

РОЗДІЛ II

ФІЛОСОФСЬКЕ ВИТЛУМАЧЕННЯ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЇ

Тема V

МЕТАФІЗИКА РЕЛІГІЇ

Термін “метафізика” запровадив Андронік Родоський – упорядник праць Арістотеля (384-322 рр. до н. е.). Так він назвав книгу філософських творів давньогрецького мислителя і вченого-енциклопедиста, що йшла безпосередньо після “Фізики” – твору про природу. В подальшому зміст терміну зазнав значних змін. Зокрема, Гегелем він вживався для означення і уможливленого вчення про буття та пізнання, і методу, протилежного діалектиці. В марксизмі термін пов’язується виключно з поняттям філософського діалектичного методу, як протилежність йому. Але останнім часом, особливо у західноєвропейській традиції, термін “метафізика” здебільшого вживають, як і раніше, коли йдеться про вищі принципи буття, пізнання та діяльності. У цьому ж плані даний термін використовують і для виразу уявлень про визначальне та найбільш істотне у певній сфері діяльності (“метафізика історії”, “метафізика релігії” тощо).

За змістом поняття “метафізика” не тотожне поняттю “філософія”. В нашому випадку вираз “метафізика релігії” означає розділ, частину філософії релігії – поряд з її епістемологією та праксеологією. Останні мають своїм предметом відображальне релігійне відношення, проблему богопізнання, з’ясування діяльнісних аспектів функціонування релігії, вивчення власного змісту релігійного феномену та ін. Багаторазово перетинаючись із цими розділами та проблемами філософії релігії, метафізика релігії зосереджує увагу на соціальних, буттєвих витоках віри в надприродне, сутності релігійного практично-духовного входження людини в світ, на природі і сенсі відношення “Людина-Бог”, питаннях вічності та часу, відносного й абсолютного у релігійному світорозумінні тощо. Релігія як соціально-історичний феномен є однією з вузлових, вихідних проблем метафізики релігії в академічному релігієзнавстві.

Важливо зазначити, що вирішення метафізикою релігії її проблем тісно пов’язане з іншими розділами філософії релігії та релігієзнавства в цілому, в останньому відношенні – з соціологією, психологією, феноменологією, історією та історіософією релігії. Так, з’ясування праксеологією релігії діяльнісних аспектів функціонування розглядуваного феномена засвідчує не лише значимість його впливів на суспільство й особу, а й розширення релігії за межі традиційного ratio, осягнення її як цілості розумового, почуттєвого й інтуїтивного “зрізів” та, що особливо важливо, – як специфічного способу практично-духовного

входження людини в світ.

Розглянемо ще один такий аспект порушеного питання. Як відомо, феноменологія релігії, що виникла в п. пол. XX ст. як реакція на класичний гносеологізм (Л.Фейєрбах) та апіорно-дедуктивний логіцизм (Гегель) у підході до релігії, зосереджується увага на з'ясуванні власних якостей релігійних явищ – рис, ознак, яких безпосередньо не дає відображувальний процес і які є мисленно-фантазійним виповненням суцього й творенням належного. Це передумови для більш глибокого, ніж досі, розуміння буттєвих витоків віри в надприродне, розкриття сенсу релігійності, а відтак і природи та сутності релігії, для з'ясування меж її залежності від зовнішніх впливів. Користуючись здобутками інших розділів релігієзнавчої думки, метафізика релігії, в свою чергу, відіграє щодо них роль теоретико-методологічної основи досліджень та змістовного синтезу їх результатів.

1. Сутність і визначення феномену релігії

“Визначення” – слово не однозначне. Воно вживається як назва логічної операції, дефініції (лат. *definitio* – визначати), що полягає у спеціалізації об'єкту шляхом підведення його під рід, тобто під поняття більш широкого класу, так як і вказівка на його головну видову ознаку. У змістовному ж плані “визначення” означає розкриття системи істотних характеристик, зв'язків і відношень того чи іншого об'єкту чи явища. Зрозуміло, дати задовільну дефініцію об'єкту можна лише тоді, коли з'ясовано його сутність, розкрито типові та специфічні ознаки. Це стосується й релігії. Нині відомо багато її дефініцій, формально-логічних визначень, але здебільшого вони недосконалі, однобокі чи просто хибні, бо не спираються на сутнісне в релігійному феномені, на розкриту систему властивих йому зв'язків і відношень.

До сучасного розуміння релігії вчені-філософи й богослови йшли дуже довго. Античні автори не знали навіть загального поняття “релігія”, а саме слово, що означає її, Ціцерон, Лівій, Цезар та інші. вживали як “совість”, “пошана”, “страх” перед Богом. І все ж уже в часи античності і патристики філософсько-богословська думка зробила перший, але вирішальний крок до зрозуміння головного в релігії – відношення “Людина – Бог”.

У вітчизняній філософсько-богословській думці фіксація ряду аспектів та взаємозалежностей релігії як цілого спостерігається вже в “Слові про Закон і Благодать” Іларіона Київського (?–бл. 1053 р.), де, зокрема, уявлення про давньоукраїнське язичництво, іудейський Закон і православну Благодать подано як поєднання Божого позачасового плану – минулого з сучасністю й майбутнім, тобто як феномени, в яких функціонує цілісність Вищого. Один з аспектів цілісного осмислення релігійного феномену ілюструє й “Повість врем'яних літ”

(XI ст.) – оповідь про те, як до Києва приходили болгарські магометани, католики, хазарські іудеї і, зрештою, греки навчати князя Володимира своєї віри. Тут фіксується чинність двох найважливіших передумов осмислення релігії як такої: вказівка на її головну ознаку – віру в Святе та підхід до розуміння єдиносутності надприродного, щоправда в його теїстичних і етноконфесійних вимірах.

Як загальне означення, термін “релігія” з’являється лише в XV-XVI ст. Так, Мартін Лютер (1483-1546 рр.) вживав його для означення будь-якого феномену спілкування людини з Богом та виправдання її за допомогою віри. У цю ж добу термін “релігія” в загальному розумінні з’являється в українській, польській та інших слов’янських мовах. У такому значенні його вживав, наприклад, Христофор Філарет в “Апокрисисі” (Острог, 1598-1599 рр.). Виходячи з абстрактної всезагальності в уявленнях про релігію, богословсько-філософська думка тоді не ставила завдання аналізу її внутрішньої організації та місця серед інших способів входження людини в світ. Зокрема, і М.Лютер, і Х.Філарет вживають поняття “релігія” лише в теїстичному значенні, без охоплення інших історичних типів надприродного і віри в нього, не кажучи вже про аналіз та синтезування найважливіших елементів релігійної цілісності як такої.

Концептуальний підхід до релігії як специфічної цільності пов’язаний з філософією Нового часу. Починаючи з Д.Юма, І.Канта, Ф.Шлейєрмахера, Г.Гегеля, Л.Фейєрбаха, К.Маркса та Ф.Енгельса, а в галузі власне релігієзнавчій – з праць Е.Тейлора, Г.Спенсера, Д.Фрезера та ін., було започатковано вивчення сутності, особливостей і смислу релігій, тобто того, що становить осереддя метафізики релігії та її філософії релігії в цілому. Характерно, що Г.Гегель (заслуги якого в галузі філософії релігії особливі) розглядав релігії переважно в інтелектуальному плані. За основу при її аналізі він брав поняття Бога, тобто розглядав її як певне розуміння чи уявлення. До системи уявлень зводили релігію також О.Конт, Г.Спенсер, М.Мюллер та ін. Навпаки, німецький філософ і богослов Ф.Шлейєрмахер, виходячи з того, що Бог є абсолютною єдністю мислення і буття й тому не може бути досягнутий подумки, розглядав релігію з емоційного боку – як безпосереднє знання, в якому Бог відкривається через почуття залежності людини від всеоб’ємнісного буття. Зовсім з іншого боку підходив до релігії французький філософ і соціолог Е.Дюркгейм. Дотримуючись “соціологічної” концепції, він розглядав релігію як символ у вигляді “колективних уявлень”, в яких виражене обожнення соціальним цілим самого себе і які завдяки цьому відіграють роль основи цілісності суспільства.

Можна було б послатися й на багато інших підходів до релігії: зображення її як віри в невидиму духовну істоту, як фантастичне відображення абстрактним індивідом свого буття, як відчуття священного чи людської волі у її відношенні до вищої моральної волі тощо. В цілому, ці та подібні підходи до релігії, в кращих випадках більш-менш вдало фіксуючи окремі її риси чи сторони, ще не давали уявлення про її цілісність. До того ж, цілком у дусі західноєвропейської традиції

релігія розглядалася, та й досі здебільшого так розглядається, лише як феномен свідомості. Причому, нерідко у матеріалістичній філософії він зводився виключно до відображального відношення релігії із зовнішнім світом.

В останньому плані характерним є поширене у нас тривалий час визначення релігії, дане Ф.Енгельсом. Всяка релігія, писав він, є “фантастичним відображенням у головах людей тих зовнішніх сил, які панують над ними в їх повсякденному житті, – відображенням, в якому земні сили набирають форми неземних”.¹ Тут релігію означено як форму суспільної свідомості, що має своє суб’єкт-об’єктне відношення: релігійні уявлення продукує не поза світом суцільний індивід, а історичний суб’єкт – реальна суспільна людина, котра залежить від об’єктивно суцільних природних і суспільних сил, що повсякчас над нею панують. Це принципове для метафізики релігії положення логічно пов’язане з епістемологічним підходом до досліджуваного феномену: релігійну свідомість Ф.Енгельс розглядає як відображальний процес, який силою уяви, фантазійно виносить відображуваний об’єкт у позаземний світ, тобто перетворює його в голові людини в таке ідеальне, що мислиться самостійно суцільним, неземним, надприродним.

Розуміння релігії як відображення сил, що панують над людиною в її повсякденному житті, містить у собі евристично важливу вказівку на соціумні джерела релігії та одну з найважливіших особливостей їхньої інтеріоризації в свідомості людини. Проте релігія – не лише відображувальне, а й виповнювальне відношення людини невідомої діяльності до своїх буттєвих станів. На жаль, у релігієзнавчій літературі виповнювальна здатність релігії досліджена ще недостатньо, а її компенсаційну функцію зображують некоректно, здебільшого як безплідну, ілюзорну й дезорієнтуючу. Втім, релігія не була б формою входження людини в світ, способом його освоєння, якби вона лише відображала втраченість, ущербність людини, була юдолюю її земного плачу та опіумом для народу. Релігія тисячоліттями не приваблювала б до себе людину, якби вона пропонувала їй лише картину її убогості і немочі.

Релігія немовби починає з відображення суцільного, причому саме ущербного невідомого стану людського буття. Проте не воно веде до надприродного – рефлексія людини над станом і сенсом власного буття є водночас пошуком над-суцільного. Виповнювальне релігійне відношення й полягає у мисленно-фантазійному наділенні образів невідомих буттєвих станів людини такими рисами, які є бажаними, належними. Людина абстрагуючи власні смисли й переносячи їх на інші “значення”, створює такі символічні образи жаданого, що відіграють роль ідеалу, який заперечує невідомі стани, є зразком і закликом до наслідування. Виповнювальне релігійне відношення ґносеологічно й психологічно є пошуком такого належного, в якому втілюються уявлення про

¹ Енгельс Ф. Анти-Дюрінг // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори.– Т. 20.– С. 309.

добро, справедливість, свободу, любов, милосердя тощо. Фантазійно виповнюючи суще, ці символи входження людини в світ роблять ідеальне належне взірцем, нормою й метою діяльності особи, сенсом її існування, вектором поривання до цілісності відносного й абсолютного, що в релігійному вимірі означає єднання людини з Богом. Ця особливість релігійного феномену слугує творчим потенціям людини, причому не просто уможлиднює спрямованості особи до Абсолюту, а діяльнісній націленості її на Вище.

Нарешті, але зовсім не в останню чергу, сам феномен релігійного немислимий поза вірувальним відношенням. Звичайно, останнє не завжди пов'язане з релігією. Всяка віра як світоглядне явище означає передусім одну з найважливіших здатностей особи освоювати суспільну свідомість у процесі своєї соціалізації. Віра – це “форма і спосіб сприйняття соціальної інформації, норм, цінностей та ідеалів суспільного життя, коли вони, не будучи даними власним практичним чи пізнавальним досвідом, приймаються як очевидні факти чи характеристики об'єктивної даності, суцього і належного; спосіб освоєння досвіду попередніх поколінь, сприйняття сподівань, очікувань та надій щодо майбутнього”.² Будучи одним із елементів переконання, віра надає особистості впевненості в собі, оснований на знанні.

Особливістю релігійної віри є її спрямованість на надприродне як абсолютне, довершено-субстанційне, через яке можна виповнювати буттєві стани людини. Релігійна віра, будучи здатністю переживати можливе як дійсне, ґрунтується не на раціональному, а на чуттєво-емоційному аспекті свідомості. Вона є передусім виразом потреби серця, а не голови, що не принижує її гедоністичної функції, суть якої – давати розраду й обнадіювати, без чого неможлива ніяка діяльність, ні саме поривання до виповнення суцього. Згадаймо євангельське: Христос іде по воді до своїх учнів, він миттєво зцілює тяжко хвору жінку, п'ятьма хлібами вгамовує голод цілого народу – ці оповідання алегорично-повчального змісту символізують віру й надію в те, що знегоди можуть бути подолані навіть тоді, коли хиткий ґрунт утікає з-під ніг, що любов і людяність здолають будь-яке зло. Звичайно, релігійне відношення виключає сумнів і критику, приховує в собі небезпеку абсолютизації історичної обмеженості зразків належного та шляхів до нього, взагалі може перетворюватися в сліпу, фантастичну віру. Проте це не заперечує того, що вірувальне відношення суб'єкта до надприродного є неодмінною, сутнісною ознакою релігії.

Тож, релігія – не лише відображення певних буттєвих станів людини, а й мислення виповнення їх та віра в існування надприродного й можливість через нього впливати на світ. Водночас релігія – це й переживання людиною свого місця в світі, власного ставлення до надприродного та можливості впливу через нього на довкілля. Про це – нижче, коли йтиметься про структуру релігійного комплексу та

² Філософський словник. – К., 1986. – С. 81.

релігійну психологію. В даному разі зауважимо, що релігія не зводиться до діяльності як до чуттєво-практичного зв'язку зі світом, у тому числі й з надприродним, оскільки воно постає реально сушим.

Релігійне освоєння світу, на відміну від розумового, характерне тим, що воно здійснюється не винятково у мислячій голові, а й у формі практично-духовної діяльності; в широкому значенні слова – всієї релігійної діяльності, у власному – діяльності культової, тобто в межах релігійного комплексу. Як зазначав Г.Гегель, релігійний процес не завершується в суб'єкті, бо потребує чуттєво споглядального предмета. “Форма, в якій Бог передусім є для нас, – писав він, – це споглядання, уявлення й, нарешті, мислення як таке”.³ У спеціалізованому духовному, зокрема умоглядному освоєнні світу, мислительний процес, протікаючи у властивих йому ідеальних формах, безпосередньо не пов'язаний із потребою його практичного виразу. В релігії ж цей процес не лише переживається, потребуючи чуттєво споглядуваного предмета чи дії, а й виражається в практично-духовній діяльності. Спираючись на дані абстрагування, релігійний суб'єкт може мисленно створювати будь-які надприродні образи та ситуації. Однак він не залишається в їхньому царстві, не вони є сенсом його релігійності. Віруючий неминуче повертається до земної першооснови своїх фантазійних образів, бо через них, за їхньою орудною й деміургічною участю шляхом культової діяльності потребує перетворення своїх буттєвих станів. У цьому – альфа й омега всякої релігійності, де культова дія – не одяг думки і почуття, а спосіб їхнього існування.

Зазначене дає підстави сказати, що релігія є таким практично-духовним входженням людини в світ, яке визначається станами її несвободи і полягає у вірі в надприродне виконання цих станів шляхом культової діяльності. У релігієзнавчій літературі час подеколи дискутується питання: що було першим – погляди, почуття чи обряди, який з елементів релігії є провідним. Залишається поза увагою те, що людина історично виробила різні способи освоєння дійсності, впливу на неї. Якщо філософські, наукові, політичні тощо погляди, будучи продуктом мислячої голови, до часу можуть існувати лише у своїй ідеальній формі, то релігія, а також мистецтво і мораль, репрезентують практично-духовне освоєння світу, коли сприйняття, думання, почування і практичне діяння становлять єдиний план входження людини в світ.

Релігія – цілісність, для якої характерною є динамічна структурованість, буттєвість людини у вірі, прагнення до збігу аспектів абсолютного і відносного, ентелехійна закономірність розвитку, праксеологічна і знаково-символічна сторони, аксіологічна та функціональна модальності. Її характеризує синкретизм, нерозчленованість у самостійні ряди чуттєвого й ідеального, символічного і

³ Гегель Г. Лекции по философии религии // Гегель Г. Философия религии. В 2-х т. – Т. 1. – М., 1976. – С. 293.

предметного. Релігія є скарбницею символів. У ній сучасне, історичний досвід і майбутнє притаманним для культури, але специфічним для даної форми чином перетворені в знаки людських смислів, у символи культового дійства. Релігія тому й завжди здійснювала в індивідуальному і суспільному житті свою функціональність, що її образи, картини символізували крізь “голоси” ницості буття кращі людські якості як невичерпні, вічні й цілісні. Завдяки цьому релігія набула чинності культурного феномену.

В історії релігієзнавства аналіз релігії як культури здійснювався у двох аспектах – “аксіологічному” й “онтологічному”. Обидва виявляються продуктивними як моменти її цілісного аналізу. Перший виражає оцінку релігії з точки зору прийнятої системи цінностей, другий намагається застосувати щодо неї об’єктивно-пізнавальний підхід. Якщо ж онтологічний опирається на визначальний фактор суспільного буття, виражений імперативом: вільний розвиток людини як історичного суб’єкта. В такому разі релігія, як і наука, мистецтво тощо, постає як неоднозначне явище з характерними для неї культурним і акультурним векторами.

Розглянуті вище ознаки релігії становлять сутнісні підстави для її специфікації і як феномену культури, і в контексті метафізики релігії. Проте найважливішою рисою всезагальної визначеності релігії є її людиноцентризм, людиномірність. Від самого початку свого існування релігія творилася людиною і для людини. І саме людиномірність, а не демоноцентризм, не теоцентризм визначали відношення “людина-надприродне”. Останнім часом розуміння цього все голосніше заявляє про себе в богослов’ї та в релігійній філософії. Відомий богослов В.Боровой, наприклад, з цього приводу зауважував так: “Головною проблемою сучасності є не проблема Бога, як гадає багато хто, а проблема людини”.⁴ В енцикліці “Наближаючись до третього тисячоліття” папа Іван Павло II пише: “Бог промовляє через своє одвічне Слово, яке сталося тілом”. У втіленні Христа він не тільки промовляє до людей – “Бог сам шукає людину”.⁵ У цьому антропоцентричному ключі понтифік бачить можливість відкриття Христа, реалізацію покликання людини.

Людиномірність притаманна релігії в цілому, всім її складникам і функціям. Зміст цього поняття розкриває, передусім, зв’язок релігійного феномену з “власною релігійністю” суспільства, що становить об’єктивну соціумну чи буттєву основу релігійного духу. Цей зміст пояснює як інтереси і потреби людини, підвладної стихійним силам навкілля, коригують інтеріоризацію відображуваного об’єкту, як фантазія переносить людські смисли на “значення”, що відкриваються в об’єкті, і як в результаті образи надприродного

⁴ Borovoj V. Krestanska perspektiva stvoreni v dobe ekologickoj krize // Krestanska revue. – Praha, 1981. – Cs. 1-2; 6-13.

⁵ Tertio millentio adveniente // Libera editrike Vaticana. – Roma, 1995. – S. 16.

“олюднюються”. Людиномірність полягає в самому сенсі релігійної діяльності – культової і позакультової, практичної й духовної діяльності, що може мати характер солідарності, толерантності, нейтралітету, конфліктності тощо – залежно від умов життя особи й суспільства. Зрештою, людиномірність релігії – це й закономірності та вектори змін, яких вона зазнає як соціально-історичне явище.

2. Структура релігії і закономірності її змін

Релігія – складне соціально-історичне явище, витвір людського незнання і розуму, почуттєвості й фантазії, свободи й неволі. Її компоненти становлять внутрішню єдність, цілісність, в автономних частинах якої живе всезагальність. Саме структурованість і цілісність цього феномену й дає підстави розглядати його як релігійний комплекс.

Релігійний комплекс представлений багатьма складниками. До них відносимо релігійні погляди та уявлення, почуття й інтуїцію, сукупність певних обрядів, свят, ритуальних церемоній та культових заборон; кодекс моралі і права, культові споруди, зображення і предмети ритуалу; релігія має свої організації та об’єднання, навчальні заклади, служителів культу тощо. Одним з них належить провідне місце в релігійному комплексі, інші стоять на другому плані, а деякі виявляються за певних умов зовсім не обов’язковими. Якщо проаналізувати минуле й сучасне релігії, то виявиться, що в ній є такі складники, без яких вона не може бути. Їх прийнято називати основними елементами релігійного комплексу.

Відомо немало спроб структурувати релігію, визначити її основні складники. Зокрема, іноді одним з основних її елементів називають концептуальний, маючи на увазі релігійні погляди та уявлення. Але ж відомо, що буденне світорозуміння абсолютної більшості віруючих, уся первісна релігійність не мають ніякого відношення до концептуальності як системи поглядів на проблему “людина-надприродне-світ”. Трапляється, що серед основних елементів релігійного комплексу називають міфологічний елемент, маючи на увазі знову ж релігійні уявлення. Звичайно, ці уявлення часом можуть набирати міфологічної форми, але ж міфи як такі – феномени нерелігійні і, що особливо важливо, міфологічне задовольняється лише правдоподібністю, що зовсім не влаштовує релігію, – тут цілковито панує віра в надприродне. Отже, “міфологічний елемент” не є ні основним, ні другорядним складником релігійного комплексу.

Не можна змішувати поняття форм і елементів релігії. Іноді вважають, наприклад, що елементами релігії є фетишизм, тотемізм, анімізм, політеїзм, монотеїзм тощо. Проте це форми релігійності, кожна з яких має своїми складниками відповідні уявлення, переживання, кожна пов’язана з магією чи культовим дійством. Нарешті, треба відрізнити елементи релігії від тих чи інших її сторін (скажімо, ідеологічної, світоглядної, буденного чи теоретичного рівнів), які

можуть бути рисою, характеристикою певного елементу, а не окремим складником релігійного комплексу. Як бачимо, питання про структурування релігії не є формальним. Воно становить філософсько-методологічну проблему релігієзнавства, бо в ньому виражені метафізичні, епістемологічні та праксеологічні уявлення про сутність релігійного феномену.

Нині в академічному релігієзнавстві найбільш усталеною є точка зору, за якою основними елементами релігійного комплексу вважаються погляди, почуття, культові і релігійні організації. Вони, в свою чергу, мають певну структурованість – історично зумовлену, динамічну й поліфункціональну.

Релігійні погляди – це думки про людину, надприродне і світ, про саму релігію. Вони існують у формі уявлень, понять і суджень, пронизані вірою в надприродне, його вплив на довкілля. Стрижнем цих поглядів є людина – її доля, покликання, питання життя і смерті, смисложиттєві орієнтації, сучасне й майбутнє, добро і зло, – і все це в контексті стосунків з надприродним як вищим, довершеним, справедливим, могутнім, благодатним і караючим. У релігійних поглядах дивним чином поєднані фантастичне і реалістичне, які тут не те що взаємопов'язані, а в світорозумінні, світоставленні й практичній діяльності людини функціонують єдиним планом, що репрезентує зовсім нову якість, ніж самі по собі фантастичне й реалістичне. Віруючі й цінують релігію не тому, що вони “темні”, а тому, що вона, як синкрет, сплав фантастичного й реалістичного, ґрунтований на вірі в божественність людського, є вектором до належного.

Головною й обов'язковою рисою релігійних поглядів є віра в надприродне. Нею позначені всі релігійні уявлення й поняття, починаючи від первісних вірувань й кінчаючи сучасними релігіями. Надприродне – гносеологічна ознака богів, духів, душ тощо, а також сакральних зв'язків між особою і природними та суспільними явищами. Звичайно, надприродне присутнє і в багатьох філософських вченнях, у міфології, чарівних казках тощо, але в релігії воно є увіруванням і явлюванням у культовій практиці, уособлюванням, наділенням рисами субстанційності та розумінням предмета віри як такого, що справляє визначальний вплив на людину і світ. Так, надприродне у первісних віруваннях оберігає людину від хвороби, сприяє успіхові на полюванні, є носієм життя, запліднює злакові, перетворює людину на вовкулаку, а качок – на людину... Зрештою, надприродне створює небо і землю, рослини і тварин, створює людину й веде її дорогою життя. Яскраво проявилися уявлення про визначальний вплив надприродного на дійсність в сказаннях про початок світу у макрійців (Нова Зеландія), в аборигенів Маркізових островів, у зулусів, мексиканських індіанців, в “Авесті”, “Корані”, “Старому Заповіті” тощо.

Онтологічно і гносеологічно надприродне є відображенням і виповненням невідомих буттєвих станів людини, завдяки чому й складається єдиний план характеристики надприродного як образу-дії, як підстави й умови того, що релігія є практично-духовним освоєнням людиною світу. Не випадково в буденній

релігійній свідомості віра у визначальний вплив надприродного пов'язується з безпосередньо-конкретними потребами й умовами життя людини, а компенсаційна функція виповнення надприродним її буттєвих станів має цілком прагматичну спрямованість.

Важливою особливістю релігійних поглядів є уособлювальний зміст їхніх понять та уявлень, що полягає в наділенні образів надприродного рисами особи. Щоправда, уособлення має місце і в нерелігійній сфері. Воно поширене, зокрема, в художньому баченні дійсності. В останньому випадку уособлення має метафоричний чи алегоричний зміст. А релігійне уособлення без віри в його адекватність не існує. Нема й релігії без уособлення. На відміну від художнього релігійне уособлення зумовлене невольними буттєвими станами людини й мотивоване її жаданням до виповнення їх. Кожен із образів релігійної фантазії уособлений. Такими є фетиші, тотеми, душі, упирі, відьми, берегині, рожаниці, домовики тощо, а також боги – Зевс, Юпітер, Один, Перун, Сварог, Яхве тощо.

У релігійній уяві уособлювані образи здебільшого набирають людських рис. Навіть у первісних віруваннях, де надприродне поставало у зооморфному вигляді, воно обов'язково наділялося рисами особи – здатністю цілеспрямовано діяти, розмовляти, гніватися, любити тощо. Так, у віруваннях багатьох народів духи злаків набирали вигляду вовків, зайців, качок, кіз, перепілок. Найдавнішим символом вавилонської богині кохання Іштар була корова; як символ богині зорі, вона зустрічається у ведичній релігії і як священна тварина – в сучасному чи необрахманському індуїзмі. Нерідко людська фантазія дивовижним чином поєднувала в уособлюваному образі риси людини й тих чи інших тварин, риб, птахів. Звичайно, і далеко не в останню чергу, в релігії знаходять уособлення і явища суспільного життя. В уяві віруючого образ Христа постає насамперед соціальною стороною різних аспектів. Його “Нагірна проповідь” із закликами до соціальної справедливості та звеличенням особи як найбільшої цінності на Землі є найкращим тому доказом. А страждаючий Христос у терновому вінку, розп'ятий на хресті, вмираючий і воскресаючий, являє собою уособлений образ долі людини, в першу чергу трудівника, що знемагає в боротьбі за хліб насущний і якому воздається, виповниться.

Релігійні погляди можуть існувати на буденному й теоретичному рівнях світорозуміння. Зауважимо, що часто кажуть про “рівні свідомості”, але тут міститься деяка неточність: адже в поняття “свідомість” входять і почуття, а вони не мають рівнів “буденної і теоретичної” розради, любові, страху тощо. Буденне релігійне світорозуміння – це поняття й уявлення, пов'язані з вірою в надприродне, зміст яких становлять безпосередні дані, конкретні факти і співвідношення, досягненні мисленням зовнішньо, а не за суттю. Тому тут істотне і неістотне, необхідне і випадкове є поверхнево сприйнятими, суміжними, а не внутрішньо розпізнаними. Такі уявлення віруючих про душу, життя і смерть, творення світу, рай і пекло тощо. Релігійні погляди виникають та існують майже

протягом всієї історії релігії саме на буденному рівні. Цей гносеологічний “поверх” релігійного світорозуміння й тепер репрезентований уявленням та поняттями маси віруючих. З відокремленням розумової праці від фізичної в соціально диференційованому суспільстві поступово складається й теоретичне релігійне світорозуміння. На цьому рівні зміст понять і суджень безпосередньо не впливає з даних чуттєвого досвіду, а є результатом складної обробки мисленням живої картини буттєвих станів людини, її віри в надприродне, наукових здобутків, моральних уподобань тощо. Цей рівень може бути репрезентований, зокрема, богословсько-філософським вченням про Логос, божественну еманацию, теодицею, промисління Боже, про безсмертя душі як преформоване буття тощо. Світоглядно обидва ці рівні однакісні.

Специфічною формою існування релігійних поглядів, понять і уявлень є богослов’я (теологія) – вчення про релігію, про церкву як дім Божий на Землі. Богослов’я виникає у порівняно пізні часи релігійної історії (в монотеїстичних релігіях) і має чітко виражену конфесійну приналежність. Богослов’я “взагалі” – поняття умовне. У християнстві формування його богословських засад пов’язане з історією патристики, коли вчення про релігію і церкву разом з формованими соціологічними доктринами виконували в основному апологетичну та систематизаторську роль. В подальшому розвиток богослов’я у християнстві пов’язується з середньовічною схоластикою та конфесійними вченнями – католицьким, православним, протестантським.

Нарешті, важливим компонентом інтелектуального елементу свідомості віруючого може бути (а в соціально диференційованому суспільстві і є) релігійна ідеологія. Це – пов’язана з вірою в надприродне, базована на ідеології, форма усвідомлення класами, соціальними верствами, віруючими індивідами, що належать до них, свого місця і ролі, своїх інтересів і цілей в суспільному житті – у виробництві й розподілі продуктів праці, в управлінні суспільством, у політичних відносинах, стосунках із владними структурами. Вона існує у вигляді церковно-богословських соціальних доктрин, офіційних і неофіційних поглядів, соціальних, класових орієнтацій віруючих. Ідеологічний процес присутній на буденному й теоретичному рівнях релігійного світорозуміння. Він тісно пов’язаний із почуттями, переживаннями, відбувається стихійно чи концептуально усвідомлено. Цим і пояснюється, що в одних і тих же конфесійних межах мають місце різні ідеологічні феномени: у протестантській Реформації – ідеологія бюргерсько-буржуазних і плебейсько-революційних рухів, у старообрядницьких попівстві і безпопівстві – ідеологія купецько-промислових і покріпачених селянських верств тощо.

Іноді релігійну ідеологію зараховують лише до теоретичного рівня релігійних поглядів. Але в такому разі буденна свідомість – щось позаідеологічне, що для абсолютної більшості віруючих байдуже, який у країні державний і соціально-політичний лад, як і з якими формами власності пов’язана їхня доля, як

розподіляються продукти суспільної праці, кому вони належать тощо. В дійсності віруючі живуть якщо й не хлібом єдиним, то й не поза світом цим, не лише “на небі”. Релігійну ідеологію іноді розуміють і як просто сукупність поглядів на все – богів і людей, життя і смерть, науку і техніку, добро і зло. В такому разі втрачає сенс існування самого виразу “релігійна ідеологія”, бо є поняття релігійних поглядів. Релігійна ідеологія виникає лише в класовому суспільстві й релігії цього суспільства неминуче несуть на собі печать класовості, бо безкласової ідеології не буває.

Одним із основних елементів релігійного комплексу є почуття – особливий клас психічних процесів, що характеризують ставлення віруючого до надприродного та усвідомлюваних у релігійному плані буттєвих станів, процесів і явищ довкілля. Адже людина не байдуже, не безчужо відображає світ, а й переживає своє місце в ньому, його впливи на неї, можливість змінити світ відповідно до своїх потреб та інтересів – “виповнити” його в широкому значенні цього слова. Тому релігійні почуття, пов’язані з усім духовним світом людини, отже – й віруючої, відіграють важливу регулятивну функцію в її життєдіяльності, орієнтуючи активність, усю поведінку людини у відповідності з обставинами, внутрішніми і зовнішніми ситуаціями.

Певна річ, релігійні почуття не існують поза свідомістю конкретної особи. Любить, боїться, благоговіє, сподівається, радіє тощо не абстрактний суб’єкт, а конкретна особистість, до того ж любить, радіє і т.п. кожний по-своєму. Але релігійне почуття – суспільне явище. Вони складаються в колективах віруючих у результаті діяння соціально-психологічних механізмів навіювання, наслідування, емоційного зарядження тощо. І коли віруючий зазнає релігійних переживань, він діє як індивід, що засвоїв суспільно вироблену релігійність.

Релігійні почуття психологічно, за способами прояву та формами протікання не відрізняються від нерелігійних. Специфіка ж релігійних почуттів полягає у їх спрямованості, в їхньому об’єкті. Як зазначав відомий американський психолог і релігієзнавець У.Джемс, “термін “релігійне почуття”, як збірне ім’я для всіх тих почуттів, які в різних випадках породжуються релігійними об’єктами, ... не включає в себе такого елементу, який мав би з психологічної точки зору специфічну природу. ... Нема особливої елементарної релігійної емоції, а є лише сукупність звичайних емоцій, на які релігійні об’єкти накладають свій характерний відбиток”.⁶ Об’єктом релігійного переживання є надприродне, яке віруюча людина уявляє як всемогутню, всеблагу, всемилостиву й караючу істоту, чисту й довершену основу світу і її особистого буття. Релігійні почуття виникають тоді, коли віруючий відтворює в уяві образи надприродного, взагалі релігійні образи, картини, ситуації, співвідносить із своїм розумінням понятійного відношення “людина-надприродне”, власні буттєві стани, потреби, дії та задуми.

⁶ Джемс В. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1993. – С.38.

Психологічно релігійні почуття, як і нерелігійні, можуть бути позитивними й негативними. До перших належать любов, радість, благовоління, надія, заспокоєння тощо, до других – страх, скорбота, розпач, відчай та інші.

Серед релігійних почуттів окремішнє місце займає почуття любові, що має загальносоціальні витоки, а безпосередній морально-психологічним підтекстом – прив'язаність, симпатію, потяг до надприродного, до Бога. Мотиваційно ці переживання є ставленням не лише людини до Бога, а й Бога до людини, “бо від Бога любов, ... і хто перебуває в любові, перебуває той у Бозі, і в нім Бог перебуває” (1 Ін 4: 7,16). Християнська заповідь “любов до ближнього”, звичайно, не обмежується колом сім'ї та одновірців. Маючи трансцендентний вимір, вона передбачає відповідне почуття і дію щодо кожної людини. Бо “яка користь, ... коли хто говорить, що має віру, але діл не має?” (Як 2: 14). Тому в християнській етиці “любові до ближнього” поширюється на кожну людину, означає захист людського життя, доброхитливість у суспільній діяльності, відмову від участі в несправедливих діях, опікування злидінними, самотніми й обділеними. Тому, підкреслимо, загальнолюдська значимість почуття любові та заповіді “любові до ближнього” повинні знецінюватися через негативні вчинки осіб історичного християнства. Історично вироблені почуття та морально-етична настанова людяності, незалежно від того, виражені вони в релігійній чи нерелігійній формі, становлять надбання суспільного прогресу.

Віруючий глибоко переживає почуття страху, що тісно пов'язане з його релігійними переконаннями. Це релігійне почуття психологічно теж не відрізняється від нерелігійного. Але якщо останнє зумовлене небезпечними земними обставинами та ситуаціями, то релігійний страх виникає з віри в Бога як грізну силу. У випадках, коли людина відчуває страх перед загрозливими, природними чи соціальними явищами, воно може переживатися безрелігійно і релігійно (коли хід подій і буттєві стани людини усвідомлюються під кутом зору віри в надприродне). Адже релігія – не філософсько-платонічне споглядання та переживання, а каталізатор до дії, до освоєння світу, створеного Богом для людини.

Страх – почуття складне і суперечливе. Страх – релігійний і нерелігійний – належить, як відомо, до астенічних почуттів, тобто таких, які пригнічують людину, та її волю до подолання умов, що породжують це переживання. Страх може набирати й форми стеничного почуття, викликаючи бажання подолати загрозливі, несприятливі обставини. Іноді кажуть, страх перед Богом, перед спокутою стримує від гріховних діянь. Але чи прикрашає людину, чи звеличує її морально утримання від розбою, брехні, крадіжки тощо виключно під страхом кари, хоча й Господньої, а не через усвідомлення негідності, ницості подібного вчинку? Суперечливість цінності релігійного почуття страху, як і інших релігійних почуттів, ще раз засвідчує, що релігія (як і наука, мистецтво і т.п.) не є феноменом абсолютної цінності, що, зрештою, сама цінність історична.

Велике місце в свідомості віруючого належить почуттям благовоління, розчулення, релігійної втіхи, радості, розпачу, скорботи тощо. Кожне з них переживається в контексті конкретної морально-психологічної ситуації і має для віруючого далеко не ілюзорне значення, бо символізує відповідальність за свої вчинки і задуми. Тісно пов'язані з релігійними поглядами та уявленнями, спільно з ними почуття віруючих мають специфічний для релігії спосіб існування – культову практику.

Культ як один із основних елементів релігійного комплексу являє собою систему дій і засобів впливу на надприродне, а через нього – й на людину та її довкілля. Культові дії – це конкретні акти релігійної активності віруючих. Такими є молитви, таїнства, обряди, свята, богослужіння, ритуальні заборони, жертвопринесення тощо. Засоби релігійного культу – це, передусім, культова будова, її начиння, хрести, священицькі облачення, свічі тощо, а також релігійне мистецтво – архітектура, малярство, скульптура, музика.

Суб'єктами культу можуть бути як віруючі індивіди, так і групи віруючих, які в ньому знаходять задоволення своїх релігійних потреб. Буває, що в культі шукають задоволення й потреб нерелігійних (естетичних тощо). Але такі шукачі не є суб'єктами культу. Щодо предмета культової діяльності, то іноді до нього відносять усвідомлені релігійно об'єкти й сили – тварини, ліси, гаї, води, небесні тіла та явища і т.п. Тут – деяка неточність або недосконалість виразу, бо культова діяльність своїм предметом має не самі по собі гаї, ліси, води тощо, які можуть усвідомлюватися в релігійних образах, а надприродне, що уявляється поєднанням із матеріальними об'єктами (фетиші, тотеми, душі), або ж таким, що перебуває в них (добрі і злі духи, що живуть у берегинях, рожаницях, упирях, домовиках тощо), чи, нарешті, божеством, далеким і могутнім, яке може справляти той чи інший вплив на людину, предметний світ.

Історія не знає жодної релігії без культового елементу. Навіть у випадках, коли ті чи інші конфесії через певні обставини йшли на спрощення культу, вони ніколи не відкидали й не можуть відкинути його зовсім. Бо культ – це одяг релігії, який можна зняти чи просто поміняти; він – спосіб існування релігійних уявлень та почуттів, а всі вони разом є сторонами одного цілого – релігійного практично-духовного входження людини в світ. Якщо хтось говорить, що може вірити в Бога без жодних культових дій, – така людина виходить за межі релігії, промовляє як агностик.

Релігійний культ виникає з віри в існування надприродного та можливості, єднаючись з ним, через нього справляти на буттєві стани людини такі впливи, що виповнювали б ці стани. Засоби та дії культу виражають зміст релігійних вірувань, явлених в поглядах та почуттях віруючих. Тому можна сказати, що культ – це мова релігії, де предмети, дії, слова мають символічне значення. За допомогою дій та засобів культу (в тому числі вербальних) у свідомості віруючих відтворюються релігійні образи та виникають відповідні почуття, причому не на

відображальному, а на збагаченому виповнювальними значеннями належного рівні. Цим культ задовольняє релігійні потреби віруючих, збуджуючи психологічно-вольові процеси в такому напрямі, якого вимагають дані обставини життєдіяльності віруючого.

Релігійний культ – явище конфесійно зорієнтоване і, в разі потреби, змінюване. Так, у православ'ї й католицизмі велике значення надається семи таїнствам: хрещенню, причащенню, священству, покаянню (сповіді), миропомазанню, церковному шлюбу та маслосвяттю (соборуванню). Кожне з них має свій догматичний зміст і символічне значення (хрещення символізує прилучення до християнської релігії, причащення – акт символічного перетворення хліба й вина у тіло і кров Господні, через які віруючий стає причетником Божого єства, і т.д.). Але в англіканстві визнають лише три таїнства – хрещення, причащення і шлюб, а в баптизмі та лютеранстві – два: хрещення і причащення. До того ж, якщо лютерани надають таїнствам містичного значення, то баптисти, реформати та послідовники деяких інших протестантських течій вважають їх в основному обрядовими умовностями. Таїнства є і в деяких нехристиянських релігіях, однак вони відсутні, наприклад, в ісламі.

Особливе місце в релігійному культі належить молитві, яка є найважливішим засобом спілкування віруючого з надприродним. У своїх витоках молитовний елемент культу спирається на сформоване досвідом шляхом переконання, що мова як система звукових сигналів (знаків) з їхніми значеннями справляє величезний вплив на співрозмовником, організовуючи його й орієнтуючи на діяльність у певному напрямі. Це переконання в релігійному контексті, де співбесідником є надприродне, пов'язується з вірою в можливість впливу на нього за допомогою слова, що становить внутрішню, змістовну сторону молитовної діяльності. Текст молитви та її паралінгвістичні комунікації ("мова" знаків і рухів) становлять єдність релігійних уявлень, почуттів і дій, адресованих до Бога з обов'язковим включенням на Його адресу й глибокої пошани, і віри в Нього, й виповнювального благання дарувати здоров'я, щастя, добробут – взагалі те, що може заповнити ущербність буттєвих станів людини. А це, в свою чергу, означає, що молитва є неординарним засобом задоволення релігійних потреб, у яких специфічним чином символізовані житейські потреби. Якщо до цього додати, що молитва – проста й найбільш доступна форма релігійної діяльності, то стане зрозумілою її поширеність серед віруючих.

Нарешті, до числа основних елементів релігії відносяться також релігійні організації. Вони є об'єднаннями послідовників певного віросповідання, що відмінні від інших соціальних інститутів насамперед головною групоутворюючою ознакою – культовою діяльністю. Звичайно, в діяльності релігійних організацій можуть бути і громадсько-політична, господарська та інші сторони, але їхнє покликання, властиві їм стосунки, ролева структура, групова свідомість, система орієнтацій та контролю пов'язані з вірою в надприродне й

визначаються релігійними інтересами, потребами, установками.

Залежно від умов виникнення й існування, від призначення та функціональної сутності релігійні організації бувають двох видів: створені віруючими для спільного задоволення своїх релігійних потреб і ті, що виникають в процесі діяльності віруючих у позарелігійних сферах. У першому випадку релігійні організації можуть бути трьох типів – “церква”, “секта”, “деномінація”; в другому релігійні організації представляють різні релігійні місії, молодіжні, жіночі, профспілкові, політичні спільноти, створені за конфесійними ознаками.

Церква (від грец. *kyriakon* – “господній дім”) являє собою самоврядне об’єднання віруючих, яке склалося на основі спільності релігійних уявлень та особливостей культової діяльності. Для цього типу релігійного об’єднання характерні професійне священство, централізоване ієрархічне управління, чіткий поділ на клір і мирян, практично відсутнє контрольоване членство.

Секта (від лат. *seco* – “розділяти”) – релігійне об’єднання, що відокремилося від пануючого в країні релігійного напрямку й характеризується конфліктністю з ним. У секті відсутній інститут священства, лідерство належить віруючим, які вважаються носіями харизми (особливих божественних якостей). Тут існує постійно контрольоване членство. Секти претендують на виключність установок і цінностей. Серед послідовників сект поширене переконання у своїй богообраності.

Деномінація (від лат. *denominatio* – “перейменування”) як тип релігійної організації знаходився в опозиції до церкви і секти, а її принципи, орієнтації мають різноплановий характер. Будучи централізованим релігійним об’єднанням, деномінація водночас не має професійного священства, поділу на клір і мирян. Їй властиве пряме, обліковуване членство. Проте на відміну від секти керують деномінацією органи, обрані віруючими.

Первинною ланкою в системі релігійних організацій є громада віруючих. Вона властива будь-якому з релігійних віросповідань та релігійних об’єднань. Одна з головних особливостей релігійної громади – об’єднання порівняно стійкими й тривалими внутрішньогруповими зв’язками віруючих, між якими немає розходжень догматичного та обрядового характеру. При цьому відмінності в суспільному становищі віруючих, їхніх професіях, освіті тощо значною мірою “знімаються” спільністю релігійних поглядів, норм поведінки та культової діяльності. Спираючись на віру в надприродне, внутрішньогрупові релігійні стосунки орієнтують віруючих на сприйняття громади як єдиної можливої спільноти, що стоїть вище інтересів і потреб інших соціальних груп. Це з’єднує членів релігійної громади певним ступенем організованості, стандартизує їхню поведінку, стає основою авторитетів і системи ролей у громаді, забезпечує діяння соціально-психологічних механізмів релігійної свідомості.

Викладене щодо структурованості релігії свідчить, що вона не є формальною рисою релігії, не запроваджується за бажанням віруючих або

священнослужителів, хоча роль суб'єктивного фактору в її змінах, особливо на більш пізніх етапах історії, не можна заперечувати. Структурованість релігії – доказ тісної взаємодії її власного змісту й умов її існування та функціонування, наслідком чого і є закономірні зміни в будові релігійного комплексу. Окреслені умови – це передусім соціумні та загальнокультурні фактори впливу суспільного розвитку на релігійне буття, його внутрішні визначеності.

Усталена й традиціоналізована релігійна структура зазнає видимих змін, коли в соціокультурному житті відбуваються істотні якісні зрушення. Особливо це стосується історично межових ситуацій, як-от перехід від первіснообщинного до соціально диференційованого суспільства, утворення великих централізованих імперій (Єгипет, Вавилон, Рим тощо), період розкладу рабовласницького ладу і формування феодалізму, епоха утвердження капіталістичних відносин. З цими подіями пов'язані докорінні зміни в соціумному статусі особи і якнайширших верств населення, в стосунках між народами, глибокі колізії між продуктивними силами і виробничими відносинами, бурхливі прориви репродуктивної духовності епохальними здобутками культури, особливо світоглядної.

Історія релігії, комплексу її складників говорить на користь зазначеного. Відомо, що у релігійності ранньородового суспільства, коли надприродне уявлялося ще чуттєво-надчуттєвим, було невіддільним від тілесного, різні види магії (лиходійна, мисливська тощо) мали виключно контактний характер. Тоді, щоби надати ногам сили й пружкості, до їхніх ікор прив'язували шматочки шкіри з ніг кенгуру; щоби викликати приязнь у камінця-фетиша, його умивали, годували, розфарбовували тощо. З часом, коли успіхи у виробничій діяльності привели до збагачення знань, до подальшого розвитку мислительно-фантазійних здібностей людини й складається віра в духів як безплотних сутностей, чаклунські засоби й прийоми впливу на надприродне набирають символічного характеру. Тепер, наприклад, перед полюванням на піску зображали контури звіра і, виконуючи ритуальний танок, пронизували його списками, що символічно забезпечувало успіх на полюванні.

У первісному суспільстві ще не було ні жрецтва, ні релігійної організації – елементарні чаклунські функції виконував рід (клан), а вождь племені водночас був і жрецем. Пізніше, коли з'являється додатковий продукт праці і соціальна нерівність, коли індивід виділяється з родового колективу, тоді складається віра в богів, виникає церковна організація з її інститутом жрецтва. Тоді ж на зміну заклинанням, зверненням до фетишів, тотемів тощо, приходять молитви до Бога. Замість примітивних капищ споруджуються церковні будови; поступово зникає звичай кривавих жертвопринесень. З часом, у національно-державних та світових релігіях, зароджуються вчення про релігію, складаються теологія і релігійна філософія.

В умовах Реформації, коли в боротьбі з феодальним католицизмом виникає протестантизм, у змісті й структурі його віровчення та культу теж відбуваються

істотні зміни. Протестанти відкинули претензії церкви на посередництво між людьми і Богом, оголосили єдиним джерелом спасіння особисту віру. Вони не визнають святих, ангелів, мощів і культу Богородиці, заперечують уявлення про чистилище. Оголосивши принципи загального священства, протестанти запроваджують виборність і підзвітність служителів культу; відкидають поклоніння іконам; скорочують кількість таїнств та релігійних свят; скасовують інститут чернецтва. Згадані зміни пояснюються потребою демократизації церкви, залучення до себе віруючих, послаблення позицій католицизму та світських феодалів.

Усе це – свідчення того, що структурованість релігії не є формальним, поверхневим явищем. Релігійний комплекс діє як цілісність, у кожному зі складників якої живе вся даність релігійного феномену. Закономірність змін у структурі релігії – глибинний вираз взаємодії її власного змісту, соціальних та загальнокультурних умов її існування.

3. Релігія – духовно-онтологічна основа буття антропологічної цілісності

Релігія – ірраціональне людське начало. Релігія – феномен, нерозривно пов'язаний з людським буттям. У духовному житті важко віднайти інший фактор, який би протягом усього етапу планетарного людського існування відігравав вагомішу роль, аніж релігія. Її вплив всеохоплюючий – від відомих соціальних рухів до найпотаємніших глибин внутрішнього світу конкретної людини, в яких вона віднайшла собі найміцніше оперття. А тому практично немає людини, котра б протягом свого життя не мала потреби в релігії.⁷

Як первинний прояв самосвідомості людини, первинний узагальнюючий досвід людства, релігія ототожнюється із власне людською сутністю. Не даремно в сучасній західній філософії утвердилась думка, що справжня людина починається з “богошукача”, що “релігійно існувати” означає “людяно існувати” (М.Шелер, С.К'єркегор). Людина визначається тут як істота, котра має свідомий внутрішній зв'язок із Богом і характеризується боголюдською природою.

Бачення релігії у нерозривній єдності з людським буттям, визнання внутрішньої детермінації людиною потреб у релігійному задоволенні виникло не сьогодні, не є набутком лише сучасних філософських шукань. Ще в перші століття нашої ери було досить поширеним гнозисне переконання про внутрішнє поширення божества в людині. Спостерігаючи за власною природою, людина в такий спосіб, зазначав ще Філон Александрійський, пізнає присутність Бога.

Ідея єдності людини з божественною субстанцією присутня в будь-якому відносно розвиненому язичницькому вченні. Так, Емпедокл у своїх “Очищеннях”

⁷ Феномен релігії. – К., 1996; Черній А. Онтологія духовності. – К., 1996.

вважав душі людей частинами парадагматичного світу любові, розірваного Ворожнечею. Про божественну частину в людині говорив і Платон (“Алківіад 1”).

Іманентна людині основа з часом набуває абсолютних рис. Гностичні вчення вже не задовольняються традиційним поділом на душу й тіло, виокремлюючи третє – “внутрішнього Бога”. Саме цей духовний центр набуває рис “іскри”, світлової частинки, яка то ледь тліє в людині, то розгоряється, перевтілюючи все її єство у світло.

Образ “іскри”, що тліє в людині, був близьким першим християнським богословам (Климент, Оріген), неоплатонікам. Основоположник християнської антропології Августин Аврелій дотримувався подібної точки зору, висловлюючи думку, що люди не шукали б Бога, якби в тому чи іншому розумінні його вже не мали.

Ідея природної суті релігійного походження є досить поширеною і на наступних етапах розвитку філософської думки, насамперед у філософській антропології Б.Паскаля, М.Шелера, Х.Плеснера, котрі у незначних варіаціях визнавали наявність ірраціонального начала духовного центру в людині, що здатне безпомилково інтуїтивно осягнути сутності та речі наднатурального порядку, доступні не стільки розуму, як вірі. Завдяки такому центру людина здатна до трансцендентності. Вона підіймається над собою як живою істотою і, виходячи з одного центру ніби по той бік просторово-часового світу, робить предметом пізнання все, зокрема й саму себе.

Отологічне опертя цілісності. Будучи не статичним буттям, не фактом, а лише можливим напрямом процесу, людина, поставивши себе поза природою, конче потребувала засобів утвердження у світі. З непоборним бажанням порятунку буття (як індивідуального, так і родового) на основі та за допомогою величезного надлишку уяви, що онтологічно їй притаманна, вона населяла сферу буття різними образами, щоби рятуватися під їхньою владою, мати “за собою” певний захист і допомогу, тобто опертя перед страхом чистого “ніщо”.

Засобом подолання такого страху, формою порятунку спочатку був ритуальний танок, під час якого досягався найвищий рівень сакральності і набувалось почуття якнайінтенсивнішого переживання сутнього, життєвої повноти власної укоріненості в даному універсумі. Потім з’являється міф або, за Г.Гегелем, “природна релігія” із панівним принципом “усі є все” чи “всі в усьому”, коли пошук опертя спрямований у “макрокосмос”, у сприйняття навколишньої дійсності. Міфологічна картина світу репрезентує людину тим самим гвинтиком у механізмі космічного світогляду, місце якого і визначається цим механізмом. Достатність у реальності обумовлена її необхідністю для цієї реальності, що впливало з принципу “без мене Космос не повний, але і “Я” без Космосу ніщо”. З плином часу цей принцип втрачав свою сутнісну вагу і значимість.

Завдяки парадоксальній ексцентричності свого стану (у світі і проти світу, в собі і проти себе) людина потребує опертя, що вивільнило б із такого стану. Якщо

вона так чи інакше потребує його вирішення, то за людиною, за словами Х.Плеснера, залишається тільки стрибок у віру. Віра у надчуттєву реальність змінює статус міфу. Наповнюючись релігійним змістом, він перестає бути універсальним засобом освоєння світу. Адже релігія стає засобом поєднання, зв'язком того, що у звичному порядку не поєднується чи безнадійно розділене.

Природа перестає бути основою повноти буття людини. Залишившись наодинці з собою, людина шукає основи свого буття не у зовнішньому світі, а у власному, внутрішньому. Людина досліджує кінцеві глибини буття, той ґрунт абсолютної реальності, де було б непорушно вкорінене наше безпосереднє самобуття, де наша внутрішня істота в усьому розмаїтті, з усіма її потребами й домаганнями мала б міцний притулок, справжню батьківщину для власної душі. І вона знаходить її у самій собі, у світі власного внутрішнього життя, у безпосередньому самобутті, самовизначивши його, заручившись, на слухну думку О.Лосєва, підтримкою релігії, як здійсненністю світобачення, реальним утвердженням почуттів. Ця здійсненність не абстрактна, а відчутно фізіологічна, тілесна, що й надає їй особливої ваги. Якщо відсутні спілкування з Абсолютом у тілі, то немає взагалі ніякого суттєвого спілкування з ним. Релігії немає без тіла, бо тіло є відомим станом душі, а душа є відомим станом духу. Доля духу є долею душі, а доля душі є долею тіла.⁸

Таким чином, в релігії людина самостверджується як біосоціодуховний суб'єкт, "діяльна цілісність". Зазнаючи під час молитви сходження благодаті, людині важко визначитись, яка вона – тілесна чи духовна. Благоденствія зазнає "цілісність", що є активною у живому спілкуванні з Абсолютом. Якби шлях людини до Бога приходив тільки через абстрактне мислення, то віра була б надбанням невеликої групи людей. Насправді, буття Бога нерозривно пов'язане з відчуттям його реальної присутності у нашому житті, що дається нам в акті безпосереднього "бачення", наповненого такою ж внутрішньою достовірністю, що має бажання власного "Я". Лише завдяки інтелектуальному осмисленню буття за своєю суттю набуває форми вираження в поняттях і символах.

Не даремно ще Плотін говорив, коли бачимо Бога, то не розумом, а чимось вищим, аніж розум. Поза таким живим спогляданням і живою вірою будь-яке уявлення Бога залишається мертвою схемою.

У релігії людина як цілісність переймається специфічним почуттям, яке не може звести до жодної зі сфер людського духу: ні до моралі, ні до естетики, ні до якихось почуттів. Це – своєрідне, неповторно індивідуальне почуття благоговіння, що засвідчує людину в реальності божественного світу не тим, що доводить його існування чи різними доказами переконує в необхідності останнього, а тим, що приводить в живий безпосередній зв'язок з релігійною дійсністю та засвідчує її.

Шлях віри – це шлях внутрішнього саморозкриття відносно Бога, що

⁸ Фромм Э. Душа человека. – М. 1992.

відбувається через прозріння. То ж піднятися до Бога – значить увійти в самого себе, в глибинну таємницю і перевершити самих себе, бо Першосутнє осягає себе в людині, в тому акті, де людина бачить себе вкоріненою в ньому.

Буття-з-Богом – глибинна праця душі. Місце обожнення, якого шукає через себе сутнє буття й заради становлення якого воно примирилось зі світом як “історією”, і є сама людина, її самотність і серце, а не зовнішні сили природи.

Людині притаманна потреба пов’язувати своє життя з чимось недосяжним, вищим, священним, що надавало б життю, яке вона мусить прожити сама, не повторюючи видових зразків, певного сенсу, що б слугувало їй своєрідним оперттям у розв’язанні проблем свого життя.⁹ Річ у тому, що людський дух є неродовим, а особистим. Він не обтяжений якимись нездоланими пристрастями, а є вільним. Його дії не детерміновані ідеєю роду, вони є вчинками, які він ставить собі, як особисту провину чи особисту заслугу. Людський дух – це власна ідея. Тому він здатний до індивідуального розвитку, до вільного вибору й до вільної постановки мети життя і діяльності, забезпечивши людині майбутнє.

Втративши зв’язок із природою, ставши одвічним подорожнім, вона змушена власними зусиллями пізнавати непізнанне, пояснювати саму себе і сенс власного існування, відтворювати у свідомості всеосяжну картину світу, що давала б їй змогу відповідати на питання, де вона є і що мусить робити. Більше того, вона змушена реагувати на дихотомію власного існування, спираючись при цьому не тільки на мислення, а й на процеси життя, життя людини як цілісності.

Таким чином, можна констатувати, що потреба в онтологічному гаранті глибоко вкорінена як в умовах людського існування, так у внутрішній природі людини. Недаремно Е.Гусерль у “Логічних дослідженнях” розглядає віру в наявність “безумної Істини” як конститутивне начало *Homo Sapiens*. Людина, на його думку, не може зберігати спосіб існування мислячої істоти, якщо вона не передбачає, що існує істина, тому на планеті відсутня культура, яка б була повністю позбавлена релігії у її широкому розумінні.

Завдяки релігії, до людини приходить відчуття реальності першооснови чи першоджерела буття, реальності, що стоїть над будь-яким буттям. Ця першооснова є найглибшою одвічною першотаїною реальності як такої, таїною, що при всій недосяжності та незрозумілості, з повною очевидністю відкривається духу, що усвідомлює свої власні глибини чи точніше – відкривається йому як сама очевидність, як сама абсолютна правда.

Перед цією глибинною всеохоплюючою надбуттєвою реальністю, що відкривається нам як першооснова, всі слова та імена є справді, як говорив Фауст, “звук і дим”. Яке б слово чи ім’я ми не вживали, воно все одно не буде адекватним таємничій, незбагненній глибинності та всеохоплюючій повноті того, що мається

⁹ Франк С.П. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Сочинение. – М., 1990. – С. 181-603.

на увазі, бо буде повністю видозмінювати чи звужуватиме його єство, підмінюватиме його невимовну сутність як надбуттєвого першоджерела реальності неадекватним йому аспектом чогось предметно сутнього, що має власний зміст. Щоб досягнути такої реальності у тій формі, що і в її найглибшому, прихованому від нас єстві, в якому виникає й на якому базується все інше, ми намагаємося віднайти якісь фіксовані в поняттях елементи, які, маючи для нас значення чогось “зрозумілого”, “знайомого”, робили б для нас зрозумілою й осяжною і решту реальності.

Найчастіше цю першореальність називають “Богом”, “Святиною”, “Божеством”, що не є ані частиною, ані елементом предметного буття. Бог не з’являється нам на зразок останнього, ми досягаємо глибин цієї абсолютної першооснови буттєво, завдяки безпосередньому душевному самотуттю, як абсолютно очевидному в своїй абсолютній заповітності. Людина “не зустрічає”, “не бачить” Бога у зовнішньому світі, а відчуває його, відкриває для себе в собі таємничим актом “прозріння”.

Відтак сама людина є “місцем Бога”. Її завдання – власними внутрішніми зусиллями, творчою працею пробудити у глибинах власної душі божественне, самоактуалізувати його. У цьому втаємниченому процесі духовного творення зусилля розуму, почуттів і волі солідаризуються, сповнюючи його відчуттям особливої реальності, що переживається у живому досвіді віри. Тому буття-з-Богом завжди є глибинно-внутрішнім, потаємно-інтимним життям душі. Цей акт внутрішнього спілкування з Богом збагачує особистісний ціннісний світ людини необхідними екзистенційними істинами, що формують її духовність, упорядковуючи, застерігаючи особу від збочення до бездуховної емпірії буденного життя. То ж Бог необхідний людині як вічна твердиня, вічне життя, абсолютне благо і всеохоплююче світло розуму, щоб ми, незважаючи на все наше безсилля, сліпоту та згубність пристрастей, на випадковість і швидкоплинність життя, були не тільки “творіннями” Бога, не тільки його “рабами”, що виконують його волю підневільного й лише для Нього, а й вільними учасниками і співучасниками самого Божого життя, щоби, слугуючи Йому, не гасити й не марнувати в цьому служінні своє власне життя, а, навпаки, утверджувати, збагачувати та освітлювати його. Саме релігія дає людині безпрецедентну можливість, яку вона не в змозі знайти деінде ще: можливість закріпитися, утвердитись у трансцендентному, в абсолютному.¹⁰

4. Витоки релігії: багатоманіття їх концептуального визначення

Питання про витоки релігії є однією з ключових проблем її метафізики.

¹⁰ Черній А.М. Онтологія духовності. – К., 1996.

Адже йдеться не лише про час виникнення релігії, про те, що слід вважати її “мінімумом” та які були її ранні форми; це також питання про те, чому і як виникли вірування і культ. Та й це не все, бо проблема витоків релігії – це й питання про зародження самого образу надприродного, уявлення про сенс буття людини в релігії. Питання складні й світоглядно неоднозначні. Тому й визначення витоків релігії характеризується концептуальним багатоманіттям.

На питання про минуле релігії, її витoki є багато, часом зовсім протилежних точок зору. Загалом кажучи, вони належать до богословсько-теологічного чи світського релігієзнавства.

Що стосується богословсько-теологічного розуміння витоків релігії, то воно цілковито виходить із засад так званого “релігійного досвіду” – особливого містичного акту, який часто тлумачать як безпосереднє переживання людиною Бога; вважається, що це переживання не потребує обґрунтування та є свідченням буття Божого. При цьому природу переживання одні богослови пояснюють як суб’єктивну віру в Бога, що сутнісно властива людині, інші – як результат одкровення, як “прояв Вищої Істоти у нашому світі з метою повідомити нам більш або менш повну істину про себе та про те, що від нас вимагається”.¹¹ Так чи інакше, начала релігії, її витoki – божественні.

В іудаїзмі і християнстві буття релігії закладене в акті створення Богом перших людей – Адама та Єви, котрим заповідалося, як жити, які спершу перебували в безпосередньому єднанні з Творцем. Через гріхопадіння їхні зв’язки порушилися й людей поглинула п’ятьма. Але вони в культі, в служінні Богу можуть відновити втрачені з ним зв’язки і вийти на дорогу Істини. Намагання відновити зв’язки з Богом, вважають богослови, є релігією. “Релігія, – пише православний богослов О.Мень, – це відновлення зв’язків між людиною і Богом, вона починається в історії людства після Гріхопадіння”.¹²

Так розуміли релігію, її походження і ранньохристиянські богослови. Зокрема, церковний письменник Л.Ц.Ф. Лактанцій (бл. 250 – після 325 рр.) у “Божественних установленнях” та інших працях вживав термін *ligo* – “зв’язувати”, вважаючи його зміст означенням зв’язку з Богом. А вслід за ним Августин Аврелій (354-430 рр.) запровадив термін *re-ligo*, що означав “знову зв’язуватися” з Богом – після втрати такого зв’язку прабатьками (в латині частка *re* вживається для означення “відродження”, “відновлення”).

Концептуально співзвучним з богословсько-теологічним розумінням витоків релігії є підхід до неї представників релігійної філософії, – бо в обох випадках йдеться про трансцендентне джерело феномена віри. Релігійні філософи за звичаєм вважають, що в підході до релігії треба “свідомо подолати раціоналізм”

¹¹ Соловьев В. Откровение // Христианство. Энциклопедический словарь. – В 3-х т. – Т. 2. – М., 1995. – С. 260.

¹² Мень А. История религии. В 7-ми т. – Т.1. – М., 1955. – С.28.

(М.Бердяєв) і збагнути її витoki з позицій самої віри в Абсолютне. Швейцарський засновник “діалектичної теології” К.Барт зазначав, що релігійна віра не є суб’єктивним станом людини, а чимось дарованим їй надрозумним змістом євангельського одкровення, через благодать абсолютно трансцендентного Бога. Витoki релігії в ірраціональному прилученні до Бога вбачав і німецький теолог та філософ релігії Р.Отто (1869-1937 рр.), погляди котрого справили великий вплив на сучасне богословсько-теологічне релігієзнавство. На його думку, релігія бере початок із зустрічі людини з святим, яка (тобто ця зустріч) проявляється в “нумінозному” (невимовному), у почутті страху перед трансцендентним і водночас у захопленні загадковим розгортанням його досконалості й повноти. В основі релігії, пише Р.Отто, лежить переживання Вищого, якась “*mysterium tremendum* – таємниця, що викликає тремтіння”.¹³ Згідно з богословськими та релігійно-філософськими уявленнями, релігійна віра бере свої витoki із зв’язку з Богом, Вищою Істотою, Трансцендентним Абсолютом.

Світські (філософські, історіософські тощо) уявлення про витoki релігії критично орієнтовані щодо богословсько-теологічних уявлень, бо складаються в межах інших світоглядних підходів. У європейській культурі вони сягають натурфілософських поглядів Ксенофана, Демокріта, Епікура, Лукреція Кара та інших мислителів. Принципово важливим, хоча і в загальній формі вираженням, положенням була думка античних мислителів про земне походження релігії. Лукрецій Кар (90-55 до н.е. рр.) у поемі “Про природу речей” писав, наприклад: “Перших богів на землі створив страх”.

З часом уявлення про земні витoki, корені релігій зазнали складного і тривалого розвитку. Їх розвинули й збагатили новими ідеями англійські матеріалісти XVII ст. Т.Гоббс, Д.Толанд та ін., французькі мислителі Д.Дідро, П.Гольбах, С.Марешаль тощо. В к. XVIII ст. з’явилася астральна (чи солярна) концепція походження релігії (Ш.Ф.Дюпюї, К.В.Вольней), яка пов’язувала витoki вірувань із тлумаченням давніми людьми метеорологічних та астральних явищ. Цю концепцію розвинули представники міфологічної школи Я.Грімм та М.Мюллер, які пояснювали появу вірувань помилками мови при уособленні людьми незрозумілих їм небесних явищ.

У др. пол. XIX ст. представники так званої еволюціоністської школи Е.Тейлор та Г.Спенсер висунули анімістичну теорію походження релігії. Заперечуючи уявлення про її вічність та зумовленість надприродним, вони вбачали витoki релігії в неправильних уявленнях первісної людини про сон, сновидіння, захворювання, життя і смерть. Звичайно, з хибними уявленнями людини родового суспільства про психічні та фізіологічні явища тісно пов’язане виникнення релігійних вірувань. Ці уявлення позначилися на самому змісті ранньої релігійності. Проте автори анімістичної теорії, яка дістала велике

¹³ Otto R. The Idea of the Holi. – London, 1956. – P. 26.

поширення, не змалювали бодай у загальних рисах правильної картини виникнення релігії, бо розглядали первісну людину поза буттєвими умовами її життя, як філософствующого дикуна, який, розмірковуючи про сновидіння, життя тощо, дійшов висновку про існування надприродного у вигляді душі.

Своєрідною реакцією на інтелектуалізм Е.Тейлора і Г.Спенсера стала преанімістична теорія, висунута Р.Марретом, А.Фіркандом, К.Прейсом, Д.Кінгом, іншими дослідниками. Вони надавали виняткову роль переживанням, емоціям у виникненні релігійних вірувань. Преанімісти, відзначимо, перебільшували значення психологічного фактору, який, до речі, сам потребує пояснення. Зауважимо, що преанімісти цілком в дусі властивого їм антиінтелектуалізму стверджували, що релігійна обрядовість породжується виключно несвідомими імпульсами психіки, без участі мислення і фантазії.

Можна було б, звичайно, послатися й на інші спроби віднайти витoki релігії. Скажімо, у філософській системі Г.Гегеля релігія постає як осягнення Бога, що здійснюється у формі уявлення про нього; в німецького богослова і філософа Ф.Шлейєрмахера її витoki пов'язуються з містико-психологічним переживанням людиною своєї взаємодії з Богом; у французького релігієзнавця Е.Дюркгейма релігія починається з обожнення суспільством самого себе як сукупності загальнозначимих психологічних зв'язків тощо. Прикметно, що згадані підходи до проблеми “начала всіх начал” у релігії торкаються інтелектуального чи емоційного факторів релігійного феномену, часом влучно характеризують ті чи інші моменти, але розглядаються позасистемно, тобто як окремо діючі, і, головне, позасуспільно.

Історичною віхою в дослідженні витоків релігійного феномену є праці німецького філософа Л.Фейєрбаха (1804- 1872 рр.). Він зумів звести “позасвітову, надприродну і надлюдську сутність Бога до складових частин людської істоти”,¹⁴ до її психологічних особливостей та впливу на неї навколишньої природи. Л.Фейєрбах вбачав гносеологічні корені релігії у відриві мислення і фантазії від дійсності, абсолютизації та догматизації процесу і наслідків пізнавальної діяльності, а відтак – у субстанціалізації фантазійних образів та перенесенні рис індивіда на божественні значення. Характеризуючи психологічні передумови релігії, мислитель звертався до аналізу почуттів страху, розчулення, гніву, задоволення і т.п. емоційно-психологічних реакцій індивіда на впливи з боку стихійних сил природи. Пізніше філософу дорікатимуть за його абстрактність, “схильність до узагальнень на всі віки”. Проте безперечним є факт, що Л.Фейєрбах пов'язував витoki релігії із залежністю людини від земної дійсності. Його аналіз гносеологічного та психологічного “механізмів” цих витоків є великим надбанням філософської науки, зокрема, метафізики релігії. Та все ж,

¹⁴ Фейєрбах Л. Сущность христианства // Избр. филос. произведения. В 2-х т. – Т. 2. – М., 1955. – С. 219.

шукаючи “таємницю теології” в антропології, тобто в природі самої людини як індивіда, Л.Фейєрбах не зміг збагнути сутності релігії, її витоків як соціально-історичного явища.

Це завдання у вирішальних відношеннях було розв’язаним у подальших загальнофілософських та власне релігієзнавчих дослідженнях проблеми “людина і релігія”. Найпершу роль тут, безперечно, відіграло філософське з’ясування К.Марксом та Ф.Енгельсом соціумних витоків релігії, пов’язаних з новим розумінням сутності людини. Відомі думки К.Маркса: “... **Людина створює релігію**, релігія ж не створює людину. А саме: релігія є самосвідомість і самовідчуження людини, яка або ще не знайшла себе, або вже знову себе втратила. Але людина – не абстрактна істота, яка деє поза світом живе. Людина – це **світ людини**, держава, суспільство. Ця держава, це суспільство породжують людину, **неправдивий світогляд**, бо самі вони – **неправдивий світ**. Релігія ... перетворює в фантастичну дійсність людську сутність, тому що людська сутність не має справжньої дійсності”¹⁵.

Відзначимо, що ряд моментів в оцінках К.Марксом і Ф.Енгельсом релігії (як “опіуму народу”, його “ілюзорного сонця” і т.п.) можуть бути зрозумілі лише історично й належать історії. Але з’ясування ними того, що виявилось не під силу антропологічному матеріалізму Л.Фейєрбаха, а саме – соціумних витоків релігії, не втратило свого евристичного значення і було збагачено дослідженнями багатьох вчених. Нині воно має в загальних рисах такий вигляд.

Релігія бере свої витoki з певних буттєвих станів людини. Основою для її появи й існування є такі матеріальні та духовні відношення в суспільстві, за яких людина виявляється у своїй повсякденній життєдіяльності підвладною стихійним природним і суспільним процесам, відчуженим формам власності, зазнає державного, політичного, правового й морального примусу, усунута від управління суспільними справами й лише виконує волю коронованих і некоронованих можновладців. Не останню роль у витоках релігії відіграють низька якість життя (матеріальна незабезпеченість, безробіття тощо), війни та екологічні кризи, негативні наслідки науково-технічного прогресу, безпорадність перед хворобами, епідеміями. Якщо ж зазначені фактори помножити на нездатність розуміти й передбачати (низька освіченість, обмеженість загальнокультурного розвитку), то стане зрозумілим, що значить “людина ще не знайшла себе або вже знову себе втратила”.

За таких буттєвих станів, що характеризують відчуженість людини від її сутнісних сил, можуть складатися сприятливі психологічні та гносеологічні передумови для релігійного практично-духовного способу освоєння світу. Виникають почуття самотності, відчаю, розчарування, тривожного чекання

¹⁵ Маркс К. До критики гегелівської філософії права. Вступ // К.Маркс і Ф.Енгельс. – Твори. – Т. 1. – С.384.

майбутнього і, водночас, протест проти ущербності земного буття, жадає виповнити кризу соціальних зв'язків, збагнути сенс життя. У принципово суверенному пізнавальному процесі виникає можливість розриву зв'язків між уявленнями і практикою, абсолютизація суб'єктивних моментів пізнавальної діяльності, уособлення природних і суспільних явищ, зрештою – мислення творення виповнювальних образів надприродного та його вірувального субстанціювання. Людина включається в систему таких умоглядних, почуттєвих і практичних станів, де дивовижним чином переплетені збагнення і таємниче, суще й належне, земне і трансцендентне за обов'язкової віри в довершеність й благодатність останнього. У культовому єднанні з ним людина і вбачає сенс свого буття в релігії.

Контрольні запитання і завдання

1. В чому складність визначення релігії?
2. Дайте характеристику структурних елементів релігії.
3. В чому особливість буття-з-Богом людини?
4. Розкрийте особливості витоків релігії.
5. Чим відрізняється аксіологічний підхід до релігії від онтологічного?
6. У якому зв'язку знаходяться складові елементи
7. релігійного комплексу?
8. Що робить релігію духовно-онтологічною основою буття антропологічної цілісності?

Тематика рефератів

1. Метафізика релігії в контексті філософії релігії.
2. Проблема визначення релігії.
3. Обмеженість марксистського тлумачення сутності релігії.
4. Особливості релігійної віри.
5. Людиномірність релігії.
6. Взаємозв'язок складових релігійного комплексу.
7. Місце і роль культу в релігійній системі.
8. Проблема витоків релігії.
9. Внутрішня і зовнішня структура релігії.
10. Буття-з-Богом як глибинна праця душі.

Рекомендована література

1. Борунков Ю. Структура религиозного сознания. – М., 1976.
2. Джемс У. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1993.
3. Классики мирового религиоведения. – М., 1996.
4. Колодний А. Феномен релігії. – К., 1999.
5. Кулик В. Введение в религиоведение. – Херсон, 1997.
6. Лобовик Б. Религиозное сознание и его особенности. – М., 1986.
7. Ляхович Д. Лекції з метафізики. – Львів, 1995.
8. Мень А. Истоки религии. – М., 1991.
9. Михаил, архиепископ. Введение в основное богословие. – СПб, 1995.
10. Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. – К., 1996.
11. Франк С.П. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религию // Сочинения. – М., 1990.
12. Фромм Э. Душа человека. – М., 1992.
13. Черній А.М. Онтологія духовності: Антропологічна цілісність у релігієзнавчому вимірі. – К., 1996.
14. Яблоков И. Религиоведение. – М., 1998.