – М., 1976. – С. 220.

Л.Морган, Б.Малиновський, Л.Штернберг, І.Огієнко, В.Іорданський, С.Токарев тощо.). Вони є надзвичайно цінними для історико-релігієзнавчої думки, але не можуть, певна річ, виявити сутність і специфіку історії релігійного процесу. Все зрозумілішою ставала необхідність об'єднати філософський підхід із конкретними науковими дослідженнями релігії. На заваді такого об'єднання стоїть і досі не подолане до кінця переважання згаданого вище логіцизму при дослідженні минулого релігії (і релігій), а також надмірне захоплення “зовнішнім фактором” в її розвитку, що проявляється в гносеологізації історико-релігієзнавчої думки.

Реакцією на ці обставини було своєрідне “прочитання” рядом дослідників релігії та її минулого, що дістало назву “феноменології релігії”. Як зазначав французький професор теології Шантепі де ля Соссей, який вперше вжив цей вираз, предметом феноменології релігії є “співставлення і групування різноманітних релігійних явищ”, завдяки чому вона має стати містком “від історії релігії до філософії релігії”.<sup>39</sup> З часом склалося кілька різновидів феноменології релігії, серед яких – класичні, представлені, головним чином, працями Р.Отто, М.Шелера, Г.Ван дер Лееува й позначені певними спільними рисами. Головною серед них є виражена в принципі “епохе” орієнтація на досягнення власних якостей релігійного феномена – рис, ознак, характеристик, яких не дає процес релігійного відображення, які є продуктом мисленно-фантазійного виповнення суцього й творення віруючим належного. Щоправда, класична феноменологія релігії декларує свою незалежність від історії останньої, але феноменологія описова, ілюстративна методами класифікації та типологізації релігійних феноменів об'єктивно сприяє створенню логічних та епістемологічних передумов для сутнісного відтворення минулого релігії. Здобутки класичної феноменології релігії також не байдужі для історичного і філософського аспектів релігієзнавства, бо з'ясуванням власних якостей релігії як такої вони сприяють дослідженню її історії.

В академічному релігієзнавстві поширені описовий, збиральницький і більш широкий, теоретичний підхід до минулого релігії. Дослідження цього минулого покликане “описати й досягнути становлення релігії як в іманентних історико-релігійних зв'язках, так і в загальному соціально-історичному й історико-культурному контексті”.<sup>40</sup> У вирішенні цього завдання першорядну роль має відіграти філософія історії релігії, де помітно виділяються два шари – онтологічний, що дістав назву “історіософії релігії”, і методологічний. Перший з них є осмисленням сутності й сенсу реального процесу розвитку релігійного феномена, другий – репрезентує осмислення історії релігії як науки.

<sup>39</sup> Соссей Шантепи де ля. Введение к Иллюстрированной истории религии // Иллюстрированная история религии. В 2-х томах. – Т.І. – 1992. – С. 16.

<sup>40</sup> Кимелев Ю.Н. Современная западная философия религии. – С. 164.

Методологічний шар у дослідницькому аспекті постає через історіософію релігії і спільно з нею виступає сполучником історії релігії з філософією релігії – окремих дисциплінарних галузей академічного релігієзнавства. Як справедливо зазначав М.Бердяєв, об'єктивні історики чимало що можуть з'ясувати в проблемі джерел феномена, “але з'ясування сенсу не дане історичній науці, це вже справа історіософії”.<sup>41</sup> Дійсно, “чимало що” не означає ні визначальних причин походження релігії, ні закономірностей її розвитку, ні сенсу її власних якостей, її покликання. Тут слово залишається за історіософією релігії, якщо вона теоретико-методологічно забезпечує адекватність осягнення сутності й специфіки досліджуваного явища.

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

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

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

Досі єдиної й добре аргументованої точки зору щодо критеріїв такої періодизації й характеристики самих періодів розвитку релігії ще немає. Чи не

---

<sup>41</sup> Бердяєв Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. – М., 1990. – С. 10.

найбільш поширеною є точка зору, згідно з якою за основу вирішення проблеми береться соціальний, точніше – цивілізаційний фактор. При цьому послідовність станів розвитку вірувань і культу пов'язується з великими епохами в історії людства і насамкінець найчастіше набирає такого вигляду: релігії родоплем'яні, національні та світові.

Безумовно, цивілізаційний фактор відіграє детермінуючу роль в еволюційному поступі релігії. Без нього не можна зрозуміти ні сутності релігійних вірувань та культу, ні історичного розгортання й збагачення релігійного досвіду – від “природних” релігій до релігій одкровення. Дійсно, виникнення і розвиток історичних типів релігії, форм релігійності як пов'язаних між собою вірувань і обрядів у кінцевому підсумку зумовлені умовами життя ранньородового суспільства й формуванням основ понятійного мислення, переходом до продукуючого землеробства та розвитком первіснообщинного суспільства з його міфологічним світорозумінням, появою додаткового продукту праці, соціальним розшаруванням, формуванням особистості та спробами усвідомлення нею свого місця в світі. Йдеться, отже, про “власну релігійність” суспільства як визначальну причину релігійної історії.

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

Проте головною вадою цивілізаційного принципу підходу до історії релігії є те, що в ньому буттєвий фактор абсолютизовано, не беруться до уваги межі залежності релігії від суспільного досвіду, а роль власного змісту релігії в її функціонуванні і розвитку не враховується. А тимчасом саме власний зміст (віра в надприродне, релігійні уявлення, почуття, поклоніння, релігійна функціональність) є носієм сутності релігійного феномена, активним чинником творення його історичних форм, адже в ньому специфічно виражені інтереси, потреби, установки людини, тільки в ракурсі яких вона й “бере” дійсність. Якщо цей чинник випадає з поля зору, релігія постає у спрощеному вигляді – як відображувальна буттєвість, а інші її відношення (особливо виповнювальне, вірувальне й сублімативне) видаються за другорядні чи зовсім не заслуговують

на увагу. Тоді суб'єкт-об'єктне релігійне відношення збіднюється до простої інтеріоризації зовнішньої данності, що лише “береться”, а не перетворюється й підноситься до належного, яке знаходить найповніший вияв в ідеї надприродного. Це надприродне є серцевиною власного змісту релігії, через нього переломлюються зовнішні чинники, перетворюючись в ідеальне і, синтезовані в ньому, знаходять свою нову дійсність в історичних типах надприродного, в періодах еволюції релігії. Отже, за основу історизації релігії має стати двоєдність її власного змісту та буттєвих факторів, передусім епохальних чинників суспільного розвитку.

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

Найбільш характерними рисами чуттєво-надчуттєвого (чи “природного”) типу релігії є уявлення про зрощеність надприродного з тілесним, взаємозумовленість “чуттєвого” і “надчуттєвого”, дифузність останнього, його індивідуалізованість, обмеженість сфери його дії та зведення її до розпорядницької чи орудної функції. “Природний” тип релігійності складається в умовах ранньородового суспільства. Він представлений такими найдавнішими формами вірувань і культу, як фетишизм, тотемізм, анімізм, контактна магія.

Демоністичний тип релігії (якщо користуватися індоєвропейським розумінням слова “демон” – для означення духа) характеризується передусім ідеалізацією надприродного, фантазійним перетворенням його в духовну сутність, що існує поряд із тілесним і незалежна від нього. Демони – це безплотні духи, що можуть набирати лише зовнішньо чуттєвого вигляду. Тут складаються уявлення про переселення та перевтілення духів, про розширення сфер впливів надприродного на людину та її довкілля; до його орудної функції додаються елементи деміургічних уявлень. Як у першому, так і в другому випадках надприродне має зооморфний вигляд. Демоністичний тип релігійності складається в розвинутому первіснообщинному суспільстві й представлений такими давніми формами вірувань і культу як віра в духів, у “господаря” сфер, у померлих предків, символічна магія.

В умовах соціально диференційованого суспільства, з виділенням особи з родової общини відбувається формування теїстичного типу релігії. На відміну від фетишів, тотемів, душ і духів, образи надприродного – богів мають двоїтий характер: у них представлені не лише таємничі природні сили, але й сили

історичні. Змінюється й спосіб, у який надприродне з'являється в теїстичних віруваннях: раніше воно було конкретно-чуттєвим, тепер воно антропоморфізується, віддаляється від чуттєвості й набирає дедалі більше особистісних та соціальних рис. У теїстичних віруваннях складаються також уявлення про ієрархію надприродного, все більше розширення сфер його впливу і, що особливо важливо, про його деміургічну функцію: надприродне не вдовольняється орудуванням “готовою даністю” – воно творить її. Теїстичний тип релігійності представлений політеїстичними і монотеїстичними віруваннями, що за різних конкретно-історичних умов набирають форм національних та світових релігій. Саме в теїстичних релігіях первісна магія змінюється системою розвинутих культових дій, на зміну вшануванню та заклинанню надприродного приходить молитовне ставлення до нього, складається церковна організація з її священнослужителями, згодом виникає богослов'я та релігійна філософія.

Крім історії релігії як такої, для релігієзнавства великий інтерес становить конфесійна історія, історія церков, сект і деномінацій, релігійних рухів і вчень. У вітчизняному релігієзнавстві привертають, зокрема, увагу вірування давніх українців та їхніх пращурів, поширення християнства в Україні-Русі, колізії та наслідки стрітіння візантійської і київської язичницької традицій, сутність феноменів Київського християнства і Українського православ'я, доля церковно-релігійного життя в Україні в різні періоди її історії. Історично-конфесійна проблематика має не лише евристичну цінність для відтворення минулого різних релігій у конкретності їхніх форм, а й для з'ясування історії релігії в цілому, встановлення зв'язку її еволюції з певними станами суспільного і культурного життя, зрештою – вона є важливою умовою з'ясування природи, сутності і сенсу релігії як суспільно-історичного явища. В цьому суспільно-історичному відношенні вся історія релігії тісно пов'язана з іншими розділами релігієзнавства – філософією, соціологією, психологією, феноменологією релігії, а також загальною історією, історією матеріальної та духовної культури, археологією, етнографією, мовознавством. Маючи власні предмет і методи дослідження (особливо порівняльно-історичний), історія релігії постачає іншим наукам інформацію про минуле й сучасне релігій народів світу, в свою чергу користуючись здобутками названих наук.

## 6. Географія релігії

Географія релігій – одна з релігієзнавчих наук, покликаних вивчати загальну схему поширення різних релігій, дати сучасну релігійну карту світу і статистичні данні про прихильників різних віросповідань, спрогнозувати перспективи змін у територіальній конфігурації поширення релігій. В рамках цієї науки досліджується роль природного фактору в появі і поширенні релігій певної конфесійної визначеності в різних країнах, розкривається автохтонність певних релігійних утворень географічних регіонів, через історичну ретроспективу з'ясовується поява там релігій і відповідно доля місцевих течій, поширення світових релігій, розглядається географічний аспект виникнення і подолання міжконфесійного та міжрелігійного протиборства, виявляється взаємозв'язок етнічного та конфесійного в релігійній мобільності, проводиться картографування релігій.

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

На зміну географічному детермінізму, утверджуючи географічний нігілізм, прийшли ідеї детермінізму соціального. Уникаючи двох крайнощів, треба визнати, що географічне середовище, будучи умовою існування людського суспільства, впливає на його розвиток. Багатоманіття географічних умов творить природну основу людської діяльності, в тому числі й духовної, результатом якої є також і релігія. Прямо вивести залежність якоїсь релігійної системи від клімату, природних умов певного регіону земної кулі було б явним вульгаризмом. Але якщо вибудувати довгу низку зв'язків між релігією й географічними умовами її виникнення та поширенням (острівним чи континентальним розташуванням країни, гірським чи рівнинним її характером, особливостями клімату – суровий чи м'який, родючістю ґрунту, наявністю річок, морів, особливостями рослинного та тваринного світу, що впливає на направленість праці людей, а в свою чергу визначає темпи історичного розвитку народів, розподіл праці і можливості існування спеціальної соціальної верстви, що здатна продукувати, зберігати і вдосконалювати духовні цінності), то стає очевидним, як географічне середовище впливає на появу релігій та їх розвиток. Географічний фактор відігравав особливо велику роль на ранніх стадіях розвитку суспільства. З часом ця тенденція втрачається, що засвідчує існування

в однакових природних умовах дуже різних країн, і навпаки – в різних природних умовах знаходяться однакові за суспільним устроєм країни. Як показує історичний досвід, більшість національних і світових релігій виникло у відносно стабільних (з точки зору взаємодії природи і соціуму) суспільствах.

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

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

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

Грунтуючись на ідеї розвитку людства, тотожності чи подібності історичних шляхів різних народів та їхньої культурної єдності, наявності спадкоємності в процесі етногенезу, можна стверджувати, що і в релігієгенезі відбувається рух від нижчих форм осмислення трансцендентного до вищих. Різні релігії у своїй еволюції мають багато спільного, що наводить на думку про зв'язок різних релігійних традицій між собою, особливо в рамках якоїсь країни чи народу. В основі цього лежать особливості архетипів мислення і поведінки людей, що виявляють генетичні передумови і природні детермінанти в релігіях, інших формах світобачення. Безперечний вплив релігії на характер народу і навпаки – псіхе народу визначає національні форми релігії.

## 7. Лінгвістичне релігієзнавство

Лінгвістичне релігієзнавство – міждисциплінарний дослідницький напрямок релігієзнавства на стику філософії релігії, філософії мови, психології, “зовнішньої” лінгвістики і суміжних дисциплін.

Головний предмет вивчення лінгвістичного релігієзнавства – мова релігії. Термін “мова релігії” вживається в широкому і вузькому розумінні. У широкому розумінні мова релігії – це знакова система, що включає (крім вербальних) широкий діапазон невербальних (образотворчих, пластичних, музичних і т.п.) засобів передачі символічно закодованої інформації про трансцендентне. Вербалізована мова складає один із компонентів цієї системи. Поняття “мова релігії” у цьому змісті співставляється з поняттями “мова мистецтва”, “мова науки” і знаходиться в сфері уваги семіотики релігії. У вузькому розумінні, мова релігії, сакральна мова – більш вузька, конфесіоналізована внаслідок своєї кодифікації знакова система, що виникає на основі народних мов і виконує в релігійному спілкуванні когнітивну та комунікативну функції. Джерелом розвитку сакральної мови постає протиріччя між необхідністю бути зрозумілою широким масам віруючих і внутрішньою тенденцією цієї мови до перетворення в замкнуту систему, що є далекою від живих національних мов і не піддається якимсь змінам через боязнь спотворення віровчення. Вона існує у формі усних і письмових текстів що використовуються в релігійній теорії і практиці та досліджуються головним чином історико-філологічними методами. Такі дослідження вивчають конкретні прояви феномену мови релігії: сакральні (приналежні до Бога), профетичні (пророчі), богослужбові, конфесійні мови тощо. Доречною буде ремарка П.Донована, що слово “релігійний” у даному контексті потрібно “використовувати не як прикметник, що позначає певний вид мови, а як прислівник, тобто вказуючи засіб, яким змушують працювати мову”.

42

Лінгвістичне релігієзнавство творчо використовує різноманітний досвід теологічного вивчення мови релігії, особливо в релігіях Писання, які мають власні сакральні тексти (Біблію, Коран, Талмуд). Потреби конфесійної філології, богословської герменевтики, гомілетики, екзегетики тощо історично спонукали розвиток філології як науки. Світові релігії, що тисячоліттями “спеціалізувалися” на релігійній комунікації, виробили спеціальні засоби “інформаційного захисту” сакрального знання на основі неконвенційного ставлення до слова, заснованого на архетипічному фідейзмі. Фідейстичне відношення до слова в релігійних мовах характеризується такими рисами: буквалізмом в інтерпретації чи перекладі мовного знаку; консервативно-охоронним ставленням до сакральних текстів; принциповим

---

<sup>42</sup> Donovan P. Religious Language.– New York, 1976.– P. 2.

нерозрізненням деяких знаків і того, що ними позначається (ім'я Бога є Бог). Конфесійні філології світових релігій вирішують такі проблеми релігійної комунікації як переклад сакральних текстів іншими мовами; інтерпретацію релігійних текстів; редагування релігійних текстів.

Важко простежити місце досліджень мови релігії в системі наукових досліджень XX ст. Мета і характер досліджень зумовлюють логіку, методологію та наукові методи, які використовує кожен дослідник релігійної мови. Це ускладнює визначення місця тієї чи іншої концепції в контексті лінгвістичного релігієзнавства. Проаналізуємо окремі провідні концепції, що торкаються мови релігії.

Із 30-х років XX ст. у руслі логічного позитивізму оформляється “аналітична філософія релігії”, що обрала мову релігії основним об’єктом дослідження. Аналітична філософія релігії обмежилася дослідженням релігійної мови, не займаючись описом або концептуалізацією якоїсь надприродної реальності чи надприродного виміру єдиної дійсності, не звертаючись при цьому безпосередньо ні до дослідження, ні до конструювання об’єкту релігії. Такий підхід – єдино можливий при науковому аналізі релігійної мови. Ключовою проблемою аналітичної філософії релігії став зміст мови релігії. Це означало постановку проблеми змісту релігії, бо релігія розглядалася як переважно мовна діяльність. Серцевину релігії в концепції аналітичної філософії складають вірування у формі висловлювань. Відповідно аналіз змісту таких висловлювань є аналізом змісту релігії. В процесі аналізу змісту релігійних висловлювань у контексті семантики як міждисциплінарного лінгво-семіотичного і логіко-психологічного підходу, аналітична філософія релігії зближується з філософсько-епістемологічними дослідженнями релігійних вірувань. Існують два філософські підходи до мови релігії.<sup>43</sup> Перший пов’язаний із спробами виробити якийсь фактуальний критерій змісту релігійних висловлювань, який дозволив би жорстко й апіорно показати безглуздість або, принаймні, нонкогнітивність релігійних висловлювань, насамперед теологічних тверджень. Найбільш повно цей підхід втілений у логіко-позитивістській теорії змісту, що починається з праць “Віденського гуртка”, лінгвістичної філософії М.Шліка, Р.Карнапа, раннього Л.Вітгенштейна. Логіко-позитивістське заперечення осмисленості релігійної мови являє собою найрадикальнішу критику релігії в сучасній західній філософії. Приклад такого заперечення – відомий “виклик Флю”, сформульований у книзі “Теологія і фальсифікація” (1955 р.): віруючі вважають деякі віронавчальні положення фактуальними висловлюваннями. Якщо це так, то повинна існувати хоча б логічна можливість описати дві ситуації з різноманітним емпіричним змістом, одна з яких дійсно має місце, якщо релігійне висловлювання істинне чи хибне (або мабуть хибне). За Е.Флю,

<sup>43</sup> Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии.— М., 1989 — С. 29-61.

релігійні висловлювання необхідно доводити чи спростовувати в принципі емпіричними, фактуальними висловлюваннями.

До другого типу відносять філософські підходи до мови релігії, що являють собою розгорнуту філософську вказівку на її осмисленість. Пізнавальну цінність релігійного дискурсу і мови релігії захищали А.Бергсон і К.Ясперс. На думку останнього, слова-символи мови релігії представляють своєрідні шифри трансценденції: "...Шифри не є пізнанням чого-небудь. Це не знаки, які вказують на що-небудь. Але в них самих представляється те, що не може бути репрезентоване іншим способом".<sup>44</sup> Таким чином, мова створює умови для набуття людиною особистого трансцендентного досвіду, допомагає об'єктивувати його. В цьому, за К.Ясперсом, полягає креативна функція релігійної мови.<sup>45</sup>

У 60-70-х роках виявилися недоліки логіко-семантичного і структурного підходів, що, незважаючи на внутрішню системність, були слабо пов'язані з практикою. Особливу роль в подальшому розвитку лінгвістичного релігієзнавства відіграли праці Л.Вітгенштейна. Відповідно до ранньої концепції, релігійні речення (так само як і етичні, естетичні та метафізичні) не можуть бути висловленими: вони не позначають фактів (факти позначаються реченнями природознавства), а тому не бувають ні істинними, ні хибними. Спроби висловлюватися на цей рахунок, тобто вирватися за межі осмисленої мови, породжують безглуздя, що вбиває абсолютний ціннісний зміст.<sup>46</sup> Сфера релігійного – це сфера невимовного, "містичного". Пізній Л.Вітгенштейн замість пошуків логічно досконалої мови звернувся до розгляду мови повсякденної. Він усвідомлює необхідність врахування не лише внутрішньомовного контексту але й позамовної ситуації, яка створена всією системою людської діяльності, що включає мову як один із її елементів. Дослідник називав ці широкі соціокультурні контексти "формами життя". Згодом при оцінці релігійних феноменів вченим спостерігається наступність його позиції. Концепція значення як вжитку дала потужний поштовх для початку потоку робіт із прагматики.

Релігійні "форми життя" пізнього Л.Вітгенштейна теж не піддаються аналізу. Описовий метод лише показує нам правильну й відповідну діяльність, що лежить у їх основі. Поступово вчений починає стверджувати лінгвістичну невимовність релігії, те, що вона є лише сукупністю ритуалізованих дій, які не потребують з'ясування. За Л.Вітгенштейном, чистий опис релігійних "мовних ігор" ("Не думай, а дивися!") показує все необхідне у цьому випадку. Воно

<sup>44</sup> Jaspers K. *Szyfry transcendencji*. – Toruń, 1995. – S. 31.

<sup>45</sup> Ярош О. Символи людської присутності: мовні аспекти релігійно-філософської антропології // Філософсько-антропологічні читання '98. – К., 1999. – С. 184-198.

<sup>46</sup> См.: Грязнов А.Ф. *Язык и деятельность: критический анализ витгенштейнианства*. – М., 1991.

породжує бачення “граматики” релігійної практики, тобто внутрішнього, концептуального взаємозв’язку найбільш ритуалізованих дій у контексті певних “форм життя”. Внаслідок цього суперечки з приводу “псевдокаузального” механізму релігійності позбавляються підстави. Якщо релігійні “мовні ігри” мають самодостатній характер, то не може бути ширших систем, у які вони б входили й у контексті яких їх можна було б розглядати. Така концепція практично унеможливлювала зовнішню критику й оцінку “ігор”, у принципі позбавляла підстав багатьох теологів на раціональність своїх доктрин.

Розвиток ідей пізнього Л.Вітгейнштейна відбувався у двох напрямках. До першого відносяться праці Дж. Остіна, автора концепції перформативного мовного акту, згідно з якою релігійні висловлювання є перформативними. Вони відрізняються від констатуючих тим, що не апелюють до істинного-хибного в референціальному змісті, а поєднані з дією, тобто є виконанням певного наміру і можуть обговорюватися в термінах “правильний-неправильний”, “значимий-незначимий” тощо. Проте в сучасній філософії мови існує й протилежна тенденція заперечення правомірності урівнювання значення і вжитку, змісту та конвенції (Девідсон).

Більш плідним виявився напрямок, що зосередився на контексті вжитку мови. При цьому поняття “контекст” включає вербальний і невербальний, історико-культурний, психологічний, соціальний тощо аспекти. Зокрема, поняття контексту реалізується у вигляді дискурсу як визначеної послідовності мовних актів, пов’язаних у глобальні та локальні текстові структури: у вигляді “фонового знання про світ”, організованого за допомогою “сценаріїв”, що зберігаються в семантичній пам’яті індивіда і т.д.

Пізніші дослідження розглядали мову в рамках ширшого семіотичного підходу, вивчаючи різноманітні природні і штучні знаки і знакові системи (семіотики), які використовуються в людському суспільстві, зокрема етнічні мови, жести; ритуал, етикет; семіотики мистецтв; точних наук, шахмат; мови мап, схем, мови програмування, і та ін. Сучасний семіотичний підхід має три рівні і, відповідно, три методи дослідження знакових систем: 1) синтактику, що вивчає структури сполучень знаків і правил їх утворення і перетворення безвідносно до їх значень; 2) семантику, що розглядає знакові системи як засоби вираження змісту; 3) прагматику, що досліджує відношення між знаковими системами і тими, хто сприймає, інтерпретує і використовує повідомлення, що в них містяться.

Пізнавальна цінність семіотичного підходу, полягає в тому, що; по-перше, приймається до уваги істотний функціональний аспект відповідних об’єктів – їх комунікативне призначення; по-друге, у кожному семіотичному об’єкті розрізняють план змісту і план вираження; по-третє, у кожній семіотичній системі виділяють два онтологічні рівні: набір семантичних можливостей і

реалізація можливостей у конкретних комунікативних актах.<sup>47</sup> Семіотика дозволяє аналізувати релігію та її мову як комунікативні системи, що володіють конкретним змістом і специфічними можливостями передачі цього змісту. Що стосується релігії, то опозиція “набору семіотичних можливостей” та “їх реалізації в актах спілкування” постає як протиставлення релігійної системи й окремих фактів релігійного поводження індивідів, окремих явищ, подій, процесів в історії відповідної релігії. Н.Мечковська відзначає велику евристичну цінність такого розрізнення інваріантної основи та її індивідуальних варіацій, сутності та її проявів.<sup>48</sup> У російськомовній науці найцікавішими є дослідження тартусько-московської школи семіотики, яка в своєму розвитку не залежала від концепцій аналітичної філософії. Представники цієї школи розглядають релігійні тексти як похідні щодо мови моделюючі системи.

Ідея про важливість контексту вжитку мови, що є актуальною для аналізу феномену мови релігії, знайшла своє втілення за допомогою такого його розширення, коли в поняття контексту включається когнітивний стан носіїв мови. Дійсно, речення в мові існують не самі по собі – акт референції завжди здійснюється конкретними людьми. Отже, якщо ми хочемо ідентифікувати їх референційні наміри, нам необхідні знання не тільки безпосереднього контексту вжитку, але й багато іншого, зокрема, потреб, бажань, почуттів і намірів носіїв мови.

У цьому зв'язку з 80-х років починається “психологізація” філософії мови. Узвичаєною стає думка, що успішне моделювання мови можливе тільки в ширшому контексті моделювання свідомості. Філософія мови вважається розділом філософії свідомості. Засіб, яким мова змальовує світ, є розширенням і реалізацією засобу, через який свідомість уявляє світ. Можливості й обмеження мови задаються можливостями й обмеженнями свідомості. В цьому зв'язку зростає інтерес до релігійної мови як до втілення особливого типу людської свідомості.

Вивчення релігії та її мови продовжується в руслі когнітивної парадигми. Когнітивний підхід дозволив побачити структуру будь-якого людського знання як складну систему, що включає в себе такі “традиційно позанаукові” компоненти, як філософські, релігійні, магічні уявлення; інтелектуальні та сенсорні навички, що не піддаються вербалізації та рефлексії; соціально-психологічні стереотипи, соціальні інтереси і потреби; велика кількість здавалося б невинуватених конвенцій, метафор, протиріч і парадоксів; сліди особистих пристрастей і антипатій, навичок, помилок, недбалостей, брехні з боку носіїв когнітивної системи. В рамках даної парадигми релігії розглядаються когнітивні системи, які культивуються в рамках конкретних

<sup>47</sup> Мечковская Н.Б. Язык и религия. – М., 1998. – С. 24.

<sup>48</sup> Там само. – С. 25

культурних систем і транслуються за допомогою сакральних мов, що формуються на базі мов природних. Когнітивна концепція на сьогодні є найпродуктивнішою. У різноманітній структурі релігійного знання в рамках когнітивного підходу виділяють форми, що мають різноманітну психолого-пізнавальну природу: віру як психологічну установку сприймати певну інформацію та слідувати їй (“сповідати”), незалежно від ступеня її правдоподібності чи доказовості, найчастіше всупереч можливим сумнівам; міфопоетичний (наочно-образний) зміст; теоретичний (абстрактно-логічний) компонент; інтуїтивно-містичний зміст. Ми бачимо, що зміст релігійної когнітивної системи різноманітний. З цим пов’язаний загальний для всіх релігій високий ступінь розмитості релігійних змістів, і як практичний наслідок, необхідність постійних філологічних зусиль щодо їх збереження та трансляції.

Вживання релігійної мови здійснюється людьми з різноманітним релігійним досвідом, на різному “мотиваційному фоні”, де відбиваються наміри та цілі, потреби та норми, знання та переконання індивідууму, тому необхідно враховувати когнітивний стан її носіїв. Такий підхід відкриває нові можливості філософського і психологічного дослідження феномену віри і віруючого.

Поняття когнітивного стану носіїв мови, контексту (включаючи мікро– та макроструктуру тексту, соціально-культурні характеристики контексту тощо), акту вживання (планування, що включає стратегії, і керування дискурсом) пов’язані між собою та спільно “працюють” при з’ясуванні феномену мови релігії.

Прийнято вважати, що основні досягнення в лінгвістичній філософії ХХ ст., тим більше у вивченні мови релігії, належать західній науці. Можливо, це пов’язано з атеїстичним детермінізмом, який існував в радянській науці щодо проблем, пов’язаних із релігією. Проте українська наукова думка на рубежі ХІХ-ХХ ст. створила оригінальний, глибоко самобутній напрямок філософії мови, що випередив і передбачив пізніші відкриття лінгвістичного релігієзнавства. При погляді на вітчизняну традицію вивчення релігійної мови увагу приковують праці двох видатних українських учених – Олександра Потебні та Івана Огієнка (Митрополита Іларіона). Роботи виключно світського, часом атеїстично настроєного професора О.Потебні і глибоко віруючого церковного ієрарха професора І.Огієнка об’єднує національна ідея, глибоке переконання, що мова та релігія – наріжні камені формування нації, основа її успішного і всебічного розвитку. Ідея О.Потебні про те, що мова багато в чому визначає неповторний світогляд етносу, розвивається в працях І.Огієнка, присвячених безпосередньо проблемам богослужбової мови. “Народ, що не слухає Служби Божі на рідній йому мові, – відзначає вчений, подібний до в’язня, що любить світлом Божим через в’язничі ґрати”.<sup>49</sup> В численних працях

<sup>49</sup> Іларіон, митрополит. Хвалімо Бога українською мовою! – К., 1993.– С. 9.

І.Огієнка постає історична картина розвитку богослужбових мов християнства, аналізується лінгвістична й політична діяльність “вчителів слов’янства” святих Кирила та Мефодія з сакралізації створеної ними богослужбової мови. Його нариси з історії Української православної церкви й української мови і в наш час є актуальними. Дуже багато зробив митрополит Іларіон в справі реконструкції українського церковного обряду та мови богослужіння. Його переклад Біблії українською мовою визнаний в усьому світі найкращим у співвідношенні адекватності перекладу оригіналу.

В світовій науці лінгвістика і філософія практично не взаємодіяли між собою до початку 50-х років, оскільки концептуальний базис філософії мови як самостійного наукового напрямку не був сформований. Тільки з др. пол. XX ст. відбувається перехід від “емансипації” лінгвістики до зв’язків з іншими науками, від жорстко алгоритмічного підходу до реабілітації інтуїції; становлення семантики; зближення з практикою; розширення емпіричної бази лінгвістичних досліджень. Проте у працях О.Потебні та його послідовників, вже до кінця XIX ст. був накопичений ряд найцінніших теоретичних узагальнень, зокрема питання вивчення мови в екстралінгвістичному, насамперед етнічному і соціально-культурному, аспектах, з врахуванням психології мовлення, що дає підставу говорити про оригінальну філософію мови вітчизняного вченого, який передбачив багато сучасних дослідницьких напрямків лінгвістики, філософії, психології, соціальних наук. Теоретичні розробки українського мовознавця про зв’язок свідомості і мислення людини з її мовою, про міфічні й неміфічні форми свідомості та мислення, вчення про “внутрішню форму” слова, оригінальна концепція образності, системний підхід до аналізу мовного організму послужили методологічною базою сучасному українському лінгвістичному релігієзнавству, теорії мови на багато десятиліть вперед.

Сучасний стан вітчизняної науки, на жаль, змушує констатувати факт, що плідна вітчизняна традиція вивчення релігійної мови, закладена О.Потебнею і розвинута І.Огієнком, у радянський період була перервана. В українському лінгвістичному релігієзнавстві останніх років активно досліджується проблема функціонування церковнослов’янської мови в українській і російській версіях, взаємовпливу церковнослов’янської та української мов. Наукова спадщина цих вчених стала міцним фундаментом сучасного вивчення релігійної мови в Україні.

Немає єдиних методологічних форм та методів дослідження релігійної мови. В контексті філософії релігії лінгвістичне релігієзнавство вивчає формальні аспекти мови релігії, її функції та пізнавальний статус, внутрішні властивості, структуру і зміст мови релігії тощо.

В історичному контексті лінгвістичне релігієзнавство вивчає виникнення, розвиток та долі сакральних мов різних релігій. Особливу увагу дослідники приділяють сакральним мовам Української церкви, зокрема внеску України в

поширення кирило-мефодіївської традиції й візантійської книжності в слов'янських землях, ролі українських діячів культури в кодифікації церковнослов'янської мови, впливам національних мовних факторів на периферійні структури конфесійної мови, її змінам під впливом національних мовних форм.

В контексті психолінгвістики активно досліджується проблема вербалізації релігійного досвіду, зв'язку мови віруючих та їх свідомості. В будь-якій сакральній мові наявні загальнолюдські форми, що виражають спільні особливості релігійної свідомості, і конфесійні форми, пов'язані з конкретними особливостями певного релігійного культу. Конфесійні форми релігійної діяльності й комунікації ґрунтуються на релігійній картині світу, структура якої зафіксована й обмежена сакральною мовою як загальною її основою. Вона (структура) вбирає в себе невербалізований індивідуальний досвід віруючих, які об'єднані спільною когнітивною установкою й комунікативним контекстом.

В контексті етнології релігії у вітчизняному релігієзнавстві останніх років плідно досліджується проблема співіснування національних та конфесійних мов, вплив мови релігії на формування менталітету нації.

Релігійна мова імплікує втягненість, особисте ставлення, що має місце також у філософській рефлексії над питаннями, пов'язаними з релігією і релігійним досвідом, що є важливими компонентами людської екзистенції в так званих традиційних суспільствах. Релігійна мова, будучи певною інтерпретацією релігійного досвіду в контексті окремої традиції, водночас включає зв'язок із конкретним релігійним переживанням.

Всі ці особливості дають можливість мові релігії відігравати роль “посередниці” в процесі передачі та засвоєння релігійного досвіду, одночасно наближаючи і заміщаючи його в площини символічної комунікації.

**Контрольні завдання і запитання**

1. Яке предметне поле філософії релігії?
2. Що таке релігійна філософія?
3. В чому полягає специфіка феноменологічних досліджень релігії?
4. Окресліть предметне поле соціології релігії.
5. В чому полягає особливість психології релігії?
6. Перерахуйте відмінності історії й історіософії релігії?

**Тематика рефератів**

1. Місце філософії релігії в структурі релігієзнавства.
2. Співвідношення філософії релігії, релігійної філософії і теології.
3. Методологічні принципи феноменології релігії.
4. Специфіка соціологічного осмислення релігії.
5. Предметне поле психології релігії.
6. Історіософія релігії як релігієзнавча дисципліна.
7. Лінгвістичне релігієзнавство: специфіка і тенденції розвитку.

**Рекомендована література**

1. Гараджа В. Социология религии. – М., 1996.
2. Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х т. – М., 1977.
3. Дейвіс Б. Вступ до філософії релігії. – К., 1996.
4. Кимелев Ю.Н. Философия религии. – М., 1998.
5. Классики мирового религиоведения. – М., 1996.
6. Угринович Д.М. Психология религии. – М., 1986.
7. Религия и общество. – М., 1996.
8. Самыгин С. и др. Религиоведение: социология и психология религии. – Ростов-на-Дону, 1996.
9. Торчинов Е. Религии мира. – СПб, 1998.
10. Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М., 1985.
11. Яблоков И. Социология религии. – М., 1979.
12. Phillips S. Philosophy of Religion. – 1996.
13. Hargrove B. The sociology of Religion. – 1989.