

Філософія релігії в Україні: варіативність стратегії осмислення предмету. Збірник наукових праць за ред. А.Колодного та О.Горкуші // Українське релігієзнавство. – К., 2012. – № 64. – 233 с.

Науковий збірник вібрав в себе низку доповідей і повідомлень, виголошених на тематичних Круглих столах 2010-2012 років, присвячених проблемам філософії релігії. Круглі столи відбувалися у Відділенні релігієзнавства ІФ НАНУ при участі в їх роботі науковців із академічних інституцій і вишів України, представників різних конфесій. Збірник розрахований на науковців-релігієзнавців, викладачів релігієзнавчих дисциплін, аспірантів і студентів релігієзнавчої спеціалізації.

Рецензенти: доктор філософських наук Виговський Л.А.
 доктор історичних наук Уткін О.І.
 доктор соціологічних наук Пірен М.І.

*Рекомендовано до друку
Вченою Радою Відділення релігієзнавства ІФ НАН України
(протокол №18 від 18 грудня 2012 року)*

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2012.
© Відділення релігієзнавства Інституту
філософії імені Г.С. Сковороди НАНУ, 2012.
© Автори відповідних текстів.

ЗМІСТ

Передмова (О.Горкуша)	5
 1. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ	
ЯК ГАЛУЗЬ АКАДЕМІЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА	
▪ М.Боголюбов (Київ). Філософія релігії: поняття, особливості галузі та основні напрямки.	8
▪ А.Колодний (Київ). Філософія релігії в дисциплінарній структурі академічного релігієзнавства.....	19
▪ Г.Гоффманн (Краків, Польща). Особливості співвідношення релігієзнавства, філософії релігії та феноменології релігії у сучасному польському релігієзнавстві.	28
▪ О.Сарапін (Київ). Пропозиції стосовно конструктивного вивчення філософії релігії і презентація одного з можливих варіантів.	35
▪ К.Новікова (Краків, Польща). Метод <i>via negationis</i> у філософії релігії.	42
 2. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ЯК ФІЛОСОФІЯ НАУКИ	
▪ В.Кузнєцов (Київ). Філософія науки і філософія релігії.	52
▪ О.Бучма (Київ). Філософія релігії та філософія права: на перехресті предметних полів.	59
▪ В.Волошин (Донецьк). Епістемологічна складова філософії релігії.	68
 3. МЕРЕЖИВО МЕТОДОЛОГІЧНИХ СТРАТЕГІЙ	
ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ	
▪ М.Бабій (Київ). Функціональність релігії в площині предметного поля філософського релігієзнавства: методологічні підходи та сутність.	76
▪ О.Горкуша (Київ). Філософія релігії як співосмислювання людських пошуків релігійних сенсів.	83
▪ Т.Гаврилюк (Київ). Специфічні особливості дослідження християнського вчення про людину.	97
▪ В.Титаренко (Київ). Релігійні концепції майбутнього як об'єкт дискурс-аналізу.	104
 4. У ЦАРИНІ ФЕНОМЕНОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ	
▪ М.Черенков (Донецьк). Від філософії релігії до феноменології Одкровення.	118

▪ Ю.Чорноморець (Київ). Майбутнє філософії релігії.	124
▪ Т.Добко (Львів). «Бог феноменологів», як відповідь на дилему «Бога Авраама, Ісаака і Якова» чи «Бога філософів та вчених». ..	133
▪ Г.Христокін (Буча). Феноменологічні підходи в теології Георгія Флоровського.	140
5. НАШАРУВАННЯ ДИСКУРСІВ	
ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ ТА РЕЛІГІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ	
▪ П.Яроцький (Київ). Філософсько-теологічні пошуки «Цілком Іншого Бога», ніж його уявляє традиційне християнство.	149
▪ В.Климов (Київ). Філософсько-богословські проблеми "мовчання" ("безмовності"), "розумної молитви" та "розумного діяння" як відображення пізнавального поступу руського (українського) чернецтва.	156
▪ Р.Соловій (Львів). Пізнання та істина в епістемічному просторі постмодерну: богословські експерименти Виникаючої церкви. ...	174
▪ С.Капранов (Київ). Філософія релігії Нісиди Кітаро.	185
6. КОНКРЕТНІ ДОСЛІДНИЦЬКІ ПРОБЛЕМИ	
▪ В.Литвинов, Р.Множинська (Київ). Станіслав Оріховський (1513-1566): від критики католицизму до його апології.	194
▪ Ю.Брюховецька (Суми). Концепція культової містики в рамках православної догматичної традиції.	201
7. УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В СВІТОВОМУ ВИМІРІ	
▪ Л.Филипович (Київ). Українське релігієзнавство в контексті світової науки про релігію.	209
ПІСЛЯСЛОВО КУРАТОРА КРУГЛИХ СТОЛІВ	
▪ Круглі столи з філософії релігії в Україні: 2010-2013.	220
РЕЛІГІЄЗНАВЧА ІНФОРМАЦІЯ	
▪ Спеціалізована рада із захисту релігієзнавчих дисертацій Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ в 2012 році.	228
SUMMARY	231

ПЕРЕДМОВА

Це число часопису-квартальника “Українське релігієзнавство” присвячене сучасним вітчизняним дослідженням у галузі філософії релігії, а саме темі *«Філософія релігії в сучасній Україні: варіативність стратегій осмислення предмету»*. В ньому щонайперше знаходимо статті, спеціально підготовлені учасниками трьох Круглих столів із філософії релігії, що відбулися протягом 2010-2012 років у Києві та зібрали до діалогу на предметно-методологічні теми цілу низку цікавих та самобутніх науковців.

Без перебільшення можна говорити: надзвичайним досягненням вітчизняної філософії релігії є те, що на Круглих столах із філософії релігії в сучасній Україні зібрались представники різноманітних світоглядних позицій, шкіл, методологічних напрямків. Філософія – спільна територія, місце, де зустрічаються спрагли вкорінення у суті буття, гідні причетності до самої його істини. Філософія релігії в контекстуальному аспекті постає місцем зустрічі причетних до пошуку глибинних спонук духовного натхнення життя людського у його прагненні понадлюдської, понадприродної висоти вимірах. Вірогідно, що людина прагматично-приземлена та метафізично недалеко не збагне жодної користі чи практичного сенсу від подібних дискусій на теми, зовсім не дотичні до емпіричної конкретики чи економічних, технологічних, програмоконструюючих потреб певного суспільства або ж ідеологічного попиту відповідних суспільних груп. Як не збагне вона і того, як можливе конструктивне спілкування між настільки різнозорими та різнозосередженими, різномовними та різнозацікавленими співбесідниками. Та ми б заперечили: не хлібом єдиним, але Людиною, її духом, душею, її натхненням та майбуттям не варто ніколи нехтувати. Бо ж мине і ця доба, і сучасна економічна, політична, суспільна криза, зміняться навчальні програми й вектор гуманітарної політики, а людина з її незмінним попитом на таїну та запитом на одвічний сенс спрагло вдивлятиметься в очі позачасової істини та тулитиметься до понаддійснісних очевидностей.

Та, на нашу думку, декілька моментів сприяли успіху наших Круглих столів із філософії релігії: 1) на них збиралися люди, яким було що сказати; 2) було про що поговорити; 3) було як висловитись. Тож, незважаючи на належність до різних світоглядних настанов, дослідницьких шкіл та методологічних напрямків, усі наші співрозмовники працювали у галузі філософії релігії: використовували

філософський інструментарій для осмислення релігії і мали значні доробки у цій царині. Щодо предмету філософського осмислення, то під час дискусій на Круглих столах виявилось, що знаряддям диференціації дослідницького підходу тут служило його масштабування через перелік пізнавальних проблем та завдань, а засобом узгодження різних підходів – зосередження на носії релігії – людині із її внутрішнім світом та надприродним вкоріненням свідомості. Щодо дискурсивно-методологічних особливостей, то виявилось: релігійно ідентифіковані філософи релігії схильні до праці у царині феноменології релігії, адже це дає їм змогу успішно поєднувати дослідницький та особистісно-духовний інтерес. Натомість світські філософи релігії, які представляли сучасне академічне релігієзнавство, схильні до міркувань в руслі критично-аналітичної традиції, вони свідомо відмежовуються від будь-якої захопленості предметом осягнення. Водночас також виявилось, що існує цілий ряд тем, в міркуваннях щодо яких не важливо, якої світоглядної позиції дотримується філософ релігії (релігійновизначеної чи світської), за умови, звичайно, дотримання ним наукової фахової коректності. Це стосується, зокрема, тем з історії філософії релігії та історії теології, а також критичного осмислення різних теологічних систем та поглядів окремих релігійних філософів.

Щонайперше хочемо зазначити, що аби якомога точніше передати дискусійно-полемічний дух та конструктивну налаштованість на взаємопорозуміння представників різних світоглядних настанов та методологічних підходів, переважно збережено зміст та стиль поданих текстів у їх авторському варіанті.

Не претендуючи на якусь цілісність у значенні дисциплінарної суцільності та методологічної замкнутості, ми хотіли б презентувати читачам (релігієзнавцям, філософам, філософам релігії, феноменологам, феноменологам релігії, теологам та гуманітаріям, які цікавляться релігією як предметом осмислення), панорамне бачення сучасної філософії релігії як місця плідної конструктивної комунікації. Об'єднуючим пунктом, безумовно, тут слугує особливий предмет уваги (релігія), філософський інструментарій та релігієзнавчий базис (адекватна теоретична модель предмету). Саме звідси, власне, й починається різновекторне розгалуження сучасних пізнавальних стратегій, різноманіття яких ми й спробували простежити на Круглих столах і в цій книзі.

Відтак, ми з певною впевненістю в тому можемо сьогодні констатувати, що філософія релігії в сучасній Україні остаточно ще не сталась. Вона сьогодні у вітчизняному просторі існує не як повністю сформована наукова дисципліна, втиснута у жорсткі рамки чітко визначених параметрів, а живе повноцінним життям безпосереднього філософського осмислення релігії та найвдаліших шляхів її адекватного пізнання.

Маємо переконання, що інтелект, натхнення та фахові діалоги в галузі філософії релігії в Україні принесуть зрештою з часом, з одного боку, неабиякий здобуток. З другого ж боку, нині можемо засвідчитися в тому, що є значні самобутні доробки у цій сфері, які лишень недостатньо висвітлені й оприлюднені у фахових колах. То ж взаємодоречною працею здобуватимемо користь загальній справі, яка вчинить вагомі наслідки і на індивідуальному (для самопізнання), і на загальному (для розвитку філософії релігії в Україні), на інтелектуальному (для науки) та духовному (для релігії) рівні.

Куратор Круглих столів із філософії релігії О.Горкуша

М.Боголюбов * (м. Київ)

УДК 2-1 (141): 165.8/9

1.1. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ: ПОНЯТТЯ, ОСОБЛИВОСТІ ГАЛУЗІ ТА ОСНОВНІ НАПРЯМКИ¹

Редакційний вступ до статті М.Боголюбова.

Актуальність видруку праці М.Боголюбова з цієї проблеми зумовлена потребою обґрунтування місця в системі наук про релігії, функціонального призначення й методологічних особливостей філософії релігії. Необхідність звертання до міркувань мислителів, які свого часу інституалізовували цю гуманітарну галузь у вітчизняному просторі, посилюється сучасним неоднозначним прочитанням змісту, методологічних засад та завдання філософії релігії.

Новизна досліджуваної М.Боголюбовим проблематики полягала в тому, що тут, чи не вперше у вітчизняній традиції, здійснено обґрунтування філософії релігії як окремої філософської галузі в системі спеціальних наук про релігію.

Стан розробленості теми у науці. У своїх міркуваннях М.Боголюбов спирається на праці А.Введенського, Ед.Гартмана, Г.Гегеля, Г.Гюффдінга, Е.Дюркгейма, Ф.Джевонса, Г.Зібера, В.Д.Кудрявцева-Платонова, Г.Леда, Г.Лотце, М.Мюллера, О.Пфлейдерера, Е.Раувенхофа, А.Ревілля, В.Сміта К.Тіле та ін..

Метою цього дослідження для М.Боголюбова було обґрунтування філософії релігії як філософської галузі наук про релігію. Завдання полягало у визначенні змісту поняття “філософія релігії”, особливостей філософії релігії як галузі пізнання та наявних напрямків у ній.

* Боголюбов Микола Михайлович (8.05.1872 - 14.05.1934; репресований у 1928-1932 рр.) – професор богослів'я Київського Університету Св.Володимира (1913-1918).

¹ Текст перекладено, адаптовано й підготовлено до друку к.філос.н. Горкушою О.В. за виданням: Боголюбов Н. Философия религии. Часть 1-я – историческая. Том 1-й. , КИЕВЪ. Типография Император. Университета Св.Владимира, 1915. – 450с.- С. 23-40.

I. Поняття “філософія релігії”.

Зазвичай термін “філософія релігії” поєднує два значення: 1) під філософією релігії мається на увазі релігійна філософія, чи теософія, тобто світогляд, що, хоча і викладений у філософських термінах, але має своїм головним джерелом власне релігію; 2) під філософією релігії мається на увазі філософська наука про релігії, тобто наука, що ставить собі предметом досліджувати релігію як ціле.

В першому сенсі філософія релігії така ж давня наука, як і сама філософія. Адже: 1) будь-яка релігія у деякий період свого розвитку природно прагне набути філософського забарвлення, у певний момент релігія починає усвідомлювати, що в своїй ранній, наївній формі вона вже не може бути сприйнята розвинутою в розумовому відношенні свідомістю людини, а тому сама починає спонукати мисленнєву діяльність людини і шукає більш відповідну собі розсудкову, абстрактну форми; 2) й саме філософське мислення, особливо на ранньому етапі свого розвитку, знаходиться в природній залежності від релігії. Релігійний світогляд владно пронизує філософське мислення, і філософ невідомо підкорюється йому. Прагнучи дати людині цілісний світогляд, він сприймає в мережу свого міркування і релігійне вчення, а тому, як наслідок, його світогляд стає забарвленим до певної міри релігією. Розуміючи філософію релігії в цьому сенсі, можна говорити, наприклад, про філософію релігії давніх грецьких філософів. Так уже в засновника школи елеатів Ксенофана ми зустрічаємо певні релігійно-філософські погляди. Стосовно ж представників пізнішої грецької філософії, наприклад, стоїків і неоплатоніків, то в них уже знаходимо величні релігійно-філософські системи. У сенсі ж філософської науки про релігію філософія релігії належить новому часу.

Давній грецький світ не знав такої науки. Пояснюється це не тим, що на той час не було достатньо матеріалу для її створення. Поняття про матеріал, необхідний для створення науки, - річ дуже відносна. Можна і зараз говорити (та й говорять деякі вчені), що релігії не настільки досліджені в своїх окремішностях, щоб можна було намагатися створити загальну науку про релігії, що тепер – лише час збору, аналізу і класифікації фактів, а не формулювання тих загальних законів, які керують релігійним розвитком людства, - та однак така наука існує. Давній же грецький світ не створив подібної науки, хоча грецькому філософу і була відома не лише своя народна релігія, а й багато інших релігій.

Не пояснюється ця обставина і тим міркуванням, що релігійна проблема не може взагалі виникнути в класичні епохи релігій - або ж у ті великі початкові періоди, коли релігія у всій звабі свого квітування, первісній міці, приваблює до себе всі сили й інтереси, або ж в ті великі організаційні періоди, коли вся наявна культура складається чи насильно керується провідними релігійними ідеями. Та й період давньої грецької філософії аж ніяк не може бути визнано часом повного владарювання

релігії, часом, коли релігія приваблювала до себе всі сили й інтереси людей. З перших кроків грецької філософії вже пробивається релігійний скептицизм, який до часу софістів досягає значного розмаху, - однак не виникає релігійної проблеми в тому вигляді, щоб могла з'явитися філософська наука про релігії.

Причина цього знаходиться глибше. В період давньої грецької філософії в людини не могло виникнути внутрішнього мотиву до створення філософської науки про релігії: давній грецький філософ ще не міг зацікавитися релігією, як своєрідним явищем в людському житті. По-перше, незважаючи на всі свої відмінності зокрема, давні релігії в загальному близько підходили одна до іншої; один й той же за суттю релігійний дух панував у них. Всі ці релігії можна було синкретизувати, зближувати і поєднувати одна з іншою. Тому знайомство з ними спонукало у філософів прагнення до широких релігійно-філософських узагальнень, але зовсім не сприяло постановці проблеми про релігії. Давній грецький філософ, знайомлячись із релігією того чи іншого народу, міг лише зупинити свою увагу на тій чи іншій її частині, на якомусь дивному для нього обряді чи віруванні, і тому поставити перед собою питання: який сенс цього вірування чи обряду, - а не який взагалі сенс релігії, чи що таке релігія як ціле. Необхідно було спершу з'явитися такій релігії, яка за своїм духом чітко відрізнялась б від духу інших релігій, щоб в людини при знайомстві з релігіями могло виникнути почуття здивування - це джерело будь-якого взагалі наукового зацікавлення, і людина могла б поставити перед собою питання: що ж таке релігія взагалі?

По-друге, релігія в давньому світі ще не відособлювалась ні від суспільного життя народу, ні від науково-філософського мислення, і не проявилась у своєму чистому вигляді як самостійний сегмент людського життя. Правда, в епоху занепаду давнього світу релігія прагне вивільнитися від тісного свого зв'язку з національністю і стати світовою релігією, незалежною від того чи іншого народу; але в цьому своєму прагненні вона швидше жила ідеалом світової монархії, ніж ідеалом власне світової релігії. Відомо, що основна містерійна релігія цього часу - релігія бога Мітри - прагла в своїй тенденції до універсалізму опертися на культ цезарів.

З іншого ж боку, і релігійне мислення в давньому світі не відособилось від науково-філософського мислення. Хоча грецька філософія досить рано, очевидно, розірвала свій зв'язок з народною релігією, вже філософ елеатської школи Ксенофан рішуче заперечує релігійний антропоморфізм, стверджуючи, що якби бики й коні могли малювати, вони зобразили б богів подібними собі. Але, як показує наступна історія розвитку філософської думки, цей розрив був поверхневим, а не суттєвим. Стоїчна, а ще більше неоплатонічна філософія не знають ніякого розриву між філософією і релігією. Рішучішими скептиками стосовно релігії стали софісти, але їхній скептицизм був

безсилим. Він поширювався не лише на релігію, але й на науку, на суспільне життя. А тому більш глибокі мислителі, що прагли подолати такий безплідний скептицизм, як, наприклад, Сократ чи Платон, підтримуючи науку і суспільне життя, сприймали в своє мислення і релігію та, як наслідок, витворювали релігійну філософію, а не науку про релігії. І лише з виникненням християнства з'являється релігія, як дещо самостійне по відношенню до суспільного життя і до наукового мислення.

Та вказаними обставинами ще не вичерпуються всі умови, необхідні для створення філософської науки про релігії. Необхідно, по-третє, щоб і наука усвідомила свою самостійність у відношенні до релігії. Ця ж умова виникає лише в новий час, а тому лише в цей час і з'являються ранні спроби створення загальної науки про релігії. Вперше термін “філософія релігії” було вжито в останнє десятиліття XVIII ст. і введено у загальне користування в першому десятилітті XIX ст.. У 1821 році вже почав виходити журнал “*Zeitschrift für Moral und Religionsphilosophie*”. Звідси не важко помітити, що вперше філософія релігії як особлива наука про релігії з'являється під впливом Кантівської філософії.

Останнім часом спостерігається прагнення відмовитися від терміну “філософія релігії” і замість нього ввести у вжиток інший. Так, наприклад, Тіле називає цю науку “наукою про релігії”, так само чинить Ахеліс; Джевонс називає “вступом до історії релігії”, Ревілл – “пролегоменами до історії релігій”. Але всі ці терміни менш точно вказують на зміст і характер науки, ніж термін “філософія релігії”. Називаючи цю науку “вступом чи пролегоменами до історії релігій”, ми тим спотворюємо дійсне відношення цієї науки до історії релігій. Насправді ця наука є не попереднім етапом до історії релігій, а завершенням її. Швидше історія релігій є допоміжною наукою до філософії релігії, ніж навпаки.

Стосовно ж назви цієї науки просто “наука про релігії”, то вона може породити деяке непорозуміння щодо змісту і характеру цієї науки. Термін “наука про релігії” – загальний термін; він охоплює собою ряд наук про релігії - і історію релігії, і порівняльну науку про релігії, і філософію релігії. Тому, називаючи філософію релігії просто “наукою про релігії”, ми водночас зовсім залишаємо без відповіді питання, чим же вона насправді займається. З іншого ж боку, термін “наука про релігії” може посіяти нерозуміння і стосовно характеру й напрямків цієї науки. Термін “наука” став звичним позначенням позитивної науки, а тому подібна назва може витлумачуватися як вказівка на точний, позитивний характер цієї науки. Та це буде неправильно. Філософська наука про релігії не може стати позитивною наукою не зраджуючи своїм завданням. Сам Тіле, називаючи цю науку наукою про релігії, в наступному при визначенні характеру науки змушений вказати, що це не позитивна, а філософська наука про релігії. Але в такому випадку доречніше було б і зберегти за нею термін “філософія релігії”.

II. Особливості галузі.

Та що ж означає зробити релігію предметом філософського пізнання?

Кожна група предметів і явищ може піддаватися подвійному дослідженню. Можна, зосередивши свою увагу на певній групі предметів, відділити її від інших груп чи відірвати її від того цілого, до якого вона належить (світове життя) та досліджувати її окремі властивості і відношення; можна, з іншого боку, розглядати цю групу, як ціле, що займає певне місце в ряді більш широкого цілого (світового життя). Перша точка зору на предмет і явище – точка зору позитивної науки, друга – філософії. Так, наприклад, існує цілий ряд позитивних наук про зовнішню природу, задачі яких полягають в точному описі явищ фізичних чи хімічних, класифікації їх і відкритті необхідних зв'язків між ними чи законів. Існує також філософія природи, завдання якої зрозуміти всі ці явища з боку загальної їм сутності чи одного спільного їм начала. Існує сукупність позитивних наук про мову, - граматики тієї чи іншої мови, що досліджує форми цієї мови, та існує також і філософська наука про мови чи філософська граматика, що досліджує принципи чи начало, яке керує зростанням і розвитком мови. Існує позитивна наука про право, що описує правові явища в житті народів, систематизує їх, розкриває їх зміну в історії і причини цієї зміни; існує також і філософія права, що усвідомлює сам принцип права. Відповідно цьому і релігія може піддаватися подвійному дослідженню. Можна досліджувати релігії в їх окремих історичних проявах, - це буде складати задачі позитивної науки про релігії - історії релігій; можна також взяти предметом дослідження релігію взагалі, чи релігію в цілому, прагнучи вияснити принципи розвитку релігії в історії, її первісне походження, її сутність і значення в людському житті. Це становить предмети філософії релігії.

Таким чином, за предметом філософія релігії сутнісно відрізняється від історії релігій. Остання має своїм завданням ознайомлення з окремими історичними формами релігії. Філософія ж релігії, хоча й має на увазі історичні форми релігій, але лише настільки, наскільки в них проявляється власне релігійна природа людства. Тому, навіть в тій частині, в якій вона щонайближче підходить до історії релігій (особливо там, де вона розглядає релігію в процесі її історичного розвитку), її завдання далеко не співпадає із завданням історії релігій. Остання прагне до детального ознайомлення з фактами історичного розвитку тієї чи іншої релігії, філософія ж релігії, маючи на увазі релігію в процесі її історичного розвитку, не так зупиняє свою увагу на мінливих елементах релігії, як через їх розгляд прагне піднятися до розуміння її сутнісної основи.

Отже, як наука філософська, філософія релігії не зупиняється лише на описі релігійних фактів, але прагне до їх витлумачення. Вона не стільки збирає матеріал, скільки зібраний, перевірений вже іншими науками матеріал прагне піддати належній обробці.

Який же матеріал повинен переважно мати на увазі філософ релігії, щоб дійти до вирішення свого завдання? Це питання є надзвичайно важливим. З іменем релігії поєднується багато найрізноманітніших явищ: сюди відносяться і релігійні погляди, і вчення, що містяться як в релігійних гімнах, так і в священних книгах, сповіданнях віри, повчаннях, пророцтвах і т.п.; сюди відносяться також і різні релігійні обряди та звичаї, що складають так званий культ, посередництвом якого людина виражає свої почуття до Бога; сюди ж, зрештою, відносяться і найрізноманітніші релігійні спільноти, що, в одних випадках, майже зливаються з громадянським суспільством чи з державою, в інших – займають щодо них більш чи менш незалежне положення. На яких же з усіх цих релігійних фактів філософ релігії повинен зосереджувати переважно свою увагу? На це питання вчені відповідають по-різному. Раніше зазвичай зупиняли щонайперше увагу на релігійному вченні, адже в ньому вбачали той пункт, з якого щоясніше стає помітним справжній характер релігії. Тепер, навпаки, починають здебільшого висувати культ і ритуал як такий бік релігії, в якому нібито щонайчіткіше відкривається її основна природа².

Деякі ж із сучасних вчених³ ідуть ще далі і стверджують, що сутнісною стороною релігії є її соціальний характер, що як обряди, так і вірування є релігійними саме тому, що вони “обов’язкові”, що вони зі змусувальною силою діють на людину.

Як побачимо і надалі, це сучасне бажання встановити в якості сутнісної сторони релігії чи релігійну практику, чи людську спільнотність пов’язане із прагненням застосувати у філософії релігії чисто досвідний метод дослідження. Тому, слідом за виявленням неможливості застосування цього методу до вивчення релігій, ці спроби природно відпадуть. Можна напевне сказати, що ніколи не виникло б думки побачити в самому собою релігійному обряді чи самому собою людському суспільстві сутнісний релігійний факт, якби вчені не намагались підійти до релігії з методом досвідного дослідження. Звичайно, як релігійна практика, так і соціальне життя мають дуже важливе значення в релігії, і всі ці факти філософ релігії повинен брати до уваги, бо вони здатні пролити світло на ту чи іншу сторону релігії. Зневажати наперед якимось фактом він не має права, якщо не бажає, щоб його наука будувалась лише на умозрінні, тобто - висіла в повітрі.

Однак, “якщо вже необхідно, - як говорить Тіле, - здійснити вибір, то я без сумнівів приєднаюсь до першого роду фактів. Адже у вченні, чи буде воно за формою міфологічним і поетичним, чи ж догматичним і філософським, я визнаю джерело кожної релігії. Сутнісним елементом релігії є, без сумніву, її дух, дух же релігії щочіткіше висвітлюється її вченням. Лише звідси ми дізнаємось, що людина мислить про свого Бога і

² Наприклад, Р.Сміт.

³ Дюркгейм і його школа.

про своє відношення до нього. Культ, ритуал і церемонії не навчать мене нічому, коли я їх споглядаю, якщо лише я не володію деяким поясненням їх значення”. Тож починати вивчення релігії з ритуалу чи обрядів є зовсім неможливим, адже релігійні церемонії самі собою ні про що не говорять людині. Це – безумовно німі факти. Щоб примусити їх говорити, необхідно якимось чином встановити їх значення. Тому заяви, що слід починати вивчення релігії з її ритуалу чи її практики, по-суті справи нічого не означають. Вчений неодмінно підходить до вивчення релігії з якимось поняттям чи уявленням, яке могло б освоїти релігійний культ. А це поняття він бере зі сторони, а не виносить його з вивчення лише самої релігійної практики. Та, якщо перш ніж підійти до дослідження релігійних звичаїв, необхідно скласти собі деяке загальне знання про типи божественного керування і про різні уявлення щодо відношення богів до людей, то що означає твердження про релігійну практику, як сутнісний релігійний факт? Звідки ми можемо дізнатися про типи божественного керування, чи способи відношення богів до людей, як не із релігійного вчення? Тому Тіле зовсім справедливо називає релігійну доктрину “джерелом кожної релігії”. Без ознайомлення із цією стороною релігії ми не зможемо зробити жодного кроку у своєму дослідженні.

Таким чином, хоча філософ релігії з метою ґрунтовності свого дослідження і повинен за можливості мати на увазі всі так звані релігійні факти й не ігнорувати ніякого фактичного матеріалу, та переважно його увага повинна зосереджуватися на релігійному вченні. Лише звідси ми можемо дізнатися, як людина уявляє собі свій зв’язок з божеством; це ж релігійне уявлення є, як побачимо далі, основним елементом релігії.

ІІІ. Головні напрямки.

Філософія релігії за своїм спрямуванням наука критична. Всі релігії для неї однаково – предмет наукового пізнання; тому до всіх релігій вона ставиться з науковою безпристрасністю, чи науковою об’єктивністю. Для неї немає наперед розрізнення між релігією істинною і релігіями хибними. Християнство для неї – такий же предмет дослідження, як магометанство чи буддизм.

До цього твердження люди віруючі зазвичай ставляться з підозрою, вбачаючи в ньому не що інше, як замасковане невір’я. Особи ж, що захищають цю точку зору, коли зустрічають подібну підозріливість, вбачають в ній лише небажання чути голос вільної науки. Ті й інші частково праві, частково ж - неправі. Саме собою положення про наукову безпристрасність філософії релігії, без сумніву, законне. Філософія релігії, як і всяка наука взагалі, повинна бути вільною. Вона не може поділяти предмети свого дослідження на чисті й нечисті, не може одні висунути на почесне місце, а інші залишити в тіні. Тіле повністю правий, стверджуючи, що філософ релігії “наслідує приклад філолога, який не відноситься з презирством до варварської мови, а навпаки, з більшим інтересом вивчає

як готтентотський чи австралійський діалект, так і санскритський чи арабський”.

Та є частка правоти і на боці віруючих осіб. Положенню про наукову безпристрасність філософії релігії надають зазвичай такого відтінку, що з ним ніколи не примириться віруюча людина і не примириться зовсім законно не лише з точки зору своєї віри, але і з точки зору самої науки. Заявляючи, що філософ релігії, як людина науки, повинен об’єктивно поставитися до всіх історичних форм релігії, вчені вкладають в цю заяву чи той смисл, що релігія взагалі представляє собою лише заблудження людського розуму, що мало, правда, значення в процесі історичного розвитку людства, але повинне тепер безслідно згаснути, чи ж той, що жодна з так званих історичних форм релігії не володіє повною релігійною істиною, а остання лише частково розкривається в історії, але не проявилась і не може проявитися повністю в той чи інший історичний момент. Іншими словами, наукова безпристрасність філософії релігії ґрунтується чи на атеїстичній точці зору на релігію, чи ж на еволюційно-пантеїстичній.

Отже, до історичних форм релігії хочуть поставитись об’єктивно, вбачаючи в них чи суцільне заблудження людського розуму, чи ж частковість істини, що проявляється поступово в процесі історичного розвитку людства. Ці два засновки звичні для філософії релігії, бо ця наука ще дотепер не звільнилась від тієї тенденції, яка природно постала в ній під впливом самого процесу її виникнення.

Зазвичай спостерігається, що, коли якась галузь людського життя доходить до свідомості своєї самостійності, вона прагне до панування, а тому – й до відтіснення інших сторін. Так було і з християнством в період середньовіччя, те ж відбулось і з науковим мисленням. Як тільки наука усвідомила свою самостійність, вона природно стала прагнути зайняти владарююче положення в людському житті і відтіснити релігію. Тому й відбулось те, що наукова постановка релігійної проблеми стала рівносильною чи рішучому запереченню релігії, зведенню її до ступеня ілюзії, чи запереченню за нею самостійного значення і визнанню за нею істинності лише тією мірою, якою вона може узгодитися з науковим мисленням і культурним розвитком людського суспільства взагалі. А оскільки ж з усіх релігій менш за все виявляється здатним до такого компромісу з наукою і культурою християнство, то цей напрямок в науці прагне будь-яким чином подолати особливість цієї релігії і ввести її в ряд інших релігій.

Так і виникли два основних напрямки у філософії релігії, які панують в ній і тепер: напрямок атеїстичний і еволюційно-пантеїстичний. Переважним в науці є останній. Всі більш-менш вартісні твердження з філософії релігії насичені еволюційно-пантеїстичним поглядом. Та це й природно.

Визнаючи релігію ілюзією, атеїстична точка зору цим знищує й сам предмет пізнання, внаслідок чого стає неможливим власне й існування науки про релігії. Та всяка наука – це наука про якусь реальність. Тому зазвичай цей напрямок виступає в своїй пом'якшеній формі. Вчений відсторонює від себе вирішення питання про об'єктивне значення релігії і прагне досліджувати її лише як факт, керуючись тим самим методом, який прийнято застосовувати і в інших позитивних науках. Але, як буде показано нижче, це веде лише до грубого нерозуміння релігії.

Еволюційно-пантеїстичний же напрямок таких недоліків не має. Він не зводить релігію до ступеня ілюзії, а визнає в ній одкровення вищої реальності, внаслідок чого наука про релігії тут, очевидно, зберігає характер науки, завдання якої - пізнати предмет, а не знищити його.

Але при ретельнішому погляді виявляється, що і за такого припущення філософія релігії не може дотриматися характеру науки у власному смислі цього слова. Наука не створює предмет свого дослідження, вона лише пізнає його, розкриває природу предмета вже існуючого. “Наша наука (т.б. наука про релігії), - говорить Тіле, - не думає та й безсила створити релігію, подібно тому, як наука про мову не має ні бажання ні сили творити нові мови, проголошувати нові закони мови чи викорінювати існуючі мови. Ні мови, ні релігії не створюються наукою; їх життя і цілі, їх зростання і занепад здійснюються незалежно від науки і підкорюються законам, які наука може відкрити, але не може встановити. Все, що вона бажає і що покликана здійснити, полягає лише в тому, щоб піддати релігію, як людське, а тому історичне і психологічне явище, безпристрасному дослідженню аби визначити її виникнення і ріст, а також її сутнісні елементи і повніше її зрозуміти”. Очищення чи реформування існуючої релігії, тим більше створення нової релігії - завдання пророка, релігійного генія, а зовсім не завдання філософії релігії як науки.

Між тим, припускаючи наперед, як це робить і Тіле, що “всі релігійні форми – лише засоби, що дають можливість філософу релігії досягнути пізнання самої релігії, яка підноситься над всіма цими формами”, іншими словами, допускаючи, що всі так звані історичні релігії є лише окремими, неповними і недосконалими виявленнями безумовної релігійної істини, яка розвивається поступово в процесі історичного розвитку людства, ми водночас чисто пізнавальне завдання філософії релігії перетворюємо в завдання творчо-продуктивне, завдання, яке доречне лише релігійному генію, а зовсім не людині науки. Припускаючи наперед, що всі історичні форми релігії – лише окремі прояви безумовної релігійної істини, ми тим самим вже стаємо вище релігійних фактів, ми вже піднімаємось над фактичним релігійним матеріалом, як над чимось самим собою дрібним і незначним. Адже, якщо в історичних релігіях і проявляється релігійна істина, - то лише часткова; якщо в них і відкривається нам божество, - то відкривається лише неповно і недосконало. До чого ж слід прагнути? Зрозуміло, до повної і безумовної релігійної істини. Людина ніколи не

може заспокоїтися на володінні тимчасовою, неповною істиною; вона завжди буде прагнути до істини досконалої, завжди буде шукати повного одкровення божества. Тому, керуючись подібним припущенням, ми неодмінно в процесі свого дослідження ставитимось до історичних форм релігії не об'єктивно, не з науковим безпристрастям, а суб'єктивно, ми поставимось до них зневажливо; ми будемо не стільки вдивлятися ретельно в них, скільки прагнути через них до тієї повної і безумовної релігійної істини, щодо якої вони є лише окремими виявами.

Інакше кажучи, ми побачимо завдання філософії релігії не стільки в пізнанні релігії як певного історичного і психологічного явища і в осягненні її виникнення, принципу її зростання і її сутнісних елементів, скільки - в очищенні, реформуванні релігії чи й навіть створенні і проголошенні нової релігії. У всякому випадку, це останнє завдання, як головне і суттєве, буде непомітно пронизувати наше дослідження історичних форм релігії і надавати йому певного спрямування, що ухилятиме нас чи ж до реформи релігії, чи ж до створення нової релігії.

Ось чому частково права віруюча людина, яка ставиться до філософії релігії як науки критичної з крайньою підозрілістю. Вона бачить, як фактичні заяви про науково-безпристрасне відношення до всіх історичних релігій витлумачуються таким чином, що в результаті виникає суб'єктивне, пристрасне дослідження релігії. Але частково вона і не права, адже не помічає, що це – вина не самої науки філософії релігії, як науки критичної, не самого критичного дослідження релігії, а вчених представників науки, що не здатні відсторонитися від тенденції, яка природно виникла в науці внаслідок самого процесу її постання, і підвестись до справді науково-безпристрасного дослідження релігії.

Релігії ж, якщо лише в ній справді проявляється істина, не може нашкодити ніяке критичне дослідження, подібно до того, як ніяке критичне дослідження не може ослабити сили і значення справді художнього твору. Зокрема не може нашкодити філософія релігії як наука критична і християнству, якщо лише воно справді є повним і досконалим одкровенням безумовної релігійної істини. Вона, правда, заявляє, що християнство для неї – такий же предмет наукового дослідження, як магометанство чи буддизм. Та хіба дорогоцінний камінь втратить свою цінність, якщо ми покладемо його в купу звичайних камінців? Ми можемо лише загубити його з вигляду; і лише потім знайти. Але ж це може відбутися лише в тому випадку, якщо ми не будемо ретельно вглядатися у факти і їх аналізувати.

Водночас філософія релігій, якщо лише вона хоче бути наукою, повинна якомога уважніше ставитись до свого фактичного матеріалу. Тому якщо філософія релігії у більшості випадків і спонукала в результаті скептичне відношення до християнства, то це пояснюється не тим, що вона вела своє дослідження в критичному напрямку, а тим, що вона не піднеслась до нього. Визнаючи ж наперед, що історична релігія є лише

частковим проявом істини, вона вже з перших кроків свого дослідження ставала понад релігійними фактами, а тому, як наслідок, і не здійснювала ні пізнавального завдання, ні релігійного. До наукового розуміння релігії вона не підходила тому, що зневажливо ставилась до релігійних фактів і прагла щонайшвидше відійти від них і розкрити ту свою релігійну істину, стосовно до якої всі історичні релігії є ніби лише окремими одкровеннями. Її основне завдання було, як показано нами, швидше реформування релігії чи створення нової релігії, ніж власне наукове розуміння релігії. Та вона не здійснювала і цього свого основного релігійного завдання. Вона підходила до його вирішення з науковим багажем і з науковими прийомами. Але реформування релігії, а, тим більше, створення нової релігії “на науковій основі” – задум зовсім безглуздий. Це – справа пророка чи релігійного генія.

А н о т а ц і ї

У статті **М.Боголюбова "Філософія релігії: поняття, особливості галузі та основні напрямки"** обґрунтовується філософія релігії як спеціальна філософська наука про релігію, яка зібраний та перевірений іншими науками про релігію (історією релігій, порівняльним релігієзнавством та ін., які використовують досвідний метод дослідження) матеріал піддає філософському аналізу, намагається здійснити філософське витлумачення релігійних фактів. Хоча філософ релігії з метою ґрунтовності свого дослідження і повинен обов'язково враховувати всі так звані релігійні факти й не ігнорувати ніякого фактичного матеріалу, але переважно його увага повинна зосереджуватися на релігійному вченні. Саме тут філософ релігії виявляє основний елемент релігії – релігійне уявлення про зв'язок людини з божеством. Критикується атеїстичний чи ж еволюційно-пантеїстичний підхід у філософії релігії, за яких пізнавальне завдання підміняється ідеологічним прагненням до виправлення об'єктивно даного.

Ключові слова: *філософія релігії, філософська наука про релігію, критичний підхід, філософське витлумачення релігійних фактів, наукова об'єктивність.*

В статье **М.Боголюбова «Философия религии: понятие, особенности отрасли и основные направления»** философия религии рассматривается как специальная философская наука о религии, которая собранный и проверенный другими науками о религии материал подвергает философскому анализу, осуществляет философское истолкование религиозных фактов. При этом философ религии обнаруживает основной элемент религии – религиозное представление о связях человека с божеством.

Ключевые слова: *философия религии, философская наука о религии, критический подход, философское истолкование религиозных фактов, научная объективность.*

1.2. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В ДИСЦИПЛІНАРНІЙ СТРУКТУРІ АКАДЕМІЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Дослідження дисциплінарної структури релігієзнавства і місця в ній філософії релігії актуальним є хоч би тому, що дехто їх навіть відокремлює, розводить і протиставляє в науковому статусі. Так, в Московському університеті кафедра іменується кафедрою філософії релігії і релігієзнавства. В підручковій літературі наявний також великий різнобій у структуруванні релігієзнавства на його дисциплінарні складові. Поставивши за мету з'ясувати причину цього і поставивши перед собою завдання з'ясувати предметне поле кожної знаної релігієзнавчої дисципліни, ми прийшли до висновку (і в цьому новизна нашої статті), що причина цього різнобою прихована у відсутності чітко визначеного критерію структурування релігієзнавчих дисциплін, розгляді їх відмінностей переважно на теренах змістовного поля кожної, а не на виявленні ролі суб'єктно-об'єктних і суб'єктно-суб'єктних відносин в появі і розвитку тієї чи іншої релігієзнавчої дисципліни.

Різні світоглядні позиції, відмінні культурні традиції, навіть оцінки характеру наукової діяльності, призводять до появи безлічі дослідницьких установок релігієзнавців, їх теоретичних цілепокладань. Тому релігієзнавство можна поділити на академічне й богословське. На відміну від першого, останнє входить до богословського комплексу, розвивається переважно на основі закономірностей цього виду духовності.

В західному релігієзнавстві поділ цей розглядається як вияв двох різних перспектив у ставленні до релігії – внутрішньої та зовнішньої. Він не пов'язується з філософськими чи світоглядними відмінностями в оцінках релігії. Якщо в XIX ст. релігієзнавці відмежовувались від теології, прагнули знайти відмінність своїх пошуків від богословських оцінок релігії, то зараз на Заході (та певною мірою вже і в нас) спостерігається все більше сходження академічного релігієзнавства на методологічні засади богословського, втрата ним рис світськості, науковості, сповзання на позиції якоїсь релігійно-філософської концепції, а подеколи й на богословські установки певної конфесії. В Україні це особливо зримо виявилось в університеті «Острозька Академія» і в Прикарпатському університеті.

Проте світськість, академічність релігієзнавства – не вияв ворожості до релігії, як це дехто прагне так витлумачувати їх. Особливістю

* Колодний Анатолій Миколайович – доктор філософських наук, професор, Заслужений діяч науки України, заступник директора – керівник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

академічного релігієзнавства є дотримання світоглядного нейтралітету щодо релігії, певної рівновіддаленості щодо конфесій, толерантності до різних із них, що відсутнє у богословському, конфесійно заангажованому релігієзнавстві.

Із-за відсутності чіткого визначення предмету релігієзнавства в ньому механічно поєднувалися різнопредметні знання про релігію. Втім релігієзнавство – єдина й водночас багатодисциплінна сфера гуманітарного знання. Підхід до нього як до якоїсь збірної науки, що поєднує в собі знання про релігію різних наукових галузей – філософії, історії, археології, етнографії і тощо – поверховий, бо ж релігія завжди претендувала на статус загальної картини світу, самодостатність в цьому. Відтак вона, безумовно, залишила свій слід в усіх сферах суспільного й духовного життя, у з'ясуванні явищ природи. Саме тому в змісті кожної науки в той чи інший спосіб міститься певна інформація про релігію, котра при цьому не виступає основним об'єктом їх дослідження. Окрім того, в кожній конкретній науці релігія вивчається лише у відповідних аспектах, а не як цілісний духовний феномен, у всьому комплексі своєї функціональності й закономірностей розвитку.

Особливістю релігієзнавства та його окремих дисциплін є те, що в них саме релігія виступає основним об'єктом дослідження; вивчається у поєднанні всіх її структурних компонентів і всієї системи функціональності. Різноманітність суспільних і духовних процесів розглядається ним саме у підпорядкованості їх розвитку релігії та її функціонуванню, а не як в інших науках, де релігія досліджується в контексті їх сфери пізнання світу; досліджуються закони певної предметної сфери буття людини в світі, що не поділяються на якісь частини, котрі не вивчаються іншими науками.

Релігієзнавство має свій, належний лише йому предмет дослідження, що виокремлює його в структурі гуманітарного знання. Ним є релігія в усій єдності її структури, функціональності й закономірності. Поява думки про релігієзнавство як своєрідний збірник релігієзнавчої інформації з різних конкретних наук пояснюється тим, що в своїх дослідженнях вчені ще чітко не вичленували той аспект буття людини в світі, котрий можна кваліфікувати як релігійний. Тут, з одного боку, тяжіє богословське бачення проблеми, коли характер буття зводиться до зв'язків людини з Богом, який виступає як щось зовнішнє щодо неї (часто в антропоморфному аспекті); а з іншого – вводиться в обіг поняття існування людини як стражденної істоти, яка у пошуках з'ясування причин такого свого стану робить висновок про існування якоїсь вищої детермінанти.

Польський дослідник А.Бронк вважає, що термін релігієзнавство має «щонайменше два значення. У вузькому значенні він включає в себе такі гуманітарні дисципліни, як історія, соціологія, психологія, етнологія, антропологія, географія та екологія релігії. У широкому значенні термін релігієзнавство охоплює, крім гуманітарних наук про релігію, також філософію релігії і богослов'я релігії», хоч останні деякі західні дослідники

релігії розглядають як такі сфери знання, які, на відміну від спеціальних наук про релігію, що забезпечують раціональне дослідження релігійних явищ, не дають ніякого нового об'єктивного знання про релігію⁴. А.Бронк пропонує навіть гуманітарні науки про релігію об'єднувати поняттям «релігієзнавство», а «сукупність усіх досліджень релігії окреслити назвою релігіологія або релігіологічні науки».

Проблема структури релігієзнавства й досі залишається не розробленою, хоча в наукових розвідках часто виділяються такі його дисципліни, як філософія релігії, психологія релігії, соціологія релігії, історія релігії, а останнім часом ще й феноменологія релігії, компаративне й герменевтичне релігієзнавство, деякі інші. Проте при виділенні окремих дисциплін релігієзнавства жодним чином не обґрунтовується основа цього структурування, не розглядається функціональний зв'язок цих дисциплін між собою. Цитований вище польський дослідник наявність низки методологічно автономних наук із власним формальним предметом в царині релігієзнавства пояснює «складністю релігійних явищ, їх взаємопов'язаністю, різноманітністю аспектів, у яких можна досліджувати релігійні явища, а також численністю підходів і методів дослідження»⁵.

Визнаємо те, що окремі дисципліни академічного релігієзнавства ні з методологічної, ні з дидактичної точок зору не мають різкого розмежування між собою. Навіть в нашій книзі «Дисциплінарне релігієзнавство», читаючи розділи про соціологію, психологію, політологію й етнологію релігії, з'являється питання, а чи не вийшли їх автори за змістовне наповнення своєї теми і вклинилися в тему сусіда. Близькими також є філософія і феноменологія релігії, філософія й історіософія релігії.

То ж все таки, що виокремлює релігієзнавчі дисципліни в структурі комплексу цієї гуманітарної науки? Скільки їх вже опредметилося і на появу яких можемо ще розраховувати релігієзнавство? Насамперед різняться вони між собою за рівнем свого теоретичного розвитку, зокрема чіткістю визначення свого предмету, побудовою свого понятійно-категоріального апарату, за використовуваними методами дослідження тощо. Недорозвиненість одних із них у зазначених параметрах спричиняла на певний час те, що їх предметне поле попадало в дослідницьку сферу раніше інституалізованої релігієзнавчої науки, яка тепер з певним боєм відпускає його від себе. Тому нині й маємо у різних видруках (зокрема, у підручній літературі) різнобій і в назві, і в перерахуванні релігієзнавчих дисциплін. Деякі з них претендують на якусь свою винятковість у дисциплінарній структурі релігієзнавства, свою вичерпність у науковому відтворенні природи і функціональності релігійних феноменів. Розширене розуміння релігії як духовного явища зумовлює включення деким із дослідників до релігієзнавчого комплексу те, що якогось прямого відношення до нього не має, зокрема міфології, гуманізму, езотерики тощо.

⁴ Бронк Анджей. Наука про релігію // Релігія в сучасному світі.- Львів, 2007. – С. 17.

⁵ Там само. – С.17-18.

Дисциплінарне релігієзнавство покликане відтворити насамперед все різноманіття форм буття релігійної людини і релігійних спільнот у їх відношенні з надприродним й окремими сферами довкілля. При цьому у цих відношеннях тією чи іншою мірою задіяні всі елементи структури релігійного комплексу. При цьому компетенція релігієзнавців (і тут правий А.Бронк) не поширюється на трансцендентні і надприродні виміри релігії, які знаходяться поза сферою використовуваних ними методів пізнання. Релігієзнавство характеризує релігію чи релігійність насамперед з боку її людського елементу – різноманіття спроб людини ввійти у відносини з надприродним, а чи ж скористатися релігією в широкому розмаїтті своїх відносин із світом, різними його сферами, у своїй життєдіяльності.

На нашу думку, питання структурованості релігієзнавства на окремі його дисципліни і визначення змістовного наповнення кожної з них можна вирішити шляхом використання принципу суб'єкт-об'єктних і суб'єкт-суб'єктних відносин. При цьому в ролі суб'єкта цих відносин постає або релігійна людина, або ж релігійна організація. Серед цих відносин насамперед виокремимо, виявлені у конфесійно визначених формах, відносини віруючого із світом надприродного (для багатьох - з Богом), що ґрунтуються на певних установках щодо місця і сенсу буття людини у поцейбіччі. При цьому відношення до світу свого буття віруючий виражає через систему поглядів і почуттів, смисл і значення яких становить віра в надприродне. Відображальне, виповнювальне і вірувальне релігійне відношення є головною рисою релігійної свідомості. Останнє при цьому відіграє інтегративну роль в системі всього релігійного комплексу. Означені проблеми розглядає філософія релігії. Поруч з цим постає феноменологія релігії, яка без будь-яких світоглядних чи ідеологічних упереджень з'ясовує природу власне релігійних явищ, ознаки яких безпосередньо не дає процес релігійного відображення і які є продуктом мисленого виповнення і творення віруючим належного (поняття «спасіння», «спокути», «священного і профанного» тощо). Проте й досі феноменологія релігії, як окрема галузь релігієзнавства, ще чітко не концептуалізована, не є системним утворенням, що має змістовну й методологічну єдність. Утримуючись від екзистенційних, істиннісних й оціночних суджень, орієнтуючись на об'єктивність дослідницького пошуку, феноменологія релігії прагне досягнути окремі релігійні феномени поза їх зв'язками, послуговуючись так званим ейдетичним баченням, тобто методами вчування, інтуїції, конфесійно включеним дослідженням.

В процесі становлення відносин віруючого із світом надприродного постає також питання витлумачення, інтерпретації змісту його одкровення, що подається як утаємничене «істинне знання» у так званих «священних текстах». Вивченням мистецтва герменевтики релігійної, зокрема біблійної, займається герменевтичне релігієзнавство.

На відміну від філософії релігії, яка є раціоналізованою за змістом формою досягнення релігійних феноменів, сукупність психічних процесів,

що супроводжують ставлення релігійного суб'єкта до світу надприродного, виявляють безпосереднє переживання людиною Бога (йдеться про релігійні почуття, переживання, релігійний досвід, афекти, потреби, екстази та ін.) слугують предметом вивчення психології релігії. Психологія релігії вивчає психологічні особливості функціонування релігійності на індивідуальному рівні та з'ясовує при цьому специфіку релігійних вірувань, уявлень, переживань особи, вплив релігії на її психологічний світ. Питання усвідомлення віруючою людиною самої себе, свободи свого буття, бачення перспектив безсмертя та інше цікавлять антропологію релігії.

Якщо філософія релігії зайнята внутрішнім контекстом релігійного феномена, на неконфесійно зорієнтованому та позаісторичному рівні проводить концептуалізацію її природи і функцій в загальному аспекті, то соціологія релігії, працюючи на конфесійному чи позаконфесійному аспектах і займаючись зовнішнім контекстом релігії, розглядає її функціонування і розвиток як специфічну підсистему на рівні суспільства (цілого чи окремих його сфер і структур, в тому числі і церковних об'єднань).

Релігійний суб'єкт взаємодіє як з природним, так і з суспільним буттям. Релігійно витлумачене його відношення з природним довкіллям мала б вивчати насамперед зорієнтована на останнє (а не на саму себе) екологія чи природологія релігії, а зумовленість природним середовищем, а відтак залежне від цього територіальне поширення на планеті різних конфесій мала б вивчати географія релігії.

Що ж стосується суспільного буття з його виробничою, соціальною, політичною і духовною сферами і відношенням до них і місцем в них релігійних суб'єктів, то тут можуть працювати такі релігієзнавчі дисципліни як економікологія релігії, її соціологія, етнологія, політикологія, правологія. Дехто з викладачів дисциплінарного релігієзнавства не виокремлює ці відносно самостійні сфери знання і викладає їх в курсі соціологія релігії. При цьому вони не відрізняють поняття *суспільне* і *соціальне*. Відтак той курс, який вони читають, скоріше слід було б назвати суспільствологія, а не соціологія релігії. Вони працюють на вчорашньому дні релігієзнавчої науки, її структурованості ще XIX століття.

Ставлення віруючої людини до інших людей і самої себе в контексті міжособистісних відносин має вивчати етикологія (моралелогія) релігії, а відношення до олюдненого довкілля, що зветься культурою, - культурологія релігії. Гадаю, що заслуговує окремого релігієзнавчого осмислення ставлення релігії і її носіїв до науки. Умовно цю сферу релігієзнавства можна назвати сцієнтіологією релігії. Функціональність релігійних спільнот і проблеми її корегування за умов переважно забезпеченої в суспільстві свободи буття релігії є об'єктом вивчення практичного релігієзнавства.

Названі вище релігієзнавчі дисципліни вивчають релігію в її статичному вияві. Але ж релігія як феномен духовно-практичного освоєння дійсності, що існує у великому різноманітті своїх конфесійних виявів,

знаходиться в стані постійного розвитку. Змінюється кожний із її структурних елементів, відмирають одні і з'являються нові релігійні течії, на зміну одному типу релігій приходить новий. Різні аспекти цієї складної релігійної динаміки вивчають історія, історіософія і конфесіологія релігії. При цьому актуалізується і порівняльне релігієзнавство.

Історія релігії від названих вище дисциплінарних утворень релігієзнавства відрізняється тим, що досліджує релігію не в статичі, а саме в динаміці. Конкретніше, не лише на рівні загальнотеоретичного відтворення її природи чи функціонування на індивідуальному чи суспільно-спільнотному рівнях, а й на рівні досягнення процесу становлення релігії як в іманентних їй історико-релігійних зв'язках, так і в загальному соціально-історичному й історико-культурному контексті. Тут ми не згодні з вченими, що зводять історію релігії лише до вивчення релігії з точки зору її конкретно-хронологічного розвитку. Історія релігії, крім конфесійної конкретики, має ще й свою логіку, що виявляється в особливостях еволюції даного феномена від природних його форм до сучасних вже штучних розвинутих релігійних систем світового масштабу. Логічне зняття історії релігії ми б назвали її історіософією, що покликана відтворити загальні закономірності історичного розвитку релігії, співвіднести в цьому процесі об'єктивне і суб'єктивне, свідоме і стихійне, традиційне і новаційне, етичне і релігійне. Саме в цьому аспекті, а не взагалі, як це твердить Ю. Кимелєв⁶, історія релігії займається самою релігією. Особливістю історії релігії як релігієзнавчої дисципліни є одночасне вивчення функціонування і зовнішніх і внутрішніх контекстів релігії.

Не всі із описаних у тексті відділенівської праці «Дисциплінарне релігієзнавство» релігієзнавчі дисципліни належно концептуалізовані. Існують різні точки зору щодо їх предметної сфери, назви, взаємовідносин, евристичної значимості, понятійно-категоріальної визначеності та інше. Якщо російський професор Д. Угринович поділяє релігієзнавство на два основних розділи – історичний і теоретичний, виділивши в останньому філософський, соціологічний і психологічний аспекти вивчення релігії⁷, то болгарський науковець Н. Мизов бачить у релігієзнавстві структуроутворюючі компоненти, що характеризують його переважно з боку філософської чи суспільно-наукової сутності. До останнього він відносить соціологічні, психологічні та історичні аспекти релігії. Крім того, Н. Мизов виділяє релігієлогію як особливу науку про релігійний феномен, підпорядковуючи їй вивчення відносно самостійної внутрішньої структури та логіки існування й розвитку релігії⁸. Зауважимо, що філософії релігії дослідник залишає гносеологічні характеристики та розкриття містико-відображальної природи релігії.

⁶ Кимелєв Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989.

⁷ Угринович Д.М. Введение в религиоведение. – М., 1985. – С. 6-12.

⁸ Мизов Н. Религиознание: система и сущност. – София, 1977. – С.31.

Філософія релігії, хоч про неї багато писали⁹, ще повною мірою не концептуалізувалася. У сучасному релігієзнавстві вона присутня в ролі філософії науки, а не філософії релігії. Як вважає Ф.Уейлінг, релігієзнавці ще не мають такої філософії релігії, яка була б універсальною за своїм використанням, відповідально ставилася до релігії й могла спрямувати інші дисциплінарні підходи до її вивчення, а не ізолюватися чи прагнути панувати над ними.

Вирішення питання структурованості релігієзнавства перебуває у прямому зв'язку із визначенням його предмету і зумовлене насамперед складною функціональністю релігії, відмінністю теоретичного цілепокладання різних релігієзнавчих дисциплін. Багатодисциплінарність релігієзнавства залежить також від світоглядних позицій і культурницьких традицій дослідників його структури.

Специфіку кожної дисциплінарної одиниці релігієзнавства, на нашу думку, можна визначити, з одного боку, через відмежування її від інших релігієзнавчих дисциплін за сферою відображених в ній відносин релігійного суб'єкта із світом надприродного, а чи ж природного або суспільного буття, а з іншого – від теології. За основу виділення їх слід брати насамперед теоретичну зорієнтованість дослідницьких пошуків, а також параметри й сфери функціональності релігії.

Нинішня філософія релігії вивчає переважно якусь одну релігійну традицію (в основному християнську) і звертається при цьому до її ідеаційного компоненту. Інші релігієзнавчі дисципліни в своїх пошуках є поліконфесійними, включають в контекст розгляду не лише християнство, а й інші релігійні течії, навіть первісно-архаїчні вірування. То ж філософія релігії здобуде належну їй функціональність у структурі релігієзнавства лише за умови змістовного філософського синтезу дослідницьких здобутків окремих релігієзнавчих дисциплін, набуття нею ролі методологічної рефлексії в системі релігієзнавства, засобу аналізу мови релігії.

Методологічні дискусії, які відбувалися в західному релігієзнавстві останнім часом, дозволили зробити висновки, що за своїми предметними й функціональними характеристиками близькими до філософії релігії є феноменологічний та історичний підходи до неї. Серед релігієзнавців існує навіть думка, що саме поєднання цих двох підходів є основою єдиної сучасної науки про релігію.

Наш час характеризується також появою герменевтичного релігієзнавства, що покликане розробити якусь придатну для вивчення релігії загальну теорію інтерпретації. Розвиваються корпоративне релігієзнавство, культурологія релігії, політологія релігії, правологія релігії, географія релігії, етнологія релігії і т.ін. Диференціація академічної гілки релігієзнавства - порівняно молодій галузі гуманітарного знання – триває.

Важливою для релігієзнавства є також проблема дійсної сутності

⁹ Див. зокрема: Проблемы философии религии и религиоведения. Учебное пособие. – Калининград, 2003.

атеїзму. До її вирішення слід підходити насамперед з позицій з'ясування місця людини у світі, а не із заздалегідь визначеної антирелігійної зорієнтованості. Атеїзм відтворює не процес заміни релігійного світорозуміння науковим, як це часто ще твердять, а насамперед утвердження буття людини, що не потребує постійних звертань до надприродних сил. Атеїзм – не є антитеїзмом. Атеїзм – вільний від містифікації шлях людини до самої себе, до самопізнання, утвердження в собі цінності і дійсного смислу людського буття.

Однією з актуальних проблем для кожної релігійної системи є проблема свободи волі людини. Питання стоїть так: вільна людина у своїх діях, а чи ж кожний крок її діяльності абсолютно детермінований Всевишнім? Саме в цьому, а не у взаємному світоглядному протистоянні, на нашу думку, й пролягає різниця між релігією та атеїзмом. Релігія і атеїзм – не просто різні (тим більше взаємовиключаючі) духовні утворення, а протилежності єдиного цілого, єдність яких визначає його. Вони не взаємовиключаючі, а співіснуючі форми духовного осмислення та дії. Атеїзм покликаний не заперечувати релігію, а теоретично відтворювати механізм вільної діяльності людини. Тео й а-тео в житті людини завжди співіснують. Характер, рівень їх співіснування є своєрідним мірилом свободи людини. Людина вільна у своїй діяльності. Атеїзм цікавить не діяльність людини сама по собі, а механізм вільної життєдіяльності, в процесі якої відбувається присвоєння і предметно-практична реалізація на основі пізнання закономірностей навколишнього світу, притаманної їй творчо-діяльнісної сутності¹⁰. Відтак покликання атеїзму – розкрити джерело й механізм природно-історичного саморуху людини. Він є не просто певною формою знання людиною власних якостей, взятих самих по собі та орієнтованих якимсь чином проти релігії, а специфічною формою самосвідомості, оцінки нею свого діяльного стану як реальної, визначеної творінням сутності. При такому розумінні атеїзм не виключається зі сфери духовного життя людства, не вносить в нього конфронтаційні відносини.

Виходячи з цього, вільнознавство (так попервах ми б назвали цю релігієзнавчу дисципліну, враховуючи можливу негативну реакцію громадської думки на термін атеїзмознавство) покликане, з одного боку, подолати примітивний підхід до функціональності релігії, що характеризує ортодоксальні форми релігійності, а з іншого – вивчити механізм вільної життєдіяльності на основі сповідування або несповідування духовного надсвітового Начала, Вищого Розуму, що є джерелом буття всього сущого, в тому числі й людини. Перед релігієзнавством сьогодні стоїть нелегке завдання: повернути атеїзму належне місце в системі духовних явищ, яке відповідає його справжній суті і не має антирелігійної зорієнтованості.

Сучасне академічне релігієзнавство характеризують такі риси як світоглядний плюралізм, позаконфесійність, відкритість, об'єктивність,

¹⁰ Див.: Колодний А.М. Атеїзм як форма світоглядного знання. – К., 1984. – С. 30-56.

історизм, порівняльність, поліметодичність. Воно враховує різноманітні здобутки інших наук. Водночас воно є й творчим. Релігієзнавство долає методологічні обмеженості, що накладалися на пізнання релігійного феномена ленінізмом, зокрема, партійність, заідеологізованість, підхід до релігії як до акультурного й антинаукового явища. Водночас, сприймаючи наявні вже досягнення світового релігієзнавства, воно шукає й власні методи дослідження ірраціонального буття. При цьому враховується, що вивчення релігії потребує особливих методів, які докорінно різняться від тих, які застосовуються при дослідженні раціональних структур.

А н о т а ц і ї

У статті **А.Колодного “Філософія релігії в дисциплінарній структурі академічного релігієзнавства”** визначено місце і роль філософії релігії в структурі сучасного вітчизняного академічного релігієзнавства. Наголошено, що у сучасному релігієзнавстві вона присутня в якості філософії науки. Релігієзнавці ще не мають такої філософії релігії, яка була б універсальною за своїм використанням, відповідально ставилася до релігії й могла спрямувати інші дисциплінарні підходи до її вивчення, а не ізольовуватися чи прагнути панувати над ними. Філософія релігії здобуде належну їй функціональність у структурі релігієзнавства лише за умови змістовного філософського синтезу дослідницьких здобутків окремих релігієзнавчих дисциплін, набуття нею ролі методологічної рефлексії в системі релігієзнавства, засобу аналізу мови релігії. Питання структурування релігієзнавства на окремі його дисципліни і визначення змістовного наповнення кожної з них можна вирішити шляхом використання принципу суб’єкт-об’єктних і суб’єкт-суб’єктних відносин.

Ключові слова: академічне релігієзнавство, богословське релігієзнавство, філософія релігії, феноменологія релігії, герменевтичне релігієзнавство, історія релігії, релігія.

В статье **А.Колодного «Философия религии в дисциплинарной структуре академического религиоведения»** определено место и роль философии религии в структуре современного отечественного академического религиоведения. Обосновано, что в современном религиоведении она присутствует в роли философии науки. Религиоведы не имеют еще такой философии религии, которая была бы универсальной по своему использованию, соответственно относилась бы к религии и могла бы ориентировать другие дисциплинарные подходы к ее изучению, а не изолироваться или же пытаться господствовать над ними. Вопрос структурирования религиоведения на отдельные его дисциплины и определения содержательного наполнения каждой из них можно решить путем использования принципа субъект-объектных и субъект-субъектных отношений.

Ключевые слова: академическое религиоведение, богословское религиоведение, философия религии, феноменология религии, герменевтическое религиоведение, историософия религии, история религии, религия, атеизм.

1.3. ОСОБЛИВОСТІ СПІВВІДНОШЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА, ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ ТА ФЕНОМЕНОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ У СУЧАСНОМУ ПОЛЬСЬКОМУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ

Для визначення дисциплінарного співвідношення релігієзнавства, філософії релігії та феноменології релігії у сучасному польському релігієзнавстві **актуально звернутися до аналізу** проблеми назви науки про релігії. Запропонована Мюллером назва «наука про релігію» (*science of religion*)¹¹ не прижилася, оскільки на той час в Англії термін *science* вживався лише на позначення точних математично-природничих наук. Англійці й американці сьогодні найчастіше використовують такі терміни: *religious studies*, *comparative religion*, *history of religion*, *scientific study of religion*, *scientific studies of religion*. Часто також задля підкреслення порівняльного характеру релігієзнавства останню частину назви подають у множині (*religions*). Подібним чином в інших країнах назва дисциплін, що досліджують релігію, звучить як «історія релігії» (фр. *histoire des religions*, іт. *storia delle religioni*, хоча зустрічаються фр. *science des religions* й іт. *scienza delle religioni*).

Існують значні термінологічні труднощі у виборі назви для науки про релігію. У випадку терміну «історія релігії» назва не передає вповні сфери досліджень у рамках нашої дисципліни. Звичайно, на початку історії релігієзнавства історичні дослідження переважали, тому навіть досі в поточному розумінні «релігієзнавство» є загалом «історією релігії». Однак особливо в німецькій традиції досить рано почали розрізняти (*vergleichende*) *Religionsgeschichte* (історію релігії) від *Religionswissenschaft* (релігієзнавства), хоча надалі використовувалися також назви *Religionsforschung* (релігієзнавчі дослідження) і *Religionskunde* (релігієзнавство). Ця проблема була вирішена в габілітаційній дисертації Й.Ваха «Релігієзнавство. Прологомени до його науково-теоретичних підстав»¹². Подібне розрізнення існувало також у голландському релігієзнавстві, де терміну «історія релігії» відповідає *godsdiensgeschiedenis* чи *geschiedenis van den godsdienst*, а «релігієзнавству» – *godsdienswetenschap*¹³.

* Гоффманн Генрик – доктор габілітований з релігієзнавства, професор, завідувач кафедрою історії релігії Інституту релігієзнавства Ягелонського університету (м. Краків, Польща).

¹¹ Müller F.M. Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. – Strassburg, 1874. Польською мовою термін *science of religion* тоді перекладали за А. Дигасінським як *umiejętność religii* (старопол. «знання релігії»).

¹² Wach J. Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung. – Leipzig, 1924.

¹³ Див.: Poniatowski Z. Problemy nazwy religioznawstwa a spory o jego treść. – Цит. джерело: С. 6, – де автор показує (посилання 22), що Тіле був одним із перших, хто

Інша традиція склалася в колишньому СРСР, де спочатку використовували назви «історія релігії та атеїзму» чи прямо «науковий атеїзм», а пізніше почали вводити термін «релігієзнавство» (религиоведение), що означав дослідження релігії як частини «наукового атеїзму»¹⁴. Назва «науковий атеїзм» не прижилася в Польщі, але була поширена в країнах «реального соціалізму»¹⁵. Наприклад, болгари називали цю дисципліну *научан атеизъм*, чехи – *vědecký ateismus*, німці в НДР – *wissenschaftlicher Atheismus*. Болгари також вживають терміни *религиоззнание* і *религиология*, а українці – *релігієзнавство*. Чехи спершу в міжвоєнний період використовували термін *věda o náboženstvích*, а зараз частіше – *religionistika*.

А ось у польській релігієзнавчій літературі роль заміників назви «релігієзнавство» виконували багато різних термінів. Як і в країнах Західної Європи, у Польщі теж ототожнювали «релігієзнавство» з «історією релігії». Крім того, особливо серед народознавців і фольклористів (етнографів) XIX ст., був поширений термін «вірознавство» (*wiaroznawstwo*). У міжвоєнний період та, рідше, після Другої світової війни, крім «релігієзнавства», вживали термін «релігієністика» (*religionistyka*), а в Польській Народній Республіці в католицьких колах почали віддавати перевагу назві «релігієлогія» (*religiologia*), яку протиставляли емпіричному, а на практиці – світському і переважно марксистському «релігієзнавству»¹⁶.

Зауважимо, релігієзнавство як наукове знання про релігії світу має чітко визначений предмет досліджень – релігію, але воно не є єдиною наукою, що досліджує релігійні вірування. Адже релігія становить предмет зацікавлення багатьох наукових дисциплін: історії, психології, соціології, етнології й етнографії. Однак існує основна відмінність між релігієзнавчим комплексним підходом до досліджень релігійних явищ та вузькоспеціалізованим підходом

розрізняв релігієзнавство (*godsdienswetenschap*) від історії релігії (*geschiedenis van den godsdiens*). Вплив Тіле, на думку Понятовського, видно в розрізненні: Lammers H.G. *Der wetenschap van den godsdiens*: T. 1-2. – Utrecht, 1896-1898. Пор. також у питанні про назву науки про релігії: A. Bronk A. *Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii)*. – Lublin, 1966. – С. 17-20.

¹⁴ Пор.: Ugrinowicz D M. *Wstęp do religioznawstwa teoretycznego*. – Warszawa, 1977. – С. 18.

¹⁵ Більше про проблеми назви науки про релігії див.: Poniowski Z. – Цит. джерело. – С. 3-13, – де автор стверджує (С. 6-7. – Посилання 25), що термін *Religionswissenschaft* ввів до загального вжитку підручник П. Д. Шантепі де ла Соссе (попри свою назву *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, однак на с. 2. – Т. I. – 1887 його автор вживає назву *Religionswissenschaft*); цей термін також використовував Е. Гарді як у назві часопису, так і в програмній статті: Hardy E. *Was ist Religionswissenschaft?* // *Archiv für Religionswissenschaft*. – 1898. – № 1. – С. 9-42.

¹⁶ Головними прибічниками релігієлогії в Польщі є З. Здибіцька, Г. Зімонь, А. Бронк. На думку Здибіцької, емпіричне релігієзнавство повинно бути оцінене філософськими і теологічними науками. Сам термін «релігієлогія» як заміник назви «релігієзнавство» вже раніше використовувався (хоча рідко) в католицькій і світській літературі. Пор.: Poniowski Z. – Цит. джерело. – С. 4.

інших дослідницьких дисциплін. Для релігієзнавства релігія – це предмет зацікавлення, досліджуваний в усіх проявах і аспектах, натомість для інших спеціальностей вона становить одну з багатьох сфер дослідження, які аналізують лише в межах, дозволених прийнятими в рамках певної науки методами, техніками і дослідницькими знаряддями. Релігієзнавство в такому розумінні, безперечно, має бути наукою, яка користується міждисциплінарними підходами, методами, техніками різноманітних наукових дисциплін, які є для нього допоміжними, як у свою чергу і воно є таким для інших гуманітарних наук.

Та варто окремо проаналізувати співвідношення науки про релігії та двох специфічних й певною мірою споріднених із релігієзнавчого погляду спеціальностей – теології і філософії релігії. Зауважимо, що в них релігія також становить головний предмет дослідження. Однак простежуються три засадничі відмінності між релігієзнавством і теологією:

- а) по-перше, теологія досліджує здебільшого лише власну релігійну традицію, тоді як для релігієзнавства всі відомі релігійні системи, як сучасні, так й історичні, є рівноправними дослідницькими сферами. Крім того, релігієзнавчі дослідження загалом мають описовий характер, тоді як теологічні тяжіють до нормативних висновків;
- б) по-друге, релігієзнавство повинно керуватися (хоча, на жаль, про це часто забувають) описовими і пізнавальними цілями; натомість теологія, крім пізнання, здійснює як своє головне завдання апологетику, тобто захищає і пропагує істини власної віри;
- в) по-третє, релігієзнавство є індуктивною й емпіричною наукою, тобто користується емпіричними даними як у вихідній точці, так і в результаті своїх досліджень, на відміну від теологічних і філософських рефлексій, які є апіорними й дедуктивними, а часто й спекулятивними, з огляду на історичний контекст проблеми.

Окреслені тут демаркаційні лінії між наукою про релігії світу і теологією не повинні приховувати істину про те, що, крім цих відмінностей, дані дисципліни поєднані різними зв'язками, з яких найважливішими є:

- 1) генетичні: перші кафедри релігієзнавства часто виникали на місці теологічних кафедр, які ліквідували, а прибічниками виокремлення релігієзнавства з теології були часто самі теологи, здебільшого протестанти;
- 2) інституціонально-проблемні: досі багато релігієзнавчих кафедр діє при теологічних факультетах; поза тим, багато періодичних видань та релігієзнавчих довідників мають в колі своїх зацікавлень релігієзнавство, теологію, місіологію тощо¹⁷. Деякі напрями чи сфери досліджень і проблеми є спільними для обох дисциплін;

¹⁷ Пор. назву: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*; а також підназви: *Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie* або *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*.

3) особисті: багато видатних релігієзнавців є водночас визнаними теологами чи духовними особами різних конфесій¹⁸.

Отже, релігієзнавство, досліджуючи релігію в різних аспектах і проявах, не може розв'язати питання щодо існування чи неіснування Бога, стверджувати «істинність» якоїсь релігії або висловлюватися стосовно слушності догматів чи релігійних переконань. Однак людські погляди на всі ці теми залишаються для релігієзнавця цінним дослідницьким матеріалом.

Набагато складніші зв'язки єднають і водночас розділяють релігієзнавство з філософією релігії. Це викликане багатозначністю терміну «філософія релігії»¹⁹. Оминаючи детальний аналіз актуальної дискусії про статус філософії релігії в системі гуманітарних наук, ми маємо ствердити, що її можна визнати сферою релігієзнавства лише тоді, коли під «філософією релігії» розуміють «загальну теорію релігії» (відповідно – «загальне релігієзнавство»). В інших значеннях це або просто релігійна філософія, філософська критика, або ж апологетика релігії, тобто історія філософської рефлексії над релігією. В усіх цих значеннях вона повинна сприйматись або як

¹⁸ Серед видатних релігієзнавців теологами були: Н.Сьодерблом і Р.Отто (лютеранці), Г. ван дер Леув (кальвініст), К.П. Тіле (ремонстрант), В. Шмідт (католик-вербіст). Слід згадати німецьку «школу історії релігії» (religionsgeschichtliche Schule), представники якої (Г.Гункель, В.Буссе, К.Клемен, Г.Грессманн тощо) були протестантськими (лютеранськими) теологами-біблієстами. В біблієстські дослідження вони вплітали (і творчо розвинули) методи історії релігії (Religionsgeschichte).

¹⁹ Nowicki A. *Filozofia religii* // *Leksykon religioznawczy*. – Warszawa, 1988. – С. 79-80). Автор стверджує у статті, що філософія релігії може означати: «1. філософію, яка міститься в релігії; 2. філософію – служницю теології; 3. частину філософської системи, яка стосується релігії; 4. філософську критику релігії; 5. загальну теорію релігії». Дослідник вважає інтегральною частиною релігієзнавства також філософську критику релігії. Див.: Nowicki A. *Czy historia krytyki religii należy do religioznawstwa?* // *Argumenty*. – 1958. – № 20. – С. 12; а також того ж автора: *Klasyfikacja i ocena zdań krytycznie oceniających religię...* // *Euhemer*. – 1959. – № 1-2. – С. 5-7. Пор. також: Ochman J. *Koncepcja filozofii religii w świetle kongresów filozofii religii w Perugii* // *Studia Religiologica*. – 1990. – №. 23. – С. 83-102; того ж автора: *Filozofia religii a filozofia religijna* // *Studia Religiologica*. – 1991. – № 24. – С. 111-124; того ж автора: *Filozofia religii jako przekaznik idei i wartości religijnych* // *Nomos*. – 1997. – № 17. – С. 11-24. Католицький виклад відносин філософії релігії і релігієзнавства міститься в праці: Zdybicka Z. *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*. – Lublin, 1978. – Розд. I. – *Filozofia religii – nauki religiologiczne*. – С. 21-115. Авторка розрізняє тут «позафілософські науки про релігію», серед них: «гуманітарні» науки (історію релігії, етнологію релігії, географію релігії, психологію релігії, соціологію релігії і педагогіку релігії); феноменологію релігії (тому вона має окремий статус); «теологічні» науки (апологетику релігії і теологію релігії); і філософії (багато – не одну) релігії. Пор. також чудовий стислий виклад: Bronk A. *Nauka wobec religii*. – Lublin 1996. – особливо розд. 12. – *Filozofia religii*. – С. 137-151; а також розд. 13. – *Analityczna filozofia religii, logika religii i semiotyka języka religijnego*. – С. 153-162.

предмет релігієзнавчих досліджень, або як допоміжна наука для релігієзнавства²⁰.

Що ж до дисциплінарної структури сучасного польського релігієзнавства, то наголосимо: у процесі свого розвитку релігієзнавство утвердилось як наукова дисципліна, що складається з багатьох спеціалізованих галузей²¹. Щодо цього між релігієзнавцями також немає повної згоди: наводять різну їх кількість²². До головних сфер релігієзнавства зараховують:

- 1) теорію релігії (відповідно – загальне релігієзнавство);
- 2) (порівняльну) історію релігії;
- 3) феноменологію релігії;
- 4) психологію релігії;
- 5) соціологію релігії;
- 6) етнологію релігії;
- 7) географію релігії²³.

²⁰ Таке розуміння проблеми вже розглянуто у: Poniatowski Z. Wstęp... – Цит. джерело. – С. 80-86. Слід нагадати, що, на його думку, «філософію релігії» можна розуміти трьома способами: „1) як дисципліну спекулятивних роздумів, яка базується не на точних емпіричних дослідженнях, а на роздумах, що ґрунтуються на власних враженнях і відчуттях автора, а отже – як дисципліну фактично *незалежну* від наукового релігієзнавства; 2) як зібрання й аналіз висловів і роздумів філософів та інших мислителів [...] про релігію, а отже – як дисципліну, яка *замінює* релігієзнавство; 3) як найзагальніші роздуми про релігію [...], які більшою чи меншою мірою ґрунтуються на емпіричному матеріалі чи методологічних роздумах про способи, за допомогою яких можна займатися релігією [...], а отже – як дисципліну вищу від релігієзнавства”.

²¹ Питання автономії релігієзнавства як наукової дисципліни сьогодні дедалі більше обговорюють. Частина релігієзнавців вважає релігієзнавчі дослідження автономними, натомість інші стверджують, що методологічно релігієзнавство як наука про релігії творить сферу інтер- і мультидисциплінарних досліджень, що складається з багатьох дисциплін, які займаються релігійними явищами. Більше про ці розбіжності див.: Bronk A. – Цит. джерело: Розд. 4. – Metodologiczny status nauk o religii. – С. 45-52.

²² Пор. показник різних поділів (Е. Гоблета д'Альв'єллі та Л. Г. Джордана, А. Дрекслея, Й. Ваха, Ф. Кьоніга і Г. Меншінга) релігієзнавства на дисципліни, який подав: Poniatowski Z. Wstęp... – Цит. джерело. – С. 108-110; та розгорнутий поділ: Margul T. Metody i kierunki w badaniach nad religiami... – Kraków, 1982. – С. 27-30. Див. також: Lanczkowski G. – Цит. джерело. – С. 52-81. Автор виділяє як «релігієзнавчі дисципліни» історію релігії, феноменологію релігії, типологію релігії, географію релігії, етнологію релігії, соціологію релігії і психологію релігії. Пор. також із наведеним нижче у примітці 18 поділом З. Здибіцької та поділ А. Бронка (цит. джерело. – С. 129-222), який виокремлює, окрім історії релігії, етнології релігії й етнорелігієзнавства, феноменології релігії, соціології релігії, психології релігії та екології релігії, також теологію релігії, філософію релігії та аналітичну філософію релігії й семіотику релігійної мови.

²³ Цей поділ ґрунтується на пропозиції: Poniatowski Z. Wstęp do religioznawstwa... – Цит. джерело. – С. 103-175. Під терміном «загальне релігієзнавство» він розуміє теорію релігії + метарелігієзнавство (= історію і методологію релігієзнавства).

Саме предметом зацікавлення теорії релігії і є дослідження загальних закономірностей формування релігійних вірувань та питання «сутності» релігії, тобто її генези, джерел, структури, виконуваних нею функцій, а також питання танатології релігії (відмирання релігійних вірувань). Висновки з порівняльних історичних і феноменологічних та інших досліджень окремих систем вірувань дають узагальнення у вигляді різних гіпотез і теорій стосовно релігії як цілісності чи окремих її аспектів. Варто наголосити саме на «загальному» характері цих висновків, тоді як детальні узагальнення проводять уже в рамках різних сфер релігієзнавства. Хоча теза «порівняння – це не доказ» (*comparaison n'est pas raison*) є слушною і різні представники науки про релігії, часто зловживаючи компаративістикою, порівнювали речі надто відмінні за своєю суттю, проте завдяки правильному використанню методу можливо дійти до повного розуміння досліджуваних феноменів у всьому багатстві й різноманітності. В рамках теоретичних рефлексій над релігією досліджують також її зв'язки з іншими сферами культури або формами суспільної свідомості, а саме: наукою, мистецтвом, мораллю, політикою, ідеологією, світоглядом тощо.

У Польщі З.Понятовський і М.Новачик постулювали поєднання теоретичних роздумів над релігією з так званим метарелігієзнавством²⁴. Предметом метарелігієзнавства є вже не релігія, а сама наука про релігії (тобто історія, теорія і методологія релігієзнавства); розглядаються питання про генезу релігієзнавства як науки і розвиток його різних методологічних напрямів. Важливими є також питання структури науки про релігії, її головних понять і дослідницьких категорій, проблеми релігієзнавчої лінгвістики тощо. Видатні науковці пропонували для такого розуміння сфери досліджень назву «загальне релігієзнавство».

Окреме місце у структурі польського релігієзнавства займає феноменологія релігії. Доповненням до історичного аналізу релігії є феноменологічні дослідження. Історія збирає й опрацьовує матеріал в хронологічному (діахронічному або динамічному) ключі, а феноменологія намагається впорядкувати його згідно з прийнятим систематичним (синхронічним або статистичним) методом. Тож її можна розуміти як типологію чи морфологію релігійних явищ (наприклад, священного).

У релігієзнавстві віддавна триває дискусія про статус феноменології релігії. Її розуміють як напрям релігієзнавчих досліджень, метод дослідження релігійних вірувань (який часто пов'язують з досягненнями філософської феноменології Е.Гуссерля і М.Шелера), а також як сферу релігієзнавчих

Відмінність між цим поділом і нашою пропозицією полягає в тому, що ми виокремили як окрему сферу етнологію релігії (Понятовський розглядав її в рамках соціології релігії) та додали феноменологію релігії, яку Понятовський включив до загального релігієзнавства (теорії релігії). – Цит. джерело. – С. 113.

²⁴ Пор.: Nowaczyk M., Poniatowski Z. Przedmiot, dziedziny i historia religioznawstwa // Euhemer. – 1986. – № 3-4. – С. 8; Poniatowski Z. Wstęp do religioznawstwa. – Warszawa, 1959. – Вид. 1. – С. 81-82.

досліджень. Ми надаємо їй значення згідно з тезою Р. Петтаццоні, який вважав феноменологію релігії «останнім розділом історії релігії»²⁵. Передвісниками феноменології релігії були голландські релігієзнавці П.Д. Шантепі де ла Соссе (1848-1920) і В. Бреде Крістенсен (1867-1953), а класичним представником – Г. ван дер Леув (1890-1950)²⁶, який, захоплюючись філософією Гуссерля і Шелера, намагався застосувати їхні підходи до своїх релігієзнавчих досліджень, які він називав (ще перед ознайомленням із філософською феноменологією) «феноменологією релігії».

Історія і феноменологія релігії разом із теорією релігії, що узагальнює висновки досліджень перших, а також аналіз у рамках інших релігієзнавчих сфер, зокрема психології, соціології, етнології і географії релігії, становлять засадничу основу порівняльного релігієзнавства та, незважаючи на намагання їх відділити, є нерозривною єдністю. Це стосується також інших сфер науки про релігії.

А н о т а ц і ї

У статті польського релігієзнавця **Г.Гоффманна «Особливості співвідношення релігієзнавства, філософії релігії та феноменології релігії у сучасному польському релігієзнавстві»** насамперед розглядається проблема назви науки про релігію. Автор називає ті терміни, якими користуються при цьому дослідники релігії в різних країнах. Г.Гоффманн розглядає співвідношення науки про релігію та двох специфічних і певною мірою споріднених із релігійного погляду спеціальностей – теології та філософії релігії. При цьому він акцентує увагу на відмінності релігієзнавства і теології, подає дисциплінарну структуру сучасного польського релігієзнавства.

Ключові слова: історія релігії, релігієзнавство, науковий атеїзм, віровизнавство, релігієлогія, теологія, релігійна система, філософія релігії, метарелігієзнавство, теорія релігії, феноменологія релігії.

В статье польского религиоведа **Г.Гоффманна «Особенности соотношения религиоведения, философии религии и феноменологии религии в современном польском религиоведении»** рассматривается прежде

²⁵ Див.: Pettazzoni R. The supreme being: phenomenological structure and historical development // The History of Religions. Essays in Methodology / ed. M. Eliade, J. M. Kitagawa. – Chicago, 1959. – С. 66. Пор. також: Nowaczyk M. Filozofia a historia religii we Włoszech 1873-1973. – Warszawa, 1974. Особливо розд. IV. – §1: Raffaele Pettazzoni – twórca szkoły. – С. 103-126.

²⁶ Найкраща польська праця з аналізу феноменології релігії належить З. Понятовському: Poniowski Z. Gerardus van der Leeuw i fenomenologia religii [вступ до:] G. van der Leeuw. Fenomenologia religii. – Warszawa, 1978. – С. 11-54. Пор. також: N[owaczyk] M. Fenomenologia religii // Leksykon religioznawczy. – Warszawa, 1988. – С. 78; Lanczkowski G. Wprowadzenie do religioznawstwa. – Warszawa, 1986. – С. 59-64; J. Waardenburg. W sprawie fenomenologii religii. Uwagi zasadnicze // Euhemer. – 1974. – №3. – С. 73-87. Див. також: Keller J. Problem rewaloryzacji świętości i mitu we współczesnym religioznawstwie // Studia Religioznawcze. – 1969. – № 1-2. – С. 5-31.

всього проблема названня науки о релігії Автор перераховує те поняття, якими користуються дослідники релігії в різних країнах. Далі Г.Гоффманн розглядає співвідношення науки о релігії і двох специфічних і в певній ступені споріднених з релігійною точкою зору спеціальностей – теології і філософії релігії. При цьому він акцентує увагу на відмінності релігієзнавства і теології. В кінці статті Г. Гоффманн розкриває дисциплінарну структуру сучасного польського релігієзнавства.

Ключевые слова: *історія релігії, релігієзнавство, науковий атеїзм, релігієлогія, теологія, релігійна система, філософія релігії, метарелігієзнавство, теорія релігії, феноменологія релігії.*

О. Сарапін* (м.Київ)

УДК 2-1

1.4. ПРОПОЗИЦІЇ СТОСОВНО КОНСТРУКТИВНОГО ВИВЧЕННЯ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ І ПРЕЗЕНТАЦІЯ ОДНОГО З МОЖЛИВИХ ЇЇ ВАРІАНТІВ

Насамперед варто подати вкрай узагальнені свідчення про особливості сприйняття філософії релігії в сучасній вітчизняній дослідницькій думці. З одного боку, не бракує досліджень, присвячених різноманітним аспектам філософії релігії. Для прикладу, проблема релігії та її інтерпретації висвітлюється у працях А.Колодного, Є.Дулумана, Б.Лобовика, Л.Виговського, В.Воловика, В.Волошина, О.Васильєвої. З іншого боку, помітними є розмірковування про значущість філософії релігії, її предметну область та змістовну привабливість в публікаціях О.Кисельова, О.Горкуші, В.Хромця. Втім, до цих пір у наукових дискурсах відсутніми є виражені проекти філософії релігії, тобто реконструкції її варіантів, логічно продуманих у певній методологічній перспективі. Звісно, що не варто брати до уваги спроби деяких дослідників чітко дотримуватись основних положень поширених філософій релігії, для прикладу - варіанту Ю.Кімелева, що є своєрідною адаптацією тезисів англо-американської аналітичної традиції.

Крім того, слід зважати і на домінуючу у вітчизняному науковому просторі тенденцію двовекторного методологічного застосування філософії релігії. Йдеться, зокрема, про те, що нині ця дисципліна опинилась в тенетах жорсткої дилеми: або перетворитись у **філософію в релігії**, інакше – у пояснення важливих доктринальних істин й навіть наявного в релігії теоретичного потенціалу, або зайняти нішу повноправного дисциплінарного утворення релігієзнавства, претендуючи винятково на статус **філософії про релігію**. На першому шляху її очікують непрості колізії з теологічними і

* Сарапін Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

релігійно-філософськими дискурсами щодо тематичної та предметної визначеності. Звідси, до речі, слід вбачати витoki проблеми правомірності ідентифікації філософії релігії як філософської теології. А на другому – перспектива набутти статусу змістовного синтезу та інтегратора інших релігієзнавчих дисциплін, тобто стати метатеорією та метаметодологією.

Втім особливо небезпечною слід визнати тенденцію, що полягає у розмиванні предметного поля філософії релігії внаслідок інкорпорації до її змісту різноманітних сторонніх їй тем та концептуалізацій. Відтак, постає проблема своєрідного "очищення" філософії релігії, чіткого визначення її статусу, завдань, предметного поля, методологічних можливостей, структурованості тощо. Звідси доречною видається мета запропонованого дослідницького екскурсу: зважаючи на декларовані базові передумови вивчення філософії релігії, подати своєрідний компендіум її можливого проекту. Додам принагідно, що в основі цього проекту лежать логічно розгорнуті і, водночас, критично осмислені положення авторського варіанту філософії релігії, запропоновані ще у 1996 році²⁷. Крім того, вони зазнали достатньої апробації у навчальному процесі при викладанні відповідного курсу на філософському факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка і для студентів бакалаврського рівня Національного університету "Києво-Могилянська Академія".

Відтак, насамперед варто вказати на ті базові передумови, реалізація яких у науковому співтоваристві сприятиме конструктивному вивченню філософії релігії. В зв'язку з цим, сподіваюсь, що будуть доречними декларовані нижче шість пропозицій.

1. Звільнити ідентифікації філософії релігії з під опіки плеоназму. Йдеться про рецепції і визначення філософії релігії як банального філософського осмислення релігії. Хрестоматійними прикладами тому є трактування філософії релігії К.Тіле як "філософського дослідження деякого прояву, іменованого релігією"²⁸, чи ідентифікація У.Олстоном філософії релігії як "будь-якого філософського обговорення питань, належних до релігії"²⁹. Якщо брати до уваги сучасний вітчизняний контекст, то варто згадати про визначення філософії релігії, що міститься у однойменному навчальному підручнику М.Попова. Зокрема, його автор стверджує: "Предмет філософії релігії полягає у філософському розумінні релігії як явища

²⁷ Дивитись наступні публікації: Сарапін О.В. Вступ до філософії релігії // Українське релігієзнавство. – К., 1996. – № 4. – С. 61-65; Сарапін О.В. Філософія релігії // Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. - К.: Аероплан, 1997. – С. 116-124.

²⁸ Тіле К. Основные принципы науки о религии //Классики мирового религиоведения. Антология. - Т.1. Сост. и общ. ред. А.Н.Красникова. – М.: Канон, 1996. – С. 145.

²⁹ Alston W.P. Religion, History of Philosophy of // Routledge Encyclopedia of Philosophy. Lnd; N.-Y.: Gen. Ed. E.Craig, 1998. – Vol. 8. – P. 238.

загальнокультурного штибу, як специфічного тлумачення феномену людського буття"³⁰.

Відзначу при цьому, що панування плеоназму приводить до утвердження в дослідницьких дискурсах всеохопної щодо історичних рецепцій **філософії про релігію**. В такому випадку будь-які розмірковування з приводу релігії приречені на входження у змістовне поле філософії релігії. Наслідком подібних універсалістських інтервенцій у тематичний простір філософії релігії стає ефект її надмірного змістовного розбухання й, відповідно, розмивання предметної області. З іншого боку, плеоназм руйнує логічні стандарти власне визначення як такого, оскільки припускає просте повторення того, що міститься у понятті, яке підлягає визначенню. Тобто ми маємо справу з різновидом порочного кола, логічною помилкою, а саме тавтологією у визначенні, щоправда у більшості випадків зазвичай завуальованою.

2. Філософія релігії не повинна вивчати емпіричну релігію, тобто такою, якою вона постає в реаліях мінливого світу, чи конфесію, вихоплену з історичного процесу. Натомість предметом її вивчення є все-таки можлива релігія, ідеалізована, релігія, взята у її перспективності. Інакше кажучи, релігія, взята такою, якою вона повинна бути хоча б у стандарті конфесійної виповненості. Перефразовуючи образну аналогію Дж.Сміта, можна сказати: для філософа релігія повинна бути картою, а не територією (*map is not territory*).

3. Функціонально філософія релігії повинна мати статус виняткової раціоналізації, в основі якої лежить операція *explicatio* (пояснення). Причому філософія релігії за своєю сутністю буквально приречена на раціональне пояснення тих чи інших предметів, які входять до поля її розгляду. У процедурному відношенні йдеться про переклад розмірковувань про її предмети вивчення в логічно послідовні форми, як, в свою чергу, обгортаються в інтерпретації. Отже, ніякі фідейстські вкраплення (в тому числі і "подвиги віри") - чи інтуїтивні споглядання, чи містичні озаріння, чи навіть чуттєві проникнення - не повинні ставати її пізнавальними детермінантами.

4. У методологічній перспективі не варто філософію релігії перетворювати у матайологію (термін Я.А.Коменського), тобто у пустомовність, короб марнослів'я, нагромадження словесних плетив, які, подекуди, навіть не дружать з законами формальної логіки. Інакше кажучи, у дискурсах, які претендують на належність до філософії релігії, повинні бути наявними ідейні новації та виважені концептуалізації, а не просто помпезні пустопорожні вербальні конструкції. Останні, у кращому випадку, постають баналізаціями усталених ідей та концептуалізацій, а в гіршому – еклектично, хаотично не до ладу їх презентують і, в остаточному підсумку, спотворюють.

5. Філософія релігії повинна бути звільнена від будь-яких авторитетів від філософії, чи від теології, чи від релігієзнавства. Тому, на мою думку,

³⁰ Попов М.В. Філософія релігії: Навчальний посібник для вузів. – К.: Вид. дім "Асканія", 2007. – С. 35.

необхідно відкинути чари Ю.Кімелева з його відомим у дослідницьких колах синкретичним сприйняттям філософії релігії як філософської теології і як "філософського релігієзнавства". До речі, для Ю.Кімелева завдання останнього полягає у "філософському осмисленні феномену релігії"³¹. Подібне визначення постає ще одним прикладом демонстрації методологічного плеоназму. З іншого боку, варто утримуватись від спокуси аналітичної філософії релігії, представники якої наполягають на вивченні стандартного для англо-американської традиції "джентльменського" набору тем (докази існування Бога, атрибутика Бога, чудеса, моральність і релігія, природа зла і теодицея, свобода волі, релігійний досвід, віра та розум, тощо). Додам, що такі теми по суті виявляються в першу чергу теологічними проблемами.

6. Філософію релігії необхідно чітко відмежовувати від релігійної філософії чи від усіляких "неконфесійних теологій". Крім того, слід все-таки визнати проблематичним сприйняття Н.Смартом філософії релігії як своєрідного розтягування теології до нехристиянських релігій. Принагідно, вважаю перспективними дискурси з філософії релігії переважно на ґрунті авраамічних релігій. Вірогідно, що цьому посприяли такі тенденції як а) реалізовані в історії інтелектуальної думки спроби осмислення ідеї невидимого Бога; б) включення окремої традиції (спочатку іудаїзму, а потім християнства до змісту універсального поняття *religio*). Натомість, матеріал релігійних традицій Сходу демонструє в кращому випадку можливість конструювання дискурсів, які стосуються філософії в релігії. Останні, зважаючи на численні етнокультурні, ментальні та мовні контексти, уподібнюються більше проектам конфесійно витриманих філософій. Для прикладу, індійський дослідник А.Шарма у творі "Індуїстський погляд на філософію релігії" (1991) трактує останню як щось на кшталт філософської теології.

Вказані вище шість пропозицій стосовно конструктивного вивчення філософії релігії аж ніяк не варто сприймати як якісь категоричні твердження. Радше вони постають своєрідними методологічними рекомендаціями у перспективі реконструкції можливих проектів філософії релігії. Відповідно, у подальшому викладі, пропонується начерк одного з таких проектів. Достеменно, варто подати презентацію пропедевтичних містких тез, що полягають в основі викладеного нижче проекту філософії релігії.

Звісно, що розпочну з її ідентифікації. **Філософія релігії постає конструюванням і застосуванням в процесі осмислення таких концептів, завдяки яким з'ясовується проблема корелятив позамежного.** Корелятами позамежного слід визнати такі опорні детермінанти як релігія, віра, уособлення потойбічності (світ трансцендентних сутностей) і Бог (божественне). Ці опорні детермінанти, в свою чергу, можна поєднати у дві комплементарні пари "релігія – віра", "уособлення потойбічності – Бог (божественне)". Їх інваріантом виявляється "ноумен" позамежного, який набуває статусу своєрідного ідеалу семантичних прагнень і виповнень

³¹ Кимелев Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. - М.: Изд. Дом "Nota Bene", 1998. – С. 38.

опорних детермінант. Звісно, що ці опорні детермінанти, умовно розподілені у дві пари, утворюють проблемне поле філософії релігії.

Принагідно, утвердження предметом філософського вивчення тільки релігії приводить до змістовного виокремлення релігієлогії чи вчення про релігію, чи, з деякими обмовками, до теорії релігії. Хоча зауважу, що теорія релігії за змістом може виходити за межі простору філософії релігії, водночас залишаючись осередком останньої. До речі, теорія релігії ідентифікується як систематично викладені і пропущені в світлі певної перспективи конструктивні судження та узагальнення про релігію. Тоді суто оціночні судження та опінії, а також дескриптивні характеристики перебувають поза її компетенцією. З іншого боку, утвердження предметом філософського вивчення тільки Бога (божественного) приводить до витворення теологічно зорієнтованих варіантів філософії релігії. Яскравим прикладом останніх є філософія релігії Г.В.Ф. Гегеля, яка ідентифікується ним як "розвиток, пізнання того, що є Бог"³². Чи інакше, для німецького філософа "предмет філософії релігії складає абсолютне, однак не тільки у формі думки, але й у формі його маніфестації"³³.

Означені мною предмети вивчення філософії релігії звісно, що повинні набувати статусу проблеми, уможливлуючи тим самим різні вектори їх вирішення. Доречними є виявлення змісту опорних детермінант, їх смислових десигнатів (похідних) та подальших конотацій у перспективах метафізики, епістемології та праксеології. Інакше кажучи, в структурному відношенні філософія релігії постає як органічний синтез трьох можливих підходів осмислення предметів її вивчення. Відтак, метафізика релігії виявляє сутності, витоки, буттєві характеристики корелятив позамежного, їх семантичні конотації й, відповідно, припускає аналіз теорій, в яких вони розкриваються. Епістемологія релігії виявляє пізнавальний зміст корелятив позамежного і можливості їх пізнання як таких. Предметом її вивчення також є теорії, в яких висвітлюються питання природи, джерел, достовірності й істинності знань про кореляти позамежного. Практиологія релігії визначає форми та особливості актуалізації корелятив позамежного й, відповідно, її прерогативою також є теорії, в яких розкриваються діяльнісні установки та характеристики предметів вивчення. Тоді, для прикладу, феномен релігії вивчається через з'ясування питань його суті, визначальних характеристик, особливостей появи конструкту та подальших семантичних конотацій; через аналіз конфесійно детермінованих суб'єкта та об'єкта, релігії як фактуального знання, релігійної істини; через аналіз рівнів актуалізації релігії.

Враховуючи структурованість філософії релігії, можна скоригувати у даній площині її визначення. Тоді філософія релігії – це раціональне за змістом та аналітичне за формою тлумачення корелятив позамежного в таких їх основоположних аспектах як буття, знання та діяльність.

³² Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х томах. – Т.1. - М.: Мысль, 1976. – С. 273.

³³ Там само. – С. 224.

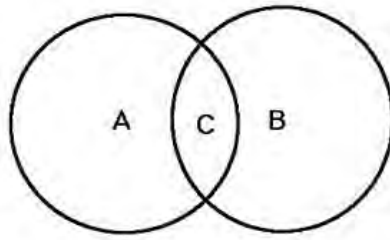
Насамкінець дещо про питання дисциплінарної належності філософії релігії. Все-таки нині домінуючою тенденцією є її сприйняття у вітчизняній дослідницькій думці як переважно дисципліни академічного релігієзнавства. Для прикладу, у відповідному розділі колективної монографії "Дисциплінарне релігієзнавство" О.Горкуша наголошує: "Сучасне українське академічне релігієзнавство орієнтується саме на третій варіант розуміння філософії релігії, а саме як фундаментальної галузі академічного релігієзнавства"³⁴. Втім подібну рецепцію слід дещо скоригувати. Принаймні місце філософії релігії серед дисциплін емпіріоризованого релігієзнавства є доволі незатишним. Образно кажучи, вона постійно відбивається від закидів з боку релігієзнавців і конфесійно зорієнтованих філософів. Суть цих закидів, як правило, зводиться до начебто переповненості філософії релігії тематикою філософського теїзму; у її спробах вирішувати проблему істинності релігії; у надмірній схильності до нормативізму; аксіологічній зарозумілості. Щоправда, усі ці контраргументи свідчать більше про вичерпаність теологічно зорієнтованих проектів філософії релігії. З іншого боку, більшість фахових філософів визнають філософію релігії належною до системи великої філософії. Тобто, філософія релігії сприймається як один з можливих філософських дискурсів, як щось на кшталт "філософії родового відмінку"(В.Шохін). Своєрідним методологічним дороговказом подібної рецепції може бути установка Г. Гёффдинга: "Філософія релігії є мисленням, що бере релігію своїм об'єктом"³⁵.

На мою думку, доречно стверджувати про подвійний статус філософії релігії. З одного боку, вона є філософською дисципліною, оскільки цілковито опирається на *ratio* в осмисленні корелятивів позамежного. При цьому саме кореляти позамежного, ці граничні концепти, які схоплюють інаковість, постають предметом спеціального вивчення, витоковою проблемою. З іншого боку, філософію релігії варто включити і до дисциплінарного релігієзнавства. Втім, виникає питання: на яких умовах? Чи буде вона презентована у вигляді "метатеорії наук про релігію"(В.Шохін), чи як "його змістовний синтез, методологічна рефлексія і аналіз мови"(Ю.Кімельєв), чи як "пріоритетна дисципліна релігієзнавства" (І.Яблоков), чи як "узагальнення і вищий синтез релігієзнавчих наук"(Є.Дулуман). А може філософія релігії виявляється концептуальним постачальником для релігієзнавства та інструментально забезпечує аргументаціями його різноманітні оперативні теорії?

В будь-якому разі співвідношення філософії релігії і релігієзнавства можна схематично відобразити у вигляді двох кілець, які перетинаються між собою, утворюючи сегмент. Подібне зображення нагадує один з різновидів діаграми Ейлера-Венна (нижче додається малюнок). Два уявні кола – це філософія (А) і релігієзнавство (В), а сегмент, який утворюється внаслідок їх перекривання – це філософія релігії (С).

³⁴ Горкуша О. Філософія релігії: предмет галузі //Дисциплінарне релігієзнавство. Колективна монографія. За ред. А. Колодного.- К., 2009. – С. 58.

³⁵ Гёффдинг Г. Философия религии: Пер. с нем. Изд. 3-е. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. – С. 1.



Звідси впливають вкрай важливі наслідки. По-перше, філософські досвіди осмислення корелятивів позамежного передували власне релігієзнавчим дослідженням. Тобто, генетично філософія релігії постає раніше науки про релігію. По-друге, саме філософія релігії виступила медіатором, посередником у справі включення релігієзнавства на пострадянському просторі до когорті філософських дисциплін, що й зафіксоване нинішньою номенклатурою ДАК. Хоча, судячи з тенденцій розвитку світового релігієзнавства, воно на зламі XX – XXI століть набуває статусу культурологічної дисципліни й тим самим поступово певною мірою дистанціюється від філософії релігії, а представники останньої й надалі у процесах конструювання та осмислення корелятивів позамежного будуть користуватись тим матеріалом, який надають їм дисципліни емпіріоризованого релігієзнавства.

А н о т а ц і ї

У статті **О.Сарапіна «Пропозиції стосовно конструктивного вивчення філософії релігії і презентація одного з можливих її варіантів»** подаються шість авторських пропозицій з такого вивчення які зорієнтовані насамперед на творче осягнення змісту філософії релігії. Автор відкидає поширене синкретичне сприйняття філософії релігії Ю.Кімелевим як філософської теології і як філософського релігієзнавства. Філософія релігії - це раціональне за змістом та аналітичне за формою тлумачення корелятивів позамежного в таких їх основоположних аспектах як буття, знання та діяльність. Філософію релігії не слід перетворювати в метатеологію. Філософію релігії автор схематично зображує як сегмент перетину двох кіл - філософії та релігієзнавства.

Ключові слова: *філософія релігії, феноменологія релігії, філософія в релігії, філософія про релігію, плеоназм, позамежне, релігієзнавство, функціонуюча філософія релігії, релігія.*

В статті **А.Сарапіна «Предложения относительно конструктивного изучения философии религии и презентация одного из возможных вариантов»** подаються шість авторських пропозицій по цьому вопросу, ориентированных на творческое познание смысла философии религии. Автор не принимает распространенное синкретическое восприятие философии религии Ю.Кимелевым как философской теологии и как философского религиоведения. Обосновано, что философию религии не следует превращать в метатеологию. Функционирующая философия религии должна обрести статус исключительной рационализации. Философию религии автор схематически изображает в виде сегмента пересечения двух кругов - философии и религиоведения.

Ключевые слова: *религия, философия религии, феноменология религии, философия в религии, философия о религии, плеоназм, внепредельное, религиоведение, функционирующая философия религии.*

1.5. МЕТОД VIA NEGATIONIS У ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ

Філософія релігії є відносно молодого дисципліною, а відтак дослідження її предметного змісту, понятійно-категоріального наповнення, відмінностей і поєднання з іншими релігієзнавчими дисциплінами є надто актуальним. Як і саме поняття релігії не має однозначного визначення, термін філософія релігії використовується від XVIII ст. на визначення наукової дисципліни. Сама рефлексія щодо сутності релігії, яку можна вважати вступним кроком до філософії релігії, сягає давніх часів. У культурах греків і римлян, у Середньовіччі й у рамках самих релігій, зокрема християнства та ісламу, були описи інших релігій³⁶. Однак у добі Просвітництва повстали перші критичні праці з цієї дисципліни.

Одним із чинників формування нової критичної рефлексії релігії було відкриття нового світу, інших культур та народів, сучасних і також давніх. Іншим важливим чинником було народження нового способу мислення про релігію. Увага філософів пересунулась з питань істинності власної релігії та вічних істин взагалі, до спроби опису окремих релігійних фактів. Цьому сприяло поширення секуляризації та послаблення впливу Церкви. На відміну від натуральної теології, предметом якої був Бог, філософи релігії почали розглядати саму релігію. Певним чином цю зміну підготував антропоцентризм коперніканського повороту в думці Канта та радикальне розділення розуму і віри Декарта. Кантівське переконання в неможливості обґрунтування віри в Бога на фундаменті теоретичного розуму поклало розділ між філософією релігії та релігією. Натомість декартівська концепція *cogito* також усували підстави раціональної рефлексії про релігію та її трансцендентний предмет. Спробу подолання цього поділу пізніше прийняла феноменологія релігії. Розвиток науки та історичного мислення XIX ст. також вплинули на нову дисципліну. В цьому ж часі новим кроком, зокрема, став новий поділ наук про релігії. Розійшлись шляхи філософії релігії, теології та порівняльної історії релігії, яка зайнялась емпіричними дослідженнями.

Приступаючи до дослідження заявленої теми, ми **визначилися з тими завданнями, які маємо вирішити. Для визначення сфери філософії релігії та її методу важливо розглянути цю дисципліну через**

* Новікова Катерина – аспірант Інституту релігієзнавства Ягеллонського університету Краків (Польща).

³⁶ Поп.: Lanczkowski Gunter. Wprowadzenie do religioznawstwa // Przełożył i posłowiem opatrzył Andrzej Bronk SVD. – Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów: Warszawa, 1986. – С. 176-177.

аналіз її взаємодії з іншими науками, з якими об'єднує її спільний предмет дослідження – релігія. Складність визначення філософії релігії пов'язана також з неоднозначністю поняття *релігія*. Відповідь на питання про сутність релігії залежить від способу її дослідження. Філософія релігії займається інтерпретаціями світу, способами орієнтації людини, системами цінностей і формами життя, яким приписуємо в поточному житті прикметник «релігійне». Проте що розуміється під поняттям «релігійне»? Явищем називаємо факт, наділений значенням. Релігійне явище у сфері досліджень наділене певним характером значення, що має абсолютну важливість для певних людей. Іншими словами релігійна важливість перевищує всі інші значення даного явища. Релігійні люди впевнені, що їх простір простягається далі і вище та перевищує в напрямку до іншого простору, з яким встановлюють таємничий зв'язок і називають божественним. Система релігійних знаків співіснує в культурі посеред інших, а відтак в людську розмову вписується інший вимір комунікації – зв'язку людини з Богом (богами, *питеп*). Визнання цієї системи знаків свідчить про присутність феномену релігії.

При обговоренні філософії релігії та її предмету – поняття релігії варто відмітити кризу поняття релігії не лише з огляду на саме поняття, розвинуте в європейській культурі та обтяжене філософськими і теологічними значеннями. Властиво слід запитати кожного дослідника що він розуміє під поняттям релігії, а також, які факти визнав би релігійними чи релігією. Поняття **релігії** повинно по суті бути універсальним та охоплювати ціле багатство культур і плюралізм релігій. Немає релігії як такої, але існують лише конкретні релігійні традиції, історичні релігійні системи. Врахування факту історичного плюралізму релігій особливо важливе аби філософія релігії не наближувалась до теологічної систематики.

Філософія релігії, як теоретична дисципліна, має емпіричний пункт виходу, яким є реальний релігійний досвід (релігійність). Може бути рефлексією конкретної живої духовності особи чи спільноти, а як історична, намагається враховувати динаміку релігійних процесів. Досліджуючи ці релігійні факти, відкриває загальну і основну структуру явища релігії. Слід зазначити, що, по-перше, факту можна приписати релігійне значення лише у властивому культурному контексті, адже в іншій культурі він може бути позбавлений його. По-друге, факт можна назвати релігійним, коли він має остаточне значення, абсолютну важливість для певних осіб³⁷. Досліджуючи явище, передусім звертаємо увагу на значення в ньому, а також і спосіб сприйняття конкретної особи чи групи. Адже явища не існують поза конкретним культурним контекстом. Тому вивчення релігійних фактів слід поєднувати з

³⁷ Waardenburg Jacques. Religie i religia. Systematyczne wprowadzenie do religioznawstwa // Przełożył i posłowie opatrzył Andrzej Bronk SVD. – Verbinum. Wydawnictwo Księży Werbistów: Warszawa, 1991. – S. 29.

дослідженням спільноти, для якої ці факти мають релігійне значення. Релігія становить орієнтаційну систему, що дозволяє людині знайти себе в світі та впорядковувати його згідно значень цієї системи.

Філософія релігії у ширшому значенні розглядає релігію і як експресію людини, як і те, чого ця експресія стосується. У вузькому значенні розглядає вона релігію з боку лише суб'єкту, тим самим відрізняючись від філософської теології. Відтак, філософія релігії може бути частиною загального релігієзнавства як теорія релігії й займатись розглядом природи релігійних явищ³⁸. Питання про приналежність філософії релігії до релігієзнавства досі залишається дискусійним. Визначення поля діяльності філософії релігії в порівнянні з релігієзнавством подеколи веде до визнання її своєрідним переднауковим етапом релігієзнавства як емпіричної дисципліни. Філософії завжди притаманна була рефлексія на тему релігії і Бога. Зв'язок філософії і релігії може означати як вплив на першу релігійного мислення даної традиції, так і неможливість провести межу між філософією і релігією, зокрема в Середньовіччі або індуїзмі³⁹. Тому можна зустріти розуміння цієї дисципліни як частини філософії, яка досліджує релігію, філософії як служебниці теології, філософської критики релігії та загальної теорії релігії⁴⁰.

Ця дисципліна філософська, оскільки представляє релігію не тільки як емпіричний релігієзнавчий факт (психологія релігії, історія релігії, соціологія релігії), але передусім у ній порушуються питання сутності релігії, її об'єктивної і суб'єктивної сторони, а також інтерпретації. Філософ відкриває суб'єктивні умови можливості релігії і розглядає внутрішню єдність та відповідність понять і образів, які використовує релігійна свідомість. Філософія релігії, залишаючись незалежною від точних наук про релігії, маючи власні дані та методи дослідження, прагне доповнюватись елементами та загальним апаратом знарядь інших наук, зокрема, користуватись дослідженнями загальної культурної антропології, історії культури, логічної аналізи мови, соціології культури, теорії комунікації та суспільної психології.

Французький філософ релігії Анрі Дюмері постулює перш за все необхідність зберігати пошану до самої релігії як автономного явища⁴¹. Дійсність має різні рівні, яким відповідають специфічні для них способи пізнання. Відтак вихідною точкою дослідження філософа релігії має

³⁸ Bronk Andrzej. Nauka wobec religii (teoretyczne podstawy nauk o religii). –Lublin, 1996. – S/ 138.

³⁹ Poniatowski Z. Wstęp do religioznawstwa. Wydanie drugie zmienione i rozszerzone. – PW: Warszawa, 1961. – S.175-176.

⁴⁰ Див: Гоффманн Генрик. Історія релігієзнавства в Польщі // пер. з пол. К. Новікової. – К.: Дух і Літера, 2010. – S. 39-40.

⁴¹ Duméry Henry. Critique et religion. Problemes de methode en philosophie de la religion. – Paris: Société d'Édition d'Enseignement Supérieur, 1957.

бути переконання про неможливість звести релігію до інших сфер людської дійсності. Іншими словами релігійний феномен вимагає бути дослідженим першочергово як релігійний, а не психічний, моральний чи суспільний. Мірче Еліаде наголошує принцип науки, згідно якого явище твориться завдяки масштабу його сприйняття. Іншими словами, релігійне явище може бути сприйняте в своїй справжній сутності, якщо підхід дослідника адекватний, себто якщо до нього підходять з релігійним мірилом.

Однак чи «релігійне мірило» не означає зраду автономного статусу філософії релігії і надмірне зближення філософії до теології? Як зберегти цілісність явища релігії та певну нейтральність підходу? Адже сутність релігії висковзує від дослідження через свій сакральний характер – віднесення до іншої надприродної дійсності. Визнавши реальність цієї трансценденції, дослідник переступає поріг філософії, стаючи на ґрунт теології. Натомість у намаганні утримати нейтральність підходу можлива інша крайність, а саме визнання релігії неповноцінним явищем або зведення її до іншої сфери людської дійсності. Безперечно релігійне явище не є виключно релігійним, оскільки існує в людському світі. Тому воно, як релігійне, є водночас частиною психічного, суспільного, культурного, мовного та інших вимірів. Проте такою частиною, що у цих вимірах вирізняється своїм особливим характером. То ж Еліаде визначає релігію саме через протиставлення – передусім як сакральне явище, що перебуває в опозиції до профанного⁴². Завданням філософа релігії не є конструювання якоїсь ідеальної релігії. Дослідник розумів дослідження релігії як мистецтво інтерпретації експресії людських способів досвіду сенсу і буття, що в релігії конструюються на основі цієї опозиції священне-профанне⁴³.

У католицьких колах рівновага між теологією та критичним підходом теорії релігії подеколи втрачається на користь теології. Одним з яскравих прикладів є феноменологія релігії Макса Шелера. Він стверджує, що кожна людина (і не тільки релігійна) виконує релігійні акти, подеколи не усвідомлюючи це, а священне знаходиться на найвищому щаблі ієрархії цінностей. Певним фундаментом для такого переконання в католицькій теології була концепція натуральної релігії, згідно якої людина за допомогою розуму може дійти до Бога. Натомість у протестантській думці немає ідеї натуральної релігії. Такі дослідники, як Рудольф Отто, Фрідріх Шлеєрмахер розглядали релігію як частково ірраціональне явище, можливе до схоплення з допомогою інтуїції чи спеціального почуття. В діалектичній теології думка про Бога і людину зводилась цілком до об'явлення Божого слова через Христа. Тому в протестантських колах відокремлення філософії релігії від теології стало можливе. Хоч у феноменології релігії Герардуса ван дер Леува, а також в герменевтиці не

⁴² Еліаде Мирча: Очерки сравнительного религиоведения. – М.: 1999

⁴³ Waardenburg Jacques. Religie i religia... // Цит. вид. – S. 156.

виключалась роль розуму та здійснювались спроби раціональної інтерпретації релігійних фактів.

Певною мірою відповіддю на діалектичну теологію стала думка Пауля Тилліха, згідно якого культура невід'ємно пов'язана з релігією як її основним значенням. Релігія є виміром глибини і відображається у духовному житті⁴⁴.

Філософія релігії є місцем зустрічі філософії та релігії як конкурентів. Перша постулює претензії до істини, а друга вимагає визнання. Поняття надприродного об'явлення вносить момент напруження між філософією і релігією. З поняттям божественного не зможе впоратись раціоналістична філософія⁴⁵. Це напруження визначає проблематичність філософії релігії та скеровує її в напрямку релігійної філософії чи теології. Тим не менше, у захисті автономності філософії релігії слід зазначити, що філософія і теологія відрізняються точкою виходу думки. Поле рефлексії та метод дослідження відрізняються залежно від інтенції мислителя. Релігійна людина, що шукає шляхів спасіння звернеться до Трасценденції. Філософ, який прагне зрозуміти дійсність, шукатиме релігію в людині. Предметом філософії релігії є значення та інтенційність релігії. Філософ досліджує релігію як систему знаків, символів і феноменів, які використовує релігійна свідомість. Натомість теологія скерована на Бога, Абсолютне суще – джерело істини, добра і краси, нескінченне і вічне.

Джерелом її передусім є об'явлення Бога. Теологія – це спроба раціоналізації, збагнення об'явлених речей, інтелектуального схоплення відносин Бога і людини так, як вони представлені в релігійних подіях і святих писаннях. Іншими словами – теолог займається архітектурою середини на відміну від філософа, який аналізує і оцінює споруду ззовні. Точкою виходу теолога є сам акт віри, що визначає межі рефлексії: він мислить у світлі власного акту віри. Він впорядковує і намагається поглибити, зрозуміти те, що дане. Натомість філософ аналізує умови можливості цього акту та його особливості. Зазвичай кожна філософія релігії претендує ствердити про релігію щось, що виходить за межі партикулярних образів релігії, представлені точними науками про релігію⁴⁶.

Напруження між філософією та релігією відкриває суттєву рису філософії релігії – її *негативний метод* у визначенні власного статусу і підходу до предмету дослідження. Йдеться про певну спорідненість філософії релігії з апофатичною теологією, яка затримується перед таємницею Бога, стверджуючи у Ньому лише єдність сутності та існування. Відтак визначення сутності та завдань цієї дисципліни відбувається *шляхом заперечення* того, чим вона не є. Філософія релігії – це ані філософська теологія, ані світська теологія, ані апологетика, ані релігійна філософія, але також і не релігієзнавство. Теологічні науки є

⁴⁴ Там само. – S. 48.

⁴⁵ Bronk Andrej. Nauka wobec religii // Цит. вид. – S. 137.

⁴⁶ Там само.

предметом критичної рефлексії цієї дисципліни. Релігієзнавчі науки постачають філософам емпіричний матеріал для дослідження про витoki релігії, етапи її розвитку, релігійну спільноту чи суб'єкт релігійності. Емпіричне знання про релігію прагне глибше пізнати релігійний феномен, але воно не в змозі відповісти на питання про сенс, суб'єктивні умови його можливості, інтерпретації мови, релігійних уявлень, символів і дій, які становлять основу релігії.

Метод *via negationis* відіграє динамічну функцію. З одного боку, він уможливорює автономність філософії релігії та визначення поля її діяльності, а з другого - становить критичний принцип, який дозволяє не задовольнятися отриманими результатами, а самій релігії – виображеннями і символами Бога. Властиво, подібно тому, як Еліаде описував саму релігію як священну сферу через опозицію до профанного, так філософія релігії визначає свій статус.

У роздумах над сутністю філософії релігії та її визначенням не можна оминати особи самого філософа релігії. Подібно тому, як, досліджуючи релігію, виходимо від людського досвіду, переживання, життєвої події, яка радикально перемінює життя та конкретних релігійних фактів, так само, запитуючи про сутність філософії релігії, слід звернутись до особи самого дослідника. Перше питання, яке постає перед нами: чи він повинен бути релігійною людиною і пережити релігійний досвід, щоб отримати таким чином право вивчати явище релігії? Або ж навпаки - чи такий пережитий власний досвід перешкоджатиме об'єктивному дослідженню релігії та утриманню позиції нейтральності. Одним з поширених аргументів на користь необхідності власного досвіду релігії є неможливість описати симфонію без обізнаності в музиці, або описати картину без розуміння кольорів та композиції. Однак хворий не мусить шукати лікаря, що перехворів подібною хворобою, а має знайти спеціаліста з лікування його хвороби.

Визнаючи релігію як один зі знаків людської культури, тим самим приписуємо їй раціональний характер. Тому гадаємо, що акт віри не є необхідною умовою для вивчення релігії, оскільки релігійні феномени мають в собі раціональні елементи, своє значення, яке є комунікативним подібно до інших сфер культури. Однак як феномен, який подається як приналежний до божественного світу, наділений також ірраціональним елементом. Адже релігія трансцендує в напрямку іншого, надприродного світу. Особливий характер цієї інтенціональності неодмінний для визначення сенсу релігії. І тут знову постає, певним чином без вирішальної відповіді, питання про власний релігійний досвід філософа.

Відкриття феноменів та їх опис означає введення певного плану в хаотичну мішанину фактів дійсності. Людина, що шукає в житті сенс, впорядковує перше в певну цілісність, виповнену значенням. В такий спосіб виникає культура. Сенс частково належить до самої дійсності, а частково до когось, хто намагається його зрозуміти. Слід усвідомити, що

феномен ніколи не постає безпосередньо, а лише у вигляді знаку якогось сенсу, який дослідник має пояснити, але через самого себе. Жак Ваарденбург закидає такий класичній феноменології редукування релігії до чистого досвіду або чистої ідеї, відриваючи від історичних процесів та суспільного контексту. Таким чином релігія певною мірою обмежується до бачення самого дослідника. Ваарденбург пропонує у своїй неофеноменології релігії натомість досліджувати релігійні феномени через схоплення їхньої інтенції⁴⁷. Звичайно на допомогу може прийти емпатія, любов до предмету дослідження. Герардус ван дер Леув стверджує, що феномени слід включити до власного життя, методично їх пережити, щоб потім взяти у дужки і спробувати пояснити. Феноменологія по суті прагне дати свідчення тому, що явиться⁴⁸. Відкриття сенсу явищ виключає будь-яке емпіричне, логічне чи метафізичне насилля стосовно них.

Пошук сутності релігійних феноменів у класичній феноменології релігії не лише може вести до суб'єктивізму. Ейдетичне бачення феноменології наближує її до теології, навіть до містики. Вихідною точкою дослідження є свідомість, через яку веде шлях відкриття сутності. У випадку феноменології йдеться про відкриття ейдосів явищ, а в теології – про відкриття Бога в свідомості людини. Гадаємо, що такий підхід є своєрідним пізнавальним оптимізмом – постулатом безпередпосилочного знання, уникаючи водночас суб'єктивізму, психологізму та релятивізму. Феноменологія уподібнюється до споглядання релігії. Дослідник немов аскет, що віддаляється від світу через *epoché* аби відкрити найглибшу сутність досліджуваних феноменів. За суттю своєю, феноменологія, як і теологія, прагне до істини й постулює повернення до джерел сенсу і буття. Одним з прикладів є філософія Едит Штайн, яка з персоналістичної феноменології здійснила перехід до теології.

Релігійний сенс є таким, за яким вже не може стояти жоден інший подальший чи глибший. Це - остаточний сенс, який не буде ніколи зрозумілим до кінця і ніколи до кінця висловленим. Він назавжди залишиться чимось, що нас перевищує, є таємницею і постійно об'являється, а разом з тим залишається закритим. Відповідь людини на це об'явлення вже є феноменом і, власне, на його підставі ми можемо судити про саме об'явлення. Тим, що ми в феноменологічний спосіб схоплюємо в ньому, є відблиском у переживанні. Ми не в змозі науково збагнути мову Бога, а лише можемо пізнати нашу відповідь. Релігія – це по суті граничне переживання, досвід, який висковзує в спостереженні, яке, через свою інтенцію скеровану до божественного, залишиться закритим. Отже, релігійна людина вирушає цим шляхом до всемогутності, до остаточного значення, але доходить до усвідомлення того, що він залишається

⁴⁷ Пор.: Jacques Waardenburg. *Religie i religia...* // Цит. вид. – S. 181.

⁴⁸ Gerardus van der Leeuw. *Fenomenologia religii* // Przeł. Z niem. J. Prokopiuk. – Warszawa: Książka i wiedza, 1997. – S. 583-584.

незбагненим. Акт віри – найглибше у релігійному прагненні – відносини людини з Богом – повністю закриті для дослідження.

Отже, яким чином ми можемо говорити на ґрунті філософії про щось, що виходить за межі феномену і є закритим? У цьому моменті перед нами відкривається *антиномія*, яка становить не лише характерну специфіку всіх релігій, а також і будь-якого розуміння. Вимога безпередпосилочності пізнання сягає думки Платона. Переконавання в можливості досягнення об'єктивності і очевидності наукових тверджень і теорій були властиві таким філософським течіям, як позитивізм і феноменологія. Попри релігійність самого філософа чи його симпатію, він мусить дотримуватись постулатів феноменології, яка вимагає від дослідника виключити власні переконання, щоб вони не викривлювали процес дослідження. Наскільки це можливе, є вже питанням самої феноменології. Тим часом наявність передпосилань неминуча. Дослідник використовує на стадіях зібрання та інтерпретації матеріалу різні категорії передпосилань – світоглядні, релігійні, політичні чи наукові; наміри та емоційний стосунок; преференції і способи дослідження; інтерпретаційні фактори, наприклад апріорні⁴⁹.

Можна запитати чи взагалі потрібна філософія релігії? Ця наука зустрічається з великою критикою як з боку філософів, так і віруючих, які недовірливо ставляться до раціоналізації, що, на їхню думку, узурпує право до пояснення невимовного. Якщо для дослідника важливі самі факти, то для релігійних людей йдеться передусім про їх остаточне значення, сенс уявлень, цілісність сенсу події та поведінки. Опір викликає уречевлення релігії, перетворення її на предмет критичної рефлексії в дослідженні на відміну від постави пошани, любові та віддання вірян. Крім того, науковий об'єктивізм веде до певної десакралізації релігійних явищ та самої релігії як священного, в яке вірять і довіряють. Можна застосовувати вид інтерпретації, що дозволяє виявити спосіб тлумачення цих релігійних фактів вірянами та відкриття іманентних, значеневих змістів для них. Таке завдання приймає герменевтика та феноменологія релігії на відміну від класичного релігієзнавства. Відтак питання сенсу чи нонсенсу релігійних явищ або релігій становить коло особливих питань, які порушує філософія релігії⁵⁰.

Однак у захисті філософії релігії можна висловити переконання, що для релігії вона може стати своєрідним *критичним принципом*, який вже присутній в самій релігії – у вірі. Критичний принцип всередині релігійного простору виконує релігійну функцію стосовно об'єктивізації її уявлень, які через наше буття людьми уможливають нам наближення до незбагненого. Пауль Тилліх стверджує, що в самій вірі присутня

⁴⁹ Бронк А. О причинах невозможности безпредпосылочного и в этом мысле объективного изучения религии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. – № 5 (37). – М., 2011. – С. 85-86.

⁵⁰ Waardenburg Jacques. Religie i religia... // Цит. вид. – С. 155

«протестантська засада», яка наказує зберігати критичну відстань до всіх уявлень, які застосовуємо до Бога та визнання їхнього відносного характеру. Дотримання цього принципу дозволить вірянам уникнути ідолатрії. При цьому слід розрізнити два типи критики – критику іманентну вірі та філософську критику. Критичний елемент самого релігійного акту є спонтанним рухом свідомості. Анрі Дюмері називає цю рису людського духу «контестатором», який не задовольняючись власними результатами невпинно прямує вперед, виходить за межі самого себе⁵¹.

Філософська критика не стосується самого Абсолюту, але нашого способу його розуміння. Філософ релігії не стверджує також про сам акт віри. Тим не менше, філософія релігії може стати у пригоді релігії як допомога усвідомлення релятивності її визначень Бога. Дюмері вважає, що філософія релігії може вести до критичної віри. Він стверджує, що у сфері вивчення релігії відповідним є метод розуміння. На відміну від природничих наук, які використовують методи, що уможливлюють об'єктивацію, скеровану на опановування пізнаваних предметів, опановувати світ, освоювати. Людина натомість не може повністю об'єктивізувати саму себе, зустрічаючи опір в своїй самості, неможливій редукції. Відтак, метод розуміння намагається зберегти специфіку людського світу – освітлювати, а не опановувати. Тому релігійний феномен як людський також досліджується методом розуміння.

Отже, сам філософ релігії покликаний утримувати рівновагу між наукою і релігією на межі опозиції священного і профанного. Далека від загрози релігійному акту, філософська рефлексія дає досліднику посилену самосвідомість. Філософія релігії означає шлях до остаточної межі, там де є лише одне розуміння, що знаходиться «за іншою стороною». Вона супроводжує рух віри, що самотрансцендує, в її неспокійному прагненні виходу поза свій теперішній стан і наближення до бачення⁵². Філософія прямує за людським духом, що перевищує самого себе, свої межі, але зупиняється перед нездоланною перепоною – екстазом, оскільки це вже не пізнання, до якого можлива критика дослідника. Проте саме об'явлення становить для дослідника остаточну межу. Остаточний сенс є одночасно його межею. Екстаз – форма пізнання релігійного плану, в якому людина зустрічається з Богом сам на сам.

Завданням філософії релігії, зокрема різних її типів, є спроба подолання партикуляризму одного погляду й узурпації істини. Це мислення не лише на лінії опозиції світського і священного, але також у діалозі з іншими науками – релігізнавчими і теологічними, аби певним чином вийти за рамки власного культурного і мисленевого контексту та представити свої ідеї на обговорення. Відтак, визнання обмеженості

⁵¹ Duméry Henry. Problem Boga w filozofii religii. Krytyczny rozbiór kategorii Absolutu i schematu transcendencji // Tłum. I. Kania. – Kraków: Znak, 1994.

⁵² Dupré Lois. Inny wymiar. Filozofia religii. – Wydawnictwo Znak: Kraków, 1991. – S. 115.

перспективи даної дисципліни допомагає зберігати динаміку дослідження і спонукає до дальших пошуків. Позитивним чинником у цьому є розум людський, що уможливорює інтерсуб'єктивність пізнання феноменів цього світу. Філософія знає, чим вона *не* є, але водночас визначає предмет свого осмислення *via negationis*. Однак цей метод слугує їй для віднайдення позитивних визначень, об'єктивності та інтерсуб'єктивності досліджень. Одним з таких позитивних чинників у цьому пошуку є розум людський, що уможливорює інтерсуб'єктивність пізнання феноменів принаймні цього світу.

А н о т а ц і ї

Метою статті **К.Новікової «Метод *via negationis* у філософії релігії»** є дати визначення філософії релігії як окремої дисципліни. Як спекулятивна наука, вона намагається утримати автономний статус, перебуваючи, з одного боку, між релігієзнавством, а з другого - між теологією та релігійною філософією. Ця дисципліна аналізує релігії як вирази людських способів досвіду значення і буття, які будуються в релігії на протиставленні *sacrum-profanum*. Напруження між філософією і релігією відкриває суттєву рису філософії релігії – негативний метод. Цей факт наближує її до апофатичної теології. Визначення сутності та завдань цієї дисципліни відбувається з допомогою заперечення того, чим не вона є. Цей метод слугує пошуку позитивних визначень понять, об'єктивності та інтерсуб'єктивності досліджень.

Ключові слова: релігія, Бог, криза поняття релігія, релігійні факти, релігійне мислення, релігійний сенс, натуральна релігія, філософія релігії, філософ релігії, теологія, ейдетичне бачення, критичний принцип.

Целью статьи **Е.Новиковой «Метод *via negationis* в философии религии»** является дать определение философии религии как отдельной дисциплины. Будучи спекулятивной наукой, она пытается сохранить автономный статус, пребывая, с одной стороны, между религиоведением, а с другой - между теологией и религиозной философией. Эта дисциплина анализирует религии как выражения человеческих способов опыта значения и бытия, которые стоят на противоположности *sacrum-profanum*. Этот факт приближает ее к апофатической теологии. Определение сущности и заданий этой дисциплины осуществляется с помощью отрицания, чем она не является. Этот метод служит поиску позитивных определений понятий, объективности и интерсубъективности исследований.

Ключевые слова: религия, Бог, кризис понятия религия, религиозное, религиозные факты, религиозное мышление, религиозный сенс, натуральная религия, философия религии, философ религии, теология, эйдетическое видение, критический принцип.

2

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ЯК ФІЛОСОФІЯ НАУКИ

В.Кузнєцов* (м.Київ)

УДК 167/168

2.1. ФІЛОСОФІЯ НАУКИ І ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

Проблема співвідношення філософії науки і філософії релігії є актуальною, але із-за складності, а відтак і невирішеності низки проблем першої до аналізу їх співвідношення практично ніхто не вдавався. То ж поставлене завдання автором статті «Філософія науки і філософія релігії» В.Кузнєцовим, є важливим саме нині, коли науковці-релігієзнавці вдаються до вирішення проблеми співвідношення між собою різних дисциплінарних утворень своєї науки, виявлення певної субординації релігієзнавчих дисциплін, а насамперед визначення місця філософії релігії в дисциплінарній структурі релігієзнавства. З огляду на це заявлена і досліджена в статті тема є новою і значимою для сучасної науки, зокрема для академічного релігієзнавства. Нею мали б зацікавитися й богослови різних християнських конфесій.

1. Філософія науки як одна з метанаук, що досліджує науку.

Наука – дуже складний соціальний інститут. Тому вона вивчається з різних дослідницьких позицій, які виокремлюють різні аспекти та функції науки та які конституюються в формі різних метанаук про науку. Це, наприклад, економіка науки, що досліджує та оцінює доцільність вкладання суспільних ресурсів в науку та ефективність їхнього використання, оптимальність їхнього розподілу тощо. Науковий менеджмент, як метанаука про науку, займається питаннями організації та управління науковою діяльністю. До інших метанаук про науку належать соціологія науки, історія науки, психологія науки, етика науки тощо.

Один з найважливіших ракурсів вивчення науки пов'язаний з тим, що вона є формою організації пізнавальної діяльності, спрямованої на виробництво нового знання, якщо йдеться про фундаментальні дослідження, та на практичне застосування нового та старого знання, якщо йдеться про прикладні дослідження.

* Кузнєцов Володимир Іванович – доктор філософських наук, професор, головний науковий працівник відділу логіки та методології науки Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

Варто зробити тут декілька зауважень. По-перше, знання завжди є знанням про певну предметну галузь, яка є зовнішньою відносно знання. Навіть якщо метою є отримання (мета)знання про знання, саме знання виступає як предметна галузь, а метазнання – як знання про цю предметну галузь. До речі, однією з ознак науковості метазнання про знання є можливість застосування до метазнання тих самих оцінок, які воно застосовує до знання.

По-друге, знання має відтворювати властивості та закономірності предметної галузі. Ця предметна галузь може існувати незалежно від людини, як, наприклад, фізичний або біологічний світи. Вона може створюватися матеріально-практичною та соціальною діяльністю, як наприклад, економічна та політична реальність. Нарешті, наука спроможна виробляти знання про абстрактні продукти розумової діяльності, прикладами яких є літературні твори та математичні структури. В будь-якому випадку, передумовою створення знання є припущення про об'єктивне існування його предметної галузі. Конкретні деталі цього припущення можуть бути замінені або навіть спростовані, наслідком чого є трансформація онтологічних уявлень про те, що вважається існуючим в предметній галузі.

По-третє, твердження про властивості та закономірності предметної галузі, які отримані за допомогою відповідного знання, мають бути такими, що принципово перевіряються. Твердження про існування галактик за межами Чумацького шляху або про існування кварків підтверджуються як за допомогою засобів спостереження (телескопи) та експерименту (колайдери), так й теоретичними міркуваннями (космологія та квантова хромодинаміка).

По-четверте, відповідно до виокремлення конкретних наук та їхніх груп наукове знання диференційоване на різні види, в межах яких сформовані та розвиваються сукупності взаємопов'язаних систем наукового знання.

На мою думку, філософія науки має вивчати науку крізь призму наукового знання, тобто властивостей та закономірностей породження, функціонування, розвитку та взаємозв'язку основних форм його диференціації – систем наукового знання.

Філософія науки є однією з філософських наук. Відомо, що філософія завжди займалася вивченням знання. З виникненням сучасної науки вона стала приділяти велику увагу дослідженню наукового знання, що власне й привело до виокремлення філософії науки.

В першому наближенні можна казати про нарративну та аналітичну «філософію науки».

Дуже часто в філософському середовищі філософія науки ототожнюється з нарративами стосовно науки, тобто з розмовами про науку. Ці нарративи ґрунтуються в кращому випадку на думках про науку, що належать або видатним вченим, або іншим вітчизняним та закордонним філософам, які, за збігом обставин, вважаються фахівцями з філософії науки. В гіршому випадку, ці розмови втілюють спотворене уявлення про науку людей, які ніколи не мали жодного відношення до справжньої науки.

Аналітична філософія науки є однією з метанаук про науку – тобто однією з наук про науку. Головне завдання аналітичної філософії науки – дослідження певних аспектів науки, які асоційовані з породженням, обґрунтуванням, удосконаленням та застосуванням систем наукового знання.

В межах аналітичної філософії науки існує багато концепцій філософії науки, які розрізняються моделюваннями систем наукового знання. Моделями таких систем виступають системи тверджень, системи понять, теорії, парадигми, теми, напрямки, школи, невидимі коледжі, науково-дослідницькі програми тощо.

З цього розуміння випливає двоєдине завдання сучасної філософії науки.

По-перше, це дослідження наукового знання як такого. По-друге, це конкретні дослідження продуктивних систем наукового знання, тобто системи знання, розвиток яких веде до отримання нового знання.

З поглибленням філософського аналізу наукового знання виникли підстави для розрізнення загальної філософії науки, яка аналізує універсальні риси систем наукового знання, та філософій окремих наук (філософія історії, філософія археології, філософія права, філософія політики, філософія філософії, філософія соціології, філософія мови, філософія фізики, філософія хімії, філософія біології, філософія математики, філософія технічних наук тощо), що зосереджуються на вивченні специфіки різних систем суспільного, гуманітарного, природничого, математичного та технічного знання.

Яскравим свідченням актуальності досліджень окремих систем наукового знання є публікація останніми роками численних енциклопедичних видань з філософій окремих наук, які суттєво уточнюють та поглиблюють загальні метазнання про наукове знання.

2. Деякі результати дослідження продуктивних систем наукового знання.

Так звана *структурно-номінативна* концепція аналітичної філософії науки⁵³ об'єднує, уточнює та поглиблює існуючі численні (змістовні, формально-логічні, стандартні, структуралістські, семантичні, інструменталістські, еротетичні, ціннісні тощо) реконструкції продуктивних систем наукового знання.

Структурно-номінативна реконструкція дозволила:

- встановити, що будь-яка продуктивна система наукового знання є *ієрархічною полісистемою*. Це означає виділення в ній, принаймні, *логічної, лінгвістичної, модельної, репрезентативної, проблемної, операційної, процедурної, аксіологічної та евристичної підсистем*;
- виявити, що кожна з цих підсистем складається з багатьох *конститутивних елементів*, які розподіляються по різним *рівням ієрархії*;

⁵³ Див., наприклад: Українська аналітика науки: спроба метааналізу // Філософська думка. – 2008.. - № 2, - С. 15-50: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.nauka.in.ua/news/sproba-metaanalizu>

- знайти, що в конкретних продуктивних *системах наукового знання ці підсистеми перебувають на різних ступенях розвитку, упорядкованості та усвідомлення* їхніми творцями і користувачами. Ці ступені залежать від етапів розвитку науки, до якої належать ці продуктивні системи;
- виокремити в кожній продуктивній системі *сталу і змінну частини*. Перша забезпечує тотожність системи, друга – можливість її застосування до різних проблемних ситуацій;
- встановити, що, незважаючи на всі їхні відмінності, системи наукового знання мають *подібну побудову*, своєрідний універсальний когнітивний код, аналогічний до генетичного коду біологічних організмів;
- довести *взаємозалежність підсистем* окремої продуктивної системи наукового знання та їхніх рівнів. Наприклад, ресурси лінгвістичної підсистеми визначають характер моделей з модельної підсистеми;
- поряд із добре відомими гіпотетико-дедуктивними, логічними, верифікаційними та фальсифікаційними структурами знайти та дослідити також *концептуальні, семіотичні, синтаксичні, семантичні, прагматичні, лінгвістичні, модельні, аксіологічні, проблемні, процедурні, операційні, апроксимаційні, евристичні, номологічні та інші структури* продуктивних систем наукового знання;
- з'ясувати, що в сучасній науці *окрема продуктивна система функціонує лише в мережі інших систем*. Наприклад, сучасні біологічні системи знання неможливі без певних фізичних систем знання;
- виокремити та проаналізувати різноманітні типи відношень (*фундаментальність, евристичність, включення, спеціалізація, редукація, формалізація, аксіоматизація* тощо) між продуктивними системами наукового знання;
- пояснити *різний ступінь зрілості підсистем* продуктивних систем наукового знання з різних областей науки. Наприклад, системи соціального знання також включають модельні підсистеми. Але використання переважно природної мови при їхній побудові та аналізі обмежує потенціал їхнього прогнозування. Це породжує думку про нездоланні відмінності між природничими та гуманітарними науками;
- обґрунтувати *важливість інформації* про побудову, властивості й структури систем наукового знання *для інших метанаук про науку*: історії науки, епістемології науки, метафізики науки, етики науки тощо.

3. Case studies конкретних систем наукового знання.

Гіпотеза про універсальність перерахованих характеристик продуктивних систем наукового знання підтверджена дослідженнями конкретних систем знання з *фізики, математики, логіки, права, соціології, економіки та педагогіки*. Вона може бути спростована знаходженням продуктивної системи знання, яка не має цих характеристик.

4. Погляд на філософію релігії з точки зору структурно-номінативної концепції аналітичної філософії науки.

Ідея порівняння філософії науки та філософії релігії виникла, коли я ознайомився з деякими теологічними трактатами. В них розглядаються стандартні питання про те, що таке надприродна істота, яка називається Богом, які їй притаманні властивості, яке її відношення до матеріального світу, суспільства та людини, як має поводитися віруюча людина, яким має бути побудоване за певними релігійними канонами суспільство тощо. Тобто, типовий теологічний трактат містить певну доктрину, яка, в першому наближенні, подібна на окрему продуктивну систему наукового знання. Звичайно, така доктрина охоплює питання, які відносяться не тільки до особистого та суспільного життя, але й до компетенції сучасного природознавства.

Дійсно, в теологічній доктрині природно виокремлюється коло взаємопов'язаних питань, на які намагаються відповісти її автори. Це коло є аналогом проблемної підсистеми системи наукового знання. Було б цікаво дослідити, чи є це коло закритим, тобто чи містить воно лише питання, на які даються остаточні відповіді. Зауважу, що в продуктивній системі наукового знання її проблемна підсистема включає як проблеми, для яких знайдені остаточні розв'язки, так і проблеми, що не можуть бути розв'язані в межах даної системи. Намагання їх розв'язати під час періоду нормальної науки змушує науковців трансформувати цю систему, а під час наукової революції – створювати принципово нову продуктивну систему знання.

Теологічні доктрини використовують певні методи аргументації та засоби знаходження відповідей на поставлені питання. Сукупність цих дій утворює аналог логічної підсистеми продуктивної системи наукового знання. Привертає увагу інтенсивне використання аргументів, які посиляються на твердження зі Святого писання, думки Отців Церкви та рішення церковних соборів як істини в кінцевій інстанції. В продуктивних системах також використовуються посилання на інших вчених, але в багатьох випадках спростовуються їхні думки та твердження. Взагалі було б цікаво дослідити специфіку релігійної аргументації, що формулює твердження, перевірка яких виходить за межі будь якого емпіричного досвіду.

Наскільки я спроможний судити, теологічні доктрини не використовують формальні, в тому числі математичні мови, як це роблять

сучасні продуктивні системи наукового знання. Але якщо в системах наукового знання існує проблематика інтерпретації використовуваних штучних мов в термінах емпіричної інформації про предметну галузь, то її певним теологічним аналогом є герменевтична проблематика, тобто тлумачення сенсу та змісту текстів, написаних «мертвими» мовами.

Як продуктивні системи наукового знання, так й теологічні доктрини при формулюванні тверджень про свої предметні галузі використовують різні моделі об'єктів, явищ, процесів, що досліджуються. Таким чином, теологічні доктрини спираються не тільки на емоції, почуття та інтроспекцію, але й на раціональну аргументацію, що дозволяє виокремити в них своєрідні модельні підсистеми. До речі, раціональна аргументація стає можливою тоді і тільки тоді, коли людина в своїй свідомості, замість чуттєвих уявлень та «бачень», створює та обробляє деякі абстрактні уявлення, тобто моделі об'єктів, які досліджуються. Фактично, в теологічних доктринах, які розглядають «еволюцію Бога», насправді йдеться про конструювання більш «досконалих та довершених» моделей Бога та намагання в межах цих моделей дати більш «переконливі відповіді» на стандартні теологічні питання⁵⁴.

Останнє моє спостереження стосується відношень між продуктивними системами наукового знання. Кожна з них існує, функціонує та розвивається лише у взаємодії з іншими системами. Ці системи мов би підтримують й підштовхують одна одну. Наприклад, системи фізичного знання неможливі без систем математичного знання та систем технічного знання. Системи математичного знання поставляють мовні засоби та формальні моделі для логіко-лінгвістичних та модельних підсистем систем фізичного знання, а без системи технічного знання не було б можливо побудувати та використовувати сучасне експериментальне та вимірювальне устаткування на кшталт Цернівського колайдера. Системи квантово-механічного знання, з одного боку, використовують різні системи класичного фізичного знання, а, з іншого, обмежують макроскопічними явищами та процесами предметну галузь класичної фізики.

Було б цікаво проаналізувати, чи існують аналогічні зв'язки між теологічними доктринами? До речі, в сучасній теології активно пропагується точка зору на сумісність, принаймні, деяких теологічних доктрин з сучасними уявленнями про виникнення нашого Всесвіту (проблема божого творіння). Інакше кажучи, ідеться про можливість плідних взаємозв'язків між теологічними доктринами та системами сучасного наукового знання. Структурно-номінативна реконструкція систем наукового знання, на мою думку, дозволяє перейти від достатньо загальних розмов на цю тему до аналізу можливих зв'язків між теологією та наукою.

⁵⁴ Див., наприклад: Wright Robert. The evolution of God. - NY: Little, Brown and Company, 2007.

Таким чином, якщо розглядати філософію релігії як свого роду метанауку про теологічні доктрини, то природно провести більш ретельний та детальний компаративний аналіз продуктивних систем наукового знання та теологічних доктрин. Можливо це дозволить більш конкретніше визначити місце філософії релігії серед інших наук, що досліджують релігію як складний суспільний феномен та утворюють релігієзнавство. Маються на увазі такі метанауки як соціологія релігії, психологія релігії, економіка релігії, історія релігії, етика релігії, наука про церкву, як одну з інституціональних форм організації релігійного життя, тощо.

А н о т а ц і ї

У статті **В.Кузнєцова** “Філософія науки і філософія релігії” обґрунтовується можливість подивитися на філософію релігії як на філософію науки, предметом аналізу якої є специфічні системи теологічних доктрин. Наголошується, що в порівнянні із продуктивними науковими системами знання теологічні доктрини мають свою специфіку. Розуміння філософії релігії саме як своєрідної метанауки про теологічні доктрини є актуальним та перспективним сьогодні.

Ключові слова: *філософія релігії, філософія науки, продуктивні системи наукових знань, теологічні доктрини, метанаука про теологічні доктрини.*

В статье **В.Кузнєцова** «Философия науки и философия религии» обосновывается возможность рассматривать философию религии как составную философии науки, предметом анализа которой являются специфические системы теологических доктрин. Акцентируется внимание на том, что в отличие от продуктивных научных систем знания теологические доктрины имеют свою специфику. Понимание философии религии как своеобразной метанауки о теологических доктринах является актуальным и перспективным сегодня.

Ключевые слова: *философия религии, философия науки, продуктивные системы научных знаний, теологические доктрины, метанаука о теологических доктринах.*

2.2. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ТА ФІЛОСОФІЯ ПРАВА: НА ПЕРЕХРЕСТІ ПРЕДМЕТНИХ ПОЛІВ

Трансформаційні процеси, які відбувалися і відбуваються в науці з середини ХХ століття по наш час, детермінують бурхливий розвиток міждисциплінарних взаємодій, міжпредметних інтеграцій та виникнення на їх основі нових наукових спрямувань, які мають міжгалузевий характер.

В науці повсюди виявляються «межі, поставлені могутності раціонального розуму, причому вони в ньому ж таки й утворюються... ratio сходиться зі свого п'єдесталу, коли настає царство випадковості, коли складність проникає в суть самого порядку речей, коли прагнення до порядку відступає перед могутнім натиском «хаосу»... наші абсолютні істини зникають. Залишаються кланті перехідного знання, такі собі тимчасові «гіпотези». А на руїнах старого світу виникає новий», - так характеризує панораму стану сучасної світової науки французька філософ науки Жаклін Рюс⁵⁵. Ця дослідниця наголошує, що нині усталені істини зазнають краху, але водночас поруч з цим виникають нові обрії у технічних, природничих, соціально-гуманітарних науках, філософії й теології.

Окреслена тенденція актуалізує питання розгляду межових взаємодій та взаємовпливів у предметних полях філософії релігії й філософії права – наук, що й самі з'явилися та сформувалися на основі міжпредметних комунікацій філософії як історичного типу світогляду, форми суспільної свідомості і духовної культури, релігієзнавства як системи наук про релігію, правознавства як системи юридичних наук. При цьому філософія релігії та філософія права стали не лише системоутворючими каталізаторами академічного релігієзнавства й юридичної науки, а й створили теоретичну базу цих наук, вищий методологічний рівень пізнання феноменів релігії та права.

Відтак, метою даної статті є з'ясування характеру та наявних і можливих міжпредметних зв'язків між філософією релігії та філософією права.

Варто відзначити, що питання взаємозв'язків релігії та права не залишалися поза увагою мислителів філософів, юристів, теологів як далекого так і невіддаленого минулого (античні та середньовічні філософи, мислителі Нового часу, представники Німецької класичної філософії та різноманітних напрямів і течій філософської, правової і релігійної думки ХІХ й ХХ століття)

* Бучма Олег Васильович – кандидат філософських наук, доцент, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

⁵⁵ Рюс Жаклін. Поступ сучасних ідей. – К., 1998. – С. 626.

Філософію релігії та філософію права можна розглядати як структурні компоненти двох важливих галузей суспільно-гуманітарного знання - релігієзнавства (яке досліджує релігію як суспільний і особистісний феномени) та правознавства (як сукупність юридичних наук), що мають спільне наукове коріння.

Релігія і право – явища суспільні і поза суспільством існувати не можуть. Вони генетично пов'язані з історією людства. З нею вони формувалися, вдосконалювалися і трансформувалися. Відповідно і знання про зв'язок цих феноменів починають накопичуватися з моменту об'єднання людської спільноти у суспільство, з виникненням таких суспільних інститутів, як держава, право, влада, власність, з усвідомленням людиною себе як істоти розумної, державної і суспільної, з виникненням особливих груп людей, які професійно починають займатися осягненням природи, значення і наслідків цього зв'язку – філософів і юристів.

Тому первинно правознавчо-релігієзнавчі знання акумулюються у сфері філософського, як історичного типу, світогляду. Скоріше за все тут варто говорити про підготовку абстрактно-теоретичної бази для синтезу різнорідних наукових знань в перспективну і цілісну наукову систему. Хоча зауважимо, що протоелементи цих знань з'являються на рівні міфологічного і релігійного типів світогляду у стародавніх східних суспільствах Єгипту, Вавилону, Індії, Китаю. Так, наприклад, релігійно-правовим змістом наповнені такі священні книги народів Індостану як Веди, Дхармасутри, Трипітака, Закони Ману та ін. А настанови індуїзму, буддизму, джайнізму виступали ще й правовими регуляторами тогочасного суспільного буття. Такі давньокитайські релігійно-етичні і політико-правові вчення як конфуціанство, моїзм, легізм, даосизм торкалися проблем суспільного договору, державного управління, контролю, влади, співвідношення людини і держави тощо та ролі і значення на рівні цих суспільно-правових сегментів релігійного чинника.

Антична філософія, що вперше професійно обґрунтувала проблеми онтології, гносеології, логіки, антропології тощо, водночас визначально вплинула на подальший процес формування філософії релігії та філософії права. Філософські вчення “семи мудреців”, Піфагора, Демокріта, софістів, Сократа, Платона, Арістотеля, Епікура, стоїків піднімали питання функціонування держави, демократії, справедливості, моральності права, громадянського обов'язку, співвідношення держави і громадянина та ін. Попри розбіжності у їх поглядах, всі вони відстоювали позицію відповідності і взаємодоповняльності божественного, природного і позитивного права на основі принципу справедливості. Наприклад Платон вважав, що державна релігія гуртує громадян, сприяє формуванню єдиної думки. Тому позитивне законодавство повинне оберігати державну релігію. Також пропагувалися ідеї толерантності і віротерпимості.

Проте з утвердженням християнства як державної релігії в Римській імперії віротерпимість змінюється релігійною нетерпимістю і агресивністю

щодо інших релігій. Неабияку роль тут відіграли апологети християнства Тертуліан, Юстин, Климент, Татіан та Оріген. В епоху середньовіччя патристами, а це Василій Великий, Григорій Нисський, Августин Блаженний та ін., закладаються підвалини християнської релігійної філософії.

Тривалий час богословська думка визначала пріоритети суспільного розвитку і державно-правової реальності. Так, Августин тлумачить історію як боротьбу між християнами, що будують “град Божий” і послідовниками сатани, які побудували світську державу – “град земний”. Він відстоює теократичну форму державного правління з верховенством церковної влади над світською. Представник середньовічної схоластики Фома Аквінський у своїх працях, крім теології та філософії, розглядав питання й державного устрою, права тощо і створив ґрунт для нового вчення XX ст. – неотомізму, який став панівним напрямом у сучасному католицизмі, а після Другого Ватиканського собору визначав тенденції соціального і політичного вчення католицизму.

Проте в середні віки виникають і єретичні вчення (Іоанна Скота Еріугени, П’єра Абеляра, Марселія Падуанського та ін.), що створили спротив ідеям клерикалізму і владним амбіціям церкви і стали ідеологічною базою релігійно-політичних опозиційних рухів (богомилів, альбігойців, катарів, вальденсів, амальрикан, гуситів, лолардів та ін.).

Ці вчення, рухи й ідеї ідеологів Реформації та гуманістів періоду Відродження підготували перехід до нового етапу осмислення співвідношення таких суспільних феноменів як релігія і право – епохи емпіризму, раціоналізму і просвітництва. В цей час превалюють ідеї цінності людської особистості, утвердження громадянських прав і свобод, свободи релігії, свободи віросповідання, свободи совісті, відокремлення школи від церкви, відокремлення церкви від держави. Ці ідеї обґрунтовують у своїх працях видатні мислителі того часу Б.Спіноза, Т.Гоббс, Дж.Локк, П.Гольбах, Т.Джефферсон, Т.Пейн, Б.Франклін та ін. Практично реалізувалися в політичному житті вони в результаті Французької та Американської буржуазних революцій. Та разом з концептами німецької класичної філософії і марксистської соціально-філософської теорії визначили подальший хід історії людства у ХІХ – ХХ століттях.

В руслі вищевикреслених загальносвітових тенденцій, але зі своєю специфікою відбувалися становлення і розвиток філософії релігії і філософії права в Україні. Ця генеза проходила в найкращих традиціях Києво-Руської доби. Спадщина таких мислителів, як Іларіон, Клим Смолятич, Данило Заточник та ін., які через призму духовно-практичного осмислення світу проповідували ідеали добра, повагу до суспільних інтересів, справедливості, активну життєву позицію, усвідомлення людиною особистої гідності, індивідуальної неповторності, знайшла своє творче продовження і переосмислення у працях Станіслава Оріховського-Роксолана та Івана Вишенського. Саме С.Оріховський розробляв ідеї природного права та суспільного договору. Він заперечував теорію божественного походження

влади і визначав, що вона виникла внаслідок суспільного договору. На його думку гарантією розвитку і існування держави є не Бог, а закон, перед яким мають усі бути рівними, незалежно від соціального статусу.

Також прогресивний крок у напрямку розуміння співвідношення релігії і політики був зроблений представниками Острозького культурно-освітнього центру, Києво-Могилянського колегіуму, а згодом – Києво-Могилянської академії та видатним українським філософом Григорієм Сковородою. А вже уже в ХІХ-ХХ століттях на національному ґрунті, використовуючи світовий досвід вибудовують свої теоретичні конструкти П.Лодій, Я.Рубан, О.Новицький, С.Гогоцький, Т.Шевченко, П.Юркевич, С.Подолінський, І.Франко, Л.Українка, М.Драгоманов та ін.

Зокрема, І.Франка і М.Драгоманова можна назвати одними із основоположників світського українського релігієзнавства. І. Франко піддав нищівній критиці клерикалізм, пропагував принципи свободи віровизнання. Ідеалами М. Драгоманова є громадянське суспільство, лібералізм, демократія і громадянська церква, для якої навіть склав проект статуту.

Особливе місце в контексті окресленої проблематики займає творча спадщина діячів українського національного відродження перших десятиліть минулого століття М.Грушевського, О.Лотоцького, І.Огієнка, М.Шаповала, О.Бочковського, В.Липинського, А.Річинського та ін. Всі вони створили власні теоретично завершені конструкти в яких належне місце відвели релігійно-правовій проблематиці. В концепції М.Грушевського релігія постає як форма самовизначення особи і спільноти, в М.Шаповала – як символ суспільного буття. А В.Липинський створив своєрідну модель взаємовідносин між релігією державою і правом, в якій релігія і церква є основою держави, пропонує принцип поділу духовної та світської влади, поставив питання про типи державно-церковних відносин і на основі теорії еліт та способу їх організації виділив три типи таких відносин. Перший тип - партнерські відносини між державою і церквою при сильній державній владі і її підтримці духовної влади. Другий тип – при слабкій світській владі частина її повноважень делегується церкві, яка користується правами світської влади. Третій тип – антагоністичне відокремлення церкви від держави.

Саме цей останній тип державно-церковних відносин був реалізований з приходом до політичної влади більшовицької партії в Радянському Союзі, у складі якого тривалий час перебувала Україна. Власне, тоді й зупинилися в своєму розвитку об'єктивні дослідження співвідношення релігії і права.

Проте варто зауважити, що і в той час проростають паростки нового міждисциплінарного релігієзнавчо-правового знання. Простежується ця тенденція в працях Д.Угриновича, І.Яблокова, В.Гараджі та ін. Як суспільний феномен, досліджував релігію А.Сухов. Питанням свободи совісті присвячені роботи О.Ружеліте, М.Кириченка та Ф.Рудинського. Про історичний аспект відокремлення церкви від держави і школи від церкви писали І.Бражник і М.Персіц. Соціальну природу релігії досліджував Ю.Левада. Дослідженню

взаємовідносин релігії, держави і права присвячені публікації В.Клочкова. Попри ідеологічну заангажованість, в працях цих та інших авторів радянської доби ми віднаходимо раціональне зерно і з них отримуємо певний приріст наукового знання.

В сучасних філософсько-релігієзнавчій та юридичній науках спостерігаються переорієнтація і зміщення акцентів з суспільно-державного виміру зв'язку релігії і права до онтологічного, аксіологічного, гносеологічного, антропологічного і логічного його аналізу, а головною рисою як філософії релігії так і філософії права постає людиномірність.

Відтак на перехресті предметних полів цих наук знаходиться людина як універсальна космобіосоціальна істота. Тому ймовірно кінцевою метою філософських рефлексій щодо релігії та права є осмислення і пізнання людини. Отже, не випадково основні напрями аналізу феноменів релігії і права концентруються навколо проблем онтології (онтологія релігії та онтологія права), епістемології (епістемологія релігії та епістемологія права), аксіології (аксіологія релігії та аксіологія права), антропології (антропологія релігії та антропологія права), філософського осмислення інституційних вимірів релігії і права.

В контексті окресленої дотичної міжпредметної проблематики можна визначити вужче коло питань, які потребують додаткової дослідницької уваги як з боку філософів-релігієзнавців так і вчених юристів. Зокрема, це питання релігійних витоків права, генетичного зв'язку релігійної і правової свідомості, функціональної взаємодії релігійних і правових відносин, особливостей та залежностей релігійної й правової нормотворчості тощо.

Наприклад, з огляду на вищезазначене, проблема свідомості була і є однією з найважливіших, загадкових і актуальних впродовж існування людської цивілізації. Відтак, вона завжди знаходилася в полі зору філософів, психологів, правознавців, істориків, політологів, юристів та інших дослідників суспільних явищ і процесів. Зовні суспільна свідомість виявляється у формах, за допомогою яких вона стає реальною складовою суспільного буття. До форм свідомості належать політична і правова свідомість, мораль, мистецтво, релігія, філософія і наука.

Взаємозв'язок і взаємодію релігійної і правової форм суспільної свідомості варто простежити на трьох рівнях - психологічному, буденному (емпіричному) і духовно-ідеологічному (теоретичному, інтелектуальному). Кожен з цих рівнів характеризується своїми типовими суб'єктами, інтересами, методами пізнання, формами знання, характером відтворення і розвитку буття певної спільноти. Психологічний, буденний, духовний рівень релігійної і правової свідомості притаманний індивідові, соціальній групі, народу і людству.

Релігійна і правова буденна свідомість складаються під впливом психології й ідеології. Вона є сукупністю поглядів (суджень), висновків, понять, відповідних ним способів мислення, обміну думками, властивих певній спільноті щодо емпіричних виявів релігійних і правових феноменів. У

буденній свідомості виокремлюють буденну релігійну і правову свідомість груп, класів, страт, еліт тощо, які разом утворюють буденну релігійну і правову свідомість народу (суспільства).

Ідеологія утворює вищий рівень релігійної і правової свідомості, суб'єктом якого є переважно інтелігенція. Вона є стрижнем процесу духовного виробництва (виробництва духовних цінностей), що здійснюють духовно-ідеологічні працівники: церковні діячі, теологи, юристи-практики і теоретики тощо.

Водночас у структурі свідомості є й такі її прояви, які не належать ні до форм свідомості, ні до її рівнів. Наприклад, віра як феномен свідомості, але не в її релігійному значенні, а як певна установка свідомості на визнання істинним, гідним наслідуванням певного духовного явища. Відтак в релігійній свідомості присутня одночасно і релігійна віра і віра як феномен свідомості.

Правова свідомість і пов'язані з нею правова ідеологія, правовий світогляд — це основні сфери духовного життя спільноти і особистості, які визначають престиж права, його цінність та ефективність в даному суспільстві. В статусі правової ідеології і правового світогляду правосвідомість є стрижнем правової культури суспільства.

Релігія та релігійні культури історично тісно пов'язані з правом саме тією мірою, якою вони приділяють увагу проблемам земного існування людини, вони приділяють увагу й праву. На думку українського дослідника Д. Вовка релігійна традиція — одна з потужних традицій у праві. Вона «відображає специфіку правової системи, зумовлену впливом певної релігії на неї... дає можливість побачити те, як і якою мірою релігія в усьому розманітті її проявів визначила історичний розвиток права того чи іншого суспільства»⁵⁶.

Релігійна свідомість проходить складний шлях свого формування від “чуттєво-надчуттєвого” типу надприродного (фетишизм, тотемізм, анімізм тощо) через демонічний тип, провідною ідеєю якого є віра в духів до теїстичного типу надприродного, в центрі якого знаходиться постать Бога⁵⁷.

В релігійній свідомості індивіда і групи відбивається притаманна людській спільноті певна система релігійних відносин. А релігійні відносини, в свою чергу, визначають напрямок їх діяльності, характер побудови міжособистісних стосунків, становище і стан людини в суспільстві.

Окремі види суспільних відносин на початках свого формування тісно поєднуються з релігійними. В основі їх симбіотичної конструкції знаходиться побудована на відношенні “дозвіл-заборона” норма, як регулятор взаємодії особа - світ. А дія релігійних відносин на окремий вид суспільних опосередковується правовими відношеннями і нормами як опредмеченими моделями правової свідомості.

⁵⁶ Вовк Д. Християнська правова традиція як категорія теорії права. — Харків, 2003. - С. 25-26.

⁵⁷ Див.: Лобовик Б. Религиозное сознание и его особенности. — К., 1986. — С. 201-203.

У витоків правовідношення і правової норми знаходились релігійні відношення і норма. Саме на священнослужителів перекладалися судові функції тощо, а всі посягання на релігію розглядалися як злочин. Релігійні відносини регулюють суспільні засобом впливу релігійних норм на соціальні, ідеологічні, політичні, моральні та інші. В результаті цього останні перестають існувати самі по собі як такі. Вони посилюються релігійною санкцією, перетворюючись в синкретичні норми, а то й повністю трансформуючись в релігійні, втрачаючи при цьому свої специфічні властивості і засоби забезпечення. Такі нормативні взаємодії і метаморфози призводять до виникнення і еволюції релігійних груп та утворення Церкви як специфічної, масштабної, вищого духовного рівня і суспільної значимості релігійної спільноти. «Жоден правник не буде заперечувати того, що право або складається з норм, або принаймні в одній із форм виражене в нормах, - писав відомий український юрист і філософ Богдан Кістяківський. — Розбіжності виникають уже напроти того, звідки беруться ці норми і в чому їхня істотна особливість»⁵⁸.

Відношення духовно-релігійного й суспільно-правового концентрується навколо таких категорій як “табу” і “мана”. Хоча ці терміни запозичені з лексики полінезійців, за своїм змістом вони притаманні всім релігійним системам, інститутам, групам (серед яких Церква займає особливе місце), які й будуються на цьому відношенні. Мана - особлива надприродна, безособова, нематеріальна сила, з якою зістругаються всі, хто живе на Землі, але не кожен однаково отримує її кількість. Найбільше мани, гадали, у вождів. Володіють нею жреці, умільці, кудесники. Люди, які займають нижчі соціальні щаблі, маною взагалі обділені. Зменшити свою ману - значить втратити свою особистісну цінність.

Мана є критерієм, що визначає соціальну ієрархію суспільства, виконуючи роль своєрідної божої благодаті (в кого більше мани, той кращий, здібніший, інтелігентніший і має більше прав і можливостей, в кого менше - навпаки); вона регулює релігійну і суспільну поведінку, постає як певний етико-моральний індикатор (недостойна поведінка, страх в бою тощо, можуть привести до зменшення, або й повної втрати мани).

Мана існує в поєднанні з табу - певною системою приписів і заборон, за порушення яких має настати надприродна кара. Витоки діалектичної єдності табу і мани чітко простежуються в полінезійській релігійній традиції, за якою всі буттєві реалії, у тому числі й люди, поділяються на дві великі групи: моа - святе і ноа - світське, буденне. Все святе (моа) одароване маною й тому є власністю богів і, відповідно, має охоронятися системою табу, яка визначає недоторканість певних речей чи особистостей⁵⁹. З “табу” і “мана” пов’язані виникнення й функціонування таємних союзів та сакралізація влади

⁵⁸ Кістяківський Б. Вибране. – К., 1996. – С. 189.

⁵⁹ Див.: Стінгл М. Таинственная Полинезия. - М., 1991. - С. 155-157.

вождя і його культ, а далі - утворення ускладненого виду релігійних груп – Церкви.

Зі слів туземців острова Флоріда, походження влади вождів викликане вірою в те, що вони (вожді) можуть спілкуватися з могутніми духами - тіндало й мають ту ману, з допомогою якої їм вдається проявити силу тіндало⁶⁰.

З впевненістю можна твердити що саме на принципах “табу” - “мана” будуються всі відомі системи релігійних відносин. Це взаємовідношення, формуючись як релігійно-правове, в подальшому секуляризується, відбуваючи певну історичну трансформацію й стає смислоутворюючим чинником й світських правових відносин, змінюючи при цьому свою форму, але залишаючи свій попередній зміст - неминучість покарання за порушення певних усталених норм поведінки (“гріх”, “злочин” і “кара” поєднує релігійну й світську правову традицію). В такий спосіб ідея Страшного суду набуває земних виявів. Людина за скоєний гріх отримує покарання від суду суспільства (замість Бога) в цьому житті. Але були випадки і, як правило, досить часто, коли допускалась апеляція від суду людського до суду Божого.

Взаємозалежність компонентів релігійної і правової свідомості можна визначити наступними їх специфічними зв'язками: взаємовпливом їх однорідних елементів (релігійної ідеології і психології, релігійних (церковних) і світських судів, релігійних й правових норм); одновекторною спрямованістю однорідних елементів обох систем на інші соціальні системи й суспільне життя (напр., релігії й права на морально-етичні уявлення, взаємне регулювання юридичними й релігійними нормами суспільних відносин; безпосередній взаємовплив неоднорідних елементів релігійної і правової систем (регулювання юридичними нормами релігійної поведінки і відносин, внутріконфесійної діяльності і т.ін.), чи опосередковане (вплив релігійної ідеології на формування правових норм через правосвідомість унаслідок сприйняття правосвідомістю релігійних уявлень і ідей); взаємодія галузей права з різними сферами релігії (регулювання релігійними й правовими нормами різних сторін церковно-державних відносин, майнових та інших прав конфесійних організацій і культових служителів, узаконення культових церемоній в різних сферах державного життя: коронація, релігійна присяга при входженні на державні посади, релігійна клятва в суді тощо).

Відтак, на руїнах цінностей XIX та вже й XX ст.ст. виникає, народжується новий, сучасний світ. Світ, що пропонує нові парадигми, думки, які характеризуються складністю, випадковістю, відсутністю стабільних основ, непередбачуваністю. В середині цього процесу на передній план висуваються інформація і комунікація, які всім управляють і контролюють усе поле знання, у тому числі й наукове. Зараз жодна з наук не в змозі існувати, функціонувати і розвиватися осібно, без зв'язку з іншими, без використання всіх здобутків іншої. Особливо яскраво це спостерігається

⁶⁰ Див.: Токарев С.А. Ранние формы религии. - М., 1990. - С. 326.

у сфері суспільних наук, до яких належать релігієзнавство і правознавство. Природність комунікації між ними можна пояснити відштовхуючись від природності й історичності зв'язку між суспільними явищами, що визначають їх предметне поле, а саме – релігією і правом.

Філософія релігії та філософія права постали як самостійні науки з чітко визначеним предметом і об'єктом дослідження, з логічно вибудованою структурою. Але їх особливість полягає в тому, що вони є динамічними (бо залежать від суспільних реалій), а не статичними. Відтак, предметне поле однієї з цих наук може модифікуватися, а структура, відповідно, вдосконалюватися, конкретизуватися і доповнюватися новими елементами, які в свою чергу можуть бути складовими структури іншої науки. Це, з одного боку, зберігає дискусійний характер визначення предмету як філософії релігії, так і філософії права, але з іншого – створює умови для подальшого його вдосконалення і розширення предметного поля.

А н о т а ц і ї.

У статті **О.Бучми** “**Філософія релігії та філософія права: на перехресті предметних полів**” з'ясовані характер та наявні і можливі міжпредметні зв'язки між філософією релігії, як структурною складовою академічного релігієзнавства та філософією права, як юридичною наукою, що має міждисциплінарний характер. Розглянуте питання релігійних витоків права, простежений генетичний зв'язок релігійної і правової свідомості, окреслена функціональна взаємодія релігійних і правових відносин, з'ясовані особливості та залежності релігійної й правової нормотворчості.

Ключові слова: *філософія релігії, філософія права, витoki права, витoki релігії, релігійні відносини, правові відносини, релігійна нормотворчість, правова нормотворчість.*

В статье **О.Бучмы** «**Философия религии и философия права: на перекрестке предметных полей**» определены характер и межпредметные связи между философией религии как составляющей академического религиоведения и философией права как юридической наукой, что имеет междисциплинарный характер. Рассмотрен вопрос религиозных истоков права, прослежена генетическая связь религиозного и правового сознания, очерчено функциональное взаимодействие религиозных и правовых отношений, определены особенности и зависимости религиозного и правового нормотворчества.

Ключевые слова: *философия религии, философия права, истоки религии, истоки права, религиозные отношения, правовые отношения, религиозное нормотворчество, правовое нормотворчество.*

2.3. ЕПІСТЕМОЛОГІЧНА СКЛАДОВА ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ

Україна, як член світової спільноти, знаходиться в силовому полі взаємодії суперечливих когнітивних потоків та знаннєвих трансформацій. Постійно ускладнюються відносини між типами знань та носіями різних епістемологічних програм. Знаннєве конструювання затверджується як впливова форма діяльності. Філософія знання зазнає нових викликів, її проблемна територія стає все більш насиченою. На цій території є місце не тільки для раціонально-прагматичного, але й позараціонального, духовно-трансцендентного. Знання і знання про знання – не тільки актуальна, а й вічна філософська тема.

Релігієзнавство, коли йдеться про когнітивну та пізнавальну складові, відчуває ті самі проблеми й виклики, що й інші «науки про дух». Епістемологічна матриця соціально-гуманітарних дисциплін остаточно не склалася, незважаючи на тиск логіцизму та верифікаціонізму Віденського гуртка, вплив «лінгвістичного повороту» й постпозитивістських «революцій», виклики постмодернізму. Соціально-гуманітарне знання (й пізнання) характеризується швидкістю змін, феноменальною одиничністю й унікальністю, релятивністю, суб'єктивізмом, емпіричною невідтворюваністю, проблематичністю застосування штучних мов, неінструментальністю дослідження тощо. До того ж, конкуруючі теорії нерідко є непорівнюваними, не існує стабільних правил вибору між дослідницькими програмами та методологічними парадигмами.

Ситуація ускладнюється ще більше, коли **об'єктом дослідження постає релігія**, яка має справу з надприродним, сакральним, трансраціональним, трансдефінітним. У структурі філософії релігії фахівці, зокрема й українські, обґрунтовано виокремлюють як одну зі складових епістемологію. Когнітивний і пізнавальний аспекти релігії – цікава й евристична галузь релігієзнавчих досліджень. Починаючи з кінця ХХ сторіччя в лексикон гуманітарних наук упевнено ввійшли такі поняття, як «епістемологія історії», «епістемологія мистецтва», «епістемологія культури». **Епістемологія релігії поки не має чіткого сформульованого предмета, не є структурованим цілим.** Причиною такого стану є не незначна кількість досліджень, а насамперед невизначеність пізнавальної парадигми, відсутність певної матриці дослідження, недостатність конкуренції між різними підходами. За таких умов ускладнюється методологічна саморефлексія, концептуалізація релігії у філософсько-когнітивному просторі, міждисциплінарні зв'язки та подолання епістемологічного сепаратизму.

* Волошин Володимир Вікторович – кандидат філософських наук, доцент, докторант кафедри філософії Донецького національного університету.

Наша мета – окреслити контури епістемології релігії, яка бачиться важливою складовою філософії релігії. Доцільно розглядати філософію релігії як самодостатню дисципліну, що здатна вирішувати фундаментальні проблеми загального релігієзнавства. Вона дистанціюється від багатьох тем філософської теології та релігійної філософії, однак враховує їхні напрацювання можливо з подальшою їх адаптацією. Елімінувати «філософію в релігії», вивчаючи релігію досить складно. Якщо прийняти тільки «філософію про релігію», то це звужить горизонт пошуку, філософія релігії втратить у евристичності та практичній релевантності і, як наслідок, програє і на території науки, і на полі теології. Крайній «методологічний атеїзм» та боротьба за «чистоту» філософії про релігію може привести до того, що вона перестане бути філософією, але так і не стане чіткою наукою. Б. Рассел вважав філософію «нічийною землею» між наукою та теологією. Буде прикро, якщо ця земля перетвориться на острів, а релігії, що вивчаються – у «засушені рослини і квіти, що поповнюють релігійно-історичні музеї»⁶¹. Релігія – місце зустрічі реального та допустимого, бажаного, уявного. Максимально нейтральна «філософія про релігію» не виключає зацікавленої «філософії в релігії», а доповнює її. Без проникнення в конфесійний когнітивний простір філософія релігії не в змозі ефективно вирішувати поставлені перед нею завдання.

Свобода від філософських передумов при вивченні релігії – річ недосяжна. Стабільної і всеохоплюючої філософії релігії не створено, хоча, можливо, в такому глобальному проєкті й немає необхідності. Але контекстуальний динамізм філософії, її рефлексивний і методологічний потенціал, скептицизм щодо абсолютного знання дозволяють претендувати на провідні ролі у релігієзнавстві. Філософія релігії постає у ролі медіатора релігієзнавчих досліджень, так би мовити, епістемічного посередника між різними інтерпретаційними системами двох світів – профанної дійсності та сакральної можливості. Вона являє собою, кажучи мовою логіки висловлювань, «результуючий стовпець таблиці істинності» всіх релігієзнавчих дисциплін. Контекстуальний динамізм філософії, її рефлексивний, методологічний, евристичний потенціал, синтетичний характер і скептицизм дозволяють претендувати на такий статус.

Якщо епістемологія як така є частиною філософії, то аналогія властивостей дозволяє вважати епістемологію релігії складовою філософії релігії.

Термін «епістемологія» не має однозначного змісту. Його можна використовувати як синонім гносеології, теорії пізнання, філософії пізнання. Семантичні відмінності, звичайно, можна виявити, але така гра поняттями не дає приросту нового знання. Не є очевидною демаркація «епістемології» і «епістемологій». Кожна локальна епістемологія має як вихід на загальну теорію, так і методологічні підтвердження власної унікальності.

⁶¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М., 1994. – С. 85.

Аргументуємо епістемологічну складову філософії релігії. Без епістемології знижується евристичний потенціал науки про релігію загалом, бо історичному, соціологічному дослідженню неминуче передує гносеологічна «преамбула», адже будь-який релігієзнавчий пошук вимагає логіко-методологічного каркаса. Вже Л.Вітгенштейн писав: «Мета філософії – логічне прояснення думок. <...> Філософія повинна прояснювати й чітко розмежовувати думки, які без цього є ніби темними й розпливчастими»⁶². За К.Тіле, філософія релігії «є наукою про релігію у вузькому смислі слова, бо наука – це філософська обробка зібраного, впорядкованого і класифікованого знання»⁶³. І.Ільїн переконаний, що «філософія релігії створюється саме розумом і притому на підставі розумної віри», тому «сумнів» і «раціональне обґрунтування» – її маркери⁶⁴. М.Томпсон вважає, що філософію релігії цікавлять фактуальний базис релігійних «теорій» та їх семантика; буквалізм і метафоричність мови релігії; обґрунтованість віри⁶⁵. «Виправдання» епістемологічної складової філософії релігії ми знайдемо й у працях сучасних українських та російських дослідників (Є.Аринін, О.Горкуша, В.Даренський, І.Касавін, Ю.Кімелєв, Н.Мартишина, Л.Мікешина, В.Порус та ін.)⁶⁶.

Епістемологія релігії – досить абстрактна конструкція теоретичного релігієзнавства, тут має місце пріоритет загального над частковим і емпіричним. Віддаємо перевагу на користь *епістемології релігії*, а не *релігійної епістемології*. Аргумент: раціонально ми можемо спробувати пізнати позараціональне, але не навпаки. Це не говорить про заперечення когнітивного потенціалу позараціональних, логічно не очевидних знанневих конструкцій та їх імплікацій. Адекватною бачиться епістемологія, яка базується на таких положеннях: 1) міждисциплінарна взаємодія (за гегемонії філософії); 2) логіко-методологічний контроль; 3) конкуренція теорій (тем, науково-дослідних програм, парадигм). Виникає два блоки проблем, що можуть бути розв'язані в межах міждисциплінарного синтезу. Перший включає в себе питання про природу, джерела, адекватність, доцільність релігійного знання. Другий – про

⁶² Вітгенштейн Л. Tractatus logico-philosophicus (с параллельными комментариями В. Руднева).

⁶³ Тиле К. Основные принципы науки о религии // Религиоведение. Хрестоматия. – М., 2000. – С. 116.

⁶⁴ Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. – М., 2004. – С. 126.

⁶⁵ Томпсон М. Философия религии. – М., 2001. – С. 6, 16.

⁶⁶ Див.: Аринин Е.И. Философия религии. Принципы сущностного анализа. – Архангельск, 1998; Дисциплінарне релігієзнавство. Колективна монографія. За ред. А. Колодного. – К., 2009; Социальная эпистемология / под ред. И. Т. Касавина. – М., 2010; Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания / под ред. В. Поруса. – М., 2009; Эпистемология: перспективы развития // Отв. ред. В. Лекторский. – М., 2012; Кимелєв Ю.А. Философия религии: Систематический очерк. – М., 1998; Микешина Л.А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. – М., 2009.

можливість «дешифрування», об'єктивації цього знання в межах науки про релігію. Постає питання й про розробку стратегій пізнання релігії як такої.

Епістемологія релігії буде ефективною за критико-дистанційованого ставлення до свого предмету. Через існування зв'язку між релігією й іншими компонентами культури релігія, як комплекс знань, не може мати імунітету до наукової критики. Але слід визнати положення: релігія як антропологічна універсалія і система семантичних констант, як правило, не потребує легітимації з боку науки. Епістемологія релігії покликана обмежити доступ нормативізму; аксіологічна оцінка локальних релігійних епістем навряд чи є доречною та продуктивною. Цю дисципліну повинна цікавити не сутність сакральних об'єктів, а їх розуміння й осмислена інтерпретація, не Бог, а міркування про Бога, релігійні знання «як», «чому», «яким чином». Тому акцент бажано зробити на проблемному, структурно-конфігуративному, інтерпретаційному аспектах.

Епістемологія розглядає знання як результат «роботи» різноорганізованих, у тому числі й позанаукових дискурсів. Дослідження релігії – багатовекторний процес, який передбачає синтез наукової, філософської і теологічної пізнавальних програм. Структурними компонентами епістемології є онтологічний «мінімум», аналіз релігійного когнітивного простору, логіка та методологія. У певних сегментах продуктивним здається синтез релігійної метафізики, з одного боку, аналітичної філософії та епістемічної логіки, з іншого. Евристичними можуть бути контакти з психологією, лінгвістикою, релігійною філософією тощо. Підкреслимо доцільність методологічного наповнення епістемології. Саме у сфері методології багато дослідників пропонують шукати найбільш явні відмінності між релігієзнавством і теологією.

«Знання», «знати» припустимо розглядати як семантичні примітиви-універсалії або базисні концепти. Знання постає як: 1) автономний стійкий інтерсуб'єктивний «третій світ», посередник між світом і людиною, певного роду, «символічна реальність»; 2) динамічний стан-переробка інформації в різних форматах. «Третій світ» діалектично взаємодіє з «другим» – ментальним світом. Релігійне знання, безсумнівно, є найважливішою складовою «третього світу». Його епістемологічна цінність і вітально-екзистенційна релевантність апробовані історією. Таке знання не вписується у стандартні межі наукових парадигм, але контакт і взаємообмін з ними є продуктивним. До релігійно забарвлених знаньєвих ресурсів підходимо з позиції «веритистської презумпції невинуватості». Об'єктивні знаньєві системи можуть інтерпретуватися як непорівнювані, або такі, що перебувають у відношеннях підпорядкування, супідрядності, протилежності, суперечності, перетину. Для епістемічних станів суб'єкта через їх рухливість та суперечливу цілісність характерним постає відношення перетину. Віра (faith), віра (belief) і знання – фундаментальні епістемічні стани, що знаходяться у відношенні циркулярної додатковості. Ці стани повною мірою реалізують себе на території релігії.

Релігійне знання – різновид спеціалізованого позанаукового нетехнічного знання. Його визначення ускладнюють сакральне навантаження, обмеженість селекції, семіотична багатовекторність, наявність очевидності «по той бік» достовірності. Холістичність та рецептурність цього знання імплікують доступність і надійність; екзистенційні, деонтичні та комунікативно-регламентуючі компоненти підкріплюють аксіологічний статус. Наукове знання в плані фактуальності, аналітичності, обґрунтованості, перевірки, фальсифікації має переваги, але воно не має компонента *x* – епістемічної «таємниці». Релігія виконує компенсуючу функцію, коли раціональне вичерпує свої можливості, гальмує рух знання у нескінченність. Вона здатна «розкодувати» інформацію, яка для інших знаннєвих типів є недоступною. Тому жорстка диктатура раціональності в епістемології релігії не потрібна, бо здатна підірвати легітимну владу раціональності.

Знання не тільки «витягуються» зі світу, але й конструюються. Релігія – один з найдивовижніших результатів такого конструювання. Релігійні знання, які пройшли багатовікову апробацію, не тільки сприяли формуванню пояснювальних програм, а й безпосередньо брали участь у перетворенні дійсного світу. Будь-яка епістемічна модель світу – це модель світу можливого, адже людина не в змозі відобразити «кращий із світів» у повному обсязі, у всій сумі його об'єктивних зв'язків та відношень («зв'язок» і «відношення» теж можуть бути розглянуті як конструкції). Специфіка релігії полягає в тому, що вона не тільки інтерпретує реальність, а й шукає її альтернативи, такі альтернативи, які здатні цю реальність якщо не абсорбувати, то «приручити». І далеко не очевидно, що профанний, поцейбічний світ – єдиний «справжній» у всіх темпоральних вимірах. Про можливі світи як епістемічні конструкції доречно говорити, адже вони є реальними.

Релігійне знання можна класифікувати на знання про власне сакральне (знання близьке до продуктивного незнання), змішане знання (знання про трансцендентну «реальність» із «вкрапленнями» «цієї» реальності, земної), знання про профанне. Немає необхідності пояснювати, в якому порядку зростає значимість для віруючого. У знанні про релігійне знання все навпаки. Маємо певного роду когнітивний дисонанс. Можна умовно виокремити два типи знань про релігію: «зовнішній» (історія, конфесіологія, соціологія, політологія, географія релігії та ін.), «внутрішній» (психологія і філософія релігії). У форматі першого типу апеляції до знання про сакральне зведені до мінімуму. Філософія і психологія релігії в цьому плані мають перевагу, що розширює їх пізнавальний горизонт. Але вони ризикують бути поглиненими теологічними парадигмами. Класифікація епістемічних станів навряд чи є можливою через багатозначність понять, які їх фіксують, і через проблемність денотатів.

Предметом логіки, як складової епістемології, є міркування. Семантична насиченість релігійного знання ставить під сумнів доцільність дискусії щодо того, чи є релігія принципово верифікованою системою знань

(когнітивістський підхід) або ж релігія є гносеологічний фантом, який не має пізнавальної цінності (крайній нонкогнітивізм). Для релігійних міркувань двозначна класична логіка не є придатною. Її спроможність є мінімальною і для релігієзнавства. Уявна логіка М. Васильєва й низка інших неklasичних логік пропонують більш дієві алгоритми роботи з гіпотетичними, неочевидними, незамкнутими знаннями масивами. Однак безконтрольна проліферація логіки та її «деформалізація» ховають у собі загрози. Неформальна логіка поки не є апробованою. Суб'єктивна логіка – шлях до релятивізму. Логіка не позбавить дослідника релігії помилок, проте вона здатна обмежити їх поширення через міркування. Логіка не дає відповіді на питання, як потрібно формувати соціально-гуманітарне знання. Швидше за все мова йде про те, в яких програмах це робити не слід. Логіка постає і як спосіб корекції опису одного з можливих світів – світу релігії. Цей світ, у свою чергу, не є цілісною конструкцією. Логіка не може зробити очевидне більш зрозумілим, ніж нам підказує здоровий глузд (і, безсумнівно, віра), а неочевидне подати як однозначне. Доцільно демаркувати фактичну й логічну суперечливість, беручи до уваги не абсолютний статус останньої. Логіка нічого не будує й нічого не руйнує поза межами абстрактного мислення. «Порожні поняття» традиційної логіки – фікція (про евристичну цінність таких понять писало багато дослідників, наприклад, В. Петрушенко та М. Попович⁶⁷). Логіка не повинна займатися пошуками істини в дилемах «реальне/вигадане», «природне/надприродне», «необхідне/неможливе». Вона лише констатує правильність міркувань у певній системі координат та розробляє доречні та доцільні стратегії міркувань. Релігійна свідомість – це не стільки синтез ілюзорного та реалістичного, скільки змішування різних універсумів міркувань.

Логічний аналіз феномену релігії 1) передбачає вихід на актуальну тему взаємозв'язку різних логічних процесів і коректності переходів від одного процесу до іншого; 2) дозволяє порівнювати типи мислення; 3) розширює горизонт проблематики модальних логік; 4) ставить питання про взаємовплив референтного, семантичного, сакрального значення знака; 5) актуалізує пошуки (або відмову від таких) твердих десигнаторів; 6) має вихід на праксеологію релігії у форматі, наприклад, логіки дії. Постає питання, чи можна релігієзнавче знання «заморозити у логічних системах» (вислів С. Кримського) та абстрагувати його від суб'єкта?

Міркування про природу релігії, її епістемічний зміст і шляхи інтерпретації цього змісту приводять до принципу додатковості й проблеми релятивізму. Принцип Н. Бора враховує дуалістичний характер релігійного знання, він дозволяє розглядати несумірні релігієзнавчі програми як неповні й компенсуючі (наприклад, аналітичну та феноменологічну). Згідно з цим принципом, у межах однієї програми не можна уникнути втрат інформації.

⁶⁷ Див.: Петрушенко В. Епістемологічний аргумент в онтологічному доведенні // Філософська думка. – 2002. – № 2; Попович М. Що таке філософія? // Філософська думка. – 2006. – № 1.

Доповнюваність блокує епістемологічний авторитаризм і самодостатність теорій, перешкоджає семантичній закритості та жорсткій демаркації програм і парадигм, гармонізує дихотомію філософія релігії/теологія. Нівелювати релятивність і релятивізм неможливо через: 1) недосконалість людського розуму; 2) наявність таких епістемічних станів як здивування, інтерес, сумнів; 3) мінливість вихідних метафізичних припущень теорій і науково-дослідних програм; 4) рухливість і процесуальність світу; 5) соціально-культурні трансформації, що є неминучими в потоці історичного часу.

Помірний релятивізм – апробована програма критицизму й виявлення наукових аномалій. Релятивізм і додатковість мають спільні ознаки. Їх об'єднує теза про апіорну голографічність пізнання. Однак існують і суттєві відмінності. Доповнюваність прагне послабити релятивізм за допомогою релятивності, а не виправдати релятивізм за рахунок релятивності. Доповнюваність сприяє зростанню наукових знань, абсолютний релятивізм його консервує і дезорієнтує наукову спільноту. Одна справа – визнавати проблематичність принципу об'єктивності, інша – нівелювати його. Бор не прихильник веритистського нігілізму й не відмовляється шукати істину. Він пропонує розглядати істинне знання в різних системах координат, не піддаючи сумніву цілісність і сталість дійсного макросвіту.

«Ми не знаємо, а лише припускаємо» (К. Поппер). «Я знаю», «я вірю», «я припускаю», «існують знання» – це твердження-маркери епістемології. Релігія є відкритою структурою з великим фоновим знанням. Вона – універсальна форма освоєння світу (світів) на порубіжжі дійсного й можливого. Для дослідника релігійні положення – суть припущення, які становлять сакралізовані «виправники» теорії, за термінологією П. Стросона. Інтерпретації релігії та релігійно забарвлених епістемічних станів (релігійний і містичний досвід – специфічні стани свідомості) є релятивними. Межі між чітко усвідомленим знанням, нечіткою «контурною» думкою та незрозумілою вірою є розмитими. Звідси припущення: основною формою розвитку релігієзнавчих знань є *гіпотеза*. Гіпотеза постає керівною ідеєю з нового конструювання, договором-гарантією дискусії, конвенцією, яку можна буде розірвати. Вона завжди пов'язана з вірою (belief) та «науковою фантазією» (П. Коппін). Як правило, релігієзнавчі гіпотези – це гіпотези вищого рівня, тобто такі, що є дедуктивно одержаними системами загальних положень. Такі положення нерідко є причетними до істини «в інакшості» (Микола Кузанський). До них можна застосувати характеристику А. де Моргана – «стрибок уяви». Вони нерідко є результатом інтуїтивного осяяння («візантійська парадигма»), але підпадають під раціональну критику. Гіпотези теоретичного релігієзнавства, як правило, є «незахищеними» та слабо підкріпленими емпірично; апелюють до немонотонної аргументації, допускають *ad hoc*. Тут, користуючись термінологією Г. Рейхенбаха, «контекст відкриття» домінує над «контекстом обґрунтування». Верифікація (фальсифікація) релігієзнавчих гіпотез є умовною й незавершеною. Це нескінченний процес підтверджень та/або спростувань. Але й за таких

характеристик гіпотеза здатна не втрачати пояснювальної сили. Отже, релігієзнавча теорія – це комплекс когерентних гіпотез з максимально можливими (у відповідному універсумі міркувань) охопленням і виводимістю.

Таким чином, епістемологія релігії має своїм предметом релігійне знання й пізнання релігії як специфічну логіко-методологічну процедуру. У широкому значенні епістемологія релігії, по-перше, досліджує підстави, межі, генезу, структуру, функціонування і знакову експлікацію релігії як типу знання та його когнітивну релевантність; по-друге, розробляє та використовує логічно та прагматично доречні принципи, форми, методи, процедури, операції пізнання релігії, встановлює зв'язок з іншими дисциплінами, можливо, виходячи на метарівень. Нежорстка міждисциплінарна взаємодія та допущення у сферу філософії релігії конвенціоналізму й конструктивізму, неверифікованих, проблемних положень і позанаукових методів, слабо підкріплених припущень і специфічної логіки не знімають вимог когерентності, системності, мінімізації суб'єктивізму.

А н о т а ц і ї

У статті **В.Волошина** “Епістемологічна складова філософії релігії” висвітлено концептуальні засади епістемології релігії як складової філософії релігії. Доводиться, що епістемологія релігії має евристичний потенціал, щоб претендувати на: 1) достатньо вичерпне дослідження природи, сутності, структури, форм релігійного знання; 2) встановлення його гносеологічної, соціокультурної, екзистенційної адекватності; 3) формулювання принципів та методів пізнання релігії. В контексті зв'язку з іншими дисциплінами (філософія науки, теорія пізнання, формальна логіка та ін.) досліджуються специфіка, завдання, проблеми та перспективи сучасної епістемології релігії.

Ключові слова: *філософія релігії, епістемологія релігії, знання, релігійне знання.*

В статье **В.Волошина** «Эпистемологическая составляющая философии религии» освещены концептуальные основания эпистемологии религии как составляющей философии религии. Доказывается, что эпистемология религии имеет эвристический потенциал, чтобы претендовать на: 1) достаточно исчерпывающее исследование природы, сущности, структуры, форм религиозного знания; 2) определение его гносеологической, социокультурной, экзистенциальной адекватности; 3) формулирование принципов и методов познания религии. В контексте связи с другими дисциплинами (философия науки, теория познания, формальная логика и др.) исследуются специфика, задачи, проблемы и перспективы современной эпистемологии религии.

Ключевые слова: *философия религии, эпистемология религии, знание, религиозное знание.*

МЕРЕЖИВО МЕТОДОЛОГІЧНИХ СТРАТЕГІЙ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ

*М. Бабій** (м.Київ)

УДК 2-1/6

3.1. ФУНКЦІОНАЛЬНІСТЬ РЕЛІГІЇ В ПЛОЩИНІ ПРЕДМЕТНОГО ПОЛЯ ФІЛОСОФСЬКОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА: МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ ТА СУТНІСТЬ

Відомо, що філософія релігії експлікується як самостійне дисциплінарне утворення, яке нерозривно пов'язане з релігієзнавчим контекстом. Вона постає як сукупність філософських понять, методологічних принципів, концепцій, які дають можливість розкрити, осмислити парадигмальні координати об'єкта філософського релігієзнавства – релігії, в різноманітті її виявів: «як світогляду – системи релігійних поглядів на світ у цілому, на місце в ньому людини як певної сукупності ідеалів, переконань, релігійно обумовленої мотивації», її способу буття; як ідеології, світовідчуття, як віри. Тобто філософія релігії постає як спеціалізована сфера філософських досліджень, які уможливають осмислення феномена релігії, його джерел, філософських основ релігії, її сутності, а також її функціональності, місця й ролі в духовному житті віруючої особистості, у зв'язку з сенсом буття останньої, пошуком істини, моральної правди.

У цьому зв'язку варто нагадати, що релігія – це не просто сукупність догм і моральних приписів й обрядів. Це - універсальна, своєрідна «наука життя», яка постає певним чином як «особливий життєвий досвід зі своїми цінностями, уявленнями, надіями, приписами, установками», що знаходять своє вираження в цілісному світовідчутті, і яка постає реальністю повсякденного буття віруючої особистості.

Можна сказати, що у філософському і соціальному вимірах релігія експлікується як **людиномірна** проблема, координатні параметри якої у її функціональному вияві безпосередньо пов'язані (нагадаємо ще раз) із світоглядом особистості, її переконаннями, з релігійними приписами,

* Бабій Михайло Юхимович – кандидат філософських наук, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

нормами, ціннісними орієнтаціями, тобто з тим, що є стрижнем її духовного світу, її повсякденного буття.

Доведено, що релігійні парадигми, конфесійні системи поглядів, сукупність ідеалів тощо, мають свої певні основи філософського характеру. Адже релігійний світогляд і віровчення не одержали б відповідної актуальності, привабливості, якби вони не зверталися до фундаментальних основ і екстраординарних питань людського буття до вічних «проблем сенсу життя, смислу існування і перебування людини на Землі, проблем життя й смерті та безсмертя»⁶⁸.

Якщо вести мову про проблемне поле філософії релігії в його різноманітті, то варто нагадати, що воно надзвичайно велике й багатоаспектне як за своєю суттю, так і методологією осмислення. Для неї характерні: плюралізм, альтернативність підходів, вирішення комплексних філософських завдань, пов'язаних з релігією⁶⁹.

Важливим у цьому (філософському) дискурсі постають проблеми методологічного виміру, інструментарію, вияву сутнісних характеристик релігії, уточнення змісту основних понять. Хоча можна погодитися з філософом Ю.А. Кімелєвим, «що філософія релігії не оволодіває «сутністю» релігії, філософське релігієзнавство зорієнтоване на осмислення феномену релігії»⁷⁰.

Важливими компонентами (в системному вимірі) філософського дослідження релігії є функціонування, функціональність, функцій релігії, її детермінантність у житті особистості, суспільства. Зауважимо, що вона постає об'єктивним фактором, який здійснює у функціональному відношенні вплив на різні сфери суспільства, його інститути, на мотиваційну сферу віруючої людини, її поведінку, інтереси та ціннісні орієнтації.

Відтак йдеться про своєрідний «релігійний детерміналізм» у конфесійно-функціональному вияві. В такий спосіб фіксується та обставина, що спосіб життя віруючої людини значною мірою детермінується релігійно. Задається своєрідна рамка її повсякденного буття і одночасно задовольняються її духовні, світоглядні, комунікаційні та інші потреби.

Відзначимо, що дослідження (у філософському вимірі) проблем функціонального вияву релігії, матриці оприсутнення останньої в бутті суспільства, віруючої особистості та релігійних спільнот є надзвичайно актуальними як у теоретичній, так і в практичній площині. Саме в цій іпостасі філософського дискурсу функціональність релігії є екстраординарною. Вона постає не як щось зовнішнє, кимось або чимось

⁶⁸ Див.: Семенов В.С. Религия, ее философские основания и место в культуре и обществе // Философия и общество. – 2007. – № 2. – С. 79.

⁶⁹ Див.: Яблоков И.Н. Предметная область философии религии // Вопр. философии – 2012 – №1. – С. 56.

⁷⁰ Див.: Кимелев Ю.А. Философия религии. Систематический очерк. – М., 1998. – С. 13-14.

привнесене, а як внутрішньо іманентна здатність релігії задовільняти певні (нерідко специфічні) потреби людини, соціуму та окремих сфер останнього. Йдеться про життєво важливі практичні потреби. Можна стверджувати, що релігія вкорінена в людських потребах й прагненнях.

У цьому зв'язку варто зауважити, що в житті людей релігія втілюється головним чином в їх свідомості, духовному і душевному настрої, в її діях. Прийняття релігійної парадигми чи неприйняття її, відмова від неї – суцільно особиста справа людини, справа її свідомого особистого вибору, справа і право її особистої совісті⁷¹.

Філософська експлікація феномена функціональності релігії, а також наслідків її впливу на людину, окремі сфери соціуму, уможливорює відповідь на питання, що дає релігія суспільствам і людським особистостям? Філософія релігії уможливорює об'єктивно обґрунтовану відповідь на це питання, користуючись своїм методологічним інструментарієм.

Відзначимо, що філософія релігії, осмислюючи функціональність релігійного феномена як об'єкта свого предметного поля, основний акцент при цьому робить на соціальному, людському аспектах її вияву. При цьому релігія розглядається як функціонуюча реальність, яка потенційно й фактично (в практичній іпостасі) постає як функціональна система. Остання є динамічним, самоорганізуючим фактором. Додамо до цього, що функціональна система релігії в контексті обумовленості домінуючими потребами віруючої особистості та релігійних спільнот активізується й цілеспрямовано сприяє їх задоволенню. Вектор її дії (впливу) спрямований на досягнення передовсім адаптованих результатів й конкретних наслідків, які випливають із сутності самих потреб в їх соціальному та суб'єктивному вимірах.

У понятійному філософському дискурсі функціональність релігії можна розглянути як певну якісну визначеність, що характеризує іманентні цьому суспільному феномену здатність і можливість (внутрішні й інституційні) задовольняти специфічні духовні, життєві потреби людини, релігійних спільнот й соціуму, і які на практиці реалізуються через сукупність конкретних функцій.

Із змісту цього поняття логічно витікає, що стрижневими в аспекті філософської 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 у практичній іпостасі. Іншими словами, функціональний зміст релігії розкривається через усвідомлення того, повторимо це ще раз, що вона дає людям, які їхні життєві запити та потреби вона задовільняє. Відтак йдеться про її суспільне та екзистенціальне функціональне призначення, про її роль у суспільстві як

⁷¹ Див.: Семенов В.С. Религия, ее философские основания и место в культуре и обществе // Философия и общество. – 2007 – № 2. – С. 94.

про певний узагальнений результат практичного вияву потенційних функціональних можливостей релігії.

Відзначимо також, що структура функціональності релігії, її, так би мовити, архітектоніка є актуальною. Вона базується не лише на сукупності певних елементів (функцій), а й відображає їх взаємозалежність, взаємозв'язок, певну „рангову важливість“, домінантність у контексті взаємодії із суспільством. При розгляді функціональної системи релігії в аналітичному її аспекті (зокрема в площині інтервального підходу – багатовимірності об'єкта дослідження як в просторі його буття, так і контекстуальності останнього, а також нового виміру діалектики одиничного, особливого і загального та внутрішнього й зовнішнього, суб'єктивного і об'єктивного)⁷² слід враховувати ті різноманітні грані буття суспільного суб'єкта, в межах яких функціонує релігія. Остання у своїй функціональності постає як певна необхідність, породжена специфічними, зокрема духовними потребами людей та соціуму, демонструючи свою «корисність» або «дисфункціональність».

При цьому зауважимо, що духовні потреби (в нашому дослідженні релігійні) відносяться до континууму вищих потреб людини. Ці потреби не мають певних, конкретизованих у соціальному просторі меж і невичерпні у своїй глибині та інтенсивності переживань. Духовні потреби вимагають точно такого ж задоволення як і матеріальні, зокрема егоцентричні й вітально-органічні. Цілком логічно буде сказати, що люди не можуть існувати без актуалізації і задоволення саме своїх потреб духу.

Релігія, як соціальний феномен, за своєю функціональною сутністю реагує на різні потреби людини. Однак вона задовольняє такі духовні потреби, які не може задовольнити будь-який інший суспільний феномен. Така функціональна здатність релігії зумовлена необхідністю ліквідувати насамперед брак 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 суть свого буття. Вона дає відповідь на її трагічні питання і водночас постає «нормативно-змістовою квінтесенцією досвіду» подолання страждань, життєвих негараздів, а також сприяє усвідомленню смислу й значення земного життя віруючою особистістю в перспективі «останньої реальності»⁷³.

Релігія (і на цьому слід наголосити) займає свою визначальну нішу головно в духовній сфері людського буття. Хоча відзначимо, що релігія претендує (а в історичному аспекті реалізує) на свою детермінантну присутність у політичній, державній та світоглядній, культурній і освітній

⁷² Про проблеми інтервального підходу детально див.: Лазарев Ф.В. Интервальный подход как методология многомерного постижения реальности // Лазарев Ф.В., Брюс А. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. – Симферополь, 2001. – С. 22-32.

⁷³ Див.: Гараджа В.И. Религиоведение. – М., 1995. – С. 172.

сферах суспільного життя. Зауважимо ще раз, що релігія постає як особливий вид світогляду і світовідчуття, як своєрідна й специфічна система поглядів на світ у цілому і на місце в ньому людини, а також як певна сукупність ідеалів і переконань, як ідеологія, що обумовлює поведінку й спосіб життя людини, впливає на буття соціуму. Вона, на слухну думку російського релігієзнавця Л.М. Мітрохіна, постає як «...особливий життєвий досвід зі своїми цінностями, уявленнями, сподіваннями та настановами, який знаходить своє вираження в цілісному світовідчутті, в «науці життя», яка проникає в усе повсякденне буття людини...»⁷⁴, а також соціуму, в різні сфери, соціальної діяльності, спосіб життя, відносини між людьми.

Розглядаючи релігію як «еволюціонуючу універсалію», аналізуючи причини вибору людиною, групою людей чи значною спільнотою тієї чи іншої релігії, приходимо до висновку, що саме специфічна функціональна її здатність в конфесійному вимірі, постає нерідко головним мотивом цього вибору.

Релігія може виявляти свою функціональність лише в соціальному просторі. Іншими словами, особливості вияву релігії як суспільно функціонуючого феномена, його функціональні можливості можна зрозуміти в контексті організованого системного цілого, яким і є суспільство. Це є особливо важливим, принциповим положенням. Релігія, яка є складовою соціуму, активною ланкою його розвитку та функціонування, виконує специфічні соціально і екзистенційно 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 та релігієзнавчому 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.⁷⁵

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 і значною мірою залежить від історичного, соціального і цивілізаційного контексту.

Екстраординарною у площині філософського дослідження функціональності релігії постає проблема функцій релігій їх природи, їх

⁷⁴ Мітрохин Л.Н. Религия и культура (философские очерки). – М., 2000. – С. 5, 7.

⁷⁵ Американская социологическая мысль. – М., 1994. – С. 397.

систематизація та ранжирування їх соціальної та екзистенціальної значущості. Відзначимо, що саме поняття “функція релігії” характеризує форми, способи, напрями, рівень впливу релігії на соціум, його структурні елементи, людські спільноти, віруючу особистість. У площині означеного функції релігії можна розглядати як своєрідну систему практичної реалізації її функціональності в процесі взаємодії релігії із суспільством, його сферами буття й людиною. Дослідження конфесійного різноманіття в його історичній генезі, його місця і ролі в тому чи іншому соціумі, форм і способів взаємодії з різними сферами буття останнього засвідчують наявність складної функціональної матриці як діалектичної єдності позитивних і негативних функцій в їх оцінці за наслідками їх здійснення. Йдеться про баланс функцій і дисфункцій релігії в їх різноманітті, тобто фактично про поліфункціональність релігії. Остання у своєму функціональному вияві значною мірою детермінується основними елементами її архітекτονіки: релігійною свідомістю, релігійними відносинами (вертикального горизонтального виміру), релігійною діяльністю, релігійними організаціями. 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 тісному взаємозв'язку і взаємообумовленості. Тому важливим є філософський аналіз функціональної сутності кожного структурного компонента 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) або тільки в певні історичні періоди як функціональна реакція на необхідність задоволення тієї чи іншої суспільно продукуюваної 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, утішна, стимулююча, культурформуюча, сакральна, збереження «моральної архітектури» соціуму та ін. в їх

діалектичній, поліфункціональній єдності. розкриває суть практичного вияву функціональності релігійного комплексу. Осмислення змісту основних функцій в їх взаємозв'язку уможливорює 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», «релігія-держава».

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, потреби 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 владою маргінальність релігії чи її конфесіональних різновидів – відома) дає не окрема функція (незважаючи на її соціально-історичну домінантність, важливість), а їх сукупність. Саме сукупність функцій релігії в їх діалектичній єдності й розкриває суть поняття поліфункціональності релігії, уможливорює розуміння способів, напрямів впливу релігійного комплексу на суспільство, на його структурні елементи, на людину, конкретну релігійну спільноту, тобто характеризує її фактичну значущість.

А н о т а ц і ї

У статті **М.Бабія** “**Функціональність релігії в площині предметного поля філософського релігієзнавства: методологічні підходи та сутність**” обґрунтовується погляд на філософію релігії як філософське дослідження релігії (філософське релігієзнавство). Наголошується, що дослідження (у філософському вимірі) проблем функціонального вияву релігії є надзвичайно актуальним як у теоретичній, так і практичній площині. Філософія релігії осмислюючи релігійну функціональність зосереджується на соціальному, людському аспектах її вияву. Функціональність релігії в її філософсько-соціологічному та релігієзнавчому прочитанні постає як об'єктивно-суб'єктивна характеристика її суспільної корисності чи некорисності. У 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, потреби людей.

Ключові слова: *філософія релігії, філософське релігієзнавство, функціональність релігії.*

В статье М.Бабя «Функциональность религии в пределах предметного поля философского религиоведения: методологические подходы и сущность» обосновано понимание философии религии как философского исследования религии. Философия религии, осмысливая религиозную функциональность, сосредотачивается на социальном, человеческом ее выражении. Функциональность религии в ее философско-социологическом и религиоведческом прочтении предстает как субъективная характеристика ее общественной значимости или незначимости. В концептуальном плане каждая функция религии является отражением одной или же совокупности духовных потребностей.

Ключевые слова: философия религии, философское религиоведение, функциональность религии, функции религии.

О. Горкуша* (м. Київ)

УДК 2-1 (141): 165.8/9

3.2. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ЯК СПІВОСМИСЛЮВАННЯ ЛЮДСЬКИХ ПОШУКІВ РЕЛІГІЙНИХ СЕНСІВ

У цій статті ставимо за мету збагнути, яку ж користь може філософія релігії надавати релігії та які небезпеки, з точки зору релігії, може завдати їй філософія релігії. Тобто прагнутиmemo з'ясувати, до якої міри філософів релігії любить і терпить релігія, і за які рамки (і чому) релігія воліла б, аби філософія релігії не виходила, та чи є підстави у такому побоюванні з боку релігії. Для цього щонайперше слід дізнатися з яких позицій можливо осмислювати релігію спираючись на філософську методологію та які філософсько-релігієзнавчі підходи є популярними сьогодні.

З одного боку, як ми всі добре знаємо (завдяки Г.Гегелю, М.Боголюбову та іншим філософам релігії), “релігії, якщо вона тільки істинна, не може нашкодити жодне критичне осмислення релігії”, а тим більше - філософська рефлексія щодо релігії. З іншого ж, специфічне відчуження релігії та її настороженість щодо вітчизняної філософії релігії має цілий ряд передумов. Вочевидь чи не найвагомішою з них є те, що вітчизняна філософія релігії внаслідок об'єктивних причин здійснювала дослідження релігії дистанційовано від останньої. Це відповідало як життєвим обставинам, так й ідеологічним потребам. Та ця обставина здатна призвести до різних наслідків для релігії,

* Горкуша Оксана Василівна – кандидат філософських наук, науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

залежно від готовності останньої скористатися здобутками вітчизняних філософів релігії.

Заглиблюючись у джерела формулювання проблематики для філософії релігії як окремої сфери філософування, згадаємо Августина Блаженного, який у Монологах (Книга перша) від імені Розуму говорить: “розум, що розмовляє з тобою, обіцяє показати тобі Бога так, як видиме сонце для очей”⁷⁶. За задумом автора внутрішній діалог ведеться між його розумом та ним самим. Тож в діалогічному полі тут щонайменше знаходимо двох суб’єктів комунікації – суб’єкта допитливого та суб’єкта, що відповідає на його допитливість. Привертає увагу й те, що суб’єктом, який уражений тотальним сумнівом, виявляється Допитливий. Саме йому доводить Істину (в ракурсі інтелектуальної очевидності), причетність до якої рятує душу від кінечності, Розум. І тут цей Розум щирий у своїх намірах: “Я наважуюсь вчити тебе пізнанню двох предметів: тебе ж самого і Бога”⁷⁷, бо ж саме ці дві речі є сутнісними для людської екзистенції. Усе ж інше, знання про що здатна отримати людина, стосується її середовища та засобів виживання у ньому.

Розмірковуючи про цей діалого-монолог Августина, спробуємо віднайти в ситуації його здійснення місце для філософа релігії. Зрозуміло, що сам Августин жодним чином не претендував би на роль останнього, бо ж він є людиною “вільною”, яка володіє “вірою, надією і любов’ю”. “Віра” як схильність душі довіряти Істині є великим скарбом суб’єкта пізнання. Вона увільняє останнього від сумніву й рятує від розгубленості. Віра в Августина постає довірою світлу, що освітлює річ, яка пізнається. Очевидно, що “бачить” та душа, яка володіє “вірою, надією та любов’ю”. Саме вона за таких обставин здатна до повноцінного пізнання в цьому житті. І лише після нього для такої душі достатньо лише любові.

Не можемо обійти увагою ще одного аспекту цього діалогу: місце його здійснення – свідомість віруючої людини (в даному випадку – це свідомість Августина), у якій серією послідовних міркувань віруючого розуму процесуально конститується у своїх фундаментальних, сутнісних, межових та горизонтних пунктах релігійний світогляд. Нагадаємо, що релігійний світогляд та релігійна свідомість, як місце його процесуальної артикуляції, є спеціальним предметом дослідження філософії релігії в межах академічного релігієзнавства та предметом, щодо пізнання й осмислення якого можлива дієва зацікавлена співпраця і філософів релігії, і богословів, і теологів, і феноменологів релігії. Це той майданчик взаємодоречної присутності різних зацікавлених суб’єктів (спостерігачів, аналітиків, шукачів, перекладачів, сприймачів, витлумачувачів, конструкторів, імітаторів, версифікаторів, фальсифікаторів, творців), де фіксується матеріал та формуються засоби для їхньої діяльності. З іншого

⁷⁶ Августин Блаженный. Монологи. Книга первая // Августин Блаженный. Творения. – Том первый. – Сост. текста С.И. Еремеева. – К., 1998. – С. 323.

⁷⁷ Там само. – С. 327

ж боку, наголосимо, слід віддати належне генію самого Августина Блаженного, який завдяки своїй інтелектуальній щирості та потужності спромігся змодельовати цей майданчик настільки рельєфно-показовим, що опертя на його аналіз сприяє не лише усвідомленню конкретної дослідницької позиції, але й формуванню ефективних методологій пізнання на межі віри та розуму (концепція релігійного мислення⁷⁸) в контексті діалогічної стратегії сучасної теології.

Вписуючи ж у ситуацію цього монологу-діалогу, змодельовану Августином, різних суб'єктів осмислення релігії, ми помічаємо цікаві речі. Так богослов чи релігійний філософ тут почуватиметься природно. Він вільний від тих додаткових контекстуальних умов, які не стосуються безпосередньо предмету його осмислення. Він зосереджується на джерелі світла й описує речі в його освітленні. Філософ релігії залишається ж заручником такої ситуації причетності до цього "діалогу", за якої саме "діалог" йому й необхідно описати з надзвичайною ретельністю в повноті усіх наявних контекстуальних нюансів, адже, випустивши щось, ми можемо отримати спотворену картину цього діалогу. Тож філософ релігії концентрує увагу не на джерелі світла (яких, припустимо, може виявитися й декілька), і не на предметі, освітленому цим світлом, а на видимому результаті взаємодії тих двох суб'єктів, один з яких знає про істинне джерело світла, а інший – бачить світ в його світлі (предметом його аналізу є зафіксований діалог та його наслідки).

Відразу наголосимо, що, очевидно, з поля зору філософа релігії випадатиме трансцендентне джерело світла, в промені якого здійснюється діалог вищезазначених суб'єктів. А ось феноменолог релігії може досягати цей діалог в усьому різнобарв'ї безпосереднього сяяння та багатоманітні форм здійснення, а результати його роботи придатні для використання й богослів'ям. Натомість філософ релігії приречений на невільність спостерігача, який лише аналізує зафіксоване. Тож він і намагається робити це найретельніше, найповніше й найцілісніше – системно описати ситуацію діалогу з розумінням його провідних дискурсивних тем та змістовних їх виявів в тому чи іншому (змінному) культурно-історичному контексті.

Дослідження (феноменологічне) та якісне витлумачення певного релігійного феномену можливе й без зазірання за фундаментальні віроповчальні настанови, а з ***опертям*** та ***для обґрунтування*** останніх. Отож корисність феноменологічної методології (та результатів досліджень із феноменології релігії) для релігії є очевидною, а ось із філософією релігії ситуація ускладнюється. Бо ж ***філософія релігії вилучає дослідника із досліджуваного предмета, змушуючи його подивитися на релігію опосередковано її опредмеченими станами:*** через функціональні вияви,

⁷⁸ Ключовський. Анджей. Діалог – стратегії релігійного мислення // Філософія, релігія, філософія релігії: дослідження і перспективи. Колегія. Часопис Інституту релігійних наук св.. Томи Аквінського у Києві. - № 8 (21).- К., 2012. – С. 177.

через діяльність, тексти та думки; зібрати до купи скалки вияву релігії в історичній та соціальній перспективах, відшукавши їх серед культурного, духовного та суспільного надбання людства, й спроектувати із них цілісний образ – модель релігії, що й є, по-суті, предметом дослідження філософії релігії, а внаслідок його осмислення нею – й академічного релігієзнавства.

І тут постає цілий ряд відкритих запитань: Наскільки ефективним й виправданим є подібне спостереження й опис його результатів? Чи потрібен такий спостерігач? Якою може бути його роль в самому діалозі чи в ширшому пізнавальному дискурсі? Чи можлива якась користь від цього спостереження та його осмислення? Та за нашим переконанням, й Августин Блаженний передбачав наявність окремого суб'єкта – спостерігача за його діалогом із Розумом. Адже ж діалог не здійснюватиметься за відсутності будь-якого, хоча б гіпотетичного, спостерігача в оприлюдненому (зокрема – текстуально) вигляді. Якого ж спостерігача передбачає Августин Блаженний? Того, хто б зміг оцінити й тотальний сумнів окремого людського суб'єкта, й ефективні інтелектуальні аргументи на користь доведення Істини, застосовані Розумом. На наш здогад, не стільки того, хто піддається переконанню, скільки того, хто всебічно простежить подію зустрічі цих двох суб'єктів у їхньому діалогічному прагненні до вічного й охопить своїм поглядом її довчасність, вчасність чи післявчасність в певному контексті. Філософія релігії як рефлексивне системне міркування про релігію, схоплену свідомістю в її найсутнісніших характеристиках, дозволяє стати мислителю на позицію такого спостерігача.

Та сьогодні ми констатуємо наявність декількох тенденцій розуміння компетенції філософії релігії. *Про релігію* чи *щодо релігійної проблематики* філософствують і філософи, і релігійні філософи, і філософи релігії (світського чи релігійного переконання), і філософи релігії в межах академічного релігієзнавства. Й іноді доволі важко зрозуміти, *про що і заради чого* (предмет і мета як головні маркери належності тій чи іншій пізнавальній галузі) філософствує той чи інший мислитель. Міркуючи в цьому напрямку, хочемо наголосити, що, аби помислити, скажімо, про майбутнє релігії, важливо категоріально осмислити її минуле і теперішнє, зрозуміти специфіку функціонування різних форм та конфесійних варіантів релігії у відмінних контекстах буття людини, усвідомити напрямки та тенденції її розвитку залежно від провідних світових (у плані глобально-людських чи локально-культурних) тенденцій. Саме це очевидно і є завданням філософа релігії. Безсумнівно, тут мова йде лише про усвідомлення панорами перспектив, але жодним чином не про винахід чи пропаганду найефективнішого шляху – останнє постає прерогативою не філософського мудрствування, а ідеологічного, зокрема й релігійно-ідеологічного, утвердження “«знання» речей істинних”. Відтак аж ніяк не обійтися без філософії релігії, скажімо, у

міркуванні над долею релігії в майбутньому людства, у випадках, коли релігію слід вписати в глобальний всесвітній масштаб.

Полісемантичність сучасного світового контексту та безмежний горизонт прочитання майбутнього й витлумачення минулого людства примушують щонайретельніше вчитуватися в значення, які вкладаються в назви ключових суб'єктів чи чинників його формування. Популяризація ж розмов про науковість богослов'я та урівняння його з гуманітарними дисциплінами в системі науки та світської освіти поступово призводить на загальне підміни понять з маніпулятивною метою: замість досліджень із філософії релігії під виглядом останніх проводяться й пропагуються дослідження богословського спрямування із застосуванням псевдофілософської методології. Але від подібної підміни користь сумнівна і для богослів'я, і для філософії релігії, а такі (ніби) філософуючі (ніби) богослови чи (ніби) богословствуючі (ніби) філософи наражаються на небезпеку втратити чи ж богословську орієнтацію, чи ж філософську адекватність (і навпаки).

Та звернемо увагу й на те, що сьогодні в сучасній Україні найперспективнішими богословами виявляються богослови зі світською філософською (щочастіше – філософсько-релігієзнавчою) освітою. І це тому, що ці богослови отримали можливість подивитися на предмет свого дослідження ніби ззовні, з точки зору “умовно-загальнолюдського інтелекту”, відсторонено зуміли побачити ті суспільні запити, богословські відповіді на які сприятимуть виживанню тієї релігійної парадигми, прихильниками й робітниками якої вони є, спромоглися подивитися на свою релігійну парадигму в ширшому контексті глобальних суспільних зрушень. Особливістю цієї групи мислителів є чітке розмежування ними богословської та філософської складової, щомоментне щире визнання того, на чийй саме території тепер вони знаходяться – філософії, філософії релігії чи теології.

Успішності *релігійновизначеним філософам релігії* (які займаються і богослів'ям) додає те, що вони не лише застосовують методологічний апарат, надбаний філософією, для вирішення богословських проблем (як роблять й *богословствуючі філософи*), але й використовують те узагальнене знання про сутнісні ознаки релігії та її дійсну роль в суспільно-історичному житті людства, ту перспективу осмислення буття релігії в загальнолюдському контексті, яка дає можливість проаналізувати щонайдетальніше релігійні парадигми та тенденції їхнього еволюціонування, використовують глибинне розуміння самої релігії. І такий богословствуючий філософ релігії принесе щонайбільше користі в межах розбудови й обґрунтування або адаптування власної релігійної парадигми, або ж - в справі осмислення її місця і перспектив та шляхів оптимізації її буття у світовому суспільно-історичному контексті. Водночас і специфічно-філософське фокусування погляду на предметі осмислення убезпечує від абсолютизації окремої певної точки зору, яка

вважається зазвичай єдиноістинною через відсутність перспективності бачення проблеми тими, хто не заглиблюється у своїх мудрствуваннях та рефлексіях до стану універсально-внутрішньосвітового суб'єкта, що здатний охопити своїм баченням не лише окремі сегменти дійсності, але й її загальний ракурс у щонайширшій перспективі.

Однак осмислення релігії на її межових гранях – скажімо, в моменті зародження релігійної парадигми чи її трансформації в іншу – тобто там, де її існування не суміщається із абсолютними параметрами самої релігійної парадигми – в компетенції лише *світських філософів релігії*, бо ж за таких потреб не можна залишатися в межах конфесійної аксіоматики. Подібне дослідження необхідно вимагає критичної рефлексії щодо цієї конфесійної аксіоматики, що, зрештою, для людини конфесійної може закінчитися трагічно: у разі її сумнівності – висуненням нових фундаментальних гіпотез у руслі релігійних теорій. Інший спосіб здолати сумніви щодо єдиноістинності релігійної аксіоматики – стати світським філософом релігії. Так, скажімо, Армстронг Карен, починаючи підходити до дослідження релігії із релігійних життєвих позицій, поступово піднімається в своїх міркуваннях до того рівня, коли говорить: “До яких би висновків про “Бога” ми зрештою не дійшли, сама історія цієї ідеї розповість нам дещо дуже важливе про властивості людського розуму і його вищі прагнення”⁷⁹. Так піднесення в інтелектуальних зусиллях до усвідомлення загального у визначенні Бога людством призводить лише до глибшого самоусвідомлення людини. Таким чином філософ релігії підходить до найфундаментальнішого завдання філософії: пізнай самого себе; а ось завдання пізнання Бога та світу в Його освітленні – або ж затирається, або ж залишається на рівні контекстуальної пропедевтики.

Що ж стосується успішності *філософів релігії*, що *богословствують*, то, очевидно, вони спроможні зазирнути у найглибинніші очікування людського духу щодо його запитуваності абсолютною реальністю. А саме це й робить їх успішними богословами сучасності, бо ж “та чи інша ідея Бога повинна бути найперше дієвою – це набагато важливіше її логічної обґрунтованості й достовірності”⁸⁰. Вони розуміють, що ефективність релігійних парадигм в суспільно-історичній дійсності залежатиме найперше від їх спроможності стати дієвими механізмами покращення якості (в культурному, морально-етичному, духовному, світоглядному плані) людського життя. Та така загальнолюдська перспектива, що постає перед очима філософа релігії, заважає ствердженню абсолютності й тотальності окремого прочитання світу-творіння, що пропонується певною релігійною парадигмою.

Також по-різному до розуміння релігії підходять філософи та філософи релігії. *Філософи*, осмислюючи глобальний контекст

⁷⁹ Армстронг Карен. История Бога. Тысячелетние искания в иудаизме, христианстве и исламе. / Перев. с англ. К.Семенова. – К.: «София», 2004. – 496с. – С. 12-13.

⁸⁰ Там само. – С. 11.

розгортання людського буття, *мимохідь вписують туди релігію. А ось філософ релігії в межах академічного релігієзнавства осмислює загальний контекст для того, аби віднайти у ньому релігію.* Так, скажімо, у своїх філософських працях С. Кримський⁸¹ майстерно вписує в аналіз змін стратегій соціального інтелекту релігійну складову. Завданням його роботи є далеко не осмислення релігії, але релігія неминуче виринає у розмірковуваннях видатного українського філософа як ідеологічний чинник поступу людства. Філософ шукає спосіб вирішення світоглядних проблем⁸² у ширшому, ніж релігія, контексті, а релігійний дискурс розглядається ним як один із наявних. Та деякі міркування С.Кримського, звичайно ж, можуть успішно використовуватись сучасними богословами з метою формування найсприятливішої програми оптимізації наслідків діяльності певної релігійної системи в сучасному суспільстві. Але це досягається тому, що він відслідкував найбільш ефективну стратегію побудови суспільної взаємодії в сучасному світі (для будь-яких соціальних систем взагалі)⁸³.

Та зовсім з інших позицій дивиться на релігію *філософ релігії в межах сучасного академічного релігієзнавства.* Тут уже об'єктом його дослідницької уваги є саме релігія. Так, аналізуючи той самий процес суспільно-історичних трансформацій, А.Колодний наголошує, що “кожне тисячоліття нашої ери формує свою парадигму світового християнства”⁸⁴. Видатний український філософ релігії простежує, як глобалізація усіх сфер суспільного життя, яка розпочалася в ХХ столітті, зумовила появу екуменічних тенденцій в різних християнських конфесіях. Зрештою, він задається питанням: яке ж майбутнє очікує християнство в наступному тисячолітті? – Й уже в цьому головному текстуальному запиті ми бачимо відмінність між поглядами на предмет дослідження двох філософів: для С.Кримського *важливою є доля людства*, для А.Колодного – *дискурс долі людства є місцем актуалізації християнської семантики та стратегії світорозуміння.* Вочевидь, що його аналіз більше дає богословові для розуміння специфічної ситуації, в якій опинилася релігійна парадигма. Аналізуючи й підсумовуючи відомості про релігію, видобуті іншими галузями релігієзнавства, А.Колодний не просто висуває інтелектуальні гіпотези чи висловлює власні міркування з приводу буття й майбуття

⁸¹ Кримський С.Б. Перспектива нового тисячоліття та зміна стратегій соціального інтелекту // Кримський С. Б. Про софійність, правду, смисли людського буття. Збірник науково-публіцистичних і філософських статей. – К., 2010. – 464 с.

⁸² “Потреба зміни стратегічних орієнтирів історії, зміни стратегії соціального інтелекту, необхідності спрямувати його на розв’язання глобальних проблем цивілізації” [Там само. – С. 203].

⁸³ Там само. – С. 204-205.

⁸⁴ Колодний А. Вхідження християнства в нове тисячоліття // Колодний А.М.. Релігійне сьогодення України: роздуми, оцінки і прогнози. Тематична збірка вибраних статей і тез. – К., 2009. – 450 с. – С. 8.

релігії, його аналіз вирізняється філософською глибиною осягнення суті релігії в її суспільному бутті, демонструє розуміння внутрішніх процесів релігійної трансформації та детальну обізнаність у контекстуальних умовах. В цих міркуваннях відсутня естетика закоханості в предмет дослідження чи вишукані теоретизування щодо духовності, натомість конфесії змальовуються в парадигмі суспільної взаємодії як дієві суб'єкти суспільного співжиття, аналізується, за яких умов при наявних обставинах такий суб'єкт може щонайефективніше функціонувати й задовольняти конкретні потреби сучасної людини⁸⁵.

Нагадаю, що сьогодні під філософією релігії мають на увазі як **застосування філософського інструментарію для аналізу релігійної проблематики**, так і **філософське осмислення самої релігії**. Філософський інструментарій в осмисленні релігійної проблематики теж може використовуватися в двох різноспрямованих завданнях, спровокованих фундаментальними світоглядними настановами мислителя: критичного осмислення з метою виділити сумнівні або неістинні судження, або ж як філософська інтерпретація з метою доведення істинності певного судження. Більше того, використовуючи філософський інструментарій теологи створюють моделі, в які можуть вписуватися (вдягатися) релігійні уявлення, намагаються узгодити такі й узагальнити до єдиної гармонійної картини світу.

Західні філософи релігії щочастіше бачать своє завдання в інтелектуальному переосмисленні релігійних висловлювань. З цією метою вони здійснюють філософський аналіз конкретних релігійних уявлень, перекладають мовою філософії релігійні істини, концептуалізують релігійні переконання, перевіряють їх на логічну несуперечність, вибудовують громіздкі та розгалужені шляхи інтелектуального узгодження несумісних тверджень всередині певної релігійної системи знань, доводять раціональність релігійної віри і достовірність істинності релігійних тверджень. Так, наприклад, Майкл Мюррей та Майкл Рей наголошують, що, “якщо прихильники релігійних традицій схильні зазвичай наперед приймати певну частину своєї доктрини”, (наприклад вчення про Бога), “як істину, то філософ релігії хоче розібратися, який точний смисл” (у неї вкладається) “вживаного ними слова «Бог», чи не протирічать ті чи інші його значення один одному і чи слід нам взагалі з самого початку визнавати реальність Бога”⁸⁶. Вони розрізняють завдання теїстичної філософії (аналіз поняття Бог і прояснення його найбільш важких та проблемних аспектів) та завдання філософії релігії: “визначитись із тим, яка ж концепція Бога є найтиповішою, а потім розглядати різноманітні

⁸⁵ “Ми живемо за умов прискорення суспільного прогресу. Конфесія, яка хоче вижити, не відстати, має змінюватися відповідно до нашого часу, його потреб і перспектив” [Там само. – С. 16].

⁸⁶ Мюррей Майкл, Рей Майкл. Введение в философию религии. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2010.- xiv+410 с. – С. xiv.

ускладнення, що виникають у зв'язку з атрибутами, які передбачає дана концепція". За умови ж виявлення внутрішніх протиріч даної релігійної концепції, філософу релігії допустимо й потрібно вирішувати подібні проблеми, "виробивши власну позицію із тих спірних пунктів, які знаходяться в центрі дискусій в даній галузі"⁸⁷. Задавшись такими делікатними цілями і завданнями *філософ релігії західного взірця* повинен додатково обґрунтовувати головні методологічні настанови свого дослідження, що й не дивно, адже він по-суті часто *перебирає на себе роль арбітра між конкуруючими альтернативними релігійними теоріями*, що подають різні інтерпретативні варіанти тих самих релігійних істин та спільних релігійних переконань. І тут наукових чи філософських критеріїв об'єктивності виявляється замало, адже мова іде про найсутнісніше: про істину та її хибне тлумачення, про "правовір'я та єресь", межі між якими зазвичай встановлюються зсередини конкретної релігійної традиції.

Тож спочатку західні філософи релігії відшуковують доктринальну нормативність, яку і визнають критеріальною основою в процесі арбітрування істинності альтернативних інтерпретацій релігійних істин. Більше того, вони ставлять собі за завдання виявити такі "логічно послідовні інтерпретації християнського вчення, що дозволяють цих єресей уникнути", бо ж "якщо виявиться, що християнське вчення, як його тлумачать згадані символи і собори, внутрішньо протирічне, то великій кількості християн доведеться переглянути свої релігійні погляди, а можливо, також і змінити свої уявлення про авторитетність і достовірність відповідних соборів і символів"⁸⁸. Актуалізуючи таким чином свою працю, західні філософи релігії ставлять перед собою грандіозне завдання – визначати та (за можливості) довести чи поправити (удосконаливши інтерпретацію) істинність християнського тлумачення віровчення і символу віри.

Ми розуміємо, що такий підхід значно розширює сферу застосування філософського інструментарію, збагачує працю філософів цілим рядом проблем, які перебувають у компетенції власне релігійного теоретизування. Така праця філософів релігії може бути корисною для релігійних теорій, адже не лише аналізує чи інтерпретує їх на рівні філософської рефлексії, але й має на меті підшукування аргументації для узгодження внутрішніх протиріч релігійних теорій, логічне доведення їхньої спроможності бути фундаментальною основою дійсного та дієвого світорозуміння. *За такого підходу філософ релігії співпереживає релігійні сенси, спираючись на філософський інструментарій. Користь від такого філософського осмислення релігійної проблематики для релігії є очевидною, якщо релігійна парадигма прагне до адаптації в змінених світоглядних обставинах, готова до засвоєння нових методологічних*

⁸⁷ Там само. – С. 48.

⁸⁸ Там само. – С.95.

прийомів для верифікації й доведення істинності релігійних висловлювань та відповідних трансформацій у своїй концептуальній структурі.

Подібне усвідомлення завдання філософії релігії у застосуванні філософського інструментарію для аналізу й осмислення власне релігійної проблематики та обґрунтування й доведення релігійних тверджень починає поширюватися й у пострадянському інтелектуальному просторі. І справді, розповсюджене розуміння філософії релігії у “широкому сенсі”, як на те звертає увагу російський філософ релігії В.Шохін, дає можливість у її предметну сферу вмістити не лише філософське осмислення релігії, але й філософські міркування на релігійні теми. Водночас сам В.Шохін (маючи на увазі під філософією релігії галузь філософії), аргументовано критикує такі тенденції й перевагу надає поодиноким спробам розрізняти “способи заглиблення думки в зміст релігії і форми самої релігійності”⁸⁹. Він скептично оцінює “переконаність в тому, що саме філософська дисципліна під назвою філософія релігії повинна розробляти, аналізувати, верифікувати теїстичні “претензії” (як і контраргументи проти них) щодо існування Бога...”⁹⁰ та наголошує, що “...ті, хто наполягає на повній чи ж хоча б частковій ідентифікації філософії релігії як раціональної теології (будь вони англо-американського чи європейсько-континентального походження), свідомо чи безсвідомо узурпують чужу територію”⁹¹. Також російський філософ вважає, що “філософія, об’єктом якої є релігія, має свою сферу, відмінну від сфери релігієзнавства і в постановці питань, і в способах відповіді на них”⁹². Хоча як філософія родового відмінку вона може претендувати й на метатеоретичну роль щодо “наук про релігії та наук про дух”⁹³. Наголосимо, що ми частково поділяємо погляди російського філософа, однак щодо співвідношення філософії релігії та релігієзнавства у нашій вітчизняній традиції виробився інший підхід: філософія релігії не лише співвідноситься із галузями академічного релігієзнавства у статусі філософії родового відмінку, але щонайтіснішим чином пов’язана з ним: її предмет не виходить за межі об’єкту дослідження академічного релігієзнавства, але є об’ємнішим за рахунок філософського його схоплення, а завдання та мета жодним чином не набувають релігійного чи ідеологічного відтінку.

⁸⁹ Шохин В.К. Исторический генезис философии религии: проблема и ее наиболее вероятное решение // Философия религии: альманах 2006-2007 / Ин-т философии РАН. – М.: Наука, 2007. – 2006-2007 / под. ред. В.К. Шохина. – 2007. – С. 15-88. – С. 23.

⁹⁰ Шохин В.К. Философия религии и разновидности рациональной теологии // Философия религии: альманах 2010-2011/ Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова; Ин-т философии РАН. – М.: Наука, 2007. – 2010-2011. – 2011. – С. 15-30. – С. 19.

⁹¹ Там само. – С. 22.

⁹² Там само. – С. 23.

⁹³ Там само.

Але такий підхід у справі *співпереживання* релігійних сенсів, за якого мислителі не лише є прихильниками, але й виразниками конкретної релігійної теорії, спостерігаємо сьогодні частіше. *Ситуація, коли автори спираються у своїх філософських міркуваннях на переконання в істинності певної релігійної парадигми*, поширена в постідеологізованому просторі колишнього рад.союзу і спричинена тенденцією пошуку простої підміни одних ідеологічних настанов іншими (цілі теж залишаються не стільки дослідницькими, як ідеологічними – довести істинність однієї системи переконань і заперечити або ж спростувати альтернативні). Так, наприклад, російський мислитель Л.Василенко, хоча й декларує, що “філософію релігії ми відрізняємо від релігійної філософії”, та водночас вважає “допустимою і виправданою конфесійну визначеність розуміння релігії і, відповідно, філософії релігії, її узгодженість” (в цьому випадку) “з православною духовною традицією”⁹⁴. Саме з цих позицій критичний аналіз тверджень про релігію в різних дисциплінах і вважає автор задачею такої філософії релігії. За його переконанням, філософ релігії має право застосовувати для цього “критерії оцінки з православного духовного досвіду в цілому”.

Та за такого підходу об’єктом філософського осмислення вже є не сама релігія (від питання про її сутність автор відмовляється, бо така уже визначена християнською традицією), не істинність чи логічна послідовність певної релігійної теорії (це питання уже вирішене доктринальною належністю автора), а дослідницькі (зокрема й філософсько-релігієзнавчі) уявлення про релігію. Тож, з нашої точки зору, *тут філософія релігії як філософська рефлексія щодо релігії підміняється критичним аналізом філософських та релігієзнавчих осмислень релігії*. При цьому нормативною основою такого критичного аналізу є православна доктринальна визначеність⁹⁵. В процесі ж такої своєрідної філософської рефлексії “дослідник релігії”, “узгоджуючи свої методи з умовами, нормами і задачами духовної практики, прийнятими в релігії”, “знаходить факти й ідеї, потрібні для розуміння предмета, відбирає ті, які оцінює як такі, що стосуються суті питання, і синтезує в єдину картину. І тоді створюється пізнавальний образ релігії, зрозумілої зсередини її буття в світлі істини”. Критикуючи як нездалий світський релігієзнавчий підхід, що спирається на принцип “виключення трансценденції” (вилучення її з предмету дослідження), Л.Василенко, натомість, у своїй роботі займається конструюванням (за допомогою філософського інструментарію) “правильного” з православної точки зору варіанту філософії релігії. При цьому він у висловлюваннях інших дослідників виділяє придатні для цього завдання ідеї (що узгоджуються із православною інтерпретацією певної теоретичної релігійної проблеми) й

⁹⁴ Василенко Л.И. Введение в философию религии: Курс лекций / Леонид Иванович Василенко. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. – С. 11-14.

⁹⁵ Там само. – С. 14.

категорично заперечує та намагається спростувати несумісні. *Така апологетично-інтерпретативна робота філософствующого православного мислителя очевидно може бути дуже корисною для православної ідеології з метою її засвоєння та утвердження у суспільній свідомості*, тим більше, що при цьому виробляються нові теоретичні аргументи й формулюються осучаснені доведення істинності православного віровчення. Водночас вона також є цікавою і для світського філософа релігії, адже яскраво ілюструє проблемні місця певної релігійної теорії та суперечні позиції в альтернативних конфесійних інтерпретаціях релігійних сенсів. *За такого підходу мислитель співпереживає разом зі своєю релігійною традицією змінний світоглядно-буттєвий контекст, використовуючи при цьому філософський інструментарій для утвердження істинності власного світоглядного фундаменту (доктринальну аксіоматику).*

Філософія ж релігії в межах академічного релігієзнавства вже наперед виносить дослідника за межі буттєвості досліджуваного предмета, змушуючи його подивитися на релігію в її опредмеченому стані. *Філософ релігії в межах академічного релігієзнавства займається системним інтелектуальним моделюванням предмету дослідження (релігії), що передбачає дослідницьке дистанціювання від останньої. Крім методологічних й узагальнюючих планів інтелектуального схоплення, у межах його компетенції перебувають ті області релігії, які можливо вловити на площині людської свідомості.* Філософія релігії в межах академічного релігієзнавства – це дослідження не того, що споглядається чи пізнається в релігійному осягненні (предмет аналізу релігійного філософа, філософа чи феноменолога релігії), не так самих оптичних засобів, крізь які споглядається те, що пізнається релігійно (предмет аналізу феноменології релігії чи філософії релігії релігійноінспірованого варіанту), а щонайбільше – фіксованого результату оптичної проекції того, що споглядається релігійно.

Переживши кризу постмодерної тотальної деконструкції провідних міфологем та ідеологем, світська гуманітаристика (зокрема й релігієзнавство) визнала свою принципову гіпотетичність й відмовилася від пошуку панацеї для лікування суспільних хворіб. Гуманітарії залишили собі лише право зброєю критичного переосмислення пропонованих кимось істин стояти на сторожі людської гідності та свободи будувати своє майбутнє згідно із своєю волею, людським сумлінням та дійсними потребами людства (у самозбереженні та самовідтворенні). Тож, з нашої точки зору, *найкращий спосіб прислужитися сьогодні релігійним теоріям і не впадати в конфесійно заангажовані критерії оцінки істинності релігійних висловлювань і переконань, - подивитись на релігійні теорії як на системи релігійних знань, релігійно-специфіковані моделі опису дійсності.* Якщо абстрагуватися від якісної особливості таких (релігійної), від ексклюзивності їхнього предмету та унікальності суб'єкта конструювання таких систем, їх можна співставляти (успішно та

ефективно) із будь-якими іншими системами людських знань, застосовувати до їхнього аналізу ідентичні методи, спостерігати подібні процеси та тенденції, притаманні й іншим знаннєвим системам, якими користується людство. Як альтернативні моделі опису дійсності вони зазнають подібних проблем та знаходяться в тих самих умовах, що й інші теоретичні системи. Водночас *філософ релігії в межах академічного релігієзнавства ніколи не випускає з уваги їхньої сутнісної характеристики – вкорінення об'єкту, що відображається у такій моделі дійсності, в трансцендентній перспективі, специфічність методології її формування (метод розкриття, а не здобуття знання), та того нюансу, що фундаментальні засновки такої моделі не перебувають у межах його критичної компетенції.*

Вітчизняний *світський філософ релігії (в межах академічного релігієзнавства) співпереживає буттєву ситуацію людини, з позиції якої і осмислює релігію та продуковані релігійно сенси.* Він не є конкурентом богослову чи релігійному філософу, він не намагається оцінювати істинність певної релігійної концепції, хібащо може вдатися до аналізу її логічної послідовності чи відповідності конкретних релігійних висловлювань контекстуальним запитам та парадигмальним настановам. Він не намагається виправляти, поправляти, спрямовувати чи очищати саму релігію чи релігійну теорію або ж її практичну реалізацію в суспільній дійсності. Його погляд є *аналітико-констатативним.* Так, справді, його підхід завдяки методологічним фаховим настановам, є зовнішнім і дистанційованим. Він, швидше, *співосмислює разом з людством, а не співпереживає разом з релігійною традицією, релігійні сенси.* Він застосовує філософський інструментарій для осмислення самої релігії та продукованих нею сенсів, співосмислюючи їх з точки зору узагальнено-людського контексту, конкретизованого певною життєвою ситуацією. Для нього релігійні висловлювання мають значення залежно від того, який вплив вони чинять на свідомість людини чи спільноти та яким чином впливають на історію людства.

Особисто для мене релігійна концепція - це така модель дійсності, що не стільки відображає світ, яким він постає, а яка через свідомість її носіїв формує майбутнє людства. Релігія – дієвий фактор засвоєння дійсності та побудови майбутнього, якщо вона діє відповідно своїм контекстуальним можливостям та сутнісним характеристикам. Ми живемо у специфічну добу оголеної правди остаточного загублення людини серед неймовірної кількості пропонованих сенсів та цінностей, більшість з яких виявляються лише маніпулятивним знаряддям з примітивнішим, ніж цілє-та сенсо-забезпечення, завданням. Філософська рефлексія ззовні, але зосереджено щодо релігії, з моєї точки зору, сприятиме як виживанню релігії, так і її природному вживленню у дійсну життєву ситуацію.

Сліпці у своїй сліпоті бувають різними. Й іноді той, хто не довіряє своїм відчуттям, а лише критичному аналітико-констатативному

мисленню, може стати в нагоді і бути корисним провідником у пошматованому знеціненні усіх базових сенсів, постійно мінливому і хаотизованому фантомами псевдоістин життєвому контексті. Залежно від власного зацікавлення та конкретних обставин релігія може скористатися здобутками і **філософуючого арбітра**, і **філософуючого апологета**, і **філософуючого спостерігача (аналітико-констатативний підхід)**. Усе залежить від того, яку мету ставить перед собою конкретна релігійна парадигма: **утвердитися в сучасності, закріпити минуле чи вроси в майбутнє**.

А н о т а ц і ї

У статті **О.Горкуші “Філософія релігії як співосмислювання людських пошуків релігійних сенсів”** увага приділяється визначенню специфіки філософії релігії в межах вітчизняного академічного релігієзнавства. Наголошується, що варіативність розуміння філософії релігії впливає із відмінності розуміння предмету її осмислення, пізнавального зосередження та методологічних настанов філософа. Щодо предмету та мети осмислення, то слід розрізняти філософські міркування **про релігію** і **на релігійну проблематику**. Щодо пізнавального зосередження, то розрізняються: **філософські міркування** загального масштабу (скажімо, про долю людства), у яких виявляється і релігійний чинник; або ж **філософсько-релігієзнавчі міркування**, у яких загальний масштаб (доля людства) є контекстом вияву предмету осмислення – релігії. Щодо методологічних настанов сучасних філософів релігії, то тут розрізняються позиції **філософуючого арбітра** (співпереживає релігійні сенси спираючись на філософський інструментарій), **філософуючого апологета** (співпереживає разом зі своєю релігійною традицією змінний світоглядно-буттєвий контекст, використовуючи при цьому філософський інструментарій для утвердження істинності власного світоглядного фундаменту - доктринальну аксіоматику) та **філософуючого спостерігача** (аналітико-констатативний підхід в межах сучасного академічного релігієзнавства, коли філософ співпереживає буттєву ситуацію людини, з позиції якої і осмислює релігію та продукovanі релігійно сенси).

Ключові слова: *філософія релігії, філософування про релігію, філософування на релігійну проблематику, філософські міркування, філософія релігії в межах академічного релігієзнавства.*

В статті **О.Горкуші «Философия религии как осмысление человеческих поисков религиозных сенсов»** особое внимание уделяется определению специфики философии религии в отечественном академическом религиоведении. Вариативность понимания философии религии формируется из различия в понимании предмета ее осмысления, познавательного сосредоточения и методологических установок философа. Что касается предмета и цели осмысления, то следует различать философские размышления о религии и на религиозную тематику.

Ключевые слова: *философия религии, философствование о религии, философствование на религиозные темы, философские размышления, философия религии в пределах академического религиоведения.*

3.3. СПЕЦИФІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ ХРИСТІЯНСЬКОГО ВЧЕННЯ ПРО ЛЮДИНУ

Постановка проблеми. *Феномен людини – одна із вічних проблем філософії. Здатність людини до самотрансценденції спонукає науковців, філософів, релігійних мислителів шукати задовільне для свого часу пояснення цього феномену. Бажання людини виходити за межі виключно біологічного існування, її прагнення до створення надприродних соціокультурних цінностей та ідеалів, наполегливий пошук істини вирізняє людину з поміж інших живих істот на планеті і ставить перед нею складне питання – в чому ж полягає її сутність, мета та сенс життя? Християнська антропологія – одна із спроб відповіді на це питання. І дослідження християнського вчення про людину потребує специфічних методів та підходів, оскільки людина розглядається тут в контексті її співпричетності до надприродного. Означена проблема є малодослідженою у вітчизняному релігієзнавстві.*

Метою даної статті є виокремлення специфічних рис та методологічних підходів вивчення християнської антропології.

Безумовно, основу релігієзнавчого дослідження християнської антропології складає **методологія академічного релігієзнавства**. Оскільки релігієзнавство як наука формується у ХІХ столітті, то варто з'ясувати які методи дослідження релігії були притаманні класичному релігієзнавству. Відтак, у другій половині ХІХ ст. – початку ХХ ст. пріоритетними були наступні методи: історизму, компаративізму, класифікації релігій, об'єктивного дослідження, редукціонізму, апостеріоризму, казуальності. Російський дослідник О.Красніков зауважує, що «релігієзнавство, виникаючи на стику наук, скористалося не лише отриманими в межах цих наук новими даними та сформульованими теоретичними положеннями, але, перш за все, методами дослідження... Відповідно до визнаних в той час норм досліджень, релігієзнавці намагались опиратися на ретельно перевірені емпіричні дані, використовувати раціональні методи їхньої інтерпретації та генералізації, а зрештою – сформулювати загальні закони розвитку та функціонування релігії»⁹⁶. В першій половині ХХ ст. відбувся перегляд методів раннього релігієзнавства і почалося широке застосування феноменологічного та герменевтичного методів.

* Гаврилюк Тетяна Вікторівна – кандидат філософських наук, докторант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

⁹⁶ Красніков А.Н. Методология классического религиоведения. – Благовещенск: Библиотека журнала «Религиоведение». 2004. – С. 56.

При дослідженні християнської антропології українські дослідники **використовують діалектичний, феноменологічний та герменевтичний методи.** Українське релігієзнавство наслідує величезний здобуток у вивченні релігії, релігійної антропології дослідників радянських часів. Тогочасний науковий атеїзм виділяв діалектико-матеріалістичний, історичний, компаративний методи, як основні методи дослідження. Людина як носій релігійного світогляду, релігійної свідомості досліджувалася в тісному взаємозв'язку із суспільними та духовними сферами буття в динаміці та розвитку.

Підходячи до розуміння людини з матеріалістичних позицій, дослідники того часу ретельно намагалися виокремити соціальні, гносеологічні, психологічні корені релігійної свідомості, описати основні форми її функціонування. Визначення Б.Лобовиком релігійної свідомості як «способу відношення віруючого до світу через систему поглядів та почуттів, смисл і значення яких становить віра в надприродне» через свою повноту стає позачасовим і позаідеологічним. Важливими ознаками релігійної свідомості, з точки розу радянського дослідника «є її образність, символічність, діалогічність, глибока інтимність, складне й суперечливе поєднання ілюзорного і реалістичного, емоційна насиченість, активний вплив на вольові стани особи і колективу віруючих». В релігійній свідомості Б.Лобовик виділяє теоретичний та буденний рівні, а також зауважує, що «релігійні почуття, відрізняючись від звичайних предметом переживань, можуть бути психологічно як негативними (релігійний страх, розгубленість, розпач тощо), так і позитивними (релігійна любов, благоговіння, радість і т.п.)»⁹⁷. Тогочасними дослідниками відзначалося, що релігійна свідомість не є сталою, а піддається змінам. Так, О.Онищенко вказував на те, що під дією наукового та соціального прогресу у свідомості віруючих відбуваються зміни, їхні традиційні уявлення про Бога доповнюються пантеїстичними або ж деїстичними поглядами, що призводить до певного еклектизму. Радянський дослідник вказує дві основні на той час форми уявлень про Бога: натуралістичну – де Бог є першоджерело світу та етичну – де Бог обмежується роллю морального першоджерела⁹⁸. Описані трансформації релігійної свідомості мають місце і в сьогоденні.

Тісний взаємозв'язок релігійної та суспільної свідомості було розкрито В.Танчером. У своїй праці «Релігія і сучасний стан» автор зауважує, що в релігійній свідомості відбуваються зміни, які практично визначені змінами у буденній свідомості широких мас віруючих і складними процесами сучасного суспільного життя, що здійснюються під впливом економічних та політичних факторів.

⁹⁷ Релігієзнавчий словник / За ред. А.Колодного і Б.Лобовика. – К.: Четверта хвиля, 1996. – С. 275.

⁹⁸ Онищенко О.С. Ідейна криза релігії і релігійний модернізм / В.І. Онищенко. Видавництво «Наукова думка», К., 1974. – С. 152.

П.Саух вбачав сутність релігійної свідомості в її здатності поділяти світ на природний та надприродний. В результаті такого розподілу з'являються уявлення про дуальність світу та людини: матерія і дух, душа і тіло, людське та божественне, а також дві істини – мудрість та одкровення. Гносеологічною ознакою релігійної свідомості постає протистояння раціонального та ірраціонального знання та віри⁹⁹.

У праці «Особливості релігійної свідомості» Ю.Борунков зауважує, що буденна релігійна свідомість не має певних систем, ідей, вона виражається у несистематизованому наборі уявлень, образів, переживань. Має особливість нетеоретичного типу мислення. Відтак, на його думку, релігійна свідомість формується під впливом релігійної ідеології і матеріальних умов людського життя. Релігійні ідеї й уявлення в даному випадку тісно переплітаються з національними, побутовими і культурними традиціями.

Узагальнюючи, можна зауважити, що діалектико-матеріалістичний метод дослідження людини релігійної, який широко використовувався радянськими дослідниками, дав можливість вичерпного опису структури та змісту релігійної свідомості, який використовується і сучасними дослідниками. Але остаточний висновок радянської школи про те, що джерелом релігійної свідомості є внутрішній світ людини, її викривлене неадекватне відображення дійсності не є повністю задовільним і зумовлює наступні пошуки у царині релігійної антропології.

В післярадянські часи українські та російські дослідники продовжують аналізувати релігійні антропологічні ідеї. Але методи дослідження відрізняються, що призводить до чітких відмінностей українського та російського релігієзнавства. Як зауважує О.Красніков, «одна із основних тенденцій в сучасному вітчизняному (російському – Т.Г.) релігієзнавстві може бути позначена терміном «православне релігієзнавство»¹⁰⁰. Дослідник вказує на чітку тенденцію в російському релігієзнавстві до взаємодії з Російською православною церквою (РПЦ). Дане твердження доводиться тематикою публікацій, конференцій та круглих столів, що проводяться в науковому середовищі на теренах Російської Федерації¹⁰¹. Так, російський дослідник Ю.М. Зенько провів ретельний аналіз тематики конференцій та публікацій присвячених християнській антропології та психології. Сам автор зауважує, що найбільш плідним в науковому сенсі підходом до вивчення християнської антропології та психології є комплексний взаємозв'язок релігієзнавства,

⁹⁹ Саух П.Ю. Духовный мир личности и атеизм / П.Ю. Саух. – К.: «Знання» , 1986. – 48 с.

¹⁰⁰ Красников А.Н. Методология классического религиоведения. – Благовещенск: Библиотека журнала «Религиоведение». 2004. – С. 4.

¹⁰¹ Зенько Ю.М. Современная христианская психология и антропология в России: история и библиография [Електронний ресурс]: Интерфакс. – Режим доступу до документу – <http://www.zenko.orthodoxy.ru/articles/15.html>

психології та богослів'я. Однак подібний підхід зумовлює ризик підміни релігієзнавства богослів'ям. О.Красніков наголошує, «на жаль, в нашій країні нерідко можна побачити богослова, який читає лекційний курс з релігієзнавства в світському навчальному закладі, та релігієзнавців, які займаються пропагандою богословських ідей»¹⁰².

Водночас, в російському релігієзнавстві є дослідники, які працюють в межах спільної методологічної парадигми. Праці Є.Торчинова, О.Яковлева, Ю.Рижова, П.Гуревича, В.Полікарпова базуються на розумінні тісного зв'язку релігійної психології та антропології із соціокультурними детермінантами. Застосовуючи соціокультурні підходи до вивчення релігійної антропології, О.Яковлев відстоює положення про те, що релігійна свідомість гармонійно поєднана з іншими формами суспільної свідомості. Він виділяє в релігійній свідомості такі основні рівні: підсвідомий, буденний, богословський, надсвідомий¹⁰³.

В українському релігієзнавстві проблема відокремлення релігієзнавства від теології займає провідне місце. Так, в колективній праці «Академічне релігієзнавство» зазначається, що вивільнення, виокремлення релігієзнавства із механічної включеності в структуру науково-атеїстичної теорії марксизму і оформлення його у самостійну галузь гуманітарного знання актуалізувало питання співвідношення релігієзнавчих дисциплін, зокрема, філософії релігії та теології¹⁰⁴. Ключовою методологічною відмінністю релігієзнавства від теології є відношення до акту віри. На відміну від теології, де віра виступає інструментом осягнення істини, в релігієзнавстві релігійна віра постає предметом раціонального осмислення. Всі положення релігієзнавства ґрунтуються на емпіричному підтвердженні та теоретичній доказовості. Українське академічне релігієзнавство досліджуючи релігії в їх конфесійному різноманітті, водночас розглядає їх як однорідні явища, не надаючи жодних оціночних переваг. Застосування діалектичного методу забезпечує адекватне висвітлення спільного і відмінного в релігіях світу та закономірностей їхнього розвитку. На відміну від теології, яка зорієнтована на надприродний світ, українське релігієзнавство зосереджується на дослідженні релігійного феномена як вияву визначення людиною свого місця в світі. Релігієзнавство у пошуках істини щодо релігійного феномена залучає досягнення різних галузей наук, що спричиняє відмінність у способі підходу до догматів релігії (в порівнянні із богословськими релігієзнавцями та ідеологами релігії). Якщо академічне релігієзнавство має предметом дослідження божественне Одкровення, праці Отців церкви, включаючи в свою дослідницьку діяльність наукові

¹⁰² Красніков А.Н. Методология классического религиоведения. – Благовещенск: Библиотекажурнала «Религиоведение». 2004. – С. 5.

¹⁰³ Яковлев А.И. Религиозное сознание: Учеб. пособие. – М.: Компания Спутник, 2004. – С. 33.

¹⁰⁴ Академічне релігієзнавство. За ред. А.Колодного. – К.: Світ Знань, 2000. – С. 51.

методи пізнання, то для богослів'я Святе Письмо, праці Отців певного конфесійного віровчення постають в якості догматів і джерела усіх концептуальних теорій, виступають Істиною, яка пояснює, а не потребує пояснень.

Однак, в українському академічному релігієзнавстві, на відміну від науково-атеїстичної теорії марксизму, змісти релігійної свідомості не зводяться до рівня заблуджень, фантазійного відображення світу. Українське релігієзнавство є антропологічним у своїй основі. Як зауважує професор А.Колодний, релігія – це форма осмислення людиною фундаментальних проблем свого існування. Осмислення людиною самої себе, тобто самоосягнення, виступає в ролі форми її релігійного досвіду¹⁰⁵.

Аналізуючи релігійну свідомість, А.Колодний зазначає, що певні предмети, дії, слова, тексти у символах наділяються релігійними значеннями і смислами, і завдяки сукупності носіїв цих значень і смислів утворюється релігійно-символічне середовище, де формується і функціонує відповідна свідомість. Релігійній свідомості притаманна діалогічність, яка пов'язана з вірою. Віра в існування вищих істот та спілкування з ними припускає діалог, який відбувається за допомогою богослужіння, молитви, медитації. Віра необхідна людині для мобілізації її духовних та фізичних сил у певних ситуаціях.

Професор А.Колодний наголошує, що людина має багато позараціонального знання, яке не визначається раціональним знанням, але відіграє помітну роль в людському житті. Сюди відноситься все те, що підказує людині серце, відчуття, інтуїція. Релігійна віра – це внутрішня впевненість людини в існуванні вищої істоти, сили, яка надає норми моралі та порятунк. Віра в диво є необхідним елементом релігійності. Тож необхідно повірити в дива всупереч розуму або відмовитися від релігійності.

У роботах українських дослідників відбувається переосмислення феномену релігійної свідомості від фантазійного відображення дійсності, як це було визначено в радянських дослідженнях, до розуміння релігійної свідомості як стану самовираження людини в світі на основі віднайдення в собі того, що єднає її з трансцендентним.

Західне релігієзнавство XX століття відходить від основних антропологічних теорій XIX століття і в першу чергу від теорії еволюціонізму. Німецький вчений Фрідріх Ратцель, засновник школи дифузійнізму, яку іноді називають ще школою культурно-історичного методу, в своїх роботах використовував зоологічну теорію міграцій для пояснення спільних рис у культурах різних народів. Порівнюючи між собою не лише дикі племена, але й народи, що знаходяться на різних рівнях суспільного розвитку, вчені прийшли до глобального висновку: «Весь світ - одна країна». Незважаючи на релігійні та культурні

¹⁰⁵ Колодний А.М. Основи релігієзнавства. Курс лекцій. – Дрогобич: Коло, 2006. – С. 8.

відмінності, майже всі народи мають спільні уявлення та спільні елементи культур в основі.

Подібне спостереження зумовило широке застосування феноменологічного та герменевтичного методів дослідження. Новий напрям у вивченні релігій задає голландський релігієзнавець К.Тіле. Він звертає увагу на те, що антропологія виявляє певну універсальність релігії як людського прояву, оскільки в усі часи елементи з яких вона складається в суті своїй однакові. В зв'язку з цим феноменолого-аналітичний підхід дозволить визначити ті явища, які постійно відроджуються і повторюються.

Варто зауважити, що у феноменології релігії широко використовувалися такі методи, як порівняльний аналіз та класифікація різноманітних типів релігійних феноменів. О.Красніков відзначає те, що цим методам надавали перевагу представники дескриптивної феноменології релігії, яка переважно була поширена в Голандії, Данії, Норвегії та Швеції. Вони підкреслювали описовий та емпіричний характер власної дисципліни і частково урівнювали між собою феноменологію релігії та порівняльне релігієзнавство.

Феноменологія широко використовує метод, який позначається грецьким терміном «еросчē» (утримання від суджень). Згідно цьому методу, дослідник повинен змінити «природну установку» (філософські, наукові та буденні уявлення про реальний світ) на «феноменологічну» (виділення свідомості в якості єдиного об'єкту розгляду). Але, на думку Е.Гусерля, засновника даного методу, концепції свідомості також потребують кардинального очищення. Вони перенавантажені передумовами, які хибують істину. Таким чином, «за дужки» необхідно винести наукові, філософські, буденні судження про саму свідомість та духовні процеси, які знайшли свій вираз в сфері людської культури. Послідовне проходження описаних етапів, на думку німецького феноменолога, забезпечує безпередумовне спостереження свідомості та її чистих структур. Кінцевою метою такого феноменологічного аналізу постає бачення сутності через феномени свідомості.

Один із засновників класичної феноменології релігії М.Шелер проводив паралель між феноменологічним еросчē та методом апофатичної теології. Він підкреслював, що феноменологічний метод, так само, як і «негативна теологія», розкриває те, що божественне та священне, у разі повного очищення від тих якостей, які їм приписуються, постають витоковою даністю.

Іншим впливовим напрямом релігієзнавства ХХ століття є герменевтика. Видатний феноменолог та соціолог релігії Й.Вах підкреслює, що герменевтика має особливий предмет, специфіку якого необхідно враховувати при його вивченні. «Щоб метод став адекватним предмету дослідження – пише він, - необхідно усвідомити феномен індивідуальності, природу цінності та значення свободи. Варто прямо

заявити, що цілісний світ особистості, з яким нерозривно пов'язані релігійні пошуки, залишається закритим для дослідника, який не бажає привести власну методологію у відповідність з тим предметом, який він вивчає». Герменевтичний метод забезпечує досліднику можливість розуміння чужих для нього релігій. На думку Й.Ваха, в кожній людині змістовно зосереджені всі форми людяності. Це складає основу розуміння загальності людської природи. Певним чином, можна провести паралель із твердженнями П.Радіна та Л. Леві-Брюля про спільні закони мислення в усіх відомих людських спільнотах. Зміни відбуваються не в релігійній свідомості (як і в свідомості взагалі), а в оточуючому людину світі, що зумовлює зміни змістів свідомості. Закони ж мислення залишаються єдиними. Оскільки в кожній людині втілені всі форми людяності, то дослідник повинен уміти активувати латентно присутню в його свідомості різноманітність релігійного досвіду. Але для адекватності дослідження лише тільки інтуїтивного відчуття релігії не достатньо. Абсолютно необхідними умовами наукового дослідження виступають ґрунтовна релігієзнавча підготовка та вольові зусилля дослідника.

Варто зауважити, що описані методологічні підходи релігієзнавства ХХ століття далеко не вичерпують усіх методів релігієзнавчих пошуків, а складають лише їх основу.

Підсумовуючи наголосимо, що специфічною особливістю дослідження християнської антропології є залежність наукових висновків від світоглядної позиції дослідника та вибору основних методів дослідження. Так, фундаментальні дослідження радянських науковців хибують загальним атеїстичним підходом – релігійна свідомість розглядається виключно як викривлене неадекватне відображення дійсності. Західне релігієзнавство, застосовуючи широкий спектр методів дослідження, доходить висновку, що антропологія виявляє певну універсальність релігії як людського прояву, оскільки в усі часи елементи з яких вона складається в суті своїй однакові. Відтак, через антропологію можливо визначити ті явища, які постійно відроджуються і повторюються, і розкрити феномен релігії. У працях українських дослідників відбувається переосмислення феномену релігійної свідомості від фантазійного відображення дійсності, як це було визначено в радянських дослідженнях, до розуміння релігійної свідомості як стану самовираження людини в світі на основі віднайдення в собі того, що єднає її з трансцендентним. Під таким кутом зору, дослідження християнської антропології озброюють науку відомостями про той зріз внутрішнього буття людини, який є основою її самотрасценденції.

Анотації

У статті Т.Гаврилюк **“Специфічні особливості дослідження християнського вчення про людину”** здійснений аналіз основних методологічних підходів сучасного релігієзнавства у дослідженні християнської антропології. Показано, що специфічною особливістю дослідження християнської антропології є залежність наукових висновків від світоглядної позиції дослідника та вибору основних методів дослідження.

Ключові слова: феномен людини, християнська антропологія, самотрансценденція, релігійна свідомість.

В статье Татьяны Гаврилюк **«Специфические особенности исследования христианского учения о человеке»** осуществлен анализ основных методологических подходов современного религиоведения в исследовании христианской антропологии. Показано, что специфической особенностью исследования христианской антропологии является зависимость научных выводов от мировоззренческой позиции исследователя и выбора основных методов исследования.

Ключевые слова: феномен человека, христианская антропология, самотрансценденция, религиозное сознание.

*В. Титаренко** (м. Київ)

УДК 2-1

3.4. ПРАКТИКА ДИСКУРС-АНАЛІЗУ В РЕЛІГІЙНИХ КОНЦЕПЦІЯХ МАЙБУТНЬОГО

Необхідність розгляду релігійних концепцій та екскурс в історію започаткування прогностичних вчень пов'язані з тим, що деякі помилки в теорії та практиці прогнозування являють собою рецидиви підходів, що були характерні для минулих рефлексій. Відповідно, слід ґрунтовно ознайомитися з досвідом минулих часів. Однак, сама історія розвитку уявлень про майбутнє, включаючи передісторію й історію розвитку концепцій майбутнього, а також історія розвитку теорії і практики власне прогнозування – це настільки об'ємна тема, що у своєму дослідженні ми обмежимося вузловими моментами, які, на нашу думку, мають вагоме значення або ж не були досліджені раніше у такому ракурсі, а відтак є актуальні для вивчення.

* Титаренко Віта Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент, науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

Заявлена нами вище тема певною мірою вже досліджувалася. Дані археології й етнографії засвідчують нам, що первісне мислення лише після тривалого розвитку виробило уявлення про минуле й набагато пізніше про майбутнє – як про дещо, відмінне від сьогодення. На ранніх стадіях розвитку суспільства проблема змін у часі, очевидно, взагалі не усвідомлювалася. Навіть пізніші уявлення про низку подій як про каузальний логічний процес були досить неосяжними. Час існував тільки один – сьогодення, потім до нього додався інший – «не минулий або майбутній, а просто «інший»», - як зазначає І.Бестужев-Лада, «відмінний від сьогодення, у якому діяли герої міфів і різні надприродні сили». Однак відтворення цього міфічного часу було тотожним присутньому. На цьому позначався своєрідний презентизм первісного мислення: минуле й майбутнє мислилося подібними сьогодення. Саме тому можна було легко «пророкувати» майбутнє й навіть «впливати» на нього за допомогою магії.

Перш ніж людина виявила, що існує якийсь «інший час», який не тотожний сьогоденню, їй довелося задуматися над можливістю «іншого світу» – світу, який, в свою чергу, тотожний навколишньому, куди «ідуть» покійні. І тільки потім відбувається перехід до конструювання «іншого світу в іншому часі», тобто «іншого майбутнього».

Уявлення про майбутнє формувалися у досить тісному зв'язку з розвитком первісних уявлень людей – тих форм давніх релігійних вірувань, які відомі нам як аніматизм, анімізм, тотемізм, шаманізм, магія тощо від примітивних міфів-казок і фантастичних потлумачень найпростіших явищ природи до міфів, що пояснювали встановлення родових устоїв і звичаїв, походження людини і світу, витворення і пояснення потойбіччя тощо. Як зазначає І.Бестужев-Лада та Г.Наместнікова, «на цій основі сформувалися найдавніші із існуючих – релігійні концепції майбутнього»¹⁰⁶. Відтак необхідність виокремлення «преконцепції» розуміння майбутнього набуває додаткового обґрунтування.

Як усталені концепції майбутнього, що є важливими і сьогодні, постають індуїстсько-буддійсько-джайністська та іудаїстсько-християнсько-ісламська концепції. Виходячи із завдань даного параграфу, спробуємо **розглянути дані концепції через призму методології дискурс-аналізу, викладеної Л.Філіпс і М.Йоргенсен** щодо дискурсу як до аналітичної концепції¹⁰⁷.

Поняття дискурсу стало доволі вживаним впродовж останнього часу, але його значення або розмивається, або ж дефініюється в залежності від контексту. Проте в основному під поняттям «дискурс» розуміють ідею про те, що мова організована у відповідності до ментальних структур, які притаманні

¹⁰⁶ Бестужев-Лада И.В., Наместникова Г.А. Социальное прогнозирование. Курс лекций. – М.: Педагогическое общество России, 2002. – С. 87.

¹⁰⁷ Филипс Луиза и Йоргенсен Марианне Дискурс-анализ. Терия и метод. – Х.: Изд-во Гуманитарный Центр, 2004. – С. 220

свідомості людей з різних соціальних сфер. Тобто дискурс – це мова, занурена в соціальний контекст.

Науковий дискурс конституюється як дискурс знання, а релігійний дискурс становить собою дискурс віри. Знання і віра – це епістемічні сутності, змістовна специфіка яких залежить від дискурсивної системи координат, в якій вони реалізуються. Релігійний дискурс домінує над раціональним знанням і при цьому не виключає, а навпаки – припускає наявність знання-одкровення. В ході застосування в дослідженні дискурс-аналізу варто зазначити, що «у сфері релігійної дискурсії істинність розуміється не як відповідність дійсності, а як відповідність вищому, сакральному носію істинності – Тексту, і відповідно операція верифікації, поєднується в єдине ціле з операцією пояснення, носить текстуальний характер відсилання»¹⁰⁸. Відтак, в сфері релігійної дискурсії недоцільним є застосування «логізованих» і раціональних верифікаційних процедур. Наприклад, в науковому дискурсі твердження «Бог створив людину» відноситься до неверифіковуваних, а в рамках релігійного дискурсу це судження розглядається як доведений факт, що відповідає змісту сакрального тексту, а тому є цілком верифікованим.

Отже, для адекватного аналізу епістемологічних параметрів мовної і мисленнєвої діяльності важливою постає вимога чіткої фіксації меж дискурсивної сфери, в якій і здійснюється ця діяльність.

Підтвердження таким судженням знаходимо і в праці Л.Філіпс і М.Йоргенсен, де зазначається, що на, відміну від позитивістських епістемологій, в дискурс-аналізі і соціальному конструктивізмі в цілому відхиляється позиція, що знання може відображати дійсність без викривлення, ґрунтуючись на певних критеріях. Зважаючи, що відсутня загальна думка про те, якими мають бути критерії, застосовні в дискурс-аналізі, зупинимося на застосуванні критеріїв, прийнятих Уетреллом і Поттером – цілісність і плідність, не зважаючи на їх деяку безперечність, оскільки більшість соціал-конструктивістів з ними погодяться. Чи ж розкривати їх повністю?

Отже, в релігійному дискурсі стратегічно окреслюємо межі індуїстсько-буддійсько-джайністського (орієнтального - східного) та іудаїстсько-християнсько-ісламського (авраамічного) дискурсів. Всі наукові підходи в сфері дискурс-аналізу розглядають «дискурс» як деяку сутність, яка може зустрічатися в дійсності. Відтак перед нами постає низка дослідницьких завдань, зокрема прояснення питання: які значення фіксуються в кожному з вищеназваних дискурсів? Які точки дискурсів постають ключовими (тобто такими, що організовують інші знаки і надають їм відповідного значення й виключають інші можливі значення).

В здійснюваному аналізі індуїстсько-буддійсько-джайністського (орієнтального) та іудаїстсько-християнсько-ісламського (авраамістського)

¹⁰⁸ Дискурсивные эпистемологические трансформации // Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом. 2001 – 1040 с. – С. 239.

дискурсів, спираючись на метод дискурс-аналізу, викладеному Л.Філіпс та М.Йоргенсен¹⁰⁹, важливо врахувати наступні аспекти:

- твердження, що присутні в усіх дискурсах і розглядаються як твердження здорового глузду;
- аспекти світу, яким дискурс надає значення;
- точки, в яких існує відкрита боротьба між різними уявленнями про світ.

В дослідженні застосування методу дискурс-аналізу постає перспективним, оскільки дозволить проаналізувати спочатку релігійний, а в подальшому і науковий дискурси на предмет виявлення *змінних знаків (сигніфікаторів)*, тобто тих елементів дискурсів, які залишаються відкритими.

Для наступного розгляду нам важливо означити також поняття «вузлової точки» і поняття «елементу» в різних дискурсах. *Елемент – це знак, значення якого ще не було зафіксовано*¹¹⁰. Вузлова ж точка – це привілейований знак, навколо якого впорядковуються і набувають значення інші знаки, а всі знаки в дискурсі, зафіксовані шляхом їх розрізнення, виступають моментами.

Наприклад, якщо в релігійному або ще вужче - християнському дискурсі береться слово «тіло», то воно само по собі говорить небагато. Щоб зрозуміти його значення, необхідно помістити його відповідно до інших знаків. Це відбувається через артикуляцію.¹¹¹ Полісемантичність слова «тіло» тоді набуватиме визначеності в релігійному дискурсі, якщо помістити його в словосполучення «тіло і душа». Вузловою ж точкою, або привілейованим знаком в християнському дискурсі є поняття «Бог».

Послугуючись принципом історизму, джерела прогнозування й моделювання майбутнього правомірно шукати ще на ранніх стадіях розвитку людського суспільства. Однак неможливість виокремлення як об'єкту дискурс-аналізу якоїсь усталеної концепції, за її відсутності, спонукає до дослідження цього етапу через призму моделювання, що розуміється в широкому сенсі як особливий пізнавальний процес.

Отже, розбіжності в поглядах на «преконцепцію», як ми її визначали вище, можуть полягати в різних рівнях усвідомлення й розуміння первісних процесів моделювання, що відбувалися, а також в різній оцінці ступеню їх впливу на життя людей і сприйняття їх людською спільнотою.

У первісних суспільствах моделі дійсності, що виражалися в міфологічних, умоглядних образах, відігравали організуючу й охоронну ролі. Так, моделі «бога – охоронця живих», «бога – удачі в полюванні» сприяли благополуччю людей, що вірять у них, вони формували їхнє світосприймання, яке, як показує історія, у свою чергу, впливало на формування ідеологічних поглядів, психології мислення, культурних устроїв тощо. Дотепер є племена,

¹⁰⁹ Филипс Луиза и Йоргенсен Марианне Дискурс-анализ. Терия и метод. – С. 222.

¹¹⁰ Там само. – С. 52.

¹¹¹ Це дія, яка встановлює відношення між елементами так, що їх ідентичність змінюється.

що зберегли власні моделі бачення світу, які здійснюють на весь устрій їх життя настільки сильний вплив, що утримують їх поза цивілізаційним шляхом розвитку людства й об'єктивно визначають їх примітивність, бідність, нещасття.

В цьому контексті можна привести приклад устрою життя племені піраха, дослідженого Д.Евереттом¹¹². До специфіки життя цього племені відносяться найбідніший набір фонем, повна відсутність рахунку, розуміння цілого і частини, колективної пам'яті, поняття родинних зв'язків тощо. Відсутні у цього племені також будь-які міфи чи релігійні вірування. Вся їх метафізика ґрунтується винятково на снах. Ніякого натяку на наявність міфу про творення світу чи людини у цього племені немає. Піраха живуть в теперішньому часі і виключно сьогоднішнім днем. Сам Д.Еверетт не підтримує думку про виняткову примітивність племені. Він вважає, що оскільки культура племені обмежується сьогоднішнім днем і тим корисним, що вони мають сьогодні, то вони практично не переймаються турботами і страхами, притаманними більшості населення нашої планети. Такі люди не потребують Бога.

Варто згадати тут французького етнографа Л.Леві-Брюля, який одним з перших порушив питання про особливий тип первісного мислення й необхідність його аналізу. Він зазначав, що «мислення в суспільствах нижчого типу, яке називається прелогічним, не прагне, насамперед, як наша думка, уникнути протиріччя»¹¹³.

Французький етнограф і філософ К.Леві-Стросс сформулював «неолітичний парадокс», припускаючи, що є два способи мислення - один (архаїчний) пристосований до сприйняття й уяви, інший (сучасний) розгальмований¹¹⁴. Мислитель навпаки намагався показати, що мислення первісної людини за своєю суттю тотожне сучасному, але користується особливими засобами. На його думку, прагнення до впорядкованого уявлення про світ у первісної людини було не менше, ніж у нас. Дикуни мислили й складали класифікації, але використовували оригінальні підручні засоби – метафори, а водночас і ототожнення із тваринним та рослинним світом. Концепція Леві-Стросса зазнавала справедливої критики, у першу чергу через гіпертрофування ним розумової складової. Очевидно, що в архаїчній свідомості переважала емоційна сфера, вселяння й самонавіювання. Зрозуміло, що для нього була характерна й нестримна фантазія. Люди часто не могли розрізнити суб'єктивне та об'єктивне, реальне й ілюзорне, чуттєве й надчуттєве.

Але «прелогічне» «архаїчне мислення» характеризується множинністю моделей світу і принципом загального перетворення, а відтак *можна*

¹¹² Everett Daniel. Cultural Constraints on Grammar and Cognition in Pirahã. – Current Anthropology. – Volume 46. – Number 4. – August-October, 2005.

¹¹³ Леві-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М., 1994. - С. 93-112

¹¹⁴ Див.: Леві-Стросс К. Первобытное мышление. – М.: Республика, 1994 – С. 94-102.

говорити про принцип множинного аналогового моделювання. Таке мислення суперечливе в тому відношенні, що, з одного боку, широко користується бінарними опозиціями для класифікації, а з іншого - не приймає закону виключення третього.

По суті, будь-яка подоба людського мислення, що ґрунтується на використанні умовних позначок або теорій, вже є свого роду моделюванням. Слова – це теж моделі, усні слова – то це звук, письмові слова – це знак. Одне й те ж слово породжує в уяві людини цілу картину. Первісне мислення демонструє витончене понятійне розрізнення для життєво важливих ознак. Індіанці Амазонки знали до 300 найменувань зеленого, а ескімоси - кілька десятків найменувань снігу.

Використання певних символів, знаків, образів, тобто моделей тих речей, подій, явищ, процесів і т.д., серед яких протікає реальне життя й за допомогою яких стає доступнішим, спрощенішим в розумінні – це безумовна необхідність, але життя постійно змінюється, а відтак змінюється, не залишаючись статичною і будь-яка його модель. Вона розвивається, збагачується, змінюється, а також, у свою чергу, впливає на людину.

В основі наукового пошуку й прогнозування також знаходяться моделі, а тому, розглядати релігійні, утопічні, філософсько-історичні та власне прогностичні концепції без, хоча б побіжного, виокремлення і аналізу «преконцепції» майбутнього, недоречно. Такий аналіз невіддільний від джерел наукового осмислення світу.

Логічним тепер постає перехід до розгляду і дискурс-аналізу релігійних концепцій майбутнього.

Відтак перша з названих концепцій – це концепція, яка склалася в першому тисячолітті до н.е. на Сході, з виникненням індуїзму, буддизму, джайнізму. В даному випадку означимо ці релігії дефініцією - релігії «ведичного кореня». Свідомі наявності відмінностей між цими релігіями, а тому поняття вживатимемо операціоналізаційно, в даному дослідницькому контексті.

«Індуїстсько-буддійсько-джайністська» (орієнтальна) концепція є більш розвинутою. Згідно з нею, розвиток історії постає у вигляді постійних змін циклів регресу – від «золотого віку» до «кінця світу». Поняття «кінець світу» формулюється, звичайно, умовно, оскільки циклічність процесу народження і смерті виключає есхатологічність як таку. Оптимальне майбутнє з позицій цієї концепції, що характеризує релігії «ведичного коріння», полягає в тому, щоб за допомогою «добродійної поведінки» позбавитися безкінечного коловороту перевтілень (відвічної сансари) і досягти якісно нового стану. Головною характеристикою сансари є страждання, яке має своїм корінням бажання і пристрасті. Тому всі релігії Індії (індуїзм, буддизм, джайнізм) мають за мету звільнення.

В контексті релігійного дискурсу в індуїстсько-буддійсько-джайністській концепції варто звернути увагу на сигніфікатор (позначник) «думка» (рос. - *мысль*), яка закладена в понятті карма. Так, поняття карма

походить від санскритського слова *крі* – діяти, всяка дія є кармою. Технічно це слово означає результати дії. В індуїстській філософії говориться про те, що «всі дії, які ми бачимо у світі, всі рухи в людському суспільстві, всі види діяльності навколо нас – це просто результат *думки...*»¹¹⁵. Згідно індуїстської філософії, Всесвіт проявляється, задовольняючи при цьому дві умови – *ім'я* і *форму*. В людському мікрокосмі «неможливе існування жодної хвили мисленнєвої діяльності, ненаділеної ім'ям і формою, а відтак знання мікрокосму дозволить пізнати і макрокосм. Саме тому сама *думка* постає основою для конструювання майбутнього.

Тріада ж «тіло, мова, мислення» є дуже давньою і фіксується не тільки в індійських, а й в ранніх іранських текстах (ті ж гати «Авести» - священного тексту зороастрійців). В буддійській філософській доктрині варто зосередити увагу на четвертій благородній істині – про Восьмиричний шлях, що веде до припинення страждання. Третій етап, етап зосередженості, який є заключним на шляху досягнення нирвани, включає три сходинки: **праведні зусилля**, коли людина прагне концентрації, зосередження, що досягається різними системами психофізичного тренінгу, «направленого на зміну свідомості і перехід із профанного, мирського, сансаричного стану в сакральний стан безсмертя і свободи»¹¹⁶; **праведні думки** – це етап, який характеризується цілісним і всеохопним контролем над усіма психоментальними, і психофізичними процесами при розвитку безперервної усвідомленості; **праведне зосередження** або правильний транс. Досягнення власне *самадхи*, граничної форми споглядання, коли зникають розрізнення між суб'єктом, що споглядає, та об'єктом, який споглядають.

На відміну від буддизму, де кармічне покарання виступає наслідком вольових зусиль, джайнізм розглядав кармічні закони в ширшому розумінні, а саме – в світлі всіх життєвих обставин. Людина відчуває на собі дію цього закону навіть тоді, коли не здійснює самотійного вибору. Єдиним способом вийти із коловороту перероджень вважається досягнення спокою і знання (кавали). Послідовники джайнізму вірять, що душа є всезнаючою, тобто може пізнати все пізнаване (що включає в себе минуле, теперішнє й майбутнє), але її можливості обмежені кармічною обумовленістю¹¹⁷.

Використання нами дискурс-аналізу ґрунтується на принципі, що предметом аналізу постають загальні структури, а мета полягає в абстрактнішому позиціонуванні дискурсів, що циркулюють в суспільстві в певний момент часу або в певній (в нашому випадку релігійній) сфері.

В індуїстсько-буддійсько-джайністському дискурсі сигніфікатор (буквально: визначник, показник) «думка» може розглядатися як основа уявлення про реальність в цьому релігійному дискурсі. При цьому уявлення, в якому не просто відображається те, що є в цій реальності, а й сама ця

¹¹⁵ Четыре йоги / Вивекананда. – М.: Эскимо, 2009. – С. 28.

¹¹⁶ Введение в буддологию: курс лекций. – СПб.: Санкт-Петербург. Философ. общество, 2000. – С. 40.

¹¹⁷ Томпсон Мел. Восточная философия. - М., 2001. – С. 145.

реальність конструюється. Нагадаємо, що реальність (від лат. *realis* — речовинний, дійсний, від *res* — річ, предмет) — філософський термін, який означає те, що існує насправді¹¹⁸. Але окреслення того, що існує насправді, а чого насправді не існує — складне онтологічне питання. Іноді, під «реальністю» розуміють даність об'єктів в найширшому сенсі, і говорять, наприклад, про віртуальну реальність.

Пояснимо це на прикладі. Повінь, як явище матеріального світу, фізично сприйняте людиною незалежно від її соціальної, релігійної чи іншої належності, бо тонуть усі, можна описати у різний спосіб. Від опису явища в метеорологічному дискурсі аж до опису його як, скажімо, наслідку поганого чи недостатнього «політичного керівництва» і закінчуючи подачею події як волі Бога, його гніву на людей, а відтак як знак кінця світу, що наближається. Бачимо, що в релігійному дискурсі явище розглядається одночасно і як можливе, і як наперед визначене, цебто як та ж підготовка до кінця світу. Відтак надання значення чому б то не було постає також засобом/методом створення/зміни/конструювання світу. Крім того, дискурс ніколи не буває зафіксованим настільки, щоб не змінюватися із-за різноманітності значень із сфери дискурсивності.

Друга концепція — іудаїстсько-християнсько-ісламська (авраамічна), яка почала складатися в I тисячолітті до н.е. Розгляду цієї концепції нами буде приділено більшу увагу, оскільки розгортання подальшого дослідження фокусується переважно навколо християнського дискурсу. Отже, згідно з цією концепцією, «історія майбутнього» постає у вигляді приходу «спасителя-месії», встановлення «царства божого», настання «кінця світу», «страшного суду», зрештою, знову-таки перехід в якісно новий стан, стан «вічного блаженства» для праведників і вічних мук для грішників. Ідея месіанства постає однією з фундаментальних у релігіях авраамічного коріння. Як зазначає О.Шелудченко у своєму дисертаційному дослідженні, «загальною рисою конструктів самого месіанства в іудаїзмі, християнстві та ісламі є те, що вони мають два виміри — індивідуальний та загально-соціальний»¹¹⁹.

В контексті нашого дисертаційного дослідження зосередимося на загально-соціальному вимірі. Оскільки, і тут погоджуємося із твердженням О.Шелудченко, «Месія є силою соціального перетворення, вирішення саме суспільних (суспільно-політичних) проблем свого часу»¹²⁰, бо ж Месія виступає тією рушійною силою, яка покликана конструювати майбутнє людства. Він виступає не якимось надприродним сотворінням, а своєрідним прообразом справжньої людини, яка змінює світ на основах істинного буття.

У працях М.Вебера достатньо глибоко розкрита роль особистості, яка, на його думку, час від часу зростає, оскільки окремі особистості можуть

¹¹⁸ Философский словарь. Под ред. И.Т. Фроловой. — М.: Издательство полит. литературы, 1991. — С. 386.

¹¹⁹ Шелудченко О.Т. Месіанські ідеї монотеїстичних релігій. Дис. на здобуття наук. ступеня к.філос.н. — К., 2002. — С. 6.

¹²⁰ Там само. — С. 118

впливати на різні історичні ситуації. Тим самим він висуває амбівалентні твердження: роль особистості постійно піддається стереотипізації, рутинізації, традиціоналізації, але, не зважаючи на це, людина повстає проти рутини, стереотипів, традицій. Зробивши спробу розглянути цей феномен через призму культурологічних надбань людини, можемо стверджувати про дію в релігії тих же чинників, які визначають і фізіономіку культури й мають ті ж самі саморегулюючі механізми – стереотип, монотип і архетип¹²¹. Якщо стереотип – це традиційність, то монотип – це певна рухлива структура, яка поляризує середовище на тих, хто сприймає монотип, і тих, хто його не сприймає. Важливою рушійною силою монотипу є яскрава індивідуальність, так званий пасіонарій, харизматична особистість, пророк, месія тощо. Відтак монотип за своєю суттю заперечує стереотип, а стереотип – захищається. Пасіонарні монотипи швидко завойовують послідовників і проходять процес стереотипізації сфер людської діяльності і відносин. Але для релігії характерною, на нашу думку, є ще одна особливість – відбувається сакралізація того пасіонарія, який вказує шлях до майбутнього, окреслює це майбутнє. Історія виникнення і становлення світових (і не тільки) релігій є яскравим тому прикладом.

Через призму філософського-соціального бачення, фактори вичерпності попереднього історичного стану (стереотип) та невизначеності напрямку його майбутнього розвитку є причиною процесів (поява пасіонарного монотипу), що відбуваються як в сфері раціонального (наукового, філософського) осягнення дійсності, так і в сфері ірраціонального (зокрема, релігійного) її освоєння.

В такий період якраз і актуалізуються ідеї месіанства, посилюються настрої актуальної есхатології, з'являються різноманітні месії та пророки як провісники і «конструктори» (будівники) майбутнього. При цьому людина постає тією ланкою, яка поєднуватиме минуле і майбутнє. Вона, діючи в соціумі, зумовлює оновлення світу за принципами, носієм яких вона є сама.

З точки зору науково-філософської рефлексії, людина ця є носієм, реалізатором певної понадіндивідуальної «історичної закономірності»: вона є «історичною особистістю», що необхідно виникає в певний час. З точки зору релігійного підходу, фактором появи такої особистості є також понадіндивідуальна «трансцендентна воля», своєрідні трансакції, які здійснюються в певний момент часу. В такий спосіб відбувається злам існуючого дискурсу і конструювання нового дискурсу майбутнього.

В контексті дискурс-аналізу ми можемо говорити про можливість розгляду розгортання історії релігії як на реалізацію якихось універсальних сутностей – деяких категорій, що є засобами осягнення дійсності і які у нашій свідомості перетворюються на саму дійсність. Грунтуючись на дискурсивних підходах, які складаються із положень філософії лінгвістики

¹²¹ Даниленко В. Стереотип, монотип, архетип у культурних моделях. // Слово і час. – 1994. - № 1. – С. 50-63.

(структуралістської і постструктуралістської), ми сприймаємо реальність через посередництво мови.

Отже, месії, пророки з таких позицій створюють уявлення про реальність, яка не тільки відображає те, що в ній є, але й конструює його. Це зовсім не означає, що самої реальності не існує. Це скоріше означає те, що реальні тільки значення і уявлення про неї. Звичайно, що існують і фізичні об'єкти, але вони набувають значення тільки завдяки дискурсу.¹²²

Засоби, якими користується філософія та релігія, відрізняються, але, на нашу думку, подібним є те, що сформований інструментарій, виникнувши за конкретних суспільно-історичних умов, використовується у подальшому для рефлексії процесів, що мають іншу конкретно-історичну природу. Для філософії (соціальної) – це категорії (“розвиток”, “історія”, “суспільство”, “трансформація”), для релігії – догмати, фундаментальні образи та уявлення (зокрема “кінець світу”, “месія”). І в першому, і в другому випадку вони завжди змістовно не повні, оскільки розвиток суспільства принципово відкритий процес: він є тією безкінечністю, в якій кожне покоління формує свою діяльність, самовизначаючись до себе як до конкретного феномена. Тому ідеї месіанства будуть і в подальшому завжди ареною, на якій стикатимуться різні тлумачення.

Єдність месіанських уявлень в іудео-християно-ісламському дискурсі є проявом спільності історичного процесу, в якому вони формувалися, спільності принципів соціального буття, його циклічного характеру. Це дозволяє нам виокремити і зафіксувати сигніфікатор «думка» в іудейських, християнських та ісламських текстах як основу конструювання майбутньої реальності.

В Торі (П'ятикнижжі Мойсеевому) варто звернути увагу на Десяту заповідь, яка звучить наступним чином: «Не жадай дому ближнього свого, не жадай жінки ближнього свого, ані раба його, ані невільниці його, ані вола його, ані осла його, ані всього, що ближнього твого!» (Переклад з рос. – В.Титаренко)¹²³.

Заслугує ця заповідь на увагу тому, що в ній по суті забороняється жадібність. Не фізичні дії, як у перших дев'яти заповідях, оскільки злочинні дії спричиняли переслідування й судовий процес, а бажання – як мисленнєва діяльність. А відтак з позицій дискурс-аналізу, це уможливлює дослідження сигніфікатора «думка» як основи конструювання майбутнього. Дійсно, виникає питання: як переслідувати тільки за думки? Тому цю заповідь можна розцінювати як наділену своєрідною терапевтичною природою. «Жадібна думка» конструює реальність, в якій проявляються негативні риси людини.

¹²² Филипс Луиза и Йоргенсен Марианне. Дискурс-анализ. Терия и метод. – С. 25.

¹²³ Шмот 20 Итро. Тора (Пятикнижие Моисеево). Редактор русск. перевода П.Гиль / Под общ. ред. Проф.. Г.Брановера. – «Шамир» Иерусалим*5753*1993*Москва. – «Арт-Бизнес-Центр». – С.399. Прим. З невеликими відмінностями ця ж заповідь звучить в кн. Дварим 5, Ваетханан. – Там само. – С. 973.

Відтак усунення, знищення, ліквідація цього фактору здатні переформатувати майбутнє як на індивідуальному, так і на колективному рівнях.

В Євангеліях також йдеться про те, що гріхом є не тільки в такий спосіб класифіковані дії, а й думка. Якщо звернутися до Нагорної проповіді, то її складові носять характер етичних вимог і зміст блаженств – есхатологічний, але важливим постає момент усунення джерела спокуси. Згідно так званої екзистенціальної концепції, Ісус прагнув змінити насамперед установки людей, а не їхні вчинки. Але ж установки – це результат, знову ж таки, мисленневої діяльності. В Євангелії від Матвія говориться: «А я кажу вам, що кожний, котрий гнівається на брата свого без причини, підлягає судові; а хто скаже братові своєму: рака, підлягає синадзіоні; а хто скаже: Безумний! – підлягає адському вогню» (Мт. 5:22). Тобто, ми знову віднаходимо підтвердження ідеї, що сигніфікатом «думка» постає основою конструювання майбутнього. Відповідно й вимога, сформульована в четвертій заповіді: «Не чини перелюбу!» принаймні в християнській культурі означає, що здійснення «любові» з об'єктом протилежної статі припускається лише після укладення шлюбу. При цьому навіть уявне захоплення (мисленнева діяльність, «думка») іншим об'єктом протилежної статі вважається гріхом.

В ісламі теж звертається увага на ключову роль думки, хоча й менш виражено. В хадисах¹²⁴, зокрема Декларації про те, що Аллах, Преславний Він і Превознесений, поставив Його рабам тільки виконувати обов'язки, знаходимо (переклад авторський): **125.** Абу Хурайра сказав: «Коли спустилося: «Аллахові належить те, що на небесах і те, що на Землі; чи відкриєте ви те, що у вас у душах або приховаєте це - Аллах розрахується з вами за все; і вибачає Він кому бажає й карає кого бажає, адже Аллах над всякою річчю Потужний». Він сказав: «Це сильно (притисло) супутників Посланника Аллаха, і вони прийшли до Посланника Аллаха, опустилися на коліна й сказали: «Так, Посланник Аллаха, ми були обкладені (зобов'язанням виконання) діянь, які нам під силу - молитва, пост, боротьба, милостиня й от, на тебе спустився цей аят і ми не в змозі його виконати.» (Мова йде про неможливість, на думку сахабів, постійного контролю над перебігом своїх думок, тих, що навіює сатана, нехай Аллах захистить нас від нього й саме цей контроль ставився мусульманам в обов'язок у даному аяті - п.п.).¹²⁵

В тексті хадісів «Про вступ в Іслам Амра Ібн Абаси» зустрічаємо наступне: **832.....** Я сказав (Ікріма – Авт.): «.... І якщо він встане, помолиться, подякує Аллахові, вихвалить Його й пошлює Його як належно і, (при

¹²⁴ Основний елемент Сунни – *хадис* (араб, новина, вістка, оповідь), повідомлення із життя Мухаммада, переказ про його слова і дії, які стосуються різних *релігійно-правових аспектів* життя мусульманина.

¹²⁵ Декларация о том, что Аллах, Преславен Он и Превознесен, вменил Его рабам только исполнимые обязанности. (125)

цьому), у його серці буде тільки думка про Одного Аллаха, то після цього він стає точно таким же (чистим) від гріхів, як у день, коли його народила мати»¹²⁶

В контексті нашого дослідження можемо виснувати, що сигніфікатор «думка» як основа конструювання майбутнього в релігійному дискурсі має спільне розуміння в різних релігіях. Крім того, в іудео-християнсько-ісламській традиції це поняття набуває ширшого розуміння і пов'язується з пророцтвом і месіанством, оскільки саме останні виступають провозвісниками і конструкторами нової реальності – майбутнього. Тут варто погодитися з дослідницею месіанства О.Шелудченко в тому, що «в іудаїзмі та ісламі більшою мірою виражений соціально-прикладний аспект приходу месії, ніж це має місце у християнстві. Християнська релігія у цьому плані не є спрямованою на вирішення завдань розвитку якогось певного соціуму, поставання якоїсь соціально-політичної утопії. Новий стан світу тут не є поставанням якоїсь земної справедливості. Дії Месії для іудеїв – виконання обіцянки перед стороною, що дотрималася умов угоди, для християн – розкриття тайни існування оновленого світу, провозвісником якого був Ісус. Для прибічників ісламу прихід Месії це – насамперед встановлення політичного правління Аллаха на всій Землі»¹²⁷

Отже, якщо говорити про принципову відмінність між науково-філософсько-світоглядною побудовою і релігією, то перша – передбачає принципову можливість та необхідність знання людиною таких умов та часу суспільної трансформації, а релігія не передбачає необхідності попереднього знання про умови та час приходу історичної особистості, даючи лише систему уявлень про ознаки його появи. Відтак, такою системою уявлень і постає відповідний дискурс та моменти дискурсу, тобто ті значення, які закріплені постійно і які переносяться людьми відповідно до їх потреб.

В цьому контексті ілюстративним постає структурно-функціональний аналіз тих складових есхатології, які вважаються спільними для всіх протестантів, здійснений українським релігієзнавцем В.Докашем в фундаментальному дослідженні християнської есхатології. «Християнська есхатологія, - як зазначає дослідник, – це доктрина останніх подій чи «вчення про те, що трапиться наприкінці»¹²⁸. Свої висновки християнська есхатологія будує саме на тому, що Біблія сприймає історію як лінійний рух до кінцевої мети (на відміну від східної моделі, де циклічність виключає есхатологічність). В даному випадку закріплені «моменти дискурсу» дозволяли постійно переносити дату кінця світу чи пришествя месії, без особливого порушення догматичної цілісності того чи іншого релігійного вчення.

Отже, передбачення майбутнього (щодо релігійного дискурсу вживання терміну «прогнозування» видається некоректним, оскільки прогнозування – це наукова категорія), як його конструювання, планування тощо в

¹²⁶ О вступление в Ислам Амра Ибн Абасы (832).

¹²⁷ Шелудченко О.Т. Месіанські ідеї монотеїстичних релігій. – С. 118.

¹²⁸ Докаш В.І. Кінець світу: еволюція протестантської інтерпретації: Монографія. – Київ-Чернівці: Книги – XXI, 2007. – С. 148.

метафоричному вигляді присутнє практично в усіх релігіях, а вище ми вже підкреслювали конструктивістську властивість дискурсу.

Звертаючись до витоків релігії, можна переконатися, що така ідея існувала умовно «завжди». Мається на увазі ранній етап еволюційного розвитку людства (в його давніх релігійних формах) з притаманним йому архетипічним типом мислення, який в параграфі виокремлено як «преконцепція» майбутнього. Один із принципів магії, відомий як принцип наслідування, формулюється як «подібне притягає подібне». Відтак цей принцип магії постає ілюстрацією презентизму первісного мислення, коли подібним чином мисляться минуле й майбутнє. Саме тому вважалося, що можна було легко «пророкувати» майбутнє й навіть «впливати» на нього. Явище презентизму передбачається і враховується теорією прогнозування і називається «рецидиви презентизму первісного мислення».

Із часів завершення свого формування релігійна есхатологія (вчення про «кінець світу») не дала нічого суттєво нового. Однак не варто недооцінювати значення релігійних концепцій майбутнього. Релігійно-філософська думка прадавніх виробила цілий комплекс ідей, що дожили до наших днів: ідеї «воздаяння» у загробному світі згідно поведінці людини при житті, провіденціалізму (божественного провидіння, що цілеспрямовано визначає хід подій незалежно від волі людини), месіанізму (сподівання на прихід «рятівника-месії», який радикально змінить на краще існуючі порядки) тощо. Релігійні концепції майбутнього зіграли важливу роль у соціальній боротьбі минулих тисячоріч і вплинули на еволюцію утопізму й різноманітної філософії історії, а також сприяли розумінню деяких напрямків сучасної футурології.

Месіанство ж постає тією категорією релігійної свідомості в авраамічних релігіях, за допомогою якої вона рефлексує невідповідність історично усталених форм суспільного життя тим новим духовно-практичним засадам, які постають з перебігом часу. Завдяки існуванню цієї категорії суспільна свідомість (однією з форм якої є релігія) здатна досягнути необхідності входження в нову систему уявлень, остаточного відокремлення від минулого, зберігаючи при цьому досвід духовного освоєння світу. Істотним є те, що усвідомлення це передбачає необхідність для такого переходу творчого акту з боку людини, людської особистості (а не дії якоїсь понадлюдської абстрактної сили).

Підсумовуючи вищевикладене, зазначимо, що розгляд релігійних концепцій та екскурс в історію прогностичних вчень зумовлений тим, що деякі помилки в теорії та практиці прогнозування становлять собою рецидиви підходів, характерні для минулих рефлексій. Тому для розуміння презентизму первісного мислення ми вважали за необхідне означити, виокремити і проаналізувати «преконцепцію» майбутнього, основний зміст якої полягає у своєрідній «підготовці» виникнення релігійних концепцій «ведичного» та авраамічного коренів майбутнього.

Фактор вичерпаності попереднього історичного стану та невизначеність вектору його можливого майбутнього розвитку спричинює появу пасіонарного

монотипу – пророків, месій, провидців. З точки зору релігійного підходу фактором появи пасіонарної особистості є понадіндивідуальна «трансцендентна воля», своєрідні трансакції, які здійснюються в певний момент часу. Таким чином, в ці історичні моменти відбувається злам існуючого дискурсу, створюється нове уявлення про реальність, яке не тільки відображає те, що в ній є, але і конструює новий дискурс майбутнього.

В ході конструювання нового дискурсу майбутнього відбувається сакралізація того пасіонарія, який вказує шлях до нього, малює це майбутнє. Історія виникнення і становлення світових (і не тільки) релігій – яскравий тому приклад.

В ході здійсненого дискурс-аналізу релігійних концепцій виокремлено і зафіксовано сигніфікатор «думка», який виступає основою конструювання реальності і майбутнього в релігійних концепціях. Своєрідне усунення, знищення, ліквідація цього фактору (як в релігіях «ведичного коріння»), а чи ж його очищення (як в релігіях авраамічного кореня), яке в різних релігіях проявляється по-різному, натомість має одну мету - прагнення переформатувати майбутнє як на індивідуальному, так і на загально-соціальному рівнях.

А н о т а ц і ї

У статті **В.Титаренко «Практика дискурс-аналізу в релігійних концепціях майбутнього»** виокремлено «преконцепцію» розуміння майбутнього, яка є характерною для давніх форм релігійних вірувань. Результатом застосування дискурс-аналізу до релігійних концепцій майбутнього стало виокремлення сигніфікатора «думка» як основи конструювання майбутнього в релігії.

Ключові слова: *індуїстсько-буддійсько-джайністська концепція, іудаїстсько-християнсько-ісламська концепція, дискурс-аналіз, прекоцепція, сигніфікатор.*

В статье **В.Титаренко «Практика дискурс-анализа в религиозных концепциях будущего»** сформулирована и проанализирована «преконцепция» понимания будущего, характеризующая ранние формы религиозных верований. Результатом же применения дискурс-анализа к религиозным концепциям будущего стало выделение сигнификатора «мысль», как основы конструирования будущего в религии.

Ключевые слова: *индуистско-буддийско-джайнистская концепция, иудео-христиано-исламская концепция, дискурс-анализ, прекоцепция, сигнификатор.*

М. Черенков* (м. Донецьк)

УДК 2-1 (165)

4.1. ВІД ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ ДО ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ОДКРОВЕННЯ

Актуальність дослідження зумовлює те, що в триванні діалогу теології та філософії феноменологія виявилась третьою незайвою. Наслідки цього спілкування помітні в теологізації феноменології і феноменологізації теології. Актуальність феноменологічної пропозиції стає очевидною на тлі переорієнтації теології і філософії з проблематики трансцендентного на пошук іншого всередині того ж, з просторово-ієрархічного структурування світу на внутрішньо-змістовний спосіб його осягнення, з питання про підстави запиту про особистісний вимір. Завдання статті - розглянути можливість феноменології Одкровення як актуального способу продовження філософсько-релігійного чи теологічного дискурсів в умовах постметафізичного інтелектуального ландшафту; а також з'ясувати наслідки переорієнтування з філософсько-теологічного на теолого-феноменологічне відношення.

І до, і після феноменологічного повороту теологія перебувала в постійній кризі. За вимогою філософії вона була метафізикою, потім стала етикою. Феноменологія ускладнила і без того непрості відносини теології з філософією. Але саме вона ж, за наслідками нашого дослідження цього явища, і звільнила теологію від філософії, вказала на неактуальність критичних претензій останньої. Феноменологія стала між теологією і філософією, викрила фактом свого явлення умовність звичних дисциплінарних демаркацій.

Сьогодні після десятиліть сусідства і взаємних впливів феноменологія і теологія знову знаходяться під питанням про статус і кордони. При цьому для всіх очевидно, що феноменологію слід розглядати як значимого фактору еволюції теології минулого століття. Феноменологія стала частиною теології, так, що спостережуване зараз розмивання кордонів феноменології як дисципліни й методу, втрата її очевидних обрисів, супроводжується

* Черенков Михайло Миколайович – доктор філософських наук, ректор Донецького християнського університету.

проникненням феноменологічних ідей всередину теологічних дисциплін; теологічний поворот у феноменології дзеркально відображається у феноменологічному повороті в теології. Можна і слід відстоювати тезу про синхронний зв'язок феноменологічної революції в окремо взятій сфері досліджень із спільним знаком часу – кризою *зовнішньо*-наукових підходів до релігійних феноменів (психологізму, натуралізму, соціологізаторства, історизму).

Що стосується теології, то феноменологічний метод виявився попередником деконструкції релігії і важливою ідейною складовою постметафізичного міркування про Бога. В цьому ж сенсі феноменологія не була запозичена теологією ззовні: її виникнення було передвизначене всією попередньою еволюцією християнської теолого-філософської традиції. У світлі ж сучасної кризи традиційних форм релігії феноменологія може розглядатися як один із способів трансформації теології в її більш актуальний модус (наприклад, перехід теології догми в теологію Одкровення чи теології церковно-конфесійної в теологію Богоспілкування). Таким чином, правомірною є **нами обґрунтована в низці праць теза про феноменологічність теології** як вираз стало-типового зв'язку феноменології з теологією і взаємного прояву їх специфічності одна в одній.

Ідеї феноменології вплинули на постсучасний спосіб богомислення, визначили нові акценти в теології на кордоні модерну-постмодерну. Вплив феноменології слід вбачати не лише в створенні нового дисциплінарного поля, але і в теологічних конотаціях, запозиченнях, відлуннях. Феноменологія в теологічній перспективі дозволила виявити сутнісно-загальне в різноманітні історичних форм, пов'язати специфічність релігійних феноменів з Одкровенням як таким, осмислити категорію священного в її автономії, чи, використовуючи більш традиційну для теології мову, в нероздільно-незлитості з культурно-історичними формами присутності й раціональними способами осягнення. Але найголовнішим значенням феноменології все ж варто визнати *перевідкриття* феноменологічного характеру самої теології, її повернення в межі власного внутрішнього кола й звернення до власного предмету – не до самих речей, не до релігійної свідомості, не до почуття священного, а до того, що чи хто в них себе являє.

Рух “між” і “крізь” до (Самоз) Явлюваного передбачає не лише усвідомлення теологічної і філософської *не*центричності, але й готовність подолати себе в захопленні своїм предметом. Водночас рух “між” і “крізь” не означає нехтування тим, через що воно проходить; не заохочує нетерпеливу спрямованість на прихований за видимим планом потаєний шар реальності. “Між” і “крізь” передбачає таку явленість прихованого у видимому, що це видиме виправдовується й перетворюється світлом невидимого. Вдячний погляд феноменолога відкриває в самих речах те, що гоноровий розум філософа вважав схованим у метафізичній глибині; але відкриває це як *відсвічення* чи *просвічення*, яке закликає линути “між” і “крізь”.

Рух “між” і “крізь” зобов’язує до смирення *незнання* й неспіливі віри (в якій є місце й невпевненості в собі, й довірі до Іншого). І філософія, і теологія сьогодні значно менш впевнені в своїх спробах визначити, назвати, описати, осмислити феномен релігії, ще більше – те, що за ним приховується, що його являє, представляється нам. Думка про Бога стає думкою про можливість Бога чи, навіть, думкою про можливість думки про Бога. Саме ймовірнісні модуси, можливі світи, вбудовані потенції буття стають об’єктом дослідження у філософії релігії, що прагне до автономії від нефідеїстської філософії і фідеїстської теології. Знаково, що всі ці можливості теології стали запитаними із середини філософії релігії, яка очевидно відчуває дефіцит смислових ресурсів і задуху у власних кордонах (див. цікаву монографію Володимира Волошина¹²⁹).

Цікаві підходи крізь філософію релігії можливі саме шляхом феноменології. Так теологічно орієнтована феноменологія залишає у спокої таїну світу і підступає до таїни одкровення того, що світу не належить, хоча може являтися і через нього, та вільно від нього. Це не повернення “до самих речей”, а до того, що має бути відкрито за ними, точніше - до самої відкритості як умови розуміння. Подібним чином і теологія повинна повертатися не до своїх предметних розумінь Одкровення, але до самого Одкровення, чи й навіть до того, Хто Відкривається як особистісне джерело. За словами Мішеля Анрі, “Первісна інтуїція феноменології полягає в тому, що явленість сутнісніше буття: лише тому, що деяка річ явлена, вона здатна бути. Якщо повторити за Гуссерлем формулювання, запозичене у Марбургської школи і дещо мною змінене, “скільки явленості, стільки буття”¹³⁰. Про це ж – Ж.-Л.Маріон: “Феноменологія не претендує на те, щоб наблизитися до самих речей, тому, що починає з того, що бачить те, що дається. Тому особлива видимість картини стає привілейованим випадком феномена, отже й, очевидним чином, дорогою до феноменальності взагалі. І в цій ситуації теологія стає для всякої теорії картини тим ресурсом, без якого неможливо обійтись. Іноді заперечуючи її, іноді зовсім про неї забуваючи, естетичне мислення заплуталось в протиріччях. Можливо, настав час звільнити її і подивитися видимому в обличчя як дару з’яви”¹³¹.

Тут філософія релігії феноменологічно долається в явленості самого предмету філософії релігії, але і предмет, феноменологічна “річ” долається понадпредметністю Одкровення як такого.

Філософсько-релігійний пізнавальний рух здійснюється “між” теологією і філософією (між достовірністю релігійного досвіду і достовірністю знання про нього) і “крізь” предметність цих полів з виходом в чисте знання про

¹²⁹ Волошин В. Епістемологія релігії: онтологічні припущення, ключові концепти, пізнавальні стратегії / Володимир Волошин. – Донецьк: Донецький національний університет, 2012. – 447 с.

¹³⁰ Анрі М. Феноменологія життя / Мишель Анрі // Логос. – 2011. - №3. – С. 172.

¹³¹ Марион Ж.-Л. Перекрестя видимого / Жан-Люк Марион. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 5.

Одкровення, про Того, Хто Відкриває(ться). Так зусилля думки переходить в особистісне прагнення за межі знаннєвої предметності. Так філософія релігії стає персональним знанням, особистісним відношенням. Так особистість того, хто пізнає й запитує зустрічається з особистістю Того, Хто Відкриває, а життя зустрічається з Життям. Не випадково Анрі зветься до Євангелія: “Питання про відношення життя до живого належить феноменології, а саме феноменології життя, де стає центральним питанням. Водночас це питання про початковість. Воно спонукає нас підноситись до абсолютного життя: до Життя, про яке говорить Іоанн”¹³².

Лише на такій персоналістичній підставі можливий зв'язок теології і філософії, можлива феноменологія релігії як рух “між” ними і “крізь”. Якщо феноменологія досвіду і може зупинитися на самих речах, впізнаючи в них глибину (як це пропонує український феноменолог Вахтанг Кебуладзе¹³³), то феноменологія релігії не може зупинитися ні на речах, ні на ідеях, їй не досить кореляції між світом і свідомістю, між об'єктом і суб'єктом пізнання, вона прагне до тієї їх взаємоналежності, що виявляється у Присутності Абсолюта, Який Відкривається в Трійці персонології Бога Отця (Творця і Суб'єкта природної теології), Бога Сина (Боголюдини, Суб'єкта “спеціального” одкровення) і Бога Духа Святого (Скрізьприсутній духовний Початок, Суб'єкт універсальної пневматології).

У такій феноменологічній персонології пізнання можливе лише зсередины Події Одкровення. Світ релігійного володіє замежовістю, радикальною самотійністю, і його не можна відразу ж *освоїти*, зрозуміти за аналогією чи у зв'язку із уже відомим. До цієї самотійної реальності можна підходити з боку теології чи з боку філософії, але із власних кроків шлях до об'єкта пізнання не складається. Одкровення Життя, Слова, Світла вже зустрічає того, хто пізнає, обдаровує його. Ця активність об'єкта, його зустрічний, передбачливий “вже рух” знаходить пояснення лише у світлі трансперсонального, інтерсуб'єктивного зв'язку.

Між дисциплінами, крізь дискурсивні практики просвічує те, що ними недосяжне і неосяжне – активна, особистісна, логосна основа. Світ як Одкровення і Дар вказує на Того, Хто Відкриває і Дарує. Особистісна Присутність передбачається і концептом Події (Співбуття). В цьому припущенні погоджуються не лише Маріон і Мілбанк, але й Дерріда, і зовсім, здавалось би, сторонні тут Бадью і Жирар.

¹³² Анрі М. Феноменологія життя / Мишель Анрі // Логос. – 2011. - №3. – С. 178. Див. також: Анрі М. Воплощение. Философия плоти / Мишель Анрі // Койнонія. Філософія Іншого та богослов'я спілкування. Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна №904. Серія: теорія культури і філософія науки. Спецвипуск № 1. – С. 209-230. О християнских импликациях феноменологии Анри говорит в своей специальной работе, доступной на английском языке под названием “I Am the Truth: Toward a Philosophy of Christianity” (Stanford University Press, 2002).

¹³³ Кебуладзе В. Феноменологія досвіду / Вахтанг Кебуладзе. – К.: ДУХ і ЛІТЕРА, 2011. – С. 16.

Феноменологія релігії у своєму заглибленні до першооснови чи ж у своєму сходженні до метаоб'єкту долає не лише філософські категорії, але і релігійне як таке. Феноменологія релігії стає феноменологією як такою, тобто скидає форми, які потребує суб'єкт пізнання, і приступає до Одкровення. Саме в світлі останнього *проявляються* речі, ідеї, зв'язки, доступні пізнанню.

Після “смерті Бога” метафізики й моралі у світі “того ж самого” Відкривається Божественне Інше. Одкровення в його тайні й невтаєності, в його близькості й нетутешності повертається у філософію і теологію як остання межа, в яку впирається розум; як особистісний Початок, до якого в пошуках свого дому приходить блудна людина. Так феноменологія релігії відновлює зв'язок з феноменологією життя і в своєму послідовному сходженні стає феноменологією як такою, тобто феноменологією Одкровення, даного в події історії і “крізь” історію, в події віри і “крізь” її досвід, в спільноті віри і “крізь” її видимі форми, в житті як такому і “крізь” його уречевленість.

Якщо дискурсивний рух між теологією і філософією на своїй межі стає повністю особистісним, то Подією буде не пізнавальний акт, а Зустріч. Тут наука виходить за свої межі і завершується особистісним відношенням. Тут же теолог, філософ, феноменолог знову зіштовхуються з *не(до-, понад-)науковим*, особистим вибором віри/невіри, який поєднує і роз'єднує вже не за дисциплінарними кордонами спільнот (теологів і філософів), а всередині цих дискурсивних спільнот (віруючих в Одкровення і невіруючих). Подія, Дар, Зустріч, Одкровення вимагають від суб'єкта, який пізнає релігію, його релігійного самовизначення, тож під питанням виявляється сам допитливий.

Філософія релігії підводить до феноменології Одкровення, де потаєний метафізичний “Бог філософів” несподівано відкривається як особистісний “Бог Авраама, Ісаака і Якова”.

Що означає для філософії і теології переорієнтування з філософсько-теологічного способу осягнення свого суб'єкта на теолого-феноменологічне відношення до об'єкта як суб'єкта? Без сумніву, що можлива зміна способу відношення до досліджуваної реальності, яка осягається і співвідноситься, висуває нові вимоги з боку об'єкта, що стає *самостійним* суб'єктом. Очевидно й те, що свої умови висуває (чи зберігає) і філософія, відстоюючи вимогу об'єктивності, загальнозначимості, аргументованості.

Наслідки феноменологічного повороту у філософії релігії і теології спонукають поставити запитання про віру (довіру) як презумпцію сприймаючого і розуміючого відношення до об'єкт-суб'єкта. І філософія релігії, і феноменологія релігії (Одкровення) своїм збірним характером нагадують про подвійні вимоги – з боку науки (як теоретичної системи і пізнаючої спільноти) і об'єкт-суб'єкта її пізнання (пізнаване також висуває свої умови можливості пізнання).

З першою вимогою дещо простіше – і філософи, і теологи погоджуються з необхідністю раціоналізації відносин пізнаючого до пізнаваного. Іншими словами, наївно-фідеїстської настанови недостатньо навіть для теологів, “віра шукає розуміння”, а “сон розуму породжує чудовиськ”. Феноменологія

одкровення відкриває те, що недоступно в суто теоретичному, безособовому відношенні; але також і сама *відкривається* науці, щоб особистісні відносини могли бути з максимально можливою точністю перекладеними мовою теорії, у нашому випадку – теорії філософсько-релігійної.

Вимоги з боку об'єкт-суб'єкта пізнання-відношення важче описати й осмислити. У слабкому формулюванні можна сказати, що філософія чи феноменологія релігії повинна сприймати свій об'єкт-суб'єкт *серйозно* в тому сенсі, що іменувати й розглядати його як існуючого означає серйозно припускати можливість його існування. Головною умовою з боку об'єкт-суб'єкта філософії (феноменології) релігії можна вважати віру (довіру): "І той, хто до Бога приходить, мусить вірувати, що Він є" (Євр. 11:6).

Феноменологічна пропозиція залишає поза увагою тих, хто не готовий поставитись до об'єкт-суб'єкта філософсько-теологічного дискурсу з *межовою серйозністю*. Схоже, що "категоричні" атеїсти, претендуючи на *абсолютне* знання про неможливість буття Бога, абсурдність віри й ілюзорність Одкровення, у своєму відношенні межової серйозності *не виявляють*.

Дещо, досягне для пізнання, може з'явитися лише в горизонті віри (довіри). Віра виступає єдиною можливим способом уявлення об'єкт-суб'єкта філософії (феноменології релігії), епістемологічною умовою. Поза вірою не може бути явища. Дещо проявляється лише в горизонті очікування, в терпеливому і довірному інтенціональному зусиллі. Феноменологія стає можливою в горизонті віри.

Розглядати об'єкт-суб'єкт не приймаючи серйозно можливості його існування означає не лише неповагу до пізнаваного (хвіба в етичному відношенні), але й сумнів в його епістемічному статусі (безпідставність в теоретичному відношенні). Без припущень існування (можливості існування) об'єкт-суб'єкта з боку філософії (феноменології) релігії важко очікувати відповідності вимогам науковості і ще важче – етичності. Поза серйозного відношення до того, що за межами об'єктивного знання може бути явлено в Одкровенні, залишається лише безкінечне конструювання *ніби можливого*, інтелектуальна, але безвідповідальна, цікава, але ні до чого не зобов'язуюча *"гра в бісер"*.

Наскільки філософія (феноменологія) релігії хоче бути частиною великої науки, вона повинна акцентувати свою філософсько-феноменологічну частину, вбудовуючи її в актуальні наукові парадигми чи співставляючись із ними. Наскільки філософія (феноменологія) релігії хоче продукувати нове знання про об'єкт-суб'єкт, вона повинна бути готовою сприймати пізнаване в його власній логіці та відповідати *його* умовам його пізнання.

Релігія як феномен духовної культури і її філософське осмислення все ще можливі і по той бік метафізики. Філософія релігії продовжується у феноменології релігії, а остання приймає форму феноменології Одкровення, в якому релігійне долається явленням свого об'єкт-Суб'єкта. У феноменологічній пропозиції для філософії релігії і теології слід бачити

можливості подолання об'єкт-об'єктної пізнавальної стратегії і доповнення теоретичних схем суб'єкт-суб'єктним відношенням, особистісним знанням.

Анотації

У статті **М.Черенкова «Від філософії релігії до феноменології Одкровення»** аналізуються можливості феноменологічного підходу до релігії після метафізики. Автор відстоює тезу, що філософія релігії продовжується в феноменології релігії, а остання приймає форму феноменології Одкровення, в якому релігійне здолається явищем свого об'єкта- *Суб'єкта*. В феноменологічній пропозиції для філософії релігії і теології автор вбачає здолання об'єкт-об'єктної пізнавальної стратегії і доповнення теоретичних схем суб'єкт-суб'єктним відношенням, особистісним знанням.

Ключові слова: феноменологія, Одкровення, релігія, теологія, суб'єкт, відношення, пізнання, особистість.

В статті **М.Черенкова “От философии религии к феноменологии Откровения”** анализируются возможности феноменологического подхода к религии после метафизики. Автор отстаивает тезис, что философия религии продолжается в феноменологии религии, а последняя принимает форму феноменологии Откровения, в котором религиозное преодолевается явлением своего объекта-*Субъекта*. В феноменологическом предложении для философии религии и теологии автором видится преодоление объект-объектной познавательной стратегии и дополнение теоретических схем субъект-субъектным отношением, личностным знанием.

Ключевые слова: феноменология, Откровение, религия, теология, субъект, отношение, познание, личность.

Ю. Чорноморець* (м. Київ)

4.2. МАЙБУТНЄ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ

Перспективи розвитку філософії релігії пов'язані із методологічними новаціями, із переходом до нових парадигм у кожній із течій сучасної філософії релігії. Ці тенденції можна передбачувати або тому, що відповідний перехід до якісно нового етапу вже відбувається у самій філософії релігії, або тому, що відомою є загальна логіка парадигмальних змін у відповідних філософських методологіях.

Майбутнє філософії релігії турбує релігієзнавців (а відтак ця проблема є актуальною для них) у зв'язку із методологічними пошуками, які активізувалися сьогодні у західному та вітчизняному релігієзнавчих

* Чорноморець Юрій Павлович – доктор філософських наук, професор кафедри культурології Національного педагогічного університету імені М.Драгоманова.

дискурсах¹³⁴. Дискусії тривають навколо питань про перспективи феноменології релігії, герменевтики релігії, аналітичної філософії релігії. Питання перспектив філософії релігії також турбує науковців, які працюють за межами поля релігієзнавчих студій, є «чистими філософами» або «чистими теологами». Ще недавно філософія релігії для «чистих філософів» була підрозділом практичної філософії¹³⁵. Її завдання бачили у відповіді на питання «що таке релігія?» (як вид діяльності, як вид світогляду), в аналізі традиційних «доказів буття Божого», у філософському тлумаченні поняття про Бога. Фактично, існувала сучасна версія класичної схеми, коли філософська теологія була одним із підрозділів спеціальної метафізики (поруч із вченням про людину та світ – тобто поруч із «раціональною психологією» та «раціональною космологією»).

Сьогодні **філософія релігії розширює (і це її завдання) свій простір** на топографії наук, оскільки під сумнів ставиться легітимність проведених раніше кордонів між науками, між науковим та релігійним знанням, між філософією та теологією. В часи постмодерну віднесення філософії релігії до одного із підрозділів практичної філософії (вивчення релігійної діяльності) чи до одного із підрозділів спеціальної метафізики (вивчення філософського поняття про Бога як можливу причину існування світу та людини) розцінюється як наслідок дискримінаційного насильства «секулярного розуму»¹³⁶.

Із завершенням епохи Модерну, із крахом прогнозів щодо секуляризації, настає епоха емансипації філософії релігії. В епоху постсекулярності та постмодернізму філософія може починатися не із загальної метафізики чи гносеології, не з аналізу екзистенціальної ситуації та способу буття людини, а із першопочатку всього, який традиційно називається Богом¹³⁷. Під сумнів ставиться саме фундаментальне розрізнення між філософією та теологією. І якщо російський ідеалізм XIX-XX століть намагався досягти цілісного знання та синтезу філософії та теології, культури та релігії, то сучасний постмодерний ідеалізм просто робить теологію першою філософською дисципліною. Ця теологія, однак, дійсно є філософською, є феноменологічною, герменевтичною, метафізичною, аналітичною. Навіть якщо релігієзнавці залишаються вірними старим ідеалам філософії релігії як дисципліни не-теологічної, то відповідні методологічні новації впливають і на них.

Звичайно, можна і навіть потрібно, релігієзнавцям намагатися отримувати в межах філософії релігії позитивне наукове знання про релігію,

¹³⁴ Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. – М.: Академический проект, 2007.

¹³⁵ Причепій Є. М. Філософія: підручник / Є.М. Причепій, А.М. Черній, Л.А. Чекаль. – К.: Академкнига, 2009.

¹³⁶ Узланер Дм. Введение в постсекулярную философию // Логос. – 2011. - №3. – С. 3-32.

¹³⁷ Марион Жан-Люк. Метафизика и феноменология -на смену теологии // Там само. – С. 124-143.

відмежовуючись від установок релігійної теології, релігійної філософії, ідеалістичної метафізики. Але усвідомлювати та аналізувати загальні тенденції потрібно, навіть якщо не приймати їх з принципових світоглядних міркувань, залишаючись вірними ідеалам Просвітництва. Тим більше, що такі філософи, як Ю.Габермас наголошують на скороминучості «постмодернізму» та необхідності завершення проекту модерну навіть у нашій пост-метафізичній ситуації.

Перспективи феноменології релігії. Феноменологія сьогодні фактично стала необхідною пропедевтикою до сучасного, постмефізичного способу мислення. Тому перспективи розвитку філософії релігії тісно пов'язані із парадигмальними перетвореннями у феноменології релігії, яких можна очікувати у найближчій перспективі, оскільки вони відповідатимуть загальним тенденціям у розвитку феноменології.

Феноменологія розпочиналася як реалістичний інтуїтивізм. Розум може споглядати загальне та сингулярне у феноменальному. Для такого споглядання необхідна лише певна налаштованість суб'єкта, але сам розум та сама дійсність є такими, що інтуїтивне пізнання сутностей можливі та необхідні – для побудови філософії як строгої науки, для систематичної критики будь-якого психологізму та релятивізму. Логіка та легітимізуюча її філософія є основами для будь-якого наукового знання, яке є строгим. Але феноменологічне споглядання можливе і щодо практики, щодо цінностей, щодо містичного досвіду, а тому можливі філософія права, аксіологія, філософія релігії.

Реалістичний інтуїтивізм або реалістична феноменологія розвивалися не лише раннім Гусерлем. Видатними теоретиками цього різновиду феноменології були Макс Шелер та Ніколай Гартман. Перший ввійшов у історію феноменології релігії як класик, спадщина другого ще чекає на свою ре-актуалізацію. Цей парадокс пов'язаний із тим, що Макс Шелер у власному реєстрі феноменологічного мислення співпав із тогочасним релігієзнавством, а Ніколай Гартман значно опередив його розвиток. Зусилля Шелера та інших теоретиків класичної феноменології релігії були спрямовані на виділення релігійного як особливого феномену. Таким феноменом стало «священне» або «святе». Філософське розуміння цього феномену відбувалося по аналогії із кантівським «величним». При цьому релігійне тлумачилося занадто вузько – як різко відокремлене від усього профанного, а релігійна діяльність фактично зводилася до містичної практики. Але такі штучні редукції дозволяли побачити суттєві риси релігійного в їхньому змісті. Виділялися риси загальні для всіх релігій, а також виокремлювалися головні риси християнської персоналістичної релігійності.

Правда, вже наступне покоління західних істориків філософії звернуло увагу, що ряд рис, які приписувалися християнству, були характерні для античної релігійності (зокрема, елліністичного етапу) або для античної філософії. При аналізі «священного» і «святого», при вивченні релігійних відчуттів, класична феноменологія релігії залишалася у суттєвій залежності від

модерного бачення релігійного, заданого Ф.Шлейермахером та розвинутого неокантіанством. Для класичної феноменології релігії характерна єдність в аналізі головного релігійного феномену – «священного» та різноманіття в інтерпретаціях релігії як цілісної сфери. Фактично виходило, що із приблизно однакового розуміння «священного» можна вивести будь-яку релігійність та будь-яку філософську інтерпретацію релігійності як необхідні. Так само із християнського персоналістичного «святого» можна було вивести і ліберальну релігійність типу вчення Тіліха, і поміркований консерватизм Шелера.

Фактично відразу при своєму виникненні класична феноменологія релігії зустрілася із екзистенційною інтерпретацією поняття «святого». Головні характеристики Бога, які йому приписувала екзистенційна теологія Барта, співпадали із тими рисами, які описували та аналізували феноменологи. А ось релігійне пізнання тлумачилося Бартом більш широко, а редукція релігійного пізнання до якихось особливих переживань особистості з'явилася лише у Бульмана. Головне, що відмова Барта від модерної традиції розуміння релігійного як релігійного відчуття, спорідненого із етичним чи естетичним, не стала вироком для класичної феноменології релігії. Навпаки, акцент Барта на абсолютній Іншості Бога, підкріпив вчення про «священне» як таке, що знаходиться поза горизонтом профанного.

Другий етап у розвитку феноменології пов'язаний із трансцендентальною феноменологією свідомості, якою Гусерль зайнявся в 1910-1920-ті роки. Аналіз інтенційної свідомості як основи для логічного мислення, змінюється на комплексний аналіз потоку свідомості в її часовому протіканні. Важливими для розуміння природи свідомості стають пригадування минулого (та збереження ідентичності) та передчуття майбутнього (та побудова ідентичності – як проекту). Для Гусерля залишається актуальною головна установка феноменології: апріорні структури свідомості дійсно існують, якщо їх із очевидністю споглядають (переживають) під час самого акту свідомості.

Філософія релігії не могла не перейти до комплексного аналізу релігійних актів, і цей крок було здійснено – із деяким історичним запізненням – Вандефельсом. Так виникла неофеноменологія релігії. Звичайно, що вона не могла дати значних теоретичних досягнень. Якщо вся трансцендентальна феноменологія Гусерля – це поступове підтвердження у живому спогляданні тих істин про структуру пізнавальної діяльності свідомості, які були відомі ще Канту, то неофеноменологія релігії могла дати як результат лише підтвердження у живому спогляданні тих істин про релігійне пізнання, які були відомі теологам модерну.

Третім етапом розвитку феноменології стала пізня феноменологія Гусерля, феноменологія інтерсуб'єктивності. Істинність суджень забезпечується не лише очевидністю, не лише інтуїтивним пізнанням сутності феноменів. Істинність суджень гарантується не лише трансцендентальною тотожністю центрального потоку свідомості у всіх людей. Важливим для єдності пізнання виявляється світ людської культури, світ безпосередніх

життєвих очевидностей, світ безпосереднього спілкування світ, у якому конститується не лише свідомість, але і тілесність іншого. Якщо висловитися точніше, то пізній Гусерль виявляє існування не лише активних інтенцій свідомості (із її передчуттями-протенціями та спогадами-ретенціями), але і пасивних синтезів – у тому ж таки живому спогляданні: людина пізнає різноманітно. Виявляє пов'язаність свідомості із тілесністю: людина пізнає як цілісна особистість. Виявляє пов'язаність свідомості із інтерсуб'єктивністю: людина пізнає лише як представник людства, яке творить певні мови культури та науки.

Феноменологія релігії майбутнього формується сьогодні перш за все як аналіз життєсвіту релігійних людей. Для віруючих життєсвіт – це перш за все сукупність первісних очевидностей, які визначають параметри їх світогляду: релігійного знання, релігійних цінностей, релігійних моральних норм, способів культової діяльності. Сучасна релігійна людина відрізняється від секулярного індивіда не великим об'ємом релігійних знань, не вірністю релігійним цінностями чи нормам, а саме певним «життєсвітом». Можна сказати, що і в попередніх поколіннях відмінність була такою самою, але сьогодні це стало більш помітним. «Воцерковлені» люди пізнають одне одного і приймають за «своїх» після невеликого проміжку спілкування саме за спільністю «життєвого світу», а не за формальними критеріями «катехізованості» (відповідні знання), «вірності» (цінності та принципи), «регулярності» (участь у таїнствах). Релігійність розуміється як певний «етос», певний спосіб життя, який задає «якість» знань, цінностей, принципів, релігійної поведінки – те «як» мислить, переживає та діє людина. Вивчення *релігій як життєсвітів*, як способів життя – лише починається. Але вже постало принципово важливі питання: чи існує (чи можливий у майбутньому) загальний для релігійних людей етос? Ганс Кюнг та патріарх Кирил схилиються до позитивної відповіді на це питання; Макінтаер, Янарас та папа Венедикт – до негативної. Але методологічно це феноменологічне питання вирішується сучасними теологами і філософами метафізично. Тому поняття *життєсвіту* як феноменологічне і пост-метафізичне потребує прояснення.

Вахтанг Кебуладзе у своїй монографії «Феноменологія досвіду» вичерпно пояснює поняття життєсвіту як воно було сформоване у феноменології:

«Нарешті, поява на пізньому етапі творчості Гусерля поняття *життєсвіту*, яке певної мірою можна розглядати як таке, що замінює поняття світу природної настанови, також указує на трансформацію феноменології від філософії свідомості до філософії досвіду. Природна настанова – це настанова свідомості. І хоча згідно з методологічними принципами, що їх викладено в «Ідеях I», феноменологічне дослідження має розпочатися з виключення природної настанови або з перемикання її на настанову феноменологічну чи трансцендентальну, утім саме поняття настанови відсилає нас до того, настановою чого вона є, тобто до свідомості. Життєсвіт, натомість, є універсальною цариною розгортання будь-якого можливого досвіду.

Аналогічну тенденцію вбачаємо в іншого представника феноменологічного руху, Альфреда Шюца, який у першому своєму творі «Сенсова побудова соціального світу» називає своє вчення конститутивною феноменологією природної настанови, а своєму останньому незавершеному твору, який дописує і видає друком його учень і послідовник Томас Лукман, дає назву «Структури життєсвіту». **Життєсвіт** – це не так інтенційний корелят конститутивної діяльності всіх суб'єктів, які жили, живуть, житимуть або могли би жити в ньому, як умова можливості будь-якого конституювання. Адже, аби конституювати щось, треба жити, а жити можна лише у світі. Утім це не означає, що цей світ є передданим конститутивній діяльності. Він – це її умова, яка лише в ній стає дійсністю. Так зрозумілий життєсвіт є найзагальнішим поняттям, що слугує розумінню досвіду, адже досвід – це і є життя, а життя відбувається у світі. Життя – це досвідчування світу. У досвіді життєсвіту здійснюється життя. А феноменологія постає як учення про цей досвід здійснення життя у життєсвіті»¹³⁸.

Ця цитата містить у собі прояснення багатьох аспектів постметафізичного розуміння світу та дозволяє зрозуміти чому сучасна феноменологія релігії стає «феноменологією життя»¹³⁹ (як вдалий приклад останньої згадаємо монографію російського філософа Кірсберга «Феноменология жизни. Ветхий Завет и первые христиане»¹⁴⁰). Якщо життєсвіт – це момент єдності суб'єктивного та об'єктивного, то спроби знайти універсальну релігійність або в ряду феноменальних проявів релігійності (Кюнг), або в людській природі (Патріарх Кирило) є проявами модерного мислення, а конкретніше - проявами того бачення світу, яке характерне для епохи Просвітництва. Читаючи роздуми Кюнга про універсальну релігійність майбутнього та відповідну екуменічну теологію важко не побачити повернення в цьому повернення утопій часів Відродження і Просвітництва. Читаючи роздуми патріарха Кирила про універсальну релігійну інтуїцію, загальні моральні принципи, закладені у самій структурі людського суб'єкта, важко не згадати утопії французьких просвітників. Янарас і Макінтаєр джерело загального релігійного етосу вбачають у первинних очевидностях для розуму, які схоплюються на рівні до предикативного досвіду всіма людьми, які дійсно почали жити в релігійному життєсвіті християнства (для Янараса – православного християнства). Ця установка наслідує помилки Гайдеггера 1920-1930-х років, коли аналіз структури людського існування все ще містив у собі багато пережитків просвітництва, з одного боку, і романтизму – з іншого. Модерно-романтична надія на особливі релігійні почуття, на релігійні інтуїції, на первинні інтуїтивні враження, вільні від спотворення пізнання розсудком – все це романтичні утопії Гамана і Якобі, які дивним чином знову виникли на екзистенційному ґрунті. Адекватне поняття

¹³⁸ Кебуладзе Вахтанг. Феноменология досвіду. - К.: Дух і літера, 2011. – С. 34-35.

¹³⁹ Мишель Анри. Феноменология жизни // Логос. – 2011. - №3. – С. 172-185.

¹⁴⁰ Кирсберг И.В. Феноменология жизни. Ветхий Завет и первые христиане. – М.: Древлехранилище, 2003. – 172 с.

життєсвіту враховує єдність суб'єкту та об'єкту, єдність, яка дана як тотальність життя, від якого не відділяється реальність досвіду, переживань, мислення. А це означає, що феноменологія релігії має бути не частиною феноменології пізнання (яким би воно не було), не частиною феноменології відносин (суб'єкт-об'єктних, персоналі стичних, інтерсуб'єктивних, тощо), а частиною феноменології життя.

Бог як Життя, людський суб'єкт (екзистенція) як життя, спільнота (сімейна, культова, тощо) – як життя, відносини Бога і людини, Бога і спільноти – як життєвий процес. Лише при такій установці на виявлення всіх основних компонентів релігійності як Життя та моментів життя, можлива нова феноменологія релігії. Саме ця феноменологія релігії вже приходить на зміну неофеноменології релігії Вандерфельса, що виявляється теж обмеженою – при всіх плідних результатах аналізу інтенційності релігійної свідомості.

Якби не комбінувалися поняття «свідомість», «досвід», «інтуїція», «первинні відчуття», «інтенції», але жодна комбінація не може дати пояснення релігійності. Лише введення понять життєсвіту як свого роду «мета-практики», дозволяє вийти за межі суб'єктивності та релігійного (в теології) чи релігієзнавчого (у феноменології релігії) соліпсизму, дозволяє уникнути релятивізму та довільних суб'єктивних теорій. Лише введення поняття *життя* дозволяє уникнути редукції об'єкта і суб'єкта релігійного пізнання, дозволяє уникнути обмеженого розуміння процесу релігійного пізнання.

Важливо, що *життєсвіт* належить не окремому суб'єкту, а інтерсуб'єктивній спільності. Це не тільки усвідомлюється теологами, але і філософами релігії. На сучасному етапі феноменологія релігії повинна бути обов'язково феноменологією життєсвіту конкретних релігійних спільнот.

Для третього етапу розвитку феноменології релігії характерна критика минулих дискусій про «емпатію» як умову феноменологічного пізнання релігії. Питання про емпатію ставилося в метафізичному ключі. Феноменологічне пізнання релігійного сучасною феноменологією релігії – після Деріда та Маріона – розглядається не як можливе завдяки «релігійному досвіду» чи релігієзнавчому «співпереживанню», а можливе як певний дар. Побачити данність як дарованість, відкритість як одкровення, життя як божественність – все це можливе як дар, як екзистенційна зміна всього влаштування життя, а не лише свідомості.

Звичайно, що такий етап феноменології релігії як атеїстично налаштованими філософами (Деріда), так і релігійними мислителями (Маріон) характеризується як пост-секулярний. Звичайно, при такому підході виокремлення феноменології релігії як справи секулярних релігієзнавців (філософів, соціологів, тощо) взагалі постає як нонсенс (Мілбанк).

Очевидно, що в цьому моменті сучасна феноменологія релігії, ще навіть не розвинута вповні, вже містить зародок власної кризи. Якщо справа феноменології релігії оголошується можливою лише для людей релігійних, якщо перехід Деріда до феноменологічного аналізу традиційних релігійних понять (смерть, життя, дар, тощо) розцінюється як свого роду «навернення»,

то забезпечення об'єктивних результатів стає проблематичним. Нагадаємо, що для феноменології істина – це універсальна очевидність, яка наявна або може існувати у кожної дорослої здорової людини у стані неспанн¹⁴¹. «Критерієм нормальності досвіду для феноменології є його інтерсуб'єктивність»¹⁴². Забезпечення універсальної істинності (очевидності) для сучасної феноменології релігії – це головна проблема, і її вирішення шукають в поглиблені аналізу релігійних життєсвіту та інтерсуб'єктивності. Історичні зміни полягають у зверненні при феноменологічному аналізі життєсвіту до надбань герменевтики, а при аналізі релігійної інтерсуб'єктивності – до напрацювань комунікативної прагматики.

Перспективи герменевтики релігії. Звернення при феноменологічному аналізі життєсвіту до надбань сучасної герменевтики пов'язано із кількома концептами, які активно використовувалися Гайдеггером, Гадамером та Рікером і без яких вже не можна уявити сучасну біблеїстику, патрологію, еклесіологію.

Перш за все герменевтика продовжує аналіз життєсвіту релігійної людини як сукупності релігійних понять, символів, «трансцендентальних знаків». Ці поняття-образи тісно пов'язані із первинними переживаннями, які задають всю структуру релігійного життєсвіту. Аналіз співвідношення самого переживання і тих образів-понять-знаків, які із переживанням пов'язуються у релігійній спільноті, у свідомості окремої особистості – це перспективний шлях досліджень. Наскільки релігійна культура спільноти впливає на сам характер первинних релігійних переживань через надання символів (образів-знаків-понять), а також через перетлумачення тих чи інших феноменів у якості таких символів? Адже релігійна спільнота не тільки пропонує певний життєсвіт, але також задає певне нормативне тлумачення всіх виявів життєвого світу. Також і весь світ витлумачується релігійно: як дар Божий; життя від Бога; як творіння, яке трагічно утримується від знищення у ніщо силою Божої благодаті, тощо. Звичайно, що важливим є аналіз здійснення герменевтичного кола із релігійними поняттями-образами-знаками. Привертають увагу не лише зміни із самими поняттями, але і різноманітні зміни у переживанні «причетності», що тісно пов'язане із первинними переживаннями в релігійному життєсвіті.

Також важливо, що сучасна герменевтика бачить своє головне завдання у тлумаченні всього людського способу існування, у тлумаченні Dasein. Для феноменології релігії особливо важливим є герменевтичне тлумачення основних людських устремлінь: пізнання і бажання, прагнення до величного і прекрасного, тощо.

Таким чином, герменевтика релігії перестає бути позитивістською та об'єктивістською альтернативою до феноменології релігії, перестає бути каталогом релігійних понять із релігієзнавчим коментарем до них.

¹⁴¹ Кебуладзе Вахтанг. Феноменологія досвіду. - К.: Дух і літера, 2011. – С. 21.

¹⁴² Там само.– С. 23.

Герменевтика релігії стає повноцінним дослідженням життєсвіту релігійної спільноти та самих релігійних людей.

Але в межах герменевтики неможливо забезпечити вихід на універсальне тлумачення релігії, оскільки герменевтика схильна зациклюватися у локальних традиціях не менше, ніж феноменологія схильна до соліпсизму. При всіх намаганнях подолати ці недоліки (самі сучасні герменевтика і феноменологія виникли із цих намагань), без комунікативної прагматики неможливо досягнути істинності знання про релігію (яка тлумачиться інтерсуб'єктивно).

Комунікативна прагматика. Постсекулярний аналіз релігійної інтерсуб'єктивності, релігійних понять і теорій лише розпочинається в ході дискусій, спровокованих Габермасом. Окремі релігійні спільноти для релігієзнавчої комунікативної прагматики виступають джерелом квазітрансцендентальних структур. За Габермасом, релігійні знаки і знання, тлумачення і нормативні переживання, цінності та принципи, сповіщаються від імені Бога, але фактично породжені релігійними дискурсами, які підкоряються всім законам, відкритим трансцендентальною прагматикою.

Уявлення про мовну гру, про релігійні спільноти, вимагають корекції. В трансцендентальній прагматичній цінності для філософії релігії є визнання того факту, що конкретні цінності є цінними завдяки причетності до універсальних цінностей; конкретні принципи діють оскільки спільнота приймає свідомо чи несвідомо більш універсальні принципи; конкретний дискурс існує виключно завдяки розумінню себе як прояву дискурсу універсального. Ці механізми інтерсуб'єктивності, виявлені трансцендентальною прагматикою, аналогічні до тверджень теологів про функціонування релігійних інтерсуб'єктивних спільнот.

Звичайно ж, для Габермаса ці спільноти не мають дійсної основи у Трансцендентному. Заради спростування можливості такого покладання основи дискурсів у Трансцендентному, Габермас аналізує поняття «священного», не помічаючи що сучасна релігійність вже тлумачить Трансцендентну основу всього як Життя.

Висновки. Перспективи філософії релігії цілком пов'язані із аналізом поняття Життя, реальності релігійного життєсвіту, способу життя релігійної людини. Цей аналіз буде здійснюватися переважно за допомогою «третьої феноменології релігії», яка виникає зараз. Але активно розвиватимуться також герменевтика релігійного життєсвіту та вивчення релігійної інтерсуб'єктивності за допомогою комунікативної прагматики.

А н о т а ц і ї

У статті **Юрія Чорноморця «Майбутнє філософії релігії»** зазначається, що евристичний потенціал філософії релігії пов'язаний із можливістю пост-метафізичної інтерпретації її методології. В статті обстоюється закономірність переходу до третього етапу розвитку феноменології релігії, пов'язаного із аналізом поняття

життєсвіту. Цей новий етап розвитку феноменології релігії дає підставу по-новому інтерпретувати перспективи застосування у філософії релігії двох інших методологій: сучасної герменевтики та комунікативної прагматики.

Ключові слова: релігія, феноменологія релігії, філософія релігії, епоха постсекуляризації, постмодернізм, поняття «святе» і «священне», трансцендентальна феноменологія, життєсвіт, герменевтика релігії, комунікативна прагматика.

В статье Юрия Черноморца «Будущее философии религии» отмечается, что эвристический потенциал философии религии связан с возможностью пост-метафизической интерпретации ее методологии. В статье обосновывается закономерность перехода к третьему этапу развития феноменологии религии, который имеет тесную связь с анализом понятия **жизнемира**. Этот новый этап развития феноменологии религии служит основанием для новых интерпретаций перспектив использования в философии религии двух других методологий – современной герменевтики и коммуниктивной прагматики.

Ключевые слова: религия, феноменология религии, философия религии, эпоха постсекуляризации, постмодернизм, понятия «святое» и «священное», трансцендентальная феноменология, жизнемир, герменевтика религии, коммуниктивная прагматика.

Т. Добко^{*} (м. Львів)

УДК 165.62:2-1

4.3. «БОГ ФЕНОМЕНОЛОГІВ» ЯК ВІДПОВІДЬ НА ДИЛЕМУ «БОГА АВРААМА, ІСААКА І ЯКОВА» ЧИ «БОГА ФІЛОСОФІВ ТА ВЧЕНИХ»

Вступ. Стосунки між «Богом релігії» і «Богом метафізики» є одним із найбільш захоплюючих сюжетів не тільки філософської думки, а й повсякденного життя людини. Іноді ці стосунки набували характеру взаємного заперечення¹⁴³, іноді відзначалися байдужістю, а іноді напруження знімалося у якійсь із форм синтезу чи співпраці. Пряме протистояння змінювалося «холодною війною», періоди затишшя – пошуком формули сумісності і навіть взаємного доповнення.

^{*} Добко Тарас Дмитрович – доктор філософії (Ph.D.), кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Українського католицького університету (м. Львів).

¹⁴³ Скажімо, для постмодерної чутливості наголос на трансцендентності «Бога філософів» сприймається як хронічна вада традиційного елінізованого християнського світогляду, що нав'язує людині скомпрометований образ патерналістичного, авторитарного, деїстичного Бога. У відповідь пропонують ближче придивитися до образу кенотичного, секуляризованого, іманентного Бога, як його змальовує «християнський нігілізм» Джанні Ваттімо.

У цій статті, а гадаємо що саме в цьому й є актуальність досліджуваної теми, подано пропозиції феноменології щодо зняття протиріччя між релігією і метафізикою, як природною чи раціональною теологією, між «Богом Авраама, Ісаака і Якова» та «Богом філософів і вчених». Подані тут думки здебільшого опираються на міркування одного із засновників феноменології релігії, німецького філософа Макса Шелера, який у своїй праці «Про вічне в людині» заклад концептуальні й методологічні основи феноменологічного підходу до вивчення релігії. **Нашим завданням і є аналіз шелерівської феноменології релігії.**

Підхід М.Шелера відзначається ствердженням унікальності й автономії проявів людського духа, які знаходять своє вираження у релігійному житті і в метафізичному запитуванні, а відтак й у відмові від ідеології та практики редуccionізму як способу «примирення» «Бога релігії» і «Бога метафізики». Одним з результатів стає концептуалізація «філософії релігії» як есенціальної філософської науки про сферу релігійних предметів. В ній об'єктом філософського аналізу стає «Бог релігійного досвіду», сам релігійний досвід й притаманні йому способи даності й презентації релігійних предметів людській свідомості, а також ціла панорама релігійних актів, в яких людина вибудовує свій зв'язок зі світом релігійних об'єктів.

На прикладі феноменологічного аналізу християнського досвіду таїнства продемонстровано феноменологічний метод в дії, що дозволяє поцінувати цей релігійний феномен й уникнути зведення його до ірраціональної сконфуженості розуму чи порушення його характерних функцій. В християнському досвіді релігійного таїнства проявляється особливий тип релігійної раціональності, яка не суперечить розуму, як ми його застосовуємо у відношенні до оточуючого світу, і не підміняє собою раціональність «світську».

Принципи феноменологічного дослідження релігії. Уявлення феноменології про філософію релігії та її предметну ділянку виростають з кількох засадничих принципів феноменологічної філософії та її дослідницького методу, а саме:

По-перше, «принцип всіх принципів», вираження якого знаходимо у першій книзі «Ідей до чистої феноменології і феноменологічної філософії» Е.Гуссерля: «Жодна мислима теорія не здатна примусити нас засумніватися у принципі всіх принципів: будь-яке споглядання даності із самого першоджерела є правовим джерелом пізнання, і все, що дає нам себе в “інтуїції” зі самого першоджерела (так би мовити у своїй автентичній живій дійсності), треба приймати таким, яким воно себе дає, але тільки у тих межах, в яких воно себе дає»¹⁴⁴. Цей принцип вимагає диференційованого підходу до кожної окремої предметності відповідно до її природи і способу презентації або, як висловлюється Р.Інгарден, усвідомлення особливої корелятивності

¹⁴⁴ Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии // Гуссерль Эдмунд. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 60.

«між модусом буття пізнаваних предметів, з одного боку, і характером пізнавального відношення, з іншого, яке необхідно прийняти, щоб знайти пізнавальний доступ до цих предметів»¹⁴⁵. Далі Р.Інгарден додає дуже важливе міркування: «Якщо ж ми не намагаємося ставитися по-різному до різнорідно організованих предметностей з різними властивостями, то перетлумачуємо ці предметності, коли хочемо збагнути їх, або ж взагалі не маємо до них жодного доступу. І тоді будуємо теорії, засновані лише на сліпоті, теорії, які взагалі не стосуються того, що тут в дійсності треба зрозуміти»¹⁴⁶.

Згідно з М.Шелером, сфера релігійних об'єктів, якщо вона взагалі існує, стає доступною у певним чином епістемічно структурованих релігійних актах – подібно до того, як кольори нам дані у візуальному, а звуки – у слуховому сприйнятті речей. Будь-яке інтенціонування релігійних об'єктів поза сферою їхньої інтуїтивної даності має похідний характер і може уникнути ризику виродження у штивну теорію чи взагалі викривлення самої предметності тільки за умови фундованості на оригінальній даності цих об'єктів.

По-друге, М.Шелер наполягає, що релігія і метафізика, як раціональна теологія, є самотніми й автономними маніфестаціями людського духа, кожна з яких підпорядковується своїм власним закономірностям щодо «походження», значення та цілі. Тільки у такому разі взагалі можна говорити про якусь модель взаємин між ними. Зрештою, тільки так можлива філософія релігії¹⁴⁷. На відміну від В.Джеймса, який бачить у релігійних актах захвату, довіри, трепету ті самі емоції захоплення чи страху, тільки значно інтенсивніші, але не якісно відмінні від їхніх секулярних аналогів, М.Шелер вбачає у релігійному житті людини феномен *sui generis*¹⁴⁸, який не має

¹⁴⁵ Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля // Ингарден Роман. – М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. – С. 58.

¹⁴⁶ Там само.

¹⁴⁷ На думку Шелера, у разі повного чи часткового зведення релігії до в основі філософського бачення світу релігія стає чимось по суті аномальним і неавтентичним, що вимагає не стільки філософського осмислення, скільки психологічного чи соціологічного пояснення. Неминуче відбувається зведення релігійних актів, як певних відхилень від норми, до набору психологічних явищ і переживань, що стають мішенню емпіричного підходу дескриптивної чи експериментальної психології.

¹⁴⁸ «Категорія святості є цілком *sui generis* і не може бути зведена до чогось іншого; а тому, як і будь-яка інша абсолютно первісна даність, якщо й може бути предметом обговорення, все ж не може бути предметом визначення. Існує лише один єдиний шлях, якщо ми хочемо допомогти іншому зрозуміти її. Шляхом дослідження та обговорення його потрібно вивести на стежки його власного розуму, аж поки він не досягне тієї точки, коли “святість” почне тривожити його ум, входити у його життя та свідомість. Ми ж можемо лише співпрацювати з ним у цьому процесі, звертаючи його увагу на все те, вже йому відоме і знайоме, що певним чином нагадує цей особливий досвід або контрастує з ним. І тоді ми мусимо додати: “Наше Х не є цим чи іншим пережиттям, а лише подібним до цього і протилежним до іншого. Чи ти тепер здатен усвідомити, чим воно є?” Іншими словами, нашого Х не можна, строго кажучи,

аналогів у не-релігійному світі. Що більше, глибока значимість і незводимість релігійних актів спонукають М.Шелера сформулювати свій доказ про існування «Бога» як такої собі «достатньої причини» самої можливості таких актів.

По-третє, зв'язок між вірою і розумом у їхньому зверненні до трансцендентного не зводиться до фундування релігії на метафізиці, або, іншими словами, метафізичне переконання, що Бог існує, не є *conditio sine qua non* релігійної віри ні в значенні її «дійової причини», ні в значенні обґрунтування її раціональності. Більше того, М.Шелер наважується на твердження, що епістемологічна цінність космологічних аргументів щодо існування Бога в кінцевому підсумку ґрунтується на потенційному удоступненні Бога як реальності в досвіді релігійному.

Як наслідок, феноменологічна філософія релігії, яка приймає Бога і весь світ релігійних об'єктів такими, як вони постають у релігійному досвіді, стає способом примирення між релігією і філософією у їхньому легітимному намаганні перебувати у зв'язку з абсолютним і святим буттям. Вона оперує *даністю* Бога, як *інтенційного об'єкта* людської свідомості у її віднесенні до Бога у цілому ряді релігійних актів – поклоніння, каяття, молитви, віри, довіри, узалежнення, страху та інших. Чи існує Бог реально? – ключове питання природної теології, не є першочерговим для філософії релігії у цьому значенні. Так само як питання про реальне існування фізичного світу не виникає в області запитування природознавчих наук, оскільки мовчазне прийняття такого існування є вихідною точкою їхніх когнітивних побудов. Для метафізики, як філософії Бога, питання встановлення реального існування її основного об'єкта дослідження має першорядну вагу. Фактично вона починається й кульмінує у доказах про існування Бога. Всі інші міркування мають похідне значення; отримують свою епістемологічну вартість після підтвердження метафізичного факту, що Бог існує.

Проблематизація стосунків між релігією і філософією. У праці «Про вічне в людині» М.Шелер надає чимало місця обґрунтуванню автономності релігійного і філософського начала в людині. Його не влаштовують два поширені в історії філософії погляди на співвідношення релігії і філософії: моделі повної або часткової ідентичності та дуалістичні моделі.

До моделей повної ідентичності належать гностичні системи. Вони, на думку М.Шелера, спотворюють природу релігії в особливо руйнівний спосіб, бо ж «*суть гностичних систем ідентичності полягає у тому, що релігію, як позитивну, так і природну, вважають просто нижчою стадією пізнання на шляху до метафізичного знання. На їхній погляд, релігія у своїй основі є метафізикою, але метафізикою другосортною, метафізикою ‘у малюнках і*

навчити; воно може бути лише пробуджене в умі, як усе те, що походить “від духа” має бути пробуджене» [Otto R. Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen // Otto Rudolf. – München: Biederstein Verlag, 1947. – С. 3].

символах', метафізикою 'народу' і для 'народу'. Гносіс представляє релігію як спробу розглядати ті ж питання і вдовольняти ті ж базові потреби людського духа, які досліджує, розв'язує і вдовольняє метафізика. Це, однак, спроба без методичного мислення і без зв'язку з наукою, яка все ж таки вдається до використання ідентичних по суті з філософією операцій людського розуму і не має інших джерел свого матеріалу сприйняття і досвіду, які були б істотно відмінні від джерел, що перебувають у розпорядженні філософії»¹⁴⁹.

Так акт віри стає тільки недосконалим актом пізнання, який, за Г.Гегелем, належить до «абсолютного знання у формі уявлення» на відміну від філософії абсолюту, як «абсолютного знання у понятійній формі»¹⁵⁰. Релігія може збагнути свій об'єкт тільки через якийсь образ чи символ, за яким гностичний метафізик шляхом розшифровки може виявити приховане, а отже правдиве значення. Тільки після цієї операції розуму до такого об'єкта можна звернутися за допомогою раціональних категорій. Іншими словами, релігія, на думку гностиків, страждає від неминучих недоліків у своєму розумінні дійсності, а тому спонукає до алегоричного тлумачення свого змісту. Такий погляд на релігію, на думку М.Шелера, характерний для Г.Гегеля і А.Шопенгауера.

Іншим опонентом М.Шелера у поглядах на природу і значення релігії є метафізичний і релігійний агностицизм. З гнозисом цей підхід поділяє недовіру до релігійних справ і приписує релігії брак раціональності.

Можна розрізнити дві основні форми метафізичного агностицизму. Перша походить з кантівської традиції, а друга представлена сенсуалістським позитивізмом. Хоч подібні своїми епістемологічними засновками, особливо щодо поняття досвіду, а отже й своїми висновками щодо раціональної ваги й достовірності метафізичного і релігійного проявів людського духа, вони все ж таки докорінно відрізняються один від одного ставленням до цих сфер людського життя. Якщо кантівський агностицизм вважає метафізичні питання тільки теоретично нерозв'язними і таким чином залишає місце для визнання їх практичного значення і ваги, позитивістський агностицизм вбачає в них цілковитий нонсенс. Це заперечення сенсовності метафізики є прямим наслідком емпіристської епістемології позитивізму, оскільки метафізику не вдається звести до якоїсь комбінації чуттєвих даних. Релігія у такому світлі «є лише історичною категорією на певному етапі історичної і соціальної еволюції, яка буде повністю відкинута у майбутньому»¹⁵¹. Релігія зводиться до рівня суб'єктивної думки, яка раціонально необґрунтована і може мати лиш функціональну вартість в певних соціальних чи політичних обставинах.

Метафізичний агностицизм кантівського виду вбачає у людському зацікавленні метафізикою і постановці остаточних питань про Бога непроминаючу ознаку людського розуму. Вважаючи ці запити теоретично

¹⁴⁹ Scheler M. On the Eternal in Man // Scheler Max. – Hamden: Archon Books, 1972. – P. 131.

¹⁵⁰ Там само. – P. 132.

¹⁵¹ Там само. – P. 144.

нерозв'язними, він намагається знайти нетеоретичну основу для релігії. Відома спроба І.Канта побудувати релігію на етиці. Р.Отто йде далі і виділяє специфічні акти релігійного типу в яких бачить передумову всіх релігійних запитів людини. Однак спосіб тлумачення природи цих актів та радикальна сепарація віри від розуму зводить нанівець ті позитиви, які відрізняють цей підхід від позитивізму. Відбувається суб'єктивація релігії та її маніфестацій у людському житті.

Системи часткової totoжності схильні розглядати структуру і походження релігійного життя як такі, що ґрунтуються на раціональному пізнанні існування Бога та його природи в рамках природної теології. Ця концепція не виключає прийняття позитивної релігії і того всього, що проголошується правдивим певним релігійним авторитетом. Віра у цій інтерпретації є передусім визнанням істинності об'явлених тверджень. Вона опиняється на пограниччі між знанням та опінією, поступаючись у гідності знанню через присутній у ній момент «сліпоти» щодо свого об'єкта і випереджаючи опінію внаслідок її узгодженості з раціональним знанням Бога, здобутим в рамках природної теології. Дуже важливо не втратити з поля зору зв'язок між релігією і метафізикою. Цей зв'язок, однак, не полягає у фундуванні релігії метафізикою, як пропонує система часткової totoжності. Йдеться радше про зв'язок співпраці, коли релігія і філософія стають немов «руки, вільно простягнуті один до одного у взаємодопомозі»¹⁵².

«Система сумісності» між релігією і метафізикою. Ствердження незалежності релігії і метафізики ставить перед нами запитання про характер взаємозв'язку і взаємин між цими царинами людського духа. Визнаючи неповноту «релігійного Бога» і «метафізичного Бога» як об'єктів інтенції, ми не можемо уникнути питання про можливість досягнення такого зв'язку з Богом, де ці дві інтенції зливаються у несуперечливу єдність і де стає можливою максимальна участь людського буття у бутті Божому. Складність цього питання неймовірно зростає з усвідомленням неунікненних *змістовних* відмінностей між «Богом релігійним» і «Богом метафізичним». Чи можлива між ними реальна ідентичність? Адже релігійний Бог «піддається» емоціям любові, обурення, гніву. Метафізичний Бог постає цілком незмінним буттям, повністю позбавленим подібних емотивних характеристик. Бог релігії перебуває в дії – картає грішника і благословляє праведника, докоряє багатому і потішає нужденного. Він звертається до людини і будує з нею стосунки. На цьому тлі Бог метафізики виглядає пасивним абсолютним буттям, в якому все зафіксоване, непорушне, вічне і необхідне. Як узгодити між собою ці образи «антропоморфного» і «метафізичного», «іманентного» і «трансцендентного» Бога?

М.Шелер не пропонує тут однозначного розв'язку, хоч і намагається передбачити його, подаючи тлумачення цих змінних антропоморфних рис як

¹⁵² Там само. – Р. 150.

«наслідок переходу від однієї (інтенційної) точки зору до іншої з боку скінченної істоти у її стосунку до Бога; або вважаючи їх за аналогії, які хоч і стосуються в *Богові чогось істотного*, чого раціональна ідея Бога *не здатна* забезпечити, є все ж таки аналогіями, а не адекватними властивостями Бога»¹⁵³. Одність і неподільність Бога не дозволяє нам переносити в його сутність самодостатнього буття відмінність способів, якими скінченний і подільний розум вибудовує з ним свої стосунки. На думку М.Шелера, пошук розв'язку має відбуватися в рамках так званої «системи сумісності», яка визначає взаємини між релігією і метафізикою. Сам М.Шелер подає лише ескіз такої системи та її пролемного поля.

Конфлікт між антропоморфним Богом релігії і трансцендентним Богом метафізики з особливою силою проявився у дискусіях християнських богословів про зв'язок між біблійними і елліністичними джерелами християнського богослов'я, а отже й богопізнання. Відома контрверсія навколо питання «страждаючого Бога» спонукала численних богословів на чолі з А.Гарнаком проголосити теорію «підпорядкування патристичного богослов'я елліністичній філософії». Згідно з цією теорією, перебування ранніх Отців Церкви в полоні грецьких філософських категорій про божественну «нечутливість» і «апатичність» приводить до викривлення первинної євангельської вістки і свідчить не стільки про біблійне коріння, скільки про гностичні уподобання патристичного розуму.

Феноменологічний аналіз способів пізнання «Бога релігії» і «Бога метафізики» дозволяє нам не тільки упевнитися в унікальності релігійних і метафізичних запитів людського духу, а й переконатися, що філософське осмислення абсолютного і самодостатнього буття не вичерпується метафізикою в значенні природної теології. Філософія релігії, як вона практикується з феноменологічної точки зору, дозволяє на доступ до раціонального вивчення трансцендентного без порушення внутрішньої логіки сфери релігійного життя, у якій це трансцендентне *оригінально* засвідчує свою даність і приналежність до предметної царини людського життя. Прикладом такого підходу може бути феноменологія таїнства.

А н о т а ц і ї

У статті Т. Добка «**«Бог феноменологів», як відповідь на дилему «Бога Авраама, Ісаака і Якова» чи «Бога філософів та вчених»**» розкрито ключові засади феноменологічного методу дослідження релігії на основі концептуалізації «філософії релігії», як есенціальної філософської науки про сферу релігійних предметів. Тут об'єктом аналізу стає «Бог релігійного досвіду», сам релігійний досвід й притаманні йому способи даності релігійних об'єктів людській свідомості, а також релігійні акти, в яких людина вибудовує свій зв'язок з релігійною предметністю. Проводиться порівняння між програмними завданнями філософії релігії і природної теології. Як наслідок, стверджується, що філософське осмислення абсолютного

¹⁵³ Там само. – Р. 141.

буття не вичерпується раціональною метафізикою. Філософія релігії дозволяє на доступ до раціонального вивчення трансцендентного без порушення внутрішньої логіки сфери релігійного життя, у якій це трансцендентне *оригінально* засвідчує свою даність.

Ключові слова: релігія, метафізика, природна теологія, феноменологія, філософія релігії, пізнання, Бог, трансцендентний, об'явлення, таїнство.

В статті Г.Добка «Бог феноменологов» как ответ на диллему «Бога Авраама, Исаака и Якова» или «Бога философов и ученых» раскрыто ключевые данные феноменологического метода исследования религии на основании концептуализации «философии религии» как эссенциальной философской науки в области религиозных предметов. Здесь объектом анализа предстает «Бог религиозного опыта», сам религиозный опыт и присущие ему способы данности религиозных объектов человеческого сознания, а также религиозные акты, благодаря которым человек выстраивает свою связь с религиозной предметностью. Проводится сопоставление между программными задачами философии религии и природной теологии. Как вывод, утверждается, что философское осмысление абсолютного бытия не исчерпывается рациональной метафизикой. Философия религии позволяет приобщиться к рациональному изучению трансцендентного, не нарушая внутреннюю логику области религиозной жизни, в которой это трансцендентное оригинально представляет свою деятельность.

Ключевые слова: религия, метафизика, естественная теология, феноменология, философия религии, познание, Бог, трансцендентное, обьявление, таинство.

Г. Христокін* (м. Буча)

УДК 2–14+271.2–1

4.4. ФЕНОМЕНОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ В ТЕОЛОГІЇ ГЕОРГІЯ ФЛОРОВСЬКОГО

XX ст. для православної теології ознаменувалося освоєнням нових теологічних підходів. На зміну теологіям, в яких панувала метафізика та раціонально-спекулятивні методи, почали з'являтися нові форми богословських вчень, в яких помітне місце займали постметафізичні методи тлумачення Одкровення – феноменологія та герменевтика. Одним з перших, хто застосував феноменологічний підхід в сучасній неопатристичній православній теології, був Георгій Флоровський. Він поклав початок продуктивному використанню ідей та практик феноменології в православному богослов'ї. Цю тенденцію згодом плідно продовжили

* Христокін Геннадій Володимирович – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Національний університет державної податкової служби України (м. Буча).

Д.Станілоає та Й.Брек, які застосували феноменологічну методологію у створенні неопатристичної систематичної теології та тлумаченні Біблії. Але найрезультативніше розвинули і втілили новаторські підходи православної феноменологічної теології митрополит Йоан Зізіулас, Х. Янарас, Й. Манузакіс та Д. Харт, які створили особливий православний постметафізичний феноменологічний дискурс. Їх творчість, що на сьогодні являє вершинні досягнення постнеопатристичної православної теології, може бути гідно досліджена та оцінена, якщо ми усвідомимо важливу роль зусиль Г.Флоровського, який стояв біля витоків православної феноменології. Саме тому аналіз феноменологічних підходів Г.Флоровського є актуальним завданням для сучасного академічного релігієзнавства та історії теології.

Різні аспекти богословських поглядів Г.Флоровського аналізували Е.Блейн¹⁵⁴, М.Гаврюшин¹⁵⁵, І.Євламπίєв¹⁵⁶, О.Кирлєжєв¹⁵⁷, Е.Лаут¹⁵⁸, Д.Уільямс¹⁵⁹, С.Хоружий¹⁶⁰, О.Шмеман¹⁶¹.

Найбільш вагомих результатів в дослідженні поглядів Г.Флоровського досягнув англіканський дослідник архієпископ Роуен Вільямс, на думку якого для Флоровського характерна апологія персонального історичного знання¹⁶². Р.Вільямс вважає, що Г.Флоровський знаходився під впливом В.Дільтея і Дж.Коллінгвуда, коли зазначав, що теологія повинна бути особистою герменевтикою Святого Письма і Переказу, а також коли доводив історичну достовірність християнства як релігії, що сповіщає про факти, пізнані особистостями минулого. На думку Р.Вільямса, персоналізм Г.Флоровського проявляється у наданні особливого значення особистому знанню для формування наративної християнської традиції, її сприйняття і відновлення¹⁶³. Водночас

¹⁵⁴ Блейн Э. Жизнеописание о. Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. – М., 1995. – С. 7-240.

¹⁵⁵ Гаврюшин Н. К. Русское богословие: Очерки и портреты. – Нижний Новгород: Глагол, 2005. – С. 275-311.

¹⁵⁶ Евлампиев И. И. Георгий Флоровский: путь богослова // Георгий Флоровский, прот. Вера и культура: Избранные труды по богословию и философии. – СПб., 2002. – С. 5-48.

¹⁵⁷ Кырлежев А. Георгий Флоровский // Избранные богословские статьи. – М., 2000. – С. 307-312.

¹⁵⁸ Louth A. The patristic revival and its protagonists // The cambridge companion to orthodox christian theology. – Cambridge: University Press, 2008. – P. 188-202.

¹⁵⁹ Уильямс Д. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. – М., 1995 – С. 307-366.

¹⁶⁰ Хоружий С. Неопатристический синтез и русская философия // О старом и новом. – СПб., 2000. – С. 35-61; Хоружий С. С. Шаг вперед сделанный в рассеянии // Опыты из русской духовной традиции. – М., 2005. – С. 329-446.

¹⁶¹ Шмеман А. Русское богословие: 1920–1972: Вводный Обзор [Электронный ресурс] // Режим доступа в Интернете: http://krotov.info/libr_min/25_sh/shme/man_39.html

¹⁶² Williams R. Eastern Orthodox Theology // The modern theologians. In introduction to Christian Theology in the twentieth century. – University of Cambridge, 1997. – P. 508-509.

¹⁶³ Там само. – С. 509.

комплексного релігійнознавчого дослідження феноменологічних підходів у теології Г.Флоровського до цього часу не було проведено. Аналіз основних аспектів феноменології Г.Флоровського є завданням запропонованої роботи.

Спроби перших феноменологічних побудов в сучасній православній теології пов'язані з неопатристикою, речники якої усвідомили згубність використання метафізики в теології. Вже засновники неопатристики Г.Флоровський та В.Лоський, а згодом Д.Станілоає, Й.Брек, Х.Янарас, Й.Зізіулас, Й.Манузакіс та інші, намагалися максимально звільнитися від метафізики в теології¹⁶⁴. Вони добре усвідомлювали важливість повернення теології до реальності Одкровення та церковного досвіду. Щоправда між ними не існувало єдності в досягненні цієї мети, не існувало єдиної програми чи методології для православних богословів XX століття. Усі вони досить по-різному уявляли шляхи звільнення від метафізики і повернення до очевидностей Писання та Традиції. Можна навіть говорити, що кожен православний теолог мав власну концепцію та вподобання, виходячи з яких творив. Не однаковою мірою відбувалося засвоєння ними і використання феноменологічного методу. Наприклад, В.Лоський переймався подоланням схоластизації богослов'я і задовольнився поверненням до принципів християнського персоналізму та екзистенціалізму, що, на його думку, дозволяли найкращим чином розкрити містичний досвід Церкви, в якому він вбачав вияв Одкровення та надійну опору теології. Феноменологію В.Лоський фактично не знав і не використовував. У гносеології він був містичним емпіриком, вважав містичні переживання надійним засобом богопізнання. Таким чином, усю багатоманітність релігійного досвіду він редукував до містичного.

Натомість Г.Флоровський не лише реалізував спробу побудови постметафізичної теології, але й вперше використав феноменологію в своїй теології. В ній він відходить від метафізичних систем мислителів грецької патристики, спекулятивних концепцій російської релігійної філософії та схем православної академічної теології. Г.Флоровський свідомо намагається побудувати теологію без метафізики – природної теології та філософії.

Звичайно, теологію Г.Флоровського не можна вважати взірцевою феноменологічною, вона містить лише деякі зачатки власне феноменологічного методу. Та й сам богослов ніде не вказує на свою пряму

¹⁶⁴ Христокін Г. В. Екзистенціалістська інтерпретація Христом Янарасом вчення Діонісія Ареопагіта (на матеріалі книги «Гайдеггер та Ареопагіт») // Практична філософія. – 2007. – № 1 (23). – С. 142-150; Христокін Г. Постмодерний неопатристичний емпіризм Іоанна Манузакіса [Електронний ресурс] // Релігія в Україні: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/724-postmodernij-neopatrystichnij-empirizm-ioanna.html>; Христокін Г. Теорія богопізнання за працею І.Зізіуласа «Буття та інакшість» [Електронний ресурс] // Релігія в Україні: <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/632-teoriya-bogopoznannya-za-praceyu-iziziulasa.html>; Христокін Г.В. Теорія теогносії в природній теології Д. Станілоає // Мультиверсум: філософ. альманах: [зб. наук. пр.]. – 2007. – № 62. – С. 187-196.

залежність від феноменології, не розвиває спеціальну феноменологічну методу чи концепцію, але аналіз його праць свідчить про знайомство і використання автором вчення раннього Е.Гуссерля. Нагадаємо, що Г.Флоровський творив у час, коли стали широко відомими погляди класиків феноменології релігії Р.Отто, Г.ван дер Леува, М.Шеллера. Нам мало відомо, наскільки глибоко православний теолог був з ними ознайомленим, але те, що теологія Г.Флоровського створювалася в контексті уявлень класичної феноменології релігії, не викликає сумнівів.

Як і більшість представників класичної феноменології, Г.Флоровський виступає як християнський феноменолог, тобто як християнський теолог, що використовує феноменологічну методологію. Щоправда його феноменологія має свою специфіку, бо ж вона належала православному, що і вирізняє її з поміж інших варіантів християнської феноменології того часу.

Найбільш очевидним є вплив на Г.Флоровського не стільки феноменологів релігії, які були теологами-релігієзнавцями, скільки засновника феноменології. Для Е.Гуссерля вихідною установкою є девіз: «повернення до речей», а для Г.Флоровського теологічною установкою стає заклик: «назад до Отців». В Е.Гуссерля – це повернення до реальності через феноменологічну редукцію – позбавлення усіх попередніх природних чи культурних установок заради досягнення чистоти свідомості. А для православного богослова це повернення до справжнього Одкровення – безпосередніх джерел та істин віри: вчення Ісуса і традиції отців. Г.Флоровський усвідомлює це повернення як подолання викривленої схоластичною метафізикою (і тому несправжньої) християнської теології, як повернення до богослов'я істинного, справжнього – зорієнтованого на мислення отців. Таким чином, намагаючись повернутися до реальності, Г.Флоровський діє не як філософ, а як теолог, для якого завданням є не очистити свідомість, а віднайти істинну інтуїцію віри, встановити правильну налаштованість на пізнання істини.

Зрозуміло, що використання феноменологічного методу в Г.Флоровського виглядає досить спрощеним і навіть наївним. Воно спирається на традиційну для православ'я установку безпосереднього богопізнання. Щоправда реалізацію цієї можливості богослов вбачає не у містичному, а в інтелектуальному спогляданні, що ще більше наближує його підхід до власне феноменологічного.

Звичайно, ніхто з християнських і зокрема православних теологів не використовував автентичну методологію Е.Гуссерля у своїй теології. І Г.Флоровський не був у цьому винятком. Він вибирає з феноменологічного методу лише те, що йому найбільше підходить. У цьому позиція Г.Флоровського наближена до позиції класичних феноменологів релігії, більшість представників якої були християнськими теологами. Його цікавили не стани свідомості, а об'єктивні релігійні феномени та можливість їх споглядання. Для цього він використовує концепти класичної феноменології релігії: психологічне вживання шляхом емпатії, використання інтроспекції, інтуїтивне почування, тощо. І робить це, часто, в довільній формі, не прагнучи

зберегти чистоту методу. Для Г.Флоровського феноменологія – це засіб, а не мета. Відсутність прямої залежності Г.Флоровського від Е.Гуссерля чи класиків феноменології показує, що він самостійно і в практичному аспекті використав і розвинув чимало її положень, навіть не знаючи про ґрунтовні філософські та релігійнознавчі студії з цього предмету.

Значну роль у Е.Гуссерля відіграє здатність до інтелектуальної інтуїції, що уможливорює безпосереднє схоплення сутності речей. Г.Флоровський теж визнає важливість безпосередньої інтелектуальної інтуїції, але спрямовує її головним чином на споглядання Одкровення – реальності Христа і Церкви. І хоча богослов ніде прямо не використовує поняття «інтелектуальна інтуїція», а говорить натомість про «віру» чи «досвід» богопізнання, але аналіз контексту використання останніх дуже нагадує концепцію «ейдетичного бачення» Е.Гуссерля. Принаймні поняття досвіду Г.Флоровський вживає у щонайширшому сенсі. Подібно до Е.Гуссерля, у якого досвід містить віру, переживання, мислення, інтуїцію, у Г.Флоровського досвід, так само, не обмежується лише містичними переживаннями чи вірою. Використані у текстах Г.Флоровського поняття «досвід» і «переживання» автор вживає в об'єктивно-ідеалістичному та інтелектуалістичному сенсі ранньої феноменології Е.Гуссерля.

Якщо для німецького філософа сутності (ейдоси) феноменів можуть бути безпосередньо схоплені, можливе інтуїтивне бачення сутнісних феноменів, то для Г.Флоровського можливе безпосереднє схоплення, своєрідне «ейдетичне бачення» суті Одкровення – євангельської звістки, самого Христа під час літургії та читання Писання. Для Г.Флоровського предметами споглядання виступають дії Бога в історії, слова в Писанні, які є своєрідними релігійними очевидностями побаченого й почутого¹⁶⁵. Тим самим, Г.Флоровський уникає апофатизму та містичного емпіризму в своїй методології і схиляється до християнського феноменологічно-персоналістичного персоналізму, в межах якого розвиває вчення про можливість позитивного знання Бога через надприродне одкровення. В аналогічному ключі розглядає богопізнання і інший представник християнської феноменології М.Шеллер.

Реальність для Е.Гуссерля постає єдиною у спогляданні, вона відкрита для досвіду. Так само і для Г.Флоровського Одкровення постає як феномен можливий і відкритий для споглядання. Богослов не робить акцент на трансцендентності чи іманентності у сприйнятті Одкровення. Аналогічно до феноменологічного підходу православний теолог визнає можливість досвідного сприйняття і споглядання Одкровення, яке дається нашому досвіду в усій можливій повноті. Знання Бога, щонайперше, можливе для російського богослова лише на основі слова Божого, зверненого до людини, яка здатна адекватно «споглядати Бога», бачити, як він сходить до людини, являється

¹⁶⁵ Флоровский Г. Богословские отрывки // Избранные богословские статьи. – М., 2000. – С. 445-446.

їй¹⁶⁶. Використовуючи свою природну розумність та вміння розмовляти, людина записує «почуте слово Боже» і «побачене» у богоз'яві. Таким записом Одкровення є Св. Письмо. В ньому фіксуються не лише почуті від Бога слова і нав'язані ним видіння, а й почуття, переживання та слова людини, яка спілкується зі своїм Творцем¹⁶⁷. Отже, Г.Флоровський не містифікує своє вчення про осягнення Бога. Головним предметом релігійного пізнання у нього є Бог, що виявляє себе в історії. Християнський Бог – це не «абсолютно невідомий Бог» містиків¹⁶⁸.

Подібно до практики феноменологічної редукції, Г.Флоровський вилучає з акту споглядання Христа усі категоріальні, метафізичні та інші установки, щоб дійти до істинного споглядання Одкровення. Богослов намагається звільнитися від психологізму взагалі та містичного психологізму зокрема. Також він свідомо долає спекулятивні побудови російської релігійної філософії. Натомість, мислитель намагається представити об'єкт релігійного пізнання як історичний факт¹⁶⁹, що пізнається емпіричною свідомістю¹⁷⁰. Це свідчить, що феноменологія Г.Флоровського розвивається в контексті об'єктивістської феноменологічної теології ХХ ст., і не є реконструкцією позиції грецьких отців.

Умовою здобуття чистоти споглядання Одкровення є досягнення «розуму отців» – стану, для Г.Флоровського, найбільш повного і чистого споглядання істини Одкровення. Зрозуміло, що така позиція є досить далекою від гуссерлівського ідеалу феноменологічної редукції – епохе – з її установкою на звільнення від попередніх суджень і досягнення безосновного споглядання свідомості. Як і більшість класичних феноменологів релігії, Г.Флоровський розумів епохе як уточнення існуючих в кожній релігії первинних очевидностей. Істинне споглядання можливе лише інтуїтивним розумом, що бачить очевидність Одкровення в Писанні та Традиції.

Для Г.Флоровського особистість може сприйняти Одкровення в мовчанні, звільнившись від усіх гіпотез про Бога¹⁷¹. Утримується від суджень конкретна людина, для якої сприймання Одкровення є особистісним переживанням віри, яка лише здається „містичною”¹⁷²; втім нічого суто містичного в мовчанні свідомості при прийнятті Одкровення Бога на віру немає. Ця німота – звичайне утримання від суджень, проста відкритість до дійсності, в даному випадку – до слів Писання¹⁷³, особиста свідомо довіра

¹⁶⁶ Там само. – С. 442.

¹⁶⁷ Там само. – С. 442.

¹⁶⁸ Там само. – С. 445-446.

¹⁶⁹ Там само. – С. 443-444, 445.

¹⁷⁰ Там само. – С. 444-445.

¹⁷¹ Там само. – С. 445.

¹⁷² Там само.

¹⁷³ Там само.

Богу. Тобто, мовчання не мета, а засіб, завдяки якому свідомість може прийняти вірою Одкровення¹⁷⁴.

На відміну від аісторизму Е.Гуссерля, православний теолог робить об'єктом споглядання історичну реальність, в якій діє історична особистість Ісуса. Г.Флоровського схильний сприймати слова Бога в Писанні як історичні факти – від створення світу до його кінця, факти священної історії єврейського народу, історії Ісуса Христа і Церкви. Тим самим інтелектуальній інтуїції віруючого відкривається Ісус як історичний факт, як очевидність яка схоплюється розумом, а не як абстрактна ідея чи містичний феномен. Тому, хто читає Біблію, вважає Г.Флоровський, і хто має віру, тому відкривається справжній Христос. Тож феноменологія Г.Флоровського і зосереджується на оцінці біблійних подій та особистості Христа як історичних феноменів та предметів для споглядання.

Опора на історизм та об'єктивізм дає можливість Г.Флоровському тлумачити релігійне пізнання надприродного Одкровення не гіпотетично, а феноменологічно, як опис *фактів* історії очевидних для людей зі звичайною свідомістю. Відповідно, людям, які не сприймали ці історичні факти, залишається лише вірити досвіду інших – вірити тому, що апостоли і пророки бачили і чули¹⁷⁵. На думку теолога, абсолютними і постійно присутніми в історії фактами, які можна споглядати, є Христос і його Церква¹⁷⁶.

Богослов вчить про можливість інтелектуального схоплення в церкві слів Бога та споглядання його справи. Так, під час читання Святого Письма чи проповіді про Христа в церкві формується «образ Христа»¹⁷⁷, який відтворює той образ, що був у апостолів як свідків його слів і дій. Така самоочевидність образу Христа для Г.Флоровського не є психологічним феноменом, а об'єктивною характеристикою, притаманною самому одкровенню Євангелія.

Таким чином, теорія істини як знання, адекватного «історичним фактам», що мають статус «несумнівних», «очевидних» навіть при їх «пригадуванні»¹⁷⁸, постає у Г.Флоровського теорією феноменологічною. Звідси можливий висновок, що богослов зводить релігійну свідомість до феноменологічної свідомості об'єктивного ідеаліста. Отже, безпосереднє феноменологічне пізнання Одкровення у Г.Флоровського обходить конвенціоналістичну концепцію встановлення догматичної істини.

Відповідно до об'єктивістської феноменологічної позиції Г.Флоровського, релігійне пізнання не передбачає подвоєння об'єкту, суб'єкту і процесу пізнання. Питання про істинність тверджень Писання, Переказу та Соборів Церкви стає питанням про істинність споглядання авторів Писання, Переказу та діячів Церкви. Цим самим істинним вважається досвід богознання пророків та апостолів, а всі інші повинні його приймати вірою та

¹⁷⁴ Там само. – С. 445-446.

¹⁷⁵ Там само.

¹⁷⁶ Там само. – С. 444-445, 446-447.

¹⁷⁷ Там само. – С. 447.

¹⁷⁸ Там само.

осмислювати. Тільки так, за переконанням Г.Флоровського, народжується теологія взагалі та догматична теологія зокрема¹⁷⁹.

Догматичні формулювання, для Г.Флоровського, виникають не конвенційно, як у Отців Церкви, а внаслідок споглядання об'єктивної надприродної реальності. Догматична теологія у метафізичних поняттях виражає реальний досвід: побачене, почуте, усвідомлене з надприродного Одкровення. Предметом догматичних формул у Г.Флоровського постають факти біблійної та церковної історії сприйняті феноменологічно. А формою догматичних визначень є метафізичні поняття, запозичені з різних систем античної філософії, але переосмислені для вираження нової реальності¹⁸⁰. За таких підходів догматичні формули стають виразом дискурсивного знання про Бога, а не безпосереднім його знанням, адже догмати відсилають до «споглядання» надприродних реальностей, про які в них йдеться. Г.Флоровський переконаний, що, хоча в словах та логічних формулах неможливо сповна передати всю надприродну дійсність, але все, що вдається виразити і описати, є необхідними і, головне, правильними судженнями. Їхня неповнота не применшує необхідності саме таких формул, не послаблює точності сформульованого. Отже, категорії богослов'я Г.Флоровський тлумачить аналогічно метафізичним категоріям – вони покликані відображати дійсність.

Узагальнюючи усе сказане ми можемо констатувати, що феноменологічні підходи в теології Г.Флоровського присутні, але вони не є домінуючими, а скоріше - прихованими. Існують й інші підстави, які не дозволяють відносити теологію Г.Флоровського до послідовно феноменологічних концепцій. Причина в тому, що, відмовившись від схоластичної метафізики, як такої, що викривлює справжнє мислення Отців, Г.Флоровський висунув тезу про необхідність побудови теології «неопатристичного синтезу». Але вона не будується Г.Флоровським, як послідовно антиметафізична, навпаки, він говорить про необхідність створення сучасної православної метафізики на основі традиційних святоотцівських вчень. І одним з інструментів такої теології є феноменологія та інтуїтизм. Тобто, використавши феноменологічну методологію, Г.Флоровський не створює феноменологічну теологію. Навпаки, феноменологічні концепти мають працювати в межах оновленої православної метафізики.

Отже, Г.Флоровський, як і Е.Гуссерль, М.Шелер, М.Гайдеггер та К.Барт, намагається йти «до самих речей». У нього це означає – йти до самоодкровення Бога, який являє себе не в незвіданих «містичних» теофаніях, а в історії. Г.Флоровський у своїй методології не йде далі ідей раннього Е.Гуссерля та М.Шелера, що робить його прибічником об'єктивного ідеалізму та теорії інтелектуальної інтуїції. Віра, мовчання – це назви для феноменологічної редукції, а змінений погляд на світ дозволяє бачити буття і

¹⁷⁹ Там само. – С. 447-455.

¹⁸⁰ Там само. – С. 450.

виражати його в логічних поняттях і судженнях. Г.Флоровський намагається подолати будь-які прояви суб'єктивізму, прагматизму й конвенціоналізму. І хоча в його текстах зустрічаються поняття, характерні для цих течій філософії, але вони використовуються лише в тих сенсах, які б надавав їм об'єктивно-ідеалістичний феноменолог. Головну проблему релігійної гносеології – можливість пізнати надрозумне і виразити зміст пізнаного в поняттях – Г.Флоровський намагається вирішити апеляціями до споглядання, до раціонального досвіду, до відкритості релігійних об'єктів пізнання. Так само всі проблеми релігійної герменевтики богослов вирішує через апеляцію до розуму грецьких Отців, які настільки вдало перетлумачили поняття грецької філософії, що в них стало можливим виразити об'єктивну істину, яка споглядається розумом.

Загалом методологія Г.Флоровського є об'єктивістською феноменологією. Як мислитель ХХ ст., російський богослов шукає об'єктивне буття Бога покладаючись на інтелектуально-феноменологічне споглядання. Умовою можливості такого споглядання для філософа є відкритість самого об'єктивного буття пізнанню людини. Ця відкритість називається Одкровенням. А оскільки людина є істотою історичною, то буття відкривається людині в самій особистості та історії. Оскільки ж людина є істотою суспільною, то буття відкривається їй через її суспільну свідомість. Саме ці риси дають можливість тлумачити теологію Г.Флоровського як православний варіант християнської феноменологічної теології ХХ ст.

А н о т а ц і ї

У статті **Г.В. Хрестокіна** “**Феноменологічні підходи в теології Г. Флоровського**” досліджується основні феноменологічні підходи представника сучасної православної неопатристики Г. Флоровського. Аналізується використання ним інтелектуальної інтуїції та методу епохе у пізнанні Біблії та Одкровення. Встановлюється, що на погляди православного богослова вплинула феноменологія раннього Е. Гусерля.

Ключові слова: *неопатристика, феноменологія, теогносія, інтелектуальна інтуїція.*

В статье **Г.В.Хрестокина** «**Феноменологические подходы в теологии Г.Флоровского**» исследуются основные феноменологические подходы представителя современной православной неопатристики Г. Флоровского. Анализируются использование им интеллектуальной интуиции метода эпохе в познании Откровения. Констатируется, что на взгляды православного богослова повлияла феноменология раннего Э. Гусерля.

Ключевые слова: *неопатристика, феноменология, теогносия, интеллектуальная интуиция.*

П. Яроцький* (м. Київ)

УДК 2-16

5.1. ФІЛОСОФСЬКО-ТЕОЛОГІЧНІ ПОШУКИ “ЦІЛКОМ ІНШОГО” БОГА, НІЖ ЙОГО УЯВЛЯЄ ТРАДИЦІЙНЕ ХРИСТІЯНСТВО

Досліджувана в статті тема нині є надто актуальною, зокрема у світлі нових віянь в католицькій теології. Сучасна геополітика, глобалізація, секуляризація, постмодернізм створюють для Церкви і традиційної релігійної віри нові виклики. Нинішній понтифік Бенедикт XVI окреслив їх у своїй доповіді під час традиційної щорічної підсумкової зустрічі з кардиналами, єпископами і співробітниками Римської курії¹⁸¹, що й окреслює завдання нашої праці. Характеризуючи світоглядну і моральну ситуацію у сучасній Європі, понтифік у центр своєї рефлексії поставив проблему Бога. Церква, як вважає папа, повинна говорити про багато речей, пов'язаних з буттям людини, про свою структуру, організацію церковного життя. Але єдиною актуальною темою сучасної Церкви є Бог.

“Великою проблемою Заходу є забуття про Бога, і це забуття поширюється щораз більше, – з сумом констатує Бенедикт XVI. – У деяких регіонах Європи, насамперед в Німеччині більшість жителів неоохрещені. Вони вважають, що християнство і Бог – це речі, які належать до минулої епохи”¹⁸². Подорожуючи Баварією, Бенедикт XVI був вражений атмосферою забуття Бога і секулярною налаштованістю суспільного і приватного життя своїх земляків.

Саме це спонукало папу торкнутися інших важливих теологічних тем, зокрема, що таке “Царство Боже”, про прихід якого моляться християни, як це заповідав Ісус Христос у своїй Нагірній проповіді: “Нехай прийде Царство Твоє, нехай буде воля Твоя, як на небі, так і на землі” (Мт. 6:10). Інтерпретуючи теологічні постулати у характерній для нього антиномічній

* Яроцький Петро Лаврентійович – доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

¹⁸¹ L'Osservatore Romano (wyd. polsk.). – 2007. – №2 (290). – S. 40-44.

¹⁸² Ibidem. – S. 41.

стилістиці, Бенедикт XVI пояснив, що “прихід Царства Божого не означає реальності, яка має настати швидше чи пізніше в найближчій майбутності. Не йдеться також про кращий світ, який поступово намагаємося створити власними силами. У понятті “Царство Боже” Бог має пріоритетне значення. “Царство Боже” означає, що “Бог царює”. Бог є присутнім, і це має істотне значення для людей у світі”. Поглиблюючи свою рефлексію, папа, зрештою, дав таке визначення: „Царство Боже не прийде таким чином, що можна буде стояти на узбіччі й спостерігати його прихід. Царство Боже зростає там, де втілена воля Бога. Присутнє там, де люди дозволяють, щоб Бог увійшов в їхнє життя”¹⁸³. Відтак, розуміння одного з 12 членів Християнського символу віри набуває цілком іншого – поцейбічного і сучасного, приземленого і морально-етичного значення.

У зв'язку з цією теологічною інновацією поставлено питання про діалог віри і розуму, яке також пов'язується з темою Бога. Бенедикт XVI пильно стежить за розвитком сучасної філософської думки. Спілкуючись з Юргеном Габермасом, представником комунікативного напрямку у філософії, він отримав від нього пораду „закодувати християнську віру на мову секулярного суспільства, щоб надати їй нової переконливості й результативності”. Поглиблюючи своє розуміння цієї філософської інновації, папа вважає, що світ має потребу в діалозі віри і розуму. Витоки цієї проблеми Бенедикт XVI шукає у минулому. У свій час Іммануїл Кант вважав, що сутність просвітництва виражалася *sapere aude*: відвагою розуму, яка не дозволяє, щоб його обмежували будь-які упередження. Пізнавальні здібності людини, її панування над матерією завдяки силі наукового знання викликали неувийняний до того часу прогрес. Це визнає Бенедикт XVI. Але водночас він переконаний, що влада людини над природою, яка зростає завдяки науці, щораз більше перетворюється у небезпеку, загрожуючи самій людині й світові, оскільки розум, цілком спрямований на оволодіння світом, уже не визнає меж. Віддаючи належне епосі Просвітництва, яка „запатентувала” відвагу людської мислі, надала пріоритет розуму, започаткувала взаємозалежність науки і прогресу, папа вважає, що зрештою наступило „поступове засліплення розуму, який ґрунтується виключно на власному фундаменті, що обходиться без віри в Бога”.

Свій погляд на мінімізацію дуалізму розуму і віри Бенедикт XVI означив у такому антиномічному викладі:

- віра в Бога, який є творчим Розумом Всесвіту, повинна бути наукою прийнятою по-новому, як виклик і шанс;
- віра також повинна по-новому визнати для себе межу всеохопленості й розумності;
- розум потребує Логоса, який є початком і світлом розуму;
- віра потребує діалогу з сучасним розумом¹⁸⁴.

¹⁸³ Ibidem. – S. 42.

¹⁸⁴ Ibidem. – S. 43.

Виступаючи 17 квітня 2008 р. у Католицькому університеті Америки, Бенедикт XVI закликав всі навчальні заклади Католицької Церкви, спираючись на Логос – Творчий Божий Розум, долучитися до освітньої діяльності, домінантою якої має бути «утвердження ідеї Бога». Він закликав визнати, що сучасна „криза правди” коріниться у „кризі віри”. Папа підкреслив: „Ми знаємо і з тривогою спостерігаємо ці труднощі або небажання, з якими багато людей нині ставляться до Бога. Це – складне явище, про яке я безперервно думаю”¹⁸⁵. Він запропонував „створити діяконію істини у суспільствах, де секулярна ідеологія вбиває клин між істиною і вірою”. Загрозу вірі Бенедикт XVI бачить в ототожненні істини зі знанням і позитивістському досвіді, що заперечує основи віри, відкидає метафізику та потребу етичного погляду на життя.

Корені „кризи віри” папа також вбачає у деформації свободи в розумінні сучасної молодшої генерації. Свобода – це не право уникати відповідальності, а право брати її на себе, резюмує папа. Він закликав Церкву виступати проти „різних типів ірраціональності”, алогічності, оскільки основи католицької віри й практики існують для розуму, щоб „очищати” його. „Діяконія істини” має надавати кожному новому поколінню можливість остаточно з’ясувати істину про сенс життя та призначення історії.

В енцикліці *Spe salvi* (видана 30 листопада 2007 р. у Римі) папа у пошуці відповіді на питання, що є змістом християнської надії, піддає критичному аналізу погляди видатних представників філософської думки – Ф.Бекона, І.Канта, М.Горького, Т.Адорно і К.Маркса, кожен з яких „забув про людину та її свободу”. Разом з тим він не щадить від критики сучасне християнство, яке „надто великою мірою сконцентрувалося лише на особі та її спасінні”. Відтак, християнська ідея індивідуального спасіння душі, підкреслює папа, „відповідальна за втечу від того, що є спільне для людства”. Християнське вчення, як вважає Бенедикт XVI, стало викривленим, а „егоїстичний пошук індивідуального спасіння спричинив ігнорування служіння іншим”. Відповідь на питання, як це могло статися, папа знаходить у рефлексії на світогляд людини чинників Нової і Новітньої історії, взаємозалежності науки і практики, тобто того інтелектуального пориву, який, починаючи від Ф.Бекона, розглядав досвід, експеримент як основу людського пізнання і прогресу.

Спираючись на експериментальні науки, вже Ф.Бекон довів, що панування, дане Богом людині над сотвореним світом і втрачене з причини первородного гріха, знову повернуте. Бенедикт XVI саме в цьому побачив витоки „кризи віри”, яка стала відсунутою на площину приватну і позаземну самою ж Церквою, а тому віра стала неактуальною для прогресу людства. Відкуплення від гріха, відновлення утраченого раю людство уже не очікувало від віри, а від зв’язку науки і практики, що стимулював науково-технічний прогрес, починаючи від епохи Просвітництва до Новітнього часу. Віра у

¹⁸⁵ Див.: Католицький вісник. – 2008. – №10 (439). – С. 1.

Ф.Бекон отримує нову формулу – віру в прогрес, в якій центральне місце посідають дві категорії: розум і свобода. Саме в цих ключових поняттях, зазначається в енцикліці „*Spe salvi*”, „думка спрямовується проти кайданів віри і Церкви”. Поняття віри і надії було поглиблено рефлексією Іммануїла Канта на французьку революцію як „перемогу доброго принципу над злим шляхом устанавлення Царства Божого на Землі”. І.Кант проголосив перехід від „церковної віри” (догматичної) до „віри релігійної” (єдино розумної). Продовжуючи аналіз витоків чинників, які спричинили „кризу християнської віри і надії”, Бенедикт XVI зазначає, що Карл Маркс „підхвativ виклик епохи і з гостротою своєї думки і великим аналітичним талантом повернув хід історії до спасіння, до того, що І.Кант назвав „Царством Божим на Землі”.

Бенедикт XVI дослівно викладає концепцію К.Маркса: як тільки розвіється правда про потойбічний світ, потрібно встановити правду про поцейбічний світ. Критика неба перетворюється у критику землі, критика теології у критику політики. Він дорікає К.Маркса за „фундаментальну помилку”: він забув про людину та її свободу, твердив, що завдяки „упорядкуванню економіки” все в цьому світі буде гармонізовано. Помилкою К.Маркса, за визначенням папи, є його матеріалізм, який перетворив людину в продукт економічних відносин. Такий ретроспективний аналіз дозволив понтифіку знову повернутися до питання: на що людство може покладати свою надію? Відповідь папи досить антиномічна. Він вважає, що з критикою Нового і Новітнього часу та його видатних представників філософської і соціологічної думки „потрібно поєднати критику сучасного християнства, яке знову повинно вчитися розуміти себе, починаючи від своїх коренів”¹⁸⁶.

Погоджуючись з тим, що наука може багато зробити для гуманізації світу і людини й разом з тим знищити світ і людину, Бенедикт XVI все ж критикує християнство, яке в той час, коли науковий прогрес робив великі досягнення в Новій і Новітній історії, християни „великою мірою концентрувалися на особистому спасінні”. Саме через це, робить висновок папа, християнство „закрило горизонт надії” і „не реалізувало величчї свого завдання”.

Атеїзм XIX і XX ст., як зазначається в енцикліці „*Spe Salvi*”, з погляду його генези, є моральним протестом проти несправедливості у світі, проти самого несправедливого світу: „Світ, в якому існує несправедливість, страждання невинних і процвітає цинізм влади, не може бути справою справедливого і доброго Бога. З погляду моралі, такий Бог є проблематичним для людського сприйняття. Оскільки Бог не може встановити справедливого світу, то його або немає, або він сам є несправедливим. Відтак, людина сама, живучи у цьому несправедливому світі, зобов'язана встановити справедливість”¹⁸⁷. Бенедикт XVI, після такого цілком вмотивованого викладу моральної концепції атеїзму, не вдається до традиційної християнської

¹⁸⁶ *Spe Salve* // *L'Osservatore Romano* (wyd. polsk.). – 2011. – №1. – S. 12.

¹⁸⁷ *Ibidem*. – S. 20.

теодицеї, вважаючи, очевидно, її незрозумілою і непереконливою для мислення людини сучасного секулярного світу.

Бенедикт XVI звертається до „великих мислителів франкфуртської школи” Макса Горкгаймера і Теодора Адорно, які так само критикували як атеїзм, так і теїзм. Горкгаймер рішуче заперечував можливість будь-якої іманентної заміни Бога і разом з тим не сприймав образ Бога доброго і справедливого. Радикалізуючи екстремальну старозавітну заборону створення образу-подобини Бога, Горкгаймер висловлював „тугу за цілком Іншим”. Адорно також виступав проти будь-якого образу, включно з образом люблячого Бога. Полемізуючи з цими філософами, папа намагається довести, що „для віруючої людини заперечення будь-якого образу Бога не може йти так далеко, що допровадить до „ні” у ставленні до обидвох світоглядів – теїзму і атеїзму, як цього хотіли Горкгаймер і Адорно, оскільки протест проти Бога в ім'я справедливості нічому не слугує. Світ без Бога є світом без надії. Тільки Бог може встановити справедливість, а віра дає впевненість, що Він це зробить”¹⁸⁸.

І все ж „туга за цілком Іншим” Горкгаймера стимулює папу визнати, що світ і Церква потребують нового поняття Бога і нового розуміння Бога. Це пошуки „іншого Бога”, ніж його уявляла середньовічна Церква в розумінні приготовленого Ним небесного раю і благодатної насолоди для праведників і вічних мук у вогняному пеклі для грішників. Змінюються погляди автора енцикліки „*Spe Salvi*” і на традиційне християнське розуміння Останнього суду, Другого приходу Христа, вічного життя та інших догматів християнської есхатології.

Судячи з інновацій і антиномій Бенедикта XVI, сучасна католицька теологія „звільнюється” від фундаменталістської посттридентської есхатології. І це простежується у низці праць сучасних католицьких теологів. Так, скажімо, „небеса” не вважаються у точному значенні цього слова „місцем”: «Перебувати на небесах означає перебувати у Божій присутності... небеса не існують, а набувають буття»¹⁸⁹. Другий прихід Христа означається словом *parousia* (від грецьк. „присутність”, „прибуття”) як ідея, яка „часто розуміється надто буквально”. Тому в сучасному католицькому вченні відсутнє фундаменталістське використання і тлумачення євангельських текстів (зокрема таких, як 1 Сол. 4:17 та Об. 3:10) на доказ буквального приходу Христа як судді, на кшталт знаменитої фрески Мікеланджело із зображенням Страшного суду в Сикстинській капелі. „Сучасне католицьке вчення не зобов'язує вірити, що Господь у буквальному значенні одного разу зійде з неба на хмарах”¹⁹⁰, щоб судити живих і мертвих. Образ євангельського пекла, як місця, де грішники піддаються посмертній карі (Мт. 5:22; 18:9; Мк. 9:43,45,48), вилучається із сучасного католицького віровчення. „Розуміння Бога як могутнього божества, що засуджує грішників на вічні муки, не має великого

¹⁸⁸ Ibidem.

¹⁸⁹ Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии. – М., 2007. – С. 262.

¹⁹⁰ Там само. – С. 263.

богословського сенсу. Бог нікого не карає – ні в цьому житті, ні в наступному"¹⁹¹. Справжнє значення пекла подається як „остаточне відчуження, що є результатом гріха", як „вічне буття без Бога". Використовуючи яскраву метафору із п'єси Жан-Поля Сартра «Виходу немає», сучасні католицькі теологи зазначають: «Пекло означає вічно залишатися тим, чим ми себе зробили»¹⁹². Це стосується й інших католицьких догматів. Учення про чистилище було ухвалене II Ліонським (1274 р.) і Флорентійським (1439 р.) соборами і знову підтверджена Тридентським собором (1545-1568 рр.). Сучасне католицьке богослов'я вважає, що „як есхатологічна концепція, чистилище не слід розуміти у часових і просторових вимірах", а як уявну „зустріч з Богом у момент смерті і навіть раніше..."¹⁹³. Що стосується існування диявола і злих духів, як це свідомо передбачалося традиційною католицькою вірою, то нині багато католицьких теологів вважають демонологію сумнівною концепцією. „Не зрозуміло, чи ухвалювалася вона будь-коли формально. Диявол згадується Магестеріумом (віронавчальною владою Католицької Церкви. – П.Я.) тільки в контексті богословського творення, в якому стверджувалося, що диявол та інші духи були створені благами, але стали злими із своєї волі»¹⁹⁴.

Після цього буде доречним знову повернутися до енцикліки Бенедикта XVI „*Spe Salvi*". Її автор визнає, що „у Великому *Credo* Католицької Церкви немає оформленого догмату про Другий прихід Христа". Поскілки християнська віра „зіндивідуалізована і спрямована на особисте спасіння", то, як зазначається в цій енцикліці, „думка про Останній Суд у сучасній епосі майже відсутня. Люди, які живуть в ненависті, які цілком змарнували своє прагнення до правди й любові, ці люди уже себе знищили і знаходяться в стані, який характеризується словом „пекло»"¹⁹⁵. Бенедикт XVI солідаризується з тими сучасними католицькими теологами, які вважають, що „вогонь, який спалює і водночас спасає", є сам Христос, „зустріч з яким є вирішальним актом Суду", а відтак „зустріч з Христом перепалює і перетворює" кожную людину уже зараз і в цьому світі, бо „дає здобути власну ідентичність". Цей процес, як зазначається в енцикліці „*Spe Salvi*", „не вимірюється часом нашого світу, а є часом серця, часом переходу до єдності з Богом".

У такий спосіб – антиномічно і якоюсь мірою релятивістськи – Бенедикт XVI пояснює інші есхатологічні поняття, зокрема, що таке „вічне життя". «Це спроба дати ім'я незнаній і все ж таки знаній дійсності. Це словосполучення неминуче викликає сум'яття через свою недостатність... Вічність складається не з постійного ланцюгу календарних днів, а постає як щось подібне до найвищого моменту задоволення, коли Всесвіт обіймає нас, а ми обіймаємо Всесвіт. Це може бути момент занурення в океан нескінченної любові, у якому

¹⁹¹ Там само. – С. 266.

¹⁹² Там само.

¹⁹³ Там само. – С. 267-268.

¹⁹⁴ Там само. – С. 265.

¹⁹⁵ *Spe Salve* // *L'Osservatore Romano* (wyd. polsk.). – 2011. – №1. – S. 22.

час – „раніше” і „потім” – більше не існує”¹⁹⁶. „Коли б не було смерті або вона була відтермінована в нескінченність, Земля і люди опинилися б у незвичайній ситуації, і це не було б корисним для кожного із нас, - резюмує Бенедикт XVI. - У цьому виявляється суперечність наших вчинків, яка пов'язана із внутрішньою суперечністю нашого існування. З одного боку, не хочемо вмирати, відтак, ті, що люблять нас, не хочуть нашої смерті. З іншого боку, не прагнемо також існувати в нескінченності, оскільки наша Земля не була створена з такою перспективою... Відтак, прагнемо лише одного – щасливого життя, життя, яке є щастям”¹⁹⁷. Всупереч зазначеній антиномічності теологічно-філософських рефлексій автора енцикліки „*Spe Salvi*”, важко не погодитися з реалістичністю висновку: люди прагнуть не „захмарених небес”, а простого людського земного щастя. Зробити своє життя духовно багатим і щасливим – в цьому сенс життя, його вічність й безсмертя.

А н о т а ц і ї

Стаття П.Яроцького «**Філософсько-теологічний пошук «цілком Іншого Бога», ніж його уявляє традиційне християнство**» написана на основі опрацювання нових документів папи Бенедекта XVI, який вважає, що нині панування, дане Богом людині над ним сотвореним світом, повернуте. Але це ж спричинило й нову «кризу віри», її деактуалізацію. В центрі рефлексій нинішнього Понтифіка є саме проблема Бога, який щонайбільше піддається забуттю. Папа вдається до мінімізації дуалізму розуму і віри. Оскільки акцент на особистому спасінні призвів до того, що християнство не змогло зреалізувати велич своїх завдань, то це спонукало до пошуку «іншого Бога».

Ключові слова: *Інший Бог, Царство Боже, діалог віри і розуму, криза віри, сучасний католицизм, вічне життя, атеїзм.*

Статья П.Яроцкого «**Философско-теологический поиск «совсем Иного Бога», нежели его представляет традиционное христианство**» написана на основе изучения новых документов папы Бенедикта XVI, который считает, что ныне господство, предоставленное Богом человеку над созданным им миром, возвращено. Но это и породило новый «кризис веры», ее дезактуализацию. В центре рефлексий нынешнего Понтифика предстает именно проблема Бога, которого больше всех забывают верующие христиане. Папа пытается минимизировать дуализм веры и разума. Поскольку акцент на личном спасении привел к тому, что христианство не смогло реализовать величие своих задач, то это послужило поводом христианину для поиска «Иного Бога».

Ключевые слова: *Иной Бог, Царство Божье, диалог веры и разума, кризис веры, современный католицизм, вечная жизнь, атеизм.*

¹⁹⁶ Ibidem.

¹⁹⁷ Ibidem.

5.2. ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКІ ПРОБЛЕМИ "МОВЧАННЯ" ("БЕЗМОВНОСТІ"), "РОЗУМНОЇ МОЛИТВИ" ТА "РОЗУМНОГО ДІЯННЯ" ЯК ВІДОБРАЖЕННЯ ПІЗНАВАЛЬНОГО ПОСТУПУ РУСЬКОГО (УКРАЇНСЬКОГО) ЧЕРНЕЦТВА

Актуалізуючи своє дослідження, наголосимо, що у письмовій спадщині вітчизняного освіченого чернецтва на історичному відрізку в понад десять століть після християнізації важко знайти автора-ченця, який би в ознаках справді подвижницького ставлення насельників монастирів не апелював до стану і характеристики "мовчання" ("безмовності")¹⁹⁸. Остання, за всього зазвичай суперечливого змісту, досить швидко й органічно увійшла до характеристики обітниць непересічних ченців, ставши, як ознака доконаного аскетизму, переконливою і для власне чернечого загалу, знайомого з цією гранню подвижництва, й для мирян, трепетна невідомість яких щодо цієї утаємниченої риси аскетичного життя сприяла їхній ще більшій переконаності.

Своїм завданням ми вважаємо необхідність показати, що слідом за східнохристиянськими отцями, популярним і здавна знаним на Русі ідеологом релігійного "мовчання" ("безмовності") І.Лествичником на цей особливий духовний стан досконалого подвижництва орієнтувалися киево-печерські ченці Іларіон, Антоній та Феодосій, Микита, Афанасій, Лаврентій, Іоан та ін.; Кирило Турівський, Іоан Вишенський, Йов Княгиницький, Йов Почаївський, Паїсій Величковський та інші подвижники, вже не говорячи про ченців – прихильників мовчазного аскетизму поза межами України – у Московії (Російській державі), Молдовії та Валахії, Болгарії, Сербії та ін.

* Климов Валерій Володимирович – доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

¹⁹⁸ Проблема чернечого "мовчання" ("безмовності") найбільш ґрунтовно розроблялася ісихастами, тобто "мовчальниками" (ησυχία з грецької – спокій, тиша, мовчання, відчуженість), прихильниками ісихазму – релігійно-духовної течії на християнському Сході, творці якої вважали можливим досягнення молитовного піднесення ("безмовності") і досягнення стану богоспількування завдяки напруженій духовно-аскетичним зусиллям ченця через чернечі практики ("деланіє") та споглядання. Термін "ісихія" акцентує увагу на способі досягнення аскетичного ідеалу – через відособлене життя анахорета, заглибленого в аскетичні практики, молитовно-споглядальне єднання з Божественним.

Житіє "першоначальника ченців російських" Антонія засвідчує, що він був схильний "мовчати на самоті". Поставивши ігумена для печерної братії, що зросла чисельно, і, "не зносячи ніякої колотнечі та перегудів, затворився в одній із келій"¹⁹⁹. Ідея орієнтації на "мовчання", "безмовне життя"²⁰⁰ як невід'ємні риси духовно-чернечого побутування печерян постійно присутня й у духовній спадщині Феодосія Печерського, в агіографії про нього. Зокрема, у невеликій за обсягом Несторівській похвалі Феодосієві Печерському у "Повісті врем'яних літ" рефреном проходять описи конкретного подвижництва цього діяльного у всіх сферах "зачинателя ченців руських", акцентуючи увагу на органічному поєднанні аскетичної риси "мовчання" з іншими характеристиками подвижника ("мирський гамір одкинувши, мовчання возлюбивши", "мовчанням возносячись, смиренням прикрашаючись"²⁰¹).

Ідея чернечого "мовчання" як ознаки справжнього подвижництва активно присутня й у творчості "руського Золотоуста" – Кирила Турівського, зокрема в його настановній "повісті" печерському ігумену Василю про білоризця та чернецтво (нагадаємо, останній звернувся до авторитетного києворуського аскета за порадою в організації чернечого життя на справжніх святоотецьких засадах, досвід дотримання якого, ймовірно, в Печерському монастирі на той час був певною мірою втрачений). У притчі про безпечного царя згадка про метафоричне "сидіння в печері", згідно з тлумаченням ченця Кирила, означало "мовчазне" ("безмовне") побутування чернецтва ("Рѣх бо, рече, схраню пути моя, да не съгрѣшу языком моим, онемѣх и смирихся, и умолчах от благ"; і ще: "Аз же яко глух, и не слышах, и акы нѣм, не отверзох уст своїх"²⁰²), як необхідну умову досягнення чернецтвом мети благочестя та спасіння. Кирилове розуміння й тлумачення цього поняття здебільшого акцентувало увагу на аскетичному змісті "мовчання", що вкладався у це поняття: категоричне заперечення світу аж до його несприйняття, відмова від земних благ, вірність чернечим обітницям, контроль ченцем своїх почуттів і т.п.

Практикуюче чернецтво XVI – XVII ст. в особах визначних українських аскетів Йова Княгиницького, Іоана Вишенського та Іова Почаївського засвідчує, що й через кілька століть по доординській добі – "золотого віку" руського (українського) чернецтва – увага до аскетичної

¹⁹⁹ Див.: Житіє преподобного і богоносного отця нашого Антонія, першоначальника ченців російських, котрі почали подвизатися в печерах. Переклад на українську мову І.В.Жиленко / Хроніка 2000. – Вип.. 53 – 54. – К.: Фонд сприяння розвитку мистецтв, 2003. – С. 73-74.

²⁰⁰ Див.: Житіє преподобного і богоносного отця нашого Феодосія, ігумена Печерського / Хроніка 2000. – Вип.. 53-54. – С. 130.

²⁰¹ Див.: Літопис руський. – С. 129-130.

²⁰² Див.: Повѣсть [Кирилла многогрешнаго мниха] к Василью, игумену Печерскому. Притча о бѣлоризцѣ челоуѣцѣ и о мнишествѣ. – С. 122-123.

складової – "мовчання" не зменшилася, а за нових умов та подвижників всіляко популяризувалася, роз'яснювалася, доповнювалася новим змістом. Зокрема, відомий аскет-афоніт, засновник православного Скиту Манявського (нинішня Івано-Франківщина) Йов (Єзекеиль) Княгиницький, подвижницька діяльність якого була пов'язана не лише з Афоном, Києво-Печерським та Дерманським монастирями, а й з цілою низкою православних обителів у Галичині, був палким прихильником "мовчання" та "безмовності"²⁰³ як способів та форм подвижництва; саме з цих міркувань обрав скитську форму монастирської організації у відлюдному галичанському урочищі, протиставляючи чернецтво на справжній аскетичній основі досить поширеному тоді чернецтву "несправжньому", "лицемірному", чернецтву "за назвою".

Невід'ємною складовою чернечого благочестя постають "мовчання" та "безмовність" й у богословсько-аскетичному спадку виховання Києво-Могилянської академії Паїсія Величковського: чернече "восьме" доброчестя – мовчання, під яким він розумів дистанціювання від мирського життя та будь-якого зовнішнього опікування, як і повне мовчання серед багатолюдних зібрань, – запорука непорушності духовної будівлі спасіння, яку зводить чернець своїм подвижницьким життям. Мудра людина, за старцем Паїсієм, безмовності тримається²⁰⁴.

Безперечно, розуміння вітчизняним вченим чернецтвом цієї аскетичної вимоги базувалося на біблійній та святоотецькій традиції трактування "мовчання" як важливої умови "духовного сходження" до Бога, самовдосконалення, як шлях до спасіння. Відповідно до витлумачення "мовчання" ("безмовності") автором популярної на києворуських (українських) землях "Лествиці" ігуменом Синайської гори Іоаном, йшлося не просто про "мовчання" як небажання словесного спілкування, а про "розсудливе мовчання", що було інтелектуальним вибором, самостворенням умов для духовно-релігійної, розумової та творчої роботи, ретельного й критичного відбору тільки необхідного у обтяжному масиві "многоглаголанія", тобто здебільшого пустого й марнотного спілкування у мирському житті, що відбувається, скоріше, заради чийогось суєтне марнославства, нестриманості, роздратування, аніж заради "причастя розуму". "Той, хто пізнав свої погрішності, – писав Лествичник, – має силу і над язиком своїм; а багатоговорячий ще не пізнав себе як належить"²⁰⁵.

²⁰³ Див.: Житіє и жизнь препод. отца нашего Иова. Составлено еромонахом современником Игнатіємъ зъ Любарова // Заря Галицкая яко Альбумъ на р. 1860 г. – С. 226 – 251.

²⁰⁴ Див.: Величковский Паисий, старец. Крини сельные или Цветы прекрасные. – К.: Задруга, 1997. – С. 16-17.

²⁰⁵ Преподобного отца аввы Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица (далі – Іоанн, авва. Лествица). Издание Козельской Введенской Оптиной пустыни. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1898. – С. 100.

Не вдаючись до розгляду релігійно заданих параметрів безмовності, що просторо подавалися аввою Іоаном (Лествичником), Григорієм Синаїтом, Григорієм Паламою та іншими (це справа богословів), виокремимо ті аспекти проблеми "мовчання", що вибудовані на реальному пізнанні та осмисленні буття, звичайних людських стосунків та життєвих орієнтацій, на самопізнанні людини і, на наш погляд, лежать в основі "безмовних" побудов згаданих адептів безмовного аскетизму. По-перше, стан "мовчання" усамітненого, скитського чи спільножительного ченця завжди супроводжується (а нерідко й контролюється) розумовою працею, є *наслідком, результатом* такої праці: не випадково суб'єктом перебування у безмовному стані є, за Лествичником, "духовно-розумний безмовник"²⁰⁶. По-друге, результатом досягнення стану "безмовності" є, значною мірою, досягнення розумового, мислительного характеру: поряд із результатами суто релігійного сенсу ("умертвіння грішних помислів", постійне "пам'ятування" про смерть, прагнення "обоження"²⁰⁷ і т. п.) наслідками "мовчання з розумом" є "розум, що не хвилюється", "думка очищена", "роздумів джерело", "знищення багатослів'я" та ін.²⁰⁸. По-третє, узагальнююча порада Лествичника ченцям, що прагнуть жити "безмовно", носить також досить заземлений характер і апелює до розуму. Життя таких ченців, наставляв авва Іоан, "має керуватися совістю і розумом". Зусилля, помисли, діяльність того, "хто з розумом іде по цьому шляху", роблять його життя відповідним "правилам добродіє" (зрозуміло, в християнському контексті цих понять). "Любомудрість через мовчання"²⁰⁹ – одна з провідних думок Лествичника стосовно аскетичного "мовчання", зайвий раз вказуючи на багатогранність, змістовність та діяльний характер останньої. Бог як трансцендентна квінтесенція вищих проявів людського духа – любові, краси, добра і т.ін. – є, в розумінні духовно й освітньо підготовленого подвижника, субстанцією, невиразимою словом, невимовною, більше того – несприйнятною на слух, що і робить "мовчання" ("безмовність") найбільш адекватним станом аскета, який прагне своїми аскетичними практиками оптимізувати своє ставлення до світу й Бога через досягнення стану духовно-моральної досконалості. "Цілковито невимовне й незбагненне сяйво Божої краси" – писав Василь Великий. – Ця краса недоступна для тілесних очей; її можна сприймати лише душею і думками"²¹⁰. Отож чернече "мовчання" у святоотецькому витлумаченні є, водночас, і шлях до споглядання та пізнання

²⁰⁶ Див.: Іоан, авва. Лествиця. – С. 217.

²⁰⁷ Див.: Палама Григорій. Святогорський Томос: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.hesychasm.ru/library/palamas/tomos.htm>

²⁰⁸ Див.: Іоан, авва. Лествиця. – С. 223.

²⁰⁹ Там само. – С. 231.

²¹⁰ Василь Великий. Морально-аскетичні твори. Джерела християнського Сходу. – Львів: Свічадо, 2006. – С. 314- 315.

трансцендентного, і осмислена складність виразити словом духовно пізнане на "вузькому шляху" чернечого спасіння.

Засвоєння вітчизняним освіченим чернецтвом східнохристиянського тлумачення "мовчання" ("безмовності"), як уже зазначалося вище, відбувалося не тільки критично, а й творчо, з урахуванням особливостей та надбань давньоруської культури, слов'янського менталітету, духовно-релігійної ситуації на Русі (Україні) постхристиянської доби. Синкретика "мовчання" й розуму, поняття осмисленого "мовчання" ("безмовності") як складові змістовної духовної діяльності чернецтва на вітчизняному ґрунті проросли актуальним для Русі, а згодом – України поєднанням стану чернечого мовчання й освіченості, "книжності"; аскетичного мовчання й супутньої йому глибокодумної начитаності чернецтва, що за всього свого дуалізму були складниками єдиного процесу духовного сходження до споглядання й пізнання, морального самовдосконалення чи навіть і спілкування з Божественним. Йшлося, по суті, про "навчання" і "збирання розуму в серце"²¹¹ через Слово, через засвоєння Святого Письма, святоотецької спадщини, через діяльне й осмислене подвижництво заради досягнення стану повної відчуженості, духовної зосередженості, "мовчання" аж до несприйняття оточуючого світу, його "незнання" (і в цьому сенсі – "зречення світу"!); коли тільки й можливе, згідно аскетичного мовчання, наближення до Божественного та само "обожнення" – головна мета східнохристиянської аскетичної практики.

У вітчизняній традиції письмового відображення чернечого подвижництва "мовчання" ченця нерідко йде поряд з його характеристикою як "книжника", що, на перший погляд, суперечить не лише логіці, а й здоровому глузду. "Мовчання", що, окрім всього, означає заперечення слова, словесності, за наближеного аналізу текстів вітчизняних монастирських авторів не суперечить "книжності", "слову" подвижників, а ці останні – "мовчанню". Більше того, названі потенційно суперечливі характеристики чернецтва у руських (українських) реаліях доповнюють одна одну; "мовчання" завдяки такій корелятивності набуває якісно нового змісту, включаючи у "знятому" вигляді характеристики, що вкладалися вітчизняними мислителями у поняття "чернець-книжник" і певною мірою співзвучне сучасному поняттю інтелектуала. Показові у цьому аспекті порівняльні літописні характеристики двох київських митрополитів (обидва носили ім'я Іоан), подані майже поряд у "Повісті минулих літ": "Був же Іоан сей муж знаючий у письмі святому і поученні (у первісному тексті – "муж хытръ книгамъ и учению") ... і кроткий, і мовчазний, але проречистий, коли письмом святым утішав він печальних". Негативне ж ставлення й оцінка іншого митрополита – наступника Іоана

²¹¹ Григорій Синаит. Наставления безмолвствующим: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.russkijsozor.ru/books/1859/9953/>

на київському престолі виражалося більш ніж лаконічно: "був же сей муж не книжник, а простий умом і просторіка"²¹².

"Мовчання" як стан, засіб і процес ніколи в чернечих характеристиках не існує саме по собі. Його набуття й досягнення, як це витікає із духовно-аскетичної спадщини вітчизняних ченців-мислителів, завжди реалізуються у взаємодії, взаємопідсиленні, взаємодоповненні, рядоположенні з іншими аскетичними діяннями – послухом, зреченням світу та самозреченням, смиренням, стриманістю, терпінням, нестяганням; із звільненням від інших утилітарних зв'язків та пристрастей (Кирило Турівський у своєму "Слові про премудрість" давав досить розгорнутий, актуалізований для Русі перелік "гріховних" рис, що підлягали аскетичному відсіканню: гордіня, непокора, перечення, хула, наклеп, злий умисел, гнів, ворожнеча, п'янство, ігри непристойні, усяка злоба²¹³ тощо). Важке подолання аскетичними трудами-вправами, "трудництвом" цих чернечих вад, що носило здебільшого характер моральних борінь, перетворює аскетичну практику у подвижництво, подвиг²¹⁴, фактично веде до морального самовдосконалення, до звільнення духу від обтяжливих земних, утилітарних пристрастей, даючи простір, згідно отців аскетизму, для досягнення високих духовних цілей. Чернечий подвиг, у розумінні вітчизняних ченців-мислителів, – діяння неpubлічне, утаємничене, персоналізоване, "німотне", тобто таке, про яке чернець зовсім не прагне повідомити інших. Навіть зайнятий управлінням монастирем, навчанням та вихованням братії Феодосій Печерський прагне найти час для таємного усамітнення та "мовчання"²¹⁵. Так що і в цьому аспекті традиційне східнохристиянське чернече "мовчання" на вітчизняному ґрунті набувало нових, особливих відтінків і змісту.

Якою своєрідною, якщо не парадоксальною, за чернечого авторства ставала ідеалізована модель суспільної й особистої поведінки, базована на східнохристиянських аскетичних засадах, видно із житійних пам'яток про Бориса та Гліба – перших світських святих, канонізованих Руською церквою. Автори-ченці трьох найвідоміших житійних оповідей про святих – літописець Нестор ("Читання про житіє і погубу блаженних стратотерпців Бориса і Гліба"), печерський чорноризець Іаков ("Сказання, страть і похвала св. мучеників Бориса і Гліба"), автор літописної оповіді про вбивство Бориса і Гліба, віднесеної до 1015 р.²¹⁶, наділивши князів

²¹² Літопис руський. – С. 127.

²¹³ Кирилл Туровский. Слово о премудрости / Пам'ятники словесности. – С. 89.

²¹⁴ Давньоруське значення слів "подвизаться", "подвиг", "подвижник" означали відповідно "діяльно, наполегливо займатися, боротися", "славне, доблесне діяння", "поборник подвигу", "той, хто подвизається на шляху віри" (Див.: Даль В. Толковый словарь живаго великорускаго языка. Изд. 2-е. – Т. 3. – М – СПб., 1882).

²¹⁵ Див.: Житіє преподобного і богоносного отця нашого Феодосія, ігумена Печерського. – С. 147.

²¹⁶ Див.: Літопис руський. – С. 77-80.

рисами світських аскетів – нестяганням, байдужістю до мирської суєти, бажанням зректися світу, молитовністю, мовчазною готовністю до смерті ("ні причитань, ні мольби до вбивць") і непротивленням їй, – створили агіографічний взірець подвигу непротивлення – руський аналог євангельського Христа, що гине в стражданнях, але "покірливо". Парадоксальність образів Бориса і Гліба, створених письменниками-ченцями, не лише в тому, що вперше у вітчизняній агіографії з'являються "страстотерпці", що вони – руський образ страждань Христа, який через легендаризованих князів ставав більш зрозумілим на Русі, а й у тому, що святі непротивленці смерті стають чи не найпопулярнішими заступниками Руської землі від ворогів, стають, згідно житійних оповідей, начолі небесних сил на захист вітчизни²¹⁷.

Окрім розуміння чернечого "мовчання" як стану, що відображає досягнуту глибокими "духовно-розумними" роздумами мудрість не говорити, не спілкуватися, обмежившись тільки мисленням, адаптоване до руських (українських) умов східнохристиянське "мовчання" відображало також, на думку ряду науковців, особливість мовної ситуації на Русі, пов'язану з диглосією (двомовністю). Її суть полягала у диференційованому вжитку "книжної" та побутової, розмовної мов, у практиці розведення сфер вжитку цих мов, неприпустимість вживання "високої" книжної мови в розмовно-побутовій сфері; звернення до книжної мови означало неспілкування, безмовність у побутовому сенсі²¹⁸.

Якісного змісту поняття чернечого "мовчання" ("безмовності") набуває в творчості аскета-афоніта Паїсія Величковського (чернече ім'я Паїсій полтавець Петро отримав ставши мантийним ченцем у 1750 р.), з діяльність якого пов'язаний потужний духовний стрибок вітчизняного чернецтва у долученні до святоотецької спадщини, богословсько-філософських творів щодо православного подвижництва, аскетизму; до поширення "справжнього" чернецтва у добу помітного занепаду монастирів та чернецтва в Україні внаслідок антиукраїнських за своїм характером уніфікаційних, централізаторських, секуляризаційних заходів самодержавно-синодальної влади. "Вплив науки старця Паїсія на Україну і на українські монастирі, – писав митрополит Іларіон (Огієнко), – був дуже великий і дуже корисний. Давнє старчество відновилося скрізь, а найперше в Києві, де воно віки було реальним. І багато українських монастирів зверталися до старця Паїсія за допомогою та вказівками. Скити і старці були в Україні при всіх великих монастирях"²¹⁹. За даними дослідника С. Четверикова, реформаційні впливи П. Величковського, його "наука" про монаше життя, старчество, "розумну молитву" та ін. охопили близько 35

²¹⁷ Див.: Федотов Г. Святые древней Руси. – С. 19-25.

²¹⁸ Див.: Малахов В.А., Чайка Т.А. Слово и безмолвие в древнерусской культуре (к проблеме типологии). – С. 100.

²¹⁹ Іларіон, митрополит. Старець Паїсій Величковський. Його життя, праця та наука. За ред. С. Ярмуса. – Вінніпег, 1975. – С. 118.

єпархій Російської імперії, де діяло понад 100 монастирів та скитів; 11 з них було в Україні. Паїсієве бачення місця і значення чернецтва, його методів організації чернечого життя, богословсько-філософські аспекти "мовчання", "розумної молитви", "розумних діянь", старчества, спільножителства поділяли в Україні ченці Києво-Печерського і пов'язаного з ним Брянського Свенського монастирів, київського Свято-Троїцького (Кицаївська пустинь), полтавського Хрестовоздвиженського, козельщанського Різдва Богородиці (нинішня Полтавщина), Різдва Богородиці Глинської пустині, Різдва Богородиці Молченського монастиря, Глухівського Петропавлівського, (нинішня Сумщина), Гамаліївського Пустинно-Харлампіївського, Рихлівського Миколаївський монастирів на Чернігівщині, Свято-Успенської Святогорської пустині (нинішня лавра на Донеччині) та ін.²²⁰

Змістовної глибини та всебічності поняття "мовчання" у творчості Паїсія Величковського у порівнянні з його руськими (українськими) духовно-аскетичними попередниками набуло завдяки цілій низці чинників, серед яких визначальними, на нашу думку, були: по-перше, власний Паїсів аскетичний досвід українського, афонського та "молдовлахійського" періодів його чернецтва; по-друге, активне засвоєння ним аскетичної спадщини східнохристиянських ідеологів "мовчання" ("безмовності") і, зокрема, Єваґрія Понтійського, Макарія Великого, Іоана Ліствичника, Симеона Нового Богослова, Григорія Синаїта, Григорія Палами та ін.; по-третє, практики чернечого споглядального "мовчання" ("безмовності"), "розумної молитви" та "розумних діянь", засвоєні старцем Паїсієм безпосередньо на Святій горі.

Слід зауважити, що первісний чернечий досвід долучення вихованця Києво-Могилянської академії Петра Величковського (він учився водночас із Г. Кониським, Г. Сковородою, викладачем у нього був С. Тодорський) до практичного аскетизму в монастирях на українських та молдавських землях був досить скромним. Прагнення майбутнього адепта ісихазму (безмовності) досягнути духовні глибини подвижництва в цілому ряді українських монастирів та скитів (чернече життя Паїсія було пов'язане з Любецьким Антоніївським монастирем на Чернігівщині, Ржищівським скитом на Київщині, Свято-Миколаївським Медведівським та Свято-Троїцьким Мотронинським монастирями на Черкащині, Києво-Печерською лаврою²²¹) залишилися назагал не реалізованими; він ніде не знайшов наставників "духовного розуму", "за внутрішньою людиною

²²⁰ Див.: Четвериков С. Молдавский старец Паисий Величковский. Его жизнь, учение и влияние на православное монашество. – Париж: YMCA-Press, 1976: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: http://www.krotov.info/lib_sec/24_ch/ch/che/nverikov_oo.htm

²²¹ Частина російських джерел практично не згадує український період життя та діяльності П. Величковського (Див.: Христианство. Энциклопедический словарь. Под ред. С.С. Аверинцева. В 3-х т. – Т. 2. – М.: Большая Российская энциклопедия, 1995. – С. 273.

подвижників", здатних задовольнити його духовно-аскетичні прагнення. У Медведівському монастирі, писав аскет, "постригше мя без всякого подобающаго новоначальным искуса... оставиша мя житии без всякого духовного окормленія. Восприемный бо мой отец, по моем постриженіи... ко мн- рекши: брате, ты еси писменный: яко тебе Бог научит, тако и живи"²²²). Водночас, навчання (бодай незакінчене) у Києво-Могилянській академії²²³, безпосереднє знайомство з чернечим життям монастирів Лівота Правобережної України й усамітнених ченців-безмовників сприяли більш чіткому розумінню П. Величковським мети подвижництва і власних духовних пошуків.

Паїсівське осмислення "мовчання" змістовніше і глибше, ніж у його вітчизняних попередників, завдяки й тому, що спиралось на опрацювання старцем величезної богословсько-аскетичної спадщини, присвяченої "мовчанню" ("безмовності"), знайденої, перекладеної з давньогрецької і систематизованої ним на Афоні та в молдавський період його монастирської діяльності. Його розуміння споглядального "мовчання", що як таке зародилося в келіях єгипетських пустельників, вже не поширювалося, як життєвий орієнтир, на світську спільноту, а обмежене лише чернецтвом – єдино реальним суб'єктом таких практик. "Книги отеческія, – писав старець, – паче же яже о истинн-м послушаніи, и о трезв-ніи ума и безмолвіи, о вниманіи же и молитв- умн-й, сир-чь умом в сердц- совершаем-й, единственн- единому точію монашескому чину приличны суть, а не общ- вс-м православным Христіаном. ... Мірському народу стяжати (істинний чернечий послух – *В.К.*) отнюдь невозможно"²²⁴.

Паїсій, слідом за Іоаном Ліствичником, Григорієм Синаїтом, Григорієм Паламою у чернечому подвижництві на шляху досягнення стану обоження та богоспоглядання передбачав стадійність духовного руху, що починався з діяльних чернечих практик – зречення мирського життя, звільнення від тілесних пристрастей, "гріховних" помислів, перехід у "мовчання" як стан, найбільш відповідний і сприяючий напруженій мислительно-духовній праці тощо, а завершувався стадією молитовно-безмовних практик з очікуваним досягненням споглядання,

²²² Величковський Паисий. Послание господину отцу Димитрію, іерею / Житіє и писанія молдавскаго старца Паисія Величковскаго. – С. 249- 250.

²²³ Збереглися автобіографічні записи Петра Величковського щодо причин припинення навчання: "... Розглядаючи плоди цієї науки (світської – *В. К.*) у духовних особах монашого сану, я бачу, що вони – немов світські сановники – живуть у великій честі та в славі, зодягаються в дорогі одежі ... Я боюся... щоб і мені самому, навчившись цієї світської науки і ставши монахом, не впасти ще в гіршу недугу... Ось через це все я й постановив покинути світську науку !" (Цит. за: Четвериков С. Молдавский старец Паисий Величковский. Его жизнь, учение и влияние на православное монашество (Переклад з російської мови І. Огієнка).

²²⁴ Величковський Паисий. Послание к старцу Феодосию / Житіє и писанія молдавскаго старца Паисія Величковскаго. – С. 232.

богоспілкування і преображення людського єства. Відтак, діяльний етап чернечого подвижництва, очищення людської природи від пристрастей, набутих постадамівською "ветхою" людиною, стає своєрідною підготовчою діяльністю, психорелігійним ґрунтом для досягнення благодатно-споглядального етапу – вищих духовно-релігійних цілей, зокрема стану обоження (θεϊσμός). Слід зауважити, що, умовно виділяючи ці два етапи, ісихасти були справедливо переконані, що йдеться про єдиний – діяльно-споглядальний – процес сходження до вищого духовного стану. Осмислюючи богословсько-аскетичні напрацювання, до яких Паїсій долучився, перекладаючи тексти "Добротолубія", І.Сиріна, Максима Сповідника, Г.Палами, Ф.Студита, І.Золотоустого; студіюючи Антонія Великого, Симеона Нового Богослова, Григорія Синаїта, Ісихію та ін., старець-афоніт у своїх творах подавав своєрідні методики практикуючим аскетам як на первинній, так і на вищій стадії духовного сходження. На цьому шляху очищення серця від пристрастей і набуття доброчестя досягається через аскетичні практики мовчання, смирення, терпіння, стриманості, чування ("бд-нія")²²⁵. Засобами духовного очищення є також, згідно цих методик, традиційні для християнства піст, молитва, чування, псалмоспівання, читання Святого Письма та ін. Особливий акцент робився на "внутрішнє" подолання пристрастей, на "внутрішнє" очищення, а не на позірне, зовнішнє набуття благочестя. За цих обставин важливою умовою досягнення духовних цілей ченцями Паїсії вважав подвижництво під керівництвом досвідченого і освіченого наставника ("старець искусен во Свят-м Писаніи с-дїи в безмолвіи")²²⁶.

Принципово важливим є те, що, як і Г. Палама, Паїсій Величковський в концепції чернечого "безмовності", по-перше, долає прірву між тілесним і духовним, вириту крайньо-аскетичним протиставленням "гріховного" тіла й "ідеальної" душі й допускає втягнення тіла в духовні трансформації, співпричетність тіла до життя духу, пропонуючи модель більш реалістичного співіснування в людині двох субстанцій – духовної та тілесної – як духовно-тілесного. Доброчестя, за Паїсієм, досягається лише спільною дією почуттів душевних та тілесних, дарованих Богом²²⁷. І.

²²⁵ На думку відомого вітчизняного дослідника І. Ісиченка, для перекладу терміну "бдѣніе" у сучасній українській мові використовується полонізм "чування" із значенням молитовного чину, пов'язаного з суворим аскетичним способом життя ченця – тривалим утриманням від їжі та сну, численними молитовними поклонами, самоізоляцією від оточуючого світу, напруженим зосередженням на об'єкті молитовних інтенцій тощо (Див.: Ісиченко І. Аскетична література Київської Русі. – Харків: Акта, 2007. – С. 41, 44).

²²⁶ Величковський Паисий. Послание господину отцу Димитрію, іерею / Житіє и писанія молдавскаго старца Паисія Величковскаго. – С. 239.

²²⁷ Див.: Величковский Паисий, старец. Крины сельные или Цветы прекрасные. Учение старца Паисия об Иисусовой молитве, умом в сердце совершаемой. – К.: Задруга, 1997. – С. 12.

Мейендорф, відомий дослідник ісихазму, констатує підхід Паїсієвого ідейного вчителя Г. Палами до проблеми єдності духовного й тілесного в людині, до богословсько-філософського дискурсу прихильників антропологічного дуалізму і біблійної антропології²²⁸, свого часу писав, що вченню фессалонікійського архієпископа Григорія властиві "елементи християнського матеріалізму, який замість того, щоб усувати матерію, що збурилася проти духу внаслідок гріха, повертає їй місце, визначене Творцем, і відкриває шлях, вказаний Христом, Який преобразив її і обожив у своєму власному Тілі"²²⁹.

Бажаний подвижником стан повного подолання тілесних пристрастей, на переконання П. Величковського, – не самоціль, а тільки своєрідна "розчистка" простору для реалізації нових духовних цілей і, зокрема, мети "істинного духовного споглядання"²³⁰; при цьому створене Богом тіло, як і у вченні про безмовність Г.Палами, стає ще в земному житті матеріальним полігоном для духовного життя нового, більш високого рівня. Ідеолог ісихазму архієпископ Григорій, а з ним і "вся Свята гора" (Афон) рішуче заперечували тим, "хто безстрастям називає стан омертвіння пристрасної частини душі, а не стан її діяльності, спрямований до кращого, – коли пристрадна частина душі повністю відвернулася від злих справ і звернулася до добрих, втративши дурні властивості і збагатившись благими...". Коли, згідно з авторами "Святогорського томосу", пристрадна частина душі змінилася, очистилася, освятилася, але "не умертвилася", тоді тіло "буде співучасником в благодаті, яку Бог утаємничено й невимовно дає очищеному розуму"²³¹.

По-друге, вітчизняний ініціатор відродження в нові часи потужного монастирського руху стає на позицію ісихастів і, зокрема, Г. Палами у міркуваннях щодо можливості досягнення за певних умов богоспількування, єднання з Богом²³², поділяючи, водночас, властиве

²²⁸ Новизна підходу Г. Палами у філософсько-богословських паламо-варламістських суперечках зводилася, за І. Мейендорфом, до того, що він, побачивши обмеженість тлумачення прихильниками антропологічного дуалізму, усунення ними більшої частини людського існування із області благодаті, що вело до збіднення християнства, прагнув утвердити біблійну антропологію, засновану на єдності духа й матерії в людині (Мейендорф І., прот. Жизнь и труды св. Григория Паламы: введение в изучение. – Париж, 1957: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.krotov.info/library/m/meyendorf/60meyen.html> (переклад з російської наш – В.К.).

²²⁹ Там само.

²³⁰ Див.: Величковский Паисий., блаж. старец. Главы о умн-й молитве / Житіє і писання молдавського старця Паїсія Величковського (далі - Величковський П., блаж. старец. Главы о умн-й молитве). – М., 1847. – С. 182.

²³¹ Палама Г. Святогорский томос: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.hesychasm.ru/library/palamas/tomos.htm>

²³² Людина, писав П. Величковський, "богоуподібнюється не словами чи розсудливою поміркованістю стосовно видимого – все це земне, низьке, людське, а перебуванням у

східному християнству твердження про неможливість розумового пізнання сутності Бога, його незбагненність, недоступність, трансцендентність, неможливість виразити й охарактеризувати в термінах земного буття, дати стверджувальну дефініцію, що сучасне релігієзнавство узагальнено охоплює терміном "апофатичне богослов'я". Принагідно зауважимо, що розум в інтерпретації "безмовників" не ототожнюється із звичайним розумінням цієї людської властивості, а наділяється здатністю забезпечувати людині можливість духовно підніматися над собою, перевершувати себе, що й проявляється у богоспілкуванні; при цьому заперечення розумового богопізнання не означає пониження розуму, а лише відведення йому певної ніші й створення умов для функціонування (розум, згідно тлумачення Г.Палами, має "утримуватися" в тілі й не випускатися за його межі).

По-третє, про високе призначення розуму у поглядах старця Паїсія, як й інших адептів учення про "безмовність", свідчать ідея сходження розуму до Бога, а також активно пропаговані старцем концепції "розумного діяння" та "розумної молитви". Об'єктивно згадані концепції щодо розуму суперечливі. З одного боку "розумне діяння" та "розумна молитва" мають засвідчувати, на думку ісихастів, нездатність розуму забезпечити людині богопізнання, детермінуючи звернення до надраціональних, надприродних засобів споглядання трансцендентного. З іншого боку ясно, що без розуму (бодай у виявах "розумного діяння" та "розумної молитви") і паламівське "просвітлення" людини, і досягнення містичного єднання з Богом стають неможливими. Отож за всього скептицизму авторів-ісихастів щодо інтелектуального знання, що проявлявся у їхньому прагненні апелювати до підсвідомого та позасвідомого, саме розум, поєднаний із серцем²³³, у концепціях "безмовників" постає чи не єдиною поєднальною ланкою, що уможливорює аскетичне сходження до висот обоження особи та споглядання Бога, хоч і обставленого апофатичними характеристиками.

Богословсько-філософська інтерпретація старцем Паїсієм східнохристиянських ісихастичних концепцій подвижницького сходження до богоспоглядання включає, як одне з центральних, поняття "розумного

безмовності, тому що тільки цим ми ... відокремлюємося від дольного і підносимося до Бога" (Див.: Величковский П., блаж. старец. Главы о умнѣй молитве. – С. 186).

²³³ Серце в релігійній символічно-метафоричній інтерпретації П.Величковського, інших послідовників ісихазму є зосередженням духовно-чуттєвого життя, вмістилищем "добрих" і "гріховних" помислів і, як таке, потребує постійного контролю з боку розуму, "зведення розуму в серце" (пригадаймо, для порівняння, позицію українського релігійного філософа П.Юркевича: дилему "серце – голова" він розв'язує на користь серця як своєрідного центру зосередженості всього тілесного й духовного життя людини, як суттєвий орган і ближнє вмістилище усіх сил, рухів, думок людини (Див.: Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // ТКДА. – Кн. 1. – Ч. 1. – К., 1860. – С. 63.

діяння" – комплекс напружених чернечих практик за участю розуму та серця, що через містичне "введення розуму в серце" робить можливим, на думку "безмовників", якісну перебудову, перевлаштування душі, її самовдосконалення й готовність сприймати Божу благодать. В ході аскетичних практик подвижник починає ретельно аналізувати свій внутрішній релігійно-моральний стан, глибоко пізнавати себе, контролювати розумом серце як вмістилище "добро-злих" помислів, сприяючи виявам одних і блокаді чи подоланню інших; такий практичний самоаналіз мав метою, за переконаннями "безмовників", привести людину в стан первісної, догріховної внутрішньої гармонії²³⁴. "Розумне діяння" аскета-безмовника мало відсікти його від "гріховних" пристрастей та спокус і в стані тілесного та духовного очищення сприяти досягненню максимальній сконцентрованості аскета на головному – на здатності аскета до просвітлення, обожнення й спілкування з Богом. У практичному плані внутрішня духовна перебудова подвижника як наслідок "розумного діяння" передбачала досить конкретні тілесні та духовні "подвижки" аскета, що мали забезпечувати реалізацію поставлених цілей. До "розумного діяння" П. Величковський відносив, з посиланням на східнохристиянських авторитетів, всі чернечі подвиги, поки вони відбуваються під орудою розуму, залежного від людського самовладдя та сваволі: любов до ближнього та Бога, покірливість, смирення, терпіння, неухильне виконання Божих та святоотецьких заповідей, дотримання посту, чужавання ("бд-ніє"), ретельне дотримання церковного та келейного правила, розумні утаємничені молитовні вправи та ін. Але за всієї важливості досягнення такого стану подвижником це ще лише передумова споглядання і аж ніяк не гарантія досягнення мети²³⁵. Чернечого подвигу, якщо він безблагодатний, тобто безвідносний щодо Бога, здійснений без Божої допомоги, за Паїсієм, недостатньо для досягнення споглядання. Лише "коли ж хто за Божою допомогою вище означеним подвигом, а більше того – найглибшим смиренням очистить душу свою й серце своє від будь-якої скверни пристрастей душевних та тілесних, то і благодать Божа... взявши розум, нею очищений...зводить, як по сходінках, згадане вище духовне споглядання, відкриваючи йому, у міру його очищення, невимовні та незбагненні для розуму Божественні таємниці. І це справді називається істинним духовним спогляданням... чиста молитва..."²³⁶.

²³⁴ Виводячи за дужки релігійно-містичне тлумачення цих дій, пропонованих ідеологами ісихазму ченцю-аскету, і говорячи сучасною мовою, йшлося про досить реальне й практично-раціональне самозаглиблення людини у власну свідомість, аналіз власних дій та думок на предмет їх відповідності кодексу певних ідейних та моральних приписів поведінки та ціннісних орієнтацій, унормованих християнством і, з врахуванням цього, саморегуляцію помислів та діянь особи в оточуючому світі.

²³⁵ Див.: Величковський П., блаж. старец. Главы о умнѣй молитве. – С. 182.

²³⁶ Там само. – С. 182.

Таким чином, адептами ісихазму сформована досить радикальна й непередбачувана за наслідками богословсько-філософська схема сходження до духовного споглядання через "розумне діяння", що цілком лежить у сфері, "безмовного"²³⁷, суб'єктивно-трансцендентного. Незалежно від ретельності аскетичних подвигів ченця, увійти в стан духовного споглядання, як роз'яснював Паїсій, він може лише за умови, що його відвідає Бог і своєю благодаттю введе ченця в таке споглядання.

По-своєму ключове й визначальне значення у такому сходженні подвижника належить "розумній молитві", роз'ясненням щодо якої вітчизняний прихильник "безмовності" Паїсій присвятив спеціальний твір "Про розумну або внутрішню молитву". Відповідно до Паїсієвого тлумачення цього поняття (і тут він солідаризується з баченням можливостей внутрішнього мисленого творення молитви, сповідуюваного іншим українським аскетом-мислителем – Д. Тупталом) "розумна молитва" у комплексі аскетичних засобів – чи не найдієвіший у "відході від дольного і сходженні до Бога"; вона не йде ні в яке порівняння із звичайними словами чи розсудливою поміркованістю стосовного видимого, земного. Божественна молитва як "найтонше і невидиме в глибині серця діяння розуму", що ледь збагненне для звичайного людського пізнання, більше, аніж будь-який інший чернечий подвиг сприяє виправленню та вдосконаленню людини, досягненню нею добродіст²³⁸.

Роз'яснюючи чернецтву принципову відмінність вищої – споглядальної – стадії сходження аскета до "безмовності", Паїсій наполегливо підкреслював, що досягається вона через особливе молитовно-безмовне життя аскетів, глибоку внутрішню духовну працю їх над собою й полягає не лише у зреченні світу, зміні ченцем імені при постриженні, особливостях чернечого одягу, безшлюбності, чистоті, добровільному нестяжанні, специфіці чернечого харчування та місця проживання й т. ін., а й у "самій мисленій і духовній, за внутрішньою людиною, увазі та молитві", тобто діяннями, що відрізняють і вивищують подвижників над мирськими людьми.

"Розумне творення" молитви, що "таємно відбувається розумом в серці" й робить людину вільною від усіх земних "поголосів та опікувань", як його тлумачив Паїсій, спираючись на твори Макарія Великого, Никифора Посника, Григорія Синаїта, Симеона Нового Богослова та ін., полягало у "введенні" ("низведенні") розуму до володарюючого в серці й

²³⁷ Старець Паїсій в настановах чернецтву рекомендував розрізняти стан істинної і "мнимої безмовності"; остання в його розумінні відображала імітацію непередготовленими, неосвіченими, "самоуправними" практикуючими ченцями стану глибокого духовного занурення подвижника у "внутрішню людину" на шляху до богоспілкування (Величковський Паисий. Послание господину отцу Димитрию, іерею / Житіє и писанія молдавскаго старца Паисія Величковскаго. – С. 250).

²³⁸ Див.: Величковский П., блаж. старец. Главы о умнѣй молитве. – С. 200.

"утриманні розуму в серці", що мало супроводжуватися безперестанною розумною і душевною молитвою: "Господи Ісусе Христе, помилуй мене!", відомою з давніх-давен у східному християнстві як "Ісусова молитва". Є підстави припустити, що йдеться про досягнення в ході такої постійно повторюваної молитви особливого психофізичного стану, закономірно властивого релігійно налаштованій та екзальтованій людині, що спричинений не лише суто релігійними чинниками, а й аскетичними засобами – тривалим неспанням, обмеженням у харчуванні, неспілкування, самоізолюваністю та ін; стану, який в аскетичних джерелах ототожнюється з досягненням відкритості до Божої благодаті, готовністю до спілкування з Богом. Згідно з аскетичними настановами Паїсія, молитва має бути безмовною – навіть тоді, коли чернець молиться устами й розумом, оскільки голос може заважати розуму, бентежачи відчуття й відволікаючи розум. З огляду на досягнення такого аскетичного стану слова безперестанної молитви наділяються надприродними, надзнаковими властивостями, а стан релігійної екзальтованості та безмовності – запорукою богоспілкування ("зазнаючи молитвами й моліннями день і ніч в світлиці безмовного проживання, ми наближаємося...до Неприступного й Блаженного Ества"²³⁹), Божого осяяння як видимого явлення Божества. Один з перших ідеологів "іпостасного Світла" – Макарій Єгипетський, корелював його дію щодо душі виявами "духовного осяяння", "просвіти", "постійної й безперервної світлозарності"²⁴⁰. "Розумна молитва", згідно з ідеологами ісихазму і, зокрема, Г. Палами, по суті духовно готує аскета до прояву Божої благодаті, осяяння його Божественним (Фаворським) світлом; при цьому, незважаючи на ймовірну активність богоуподібнюючого подвижника, останньому відводиться роль пасивного суб'єкта, яким благодать може бути лише *сприйнята, але не досягнута*. Нестворене, нетварне, непізнаване Світло, цей прояв Божественної енергії, "надприродне невимовне осяяння", відповідно до тлумачення Г.Палами, сприйняте аскетом-молитовником, просвітлює, обожує його, робить здатним до богоспікування²⁴¹.

Відтак, П.Величковський, послідовний прихильник ісихастичного витлумачення "розумного діяння" та "розумної молитви", розмірковуючи, слідом за східнохристиянськими ідеологами "безмовництва" про можливі шляхи й аскетичні методи духовного піднесення подвижника (зауважимо, надмірно не "інтелектуалізуючи" ці розмірковування вітчизняного мислителя-аскета, що інтерпретація цих шляхів почасти вимушено раціональна), пропонував православному чернецтву богословсько-філософську модель духовного сходження, що по-своєму узагальнювала

²³⁹ Там само. – С. 186.

²⁴⁰ Макарий Египетский. Духовные беседы, послания и слова. – М.: Правило веры, 2007. – С. 648.

²⁴¹ Палама Г. Святогорский томос: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://www.hesychasm.ru/library/palamas/tomos.htm>

тодішню східнохристиянську думку високого рівня богословствування та філософствування і сприяла її засвоєнню українським, російським, молдововалахським та іншим чернецтвом. Ця модель, будучи орієнтованою на високі, з позиції християнського віросповідання та аскетизму, богословсько-містичні цілі просвітлення, обоження, богоспоглядання тощо, поєднувала в собі дві досить активні, практичні, духовно напружені за змістом стадії досягнення подвижником бажаної мети, що вимагали високої освіченості, досвіду ("розумом в серці приносити Богу потаємну жертву молитви, оскільки це духовне художество, без навчання... неможливо"²⁴²), націленості на досягнення мети; розумової та релігійно-духовної зосередженості ("зібраності розуму в серці"), відповідності думок і справ християнському моральному кодексу й вели подвижника, незалежно від результатів досягнення суто релігійно-аскетичних цілей, насамкінець, до реального духовно-морального вдосконалення, практично-духовного усвідомлення єдності духовного й тілесного, причин та наслідків, засобів і мети і т. ін. Практичною реалізацією таких підходів до життєвих духовно-практичних орієнтацій чернецтва було життя самого старця Паїсія у його український, афонський та молдавський періоди, коли він поєднував особисте подвижництво, суворе дотримання християнських заповідей, аскетичних приписів ("нищета его и нестяжаніе бяше безм-рное", "душеспасительное безмолвіе" і т. ін.²⁴³), пошуки та організацію високодуховного подвижницького життя, що точно відповідало б правилам отців східнохристиянського аскетизму тощо; і активну діяльність непересічної загальносупільної ваги – пошук, переклад та поширення святоотецької духовної спадщини; написання на її основі власних богословсько-філософських творів, вбачаючи в такій праці свій святий чернечий послух, можливість духовного "окормлення" вітчизняного чернецтва, зрештою – засіб до власного спасіння. Налаштований усе своє життя на усамітнення, терпіння, "безмовність", Паїсій, виявивши, що навіть серед афонської братії "нашого російського народу" (тобто серед українців та росіян) мало "в-душих Святое Писаніє, сир-чь грамотных"²⁴⁴, аскет береться за пошук, звірку з "еліногрецькими" прототекстами, виправлення, переклад і поширення праць Ісихії, Діадоха, Макарія, Григорія Синаїта, Симеона Нового Богослова, Касіана Римлянина, Феодора Студита та ін. і створює завдяки цій багаторічній колективній чернечій праці цілу бібліотеку звірених, виправлених, "без всякого погр-шення" слов'яномовних отецьких книг²⁴⁵. Підкреслимо, що ця

²⁴² Див.: Величковский П., блаж. старец. Главы о умнѣй молитве. – С. 199.

²⁴³ Див.: Житіє и подвиги отца нашего старца Паисія, архимандрита молдавських святых монастырей Нямецкаго и Секула / Житіє и писанія молдавского старца Паисія Величковскаго. М.: Издание Козельской Введенской Оптиной пустыни, 1847. – С. 24.

²⁴⁴ Величковський Паисий. Посланіє старцу Феодосію / Житіє и писанія молдавского старца Паисія Величковскаго. – С. 250.

²⁴⁵ Там само. – С. 218 – 226.

масштабна і високоінтелектуальна праця, ініційована Паїсієм, була виконана ним та його однодумцями з числа вітчизняних ченців, що подвизалися на Святій горі, долаючи протидію грекомовних ченців-афонітів, спроби звинуватити подвижників-слов'ян у єретицтві, відступі від православ'я. Відтворення такого масиву святоотецьких джерел спричинило до потужного духовного піднесення в Україні, Росії, Молдові, Валахії, стало матеріально-духовним підґрунтям для відродження вітчизняного духовно-інтелектуального чернецтва, старчества, подальшого розвитку релігійної філософії й філософії загалом, певною мірою обмежило поширення й усталення примітивізованого, знівельованого побутом, звужено-практикуючого, обрядовіського чернецтва. Принагідно додамо, що духовне подвижництво відомих українських православних діячів-ченців – письменника-афоніта Іоана Вишенського, аскетів Йова Княгиницького та Йова Почаївського (Заліза), засвідчуючи їх прагнення до освіченого аскетизму, "безмовності", точно вказує на Афон, звідки йшов у XVII-XVIII ст. новітній (з часів Антонія Печерського) імпульс до організації монастирсько-чернечого життя на засадах суворого дотримання аскези, що супроводжувався напруженою духовною, "розумною" працею подвижника.

Поширення концепцій "розумної молитви", "розумного діяння", а водночас, як засвідчував старець Паїсій, Старого та Нового заповіту, святоотецьких тлумачень, творів вселенських вчителів та наставників чернечого життя, рішень Вселенських соборі та Апостольських правил, численних святоотецьких тематичних збірників, одним з яких став збірник аскетично-християнських повчань, перекладений і сформований П. Величковським, – "Добротолюбіє", що не тільки істотно стимулювали вітчизняну богословську та богословсько-філософську думку, долучили українську та російську православні спільноти до надбань християнської культури Сходу та Заходу, а й внесли якісні зміни в саму вітчизняну організацію монастирського життя, сприяли гармонізації духовного й діяльного чернечого життя, вплинули на оптимізацію місця чернецтва у тодішньому суспільстві. Ці зміни, окрім всього, опосередковано сприяли посиленню наряду суспільного служіння руських (українських) монастирів, що брав початок ще з діяльності Києво-Печерського монастиря, Феодосія Печерського, сформульованого в ігуменській настанові: "Л-по бо бяше нам от трудов своих крѣмити убогѣя и страннѣя, а не празднымъ пребывати, переходити от келіи в келію"²⁴⁶.

Насамкінець зазначимо, що осмислення й імплантація завдяки православному подвижнику Паїсію у руську (українську) віросповідну традицію інтелектуалізованих (зазвичай на містичній основі) понять та чернечої практики "розумного діяння" й "розумної молитви" по-своєму сприяли подоланню чи ослабленню давньої тенденції підміни

²⁴⁶ Слово святого Феодосія про терпіння і про любов / Писання преподобного Феодосія Печерського. – С. 311.

осмисленого, освіченого віросповідання зовнішньою, показною набожністю та обрядовір'ям. Сформована тривалою й вимушеною вадою широкого пересічного загалу суспільства – відносною слабкістю грамотності та освіти загалом і релігійною освіченістю зокрема, – ця тенденція, що завжди супроводжуються відсутністю твердих релігійних переконань, не усунена й сьогодні, стаючи однією з причин внутрішньо нетрагедійних, безпроблемних перетікань частини "віруючих у все підряд" з одних конфесій, течій, толків до інших.

А н о т а ц і ї

У своїй статті **«Філософсько-богословська проблема «мовчання» («безмовності»), «розумної молитви» та «розумного діяння» як відображення пізнавального поступу руського (українського) чернецтва»** В.Климов наголошує, що серед писемної спадщини освіченого вітчизняного чернецтва важко знайти автора, який би в ознаках справді подвижницького ставлення монахів до довкілля не апелював би до стану і характеристики «мовчання». Автор дає аналіз бачення природи «мовчання» знаними на Русі ідеологами релігійної безмовності (Антоній і Феолосій Печерські, Кир Турівський, Йов Княгницький, Іван Вишенський, Йов Почаївський. Паїсій Величковський та ін.). Поруч з цим аналізується ставлення до «мовчальництва» Іоана Лествичника, Григорія Синаїта, Григорія Палами.

Ключові слова: *освічене чернецтво, чернечий досвід, мовчання (безмовність), розумна молитва, розумне діяння, чернече подвижництво, аскетичне життя, чернецтво, чернече благочестя, ісихазм.*

У своей статье **«Философско-богословская проблема «молчания» («безмолвия»), «разумной молитвы» и «разумного деяния» как отражение познавательного развития руського (украинского) монашества»** В.Климов утверждает, что среди письменного наследия образованного отечественного монашества трудно найти автора, который бы среди признаков истинно подвижнического отношения монахов к окружающему их миру не апеллировал к состоянию и характеристикам «молчания». Автор проанализировал видение природы молчания известными на Руси идеологами религиозного безмолвия (Антоний и Феодосий Печерские, Кир Туровский, Иов Княгницкий, Иван Вишенский, Иов Почаевский, Паисий Величковский и др.). Наряду с этим в статье анализируется отношение к «безмолвию» Иоанна Лествичника, Григория Синаита, Григория Паламы.

Ключевые слова: *образованное монашество, монаший опыт, молчание (безмолвность), разумная молитва, разумные деяния, монаше подвижничество, аскетическая жизнь, монашество, монашье благочестие, исихазм.*

5.3. ПІЗНАННЯ ТА ІСТИНА В ЕПІСТЕМІЧНОМУ ПРОСТОРИ ПОСТМОДЕРНУ: БОГОСЛОВСЬКІ ЕКСПЕРИМЕНТИ ВИНИКАЮЧОЇ ЦЕРКВИ

Кожна історична епоха ставить перед християнством виклик, від відповіді на який залежить його майбутнє. Цей виклик стосується здатності церкви відшукати рівновагу між крайностями конфронтації і конформізму у стосунках з панівною світоглядною парадигмою. Актуальність нашого дослідження полягає в тому, що сучасний період «зсуву» культурних і цивілізаційних парадигм у напрямку постмодерністського світобачення також відкриває перед християнством нові перспективи сповіщення і втілення Євангелія Царства, несучи водночас загрозу втрати християнської богословської автентичності. Постмодерн змушує богослов'я діяти на новому епістемічному просторі²⁴⁷, в якому правила інтелектуальної взаємодії зазнали кардинальних змін. На протизагу модерністській епістемології, постмодерн висуває регіональний, дискретний, гетерогенний, плюралістичний, локальний підхід до знань, що не залишає місця для метанарративів і опирається традиції універсального, системного, формально-наукового дискурсу. Важливою ознакою постмодерністського епістемологічного простору є його нонконформізм, підкреслювання маргінального, відмінного і нестандартного.

Найяскравішим у сучасному західному протестантизмі богословським та церковним рухом, що відкрито проголосив своєю метою акомодацию християнства до калейдоскопічної та еkleктичної культури постмодернізму, є Виникаюча церква (Emerging church)²⁴⁸. Саме розкриттю природи останньої і присвячена наша стаття. Незважаючи на нетривалу історію, що розпочалася в середині 2000-х рр., рух проникнув у чисельні помісні церковні спільноти, богословські навчальні заклади та парацерковні організації, здебільшого у Північній

* Соловій Роман – кандидат історичних наук, докторант богослов'я на Євангельському теологічному факультеті (Лювен, Бельгія), декан магістратури у Львівській богословській семінарії ЦХВСУ.

²⁴⁷ Французький філософ і теоретик культури М.Фуко (1926-1984) вперш застосував термін «епістема» для позначення епістемологічного простору, який визначає, що апріорі сприймається як знання в певний історичний період (Фуко М. Археологія знання. – К.: Ника-Центр, 1996).

²⁴⁸ В українському релігієзнавстві ще не сформувалося усталеного терміну для позначення цього богословського та церковного руху. Для зручності ми будемо користуватися терміном «Виникаюча церква».

Америці та Великобританії, та меншою мірою в інших частинах світу. Послідовники руху інтерпретують богослов'я як прагнення до краси і Божої істини, а не як пошук логічних тверджень, текстуальних аргументів і доктринальних формулювань. Рух свідомо відмовляється від будь-яких кроків до перетворення в деномінацію, залишаючись вільним об'єднанням християн, які намагаються без догматичних обмежень вести мову про християнську віру, місію та практику у сьогодинському світі.

Виникаюча церква, що **всебічно проаналізовано вперше в нашій статті**, дотримується традиційного протестантського вчення про те, що Бог відкрив істину через особливе одкровення, дане в Писанні, визнаючи водночас природне одкровення. Богослови руху намагаються відшукати баланс між природним і особливим одкровенням, традицією і Писанням, розумом і досвідом. На їх думку, уламки істини можна знайти в природі і науці, в політиці та філософії, навіть в інших релігіях та їх духовних практиках. Пошук істини за межами особливого одкровення не має на меті відволікти увагу християн від Бога та Одкровення. Його мета – збагатити існуюче розуміння вищої реальності. Якщо Бог є Істина, тоді істина набагато більша, ніж ми собі уявляємо. Якщо ж Істина абсолютна і більша, ніж ми це усвідомлюємо, то ми не можемо навіть сподіватися повністю охопити її. Відомий постмодерністський філософ і теолог Пітер Роллінз розвиває цей підхід, пояснюючи, що навіть найкращі богословські ідеї, якщо вони закриті для взаємодії з іншими джерелами істини, ризикують перетворитися в ідола, що виправдовуватиме наші власні цілі і бажання. «Богослов'я, в його сучасному вигляді, занепокоєне відстоюванням та захистом поняття ортодоксії як такого, що формулює правильне розуміння Бога... І все ж ідея, згідно з якою ми можемо таким чином розуміти джерело віри, зазнала нападів як від тих, хто знаходиться поза церквою, так і від тих, що знаходяться на ній. Постав аргумент, згідно з яким іменування Бога в дійсності ніколи не є іменуванням Бога, але тільки іменуванням нашого розуміння Бога. Взяти наші уявлення про божественне і берегти їх, начебто вони відповідають реальності Бога, таким чином, означає сконструювати концептуального ідола, побудованого з матеріалів нашого розуму»²⁴⁹.

Багато критиків постмодерністського богослов'я (зокрема, Д.Карсон, Л. Мак-Артур) вказують на такий підхід до істини як на доказ релятивістської природи руху та загрози появи у ньому єретичних вчень. Спростовуючи ці звинувачення, Роллінз зазначає, що Виникаючі церкви є частиною широкого релігійного руху, який відкидає позиції абсолютизму і релятивізму, вважаючи їх ідолопоклонством, породженими модерністським міфом чистого розуму. Богословський пошук руху спрямований на те, щоб відродити містичне розуміння ортодоксальності, як віри «правильним чином», тобто віри «люблячим, жертвним і

²⁴⁹ Rollins P. How (not) to speak of God. – Massachusetts: Paraclete Press, 2006. – P. 2.

христоподібним чином». Звернення від «правильної віри» до «віри правильним чином» не означає переходу від однієї протилежності до іншої, а скоріше є способом виходу за межі протиставлення ортодоксії і єресі. За такого підходу, ортодоксія розуміється не як вірування у правильні істини (протилежність єресі), а як термін, що передає певний спосіб буття у світі²⁵⁰. Відхід від модерністської епістемології і переконаність у тому, що «істина присутня повсюди» спонукали нове формулювання теології. Відбувається зміщення акцентів з доктринальних тверджень на нарративний досвід, який не тільки сповіщає минуле, але містить в собі розповідь про сьогодення та майбутнє. Богослов'я, таким чином, розглядається як містичний досвід, який повідомляє історію Божого народу як частину великої історії Бога. Цей містичний досвід найбільш змістовно відбувається в межах спільноти віруючих, які поділяють спільну подорож з метою наближення до більш глибокого розуміння Бога. У богословському пошуку руху спостерігається відхід від традиційного авторитету професійних богословів, які говорять від імені всієї спільноти, до ідеї, що кожен віруючий здатний зробити свій внесок у розмову. Спроби поставити під сумнів ортодоксальні норми та переосмислити їх зумовлене не стільки пориванням творити нові доктрини, скільки намаганням з'ясувати причин і витoki традиційних богословських формулювань. Рух прагне використовувати богослов'я як чинник перетворення, вважаючи, що повнота Божої істини, виявленої через особливе і природне одкровення, здатна змінити світ через Ісуса Христа. Як зазначає Роллінз, релігійною є та істина, яка перетворює реальність, а не та, яка характеризує її.

1. Постфаундаціоналізм.

У богослов'ї Виникаючої церкви ключову роль відіграє постмодерністська епістемологія, яка поступово витісняє модерністський підхід. Як зазначає один із найбільш авторитетних критиків руху Д.Карсон, нове богослов'я критично ставиться до таких рис модернізму як невпинна гонитва за істиною, абсолютизм, лінійне мислення, раціоналізм, самовпевненість, що призводять до зарозумілості, негнучкості, жаги бути правим, бажання контролювати²⁵¹. Перевага постмодерністської епістемології вбачається у визнанні нею того факту, що значна частина наших знань формується культурним середовищем. Модерністська філософія намагалася відшукати безперечні основи, на які спирається на знання, а постмодернізм заперечує, що такі основи існують, і наполягає на тому, що ми приходимо до пізнання речей різними шляхами. Модернізм є безкомпромісним і в сфері релігії, він фокусує увагу на питаннях істини і

²⁵⁰ Rollins P. How (not) to speak of God. – Massachusetts: Paraclete Press, 2006. – P. 2-3.

²⁵¹ Carson D. A. Becoming conversant with the emerging church: understanding a movement and its implications. – Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2005. – P. 27.

помилки, породжує конфесіоналізм; постмодернізм менш вимогливий, він зосереджується на відносинах, любові, спільній традиції.

Богослови Виникаючої церкви, як правило, схвалюють перехід християнського мислення до епістемологічного постфаундаціоналізму, аргументуючи необхідність такого кроку попереднім засиллям у західному богослов'ї просвітницької фундаціоналістської епістемології. Одним з істотних положень класичного фаундаціоналізму є уявлення про те, що існують «базисні» вірування і вірування, виведені з них, причому базисні положення є самоочевидними. Ці «перші принципи», на основі яких здобуваються знання, повинні бути універсальними, об'єктивними і очевидними для будь-якої раціональної людської істоти, незалежно від специфіки ситуації, досвіду, і контексту.

Як зазначає Крістал Даунінг, існує два основні підходи до визначення фаундаціоналізму: перший (класичний або «сильний») визнає існування незаперечних, універсальних аксіом, доступних людям незалежно від емпіричних доказів (Дерріда характеризує цей підхід як «метафізику присутності» - певні «перші принципи» настільки самоочевидні, настільки «присутні» для свідомості сприймаючого суб'єкта, що у їх правдивості неможливо сумніватися; другий («м'який» або поміркований) визначає фаундаціоналізм як наявність базових «переконань», на основі яких людські істоти будують світогляд, що пояснює навколишню реальність, при цьому ці переконання не обов'язково носять універсальний характер. Перший підхід властивий для модерністської філософії, другий, принаймні з часів середньовіччя, лежить в основі християнського богослов'я, яке, спираючись на новозавітні тексти, радше ототожнює істину з Ісусом Христом, в якого потрібно вірити (Ів. 14:6; Еф. 4:21), ніж з абстрактною ідеєю, очевидною для усіх розумних створінь. Даунінг наголошує, що саме під впливом ідей Просвітництва та модернізму християнське мислення стало поєднувати істину не з Особою Бога, що виявив Себе в Христі і відкрив через Писання, а з неособистісними самоочевидними універсальними. До модерністських напрямів у протестантизмі дослідниця відносить деміфологізацію (методологія Р.Бультмана спиралася на «науковий» світогляд як необхідну підставу для антропологічно-екзистенціалістського витлумачення християнських доктрин), фундаменталізм (його платформою став логічний позитивізм, згідно з яким тільки науково доведені твердження можуть вважатися істинними; відповідно, Біблія стала сприйматися як збірка позитивістських тверджень, сформувалося вчення про її «непомилність»), культурний консерватизм (намагання зберегти традиційні цінності християнської культури на Заході), об'єктивізм (інтелектуальні спроби обґрунтувати християнські істини як універсальні).

У дев'ятнадцятому та двадцятому століттях фундаціоналістський імпульс привів до богословського поділу протестантизму на ліберальний і консервативний напрями. Дж. Франке зазначає, що ліберальні богослови

намагалися будувати богослов'я на основі незаперечного релігійного досвіду, в той час як консерватори у пошуках неспростовних підстав для своєї теології зверталися до Біблії²⁵². При цьому з поля уваги часто випускається аналогічність основної структури богослов'я цих груп. При всіх розбіжностях між «лібералами» і «консерваторами» у погляді на підвалини богослов'я і, як наслідок, при часто взаємовиключних розуміннях багатьох богословських питань, обидві групи спирались на фаундаціоналістську теорію знання. Іншими словами, ліберальні і консервативні богословські системи можна розглядати як дві сторони однієї і тієї ж монети модерністського богословського дискурсу. Проте, продовжує Франке, у постмодерністському контексті фаундаціоналізм терпить поразку, а його твердження про об'єктивність, достовірність і універсальність знання потрапляє під вогонь нищівної критики. Постмодерністські мислителі вбачають у модерністських пошуках визначеності і основності знань мрію про неможливе, сучасну версію пошуків Святого Грааля. Визначальний вектор постмодерністської епістемології спрямований на розвиток «обмеженої» раціональності, що передбачає відмову від фаундаціоналістського підходу до знань. Як зазначає Р. Вебер, «постфаундаціоналізм стверджує, що християнство може стояти саме по собі, воно не потребує раціонального захисту»²⁵³.

Постмодерністська думка ставить перед фаундаціоналістською епістемологією два взаємопов'язаних питання, – зазначає Франке. По-перше, чи такий підхід до знань можливий? І, по-друге, чи він бажаний? Ці питання пов'язані з основними напрямками постмодерністської герменевтичної філософії: герменевтикою скінченності і герменевтикою підозри. Однак, проблеми з фаундаціоналізмом мають не лише філософський, а й змістовний вимір, адже постмодерністська теорія може бути використана для розв'язання завдань християнської думки: «герменевтика скінченності» для осмислення змісту людської створеності, а «герменевтика підозри» для роздумів про зміст людської гріховності. Іншими словами, багато проблем постмодерністської теорії можуть бути плідно розроблені в контексті християнської доктрини створення і гріхопадіння. Виходячи з цієї точки зору, питання щодо можливості і бажаності фаундаціоналізму, які піднімає постмодерністська думка, стають також питаннями змісту християнського богослов'я. Незважаючи на різне походження цих запитань, вони призводять до співзвучних висновків. По-перше, сучасний фаундаціоналізм, з його акцентом на об'єктивності, універсальності і абсолютній впевненості в знаннях, є нездійсненною мрією для скінченної людської істоти, перспективи якої завжди обмежені і сформовані специфікою обставин. По-друге, акцент фаундаціоналізму на

²⁵² Franke J. R. Reforming theology: toward a postmodern reformed dogmatics // The Westminster Theological Journal. – 2003. – Issue 65. – P. 1-26.

²⁵³ Webber R. The younger evangelicals. – Grand Rapids: Baker Bookhouse Inc., 2004. – P. 99.

доброті, притаманній знанню, невідворотно руйнується гріховною природою людської істоти, бажанням захопити контроль над епістемічним процесом, з тим щоб розширити можливості досягнення своїх власних цілей, часто за рахунок інших. Обмеження, обумовлені скінченною і недосконалою людською природою, означають, що епістемічний фаундаціоналізм не є ні можливим, ні бажаним для створення і гріховних осіб. На думку Франке, ця подвійна критика фаундаціоналізму з перспективи постмодерністської філософії і християнського богослов'я свідчить про доцільність застосування для вирішення богословських задач мови постфаундаціоналізму, яка буде доречною в нинішній інтелектуальній ситуації постмодерну і вірною християнській традиції.

Постфаундаціоналістські підходи до богослов'я поділяють спільну мету – відмовитися від претензій на безумовність інтелектуальних тверджень. Вони відкидають думку, що серед багатьох богословських доктрин повинна існувати одна неспростовна істина, котра застрахована від критики і забезпечує основу, на якій обґрунтовуються всі інші твердження. У постфаундаціоналістській теології всі вірування відкриті для критики і реконструкції. Це не означає, що у такому богослов'ї не може існувати стійких переконань, скоріше мова йде про необхідність постійної «само-корекції», що розглядає всі твердження і теорії, не намагаючись відмовитися від них усіх і відразу. Таке богослов'я не зрікається переконань, однак у його рамках усі переконання, навіть найдавніші і найбільш дорогі, піддаються критичному аналізу і, отже, потенційним перегляду, реконструкції або навіть відкиненню.

Впровадження нефундаціоналістського підходу у богословський метод викликало стурбованість багатьох представників консервативної богословської спільноти, які вбачають у відмові від фаундаціоналізму скочування на «слизький шлях» нігілістичного релятивізму²⁵⁴. У відповідь на це зауваження Франке зазначає, що жодні богословські методи не можуть гарантувати досягнення істини і що всі вони можуть бути спотворені у руках скінченної і занепакої людської істоти. Натомість нефундаціоналістський підхід до богослов'я прагне враховувати ситуативність будь-якої форми людського мислення і, відтак схиляється до принципового богословського плюралізму. Результатом стає утвердження в церкві верховної влади не конкретного джерела (Писання, традиції чи культури), але лише живого Бога. Відтак, пост-консервативні нефундаціоналістські богослови наполягають на тому, що при осмисленні «основ» християнської віри і її богослов'я, мова може йти тільки про триєдиного Бога, який розкривається поліфонічним способом через Писання, церкву, і навіть світ, хоча і завжди у відповідності з нормативним свідоцтвом божественного саморозкриття, що міститься в Писанні. Іншими словами, нефундаціоналістське богослов'я означає завершення

²⁵⁴ Див.: Groothuis D. Truth decay: defending Christianity against the challenges of postmodernism. – Downers Grove, InterVarsity Press, 2000.

«основності», але не самих «основ», які вислизають з розуміння у намаганнях людини дізнатися і встановити їх. Людина завжди перебуває в залежному становищі і потребує благодаті в аспекті епістемічних відносин з Богом. Спроби захопити контроль над цими стосунками надто часто траплялися впродовж всієї історії церкви і, з якими б добрими намірами вони не робилися, їх неминучим результатом ставало підпорядкування і концептуальне ідолопоклонство. Нефундаціоналістське богослов'я прагне протиставити традиції підпорядкування своєрідний богословський етос, що смиренно визнає за людиною стан скінченності і гріховності, а також її потребу у благодаті для пізнання Бога. Таким чином, реалізовується реформаційна домінанта «постійного реформування» і принцип, згідно з яким жодна людська точка зору, незалежно від того йде мова про фізичну особу, спільноту чи богословську традицію, не може претендувати на повне пізнання істини одкровення Бога в Христі.

Прийняття нефундаціоналістського підходу до богослов'я актуалізує контекстуальний характер людських знань і необхідність визнання ролі культури та соціального оточення в процесі богословської інтерпретації. Як наголошує Франке, в такому разі богослов'я розуміється як динамічний діалог Писання, традиції та культури, що розглядаються як засоби, через які Дух Святий говорить з метою створення в різних соціокультурних середовищах християнського «світу» зосередженого на Ісусі Христі. Таким чином, богослов'я є єдиним, в тому сенсі, що все справді християнське богослов'я прагне чути і відповідати на те, що говорить один і той же Дух, і, в той же час різноманітним, в тому сенсі, що все богослов'я виникає в певних соціальних та історичних ситуаціях. Таке богослов'я є результатом рефлексії християнської спільноти в її локальних вираженнях. Незважаючи на свій локальний характер, воно в якомусь сенсі є глобальним, адже прагне розвивати християнську віру відповідно до екуменічної традиції церкви впродовж всієї її історії та від імені церкви у всьому світі. Незважаючи на свої особливості специфічно християнського богослов'я, воно носить громадський характер і може претендувати на формулювання набору «універсальних» переконань і практик. Як пояснює К. Таннер, немає жодних підстав для того, щоб думати, що християнський контекст виключає богословські твердження, які є універсальними за своїм охопленням, або що християнський контекст означає, що богослови обговорюють тільки ті питання, які викликають занепокоєння лише християн. Натомість, богослови прагнуть «проголошувати істини з глибокими наслідками для всього людського існування. Те, що вони роблять це в рамках християнського культурного контексту, просто означає, що їх твердження формуються в цьому контексті і пропонуються з християнської точки зору»²⁵⁵. З точки зору християнської догматики, цей підхід спрямований на плекання відкритого та гнучкого богослов'я у

²⁵⁵ Tanner K. Theories of culture: a new agenda for theology. – Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997. – P. 69.

відповідності з локальним та контекстуальним характером людського знання, зі збереженням при цьому усіх специфічно християнських характеристик.

2. Перспективізм.

Наступним важливим принципом інтелектуального пошуку постмодерністських богословів є перспективізм, згідно з яким дійсність фрагментується на «множинність порядків», між якими виключається можливість встановлення будь-якої ієрархії. Даний підхід поширюється і на теорії, парадигми, концепції, кожна з яких є лише однією з можливих. Властивий постмодернізму релятивізм знаходить підтримку у одного з найбільш відомих богословів Виникаючої церкви Б. Макларена: «Запитайте мене чи християнство (моя версія, ваша, папи римського, будь-чия) є ортодоксальним, мається на увазі істинним, і ось є моя чесна відповідь: трохи, але не зовсім... Мені довелося б сказати, що ми ймовірно маємо декілька правильних речей, але багато речей неправильні... Проте як мінімум наші очі розплющені!»²⁵⁶. Богослови Виникаючої церкви визнають фундаментальну скінченність та обмеженість знань людини, особливо, коли це стосується розуміння природи Бога (Рим. 11:33-34). Якщо ж християни насправді не можуть бути впевненими у пізнанні істини, то їм залишається лише випробувати на досвіді, що є «істинним» з урахуванням існуючого соціокультурного контексту. Постмодерністські філософи і богослови наполягають, що істина пізнається і утверджується лише в межах спільнот, є культурно і соціально відносною, а справжня міжкультурна комунікація неможлива (ті, хто перебувають за межами суспільства повинні перше приєднання до спільноти перед тим, як вони зможуть зрозуміти її ідеї). У тому разі, якщо істина непевна, єдину надійну сутність християнства становлять духовні відчуття і соціальні дії. Про це, зокрема, пише Б.Макларен. Він пропонує порівняти пошуки сучасним християнством ідеальної системи вірувань з середньовічною церковною архітектурою. Християни в новій культурі можуть озирнутися на історичні доктринальні структури (визнання віри, систематична теологія), як ми озираємося на середньовічні собори: вони володіють величною красою, яка повинна бути збережена, але тепер ці архітектурні шедеври в основному спорожнілі, або використовуються більше як туристичні пам'ятки, ніж як сакральні місця. Що ж залишиться від християнства, якщо його перестати розглядати як пошук (або захист) досконалої системи переконань? Макларен відповідає: «У новій культурі, я вважаю, це буде "християнство як спосіб життя" або "християнство як шлях духовного формування... Замість того, щоб передавати інформацію, щоб люди мали

²⁵⁶ McLaren B. A Generous orthodoxy. – Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2004. – P. 293.

узгоджений, добре сформований "світогляд" проповідь в новій культурі надихає перетворення...»²⁵⁷.

Ще одним важливим висновком стає заклик відмовитися від догматичності у питанні доктрин та трактування ортодоксальності як «щедрої»²⁵⁸, тобто такої, що включає багато доктрин, деякі з яких християн історично оцінювали як помилкові. «Щедра ортодоксальність, на противагу натягнутій, вузькій, контролюючій або критичній ортодоксальності значної частини християнської історії, не сприймає себе надто серйозно. Вона покірна, вона не вимагає надто багато... Вона не вважає ортодоксальність винятковою сферою одних лише дослідників прози (богословів), але, як Честертон, вона вітає поетів, містиків, і навіть тих, хто хоче говорити небагато або залишатися безмовними, у тому числі розчарованих і тих, що сумніваються. Їх мовчання красномовно говорить про величність Бога, який перевищує всю людську артикуляцію»²⁵⁹.

Відмова руху від спроби сформувати систематичну богословську доктрину зумовлює посилення акценту на питаннях етики. Один з провідних богословів руху, Тоні Джонс, порівнює формулювання твердження віри з «проведенням кордонів, які означають, що ви повинні зарядити свою зброю і розмістити солдатів на цих кордонах. Охорона кордонів стає нав'язливою ідеєю»²⁶⁰. Інший богослов Ле-Рон Шульц навів три причини, чому рух не повинен формулювати доктринального твердження. Крім того, що такий крок є непотрібним і недоречним, адже «Ісус не мав твердження віри» і «боротьба за схоплення (capture) Бога в наші обмежені логічні структури є не чим іншим як мовним ідолопоклонством», Шульц стверджує, що стандартизація переконань має тенденцію припиняти розмову. «Такі твердження можуть також легко стати інструментами для маніпулювання або виключення людей зі спільноти. Занадто часто вони створюють середовище, в якому уникають реальної розмови, побоюючись, що критичне переосмислення одного або більше священних суджень призведе до відлучення від спільноти»²⁶¹. Хоча потребу сучасного християнства у відкритому діалозі і відкритості до думки інших важко заперечити, тим не менше постає питання, як довго рух зможе залишитися у рамках християнської традиції без формулювання твердження віри?

²⁵⁷ McLaren B. Emerging Values // Leadership Journal Summer. - 2003. - № 3.

²⁵⁸ Термін «щедра ортодоксальність» вперше був використаний пост-ліберальним богословом Гансом Фрейєм, до його популяризації найбільше доклався Б. Мак-Ларен.

²⁵⁹ Mac Laren B. A Generous orthodoxy. – Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2004. – P. 155.

²⁶⁰ Walker P., Tyler C. Missing the point: the absolute truth behind postmodernism, emergent and the emerging Church // Relevant Magazine. - 2006 (July/August). – P. 72.

²⁶¹ Jones T. The new Christians: dispatches from the emergent frontier. – San Francisco: Jossey-Bass, 2008. – P. 233-35.

3. Ортопарадоксія.

«Постмодерністський поворот» у епістемології зумовлює розробку нових богословських методів. Зокрема, Дуайт Фрізен розвинув оригінальну концепцію «ортопарадоксії», згідно з якою «прийняття складностей, протиріч, антиномій і парадоксів людського життя» розглядається як справжнє слідування шляхом Ісуса. «Чим більше ми схилиємося до напруги між конкуруючими істинами, тим ближчі ми до серця Бога» - стверджує Фрізен²⁶². На його думку, християнство не містить у собі заклику до викорінення усіх розбіжностей та розв'язання усіх протиріч. Християни парадоксальним чином вірять у єдність Бога в трьох Особах; у божественну та людську природи Христа; у трансцендентність та іманентність Бога; в свою одночасну гріховність і праведність; в необхідність померти для того, щоб жити; в те, що менший є насправді більшим, а ворогів потрібно любити. Отож християнська віра закликає, щоб ми відігравали роль «моста, ланки, посередника», зі смиренням, вірою і любов'ю залишаючи місце для парадоксу.

Фрізен розробив христологічне обґрунтування для свого богословського методу, наголошуючи на посередницькій ролі Христа між життям і смертю, чорними і білими, чоловіками і жінками, євреями і поганями, «я і ти». Христос на особистому прикладі продемонстрував, що повноцінне людське життя полягає передусім у досягненні примирення з Богом, іншими, творінням і самим собою. Відтак Фрізен визначає «ортопарадоксію» як спробу перетворити основну мету Бога (примирення) в основну мету Його народу. Під примиренням розуміється не досягнення одноманітності або абсолютної згоди, а розвиток «диференційованої єдності», у якій одна особа у всій повноті може перебувати у повноцінних стосунках з іншою. Ортопарадоксія намагається зберегти різницю, напруженість, відмінність, одночасно дозволяючи особистості виражати повноту себе у розмові. Мета ж розмови – не навернення чи переконання іншого, а просування надії спільного преображення через міжособистісні стосунки. Фрізен вбачає найбільший приклад «ортопарадоксії» (справжньої різниці і водночас справжньої єдності) у триєдиному бутті Бога – «один Бог і в той самий час три диференційовані соціальні особи, що рухаються разом у вічному Божественному Танці служіння заради іншого»²⁶³. Окресливши основні контури «ортопарадоксії», Фрізен пропонує використовувати цей підхід для розробки нової парадигми етики, богословського методу і власне богослов'я.

Особливість «етики ортопарадоксу» полягає у збереженні динамічної напруги між розбіжністю (різницею) і розмежуванням (диференціацією). Під розмежуванням розуміється наша здатність «жити окремо від інших, не будучи відокремленими від них». Ця здатність дозволяє нам дотримуватися своїх вірувань. Відтак при зустрічі з іншими перспективами ми не

²⁶² Friesen D. Orthoparadoxy: emerging hope for embracing difference // Pagitt D., Jones T. (ed.) An emergent manifesto of hope. Grand Rapids: Baker Books. – 2007. – P. 202-212.

²⁶³ Friesen D. Orthoparadoxy: emerging hope for embracing difference // Pagitt D., Jones T. (ed.) An emergent manifesto of hope. Grand Rapids: Baker Books. – 2007. – P. 205.

відмовляємось від своїх переконань, а пропонуємо їх як дар любові у обміні думками. Іншими словами, розмежування – це здатність у міжособистісних відносинах пропонувати іншим повноту своєї історії, свого голосу, своєї ідентичності. Таким чином, застосування такого роду етики виступає як засіб маніфестації Царства Божого, самого життя Триєдиного Бога у стосунках з іншими, з творінням, з Богом. Надія таких стосунків полягає не у тому, щоб завдати поразки, вести суперечку, засудити чи повернути, а в тому, щоб жити у примиренні з іншими, не уникаючи відмінностей, але дивлячись на них як вираження щедрості і краси Бога. Подібним чином, Фрізен визначає «ортопарадоксію» і як богословський метод, сутність якого полягає у прийнятті різниці та діалогічності. Конкуруючі ідеї, практики і герменевтичні підходи розглядаються як запрошення до діалогічної взаємодії, до обміну історіями, традиціями і перспективами з метою взаємної трансформації. Таким чином, цей метод не стільки спрямований на розв'язання існуючих антиномій, протиріч і розбіжностей, скільки на підтримання взаємостосунків. Заключним компонентом «ортопарадоксії» виступає ідеал нового богослов'я. Спираючись на ідею С. К'єркегора про парадокс як «пафос інтелектуального життя», Фрезен формулює максимум нового богослов'я наступним чином: «чим більш суперечливими здаються різні богословські позиції, тим ближче ми до переживання істини». Мета богослов'я «ортопарадоксії» бачиться йому не стільки в пошуку відповідей на «великі запитання», скільки у сприянні християнам в осмисленні ними своєї ідентичності і свого контексту. Богословські твердження розглядаються як «робочі тези», що виникають в результаті конструктивної взаємодії спільноти Божого народу з Богом, різноманітними церковними традиціями, існуючими культурними, географічними, політичними та економічними контекстами. Цей підхід не применшує значення доктринальних формулювань, однак вбачає їх роль не у перевірці богослов'я і практики на правильність, а в ініціюванні диференційованих діалогічних відносин, що характеризуються «взаємним дослідженням, смиренним підпорядкуванням, повагою і благоговінням». Іншими словами, богослов'я «ортопарадоксу» спрямоване не на створення визначених «раз і назавжди» догматичних тверджень, а на збереження напруги між конкуруючими богословськими позиціями, розвиток динамічних стосунків і невинного діалогу. Саме тут пролягає глибока різниця між «ортопарадоксією» і ортодоксією – авторитарні догматичні формулювання володіють здатністю припиняти розмову, не залишаючи місця для справжніх запитань, що виникають у нових умовах. «Ортопарадоксія», вияв нового нефундаціоналістського розуміння богослов'я, вбачає мету богословського діалогу у служінні Божому народу, щоб він міг провадити повноцінне і особливе життя з Богом, іншими і творінням.

Анотації

У статті Р.Соловія «Пізнання та істина в епістемічному просторі постмодерну: богословські експерименти Виникаючої церкви» на прикладі одного з найбільш інноваційних напрямів західного протестантизму розглядаються спроби сформувати нове богослов'я, котре враховує епістемічний простір постмодерну. Виділено і проаналізовано три характеристики трактування істини і пізнання у богослов'ї Виникаючої церкви: постфаундаціоналізм, перспективізм і ортопарадоксія.

Ключові слова: Виникаюча церква, постмодернізм, істина, постфаундаціоналізм, перспективізм, ортопарадоксія.

В статті Р.Соловія «Познание та истина в эпистемическом пространстве постмодерна: богословские эксперименты Возникающей церкви» на примере одного из наиболее инновационных направлений западного протестантизма рассматриваются попытки сформировать новое богословие, учитывающее эпистемическое пространство постмодерна. Выделено и проанализировано три характеристики в истолковании истины и познания в богословии Возникающей церкви: постфаундационализм, перспективизм и ортопарадоксия.

Ключевые слова: Возникающая церковь, постмодернизм, истина, постфаундационализм, перспективизм, ортопарадоксия.

С. Капранов* (м. Київ)

УДК 2-1

5.4. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ НІСІДА КІТАРО І СУЧАСНІСТЬ

Стаття наша актуальна вже хоч би тому, що в Україні Нісіда Кітаро з його концепцією філософії релігії невідомий широкому загалу релігієзнавців. А між тим думки цього мислителя є вагомими у дослідженні різних релігійних феноменів, а насамперед буддійської релігії, яка істотно відрізняється від таких світових релігій як християнство та іслам.

У своєму щоденнику і спогадах Мірча Еліаде згадує дискусію з японським колегою, що виникла під час Всесвітнього конгресу істориків релігії в Токіо (1958 р.). У цій дискусії, як не дивно, румунському вченому довелося захищати від японця буддійську філософію. Той казав, що нібито буддійська філософія нецікава, бо це, мовляв, “передісторія систематичної думки”. Свої аргументи на користь актуальності буддійської філософії М. Еліаде закінчує словами: “Чекаю, що філософ-

* Капранов Сергій Віталійович – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Інституту сходознавства імені А.Ю. Кримського НАН України.

буддист нам представить тотальну візію реальності”²⁶⁴. Проте такий філософ-буддист у першій половині ХХ ст. був, і до того ж саме в Японії (схоже, що Еліаде не був знайомий із його спадщиною). Його звали Нісіда Кітаро (1870-1945)²⁶⁵. Він – один з найвизначніших японських філософів, засновник найпотужнішої з філософських шкіл Японії новітнього часу – школи Кіото. Його праці ще за життя почали перекладати і видавати на Заході²⁶⁶. Нині вони перекладені вже всіма основними європейськими мовами, а також китайською та корейською. **Дослідженню творчості Нісіди Кітаро присвячено багато праць** таких вчених, як Р.Варго, Дж.Гейсіг, Дж.Маральдо, Б.Стевенс, Ж.Трамблей, Р.Рауд тощо. На пострадянському просторі він покищо мало відомий. У Росії, якщо не рахувати праць Ю.Б. Козловського 1970-тих рр. (сьогодні вже значною мірою застарілих), інтерес до філософії Нісіди з’явився лише в останні роки, про що свідчать дослідження І.В. Безрукова²⁶⁷, А.О. Міхальова тощо. Окремий розділ цій філософії присвятив у своїй новій книзі популярний мислитель-традиціоналіст О.Г. Дугін²⁶⁸. В Україні знайомство з думкою Нісіди Кітаро лише починається: так, Г.В. Васик звертається до неї у зв’язку з аналізом поняття екстатичності²⁶⁹. Перекладів Нісіди українською мовою, наскільки нам відомо, немає; російською мовою перекладено лише невеличке есе, що не дає належного уявлення про творчість філософа²⁷⁰.

Слід зазначити, що спадщина Нісіди Кітаро в жодному разі не зводиться до філософії релігії. Він насамперед автор фундаментальних праць, мислитель, який прагнув дати відповіді на найглибші філософські питання. Звертався він також до проблем логіки, науки, культури. Тим не менш, один із провідних дослідників його творчості – Девід Ділворт

²⁶⁴ Eliade M. *Memorii 1907-1960*. – București: Humanitas, 2004. – P. 488-489; Eliade M. *Jurnal 1941-1969*. – București: Humanitas, 2004. – P. 306-307.

²⁶⁵ За японською традицією, прийнятою також у науковій японознавчій літературі, ми пишемо спочатку прізвище (Нісіда), потім власне ім’я (Кітаро).

²⁶⁶ Першим перекладом була праця: Nishida Kitaro. *Die morgenländischen und abendländischen Kulturformen in alter Zeit vom metaphysischen Standpunkte aus gesehen*. Übersetzt von Dr. F. Takahashi // *Abhandlungen der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1939. Philosophisch-historische Klasse. №19*. – Berlin: Verlag der Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Walter de Gruyter, 1940. – S. 1-19.

²⁶⁷ Безруков И.В. Нисида Китаро: сравнительный анализ японской и западной философии : автореф. дис. на соискание учен. степени канд. филос. наук / И. В. Безруков. – СПб., 2010. – 23 с.

²⁶⁸ Дугин А.Г. В поисках темного Логоса (философско-богословские очерки). – М.: Академический проект, 2013. – С. 376–393.

²⁶⁹ Васик Г.В. Екстатичність у західноєвропейській та японській екзистенційній філософії: порівняльний аналіз: Автореферат дисертації на здобуття наук. ступеня канд. филос. наук. – К., 2012. – 20 с.

²⁷⁰ Нисида Китаро. Толкование красоты: [Електрон. ресурс]. – Режим доступу: <http://japonica.su/Texts/Mishima05.shtml> (17.02.12).

твердить: “Його (Нісиди – С.К.) головний внесок у думку ХХ сторіччя – у царині релігійної філософії і в тому, що він називав філософією релігії”²⁷¹. До філософського осмислення релігійних питань Нісида Кітаро звертається, починаючи із своїх ранніх публікацій – статей, що згодом стали основою для написання його першої монографії «Дослідження блага» (1911)²⁷². Відтоді до цієї теми він у той чи інший спосіб звертався до самого кінця свого життя, в останній рік якого (1945 р.) була написана підсумкова праця – «Логіка місця (*басьо*) та релігійний світогляд»²⁷³.

На перший погляд Нісида Кітаро може також здатися цілковито вестернізованим філософом. Дійсно, він користується західними філософськими термінами, у західний спосіб викладає свої думки та будує аргументацію, багато посилається на західних філософів від Аристотеля до Гуссерля; натомість згадки про буддизм у нього доволі рідкі, до того ж, вони з’являються переважно в пізніх творах.

Дійсно, Нісида – філософ у західному академічному сенсі слова. Він отримав відповідну освіту – його вчителями були німецькі професори Л. Буссе та Р. фон Кебер. Він викладав західну філософію в Токійському університеті, згодом – у Кіото, листувався з Гуссерлем. З іншого боку, він серйозно практикував дзен-буддизм під керівництвом відомих майстрів, як-от Імакіта Косен, Когаку, Сецумон Генсьо²⁷⁴. Практика його була плідною: він пережив стан *кенсьо* 見性 (дослівно “бачення [власної] природи”)²⁷⁵ – стан, подібний до широко відомого на Заході *саторі* 悟り (що у вітчизняній літературі зазвичай перекладають як “просвітлення”). Згідно з К. Сато, *кенсьо* – це відчуття осяяння, а *саторі* – усвідомлення цього

²⁷¹ Dilworth D. Introduction: Nishida’s Critique of the Religious Consciousness // *Nishida Kitaro. Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview*. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1987. – P. 2.

²⁷² Нісида Кітаро 西田幾多郎. Дзен-но кенкю 善の研究. – Tokyo 東京: Іванамі съотен 岩波書店, 2001. – п. 209-246; англ. переклад: Nishida Kitaro. *An Inquiry into the Good* / Translated by Masao Abe and Christopher Ives. – New Haven and London: Yale University Press, 1990. – P. 149-176.

²⁷³ Нісида Кітаро 西田幾多郎. Басьотекі ронрі то сюкьотекі секайкан 場所的論理と宗教的世界観 // Нісида Кітаро тецугаку ронсю III 西田幾多郎哲学論集III. – Tokyo 東京: Іванамі съотен 岩波書店, 2000. – п. 299 – 397. англ. переклад: Nishida Kitaro. *Last Writings: Nothingness and the Religious Worldview* / Translated with an introduction by David A. Dilworth. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1987. – 164 p.

²⁷⁴ Див. нашу статтю: Капранов С.В. Нісида Кітаро (1870-1945): східноазійська та європейська культури у формуванні особистості філософа // Мультиверсум (у друці). Докладно біографія мислителя викладена у книзі: Yusa M. *Zen & Philosophy: An Intellectual Biography of Nishida Kitaro* / Yusa, Michiko. – Honolulu: University of Hawai’i Press, 2002. – 484 p.;

²⁷⁵ Yusa M. Op. cit. – P. 71-73.

осаяння²⁷⁶. Нерідко дослідники творчості Нісіди Кітаро взагалі розглядають його філософію як дзен-буддійський досвід, описаний і проаналізований західними засобами, або артикульований за допомогою західного понятійного апарату²⁷⁷. Проте сам Нісіда ніколи не вважав себе буддійським філософом.

Вихідним пунктом філософії Нісіди є поняття чистого досвіду (дзюнсуй кейкен 純粋経験²⁷⁸). З одного боку, воно розробляється у нього на основі праць західних філософів: сам термін, що є калькою з англійського *pure experience*, запозичений ним у В. Джеймса. З іншого ж боку, можна сказати, що це своєрідне осмислення його власного дзен-буддійського досвіду. Хоча філософ і не посилається на цей досвід, показовий є сам спосіб переосмислення згаданого поняття. Чистий досвід у Нісіди – це той досвід, що взагалі передує виникненню поділу на суб'єкт і об'єкт. Це можна пояснити на прикладі: припустимо, людина бачить перед собою щось зелене; якщо вона усвідомлює, що бачить зелений колір – це вже не є чистий досвід у розумінні Нісіди. Чистим досвідом є переживання людини в ту мить, коли вона ще не усвідомила, що це зелений колір; чистий досвід передує усвідомленню “кольору” як такого, а також того, що це людина (суб'єкт) бачить колір (об'єкт). Поняття чистого досвіду у філософії Нісіди є фундаментальним поняттям: не індивід породжує (переживає) цей досвід, а досвід породжує індивіда; тобто індивід виникає разом із поділом на суб'єкт і об'єкт.

З поняття чистого досвіду випливає те, що Нісіда називає «абсолютно суперечливою самототожністю» (дзеттай мудзюнтекі дзікододіцу 絶対矛盾的自己同一): з одного боку, поділ на суб'єкт та об'єкт існує, з іншого, у найбільш фундаментальному досвіді цього поділу немає. Виходячи з цього, Нісіда розробляє логіку абсолютно суперечливої самототожності, яку зрештою застосовує до індивіда, світу, Бога та інших понять.

Так, з погляду Нісіди, кожен індивід є активною істотою, що усвідомлює себе – *хатараку моно* (дослівно “тим, що працює”)²⁷⁹, у перекладі Д. Ділворта – *consciously active self*, “свідомо активним Я”²⁸⁰. У кожному акті свідомої активності кожна людина стає самовираженням світу через себе. Тож світ самовиражається, самовизначається через кожен свідомий акт свідомої людини²⁸¹. У цей момент людина є центром світу.

²⁷⁶ Див.: Пронников В.Я., Ладанов И.Д. Японцы (этнопсихологические очерки). – М.: Наука, 1985. – С. 156-157.

²⁷⁷ Напр.: Мачида С. Нисида Китаро // Великие мыслители Востока. – М.: Крон-пресс, 1999. – С. 494.

²⁷⁸ Нісіда Кітаро 西田幾多郎. Дзен-но кенкю 善の研究. – п. 13-57.

²⁷⁹ Нісіда Кітаро 西田幾多郎. Басьотекі ронрі то сюкьотекі секайкан 場所的論理と宗教的世界観, п. 302.

²⁸⁰ Nishida Kitaro. Last Writings, p. 49.

²⁸¹ Нісіда Кітаро 西田幾多郎. Op. cit., п. 305.

Тут Нісіда посилається на відому думку Миколи Кузанського, що Бог є сфера, центр якої скрізь, а окружність – ніде. Таким чином виявляється абсолютно суперечлива самототожність світу та людини.

З цієї ж точки зору Нісіда аналізує і Бога. У працях Нісіди Бог позначається словом *Камі* 神, проте тут у жодному разі не йдеться про сінтоське розуміння божества. Хоча Нісіда і був буддистом, він серйозно цікавився християнством, багато читав Біблію. До того ж, його друга дружина була християнкою²⁸²; хоч сам він і не виявляв бажання прийняти християнство, проте нерідко спирався у своїх працях на думки християнських містиків – Майстра Екгарта, Якова Беме, Тому Кемпійського тощо, а також на твори Достоевського. Тож християнське розуміння Бога японському філософу було добре знайоме, проте його розуміння ширше. Бог, за Нісідою, неодмінно присутній у релігії: «Якщо немає Бога, то немає й того, що зветься релігією. Бог є фундаментальною ідеєю релігії»²⁸³. Тож Будда для Нісіди також, у певному сенсі, Бог («Бог або ж Будда» – *Камі мата ва Буцу* 神またはい仏)²⁸⁴. Отже, його розуміння Бога не обмежується християнським, навіть взагалі авраамічним розумінням. І водночас Бог Нісіди – це не «Бог філософів», за відомим висловом Паскаля; це радше Бог містиків, що відкривається людині у найглибшому екзистенційному досвіді.

За Нісідою, Бог не може бути ані чисто іманентним, ані чисто трансцендентним. То ж ані погляд на Бога як на чисту трансценденцію, ані пантеїзм не є правильним баченням, тому що жоден із цих моментів не може охопити, не включає в себе такий важливий момент, як абсолютне самозаперечення Бога. Воно проявляється в абсолютній любові Творця до свого творіння²⁸⁵. Абсолют існує через абсолютне самозаперечення у множинності індивідів. З іншого боку, Нісіда доходить до думки, що правильне розуміння Бога повинне включати в поняття Бога також і Сатану, оскільки Сатана є запереченням Бога²⁸⁶. Бог має містити в собі абсолютне самозаперечення. Звісно, з християнської точки зору це надто єретична думка, проте для буддиста вона, певне, більш прийнятна.

Для пояснення цього Нісіда звертається до буддійської логіки *соку-хі* 即非 (термін, який можна приблизно перекласти «саме тому так, що ні»). Таку логіку він знаходить у «Діамантовій сутрі»²⁸⁷: «Саме тому, що всі дгарми не є всіма дгармами, вони й називаються «всі дгарми»²⁸⁸. Можна

²⁸² Yusa M. Op. cit. – P. 238.

²⁸³ Нісіда Кітаро 西田幾多郎. Op. cit., п. 300. Д. Ділворт перекладає це місце інакше: «Religion is about God. God is fundamental to religion in any form» (Nishida Kitaro. Last Writings, p. 48). Ми намагалися перекладати по можливості дослівно.

²⁸⁴ Див., наприклад: Нісіда Кітаро 西田幾多郎. Op. cit., п. 340.

²⁸⁵ Ibid., п. 329.

²⁸⁶ Ibid., п. 334–335.

²⁸⁷ Конгокьо 金剛經; санскр. *Ваджраччхедіка-праджняпараміта сутра*.

²⁸⁸ Ibid., п. 329.

згадати також “Сутру серця праджняпараміти”²⁸⁹ з її відомою формулою: “Порожнеча – це і є форма, а форма і є порожнеча”²⁹⁰. У своїй останній праці, на відміну від більш ранніх публікацій, Нісіда наводить цитати з буддійських сутр, висловлювання дзенських мислителів та вчителів школи Чистої Землі (до якої належала його мати²⁹¹).

Одне з основних понять філософії Нісиди – це місце, або *басьо* 場所 (це слово японською й означає “місце”, проте в цьому випадку як філософський термін його часто залишають без перекладу)²⁹². На думку Нісиди, місце є фундаментальнішим, ніж будь-яке суще, яке в цьому місці знаходиться, бо для того, щоби *бути*, треба бути *десь*²⁹³. І відповідно місце, яке саме по собі не є жодним сущим, первинне по відношенню до того сущого, що є в цьому місці. Можна сказати, що те, що є в певному місці, є самовизначенням цього місця²⁹⁴. Далі Нісіда приходить до висновку, що місце буття чогось – обмежена відкритість; вона сама по собі теж має знаходитися у певному місці, що є абсолютною порожнечею, абсолютним Ніщо (*дзеттай му* 絶対無), абсолютною відкритістю. Це – “місце Ніщо” (*му-но басьо* 無の場所)²⁹⁵. Для того, щоб взагалі існувало *щось*, потрібно *ніщо*. Ніщо дає можливість існувати всьому, тож Ніщо для Нісиди поняття позитивне. Нісіда розрізняє абсолютне Ніщо і відносне Ніщо²⁹⁶. Відносне Ніщо – це просто заперечення чогось чи заперечення буття взагалі. Абсолютне Ніщо – це те саме місце, та сама абсолютна порожнеча, яка дає можливість відбутися всьому. Вона охоплює буття і небуття і дає можливість всьому жити і діяти. Абсолютне Ніщо – це заперечення і буття, і небуття, і лише через реалізацію абсолютного Ніщо можна отримати абсолютне буття, яке вже не підлягає об’єктивації, яке далі не породжує поділу на суб’єкт і об’єкт. Це ж саме абсолютне Ніщо лежить в основі індивіда. Це не значить, що індивіда як такого немає. Індивід можливий, за Нісідую, лише як самовизначення Ніщо. Таким чином, абсолютне Ніщо – це Абсолют, який відображає всі індивідуальні істоти в собі; а з точки зору індивідів, навпаки – йдеться про вираження Абсолюту в кожному індивіді. Він розглядає кожен такий акт вираження Абсолюту як акт творення, що дає можливість кожному окремому індивіду виражати себе іншим через

²⁸⁹ Ханья-сінгьо 般若心經; санскр. *Праджняпараміта-хрідая-сутра*.

²⁹⁰ Сутра, излагающая суть победоносной запредельной мудрости [Пер. с тибетского С.Ю. Лепехова] // Психологические аспекты буддизма. – Новосибирск: Наука, 1986. – С. 99.

²⁹¹ Yusa M. Op. cit. – P. 6.

²⁹² Докладніше про *басьо*: Wargo R. The Logic of Nothingness: A Study of Nishida Kitaro. – Honolulu: University of Hawai’i Press, 2005. – P. 91-120.

²⁹³ Ibid., P. 98.

²⁹⁴ Ibid., P. 97.

²⁹⁵ Dilworth D. Op. cit. – P. 16.

²⁹⁶ Wargo R. Op. cit. – P. 115–116.

акт самозаперечення²⁹⁷. Це взаємовідображення відносного і абсолютного – ще один приклад абсолютно суперечливої самототожності.

Ще одне важливе поняття в Нісіди – абсолютне теперішнє (*дзеттай гендзай 絶対現在*) як екзистенційна тожсамість, безпосередність і одночасність світу. Абсолютне теперішнє нашого життя, за Нісідою, є есхатологічним або релігійним²⁹⁸. Це місце (*басьо*) самореалізації абсолюту і місце для самореалізації або самовизначення. Перед обличчям Абсолюту наше Я стає свідомим своєї власної вічної смерті і небуття²⁹⁹. Як зазначає Д. Ділворт, ця вічна смерть (*ейен-но сі 永遠の死*) не є тим самим, що відоме гайдеггерівське поняття “буття у напрямку до смерті” (*Sein zum Tode*), бо у Нісіди йдеться не про перспективу смерті, а про те, що померти треба тут і зараз в екзистенційній присутності абсолютного теперішнього. Бути релігійним, за Нісідою, означає стати “точкою зникнення” (*vanishing point*; тут він посилається на Достоевського), яка водночас є “бездонним самозапереченням Абсолюту у формі “вічного зараз”³⁰⁰. Це водночас є й точка виникнення релігійної свідомості. Нісіда пише: “Людське Я є індивідуальним як самозаперечення Абсолюту. Але чим більш свідомо воно формує себе шляхом власної динамічної експресії – тобто, вольової і особистісної, – тим більше воно відкриває своє власне абсолютне заперечення у своїй бездонній суперечливій глибині, і таким чином стає перед обличчям абсолютного Єдиного – Бога як власне відображення Бога і Його протилежність. У самого коріння нашої індивідуальності ми завжди зустрічаємо абсолютний лик Бога і стоїмо у вимірі вибору між вічним життям і смертю”³⁰¹.

Ми не ставили на меті дати вичерпний критичний аналіз філософії релігії Нісіди, та це й неможливо в межах однієї статті. Натомість ми прагнули виділити її головні положення, які дозволяють відповісти на питання, в чому, на нашу думку, полягає актуальність філософії релігії Нісіди, чим вона цікава для нас. По-перше, його філософія позбавлена цивілізаційної (як європоцентристської, так і японоцентристської) чи конфесійної обмеженості. Не секрет, що західна філософія релігії нерідко зводиться до, власне кажучи, *філософії християнства* чи *християнської філософії релігії*. Вона часто або ігнорує всі інші релігії, особливо неавраамічні, або згадує про них лише побіжно і однобічно. Буддійська філософія релігії нам менше відома, проте вона теж має подібні обмеження. Натомість Нісіда Кітаро був людиною водночас двох культур:

²⁹⁷ Yoshinori Takeuchi. Nishida Kitaro // Encyclopedia of Religion. Ed. by M. Eliade. – N.Y.: Macmillan Publishing Company, 1987. – Vol.10. – P.456-457.

²⁹⁸ Нісіда Кітаро 西田幾多郎. Op. cit., п. 379-380.

²⁹⁹ Нісіда Кітаро 西田幾多郎. Op. cit., п. 325-326. Про вічну смерть та вічне життя див. також: Ibid., п. 352-353.

³⁰⁰ Dilworth D. Op. cit. – P. 22. Нісіда Кітаро 西田幾多郎. Op. cit., п. 383. Вираз “*vanishing point*” у Нісіди написано англійською.

³⁰¹ Цит. за: Dilworth D. Op. cit. – P. 30.

традиційної японської та західної. Хоча б уже цим його точка зору для нас цікава в сучасному глобалізованому світі. По-друге, філософія релігії Нісіди Кітаро базується на його особистому досвіді, досвіді дзен-буддійської медитації. Сам Нісіда вважав, що той, хто не має особистого релігійного досвіду, не може бути філософом релігії³⁰². Проте дзенський досвід не є звичайним релігійним досвідом: він не передбачає віри у певні догмати, навпаки, заперечує вартість священних текстів і спрямований на руйнування різного роду дискурсивних конструктів. Якщо слідом за Є.О. Торчиновим визнати буддизм за релігію чистого досвіду, то дзен є її граничним випадком: російський дослідник зазначає, що саме в цій буддійській школі “психологічна сутність релігії й базова значущість релігійного досвіду як основи релігійного феномена виявляється у найчистішому вигляді”³⁰³. Отже, такий досвід може мати цінність і для представників інших релігій, зокрема християнства, що підтверджує практика деяких католицьких священиків у Японії, наприклад, К. Кадовакі³⁰⁴. По-третє, хоча у Нісіди дійсно можна знайти багато імпліцитно закладених буддійських ідей (а в пізніх працях – навіть експліцитно виражених), для західних інтелектуалів, що не є буддологами, його філософія все-таки доступніша за буддійську: вона ж бо виражена сучасною західною філософською мовою, а тому зрозуміліша. Через неї можна краще зрозуміти і власне буддійську філософію. Далі, філософія Нісіди не лише не вимагає від нас приймати догмати тієї чи іншої релігії, але й не вимагає ставати на матеріалістичну чи ідеалістичну позицію. Такі базові її поняття, як абсолютне Ніщо, не належать ані до сфери матеріального, ані до сфери ідеального у власному сенсі слова. Тому філософія релігії Нісіди Кітаро, з одного боку, не тяжіє до перетворення на теологію, а з іншого – не редукує релігію до епіфеноменів політики, економіки, чи то психології. Нарешті, філософія релігії Нісіди Кітаро є надзвичайно актуальною сьогодні, коли загальна криза цивілізації – уже не тільки західної, але глобальної – поставила людство ближче, ніж будь-коли, до обличчя Ніщо – у прямому сенсі фізичного знищення, або, принаймні, знищенні культури. Думка Нісіди Кітаро, який бачить у Ніщо позитивне джерело буття, дає у цій ситуації певні підстави для оптимізму.

³⁰² Нісіда Кітаро 西田幾多郎. *Op. cit.*, п. 299-300.

³⁰³ Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Трансперсональные состояния и психотехника. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998. – С. 263.

³⁰⁴ Кадоваки К. Дзэн и Библия. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – 220 с.

Анотації

У статті **С.Капранова «Філософія релігії Нісіди Кітаро і сучасність»** розглянуто основні положення філософії релігії цього японського мислителя. Зроблено висновок про актуальність цієї філософії як для міжрелігійного діалогу, так і для філософського осмислення проблем релігії в цілому.

Ключові терміни: *філософія релігії, релігія, японська філософія, школа Кіото, дзен, міжрелігійний діалог.*

В статье **С.Капранова «Философия религии Нисиды Китаро и современность»** рассмотрены основные положения философии религии этого японского мыслителя. Обоснован вывод, об актуальности этой философии как для межрелигиозного диалога, так и для философского осмысления проблем религии в целом.

Ключевые слова: *философия религии, религия, японская философия. Школа Киото, дзэн, межрелигиозный диалог.*

6

КОНКРЕТНІ ДОСЛІДНИЦЬКІ ПРОБЛЕМИ

В. Литвинов*, Р. Множинська* (м. Київ)

УДК 2.-1

6.1. СТАНІСЛАВ ОРІХОВСЬКИЙ (1513-1566): ВІД КРИТИКИ КАТОЛИЦИЗМУ ДО ЙОГО АПОЛОГІЇ

Актуальність дослідження творчої спадщини мислителя зумовлюється хоч би тим, що в 2013 році виповнюється 500 років від дня його народження. А між тим українська громадськість надто мало знає щось про життя і особливості філософствування Станіслава Оріхівського, про складні перипетії його відносин з католицькою Церквою. Автори статті поставили за мету репрезентувати світоглядний поступ мислителя, з'ясувати причини суперечливого ставлення його до католицької Церкви і її священнослужителів. В такому контексті життєвий шлях Оріхівського подається вперше у вітчизняній суспільній думці, в цьому часописі. Його творчість має два періоди, кожний з яких відзначається домінуючим змістом творів.

У ставленні Оріховського до католицизму слід виділити 2 періоди: дуже критичний в 40-50 роках XVI ст.. і цілком лояльний в кінці його життя. Відомий російський вчений І.М. Голенищев-Кутузов писав, що для історика літератури в Польщі XVI ст. немає складнішого автора, ніж «рутенський Демостен» Станіслав Оріховський, бо його творчість сповнена кричущих суперечностей, а життєвий шлях – це нескінченні бігання між передовими ідеями доби й чорною клерикальною реакцією³⁰⁵. Ця характеристика видається не зовсім точною, оскільки творча діяльність Оріховського аж ніяк не була хаосом суперечностей, у ній є своя послідовність, своя, так би мовити, логіка розвитку, бо вона поділяється на два періоди, різні за превалюючим змістом творів, за їхньою ідеологічною спрямованістю. У перший період Оріховський стояв у цілому на передових для свого часу світоглядних і суспільно-громадських позиціях, сміливо боровся проти церковно-католицької реакції, висловлював радикальні гуманістичні й реформаційні ідеї і,

*Литвинов Володимир – доктор філософських наук, професор, провідний науковий співробітник Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

*Множинська Руслана – кандидат філософських наук.

³⁰⁵ Голенищев-Кутузов Н.Н. Итальянское Возрождение и славянские литературы XV-XVI веков. – М., 1963. – С. 61.

усвідомлюючи свою належність до Русі, тобто до українського народу, брав під захист його релігію і культуру. (Тут доречно нагадати, що «перед вибухом реформації половина Польщі була католицькою, половина – православною обряду. Становище католицизму було тоді дуже слабким, слабшим, ніж у будь-якій країні тогочасної Європи»³⁰⁶). У творах цих років Оріховський досить послідовно виступав проти папського абсолютизму й підкорення світської влади духовній. Він одним із перших у європейській філософській думці почав заперечувати божественне походження влади і держави.

У своїх промовах С.Оріховський торкається багатьох релігійних та історико-філософських тем, а окремим присвячує цілі трактати. Зокрема, він виступив проти одного з основоположних догматів католицької віри – догмату про цілібат (обов'язкову безшлюбність для духівництва), уведеного Папою Сиріцієм (384-398) і потвердженого пізніше Папою Григорієм VII на Римському Соборі 1074 року, а також на Тридентському вселенському соборі католицької церкви (1545-1563). За деякими даними, Оріховський був присутнім на останньому соборі й виголосив там 1547 року промову, під назвою "Про закон цілібату" (*De lege coelibatus contra Syricium in Concilio habita*). Так чи ні, але вона була видрукована 1551 року в Базелі і стала своєрідним подарунком протестантів нашому мислителю, бо саме в цей рік він, цілком свідомо, будучи вже капеланом, одружився, за що й зазнав переслідувань з боку вищих католицьких ієрархів.

Зіпсутість духовенства була тоді проблемою віку. Весь християнський світ закликав главу і членів Церкви до спрощення культу, реформувань, але все це було марним. Не допомогли добрі побажання окремих єпископів. Замість реформ відбулося фінансове протиборство, яке викликало нове незадоволення і скарги. «Пропоновано нові права замість старих законів супроти збиткувань, жадібності, скнарості. Нема серед нас справедливості і набожності : більша частина прелатів, які мають бути смолоскипами для народів, не мають побожності ані сорому. Справедливість, замінена на грабіж, набожність на забобони. Вівчарні Христа стережуть хижі вовки, що святощами своєї віри торгують». – Так говорив Піко Мірандола при закритті собору. І в цьому самому році виступив Лютер, який встановив новий обряд, зніс ієрархію і від'єднав мільйони віруючих від Католицької церкви³⁰⁷.

До хору критиків католицької церкви приєднався незабаром і С.Оріховський, який у своїх творах торкався багатьох релігійних та історико-філософських тем, а окремим присвячував цілі промови. Зокрема, говорив про те, що Східна Церква, згідно з євангельським ученням, віддаючи належне пошануванню подвигу цнотливості, віддала виконання його на розсуд кожній окремій особі, аж ніяк не вимагаючи від білого духівництва обов'язкової безшлюбності. Натомість на Заході поступово виробилися канони, що встановлювали безшлюбність для всього духівництва. Знаючи, що присутніх

³⁰⁶ Kubala L. Stanisław Orzechowski i wpływ jego na rozwój i upadek Reformacji w Polsce. – Lwów-Warszawa, 1908. S 48

³⁰⁷ Там само. – S. 52

на соборі достойників "людськими" аргументами про користь, почесність, цнотливість подружнього життя він не переконає відмінити закон цілібату, Оріховський сипле цитатами зі Святого Письма, на кшталт: "І Бог на свій образ і подобу людину створив, як чоловіка і жінку. Відтак, людина - це частка божественного єства, а тому самим Богом передбачено їй вести досконаліший спосіб життя, ніж інші живі істоти. А Сиріцій нам пропонує закони, які суперечать людській природі»³⁰⁸.

Промова мислителя «Про цілібат» є гострим полемічним твором, у якому автор доводить усю безглуздість закону католицької церкви про безшлюбність ксьондзів і його суперечність природному праву. Проблема цілібату стала справою всього життя Оріховського ще й тому, що він сам, займаючи всупереч бажанню церковну посаду, одружився й це коштувало йому багато сил і здоров'я в боротьбі з католицькою церквою. Свою позицію він підкріплював тим, що вселенська церква цього не знала, а також відсутністю такого закону в православній церкві. Аргументація автора переконлива й опирається на значну історичну джерельну базу. Закон Папи Сиріція «Про цілібат» не лише не корисний для церкви, пише мислитель, а й загалом згубний; він суперечить самому Богові, не відповідає прийнятним законам і природі; він позбавлений, нарешті, усякої людяності й пристойності. У цій справі, на думку мислителя, Сиріцій не послідовний, бо виганяє із церкви таїнство шлюбу, називаючи його нестриманістю. Він є втіленням безглуздя й сліпоти, а тому, замість таїнства шлюбу, вводить до церкви розпусту. Як наслідок, до церкви проникають розпуста, кровозмішання і зрештою любовні збочення Содом та Гомори.

Оріховський декларувався, зазвичай, як вірний підданий папи римського, але дозволяв собі ущипливі коментарі чи просто образи по відношенню до сучасних йому єпископів Риму. Ось кілька прикладів: про Леона VIII він говорить, що "жив як лев, а помер як бидло"; Павла IV називав римським отруйним вовком і антихристом"³⁰⁹. Критикував також Юлія II і Климента VII за невластиву внутрішню і зовнішню політику Церкви. У цьому контексті нагадував слова Христа, який говорить до святого Петра, "відійди сатано". Закидав римським папам розпусту і блуд. У щиросердий спосіб протестував проти цілібату, атакуючи папу Олександра III за закони, які забороняють подружжя ксьондзам, – що, на думку Оріховського, крім морального зіпсуття, постачало аргументи Лютеранам. Твердив, що криза в Римі відгукується також і в Польщі. Відстоюючи свої переконання, він не зупинився перед тим, щоб кинути виклик сучасному папі римському. В його листі (1551) до папи Юлія III є такі рядки: «Ти мене засудиш, але король не приведе до виконання вирок, тому що це забороняють закони. Шляхта стала за

³⁰⁸ Оріховський Станіслав. Твори. Упорядк., перекл. з лат. та старополь., вступна стаття, примітки Володимира Литвинова. – К.:Дніпро, 2004. С. 204

³⁰⁹ Там само. – С. 165.

мене на петриківському сеймі, вона й нині мене захистить. Не думай, що ти маєш справу з італійцем, твоїм підданим: я – русин, шляхтич польський»³¹⁰.

Нищівній критиці піддавав С.Оріховський і католицьке духовництво за його нещире благочестя та недоброчесність, особливо коли йшлося про celibat. Безшлюбність, говорить мислитель вустами Яна Тарновського, і для держави шкідлива, бо бездітні священники байдужі до майбутнього гаразду держави: "Ксьонже єпископе, - звертається згаданий полководець до краківського єпископа Петра Гамрата у сеймі, - що ти так само, як і я, щиро дбаєш про державу, в тому я тобі вірю. Але щоб так пильно про державу дбав, як я, тому повірити не можу, бо ти людина смертна, жодного нащадка не маєш, на якого б оглядався у своєму дбанні. Тобі досить, щоб у Польщі добре було лише за твого життя. І цього достатньо. Я ж до віри і пильності своєї мушу додати, що не тільки про мене самого йдеться, але також про моїх нащадків: про сина, про дочку і про онуку, на яких оглядаюся тут, в раді сидючи. Дбаю, щоб і після мене в усій державі вільними людьми вони були"³¹¹. Таврує Оріховський правлячий католицький клір і за аморальнее життя: «Так само нинішніх наших милих прелатів швидше мавпа якась або звідниця використає із залицяльниками своїми, аніж яка вбога дружина з убогим чоловіком і з малими дітками своїми... Багато зла через тих наших прелатів у Польщі сталося і знає Бог, чи буде те зло з Польщі колись викорінене"³¹². Вихід із становища мислитель бачить у екзекуції – реформуванні Польщі з метою не тільки направи державного ладу та вдосконалення політико-правових інститутів, але й прагнення до "заснування духовної юрисдикції".

Не краще характеризує С.Оріховський і нижче духовництво, зокрема, знайомого плебана характеризує так: "Після меси різався з хлопами в карти, пиячив з хлопами і ходив до своєї повії під вечір. Пив за північ, хоч на ранок мав службу. В плебанії було повно байстрят: його часто заставляли з чужими дружинами; хлопи ганяли його по селу, як скаженого собаку. Тяжко було мені дивитися на те, і я доповів про це небіжчику єпископові Дзядуському. Але він сміявся з того, говорячи: "І він людина, як і інші"³¹³. Не менш різко таврує С. Оріховський і пожадливість католицького духовництва та його корисливість: "Нинішні наші любі прелати швидше мавпі якійсь, або звідниці допоможуть, аніж убогій молодіці з убогим чоловіком і їхніми злидненими дітками"³¹⁴. Не священств вони жадають, на думку мислителя, а грошей від священства: "Платнею приваблені, священницьку працю виконують, про неї навіть не

³¹⁰ Україна – Польща: історична спадщина і суспільна свідомість. – К., 1993. – С. 14

³¹¹ Orzechowski St. Wybór pism. – Warszawa etc., 1972. S. 256.

³¹² Orzechowski St. Dyalog albo rozmowa około exekucyi Polskiej Korony. – Kraków, 1855. – S. 42, 52.

³¹³ Orzechowski St. Wybór pism. – Warszawa etc., 1972 – S. 357.

³¹⁴ Orzechowski St. Dyalog albo rozmowa około exekucyi Polskiej Korony. – Kraków, 1855. – S. 42.

думаючи"³¹⁵. Такі різкі випадки проти церковної ієрархії не були подаровані Оріховському, і він зазнав чимало прикрощів від церковників різних рангів.

Все сказане засвідчує, що погляди Оріховського на celibat є центральним пунктом його критики духівництва. У цьому питанні він висловлював свої погляди відверто, зважаючи на посаду, яку церковний сановник займав по відношенню до його подружжя. Разом з тим питання celibatu було одним з ключових проблем церковної реформи в державі. І Оріховський дуже сприяв його розголосу, наголошуючи, що проблема безшлюбності ксьондзів до XIV ст. у Польщі мала значення чисто формальне, навіть для очільників Церкви, і лише з часом почато пильнування щодо його дотримання. Посилався при цьому мислитель на *Євангеліє* і тексти святого Павла в яких наголошував, що подружжя ксьондзів було легальне і диякони мали потомство, твердив, що все, яке не є проти природи, не має гріха. Оріховський наводив також приклади з книг Старого Заповіту Авраама і Якова, заповіт Соломона і закон Мойсея, однак вирішальну роль приписував Новому Завіту. Вважав, що Боже право, належне вченню Церкви, узаконює подружжя священиків. Наступні аргументи проти celibatu Оріховський відшукував у принципах Східної Церкви і в постановах Соборів (особливо собору Нікейського, який допускав одруження священиків), а навіть в дослівному перекладі законів римської Церкви³¹⁶.

Як ренесансний гуманіст, Станіслав Оріховський був не тільки щирим прихильником, але й пропагандистом толерантності. Людина в цивілізованій державі, на його думку, повинна мати право на повноцінне життя, свободу совісті, слова, віри; право керуватися власним розумом. Будь-які справи мають вирішуватися на основі справедливості, толерантності. Відсутність або порушення якогось із цих прав свідчить про дикість, варварство, деспотизм, і суперечать природному праву. Заслуга Оріховського полягає в тому, що він чи не найпершим, ще в ранньомодерний період української культури, гостро ставив питання релігійної толерантності в контексті ідеологічного плюралізму та міжнаціональних відносин.

Постійним предметом критики С.Оріховського були високі достойники Католицької церкви і її оборонці та певні папські декреталії, які суперечили свободі совісті і законам природи або виявляли нетерпимість до іновірців. З цієї нагоди він навіть хвалить Константинопольських православних патріархів за те, що не підкорилися папам. Питання віри, на думку Оріховського, повинні бути приватною справою кожного віруючого, його вільної совісті й розуміння. Це міркування було суголосне поглядам Еразма Роттердамського³¹⁷.

³¹⁵ [Orichovius St.]. Supplicatio Stanislai Okszye Orichovii. Ad Julium III Pontificem Maximum de approbando matrimonio a se inito. – Lipsiae, 1781. S. 173.

³¹⁶ Krzywoszynski Przemysław. Stanisław Orzechowski – ideolog demokracji szlacheckiej - Poznań, 2010. – S. 87-88.

³¹⁷ Див.: Литвинов В.Д. Ренесансний гуманізм в Україні. (Ідеї гуманізму епохи Відродження в українській філософії XV–початку XVII століття. – К.: Основи, 2000. – S. 184.

Проте стосунки Оріховського з Католицькою церквою протягом усього його життя були неоднозначними, часом напруженими, а то й навіть драматичними. Не в останню чергу це тому, що він довгий час стояв на позиціях цезаропапізму і лише в останні роки життя, у силу різних, переважно суб'єктивних причин, цей погляд змінив на діаметрально протилежний – став ревним апологетом папоцезаризму і Католицької церкви взагалі. Цей етап життя і творчості Оріховського характеризують твори, написані ним у 60-ті роки XVI століття: «Діалог, або розмова щодо екзекуції Польської Корони», «Химера», «Квінкункс, тобто зразок Польської Корони», «Політія Королівства Польського». Згадані твори засвідчили переорієнтацію політичних і релігійних поглядів автора (зокрема, визнання ним верховенства папи римського й вищості духовної влади над світською). Оріховський полемізував тепер і долав своїх політичних супротивників з позиції правовірного католика, а боротьбу з іновірцями вважав за громадянський обов'язок. Прихильників інших релігій називав ворогами натурального порядку і "вірними солдатами диявола", які хочуть повалити Церкву Божу³¹⁸.

Щоб зрозуміти такі метаморфози автора, треба згадати про обставини, які склалися на той час у його житті, а ситуація була сумною. Промова Станіслава Оріховського проти celibату на Тридентському соборі і його неканонічне одруження (1551 р.) викликали вкрай негативну реакцію серед католицького кліру Польщі й він був навіть притягнений до суду. Але в останню мить єпископи вирішили за краще не дражнити видатного письменника й оратора, зняли з нього церковне відлучення і пообіцяли випрохати в Римі визнання його шлюбу законним. Але папа зволікав із диспенсацією. Тим часом мислитель, аби домогтися бажаного, удає із себе ревного католика й робить випадки проти протестантизму. З цього приводу його ще недавній однодумець, відомий польський публіцист, громадський діяч і королівський секретар А. Фрич Моджевський писав що не може повірити у щирі прихильність Оріховського до католицизму: "Чому раніше про це мовчав, а лише тепер став висловлюватися?"³¹⁹.

На непослідовність, кон'юнктурність, компромісність поглядів Оріховського щодо церкви й духовництва як посередників у стосунках людини з Богом звертали увагу вже його сучасники, зокрема, вже згадуваний Фрич Моджевський – довгочасний друг Оріховського, а пізніше його опонент, який говорив, звертаючись до Оріховського: "Ти перший, русине з Карпатських гір, як сам говориш, назвав Папу шакалом, найбільшою ганьбою кліру; єпископів – зрадниками держави, ворогами вітчизни ще й шпигами; каноніків і громади ченців – змовниками супроти короля... Я не вмію сидіти на двох стільцях..." І трохи далі: "Викриваєш єретиків? – Спочатку викрий себе й усе, що ти досі говорив про Папу й клір". Цілком слушними є й міркування сучасного польського дослідника С.Кота, який пише: "Поворот до теократичних поглядів

³¹⁸ Krzywoszynski Przemysław. Stanisław Orzechowski – ideolog demokracji szlacheckiej - Poznań, 2010. – S. 90-92.

³¹⁹ Kot S. Andrzej Frycz Modrzewski. – Kraków, 1919. – S. 210.

с несподіваним у людини, яка доти боролася з ієрархією й спричинилася до скомпрометування її в Польщі. Сучасники вважали це за спритну тактику апостольського нунція, єпископа Б.Буонджовані Камеріні, який обіцяв Оріховському посприяти в Римі з виправданням його одруження"³²⁰. Важко заперечити С.Коту і з приводу ролі "спритної тактики" посланців Ватикану в полярній зміні поглядів С.Оріховського на значення католицької церкви й духовництва. Вплив цей, звичайно, був, до того ж значний. Ми ж хотіли б лише додати, що критикувати клір Оріховський не перестав до самої смерті. Тільки робив він це значно обережніше, не так прямолінійно, вкладаючи часто критику до вуст різних персонажів. На таку метаморфозу поглядів нашого мислителя вказували й інші польські дослідники. Зверталася увага на її політичний аспект, на намагання Оріховського, з одного боку, підтримати авторитет і значення церковної ієрархії, зокрема, влади примаса, а із другого – забезпечити шляхті вплив на обрання єпископів³²¹.

Прагнучи спокутувати гріх (порушення закону про celibat католицьких священників), Станіслав Оріховський пише серію "покаянних" трактатів (зокрема, "Про священицьку гідність"), які так і не вмилоствили папу: навіть запізненого схвалення одруження вже з покійною на той час дружиною автор так і не одержав. Трагізм Оріховського був зрозумілий його сучасникам. Принаймні, добрий його приятель, а донедавна й однодумець, вже згадуваний Ф.Моджевський, не поривав із ним відносин після метаморфози, що з ним сталася; він лише дорікнув другові: "Зачекай вихвалити Пія IV, який тільки почав правити. А що буде, як від нього не одержиш відпущення гріхів, якого чекаєш? Чи й тоді будеш його підтримувати в тому приматі і повноті влади зверхничої?"³²². Заради об'єктивності, слід додати ще й таке: які б інвективи Оріховський не спрямовував проти іновірців, він усе ж таки радив: єпископам – лише "проклинати єретиків, а нічого іншого не чинити"; шляхті – "суперечки із приводу розбіжностей у віруваннях відкласти до сприятливішого часу", коли мине зовнішня небезпека з боку турків, які "намагаються похитнути віру Христа зброєю" і Польщу захопити.

Анотації

У статті В.Литвинова і Р.Множинської «Станіслав Оріхівський (1513-1566): від критики католицизму до його апології» показано, що творча діяльність мислителя не була «хаосом суперечностей», як це доводить дехто з його оцінювачів. У творчій біографії Оріхівського дослідники на основі превалювання певного змісту творів і їх ідеологічної спрямованості виділяють і характеризують два періоди. Відзначають, що мислитель загалом стояв на позитивних як для його часу світоглядних і суспільно-громадських позиціях, обстоював радикальні гуманістичні і реформатські

³²⁰ Там само. – S. 182, 201-202, 211

³²¹ Domański J., Ogonowski Z., Szczucki L. Zarys dziejów filozofii w Polsce: wieki XIII-XVII. – Warszawa, 1989. – S. 304.

³²² Kot S. Andrzej Frycz Modrzewski. – Kraków, 1919. – S. 212.

ідеї, боровся проти церковно-католицької реакції. Оріхівський брав під захист релігію, звичаї і культуру українського народу.

Ключові слова: католицька Церква, папський абсолютизм, духовна влада, celibat, Тридентський собор, католицьке духовенство, релігійна толерантність.

В статті В.Литвинова і Р. Множинской «Станислав Ореховский (1513-1566): от критика католицизма к его апологии» показано, що творческа діяльність мислителя небула «хаосом протнворечий», як это пытались доказать его злопыхатели. В творческой биографии Ореховского исследователи на основании доминирования в ней определенного содержания работ и их идеологической направленности выделяют и характеризуют два периода. Показано, что мислитель в целом стоял на позитивных как для своего времени мировоззренческих и общественно-гражданских позициях, выступал с радикальными гуманистическими и реформатскими идеями, боролся против церковно-католической реакции, Ореховский защищал религию, обычаи и культуру украинского народа.

Ключевые слова: католическая Церковь, папский абсолютизм, духовная власть, celibat, Тридентский собор, католическое духовенство, религиозная толерантность.

*Ю. Брюховецька** (м. Суми)

УДК 23/28

6.2. КОНЦЕПЦІЯ КУЛЬТОВОЇ МІСТИКИ В РАМКАХ ПРАВОСЛАВНОЇ ДОГМАТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ

Містика – це явище, яке можна знайти в усі часи і в усіх народів. Пильна увага, яку завжди приділяли християнській культовій містиці, як ідеологи самого православ'я, так і їх численні опоненти, визначається роллю та місцем останньої в системі християнської релігії. Саме це зумовлює актуальність нашого дослідження цих двох духовних феноменів.

Містика та релігія – два взаємообумовлених та взаємозалежних феномени культури. Якщо головною ознакою природи релігії та релігійного почуття виступає віра в надприродне, то головною ознакою містики і містичного почуття виступають відносини з надприродним.

Це означає, що будь-яка релігійна система, що лежить в основі релігійної культури, припускає наявність Бога, як творця світу, і людини,

* Брюховецька Юлія Валеріївна – аспірантка кафедри філософії та соціології Сумський державний педагогічний університет імені А.С. Макаренка.

як його творіння. Містичний елемент, притаманний будь-якій релігійній системі, припускає наявність відносин людини з Богом.

Розглядаючи містику в рамках положень християнського релігійного культу, ми **ставили собі завдання виділити ряд традиційних сфер цього культу, в яких містика охороняє релігійні цінності та ідеали.**

В пошуках істини ми звертаємося до тієї глибини, яка не може бути вичерпана зміною громадських стосунків, смаків і мод. Оскільки людина є істота чуттєво-духовна, в природі якої буття духовно-ідеальне поєдналося з чуттєвим і матеріальним, то вона намагається ідеальне перетворити у видиме, щоб в такий спосіб зробити його доступним собі. Предмет релігійних вірувань людини (тобто Бог, якась істота найвища) абсолютною мірою духовний, нескінченно підноситься над природою. Тому людина, яка в порівнянні з Богом стоїть на невисокій ступені морального розвитку, згідно богословського бачення її, не здатна ні уявити собі цей предмет, ні ставати ближчою до нього без певного посередництва. Тому, знайомлячись з догматикою, ми **ставили перед собою ще й завдання обов'язково віднайти містичний зміст, щоб методом «осягнення» надприродного зрозуміти видиме.**

У вітчизняній науковій літературі **чимало авторів прямо чи опосередковано з наукових позицій розглядали містичні елементи християнського культу, але деякі аспекти проблеми існування містики в догматичній частині православ'я висвітлені все ще не достатньо, що й обумовлює актуальність даного питання.**

Об'єктом дослідження є містика в православному культі. Предметом дослідження є праці православних авторів, у яких відображена містична складова культової практики східного християнства.

Метою статті є виділення містичного аспекту в ключових елементах православної культової практики.

Як відомо, основою офіційної культури християнського містицизму виступає спілкування між Богом і людиною. Всі християнські конфесії, що формують культуру християнства в контексті догматичної традиції, суворо тримають майже незримі межі цього базису, не виходячи за рамки, визначені поняттям «спілкування». Всі ж інші форми осягнення Бога, що виходять за межі «спілкування», невідворотно ведуть до понять «злиття з Богом», «втління в Богові», «з'єднання Бога і людини», що характерно вже для основ так званої «нетрадиційної» культури християнського містицизму, яка завжди засуджувалася офіційною церквою. Нетрадиційний християнський містицизм виступав у потужних пластах народної культури, яка знаходилася під впливом канонічної християнської традиції, в тому числі і містичної традиції офіційного християнства, та суворо регламентувалася нормами офіційного містичного ідеалу. Містичний ідеал офіційного християнства, встановлений в рамках «спілкування між Богом і

людиною», в різні культурно-історичні періоди змінювався в своїх гранях. Це залежало від потужності хвиль містичної насиченості і періодів «актуального містицизму», коли містичні настрої охоплювали широкі верстви населення. З перших моментів формування християнської культурної традиції містика виступає її органічним компонентом. Релігійна містика притаманна як віроповчальній, канонізованій системі релігійних поглядів, так і віроповідній, загальній, в тому числі і неканізованій сукупності уявлень цілого соціуму або його окремих представників. В робоче поняття «віроповчальна містика» ми вводимо містичні компоненти християнського віровчення, представлені в Святому Письмі, працях Отців Церкви, а також проповідуванні офіційними служителями культу можливості «містичної благодаті» та містику богослужіння.

Віроповчальна містика стверджує віру в безпосереднє надчуттєве спілкування віруючих з надприродним об'єктом – Богом. Основним змістом, центральним пунктом віроповчальної містики виступає, як було зазначено, спілкування між Богом і людиною, але не більше. Офіційно-конфесійні вимоги християнства не допускають відступів від догматичних тверджень нікчемності людської природи в порівнянні з Божественною природою, обмеженості людини та її можливостей і, в силу цього, не здатні вийти за рамки цієї суті віроповчальної містики.

Розглядаючи культову містику в межах ортодоксальних положень православ'я, варто зазначити, що православна Церква має обмежене число догматичних визначень, які є загальнообов'язковими для сповідання кожним її членом, не припускаючи ні їх збільшення, ні скорочення. Власне, цей мінімум обмежується Нікео-Константинопольським символом віри (складається з 12 параграфів, членів) та постановами семи Вселенських соборів. Решта ж віровчення не отримала для себе обов'язкового догматичного формулювання. Воно міститься лише в богословському вченні, хоча й стосується предметів надзвичайної важливості (як, наприклад, шанування Богоматері, святих, вчення про таїнства, про порятунок, есхатологія і т.д.)³²³.

Православне вчення про Трійцю є містичним та нерациональним за своєю суттю і виражається в аспектах того, що Бог єдиний за сутністю та єдиний в трьох Іпостасях. Формула «одна сутність – три Іпостасі» вказує на онтологічну єдність Божества та підкреслює самотійність кожної Іпостасі. Отець, Син і Святий Дух є трьома повноцінними особами, кожна з яких має повноту буття та є всецілим Богом. Тобто, одна Іпостась не є третиною загальної суті, а вміщує в себе усю повноту Божества. Є Бог Отець, Бог Син і Бог Святий дух, але це не три Боги, а один Бог. Отже, християнська віра в єдиносущність Бога Трійці є вірою в єдиного Бога у

³²³ Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. – К.: Либідь, 1991. – С. 154.

трьох Іпостасях, тобто в трьох самостійних персональних (особистісних) існуваннях³²⁴.

Архієпископ РПЦ Іларіон (Алфеев) називає вчення про Трійцю «абсурдом логіки» та «наріжним каменем віри», вказуючи, що християнин долучається до таємниці Трійці не раціональним методом (через розсудливе пізнання), а містичний шляхом: через покаєння, тобто цілковиту зміну і оновлення розуму, серця, почуттів і всієї людської істоти (грецьке слово «покаяння» – *μετάνοια* – буквально означає «зміна розуму»)³²⁵.

Хоча догмат Св. Трійці сповідується православ'ям у такому вигляді, як він закріпився в Символі віри та був виражений в епоху Вселенських соборів, однак, це не робить його певною мірою архаїчним, тому що і для сучасної релігійно-філософської свідомості він є вищою істиною. Догмат Св. Трійці є не тільки віроповчальною формулою, а й, згідно християнського богослів'я, живим християнським досвідом, фактом життя християнина³²⁶.

Незважаючи на ґрунтовну розробленість догмату Троїчності Божества в рамках свого віровчення, християнство ніяк не може претендувати на його виняткову належність власному релігійному культу, оскільки сліди цього вчення дослідники знаходять у віруваннях халдеїв, перських магів, єгипетських жерців, гімнософістів, орфіків, піфагорійській, парменідівській та платонівській філософії, а особливо у неоплатонізмі³²⁷.

Ідея жертвовної любові Бога до свого занепаłego творіння, з одного боку, призводить до його Втілення, Хресної Смерті та Воскресіння, а з іншого - до ідеї Боголюдства, як позитивного співвідношення між Богом, що створив людину за своїм образом людиною, зведеною через Боговтілення в стан обожнення. Втілення, Смерть на Хресті, Воскресіння, згідно християнського віровчення, є трьома послідовними етапами містичного порятунку людства.

Втілення – це подія, яка почала історію спасіння та докорінно змінила відносини між людиною та Богом. Апостолам, і християнам перших століть був, згідно євангельського вчення, зрозумілий містичний сенс втілення, в якому вони справедливо бачили початок есхатологічної ери, проголошеної пророками (Дії 2:14-36).

Про причину втілення у Символі віри коротко сказано так: «Для нас заради людей і ради нашого спасіння». Формулювання цього члена Символу віри, відповідне словам Св. Писання: «Бо це добре й приємне Спасителеві нашому Богові, що хоче, щоб всі люди спаслися, і прийшли до

³²⁴ Іларіон (Алфеев). Таїнство віри. Вступ до православного богослів'я. – К.: АДЕФ-Україна, 2009. – С. 54.

³²⁵ Там само. – С. 50.

³²⁶ Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения православной церкви. – С. 127.

³²⁷ Мозговий І.П. Неоплатонізм і християнство. Монографія. – Суми: Козацький Вал, 1997. – С. 61.

пізнання правди» (1 Тим. 2:3-4), припускає загальність порятунку, даного людству.

Втілення не спричинило ніякої зміни єдиної Божественної Природи. Церква визнає, що Господь втілювався від Духа Святого та Діви Марії і це відповідає тому, про що детально говорить Євангеліє (Мт. 1:18-25; Лк. 1:26-38). Згадування Пречистої Діви Марії, наголошує Новий Завіт. підкреслює реальність людини в Спасителі Месії з роду Давидового, про яку сповіщав Старий Завіт.

Відзначимо повторення в Новому Завіті виразу «за нас», що вже відомий нам як член Символу віри, що відноситься до Втілення: викупна смерть Ісуса Христа є містичним джерелом прощення і примирення не тільки для людства в його сукупності, але і для кожного віруючого окремо. Між Христом і кожним християнином існує особистий зв'язок. Відтак до кожного віруючого звернено заклик: «Коли хоче хто йти вслід за Мною, хай зречеться самого себе, і хай візьме свого хреста, та й іде вслід за Мною» (Мт. 16:24 порівняти з Мк. 8:34 та Лк. 9:23).

Втілення невіддільне від подій Хресної Смерті та Воскресіння. Містичне значення останніх полягає в тому, повчають богослови, що Воскресіння явило Богу перемогу, а його смерть на Хресті ознаменувала поразку сили зла та принесла занепадлому людству спокуту і примирення з Богом.

Віра у Воскресіння Ісуса Христа є основою основ християнського віровчення, а тому апостол Павло пише коринф'янам:

«Коли ж бо Христос не воскрес, то проповідь наша даремна, даремна також віра ваша!» (1 Кор. 15:14); апостоли – свідки Христа воскреслого (Дії 1:22). Бо ж Воскресіння було містичним проявом месіанства Ісуса Христа і його Божественності. Характеристиками Воскресіння є нетлінність, безсмертність, славість, світлоносність, духовність та непричетність до тілесних потреб.

Для віруючих, тобто adeptів християнства, які вірою розуміють все містичне значення цієї події, Воскресіння є перемогою життя над смертю, звільненням від прокляття, що тяжіло над людством. Тому Великдень для них – свято нестримної радості. Для іудеїв же Великдень позбавлений містики, оскільки символізує згадку про звільнення євреїв від єгипетського ярма, а християнський Великдень є нагадуванням про звільнення від ярма смерті, а також є Благовістям загального Воскресіння, яке почалося з Воскресіння Христового.

Якщо євреї та язичники, в більшості своїй, відмовлялися визнавати пропаговану християнством ідею у воскреслому Ісусі Месію – заперечували реальність Воскресіння або не робили з нього ніяких висновків, то, принаймні, сама ідея воскресіння з мертвих не була їм чужа. Дуалістичні релігійні культи з їх містичною традицією: вавілонські, давньоарійські, давньоіндійські, іудейські в малоазійському релігійному басейні, – формували есхатологічні вчення про загальне Воскресіння, тісно

поєднували сотеріологію і месіанізм, висловлюючи «загальну» і «земну» орієнтацію містико-есхатологічної традиції в сформованих згодом на даних територіях релігійних монотеїстичних культурах.

В містиці християнської культури, яка формувалася не лише на малоазійських цивілізаційних зрізах, але й мала величезну базу джерел Середземноморського басейну (єгипетські, фракійські, фригійські, етруські і греко-римські релігійні культи), відбувається вже не тільки Воскресіння тіл, але і Воскресіння кожної окремої душі. Інакше кажучи, «трансплантація» містичних елементів із малоазійських та середземноморських басейнів здійснюється в християнській культурі на основі з'єднання різних культових традицій. Робиться акцент на «індивідуальну» містику, яка приходить з грецьких культів, нашаровуючись на «загальну» іудейську та іранську есхатологію.

Наприклад, ідея містичного індивідуалізму в християнському культі в її первісному вигляді могла бути взята у фракійців. З Єгипту могла прийти ідея про безсмертя душі і віра в загробне життя. Фрігійський культ Кібели – матері Богів, культ іранського Мітри – могли жити логічними ідеями своїх вчень про періодичне відновлення світів так чи інакше живили містичну традицію християнського догмату Воскресіння.

Віра в друге пришестя Ісуса Христа – одна з беззаперечних основ християнського вчення в цілому. Будь-яка спроба «деесхатологізувати» християнство, тобто викреслити або звести до мінімуму цей догмат віри, згідно богословського його бачення, є спотворення християнського благовістя. Щоб усвідомити місце цього догмату в житті Церкви, треба розглянути його в належній йому перспективі. Дійсно, християнське розуміння часу та історії представляється у вигляді горизонтальної лінії: є початок – створення світу, трагічне діяння людини, його падіння; центральна подія – втілення; і кінець – друге пришестя. Отже, як жертва Христа була єдиною у своєму роді подією (Євр. 7:27), так і останній суд буде актом єдиним і остаточним. Саме тому П'ятий Вселенський Собор (553 року) засудив цілий ряд несумісних з Одкровенням думок орігенівського толку, які були засновані на циклічному розумінні часу.

Есхатологічна надія – одна з основ православного сакраментального богослов'я. Тому збори християн на євхаристійному вечорі є не тільки спомином про події, які були в минулому і «актуалізуються» в таїнстві, але й відзначені есхатологічні сподівання месіанської общини, тобто Церкви. Це підкреслено в повчанні апостола Павла, яке слідує за розповіддю про встановлення містичного таїнства Причастя: «Бо кожного разу, коли ви їсте хліб цей і п'єте цю чашу, смерть Господню звіщаєте, аж доки Він прийде» (1 Кор. 11:26). Явна есхатологічна вказівка міститься також у наведених Матвієм словах Ісуса Христа: «Кажу ж вам, що віднині не питиму Я від оцього плоду виноградного аж до дня, коли з вами його новим питиму в Царстві Мого Отця.» (Мт. 26:29).

Перші християни жили в очікуванні, як це він і сам обіцяв, швидкого повернення Христа. При цьому вони висловлювали це своє нетерпіння в короткій арамейській формулі, яку приводить апостол Павло – «Марана та!» (1 Кор. 16:22).

Православна церква уникає поспішних висновків на основі деяких місць з книги пророка Даниїла або з книги Апокаліпсиса, тоді як нетрадиційні релігійні течії всіх епох цим зловживають для того, щоб математично точно визначити сам момент Парусії.

Православна церква надає великого значення обрядовій стороні культу, в основу якої покладено сім святих таїнств, так як за християнським каноном саме вони визначають усю повноту й досконалість Божої благодаті.

Таїнством в християнстві називають обрядову дію, через яку, за вченням Церкви, Божя благодать передається віруючому, бо ж нібито через благодатність таїнств виявляється їх містичний зміст³²⁸.

Вважається християнським віровченням, що виконавцем будь-якого таїнства є сам Бог. Перед початком Літургії диякон говорить до священика: «Час сотворити Господеві», тобто, прийшов час, коли діяти буде сам Бог, а священик і диякон будуть лише йому допомагати³²⁹. Так, наприклад, у таїнстві Хрещення священик, вимовляючи «хреститься раб Божий», цим самим підкреслює, що не він сам, а Бог здійснює таїнство. Через Хрещення, нібито, відбувається прощення гріхів³³⁰. Якщо ж Хрещення було просто формальністю, даниною традиції чи моді, і людина продовжує жити як язичник або невіруючий, то вона позбувається всіх плодів таїнства, відлучає себе від Христа і відсторонює себе з Церкви³³¹.

Таїнством таїнств Православної Церкви є свята Євхаристія. Архієпископ РПЦ Іларіон (Алфеев) називає Євхаристію серцевиною Церкви, її основою, фундаментом, без якого немислиме саме існування Церкви³³². Причастя символізує викупну жертву Христа без пролиття крові³³³.

Отже, розробка згаданої у статті проблеми, переконує нас, що процес становлення містичних основ православного віровчення проходив в жорсткій боротьбі багатьох ідейних течій, фундаментальні впливи на які здійснювали «іудео-християнська», «елліно-християнська» та «гностична» концепції.

Необхідно зазначити, що вся полеміка щодо догматів про Троїчність, про христологічні дефініції, про втілення, про суміщення в Христі двох

³²⁸ Академічне релігієзнавство. За ред. А. Колодного. – К.: Світ Знань, 2000. – С. 406.

³²⁹ Іларіон (Алфеев). Таїнство віри. Вступ до православного богослів'я. – С. 163.

³³⁰ Шмеман А. Д. Водой и Духом: о таинстве крещения. – Paris : YMCA-press, 1986. – С. 115.

³³¹ Іларіон (Алфеев). Таїнство віри. Вступ до православного богослів'я. – С. 168.

³³² Там само. – С. 171.

³³³ Академічне релігієзнавство. – С. 406.

природ та двох «воль», про «теотокос» (Богородицю) і т. д. відбувалася саме між цими крайніми полюсами християнської доктрини, і в черговий момент історії догматичних постанов, кожна з цих концепцій приймала нову форму в залежності від конкретного богословського питання, що висувалося на передній план.

Справа в тому, що в процесі становлення православної догматики та містики ніколи чітко не розрізнялися езотеричний і екзотеричний рівні, і всі суперечки щодо докладно розглянутих нами вище формулювань носили якийсь змішаний характер, де езотеричні та екзотеричні істини перепліталися між собою настільки щільно, що часто розділити їх було досить важко. Очевидно, що християнська традиція взагалі спочатку була суто езотеричною (на відміну від ісламу та іудаїзму), а відтак в той момент, коли по провіденціальним і циклічним законам християнство повинно було виступити на історичну арену як екзотерична традиція, воно змушене було залучити до екзотеричних норм елементи інших нехристиянських традицій, в першу чергу традицій римської імперії, традиції місцевих культів поєднавши їх з деякими аспектами старозавітних норм і адаптувавши всю сукупність до основоположень християнської духовної орієнтації, що і пояснює певні особливості православної культової практики.

А н о т а ц і ї

У статті **Брюховецької Ю.В. «Концепція культової містики в рамках православної догматичної традиції»** розглядаються містичні засади догматичних положень православ'я, розкривається їх основний зміст та сутність. Висвітлюється також містичний бік православної культової практики.

Ключові слова: *християнство, православ'я, містика, культ, догмат, таїнство.*

В статье **Брюховецкой Ю.В. «Концепция культовой мистики в рамках православной догматической традиции»** рассматриваются мистические засады догматических положений православия, раскрывается их основное содержание и суть. Освещается также мистическая сторона православной культовой практики.

Ключевые слова: *христианство, православие, мистика, культ, догмат, таинство.*

Л. Филипович * (м. Київ)**7.1. УКРАЇНСЬКЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО
В КОНТЕКСТІ СВІТОВОЇ НАУКИ ПРО РЕЛІГІЮ**

Українське релігієзнавство увійшло до світового наукового співтовариства порівняно недавно. Знайомство із західною наукою про релігію, яка виявилася неоднорідною, ґрунтованою часто на різних методологічних підходах та методичних засобах, збіглося із непростими внутрішніми трансформаціями, які переживало все гуманітарне знання в Україні після світоглядних та політичних змін у суспільстві. Вітчизняне релігієзнавство в пошуках своєї ідентичності пішло, з одного боку, шляхом протиставлення себе богослів'ю, а з іншого – шляхом відмежування від наукового атеїзму. На перших порах актуальнішим виявився вихід релігієзнавства з лона заідеологізованого суспільствознавства. Відомо, що у формі критичного щодо релігії дослідження релігієзнавство радянської доби було включене до наукового атеїзму. Відтак воно поставало не як знання про релігію, а як її критика. Це спотворювало предмет релігієзнавства, сутність релігієзнавчого пізнання, орієнтувало не на дослідження релігійного феномену у всьому розмаїтті форм його існування й складної історії, а на пошуки “компромату” на релігійне світобачення, релігійну віру.

Яким мало бути релігієзнавство післярадянської доби: комплексом наук, що вивчають релігію, а чи ж критичною частиною наукового атеїзму; нейтральною (на відміну від апологетичної) складовою богослів'я, а чи ж самостійною галуззю гуманітаристики? Порівнюючи світські та богословські підходи в осмисленні релігійно-суспільних процесів, вітчизняне релігієзнавство зрештою конституювалося як цілісна і водночас чітко структурована наука про релігію.

Важлива роль в цьому процесі належить зарубіжному релігієзнавству, сам факт існування і ступінь розвитку якого надихали вітчизняних вчених на утвердження й у себе науки про релігію. Ознайомлення із спадщиною таких відомих методологів та істориків науки про релігію, як М.Мюллер, Ш. де ля Соссе, К.Тіле, О.Пфлейдерер, Н.Зедерблом, М.Шелер, М.Вебер, М.Еліаде,

* Филипович Людмила Олександрівна – доктор філософських наук, професор, завідувач відділом історії релігії та практичного релігієзнавства Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України.

Р.Отто, Р.Белла, П.Бергер та ін.³³⁴, яка у вітчизняне наукове поле була введена завдяки перекладам росіян і білорусів³³⁵, теоретично зміцнило українських вчених.

Але при цьому з'ясувалося, що західна наука, будучи поділеною на безліч шкіл, ще сама чітко не визначилася щодо *об'єкту і предмету релігієзнавства*. Так само й українське релігієзнавство в цілому ніби уникає відповіді на це принципове питання. Тут існує різноманіття думок і позицій³³⁶. Найавторитетнішою є думка низки авторів підручників про релігієзнавство як самостійну сферу наукового пізнання, яка має свій специфічний об'єкт дослідження³³⁷. Як і будь-яка інша гуманітарна наука, релігієзнавство відображає певну специфічну сторону буття людини у світі, певний вид її життєдіяльності, життєвого досвіду. Не заперечуючи значення зовнішніх виявів такої діяльності людини – рівня мисленого осягнення, характеру емоційного підґрунтя, обрядових дій, чим традиційно обмежувався дослідницький інтерес до релігії, більшість зарубіжних вчених давно вже визначила релігійний досвід основою будь-якої релігії. Виходячи з цього, об'єктом релігієзнавства є не сама релігія, як це часто ще наголошується у вітчизняному релігієзнавстві, а такий особистісний стан людини

³³⁴ Класики мирового религиоведения. Антология. – Т.1 / Сост. и общ. ред. А.Н. Красникова. – М., 1996.

³³⁵ Религиоведение. Хрестоматия / Под ред. А.Н.Красникова. – М., 2000; Религиоведение. Хрестоматия / Автор-составитель П.И.Костюкович. – Мн., 2000.

³³⁶ Академічне релігієзнавство. За ред. А. Колодного. – К., 2000 і 2008; Докаш В., Лешан В. Загальне релігієзнавство. – Чернівці, 2000; Кислюк А., Кучер О. Релігієзнавство. – К., 2004; Колодний А. Основи релігієзнавства. – К.-Дрогобич, 2005; Лубський В. Релігієзнавство.- К., 2000; Воронянський А.В. и др. Религиоведение. – Харьков, 2008; Религиоведение. Под ред. П. Лобазова.- Харьков, 2005; Релігієзнавчий словник. За ред. А.Колодного і Б.Лобовика. – К., 1996; Релігієзнавство. За ред. М.Заковича.- К., 2000; Релігієзнавство. За ред. С. Бублика. – К., 1999; Черній А. Релігієзнавство. – К., 2008; Яроцький П.Л. Релігієзнавство. – К., 2004; Яроцький П.Л. Релігієзнавство: релігійні процеси в світі та Україні. – К., 2013; Яблоков И.Н. Религиоведение. – М., 2001; Основы религиоведения. Под ред. И.Яблокова. – М., 1996; Религиоведение. Под ред. М.Шахнович. – СПб, 2009; Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки. – М., 2005; Абачиев С.К. Православное введение в религиоведение. Курс лекций. – М., 2004; Религиоведение. Энциклопедический словарь. Под ред. А.Забияко, А.Красникова, Е.Элбакян. – М., 2006; Гуревич П.С. Религиоведение. – Москва-Воронеж, 2005; Религиоведение. Под ред. А.Солдатова. – С-Петербург-Москва-Краснодар, 2003; Матецкая А.В. и др. Религиоведение. – Ростов-на-Дону, 2009; Писманик М.Г. Лекции по религиоведению. – Пермь, 2006; Артемьев А.И. Религиоведение. – Алматы, 2002; Релігія в сучасному світі. Матеріали до курсу релігієзнавства (за ред. Г.Зімоня). – Львів, 2007; Арістова А. Релігієзнавство. – К., 2008; Дисциплінарне релігієзнавство. Колект. монографія. За ред. А.Колодного. – К., 2009; Конфесіологія релігії. Колект. Монографія. За ред. А.Колодного і Л.Филипович. – К., 2009 та ін.

³³⁷ Див.: Академічне релігієзнавство. За ред. А.Колодного. – К., 2000. – С.17-28.

(інтерпретований в різний спосіб), який український релігієзнавець А.Колодний називає станом самовизначення й утвердження у світі, здобуття людиною самої себе на основі віднайдення в собі того надлюдського, що єднає її з трансцендентним.

Проте у своєму функціонуванні релігія виходить за межі свого індивідуального буття, вона піддається доктринальній і обрядово-культовій (символічній) інтерпретації, своєрідно інституалізується, входить у різні сфери людської життєдіяльності, сакралізуючи їх. Тому релігієзнавство у своєму предметі, зазначає той же науковець, значно ширше, ніж у своєму об'єкті.

Для означення адекватної назви науки про релігію деякі науковці пропонують вживати термін “релігієлогія”, підкреслюючи цим те, що слово, а не знання краще відтворює сутнісну природу релігії³³⁸. Знаннями можна скористатися при описанні функціонального багатства релігійного феномена. Тому предметом релігієзнавства в широкому його аспекті є, окрім природи релігії, також її функціональність. Якщо об'єкт релігієзнавства, а це релігійний досвід особистості, є відносно сталим, то предмет його збільшується за обсягом і дещо змінюється в часі.

Логічним продовженням пошуку змісту релігієзнавства є спроба дати наукоємне визначення релігії. Пострадянське вітчизняне релігієзнавство ще й досі почасти не звільнилося від відомого Енгельсівського розуміння релігії, яке трактувало релігію як фантастичне відображення в головах людей тих зовнішніх сил, що панують над ними в їх повсякденному житті і т.д. Погоджуючись з тим, що не може бути єдино прийнятого визначення, є все ж сенс говорити про домінуючі в науці підходи до релігії, що є показником культурного розвитку всього суспільства. Тому тут ситуація така: і від старої дефініції ще не звільнилися, і нову чи альтернативну не прийняли. Академічне релігієзнавство при визначенні релігії виходить з екзистенційних вимірів людського буття. Релігія живе, власне, на рівні окремої людини, на рівні її індивідуальної віри і почуттів. І це є первинним, вихідним. Те, що навколо цього виникає, – богослів'я, церква із системою прийнятих нею боговшанувальних обрядів, храми та служителі культу, релігійні інституції та організації – є похідним, вторинним, зовнішнім, а головне – людським втвором. Відтак *релігія у вузькому, сутнісному її розумінні* – це такий *внутрішній особистісний стан людини*, в якому вона відчуває свою причетність до Вищої сили, яка визначає все у житті світу й особи³³⁹. ***Широке її розуміння*** тотожне осягненню ***функціонуючої релігії***.

На відміну від різних суспільних та гуманітарних наук, які вивчають релігію в цілому, **академічне релігієзнавство вивчає її як ціле**. Це не заперечує багатодисциплінарності релігієзнавства. Українськими науковцями

³³⁸ Релігієзнавство: предмет, структура, методологія. За ред. А.Колодного і Б.Лобовика.- К., 1996; Колодний А. Феномен релігії: природа, структура, функціональність, тенденції. – К., 1999.

³³⁹ Релігієзнавчий словник . / За ред. А. Колодного і Б.Лобовика. – К., 1996. – С. 279.

була запропонована, про що вже йшла мова вище в параграфі А.Колодного, така **дисциплінарна структура релігієзнавства**: «Філософія і феноменологія релігії»; «Герменевтика релігії»; «Історія та історіософія релігії»; «Соціологія релігії»; «Психологія релігії»; «Культурологія релігії»; «Етнологія релігії»; «Географія релігії»; «Конфесійне релігієзнавство»³⁴⁰. Сьогодні саме життя доповнило цю структуру новими дисциплінами, а саме: «Практичне релігієзнавство»; «Політологія релігії»; «Правологія релігії» та інші. При цьому диференціація академічного релігієзнавства триває, що видно із змісту колективної монографії «Дисциплінарне релігієзнавство»³⁴¹, куди додалися розділи «Етикологія релігії», «Економікологія релігії» та інші. До речі, російські колеги, обговорюючи склад релігієзнавства, пропонують шість основних його розділів: «Історія релігії»; «Метатеорія релігії»; «Еволюція релігії»; «Соціологія релігії»; «Психологія релігії»; «Теорія вільнодумства і секуляризації». Вони наполягають на більш ґрунтовному описанні і демаркації цих розділів і підрозділів³⁴². Немало серед релігієзнавців і тих, хто виступає категорично проти збільшення традиційного чотирьохскладового дисциплінарного поділу релігієзнавства, який склався ще наприкінці XIX ст. А це – філософія релігії, психологія релігії, соціологія релігії та історія релігії. Дискусія щодо структури релігієзнавства не завершена. Українські академічні релігієзнавці подали цю сферу гуманітарного знання у всій широті її дисциплінарного вияву, запропонували науково вивіреним критерієм вичленування окремих дисциплін – розкриття обумовлених релігійним змістом різновидів суб'єкт-об'єктних і суб'єкт-суб'єктних відносин³⁴³.

Проте означені вище підходи до структури релігієзнавства не є поширеними в зарубіжній науці. Кожна із зазначених дисциплін існує там не як складова єдиної цільної релігієзнавчої науки, а як відносно самостійна сфера знання, яка частіше всього при цьому постає як складова загальної соціології чи психології, філософії чи історії. Відтак, релігія розглядається ними у певному зрізі в контексті широкого предмету цих наук, а не як цілісний феномен. Так, скажімо, соціологія релігії тривалий час існувала як різновид галузевої соціології і лише відносно недавно завоювала собі право на самостійний статус із відповідними інституціями та спеціалізацією.

Певною новизною для українського релігієзнавства можна вважати його практичну орієнтацію, коли воно розвивається не лише як одна із гуманітарних сфер знання, а й як форма вирішення складних проблем реального суспільно-релігійного життя. Міжконфесійні і міжцерковні протистояння, спроби політизувати релігію і релігієзувати політику, намагання обмежити свободу буття віровизнань поділом їх на традиційні і

³⁴⁰ Академічне релігієзнавство. – С. 3-10.

³⁴¹ Дисциплінарне релігієзнавство. За ред. А.Колодного. – К., 2009.

³⁴² Писманик М.Г. Религиоведческие размышления // Религиоведение. – 2006. - №3. – С. 198.

³⁴³ Дисциплінарне релігієзнавство. – С. 19.

нетрадиційні, “зрада” дітьми релігії своїх батьків шляхом прийняття ними нових віросповідань, розгортання місіонерської діяльності в Україні різними зарубіжними релігійними центрами та ін. стали предметом не лише теоретичного осмислення, а й практичного вирішення. На відміну від зарубіжної науки, яка залишилася переважно в тісних межах академізму і теоретичних розмірковувань про релігійний феномен, не втручаючись, як правило, в практику релігійного життя, вітчизняне релігієзнавство є не тільки науково-дослідним, а відтак інтелектуально-аналітичним, а й інформаційним, організаційним, порадицьким, навчальним, методичним, експертним осередком, чийми послугами користуються і церкви, і віруючі, державні органи і навіть різні зарубіжні центри.

Знайомство із закордонними колегами, їхнім доробком, професійними асоціаціями, тематикою їх досліджень дає підставу зробити висновок про **відсутність на Заході цілісної науки про релігію**. Там і досі триває дискусія щодо адекватної назви науки, яка вивчає релігію, щодо методологічних засад, на яких мало б ґрунтуватися наукове дослідження релігійного феномену. Існуючі за кордоном “Science of Religion” (Наука релігії), “Religious Studies” (Релігійні студії), “Scientific Study of Religion” (Наукове вивчення релігії) можна було б сприймати як тотожні назви релігієзнавства, якби не наявна специфічність кожної з них. Але, як правило, призначення названих наук обмежується соціологічними чи історичними дослідженнями релігії. Це особливо видно з діяльності професійних товариств **соціологічного** [“Асоціація релігійного дослідження” (Religious Research Association – RRA³⁴⁴), “Асоціація соціології релігії” (The Association for the Sociology of Religion - ASR³⁴⁵), “Товариства наукового дослідження релігії” (Society for Scientific Study of Religion – SSSR³⁴⁶), Міжнародного товариства соціології релігії (International Society for the Sociology of Religion – ISSR³⁴⁷)] та **історичного** [Міжнародна асоціація історії релігії (International Association for History of Religion – IAHR)³⁴⁸, європейської й азійської гілки останнього. Психологи релігії шукають шляхи об’єднання в окреме професійне товариство, організаційно покищо будучи у складі SSSR. Філософи та феноменологи релігії існують як наукова меншина, не маючи таких сильних організаційних структур, як, скажімо, історики чи соціологи релігії. Вони неформально згуртовані як прихильники тих чи інших методологій, теорій, філософій релігії, утворюючи, але надто розміто, окремі школи.

В такій неоднозначній ситуації непросто було визначити шляхи входження українського релігієзнавства до міжнародних професійних об’єднань, а відтак і до світової релігієзнавчої науки. Саме тому українські релігієзнавці - як персонально, так і асоціативно (зокрема ті, що об’єднані в

³⁴⁴ <http://rra.hartsem.edu/Default.htm>

³⁴⁵ <http://www.sociologyofreligion.com/>

³⁴⁶ <http://www.sssrweb.org/futuremeetings.html>

³⁴⁷ <http://soc.kuleuven.be/ceso/sisr/>

³⁴⁸ <http://www.iahr.dk/>

Українську Асоціацію релігієзнавців) - стали водночас членами декількох відомих міжнародних релігієзнавчих організацій, зокрема «Товариства наукового вивчення релігії», «Міжнародної Академії свободи релігій і віровизнання», «Європейської асоціації соціології релігії», «Міжнародної асоціації дослідників релігії Східної і Центральної Європи», «Міжнародної Асоціації істориків релігії» та «Європейської Асоціації історії релігії», «Міжнародної Асоціації релігійної свободи». Але індивідуальне членство українських вчених-релігієзнавців чи колективне членство УАР - лише перший крок до повноправної присутності України у світовій науці, яку постійно треба засвідчувати і членськими внесками, і виступами на конференціях, і друком в міжнародних часописах своїх праць, і особистісним спілкуванням із закордонними колегами та ін. Тим не менш, тими малими силами, які присутні і знані в міжнародному науковому співтоваристві, робляться спроби подолати незнання релігієзнавчої України. Використовується будь-яка можливість для інформування західних колег про досягнення нашого вітчизняного релігієзнавства.

З першими виїздами українських вчених за кордон, а це 1995 рік (А.Колодний), почалося знайомство іноземних колег із науковим доробком вітчизняних релігієзнавців. Американське наукове співтовариство мало можливість ознайомитися із станом справ в українському релігієзнавстві в 2001 році під час щорічного з'їзду SSSR із спеціальної доповіді Л.Филипович. Учасники 2003 року конференції в Братиславі, присвяченій діалогу науки і релігії, дізналися про стан досліджень релігії і викладання релігієзнавства в Україні із спільної доповіді А.Колодного і Л.Филипович³⁴⁹. Текст виступу з доповненнями був надрукований як окрема англomовна стаття в науковому часописі Міжнародної асоціації історії релігії³⁵⁰. Цей же матеріал опісля був перекладений російською мовою і видрукуваний в Росії у фаховому журналі «Религиоведение»³⁵¹. Як наслідок проведення україно-польського колоквиуму, з'явився англomовний розділ про стан українського релігієзнавства за авторством А.Колодного і Л.Филипович у польсько-українській спільній монографії³⁵². Ю.Бабінов і Л.Филипович стали учасниками міждержавного наукового проекту з історії релігієзнавства в Центральній і Східній Європі під керівництвом чеського релігієзнавця

³⁴⁹ Kolodny A., Filipovich L Theology and Religious Studies in the postcommunist Ukraine: historical sources, nowadays status and perspectives of their mutual relation // "And the Truth Will Make You Free". Theology and Science in Conversation in Changing Context of Central and Eastern Europe. – Bratislava, 2003.

³⁵⁰ Kolodny A., Filipovich L Theology and Religious Studies in the Post-Communist Ukraine: History, Modern Status, Perspectives // NUMEN.- 2004. – Vol. 51. – P. 78-93.

³⁵¹ Колодний А., Филипович Л. Религиоведение и теология в современной Украине // Религиоведение. – 2004. - №2. – С. 152-159.

³⁵² Kolodny A., Filipovich L Religious Studies in Post-Soviet Ukraine // Religions, Churches and the Scientific Studies of Religion: Poland and Ukraine / ed.Irena Borowik. – Krakow, 2003. – С. 147-160.

Томаша Бубіка. Завдяки зусиллям Н.Гаврілової і Л.Филипович світова наукова громадськість поінформована про стан релігійної освіти в Україні³⁵³. Поступово й інші релігієзнавці, особливо молодь, засвідчують свою зацікавленість наукою про релігію участю в міжнародних конференціях, наукових збірках, активно контактуючи з колегами Росії, Білорусі, Польщі, інших країн.

Одним словом, закордонна наука помітила присутність українського релігієзнавства в світовому професійному просторі. Про це свідчить присвячений розвитку релігієзнавства в Східній Європі хоч би розділ румунського релігієзнавця, секретаря Румунської асоціації історії релігій Еугена Чуртіна, написаний для солідної монографії з історії світового релігієзнавства «Релігієзнавство: глобальний погляд», де автор згадує і про Відділення релігієзнавства, і про Українську асоціацію релігієзнавців, і про фахові збірники, що видаються ними³⁵⁴.

Однак такої згадки замало, як і уваги поодиноких вчених з Румунії, Польщі, Великобританії, США, Росії та інших країн до українських колег, щоб говорити про присутність українського релігієзнавства у науковому світі. В щорічних бібліографічних ревію, які друкуються у знаних релігієзнавчих журналах, рідко віднайдеши прізвища українських науковців, відсутні рецензії на їхні праці, індекс посилання надзвичайно низький. І тут претензії не так до світової науки, яка нібито байдужа до українського релігієзнавства, скільки до вітчизняних науковців: а що ви зробили, щоб про вас, ваші наукові досягнення знав світ?

Давайте визнаємо, що контакти із зарубіжними колегами не носять систематичного характеру, вони є епізодичними, ситуативними. Саме тому за кордоном, в т.ч. і в близькому зарубіжжі, слабо інформовані про існування в Україні релігієзнавчої науки як окремої галузі гуманітарного знання, на що неодноразово вже наголошувалося³⁵⁵.

Звичайно, з боку зарубіжних колег є велика зацікавленість у співпраці з Україною, але більшість з них погано уявляють собі, в яких формах ця співпраця можлива. Частіше всього вони приїжджають в Україну, щоб одноразово виконати персональний грант, не прагнучи продовжити співпрацю та перенести її на інституційний рівень. А між тим такої могутньої релігієзнавчої інституції, якою є Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ, що об'єднує нині 9 докторів і 12 кандидатів наук з релігієзнавчого фаху, не має жодна країна світу.

Українське релігієзнавство і на колективному, і на персональному рівні контактує із західними дослідниками релігії за різними напрямками.

³⁵³ The Routledge International Handbook of Religious Education / ed. by Derek H / Devis and Elena Miroshnikova. London-New York, 2012. – P. 361-366.

³⁵⁴ Religious Studies: A Global View. Edited by Gregory D. Alles. – London-New York, 2008. – P. 50-74.

³⁵⁵ Академічне релігієзнавство України: історія і сьогодення. – К., 2006. – С. 75; Релігієзнавча наука років незалежності. – К., 2010. – С. 75-76.

Найбільш поширена форма - це взаємоучасть українських і зарубіжних колег в конференціях, навіть організація спільних конференцій з історії релігій, проблем релігійної свободи, державно-церковних відносин тощо в Україні й у зарубіжних країнах. Українські вчені як доповідачі присутні на різних міжнародних конференціях в закордонні. Так, за останні десять років вони більше ста разів виїздили в понад двадцять країн світу. Тут - Польща, США, Англія, Франція, Італія, Іспанія, Канада, Японія, Індія, Австралія, Ізраїль, Росія, Білорусь, Литва, Латвія, Греція, Фінляндія, Данія, Угорщина, Сербія, Тайвань, Бельгія, Австрія та ін. Конференційна активність українських релігієзнавців постійно розширюється. Важливо, що українські вчені підтримують саме фаховий зв'язок із зарубіжними колегами. Серед них є відомі і молоді науковці, а саме: А.Арістова, В.Бондаренко, Н. Гаврілова, В.Єленський, С.Капранов, О.Карагодіна, О.Кисельов, С.Кияк, В.Климов, І.Козловський, А.Колодний, Є.Мартинюк, О.Недавна, О.Нікітченко, М.Палінчак, О.Саган, А.Сафронов, П.Саух, Л.Филипович, А.Юраш та інші. Деякі з відомих в Україні релігієзнавців є постійними учасниками регулярних зібрань різних релігієзнавчих наукових товариств.

Тривалий час українських вчених розглядали як інформаційне чи первинне аналітичне джерело про релігійну ситуацію на пострадянському просторі. Але поступово іноземці зацікавилися українцями як експертами - і не тільки суспільно-релігійних процесів в Україні, а й в посткомуністичному, навіть європейському чи світовому просторі. З 1995 року Україна постійно презентована на щорічному міжнародному симпозіумі "Релігія і право" (США, Центр вивчення права і релігії при Університеті імені Брігама Янга). Українців запрошують як експертів з питань свободи совісті, державно-церковних відносин на конференції в країни зарубіжжя, в різноманітні комісії із прав людини, свободи релігій тощо³⁵⁶. Активно співпрацюють з міжнародними юридичними центрами у сфері свободи релігій українські юристи і правозахисники Г.Друзенко, О.Заєць, М.Васін.

³⁵⁶ Симпозіум ЮНЕСКО "Засади толерантності для світу" (Стамбул, 1995); міжнародні конференції «Релігійна свобода в Європі: виклики ХХ ст.». (Париж, Франція, 1997), колоквіум Парламентської Асамблеї Ради Європи "Релігія і демократія" (Анталія, Туреччина, 1997), «Захист релігійних меншин: релігійна свобода і права людини в посткомуністичній Європі» (Краків, Польща, 1998), «Релігія, політика і права людини» (Москва, Росія, 2002); «Релігія, закон і держава» (Мюнстерський і Бернський університети); Підготовка при нашій участі меморандуму Комітету з освіти і культури Парламентської Асамблеї Ради Європи на слуханнях 13 грудня 2000 р. (Париж), який було покладено в основу Рекомендації ПАРЕ № 1556 "Релігія і зміни в Центральній-Східній Європі" (2002); VII Діалог між Православною Церквою і групою європейської народної партії (християнські демократи) і європейськими демократами з Європарламенту (Стамбул, Туреччина, 2003); «Релігійна толерантність: історичний і політичний вимір» (Москва, Росія, 2004); Спеціальне засідання Департаменту з прав людини щодо свободи релігії і віросповідань (ОБСЄ, Відень, 2009) та ін.

Українські вчені беруть участь у міжнародних форумах представників різних релігій (Конгрес релігій – Будапешт-2002; Парламент релігій світу - Барселона-2004; Асамблеї Голдін Інституту за міжнародне партнерство і мир – Іспанія-2003 й 2004 та Індія-2005), практично включені в міжнародний міжрелігійний діалог.

Завдяки активності деяких українських релігієзнавців з'явилась можливість участі українців в міжнародних дослідницьких проектах. Одним із успішних можна вважати багаторічний проект, підтриманий Міжнародною Академією свободи релігій та віросповідань, з обміну досвідом щодо удосконалення державно-церковних відносин в країнах Східної і Центральної Європи, з проблем утвердження релігійної свободи (Київ – 1996, 1999, 2002, 2004-2011).

Зарубіжних колег зацікавила справа видання спільних книжок в Україні. Як правило, вони виходять українською мовою як колективні збірки матеріалів конференцій (частіше як числа «Релігійної свободи»). Бажано було б ініціювати видання таких збірок англійською мовою, щоб ширше представити палітру думок українських дослідників за кордоном. Але це пов'язано із великою перекладацькою та редакційною роботою, а насамперед відсутністю на все це коштів. Покищо чи не єдиним досвідом такої співпраці, не рахуючи україно-польський проект³⁵⁷, стала колективна монографія А.Колодного, Г.Біддулфа та Л.Филипович «Religion and Church in the Modern Ukraine» (16 д.а.), яка видрукувана в Україні в 2001 році³⁵⁸.

З точки зору міжнародного визнання найперспективніше друкуватися у фахових наукових виданнях, від яких українські вчені все частіше отримують запрошення. Солідний доробок тут має Єленський В.Є., активним в міжнародному науковому просторі є доцент Львівського університету ім.Івана Франка А.Юраш. Україна стає відомою у світі завдяки працям докторів наук з Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ А.Колодного, В.Климова, О.Сагана, Л.Филипович, В.Шевченка. Довгі роки успішно контактує з польськими вченими з Південно-Східного інституту у Перемишлі відомий історик релігії професор Яроцький П.Л., який брав участь у наукових конференціях, став одним з авторів розділу солідного польського наукового видання «Польща-Україна: 1000 років сусідства». Друкуються за кордоном і молоді вчені з різних релігієзнавчих інституцій України.

Окрема сфера пропаганди зарубіжних досліджень – це видрук праць релігієзнавців української діаспори, видрук зарубіжних авторів в українських фахових виданнях, зокрема «Релігійна свобода», «Українське релігієзнавство», колективні збірники. Завдяки щорічнику «Релігійна

³⁵⁷ Див.: «Religions, Churches and the scientific studies of religion: Poland and Ukraine / Ed. I.Borowik» (Krakow, Nomos, 2003); «Polsko-ukrainskie badania religii / pod redakcja K.Banka (Krakow, 2004).

³⁵⁸ Роком раніше вийшла англomовна брошура А.Колодного «Religion and Church in the democratic Ukraine» (К., 2000. – 52 с.).

свобода”, в якому друкуються і зарубіжні учасники щорічної міжнародної наукової конференції з проблем свободи релігії, в Україні добре відомі імена А.Баркер, К.Дьюрема, Д.Девіса, Г.Моран, Л.Бузбі, А.Пчелінцева, Г.Біддулфа, Г.Гоффманна, Т.Бубіка, Х.Марнінеза Торрона, Б.Біча, Р.Подопригори, С.Феррарі, Г.Роберса, Д.Літтла, І.Боровик, Д.Граца та ін. З цими науковцями склалися добрі відносини. Кардинал Поль Пупар надіслав для Бібліотеки релігієзнавця двохтомну теологічну енциклопедію французькою мовою. З Франції регулярно надходить до Бібліотеки релігієзнавчий щорічник. При можливості українські релігієзнавці відвідують інші країни, знайомляться із досягненнями колег по фаху.

Велику допомогу українським релігієзнавцям в їх присутності в науковому світовому полі надавали і надають вчені різних країн, які представляють міжнародні професійні асоціації, фахові факультети в різних університетах, наукові центри з дослідження релігій, громадські міжрелігійні організації³⁵⁹.

Останніми роками активізувалися контакти із ІАНР, яка в особі попереднього і нинішнього генеральних секретарів (А.Гірц і Т.Йенсен) активно підтримують українських вчених, запрошуючи їх на конференції, пропонуючи спільні проекти, зокрема участь в написанні багатотомної “Історії релігій Європи”.

Бібліотека Центру релігійної інформації і свободи УАР одержує різні закордонні журнали, зокрема російський “Религиоведение”, європейський “Compass”, американські “Journal for Scientific Study of Religion”, “Journal of Church and State” та ін. До Бібліотеки надійшли різні україномовні релігієзнавчі видруки від української діаспори Канади, а також чотиритомна Енциклопедія Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів. Водночас українські релігієзнавці надсилають власні періодичні видання до відповідних редакцій журналів.

За запрошенням Відділення релігієзнавства чи УАР в Україну постійно приїждять зарубіжні науковці. За плідну співпрацю багатьом з них вже присуджене звання Почесного наукового співробітника. Таких у Відділенні вже дванадцять. Серед них: А.Баркер, К.Дьюрем, К.Елбакян, Г.Гоффманн та ін.

Завдяки підтримці зарубіжних асоціацій і центрів з 2000 року в Україні виходив часопис-щомісячник “Релігійна панорама”, відбувалося поповнення новинками літератури й релігійною періодикою Бібліотека релігієзнавця УАР.

З ініціативи співробітників ВР ІФ НАНУ почалися авторські переклади і друки зарубіжних дослідників в українських наукових релігієзнавчих журналах. Так, була перекладена і надрукована стаття экс-генсекретаря МАІР А.Гірца і Р.Маккатчеона “Роль метода і теорії в МАІР”. Готуються до видруку

³⁵⁹ Див. докл.: Релігієзнавча наука років незалежності. – К., 2010. – С. 82-83.

інші актуальні праці зарубіжних авторів, до перекладу яких взялися молоді релігієзнавці.

Говорячи про всі ці двадцятирічні наробки вітчизняного релігієзнавства, ми далекі від перебільшення наших успіхів, особливо щодо присутності у світовій науці. Потреба у більш інтенсивному розширенні контактів із зарубіжними колегами очевидна – і шляхом налагодження персональних зв'язків, і шляхом встановлення творчих відносин українських релігієзнавчих спільнот із різними інституціями закордоння. Україна має солідний науковий ресурс, який мав би стати частиною світового наукового співтовариства з вивчення релігії.

А н о т а ц і ї

У статті **Л.Филипович «Українське релігієзнавство в контексті світової науки про релігію»** осмислюється статус українського релігієзнавства як цілісної науки про релігію. Коротко аналізується стан зарубіжного релігієзнавства, яке досі існує як комплекс різноманітних наук про релігію. З'ясовуються причини недостатньої присутності вітчизняного релігієзнавства в світовій науці про релігію та необізнаності останньої щодо реальних досягнень українських науковців. Розглядаються шляхи інтенсифікації входження українських вчених до зарубіжних релігієзнавчих дискурсів.

Ключові слова: *українське релігієзнавство, дисциплінарна структура релігієзнавства, практичне релігієзнавство, релігія.*

В статье **Л.Филипович «Украинское религиоведение в контексте мировой науки о религии»** осмысливается статус украинского религиоведения как целостной науки о религии. Кратко анализируется состояние зарубежного религиоведения, которое до сих пор существует как комплекс разнообразных наук о религии. Выясняются причины недостаточного присутствия отечественного религиоведения в мировой науке о религии и неосведомленности последней относительно реальных достижений украинских исследователей. Рассматриваются пути интенсификации вхождения украинских ученых в зарубежные религиоведческие дискурсы.

Ключевые слова: *украинское религиоведение, дисциплिनарная структура религиоведения, практическое религиоведение, религия.*

ПІСЛЯСЛОВО КУРАТОРА КРУГЛИХ СТОЛІВ

КРУГЛІ СТОЛИ З ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНІ: 2010-2013

Коротко нагадаємо, що ідея проведення серії наукових заходів з метою актуалізації філософії релігії в сучасній Україні (як наукової галузі та як навчальної дисципліни) виникла в результаті міжособистісної комунікації з приводу наукових інтересів між декількома філософами релігії (д.філос.н., проф. А. Колодний, д.філос.н., проф. Л.Филипович, д.філос.н., проф. В.Ларіонова, к.філос.н., доц. О.Сарапін, к.філос.н. О.Горкуша) та з іншими нашими колегами. Тож до започаткування цих заходів долучились насамперед представники Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ, Прикарпатського університету ім. В.Стефаника, Київського університету ім. Т.Шевченка. Більшість з них є членами Української Асоціації релігієзнавців, 20-річчя якої відзначаємо в 2013 році.

5 березня 2010 року у Відділенні релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С. Сковороди відбувся *перший Круглий стіл із філософії релігії з теми “Філософія релігії в сучасній Україні як індикатор трансформаційних процесів суспільного буття релігії”*. У привітальному слові до його початку керівник Відділення проф. А.Колодний наголосив на тому, що філософія релігії як галузь академічного релігієзнавства перебуває сьогодні в досить скрутному становищі (як і релігієзнавство загалом). Є цілий ряд значних вітчизняних філософів релігії, науковий доробок яких не актуалізований в сучасному дослідницькому просторі. Відсутня можливість організувати ефективну координацію досліджень із філософії релігії, внаслідок чого спостерігається здрібнення й збіднення тематики тих наукових робіт, що захищаються як кандидатські та докторські дисертації за фахом філософія релігії. З іншого боку – перевидруку потребує ціла низка значимих праць філософів релігії в Україні ХХ ст. Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ силою свого нечисленного колективу намагається активізувати релігієзнавчі (зокрема й із філософії релігії) дослідження в сучасній Україні на високому науковому рівні. Однак більшість із тих, хто захистив свої дисертації за спеціалізацією філософії релігії вкорінюються у ВНЗ, де вони працюють, й перестають займатися науковою роботою, адже цьому не сприяє надмірне викладацьке навантаження та відсутність в освітніх програмах більшості ВНЗ зацікавленості філософією релігії. Через Українську Асоціацію релігієзнавців Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ намагається контактувати із колишніми

аспірантами, пошуківцями та докторантами. Але очевидно, що в переважній кількості випадків зворотній зв'язок міг би бути оптимістичнішим. Існує нагальна потреба в консолідації філософів релігії в роботі над Українською Релігієзнавчою Енциклопедією, в глибокому осмисленні філософсько-релігієзнавчої спадщини ХХ ст. У свою чергу Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ допомагає освітянським філософам-релігієзнавцям, видруковуючи, крім періодичних видань “Українське релігієзнавство” (квартальник) та “Релігійна свобода” (щорічник), у яких містяться статті з філософії релігії, підручники («Академічне релігієзнавство».- К., 2000 та «Дисциплінарне релігієзнавство». -К., 2010), у яких є розділи із філософії релігії. Настала потреба глибше осмислити проблемне поле філософії релігії. Та й сучасні трансформації предмету дослідження, ті процеси, що ми спостерігаємо в суспільному бутті релігії, потребують оновлення методологічних підходів до її дослідження, виділення нової проблематики у філософії релігії.

Під час обговорення з'ясувалося, що подібна ситуація із втратою зв'язків із колишніми аспірантами, пошукачами й докторантами наявна й у кафедри релігієзнавства КНУ ім. Т.Шевченка, що свідчить про кризу оновлення наукового потенціалу філософії релігії в Україні, як, зрештою, й гуманітарної науки загалом, внаслідок прагмативізації індивідуальних інтересів та несприятливості у їх задоволенні науковою діяльністю. Загальною виявилась і проблема здріблення та збіднення тематики дисертаційних робіт, адже більшість із них виконується не з метою розбудови науки, а з метою отримання наукового ступеня тими, хто збирається зайнятися викладацькою роботою, а в навчально-освітніх програмах тематика із філософії релігії займає мінімальне місце. Несприятливим для активізації досліджень із філософії релігії є й загальний світоглядно-інтелектуальний контекст. Породжена фінансовою та політичною кризою світоглядна розгубленість українського суспільства провокує встановлення пріоритетів не в науковій, а тим більше не у філософсько-релігієзнавчій сфері.

Під час першого Круглого столу із філософії релігії своїм викладацьким досвідом та науковими досягненнями поділилися також д.філос.н., проф. **В.Ларіонова** – зав. кафедрою філософії Прикарпатського національного університету імені В.Стефаника, д.філос.н., проф. **Л.Филипович** – зав. відділом Відділення релігієзнавства ІФ НАН України, професор Університету «Києво-Могилянська Академія», к.філос.н., доц. **О.Сарапін** – доцент кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, д.філос.н., проф. **М.Попов** – професор кафедри філософії та соціології Українського Національного медичного університету імені О.Богомольця, а також д.філос.н. **М.Черенков**, д.філос.н., проф. **В.Шевченко**, аспірантка Інституту релігієзнавства Ягелонського університету (м. Краків, Польща) **К.Новікова**, к.філол.н., доц. **І.Осташук** – докторант філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, к.філос.н., **О. Горкуша** – наук. співр. Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ.

Перший Круглий стіл із філософії релігії продемонстрував, що буттєві обставини існування галузі не є сприятливими. Відсутній суспільний інтелектуальний та навчальний попит у філософії релігії. Відверто демонструється нехтування галуззю з боку держави (чи то на освітньому, чи то на фінансовому рівні), хоч дослідження із філософії релігії є вчасними й надзвичайно потрібними, зважаючи на теперішній процес “тектонічних зрушень” самого предмету філософського аналізу – релігії та сучасну світоглядну кризу й знекровлення сенсотворчих джерел суспільної свідомості.

Проблеми сучасної філософії релігії в Україні можна згрупувати у дві підгрупи:

- 1) ті, що стосуються викладання філософії релігії:
 - а) відсутність змістовно узгоджених підручників;
 - б) відсутність висококваліфікованих викладачів;
 - в) відсутність філософії релігії як дисципліни викладання у більшості ВНЗ, зменшення обсягу гуманітарних дисциплін та релігієзнавства зокрема у навчальному навантаженні для студентів;
- 2) ті, що стосуються безпосередньо досліджень у галузі філософії релігії:
 - а) низький фаховий рівень та фрагментарність більшості кандидатських та докторських дисертацій;
 - б) безперспективність зацікавлення філософією релігії в плані створення життєвого добробуту науковцю чи викладачу;
 - в) байдужість до розробок в галузі філософії релігії з боку потенційних суб'єктів попиту (наука, освіта, церкви).

Водночас також виявилось, що відмінність у потребах викладачів та науковців спровокована необхідністю лаконічно й популярно висловлюватися першими та заглиблюватися у філософський аналіз предмету другими. З іншого ж боку, зрозуміло, що впровадження нових здобутків із галузі філософії релігії в навчальні програми проблематизується не лише обізнаністю й освіченістю самих викладачів, але й відсутністю можливості ними висловитися на ці теми в межах навчальних програм. Однак конструктивний діалог між науковцями (філософами-релігієзнавцями) та викладачами (філософами) неодмінно сприятиме й розквітанню самої галузі, й активізації та тематичній координації досліджень із філософії релігії, й популяризації здобутків у цій сфері в суспільній свідомості.

Підсумовуючи обговорення проблеми, **проф. Л.Филипович** наголосила: цей Круглий стіл яскраво продемонстрував ті проблемні поля в бутті філософії релігії як галузі академічного релігієзнавства та навчальній дисципліні, які потребують наступного обговорення фахівцями. Вона вказала й на необхідність запрошувати на такі наукові заходи авторитетних закордонних філософів релігії, аби наші дослідження й розмірковування не капсулювалися лише в межах Українських реалій. Українське релігієзнавство, зокрема філософія релігії, має віднайти себе в контексті світового релігієзнавства. Тож українським філософам релігії слід активніше входити в

міжнародний науковий простір. Наразі ніхто, крім самих філософів релігії, не потурбується ні про збереження цієї галузі академічного релігієзнавства, ні про насиченість освітньо-навчальних програм її змістовною складовою. Наскільки буде присутньою суспільна запитаність на дослідження із філософії релігії в Україні в майбутньому, залежатиме насамперед від самих дослідників, від їхнього фахового рівня, особистісного зацікавлення власною науковою роботою та здатністю позиціонувати себе. І хоча проведення подібного заходу видавалося дещо проблематичним, однак зацікавлена фахова комунікація між філософами релігії (викладачами й науковцями) підтвердила його вдалість та потребу й надалі працювати у цьому ж напрямку з врахуванням набутого досвіду.

Актуальність здійснення сучасних досліджень із філософії релігії в її особливій проблемній сфері підтвердилась гостротою й жвавістю дискусії, що розгорілася під час *другого Круглого столу із філософії релігії* з теми **“Проблематико-методологічні розмежування філософії релігії та релігійної філософії”**, що відбувся 24 червня 2010 року в м.Києві. Те, що подібні зустрічі є вкрай необхідними, провокується сучасними суспільно-релігійними обставинами та неоднозначними процесами в суспільно-світоглядній, науковій та освітній сферах. Розмивання межі між філософією релігії та релігійною філософією може зрештою призвести до підміни понять й спровокувати неочікувані й негативні наслідки в суспільній свідомості.

Реальна небезпека в розмиванні межі між філософією релігії та релігійною філософією полягає найперше в шкоді для філософії релігії, адже саме вона може виявитися зайвою, бо ж її предмет та методи є значно обмеженішими, що зменшує й можливість використання набутої цієї галуззю інформації в інтерпретаційно-пропагандистських цілях.

З приводу цих проблем висловились професори **А.Колодний, П.Яроцький, Л.Филипович, Є.Дулуман, В.Ларіонова та В.Шевченко**, д.філос.н. **П.Павленко**, доценти **О.Сарапін, С.Головащенко та Ю.Чорноморець**, к.філос.н. **О.Горкуша та К. Новікова**.

З'ясувалось, що розмивання межі між філософією релігії та релігійною філософією пов'язане щонайперше з необізнаністю загалу та недостатньою предметною визначеністю мислителів, які філософствують на релігійну тему. Водночас також неможливо відсторонитися й від нової запитаності філософського осмислення релігії самою релігією. Остання, в її інституалізованих формах, має потребу у філософських засобах адаптування в сучасному постсекулярному світоглядному ландшафті традиційних віроповчань. Однак, чи готова релігія співпрацювати із філософією релігії як саме філософією релігії (“філософією про релігію” на протигагу релігійній філософії як “філософії для релігії”)? Між цим з'ясовується, що й статус релігійної філософії є досить проблемним і з позиції світської, і з позиції релігійної. Природно постає потреба прокреслити методологічно-предметні межі не лише між філософією релігії та релігійною філософією, але й між ними та теологією (і в змісті навчальних дисциплін та підручників, і в

наукових працях). Така диференціація лише сприятиме збільшенню якості пошукових праць у цих галузях та їх фаховій відповідності й запитаності. Це, звичайно, не заважатиме, а навпаки - сприятиме плідній міжгалузевій співпраці.

Під час другого Круглого столу резонансним виявився виступ **доцента С.Головащенко** з університету «Києво-Могилянська Академія», який піддав сумніву актуальність сучасних досліджень у галузі філософії релігії. За його переконанням, філософія релігії вже давно стала як галузь філософського осмислення релігії, і завдання сучасних філософів релігії полягає в переосмисленні праць класиків. Адже, як і більшість філософських дисциплін, філософія релігії вже пережила свій класичний етап і зараз найдоцільнішим є її функціонування в статусі історії науки (історії філософії релігії). Тож саме в цьому напрямку і слід сьогодні здійснювати дослідження із філософії релігії та пропагування внеску цієї філософської галузі у інтелектуальну канву буття суспільства. Очікувати ж збільшення в суспільстві, в державі, в наукових та освітніх колах зацікавлення цією галуззю є недоцільним.

Та колеги С. Головащенко, всупереч його міркуванням, висловлювалися на користь необхідності здійснення сучасних досліджень із філософії релігії й наполягали на актуальності таких сьогодні і для релігії, і для суспільства загалом. Зрештою, на користь актуальності сучасних досліджень в галузі філософії релігії та потенційності цієї галузі академічного релігієзнавства свідчить і та гостра полеміка й конструктивна співпраця різносвітоглядно визначених філософів релігії, що долучились до активного діалогу на цих Круглих столах. Всі вони є відкритими до взаємопорозуміння на фахову тематику та спраглими нових наукових пошуків.

Тож увагу всіх привернула доповідь проф. **П.Яроцького** з Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ щодо тих процесів, які відбуваються сьогодні в теологічній та релігійно-філософській царині. Як приклад фундаментальних зрушень в теологічному дискурсі осягнення світу, П.Яроцький проаналізував праці та думки Кароля Войтили. На запитання проф. Л.Филипович: «Чи можна, зважаючи на його концепцію, Кароля Войтилу зарахувати до теологів, а чи ж до релігійних філософів?», проф. П.Яроцький відповів, що його можна вважати «теологом, який вийшов за межі чистої теології», адже в процесі свого осмислення теологічної проблематики він став релігійним філософом, бо поставлені ним питання не можна вирішити ні в межах томізму, ні в межах неотомізму. Тож Кароль Войтило, по-суті, поєднує томізм з неотомізмом із феноменологією та екзистенціалізмом, поставивши в центрі свого осмислення людину та проблеми суспільства.

25 травня 2012 року відбувся *третій Круглий стіл із філософії релігії* на тему **“Сучасні підходи у філософії релігії як стратегії осмислення предмету чи способи розкриття інтерпретативного потенціалу міркувань про нього”**. Під час його проведення стало помітним, що в сучасній філософії релігії очевидно проглядаються декілька методологічних підходів: феноменологічний, аналітичний, герменевтичний, структурно-

функціоналістичний, індивідуально-синтетичний та інші. Належність дослідника до певного підходу спирається на його світоглядні переконання та предметне зацікавлення. Загалом сучасна українська філософія релігії є фаховою, інтелектуальною, діалогічною, поліметодологічною, конструктивною, відкритою, спрямованою на практичні наслідки - порозуміння з користю для сучасної людини. До виступів на третьому Круглому столі із філософії релігії зголосились професори **Л.Филипович**, **В.Кузнєцов** та **П.Яроцький**, доктори філос.наук **М.Черенков** та **Ю.Чорноморець**, доценти **О.Сарапін**, **В.Волошин**, **Т.Добко**, **Т.Гаврилюк**, **В.Титаренко** та **О.Бучма**, кандидати філос.наук **С.Капранов**, **І.Осташук**, **М.Бабій**, та **О.Горкуша**.

У вступному слові на третьому Круглому столі **д.філос.н. Л.Филипович** наголосила на важливості конструктивної роботи філософів релігії з метою пошуків рецептур подолання гуманітарної (і не лише) кризи сучасності. На її думку, у завдання сучасного філософа релігії входить "допомогти вслухатися людським колективам та релігійним спільнотам у запити та потреби сучасної людини й, водночас, спробувати віднайти ефективні форми дієвого протистояння системній екзистенційній кризі, що, безсумнівно, можуть мати й релігійне походження". **Д.філос.н. В.Кузнєцов** з Інституту філософії НАНУ запропонував використовувати апробовані у філософії науки методології для аналізу релігійних доктринальних систем, бо ж саме за такого підходу уможливлується приріст позитивного філософського знання про релігію. **К.філос.н. О.Сарапін** презентував один з можливих варіантів конструктивного вивчення філософії релігії. За його висновками, в методологічному зрізі "філософія релігії постає конструюванням і застосуванням в процесі осмислення таких концептів, завдяки яким з'ясовується проблема корелятивів позамежного". Що ж до структурного наповнення, то "філософія релігії – це раціональне за змістом та аналітичне за формою тлумачення корелятивів позамежного в таких їх основоположних аспектах, як буття, знання та діяльність".

У першій частині дискусії її учасники підійшли до осмислення актуальності (та ефективності окремих методологій) філософії релігії із релігійних світоглядних настанов. **Д.філос.н. П.Яроцький** – заст.керівника Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ зосередив увагу на теологічних інноваціях в контексті спроб мінімізації дуалізму віри і розуму сучасною Католицькою Церквою (у працях Бенедикта XVI). **Д.філос.н. Ю.Чорноморець** з Національного педагогічного університету ім.М.Драгломанова сформулював чотири перспективні завдання для сучасної філософії релігії, виконуючи які вона не лише подолає неочевидність актуальності, але й повернеться до витоків співголосності із теологічними пошуками. **К.філос.н. Т.Добко** акцентував увагу на винятковій цінності феноменології релігії, адже філософія релігії, як вона нині часто практикується з феноменологічної позиції, дозволяє доступ до раціонального вивчення трансцендентного без порушення внутрішньої логіки сфери релігійного життя.

Д.філос.н. М.Черенков обґрунтовував необхідність методологічної переорієнтації філософії релігії до феноменології Одкровення, бо ж, на його думку як богослова, саме таким шляхом можливо подолати недоліки конкретного галузевого охоплення чи зовнішнього прояву події Одкровення. На межі суб'єктивного переживання, гадає **д.філос.н. Ю.Чорноморець**, Бог філософів несподівано відкривається як особистісний Бог. **К.філос.н., ст. наук. співр. Інституту сходознавства ім.А.Кримського С.Капранов** представив своєрідний проект релігійної філософії від Нісиди Кітаро, в основі якого лежить переосмислення й артикуляція буддійського погляду на світ, Бога та людину у західній філософській термінологічно-методологічній перспективі.

Друга частина Круглого столу була присвячена конкретним підходам та методологіям у сучасній філософії релігії, що залежить від диференціації за проблематикою. **Пров. наук. співробітник Відділення релігієзнавства М.Бабій** розкрив особливості структурно-функціоналістичного підходу, за якого філософія релігії, зосередивши увагу на функціонуванні релігії та користуючись своїм методологічним інструментарієм, уможливорює об'єктивно обґрунтовану відповідь на питання, що ж дає релігія суспільствам і людським особистостям. **Докторант кафедри релігієзнавства КНУ ім.Т.Шевченка Т.Гаврилюк** проаналізувала основні методологічні підходи в сучасному релігієзнавстві, наголосивши, що українське академічне релігієзнавство є антропоцентричним та позаконфесійним. **Канд. філос. наук, доц. В.Волошин** окреслив сферу предметного зосередження та визначив методологічні особливості епістемології релігії. З цієї дослідницької позиції релігія постає "відкритою структурою з великим фоновим знанням. Вона – універсальна форма освоєння світу (світів) на порубіжжі дійсного й можливого". **Канд. філолог. наук І.Осташук** запропонував свій варіант релігієзнавчої філософії мови. **Канд. філос. наук В.Титаренко** продемонструвала можливості застосування методу дискурс-аналізу для дослідження релігійних концепцій майбутнього. **Канд. філос. наук О.Бучма** порівняв філософію релігії та філософію права як сучасні актуальні галузі філософії, що специфікуються предметом осмислення. **Канд. філос. наук О.Горкуша** порівняла три популярні підходи у сучасній філософії релігії, що спираються на різні світоглядні переконання та дослідницькі інтереси мислителів: філософуючого арбітра, філософуючого апологета та філософуючого спостерігача (аналітико-констатативний, притаманний світським академічним філософам релігії). Прихильник останнього не може собі дозволити співпереживати релігійні сенси (чи то як особистісні інтелектуальні прозріння, чи то як виявлену релігійною традицією істину), бо ж у його завдання входить їх співосмислення разом із умовним загальнолюдським суб'єктом, конкретну життєву ситуацію якого він і співпереживає.

Під час третього Круглого столу відбувалися жваві дискусії, у яких чіткіше промальовувалися характерні особливості кожного методологічного

підходу і формулювалися конструктивні проекти для наступного. Гострі дискусії довкола різних стратегій осмислення (і визначення) предмету й актуальної методології у сучасній філософії релігії переростали у конструктивний діалог. Усе це засвідчило те, що філософія релігії в Україні не лише є у вигляді доробків самобутніх філософів та релігієзнавців, але й має значний потенціал для розвитку в майбутньому. Філософія релігії цікава і релігійним, і світським мислителям. Дослідження із цієї галузі філософсько-релігієзнавчих студій дозволяють не просто проаналізувати минуле релігії, її сучасні вияви й тенденції, але й володіють значним прогностичним потенціалом для самоусвідомлення релігії та формування її майбутнього.

Детальніше ознайомитися із перебігом діалогу, змістом виступів та дискусій на Круглих столах із філософії релігії можна на нашій електронній сторінці: <http://philosophyofreligion.wordpress.com/круглі-столи-із-філософії-релігії/>.

Із врахуванням сучасних буттєвих обставин та висловлених побажань пропонуємо зацікавленим фахівцям у галузі філософії релігії приєднатися до діалогу на тему **“Філософія релігії сьогодні: між секуляризаційними та постсекуляризаційними суспільними запитами”**, якій плануємо присвятити **четвертий Круглий стіл із філософії релігії**, що орієнтовно відбудеться десь у травні-червні місяці 2013 року. Зважаючи на обсяг теми доцільним видається орієнтуватися на три проблемні групи: 1) сучасні трансформації предмету дослідження (релігії); 2) сучасні трансформації суспільного контексту функціонування релігії; 3) актуальні методології філософського осмислення релігії сьогодні. Альтернативною допоміжною темою, що, на нашу думку, може поживати бесіду, пропонуємо **“Ефективні засоби активізації конструктивної комунікації між філософією релігії та зацікавленими суб’єктами”**.

Заявки до участі, побажання та теми виступів прохання надсилати на електронну адресу координатора Круглих столів: **slovosvit@ukr.net**

РЕЛІГІЄЗНАВЧА ІНФОРМАЦІЯ

СПЕЦІАЛІЗОВАНА РАДА ІЗ ЗАХИСТУ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДИСЕРТАЦІЙ ВІДДІЛЕННЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ІФ НАНУ В 2012 РОЦІ

Савчук Олег Ігорович. «Зародження та розвиток соціального вчення в українському греко-католицизмі». Дисертація присвячена комплексному вивченню історичного розвитку та сучасного стану соціального вчення українського греко-католицизму в контексті його впливу на вітчизняне суспільство як на загальнодержавному, так і на регіональному рівнях (на прикладі Станіславівської єпархії (Івано-Франківської митрополії УГКЦ). Здійснено аналіз соціальних та суспільних важелів, що впливають з фундаментальних принципів Католицької соціальної доктрини ХІХ ст. переконливо довів, що синтез соціальної та національної складових є фізіономічною рисою соціального вчення УГКЦ, яке особливо яскраво відображене в поглядах і діяльності митрополита А. Шептицького. Теологічно-соціальний зміст спадщини А. Шептицького полягає у здатності перенести західноєвропейські соціально-економічні та морально-етичні виклики на соціальне поле України, належним чином конкретизувавши їх у контексті нагальних національних потреб та надавши їм у такий спосіб оригінального національного звучання. Відтворено систему антропологічних і соціальних поглядів християнської теології як загальної змістовної бази українського греко-католицького соціального вчення. Констатовано необхідність усебічного релігієзнавчого вивчення даного феномену, яка впливає із приналежної йому ефективної інтервенції у суспільне буття, що об'єктивно надає соціальному вченню УГКЦ статусу вагомого чинника у процесі гармонізації та оптимізації державно-церковних відносин і досягнення стабільності в українському суспільстві. Проаналізовано соціальне вчення українського греко-католицизму, як систему практичної модернізації ставлення даної християнської конфесії до соціальних „викликів часу”. Показано наявність соціальної дії на регіональних рівнях, власних потенціальних можливостей та специфічних методів імплікації у практику. Доведено, що практичний досвід соціальної діяльності українського греко-католицизму, завдяки активному включенню релігійного потенціалу церкви у вирішення назрілих проблем суспільства, виявляється і

реалізується як через євангелізаційно-пасторальну діяльність, так і шляхом впровадження конкретних харитативних проєктів.

Козловський Ігор Анатолійович. "Церква Христова" (Church of Christ) в контексті Реставраційного руху в християнстві: передумови виникнення, етапи розвитку і проблеми сьогодення». Дисертацію присвячено аналізу історії постання і розвитку, генезі та еволюції віровчення Реставраційного руху першої половини XIX століття у США та його магістральній течії «Церкви Христовій» (Church of Christ). Основні принципи руху Реставрації полягали у поверненні до новозавітного зразка у житті віруючих та їх конгрегацій. Пройшовши складний історичний шлях рух Реставрації, переживши кризи і розкол, трансформувався і дав початок різним конфесіям, представники яких вважають, що саме вони і є найбільш наближеними до зразка церкви Нового Заповіту. Найбільшою з усіх реставраційних течій є «Церква Христова» (Church of Christ), яка внаслідок діяльності американських місіонерів за роки незалежності України стала однією з тих нових для нашої країни християнських конфесій, що вже вкорінилися в український соціокультурний і релігійний контекст, збагативши його своєю специфікою.

Гура Олексій Анатолійович. «Політика радянської держави щодо об'єднань та церков релігійних меншин в УРСР в 1944 – середині 1960-х рр. (на прикладі римо-католицьких та юдейських громад)». У дисертації аналізується політика радянської держави щодо римо-католицьких та юдейських громад в Україні в 1944 – середині 1960-х рр. Розглядаються передумови, причини та основний зміст державно-партійної політики щодо зазначених об'єднань. Виділено етапи розвитку РКЦ та юдейських об'єднань в Україні. У роботі розкрито механізм реалізації державно-партійного курсу щодо релігії. У цьому контексті аналізується діяльність РСРК (пізніше РСР), її республіканських і обласних уповноважених. Показано вплив взаємин СРСР і Ватикану (Ізраїлю) на становище юдейських та римо-католицьких громад в Україні.

Гераськов Сергій Вадимович. «Роль сакрального у військових практиках (на прикладі Японії)». Дисертацію присвячено аналізу ролі сакрального в японських військових практиках. Висновується, що процес становлення та розвитку японських військових практик як релігійно-філософського явища був тривалим і закономірним, зважаючи на осмислення сакрального в японській традиції. Філософські візії на визначення місця релігії в житті самураїв дозволяють виділити онтологічне підґрунтя японських військових практик крізь призму їх зв'язків з релігійними ідеями; внаслідок проведеного аналізу виявлено існування специфічного, самурайського типу релігійності, який детерміновано впливом кількох релігійно-філософських систем. Цей тип суттєвою мірою

вплинув на формування релігійності сучасних японців. Самурайські традиції мали певний релігійно-філософський підтекст протягом всієї історії свого існування. Цей підтекст набував постійних змін, однак не зникав на жодному з етапів розвитку воїнських практик самураїв. Воїнські практики Японії були тісно пов'язані з сакральним від самого початку свого існування. Як наслідок, маємо закономірний вплив сакрального на воїнські практики сучасної Японії (будзюцу і будо). Найбільш показово це можливо простежити, аналізуючи систему айкідо як релігійно-філософський феномен. Осмислення сакрального в межах воїнських практик сучасної України (бойовий гопак і бойовий спас), як за формою, так і за змістом істотно відрізняється від ролі сакрального в японських будо. Це можна вважати закономірним наслідком розвитку українських воїнських практик, точніше відсутністю традиції наслідування в процесі цього розвитку.



SUMMARY

The 64th issue of "Ukrainian Religious Studies" is subtitled "Philosophy of Religion in Contemporary Ukraine: variability of the strategies for the understanding of the subject". It is devoted to actual Ukrainian research in the field of the philosophy of religion.

The base materials for this issue were papers presented by Ukrainian scholars during three round tables on the philosophy of religion which took place in Kiev in 2010-2012.

The issue contains six units demonstrating the different approaches to the subject of philosophy of religion:

- Philosophy of religion as a field of academic religious studies
- Philosophy of religion as a philosophy of science
- The network of the methodological strategies of philosophy of religion
- The realm of the phenomenology of religion
- The superposition of discourses of philosophy of religion and religious philosophy
- Specific research problems
- Ukrainian Religious Studies in the Global Dimension

In the first chapter, "Philosophy of Religion as a Field of Academic Religious Studies", the interested reader will find articles from classic authors of Ukrainian religious studies and modern leading philosophers of religion. In particular, the adapted article "Philosophy of Religion: the concept, features and key industry trends" by M.Boholyubov is published. The article is based on the text of the introduction of the book *Philosophy of Religion* which was published in 1915. It substantiates the philosophy of religion as a special philosophical study of religion, that is intellectual institutionalization of this field in the Ukrainian area of studies. In the article by Ukrainian religious studies professor A.Kolodny, "Philosophy of Religion in the Disciplinary Structure of Academic Religious Studies", the place and role of philosophy of religion already in the structure of modern domestic academic religious studies are defined.

The understanding of the philosophy of religion in Polish religious studies is very interesting. Polish scholar H.Hoffmann disclosed his views in the article "Features of the correlation of Religious Studies, Philosophy of Religion and Phenomenology of Religion in Polish Modern Religious Studies". Certainly there are actual the original proposals for constructive study of philosophy of religion and the presentation of one of its possible projects by docent O.Sarapin.

Polish scholar K. Novikova, in her article "Method Via Negationis in the Philosophy of Religion", attempts to grasp the diversity of contemporary philosophy of religion and methodological features of research in this field.

In the second chapter, "Philosophy of Religion as a Philosophy of Science", the arguments are aimed at understanding the role of philosophy of religion as metascience can be found. First, we become familiar with the point of view of the modern leading specialist in the field of philosophy of science, Professor Kuznetsov. The philosopher proves the ability to look at the philosophy of religion as a philosophy of science, the subject of which is the analysis of specific theological doctrines. Alternatively, Docent O. Buchma compares the philosophy of religion and philosophy of law in their functioning as "philosophies genitive." The article by V. Voloshyn, "Epistemological Component of the Philosophy of Religion", argues conceptual foundations of epistemology of religion as part of the philosophy of religion are being well-grounded.

The third chapter, "The Network of Methodological Strategies of Philosophy of Religion", shows the diversity of current approaches to the philosophy of religion and their features. For instance, in the article by M. Babiy, PhD, "Functionality of Religion in the Plane of the Objective Field Philosophy of Religion: methodological approaches and essence", examines how philosophical study of religion is able to interpret the function of religion. The article by O. Horkusha, PhD, "Philosophy of Religion as Co-comprehending of the Human Quest for Religious Senses", focuses on the definition of the specificity of philosophy of religion within national academic religious studies and notes that variations in understanding of the philosophy of religion stem from the differences in the understanding of its subject, from cognitive focus and methodological guidelines of philosopher. Comparatively, docent T. Havrylyuk's article, "Specific Features of the Study of the Christian Doctrine of a Human Being", emphasizes that the specific feature of the study of Christian anthropology is the dependence of scientific findings on the ideological position of the researcher and the choice of the basic methods. Docent V. Tytarenko's article, "Religious Concepts of the Future as an Object of Discourse Analysis", offers its own methodological program that would be applicable for the analysis of the concepts of the future of religions.

The fourth chapter entitled "In the Field of Phenomenology of Religion" contains articles in which the urgency of phenomenological methodology for advanced research in the field of philosophy of religion is grounded (M. Cherenkov, PhD, "From Philosophy of Religion to Phenomenology of Revelation", and Yu. Chornomorets, PhD, "The Future of Philosophy of Religion"), and the possibility of the contribution of phenomenology of religion to theology is examined (T. Dobko, docent, "'God of Phenomenologists' as the Answer to the Dilemma of 'God of Abraham, Isaac and Jacob' or 'God of Philosophers and Scholars'"), and the peculiar historical versions of phenomenology of religion are analyzed (H. Hrystokin, "Phenomenological Approaches to Theology of George Florovsky").

In the fifth chapter, "Superposition of Discourses of Philosophy of Religion and Religious Philosophy", the attention is being focused specifically on the

challenges, the adequate research of which depends not so much on ideological orientation of the philosopher (believer / nonbeliever), but from his/her professional education and scientific correctness. In this chapter can be found the article by professor P. Yarotsky, "Philosophical and Theological Quest of 'Completely Different' God Than Traditional Christianity Imagines", which examines contemporary theological quests of the Catholic Church. The analysis of Ukrainian philosophical and theological thought is addressed by professor V. Klymov in his "The Philosophical and Theological Problem of 'Silence', 'Mental Prayer' and 'Reasonable Actions' as a Reflection of the Cognitive Progress of Rus (Ukrainian) Monasticism". R. Soloviy monitors major trends in modern Protestant theology in the article "Knowledge and Truth in Postmodern Epistemic Space: theological experiments of emerging church". The paper by S. Kapranov examines the main trends in the philosophy of religion of a Japanese philosopher, founder of the most powerful schools in Japanese modern times, Kyoto's Nisida Kitaro, from which the author understands the relevance of the Japanese philosopher's legacy for interreligious dialogue and for philosophical reflection on issues of religion in general.

The sixth chapter, "Specific Research Problems", is devoted to a modern research in the field of philosophy of religion. It contains an article V. Lytvynov, PhD, and R. Mnozhynska, PhD, "Stanislav Orihovskiy (1513-1566): from the criticism of Catholicism to its apology", which traces the evolution of Orihovskuy's views. Y. Bryuhovetska's article "The concept of Religious Mystics in the Orthodox Dogmatic Tradition" discusses relation to religious mysticism, shaped by modern Russian Orthodox dogmatics.

The last seventh chapter, "Ukrainian Religious Studies in the Global Dimension", contains an article by professor L. Fylypovych, "Ukrainian Religious Studies in the Context of World Science of Religion", demonstrates the complex position of the Ukrainian schools of thought in the world religious studies.

Finally the issue includes a brief informative description of roundtables regarding the philosophy of religion that occurred during 2010-2012 in Kiev as well as an analysis of the prospects of such meetings in the future and relevant topics are offered.