

ТЕМА XX

ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЇ

В релігієзнавстві при науково-практичному осмисленні релігії як суспільно-функціонуючого явища, його ролі й місця в житті соціуму, окремої людини, як правило, використовуються такі поняття як “функціонування релігії”, “функції релігії” і практично не послуговуються поняттям “функціональність релігії”. То ж з’ясуємо, яке сутнісне навантаження в контексті розкриття внутрішнього змісту релігії в її суспільному і екзистенціальному прочитанні несе це поняття.

1. Функціональність як сутнісна характеристика релігії

Зауважимо, що означені поняття – “функціонування”, “функції”, “функціональність” – постають суттєвими елементами характеристики релігії як суспільного феномена і перебувають у тісному зв’язку і взаємозумовленості. Однак кожне з них має свій конкретний зміст, свою структуру, своє, образно кажучи, “предметне поле” вияву і реалізації.

Поняття “функціонування релігії”, як вже зазначалося, характеризує процес, форми вияву буття релігійного комплексу як важливого компоненту структури соціуму, “силове поле” його дії в соціальному просторі. Релігія, як відомо, функціонує в інституалізованих формах (релігійні організації, інститути), на рівні реального буття людей, в сфері суспільної та індивідуальної свідомості, специфічної діяльності індивідів. Релігія функціонує і як форма орієнтації віруючих в межах емпіричних життєвих ситуацій, і як форма життєдіяльності мікро – і макрорелігійних спільнот.

Таким чином, в означеному контексті релігія постає як важлива ланка життєвих, соціокультурних зв’язків, функціонування якої дає можливість зрозуміти їх зміст, структуру, виникнення та розвиток, їх суспільне і особистісне призначення.

Друге поняття – “функції релігії” – характеризує форми, способи, напрями, рівень впливу релігії на соціум, його структурні елементи, людські спільноти, особистість. Це поняття постає як практичний вияв потенційних функціональних можливостей релігії, дозволяє з’ясувати ту роль, яку відіграє вона в суспільстві. Структура функціональності релігії має своїми елементами поняття взаємозалежності, взаємовідносин, взаємопов’язаних змін.

Зі змісту цих понять видно, що вони характеризують зовнішні (реалізаційні) аспекти вияву релігії, не розкриваючи при цьому її внутрішню сутність, її специфічні потенційні можливості.

Однією з важливих сутнісних характеристик релігії, яка розкриває її

внутрішній зміст як суспільного феномену, якраз і постає функціональність релігії. Функціональність релігії в її філософсько-соціологічній експлікації можна розглядати як певну якісну визначеність, що характеризує іманентні цьому суспільному феномену здатність і можливості (внутрішні і інституційні) задовольняти специфічні духовні, життєві потреби людини, релігійних спільнот, соціуму, і які на практиці реалізуються через інтегративну сукупність конкретних функцій.

Із змісту цієї дефініції логічно витікає, що стрижневими як у філософській, так і в соціологічній рефлексії функціональності релігії постають вияв та осмислення тісної співвідносності її внутрішньої суті зі специфічними потребами й інтересами суспільного суб'єкта, а також функціональної ролі релігійного комплексу в їх задоволенні. Іншими словами, функціональна сутність релігії розкривається через усвідомлення того, що вона дає людям, які їх життєві потреби вона задовольняє. Відтак йдеться про її суспільне функціональне призначення.

Звертаючи увагу саме на таку властивість суспільних феноменів (в т.ч. і релігії), Е.Дюркгейм стверджував: якщо в суспільстві є явище, яке відповідає певним його потребам, то можна вести мову про функціональність цього явища.¹

В релігієзнавстві нерідко зустрічаємо саме функціональне визначення релігії. Такий підхід, на думку німецького релігієзнавця Ф.Штольца, довів свою практичну придатність для сутнісного аналізу різних історичних форм релігії.²

Основна ідея такого підходу в тому, що функціональність релігії або ж “функціональне поле релігії” слід досліджувати, враховуючи ті різноманітні грані життєдіяльності суспільного суб'єкта, в межах яких і функціонує релігія як важливий і необхідний компонент (форма) суспільної свідомості. Релігія в цьому контексті, відбиваючи специфічні умови буття релігійних спільнот, особистості, постає (в суспільно-екзистенціальному прочитанні) як необхідність, що породжена певними потребами й інтересами людей. Саме на внутрішній здатності задовольняти специфічні духовні потреби індивідів, їх спільнот і базується функціональна властивість релігії, тобто її функціональність.

До речі, американський соціолог і релігієзнавець Р.Мертон розглядав функціональність як потенційну “корисність соціальних явищ” (в т.ч. і релігії). На його думку, релігійні ритуальні акти і вірування є функціональними тому, що вони слугують задоволенню специфічних духовних потреб, спричиняють цілющий вплив на стан душі й почуття віруючого індивіда.³

Відомо, що духовні потреби відносяться до сфери вищих потреб людей. Вони не мають певних, конкретизованих у соціальному просторі меж і

¹ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда.— Одесса, 1990.— С.37.

² Stolz F. Jrundzuge der Religions - wissenschaft. - Jottingen, 1988. — S.3r.

³ Див.: Американская социологическая мысль . — М., 1994. — С.397.

невичерпні в своїй глибині та інтенсивності переживань. Духовні потреби вимагають точно такого ж задоволення як і матеріальні, зокрема егоцентричні й вітально-органічні. Цілком правильно визначити, що люди не можуть існувати без актуалізації і задоволення своїх потреб духу.

Релігія як соціальний феномен за своєю функціональною сутністю відображає різні потреби людини. Однак вона задовольняє такі духовні потреби, які не може задовольнити якийсь інший суспільний феномен. Така функціональна здатність релігії викликана необхідністю ліквідувати насамперед брак наших знань про те, що ми називаємо “вічними питаннями життя”. Релігія допомагає віруючій людині досягнути внутрішню сутність цього світу в трансцендентних координатах виміру, своє місце в ньому, збагнути сенс людського буття. Вона також дає відповідь на його трагічні питання і водночас постає “нормативно-змістовою квінтесенцією досвіду” подолання страждань, всього того, що дає можливість оцінити життя як трагедію, яка позбавляє індивіда надії і майбуття. Саме прийняття релігії дає можливість індивіду стати обличчям до життя, усвідомити його значення і смисл в перспективі “останньої реальності”.⁴

Таким чином релігія є специфічною відповіддю на духовні пошуки людей. Вона постає як реальна можливість задовольнити потреби їх духу, відображаючи водночас їх прагнення до моральних і соціальних ідеалів. Релігія здатна реалізувати свої функціональні потенції завдяки тій “вісті”, яку вона несе людям.

Поза сумнівом, що саме специфічні духовні потреби людей, їх спільнот зумовлюють певною мірою необхідність релігії. Як справедливо зауважував А. Маліновський, “причина, за якою релігія постає як необхідність, очевидно полягає в тому, що людське суспільство набуває єдності, перш за все, завдяки тому, що деякі вищі цінності та цілі стають спільними для членів цього суспільства”.⁵ Хоча цей постулат є контрадикторним, але з ним (в контексті певного історичного часу) можна погодитися.

В зв’язку з цим видається важливим осмислення релігії саме як “еволюціонуючої універсалії”. Тут йдеться про таке явище, яке притаманне людському суспільству усіх історичних типів (форм) вияву останнього. Воно (це явище) має внутрішню здатність до саморозвитку, переходу в якісно інший різновид, набуваючи в цей момент різних за своїм змістом форм. Процес еволюційності релігії як універсалії постійний. На певних відтинках “осьового часу” він може набувати переломно-революційного характеру (релігія набуває іншого парадигмального змісту), що засвідчує, зокрема, виникнення християнства, ісламу, а в наш час – неорелігій.

Аналізуючи релігію як “еволюціонуючу універсалію”, причини вибору

⁴ Див.: Гараджа В.И. Религиоведение. – М., 1995. – С.172.

⁵ Див.: Американская социологическая мысль. – С.319.

людиною, групою людей чи значною спільнотою тієї чи іншої релігії, приходимо до висновку, що саме специфічна функціональна її здатність і постає нерідко головним мотивом цього вибору. Як справедливо зауважує М.М.Мойсєєв, “не стільки релігія формує цивілізацію, скільки сама цивілізація не тільки “вибирає” ту чи іншу релігію, але й адаптує її до своїх духовних і матеріальних потреб”.⁶

Релігія може виявляти свою функціональність тільки в соціальному просторі. Іншими словами, особливості вияву релігії як суспільно функціонуючого феномена, його функціональні можливості можна зрозуміти лише в контексті організованого системного цілого, яким і є суспільство. Релігія, яка є складовою цієї системи, активною ланкою її розвитку, функціонування, виконує специфічні соціально і екзистенціально значимі функції, здійснює свій вплив на соціум як ціле, а також на його структурні елементи. Цей вплив, за своїми наслідками, може бути позитивним або негативним.

Узагальнюючи, можна сказати, що функціональність релігії в її філософсько-соціологічному прочитанні постає як об’єктивно-суб’єктивна характеристика її суспільної корисності чи некорисності. В такому контексті йдеться про амбівалентну сутність функціональності в її практичному (реалізаційному) вияві. В одному і тому ж суспільстві, як слушно зауважує Р. Мертон, релігійні традиції, вчинки, почуття можуть бути функціональними для одних груп і дисфункціональними – для інших.⁷

Функціональна роль релігії в суспільному житті фіксується в результатах, соціальному, особистісному ефекті її функціонального впливу. Аналіз багатовікової практики функціонування релігійного комплексу свідчить, що соціальний ефект її впливу і на суспільство в цілому, і на його структурні елементи носить амбівалентний характер.

2. Поліфункціональність релігії: вияви функціональності релігійного комплексу

Релігія як суспільне явище – це складне системне утворення. Разом з тим вона – поліфункціональна.

Релігія має свою структуру, основними складовими якої є: релігійна свідомість, релігійні відносини, релігійна діяльність, релігійні організації. Кожному із означених структурних елементів притаманні певні функціональні потенції, які реалізуються через цілком конкретні функції в процесі задоволення духовних та інших потреб віруючих чи їх спільнот. Зауважимо, що функціональні можливості структурних компонентів релігії перебувають у

⁶ Вопр. философии. – 1995. - № 1. – С. 8.

⁷ Американская социологическая мысль. – С.388.

тісному взаємозв'язку і взаємообумовленості. Тому важливим є аналіз функціональної сутності кожного структурного компоненту релігійного комплексу, враховуючи при цьому те, що в чистому вигляді вона, як правило, не проявляється.

Такий підхід робить можливим експлікацію природи і сутності феномена поліфункціональності релігії. Це поняття, на нашу думку, характеризує не просто певну сукупність соціальних, екзистенціальних функцій релігії, а й виявляє інтегративну багатоаспектність її функціонального впливу на соціум, людину, соціальні групи, інститути. **Поліфункціональність характеризує сукупну внутрішньоструктуровану потенційну і реальну функціональну здатність релігії задовольняти різноманітні духовні потреби віруючих людей в їх життєвому і трансцендентному вимірах.** Ця здатність у практичному вияві реалізується через систему функцій: явних і латентних, діючих постійно (з різною інтенсивністю і результативністю) чи тільки в певні історичні періоди як функціональна реакція на необхідність вдоволення тієї чи іншої суспільно продукованої духовної потреби. Відтак йдеться про те, що релігія, як складна структурна система, має певний тип єдності, який ми можемо визначити як “функціональна єдність”.

Рефлексія кожної конкретної функції релігії, скажімо таких, як компенсаційна, комунікативна, світоглядна, інтегративна, регулятивна, терапевтична, культурозберігаюча та ін. в їх діалектичній, поліфункціональній єдності, розкриває суть практичного вияву функціональності релігійного комплексу. Осмислення змісту окремих основних функцій в їх взаємозв'язку уможлиблює виокремлення і аналіз окремих аспектів цілісної соціально-функціонуючої взаємодії в предметній площині “релігія – соціум”, “релігія – індивід”, “релігія – соціальна спільність”, “релігія – культура”, “релігія – політика”, “релігія – право”.

Відзначимо, що в концептуальному плані кожна функція релігії є своєрідним відображенням однієї або ж сукупності духовних потреб, які з необхідністю постають перед індивідом чи людською спільнотою і знаходять своє виправдання для певного історичного періоду (епохи), типу суспільства, цивілізації і тих умов, яким вони (потреби) зобов'язані своїм народженням. У даному аспекті справедливим буде твердження, що функції релігії відбивають й відповідні інтереси людей.

Поняття, які репрезентують функції релігії, постають як певні абстракції, що дають можливість вичленити з системи взаємодії релігії з суспільством ті чи інші напрями цієї взаємодії. Важливо підкреслити, що уявлення про релігію як цілісне суспільно-функціонуюче явище, як явище немаргінальне (хоча декретована маргінальність релігії чи її конфесіональних різновидів – відома) дає не окрема функція (незважаючи на її соціально-історичну домінантність), а їх сукупність. Саме сукупність функцій релігії в їх діалектичній єдності й розкриває

суть поняття поліфункціональності релігії, дає розуміння способів, напрямів впливу релігійного комплексу на суспільство, на його структурні елементи, на людину, конкретну релігійну спільноту.

Однією з найважливіших функцій релігії є **компенсаційна**. Справді, релігія за своєю сутністю виконує роль соціального компенсатора. Релігійна компенсаційна функція – явище складне й значною мірою історично стійке. Вона є похідною від таких сутнісних особливостей людської свідомості, як переживання можливого, бажаного як дійсного. Релігійний світ для віруючої людини постає як “доповнення” соціального світу (соціально значимого, який включає і відносини до природних факторів). Релігійне “доповнення” визначається виникненням особливих систем поглядів, почуттів, вчинків, в яких специфічно долаються опозиції, що мають реальне значення в житті даного суспільства.⁸

Компенсаційна функція (а точніше – функція “доповнення”) характеризує процес зняття в трансцендентному вимірі життєвоважливих суперечностей і проблем людського буття в усіх їх виявах. Іншими словами, наявна суперечлива за своєю природою і сутністю дійсність “добудовується”, “доповнюється” до завершеного цілого: профанне, земне – священним; тимчасове – вічним; множинність – єдиним, абсолютним. Саме цей “добудований світ”, світ ідеалів, світ “виповнення” новим змістом сенсу людського буття, в якому зняті реальні значення протилежностей, “доповнює”, компенсує розриви як у соціальній тканині, так і в загальній ціннісній орієнтації людей, забезпечуючи цим “умови для граничної інтенсифікації “внутрішнього світу” людини, її цілеспрямованість, впевненості, послідовності”.⁹

З компенсаційною функцією близькі за змістом (саме в аспекті психологічної компенсації, зняття життєвих стресових ситуацій, зокрема на індивідуальному рівні) “**терапевтична функція**” і “**утішна функція**”.

Важливою функцією релігії, тісно взаємопов’язаною з іншими її функціями, яка виявляє себе на макрорівні і особливо на мікрорівні, є **світоглядна**. Релігійний світогляд постає як узагальнені, релігійно інтерпретовані уявлення про світ, місце людини в ньому, про сенс людського буття. Він є системою особистісно інтеріоризованих релігійних цінностей, ідеалів, орієнтирів, принципів.

Проте світоглядна функція релігії полягає не тільки в тому, щоб давати певні уявлення про світ, а насамперед в тому, щоб забезпечити адекватність самосвідомості суб’єкта його життєвому світу, його духовне і практичне самовизначення і самореалізацію. Релігійний світогляд постає як важливий духовний регулятор життєдіяльності віруючої людини чи релігійної спільноти.

⁸ Левада Ю.А. Социальная природа религии. – М., 1965. – С.93.

⁹ Митрохин Л.И. Религия и мы // Квинтэссенция. Философ. альманах. – М., 1990. – С.338.

Особистість не може активно діяти, якщо в її свідомості не буде вибудованою відносно цілісна картина світу.

Таким чином, світоглядна функція релігії проявляється в тому, що остання виступає в ролі системи життєвої орієнтації, яка дає можливість віруючим пристосовуватись до світу в межах “смыслозадающей рамки”. Вона несе їм певну “звістку”, передає їм певний духовний імпульс, “смак до життя”; а також допомагає подолати життєву ентропію через наділення віруючих надією й шляхом телеологічної організації їхньої поведінки та діяльності (теологічна функція) у прагненні до ідеалів. Цим забезпечується більш високий ступінь життєвої адаптації віруючого.

Важливою, соціально значимою є **комунікаційна функція** релігії. Вона проявляється в процесі спілкування віруючих як у межах певного релігійного об’єднання, так і поза ним. Відомо, що кожна людина має весь час “відтворювати” (але в новій формі) цілісність свого родового і суспільного буття, яка піддається постійній руйнації. Сферою такого відтворення для віруючого індивіда якраз і є релігія, а засобом – релігійна комунікація. Релігійна комунікація має свою структуру. Вона включає різні процеси взаємодії – спілкування, соціалізацію, передачу релігійного досвіду, обмін, засвоєння інформації, зміцнення зв’язків та ін. – між окремими віруючими, між віруючими і релігійною громадою, релігійною інституцією, духовенством, між релігійними організаціями різного віросповідання.

Релігійна комунікація має два зрізи. Перший – “вертикальний”, який постає у вигляді “богоспілкування” (молитва, інші культові дії). Він розглядається віруючими як головне в їх культовій діяльності. Другий зріз – “горизонтальний”. Він охоплює спілкування віруючих під час богослужіння, іншої культової діяльності, коли з’являються релігійні відносини. У процесі релігійної комунікації відбувається передача релігійної інформації, її оцінка, засвоєння, поглиблюється інтеграція або ж дезінтеграція релігійної спільноти, регулюються відносини між членами громади чи між громадами, конфесіями. Релігійна комунікація відбувається і поза громадою.

Релігія в суспільстві, в житті віруючих виконує ще й **регулятивну функцію**, постаючи своєрідним регулятором соціальних відносин, поведінки, вчинків і дій релігійних індивідів. Саме поняття “регулятивна функція релігії” характеризує реальний нормативно-установчий вплив релігії на поведінку, діяльність віруючих індивідів та їхніх спільнот.

В структурі життєвої орієнтації людини вагоме місце посідають релігійні установки, переконання, норми, ціннісні орієнтири. Завдячуючи їм, релігія й здійснює свою нормативно-регулятивну функцію, реально впливає на всі сфери життя віруючих, регулює, скажімо, їхні сімейні стосунки, характер споживання ними їжі тощо. Майже кожна релігія, більшою чи меншою мірою, містить соціально-гетерономні норми поведінки віруючих, тобто містить в собі такі

вимоги, які суворо регламентовані й виконання яких підкріплюється певною формою спонукання - заборони, табу, санкції.

Регулятивна функція релігії властива всім її різновидам, а відтак має всезагальний характер. Ступінь, форми вияву цієї функції у різних віросповіданнях і на різних етапах історичного розвитку людського суспільства були і є відмінними. Найбільше вирізняються своїми регулятивними можливостями іслам та іудаїзм.

Важливою за своєю соціальною значимістю в системі функцій релігії постає **інтегративна функція**.

Саме поняття “інтегративна функція релігії” характеризує ідеологічну, організуючу здатність релігії (через релігійні інституції) забезпечувати безконфліктний зв’язок, певну злагоду, солідарність, згуртованість суспільства, окремих суспільних утворень, стійку рівновагу суспільних відносин, гармонію цих відносин і процесів у соціальних групах будь-якого масштабу. Відтак, це поняття відображає потенційну здатність релігії за певних умов бути інтегративним чинником у суспільстві. Відзначимо, що практична реалізація цієї функціональної здатності релігії має свої соціальні та історичні межі. Скажімо, в соціально-історичному аспекті вона з різним ступенем результативності виявляє себе на трьох рівнях – суспільство, певна конфесія (католицизм, православ’я, протестантизм, іудаїзм, іслам та ін.); окремі релігійні об’єднання віруючих (церква, секта, деномінація).

В процесі історичного розвитку соціуму змінюється зміст (гострота потреби) “соціального замовлення” на релігійні функції. Дана тенденція наочно простежується на функціональній ролі релігії в сучасних постіндустріальних суспільствах, де, скажімо, інтеграційна функція релігії практично непомітна. Зауважимо, що найбільш сильно інтеграційна функція релігії виявляє себе тоді, коли система релігійних цінностей збігається з фундаментальними потребами суспільства.

Сутність релігії як суспільно-функціонуючого феномена розкривається також і через осмислення соціальних функцій і ролі релігійних організацій як інституалізованої форми її вияву. Підкреслимо, що поняття “функції і роль релігії” і “функції і роль церкви” є близькими за змістом, але не тотожними.

Релігійні організації – один з важливих компонентів релігійного комплексу. Їх буття нерозривно пов’язане з виконанням специфічних релігійних функцій. В цьому контексті вони постають як своєрідні “провідники”, “ініціатори” функціональної дії релігії на суспільство, компоненти його структури, а також на людину. З іншого боку – релігійні організації виконують функції, які далеко виходять за межі чисто релігійних, хоч і тісно між собою співвідносяться.

Релігійні організації в процесі свого історичного розвитку ніколи не стояли осторонь гострих питань життя суспільства. Більшість церков активно втручалася у справи “світу цього” і прагнула, щоб їхнє слово було вирішальним.

Скажімо, християнська Церква, починаючи з IV ст., була безпосередньо пов'язана з усією соціальною і державною структурою. А в добу середньовіччя католицька церковна організація не тільки була повним монополістом в ідеологічній сфері життя суспільства, здійснювала в ній свою “духовну диктатуру”, а й виконувала ще й **виховні, політичні, правові функції**. Все життя людини було під опікою церкви, яка виступала головним арбітром і в “небесних”, і в земних справах.

Історія релігійних організацій різних конфесій засвідчує, що вони нерідко спричиняли зміну старих суспільних структур, забезпечення людських прав, національної незалежності. Винятковим багатством впливу церковного чинника на суспільно-політичне життя вирізняється українська церковна історія.

3. Рівні вияву функціональності релігії

Як показує проведений аналіз означених функцій релігії – інтенсивність, рівень, ступінь функціонального впливу, роль релігійного комплексу в суспільстві зумовлена історично, соціально та конфесійно. Оцінка функціональної ролі релігії в суспільстві має бути об'єктивною і повинна проводитися в співвідносності з конкретними історичними умовами.

Оцінюючи функціональну роль релігії, зокрема, з'ясовуючи міру, ступінь, результат впливу її на суспільство, “мирські” справи, людину, її здатність задовольнити назрілі духовні, життєві потреби, потрібно обов'язково враховувати соціальні, історичні, конфесійні, національні, об'єктивні й суб'єктивні аспекти функціонально-рольового впливу релігійного комплексу. Іншими словами, функціональна роль релігії, її місце в суспільстві, значною мірою залежать від історичної обстановки, особливостей даної епохи, традицій країни, розвитку цивілізації, соціального прогресу.

Відтак при характеристиці практичного вияву функціональності релігії правомірним буде визначення рівнів цього вияву. Умовно їх можна виділити три:

– історичний, що характеризує ступінь інтенсивності впливу релігії в усій сукупності її функціональних можливостей на суспільство, його структурні компоненти, індивіда чи групу людей протягом історії розвитку соціуму. Зрозуміло, що ця інтенсивність вияву функціональної ролі релігії в різні періоди історії тих чи інших країн була величиною змінною. Вона зумовлювалась тими чи іншими потребами суспільства і насамперед, духовними.

В різних країнах, на різних етапах їх історичного розвитку інтенсивність цих потреб обумовлювала також ступінь її релігійно-функціонального задоволення, значущість релігійної компоненти в бутті соціуму. Скажімо, свою функціональну роль релігія повною мірою реалізовувала в “примітивних суспільствах”, де була безпосередньо вплетеною в канву їхнього повсякденного

життя, постаючи водночас регулятором всієї життєдіяльності соціуму і забезпечуючи його єдність.

У процесі розвитку і диференціації суспільства, релігія посідала особливо помітне місце в його житті. Вона інституалізується і, поряд з виконанням своєї первинної функції соціалізації індивіда, вирішує завдання легітимації державного ладу, моралі, права. Будучи тісно пов'язаною з суспільно-політичною і економічною системою, постаючи “загальною санкцією” всього суцього, релігія була функціонально важливим інтегративним фактором у масштабах всього суспільства;

– макрорівень – це сукупність елементів, що характеризують ступінь практичного вияву функціональності релігії в межах конкретного суспільства, держави, географічного регіону, значних людських спільнот (нації, етносу);

– мікрорівень характеризує сукупний функціональний вплив релігії, на особистість, малі соціальні групи.

Означені тут рівні функціональності релігії взаємопов'язані між собою, взаємообумовлені. Аналізуючи ці рівні, слід співвідносити їх з конкретними конфесійними напрямками – християнство, іслам, іудаїзм, буддизм, неорелігійні течії тощо.

4. Сакралізація і секуляризація як вияв суспільного статусу релігії

Як уже відзначалося, функції, роль релігії, церкви, їхній “соціальний простір” дії – це величини історично змінні. В релігієзнавстві процес зміни обсягу функціонального впливу релігії, релігійних організацій на суспільство, його структурні елементи характеризується поняттями “сакралізація” і “секуляризація”.

Поняття “сакралізація” відображає процес розширення сфери функціонального впливу релігії, церкви на суспільство, поширення релігійного санкціонування на соціальні інститути, відносини, форми суспільної та індивідуальної свідомості, поведінку і діяльність людей. Відтак йдеться про розширення “соціального простору” дії функцій релігії в суспільстві. Зазначимо, що сакралізація в історичному контексті розвитку суспільства має чітку тенденцію до звуження. Вияв цієї тенденції є неоднозначним. І нині спостерігається сакралізація суспільного й індивідуального життя в окремих державах. Не буде перебільшенням сказати, що процес сакралізації знаходиться в прямій залежності від суспільної потреби в релігійному санкціонуванні.

Помітною є тенденція, що з розвитком суспільства сфера впливу релігійних організацій на політичні, економічні та інші його структурні елементи звужується. Ця тенденція тією чи іншою мірою характерна для всіх релігій, хоч тут і є певні винятки. Зокрема, мається на увазі іслам. В ньому немає чіткої

церковної структури, однак релігійний вплив наявних мусульманських інституцій на життя суспільства, а тим більше віруючої людини є ще значним і в наш час.

Поняття “секуляризація” характеризує процес (об’єктивного чи суб’єктивного) звуження сфери функціонального впливу релігії, церкви на життя суспільства, індивіда, звільнення їх життєдіяльності від релігійно-церковного санкціонування.

Якщо одні відомі релігієзнавці причини секуляризації пов’язують із структурною диференціацією суспільних інститутів, що веде до відокремлення релігії, церкви від держави, політики, права, моралі (Т.Парсонс), то інші вбачають їх в релігійному плюралізмі, “приватизації релігії”, свободі совісті, соціальних конфліктах (Р.Белла, Д.Мартін), а також пов’язують секуляризацію з роллю суб’єктивного фактору, соціальним прогресом взагалі (Д.Угринович).

Щодо практичного вияву, то секуляризація (в історичному контексті) супроводжується такими явищами, як експропріація церковних земель, відокремлення церкви від держави, звільнення сфери освіти і права від диктату церкви. У сфері культури – це усунення релігійних сюжетів з мистецтва, автономізація науки, яка в свою чергу активно впливає на секулярну перспективу.

Можна вести мову про секуляризацію суспільства, соціальних структур (об’єктивна секуляризація), а також про секуляризацію індивідуальної, групової свідомості (суб’єктивна секуляризація). В узагальненому вигляді її можна розглядати на трьох рівнях: 1) як процес витіснення релігії і релігійних інститутів із соціального життя (це описується поняттям “лаїцизація”); 2) як зменшення функціонального впливу релігії на окремих людей (ослаблення культової активності, втрата віри в окремі догми, релігійні принципи, відмова від певних релігійних орієнтирів); 3) як зміни в змісті окремих компонентів релігій (віровчення, культу), що постають як наслідки суспільного прогресу взагалі.

Таким чином, секуляризація як процес, з одного боку, проявляється у звільненні “сегментів” життя суспільства та людини від опіки релігійних інститутів і символів, а з іншого – як спрямування їхнього інтересу до “свого власного світу”, до своєї внутрішньої сутності.

Підводячи підсумок проведеного категоріально-понятійного осмислення релігії саме як суспільно-функціонуючого явища, визначення її функціональних можливостей, відзначимо, що це дає можливість з’ясувати її сутність, роль і місце в житті соціуму, особистості, історичну й соціальну зумовленість суспільно-екзистенціального простору функціональної дії всього релігійного комплексу.

5. Релігія і культуротворення

В культурі, тлумаченій як система історично розвинутих надбіологічних програм людської життєдіяльності, що забезпечують відтворення і зміни суспільного буття людини в усіх його виявах, розрізняють інноваційні (пов'язані з якісними змінами у суспільному житті людини) та афірмаційні (пов'язані із суспільною спадкоємністю та історичною пам'яттю спільноти) сторони. Відношення релігії до кожної з цих сторін культури їй належить тут з'ясувати.

Наперед треба розглянути відношення релігії до культури загалом, яке в сучасній гуманітаристиці зберігає свою проблемність. І у філософії, і в теології залишається дискусійним питання про правомірність розгляду релігії як культурної форми.

Принаймні частина теологів заперечує належність релігії до культури, оскільки релігія, з їх погляду, є не творінням людського духу, а даром Духа Божественного. На винесенні релігії поза межі культури наполягають і певні представники світської теоретичної думки. Одні з них (атеїсти) намагаються віднайти у релігії та культурі функціональну несумісність, діаметрально протилежні, взаємовиключаючі функції. Інші трактують релігію як часовий історичний витвір людського духу, що належить до міфологічної стадії людського розвитку і не може бути сучасною науці культурною формою.

Щодо сучасного, то кожному добре відомо, що в сучасному нам світі релігія – попри всі її історичні модифікації і трансформації – присутня, так би мовити, повноцінно, а не в якихось рудиментарних атавістичних формах. З іншого боку, сама міфологічна свідомість виявилась не суто часовою, не стадіальною в розвитку людини, а неодмінним складником духовного життя людей на всіх (принаймні до тих часових) стадіях їх історії. Звісно, у наших пращурів міфологія була чи не єдиним синкретичним визначником їх діяльності й поведінки і на схилі XX ст. вона – вже як один з численних чинників – все ж визначає поведінку наших сучасників. Навіть ті уявлення, котрі та чи інша людина вважає найдостовірнішими, містяться елементи міфології.

Можна погодитися з тим, що у релігії (як і, до речі, в усіх інших культурних форм) є, крім власне культурних, акультурні відрухи (ще Тома Аквінат стверджував, що в християнській релігії, у самій постаті Христа як втіленні культурних устремлінь людства є таке, що не може вважатися ані продуктом культурного розвитку, ані прямим внеском до культурної скарбниці), але навіть зосередження уваги саме на них не може само собою слугувати підставою для виведення релігії за рамки культури.

Іноді аргументом на користь того, ніби релігія не є творінням людського духу (чим, якраз, поза всякими сумнівами, є культура), слугує думка про те, що релігійні символи виводять поза межі суцього, людського буття.

З останнім можна погодитися, але не нехтувати тим фактом, що

походження цих символів, як і символів мистецьких чи культурних загалом, – людське. Більше того, сама релігія є справою людською, хоча через неї людина спрямовує себе до трансцендентного. Трансцендентним є об’єкт релігійного відношення, предмет релігійної віри, але не сама віра, котра є якщо й не основою чи ядром, як наполягають теологи, то все ж необхідним складником людської духовності.

Віра не трансцендентна культурі, як це стверджує С.Аверінцев, тому що універсальна, навіть тотальна в межах людського світу культура охоплює не тільки світське, профанне, а й сакральне. Коли сакральною вважати релігію, то вона не опиняється через свою сакральність (чи дотичність до сакрального) поза культурою, бо культура не є чимось партикулярним, зокрема тільки профанним (як вважає, наприклад, Ван дер Леев, вбачаючи в культурі секуляризований культ). Зрештою, близькі до істини теологи, котрі, погоджуючись із тим, що людський світ постійно перебуває у самостановленні, у переході з хаосу в космос, визнають, що в хаосі Бога немає, його цариною є тільки космос, а отже – культура.

Але теологічний підхід до цієї проблеми неоднорідний, містить певні проблемотизуючі моменти і тому вартий спеціальної уваги.

Певна частина теологів, звертаючись до історії релігії, передусім християнської, наполягає на тому, що релігійне відношення здійснюється не в культурі, що релігійне життя є життям поза культурою; бо ж світ суцього оцінюється ними як “царство пітьми”, а культура – як осереддя спокуси та ідолопоклоніння. Ця позиція виявилась ще на етапі становлення християнства, в його протиставленні юдейській культурі та культурі античного світу. Але, осмислюючи цю обставину, не можна забувати про тогочасний характер формування **християнської культури**, яка асимілювала здобутки юдейства і греко-римської цивілізації. Чи не цим, до речі, зумовлене виникнення груп “християн-ухильників”, котрі категорично зрікалися християнізованої цивілізації, але й у цьому зреченні звертались до засобів, вироблених культурою. Релігійний радикалізм демонструвало середньовічне чернецтво, закликаючи полишити “світ” із його “скверною” культури і в той же час творячи особливу (не будемо тут зараз обговорювати, ущербну чи функціонально оптимальну) монастирську субкультуру. Можна згадати й заклики християнських місіонерів до “новонавернених” народів забути традиції і звичаї предків, але, з іншого боку, не слід забувати про реальну абсорбцію християнізованою культурою цих народів “поганських” традицій і звичаїв, про що ми добре знаємо з історії вітчизняної культури. Як би не таврував діячів культури як “слуг гріха” Тертуліан, як би мальовничо не зображував він у своїх видіннях Страшного суду світських мудреців, поетів, музикантів у язиках пекельного полум’я, проте і він, як справедливо констатує Х.Р.Нібур, “не зміг відділити ні себе, ні церкву від опори на культуру і участі в ній, хоча вона й була поганською”. Вже тільки

з'ясовані тут обставини надають додаткової значущості досить тривіальному висновкові про те, що людині не дано вийти з культури, “реставрувати” якийсь первісний (до-культурний чи то без-культурний) погляд на світ.

Інший напрям теологічної думки, репрезентований у християнстві гностиками та “культурним протестантизмом”, вбачає в релігії частину тієї культурної спадщини, що повинна оберігатись і передаватись від покоління до покоління. Саме релігія, з цієї позиції, санкціонує всі кращі досягнення минулого і нинішнього й зараз спрямовує рух цивілізації до високої мети. Вони вважають, що царство трансцендентного належить мислити як безпосереднє продовження у часі чи в сутності земного життя. Певна поступка “культури” (точніше – профанному в ній) з боку культур християнства полягає в їхній готовності бачити в розумі прямий шлях до Бога і не наголошувати на відмінності між мораллю спасіння і етикою соціального консерватизму чи соціального прогресу.

Не тільки християнство (передусім щодо європейської культури), а й інші світові релігії справді відіграли особливу роль у творенні систем культури. Слід визнати, наприклад, що до появи мусульманства арабська культура не мала виразної визначеності, що мусульманська релігія стала тим осередком, навколо якого розгалузилася багата і своєрідна арабська цивілізація. Щось близьке можна сказати і про китайську культуру, особливо про роль конфуціанства у збільшеності її виразності. Але це не означає, по-перше, ніби до мусульманства не було арабської культури чи що китайська культура розпочалася з конфуціанства і, по-друге, що йдеться про якусь загальну закономірність розвитку культури.

Тим більше із зазначених обставин не випливає характерний для “культуртеологів” ХХ століття (П.Флоренський, П.Тілліх та ін.) висновок про те, що релігія – це своєрідна надкультура, що культура є всього лише формою релігії чи сумою таких форм, тоді як релігія, відповідно, складає субстанцію культури, що наділяє її сенсом. Адже у такому випадку в культурі ми знаходили б лише релігійні смисли, тоді як насправді це зовсім не так.

З другого боку, навіть якщо трактувати релігію як форму, що виражає надлюдську реальність, то ніхто не сперечатиметься щодо того, чи йдеться в такому разі про людську форму.

Більше резону в такій думці П.Тілліха: “Кожний релігійний акт не лише в ситуації організованої релігії, а й у найсокровеннішому відрухові душі, сформованому культурою”. Тут форма мислиться в її аристотелівському – продукуючому – значенні. І це спонукає відповідно відкоригувати прочитання попередніх теологічних суджень.

Є ще в теології, так би мовити, центристська позиція. Її виразники або прагнуть до синтезу релігії і культури як різноприродних, але приречених на єдність сутностей: так само як Христові дві природи – божественна і людська – перебувають нероздільно і незлитно, так і культура водночас і божественна, і

людська, а релігія не може не використовувати культуру мирян, але не повинна, як відзначав Тома Аквінський, і затримуватись на ній.

Або утверджують двоїстість релігійної людини, яка впродовж життя є громадянином двох світів і вимушена розриватися перед вимогами двох різних авторитетів – церкви і культури, вимогами, які не можна узгодити, але яким необхідно підпорядковуватись (М.Лютер).

Або, визнаючи, що спотвореність людської природи не тільки виявляється в культурі, а й утверджується й передається нею, Августин, а відтак і Кальвін шукають вирішення проблеми на шляхах преображення: Христос преображує людину через її культуру та суспільство, а не у відокремленні від них; адже, з їхнього погляду, тільки тут людина здатна відвернутися від себе і прийти до Бога.

Зрештою, і С.Аверінцев, дещо відступаючи від своєї категоричної позиції, визнає, що релігійна віра, на його думку, “трансцендентна усякій культурі”, все ж має потребу в культурній реалізації, тому-то він говорить про “християнську культуру” як “земний дім” християнства. Та хіба може бути у християнства, як і в будь-якої іншої віри і віровчення, дім поза “землею” і носії – поза людьми культури?

Скільки б не було таких дискусійних моментів у міркуваннях теологів і релігійних філософів, якби не побоювались вони “культурної асиміляції” релігії (а таке побоювання можна знайти навіть у неортодоксальних мислителів типу Х.Р.Нібура), більшість з них не протиставляє релігію культурі. Вони визнають принаймні, що релігія не в змозі дати людині весь той комплекс настанов, які необхідні для регулювання часового, мирського життя; що людина не може бути винятково релігійною, не будучи ні значною, ні моральною, на естетичною, ні політичною і т. п.; що віра мусить виражати себе за допомогою ідей, слів, загалом – надбань культури. Отже, теологія не спростовує правомірності теоретично моделювати релігію в системі культури.

Розглядаючи релігію в контексті культури, деякі нерелігійні мислителі наголошували на її необхідності для традиційного суспільства та на її консервативній місії. Навіть уникаючи занадто жорсткого прив’язування релігії до інтересів привілейованих верств суспільства, в ній досить часто можна бачити гаранта збереження існуючого стану справ. Тим самим припускається, що є підстави для віднесення релігії до аффірмаційних (а не інноваційних) сторін культури, де її стабілізуюча роль, як вважалося, оберталась гальмівною. Проте зазначені сторони культури диференціюються не за однозначним закріпленням за кожною з певних духовних форм і навпаки, кожна форма культури здатна реалізувати як інноваційні, так і аффірмаційні завдання.

Ще переконливіші судження про винятково консервативну місію релігії в культурі можна знайти, звертаючись до історії останньої. Нагадаємо, що у розквіті арабської культури – нехай і не дуже тривалому – значну роль відіграло мусульманство. Християнство, як відомо, завершило формування європейської

культури, котра поставала на ґрунті досягнень античності та спадщини юдейства. Зрозуміло, що християнство просунуло культуру вперед, принаймні у самовизначенні. Конфуціанство внесло такі елементи в саморозбудову китайської культури, без яких її не можна було б ідентифікувати ні в третьому столітті, ні на схилі століття двадцятого.

Отже, в усіх цих випадках мовиться про культуротворення у найширшому розумінні цього слова і про пряму причетність до нього релігійної духовної форми. Культурна діяльність, стверджує Х.Р.Нібур (і, як ми переконалися, має підстави для такого твердження), так само опікується збереженням цінностей, як і їх творенням. А те, що в культурній діяльності, так би мовити, в її нормі присутня і релігійна складова, не потребує нагадування.

Розвиток культури полягає передусім у генеруванні програм діяльності, поведінки і спілкування, які оновлюються чи поповнюються через творення нових смислів і значень, трансформацію найвагоміших з них у цінності. Поява нових видів діяльності та форм спілкування, зміни в суспільному й культурному статусі їх суб'єктів, модифікація ситуацій спілкування та інше спонукають до пошуку нових культурних програм чи оптимізації наявних, а тим самим і, власне, до інноваційних зусиль – до творення нових смислів і значень. Саме ці процеси і складають осереддя культуротворення. Те ж саме стає спонукою до поповнення і модифікації наявних кодових систем культури, для закріплення і трансляції цих нових смислів та значень.

Справді, культуротворчість немислима без аффірмативних складових, бо ж вона передбачає об'єктивацію пропонованого суб'єктом, опредмечення його інновацій, котре якраз і є передумовою їх закріплення, збереження і трансляції. З другого боку, самі ці аффірмаційні культурні акти не обходяться без творчих зусиль, без інновацій в системі самих інформаційних кодів культури.

Слід наголосити, що кожна культурна форма (релігія також) має свою кодову систему, яку сама створює, звісно, не в ізоляції від решти культурних форм. Своєрідність релігії у цій площині полягає хіба що в глибині і темпах змін як у сфері смислів і цінностей, так і в системі кодів. Релігія через низку причин відзначається більшою стабільністю.

Необхідність креативного моменту в аффірмативній стороні культури розкривається ще в одному суттєвому зрізі: включення індивідом наявних культурних цінностей до власного духовного світу. Їх освоєння є, звичайно, не механічним перенесенням, а щоразу своєрідним відтворенням культурних форм, креативність якого полягає в індивідуальному інтерпретуванні та оцінюванні відповідного культурного змісту, його занурюванні в унікальний життєво-культурний досвід саме цієї людини і відповідному трансформуванні. Навіть під час засвоєння загальнокультурних універсалій кожний вкладає власний зміст. Мав рацію Л.Баткін, коли наполягав, що культуру ніколи не “знають” – її завжди творять. Належить додати, що тим самим в кожному

культурному акті людина творить себе через культуру, індивід стверджує себе як особистість. І ця, пряма чи опосередкована, але завжди сутнісна причетність культурного акту до самотворення людини, є вершиною культурної креативності. Причетна до цих актів і релігія, як і будь-яка інша культурна форма, якщо вона не нехтує самоцінністю людини, не допускає догматизації, не гіпертрофує належних до неї заборон і ритуалів, а зберігає виняткову вагомість любові як сили зцілюючої.

Із самого початку теоретичного осмислення культури філософська думка пов'язує її зі свободою людини. Для Канта, наприклад, культура є діянням, творенням через свободу. Іншими словами, укорінена в культурі свобода здійснюється як творчість, а культура, як ми бачили, продукує смисл і значення, пропонує засоби їх об'єктивації і трансляції, зрештою, надає простір для здійснення людиною її вільних творчих зусиль, аж до самотворення особистості. Яку б культурну форму ми не взяли, щоразу йдеться про людську свободу, про звільнення людини. У контексті релігії – це звільнення від здавалося б невідвратною скінченності людського життя, у контексті мистецтва – про звільнення людини від одининості.

Співставлення релігії та мистецтва як культурних форм заслуговує спеціального розгляду.

6. Релігія в мистецтві і мистецтво в релігії

Оскільки, як було показано, є всі підстави теоретично моделювати релігію в контексті культури, то її зіставлення з мистецтвом є порівнянням не різноприродних і різнорівневих феноменів, а форм гомогенної якісної визначеності – культурної.

Мистецтво як форма культури – це не просто множина певним чином упорядкованих текстів. У нашому випадку, це система продукуючих комунікацій, суб'єктами яких є митець-автор, митець-виконавець і реципієнт (публіка й аудиторія). Саме ця підсистема й вписується в культуру, складаючи особливий сегмент цього універсального простору людського самотворення – мистецьку культуру. Вона є продукуючою подвійно: з одного боку, як система смислотворення, а з другого – як поле людської саморозбудови. Обидва ці моменти мистецтва є взаємозумовлюваними ланками єдиного ланцюга, природа якого – естетична.

Теоретичне моделювання культурних форм, що тут розглядаються, видається найпродуктивнішим на рівні філософії мистецтва і філософії релігії. Це дає можливість уникнути характерних для культурології, релігієзнавства і теоретичного мистецтвознавства звуження їхніх предметів до відповідних сфер позалюдської дійсності (форм свідомості, типів відношень у соціумі, видів

діяльності тощо). Адже для філософії релігії фундаментальним є відношення “людина – релігія”, котре й складає каркас її предмета. Для філософії мистецтва предметом служить система явищ мистецької реальності, організованих навколо відношення “людина – мистецтво”. Саме це сприяє подоланню традиційного об’єктного підходу до культурних феноменів і зосереджує увагу на глибинних людських сенсах досліджуваних культурних форм.

Соціологічний підхід у цій площині продуктивний, але недостатній. Передовсім якраз тому, що домінуючий і нині в соціології структурно-функціональний аналіз передбачає **об’єктний** розгляд предмета. Далі, “функції”, навіть взяті в системі, завжди ситуативні, часові і в цьому розумінні – випадкові, тоді як смисл іманентний відповідним чином розглядуваному предметові, необхідний для нього.

Коли тепер звернутися до витоків релігії та мистецтва, до їх генези, то можна переконатися, що не тільки мистецтво зароджувалося і складалося в лоні культури, а й релігія – як дещо визначене – не вступила в культуру ззовні, а формувалась (згадаємо ще раз П.Тілліха) у ній разом з іншими культурними формами.

Треба визнати, що в самій проблемі походження релігії міститься визнання її історичності, тоді як ортодоксальній теології не властива така історичність погляду. Для неї релігія, як і вся реальність, є продуктом творіння, подарунком Господнім, а відтак чимось готовим і незмінним.

Щоправда, відстоюючи беззастережний пріоритет релігії, інші теологи і ті релігійні автори, що вбачають відповідність своєї релігійності тим фактам й аргументам, котрі доступні філософському і науковому знанню, стверджують, що релігія є коренем культури, що вся культура першопочатково зводилась до культу, який і був історично першим культурним актом. Далі ця логіка диктує виведення мистецтва з первісних релігійних чи прарелігійних форм. Наприклад, згаданий вже Ван дер Леєв стверджував: “Людина була ритуалістом ще до того, як вона навчилась говорити. Отже, культ був першою культурою... Мистецтво, мова, землеробство тощо – все походить від зустрічі людини з Богом...”.

Існує протилежний, головним чином характерний для атеїстів, погляд: релігія народилася з мистецтва, паразитуючи на його особливих сугестивних, катарсичних та інших можливостях. Та коли твердять, що релігія не могла б існувати без засобів, що їй їх надає мистецтво, то тут, по-перше, релігія неправомірно редукована до її культово-ритуальних складників, а, по-друге, мистецтво поставлене під загрозу перетворення в арсенал засобів реалізації якихось гетерогенних (моральних, політичних, релігійних) впливів, у канал чи провідник ідей іншої, немистецької природи і тим самим позбавляється власного культурного сенсу, яким воно, поза всяким сумнівом, володіє.

У певному значенні компромісним і найпоширенішим в сучасній науці є погляд, котрий виводить усі нинішні культурні форми, в тім числі релігію і

мистецтво, з первісного нерозрізненого культурного синкретизму. В цьому контексті чимало значення набуває визнання дорелігійної епохи в людському бутті, коли, за свідченням антропологів, архантропи і палеоантропи – предки сучасної людини доби давнього, середнього і частково пізнього палеоліту – не виходили за межі усвідомлення наявної конкретної ситуації, не здатні були до узагальнення й абстрагування, їх уява була нерозвинutoю. Безрелігійна епоха – це слід наголосити – вважається і безмистецькою, і безморальною.

Відтак, становлення і розвиток релігійного і естетико-мистецького феноменів відбувалося разом з утвердженням культурної лінії розвитку людини. В одних і тих же актах зображальної діяльності наших пращурів сучасні дослідники знаходять сліди магічних намірів і, разом з тим, спроби вийти за межі практично корисного, необхідного. І це стосується не тільки позавиробничої діяльності палеолітичної громади, а й його трудових дій, де естетичне, як позбавлене практичної корисності, поєднувалося з трудовою магією. До речі, якщо опанування матеріалом, інструментом, технологією в процесі праці давало естетико-художній ефект, бо ж мистецтво прийшло у світ як майстерність, то магічні акти, хоча й спрямовані “назовні” – на природу, на соціум, на трансцендентне, головний свій ефект мали в самій людині, змінюючи на її користь співвідношення між надією і страхом, звільнюючи її від невпевненості, заперечуючи їй елементарний ступінь свободи дій, додаючи людині впевненості в собі.

Таким чином, як прамистецькі, так і прарелігійні моменти прадавньої культури пов’язані, як зазначалося, із свободою людини. То ж нема підстав протиставляти релігію – ніби вкорінену в обмеженості людської практики, у несвободі людини – мистецтву, яке, мовляв, виникає з вільної діяльності людей.

Слід звернути увагу й на те, що перші зразки синкретичної культури знаково-символічні, а не фігуративно-зображальні. Малюнок стріли чи загорожі-загону символізував те, що людина оволоділа твариною, був символом певної сфери свободи, відвойованої людиною у природи. Відтак значення символу розширюється: він несе інформацію про опанування загалом, про свободу. Таким чином, виникає безкорисливе зацікавлення актом чи його результатом, значущим для людини взагалі. Несучи як естетико-художній, так і магічний зміст, будучи сплавом мистецтва і релігії, знаки цих протоформ не стільки відтворювали реальність, скільки служили засобом формування й оптимізації взаємодії людини зі світом.

Л.Вітгенштайн обґрунтовував належність релігійного відношення (очевидно, це стосується і відношення естетичного) до “непізнавального” типу стосунків людини зі світом і зазначав, що цей тип фундаментальніший, ніж пізнавальний, якому класична філософська думка відвела привілейоване становище. Можна гадати, що перевага “непізнавального” відношення якраз у тому, що саме через нього носії первісної культури долали своє безсилля і

несвободу. Саме в ньому свобода означала ствердження партнерських стосунків між людиною і світом людини, стосунків, що передбачають комунікацію без примусу, таку суттєву як для учасника мистецького процесу, так і для релігійної людини. І в першого, і в другої у змісті свободи поступово пріоритетним стає самоопанування, оволодіння людиною собою. Це означає зближення свободи з волею. Свобода розгортається як вільно здійснюване самообмеження людини, її готовність і здатність поставити собі межу. “Треба” для дійсно вільної людини за будь-яких обставин важливіше, ніж “хочу”.

За М.Вебером, передумовою релігії, як і, очевидно, інших культурних форм, є те, що світ повинен мати сенс. Для релігії чи мистецтва питання полягає в тому, як тлумачити світ, щоб можна було мислити і переживати цей сенс. У світових (“післясосьових” – за визначенням К.Ясперса) релігіях свобода починається з вибору, вільного волевиявлення – вірити чи не вірити. У християнстві людині дана можливість вільного руху до досконалого божественного буття. Ще у Августина і Бернарда Клервоського виникла думка про те, що за “образ” і “подобу Богу” для людини править “свободна” воля. Тут через віру як акт особливого смислотворення людина сягає розкуття – виходу з глухого кута природної, передусім часової, обмеженості, частковості і домагається піднесення до Всезагального, Вічного.

Ще Гегель наголошував на цьому моменті: “В релігії ми звільнюємося від усього часового”, бо ж “вона є сферою вічної істини, вічного спокою, вічного миру”. Релігійна причетність людини до універсуму буття – це передусім відчуття в собі чогось такого, що підносить її над собою, єднає її з трансцендентним. Осягаючи себе як частину іншого, вищого, відшукуючи в ньому свою сутність, людина не губить себе в ньому. Адже йдеться про осмислення і переживання людиною основ власного буття і тим самим про утвердження людського в людині.

Відчуття, кажучи мовою теологів, Бога в собі не є позбавленням себе людського, а його вивільненням, піднесенням, ушляхетнюванням. Гегель знав, що із свободою пов’язані і релігія, і мистецтво. “Красне мистецтво, – стверджував він, – виконало те, що й філософія – очищення духу від стану несвободи”.

Концентруючи, ущільнюючи життєвий досвід поколінь у форми, доступні для особистого залучення до цього досвіду, уможливорюючи для людини проживання і переживання не одного, наділеного природою, а безлічі життів, мистецтво піднімає індивідуальний досвід до рівня досвіду загальнолюдського і цим звільняє людину від її природно визначеної одиничності. Художня діяльність формує, організовує, структурує смислосназучий аспект людського світу, трансформований у внутрішнє надбання людини, у відповідності з людською його актуальністю і значущістю як певний аналог первинного життєвого світу, проте – що важливо – вільний від зовнішнього диктату, примусовості і тому набагато пластичніший.

Участь у мистецькій комунікації, поєднуючи в собі індивідуалізуючий та соціалізуючий моменти, без всілякого примусу долучає людину до суспільного цілого, сприяє її персоналізації. Разом з тим мистецтво, будучи своєрідною ідеальною моделлю творчого аспекту людської діяльності, орієнтує людину на творчу поведінку, стимулює розвиток її творчих спроможностей.

Отже, звертаючись до глибинних сенсів обговорюваних тут культурних форм, замкнутих, як і вся культура, на свободі людини, переконуємось, що вони зближують їх, а не роблять антагоністичними. Релігія долучає людину до Вічного, уможливує їй переживання причетності до Абсолюту і цим звільняє її від зовнішньої природної примусовості, від невимомимої часовості, скінченності, визначеної природою. Мистецтво, збагачуючи природно обмежений до одиничності досвід людини цілісним, необробленим досвідом інших, надаючи можливість пережити непрожите, визволяє людину від цієї одиничності і – в певному значенні – віддуховної самотності, але не позбавляє її самоті.

І релігія, і мистецтво оптимізують зв'язок індивіда й соціуму. Релігія, забезпечуючи тотожність людської природи як загального, спільного (Ф.Шлейєрмахер), інтегруючи соціум (Е.Дюркгейм), опиняється на боці суспільного цілого, хоча й призначена для індивіда. Мистецтво, так би мовити, репрезентує у цій зв'язці людину в її індивідуальному окресленні, особистість з її інтересами. Релігія з самого початку своєї історії робить наголос на соціалізації індивіда, а мистецтво поєднує акцентовану ним індивідуалізацію людини з соціалізацією у єдиному процесі персоналізації.

Єдиний або – принаймні – дуже близький механізм здійснення людського самотворення в обговорюваних тут сферах культури. З певними застереженнями щодо релігії тут можна скористатися давно, з арістотелівської пори побутуючим в естетиці терміном катарсис. Мистецтво, зауважувала з цієї нагоди С.Вейль, у своїх вершинах робить з нами те ж саме, що й благодать. І тут і там – це очищення пристрастей (його Ф. Шлейєрмахер вважав метою мистецтва) або й від пристрастей загалом (скажімо, від несамовитості) задля збереження самоті, ідентичності особистості.

Релігію і мистецтво в континуумі культури єднають й інші суттєві моменти. Одного з них торкнувся свого часу Л.Фейєрбах у міркуваннях, що стали хрестоматійними: “Мистецтво не видає свої творіння за щось інше, ніж вони є насправді, тобто інше, ніж твори мистецтва; релігія видає свої видумані істоти за істоти дійсні”. У цьому судженні не враховано ні реальність мистецтва, ні зазначену тим же автором в іншому місці життєвість релігійних образів, обумовлену силою людських бажань і прагнень. Ще Платон, хоч він і не ставив знака рівності між реальністю ідеї (ідея лавки), предметною реальністю (реалізація теслею готової ідеї) та реальністю явленості (творення художником форми видимості – зображення тієї ж лавки), все ж наголошував на реальності кожної і зауважував: коли у Гомера Зевс розмовляє з Герою чи Арес перемагає

Афіну Палладу, то це сприймається як справжні події, а не як гра уяви поета.

Ще один аспект реальності мистецького світу відзначив англійський ренесансний естетик Ф.Сідней у фразі, що також стала хрестоматійною: “Поет вводить у світ одного Кіра, щоби створити безліч Кірів”. Тобто, митець не будує повітряні палаци, бо створювані ним ідеальні типи породжують у житті подібних собі. Між іншим, крім віри учасників мистецького процесу в реальність художніх образів, мистецтву притаманна й віра митця в стверджуваний ним ідеал, передусім естетичний. Мистецтво, на думку С.Вейль, робить нас причетними до Таїнств Віри.

Творіння мистецтва, про які так категорично судив Фейєрбах, ідентифікуються в художній рецепції з іншими реаліями світу людини й піднімаються до значення життєвих достовірностей, переживаються глибше і цілісніше, ніж “найреальніші” моменти самого людського буття. Мистецтво, не вимагаючи для свого самоздійснення якогось особливого типу свідомості (адже естетичне можливе в будь-яких актах людського світоставлення), створює певний – нехай і ситуативний – стан душі, для якого витвори художньої фантазії мають не меншу реальність, ніж предметно-речовий світ.

І світ релігії, і мистецька реальність не просто уявні та умовні, бо ж належать до сфери явищ і відношень, котрі для людини безумовно значущі. Ця реальність, як відомо, не складає неминучих, примусових життєвих обставин. Людина щодо неї – принаймні суб’єктивно – вільна: варто згадати про можливість людського вибору щодо віри. Що ж стосується мистецтва, то лише його внутрішня привабливість спонукає людину до контактів з ним.

Тут не можна не повернутися до моменту свободи: зазначена щойно “свобода від” стає передумовою “свободи для”, яка реалізується і у саморозбудові людини, і в смислотворчих зусиллях суб’єкта і релігійної, і мистецької культури. До речі, в обох цих формах вирішальна роль належить уяві. Щоправда, коли мистецтво у повному своєму ракурсі виступає як вільна гра уяви, то і якість, і міра довільності уяви в релігійній свідомості дещо інші.

У цій же площині суттєвою є роль інтуїції в обох обговорюваних формах культури, роль ейдетичного схоплення сутнісних граней буття. Однак і тут містична інтуїція в релігії, що збігається з вірою (коли людина переконана в реальності чогось без звернення до чуттєвих даних або логічних міркувань), не тотожна мистецькій інтуїції. Але, зрештою, і цей вид інтуїції не зовсім позбавлений містичного забарвлення: ще починаючи з Августина в естетиці є чимало прихильників ідеї богонатхненності мистецької творчості, невіддільності мистецького обдарування від божественного натхнення.

З особливою роллю інтуїції, в свою чергу, пов’язаний пріоритет образно-символічного мислення над понятійно-дискурсивним і у мистецтві, і в релігії. Останню іноді навіть визначають як сукупність символічних форм, через які людина співвідноситься з межовими основами її буття, з межовістю загалом

(зрозуміло, що при цьому не можна знехтувати різницею між “віртуозною” та “масовою” релігійністю). Якраз символ, на думку М.Еліаде, дає уявлення про сакральний (тут – глибинний, найглибший) вимір людського існування; здатний осягти символ здобуває можливість вийти за межі приватної ситуації і отримує доступ до Всезагального.

Близькі до цього й погляди П.Тілліха, для котрого символ вказує межі самого себе; завдяки символі відкриваються вищі рівні реальності, які інакше залишились би закритими.

Це стосується й мистецьких символів, котрі виражають ті рівні реальності, які під час звичайної зустрічі людини з дійсністю залишаються прихованими. “Символ, – стверджує П.Тілліх, – відслоняє нам не лише виміри та елементи реальності, до яких інакше не підійти, а й виміри й елементи нашої душі, що відповідають (згаданим) вимірам та елементам реальності”.

І релігія і мистецтво, будучи безпосередньо причетними до екзистенційних станів людини, є однаковою мірою ціннісними формами руху, хоч і несуть в собі вартості різних порядків. Мистецтво є незамінним генератором особистісно присвоєваних ідеалів. Ідеалізуюча роль релігії з її спрямованістю до Абсолюту загальновідома. Відома також вагомість оцінок в кожній із цих культурних форм: прекрасне – потворне, величне – нище в одній, праведне – гріховне в іншій. Звідси й необхідність емоційного складника в них, бо ж релігія і мистецтво неможливі поза своїм індивідуалізованим, особистісним здійсненням, цінності обох цих форм адресовані індивідуальній людині з її неповторним чуттєвим світом. Ф.Шлеєрмахер особливо наполягав на зв’язку релігійного переживання з особистою самосвідомістю, із самотутністю людини. Він же зазначив, що релігійна істина (точніше, мабуть, – правда) є життям в об’єкті. Аналогічним злиттям з об’єктом є художня правда в мистецтві.

Проте яким би суттєвим не було переживання людського світу в мистецтві та релігії, жодну з цих культурних форм не можна зводити до переживань, а тим більше до афектів. Саме присутність в мистецтві вагомий раціональної компоненти дозволяє зближувати його з такою раціоналізованою формою культури, як філософія. Щодо релігії, то Гегель доводив, що переживання в ній необхідне, але недостатнє для пояснення її суті. На користь цієї безсумнівної тези він наводив такий аргумент: Бог осягається у його всезагальності, а формою всезагальності є розум, тоді як переживання завжди одиничне.

З проблемою саморозбудови людини та її піднесення пов’язаний і пізнавальний момент у мистецтві та релігії, донедавна абсолютизований згідно з просвітницькою, гносеоцентричною традицією. Здійснюване у мистецтві самопізнання, мистецька “рефлексія” безпосередньо служить самотворенню людини. У релігії самопізнання є шляхом до збагнення Божественної сутності (згадаймо відповідні міркування Г.Сковороди), а відтак власної богоподібності, уможливлення причетності до Всезагального.

Отже, попри суттєві специфікуючі прикмети релігії і мистецтва, у них є чимало моментів у яких виявляється їхня істотна спільність – від витоків, котрі більшість дослідників віднаходить у первісному культурному синкретизмі, і аж до глибинного культурного сенсу кожної з цих духовних форм. Тому поєднання їх прикмет у релігійному мистецтві, котре одними істориками культури оцінюється як успішне, іншими – як неможливе, а ще іншими – як вимушене і часове, через призму з'ясованого тут не складає в принципі нічого протиприродного.

Ті, хто стверджує неможливість релігійного мистецтва (тобто фактично відлучає його від мистецької культури), апелюють до самодостатності мистецького феномена: він, як і кожна інша культурна форма, володіє власним культурним сенсом, мета такої форми – у ній самій, а не поза нею.

Ті, хто в релігійності мистецтва вбачають оптимальний вектор його розвитку, здебільшого керуються думкою про субстанціальний статус релігії в системі культури і про богонатхненність як атрибут художнього генія.

Ті, хто приймає релігійне мистецтво як історичну і емпіричну даність, намагаються з'ясувати його природу і культурний статус, характер стосунків, що складаються між релігійним мистецтвом і людиною, котра може бути як релігійною, так і безрелігійною. Саме в контексті цього третього – головним чином академічного дискурсу склалося уявлення цього складного феномена культури.

Мистецтво не може бути інструментальним. Воно має власне покликання, культурний сенс. Але у процесі взаємодії культурних форм засоби однієї з них можуть бути використані в інтересах іншої, що й відбувається у випадку релігійного мистецтва.

Інші дослідники вважають, що інтегративні процеси в культурі зароджуються з моменту диференціації культурних форм, а релігійне мистецтво і є одним з виявів – і досить успішним – цієї інтракультурної інтеграції. Залишається з'ясувати її основу та головні історичні модифікації.

Враховуючи раціональні моменти в різних інтерпретаціях релігійного мистецтва (на жаль, здебільшого ідеологічно забарвлених), можна стверджувати, що релігійність мистецтва визначається не його тематикою чи джерелом запозичення сюжету тощо. Визначальним є ідейне спрямування, “озвучення” в мистецькому творі певних релігійних доктрин чи їх окремих моментів. Отже, в широкому розумінні слова релігійне мистецтво охоплює всі художні творіння, що характеризуються релігійним спрямуванням і апелюють до естетичного сприйняття релігійно орієнтованої аудиторії, і в той же час націлені на її розширення.

У більш вузькому значенні термін “релігійне мистецтво” охоплює всі ті естетико-художні феномени, які становлять елементи релігійного культу чи покликані його обслуговувати. Їх ще визначають як культове мистецтво або –

рідше – сакральне. Справа в тому, що явища такого типу освячуються релігійними інституціями і в такий спосіб, протиставляються явищам світської культури як профанним. Тим самим феномени релігійного мистецтва обмежуються у своїх цілях, а в силу цього, певною мірою, і в засобах. То ж визначальними для сакрального мистецтва у смисловому значенні цього слова є не тільки його зміст (ідейне спрямування), не тільки його функції (участь в культових діях), а й форма, стиль, що регулюються санкціонованим релігійними достойниками або інституціями канон, який ставить певні обмеження тематиці релігійного мистецтва і досить жорстко обмежує засоби вираження, що використовуються тут. Десакралізація (профанізація) релігійного мистецтва, на думку деяких авторів, відбувається не стільки через вибір тем або сюжетів, як через вибір стилю з порушенням канону. Т.Буркхардт виключає із сакрального кола релігійне мистецтво Ренесансу та Бароко на тій лише підставі, що за стилем воно не відрізняється від світського. Цей же автор переконаний, що можливе світське мистецтво з релігійної тематики, що допускаються світські форми в релігійному мистецтві, але неможливе сакральне мистецтво, світське за формою. “Месію” Генделя можна вважати твором релігійного мистецтва, але вже сам жанр ораторії виводить його за межі сакрального мистецтва. Якщо це стосується опери, то байдуже, чи буде це “Мойсей та Арон” Шонберга або така популярна донедавна “Ісус Христос – суперзірка”. Адже сакральні форми – строго канонічні.

Згідно з канон, наприклад, християнське мистецтво не може бути цілковито абстрактним, бо тоді б воно не могло свідчити про Боговтілення; а коли б воно було натуралістичним (а не символічним, яким воно є за канон), то суперечило б божественній природі втілення. Адже божественна сутність, відповідно до догматів, не вловлюється жодною формою, бо форма, виражаючи що-небудь, необхідно обмежує виражене, а Бог вище будь-яких форм.

Важливо наголосити, що канон двоякий у тому плані, що це й обмеження, котре накладається усталеною універсальною знаковою системою, і разом з тим невичерпний потенціал традиції.

Канон, як зазначалось, передбачений передусім символізм релігійного мистецтва. Гносеологічна природа символу робить його відповідним тим завданням, котрі ставить перед собою культове мистецтво. Символ є не зображенням трансцендентного (що засадничо неможливо, оскільки Бог є надформальною реальністю), а його “неподібною подобою”. У цій ролі символ вважається посередником між земним, людським світом і світом “горнім”, надприродним. Тому-то символізм пронизує, скажімо, всі форми християнського сакрального мистецтва, зокрема весь склад храмового театралізованого дійства, що складає своєрідний релігійно-мистецький синтез великої сугестивної сили.

Секуляризація – одна з домінуючих тенденцій сучасної культури – є процесом зміни співвідношення сакрального і профанного в суспільстві та

культури, процесом втрати релігійними інститутами, свідомістю і практикою їхньої суспільно-культурної значущості. З тих пір, коли релігійне і світське виокремились у складі культури, їх співвідношення було динамічним, мінливим. Сьогоднішня секуляризація культури, яка охоплює і десакралізацію мистецтва, здійснюється на основі модернізації суспільства та інтенсифікується в умовах духовної кризи. Перегляд суспільно-культурних пріоритетів на користь світських в мистецькій сфері, сприймається церквою як певна загроза. Протистояти їй намагаються за рахунок тієї самої релігійної сфери, передусім культу. Ці завдання намагаються вирішувати нині й за рахунок звертання до авангардних форм і віань у мистецтві, що особливо актуалізує проблеми канону.

Для християнства цей шлях не може бути особливо обнадійливим, бо культ, ритуальна дія тут ніколи не були визначальними. Ритуал є одним із способів самоствердження релігійними засобами соціальної групи, тоді як в сучасній релігії різко зростає значення первинності індивідуального. Навіть у соціології релігії після Е.Дюркгейма увага зміщується передовсім до індивідуальної іпостасі релігійно-етичних систем спасіння.

У цій ситуації потреба релігії у всепроникному мистецтві, звісно, загострюється. І зрозуміло, що йдеться не про культове передовсім мистецтво, а про релігійне мистецтво у найширшому розумінні. Так з'являється концепція "мистецтва – релігії" (А.Мальро) чи намагання "охудожнювати", естетизувати релігію (Г.Кокс) тощо.

В умовах антропологічної кризи гуманітарна думка не стільки з'ясовує кордони між релігією і мистецтвом, скільки шукає шляхи їх зближення, бо сподівається на життєдайну силу цілісної культури.

Контрольні завдання і запитання

1. Чому функціональність релігії є її сутнісною характеристикою?
2. Дайте функціональне визначення релігії.
3. В чому функціональна роль кожного з елементів релігійного комплексу?
4. Розкрийте особливості різних рівнів вияву функціональності релігії.
5. Як співвідноситься релігія і культура?
6. В чому специфіка релігійного мистецтва?

Тематика рефератів

1. Функціональна природа релігії.
2. Релігія і освіта.
3. Співвідношення релігії і культури.
4. Специфіка релігійного мистецтва.
5. Символізм релігійного мистецтва.

Рекомендована література

1. Вебер М. Социология религии // Избранное. – М., 1994.
2. Гараджа В. Социология религии. – М., 1996.
3. Колодний А. Феномен релігії. – К., 1999.
4. Левада Ю. Социальная природа религии. – М., 1965.
5. Мануйлова Д. Социальные функции религии. – М., 1975.
6. Нибур Р. Христос и культура. – М., 1996.
7. Пупар П. Церковь и культура. – М., 1993.
8. Религия в истории и культуре. – М., 1998.
9. Религия и общество. – М., 1994.
10. Угринович Д. Искусство и религия. – М., 1982.
11. Христианство и культура сегодня. – М., 1995.