

*А. Колодний* (НаУКМА, Київ)

## РЕЛІГІЄЗНАВСТВО: ПРЕДМЕТ, СТРУКТУРА І РИСИ

Релігієзнавство — порівняно молода і водночас одна із найдавніших галузей гуманітарної науки. Молода тому, що її складові почали конституюватися в систему знання лише в XVIII-XIX століттях. Найдавніша тому, що окремі знання про релігію (переважно в богословській формі) складаються вже в давніх країнах — Китаї, Індії, Греції. Але, як це справедливо зауважує відомий західний дослідник релігії Уроул Кінг, ще й досі "немає спільної точки зору щодо того, чим є релігієзнавство або що слід так називати".

В наш час серед релігієзнавців існують різні думки з приводу об'єкта свого дослідження. Відмінність у поглядах дослідників релігії виявляється не лише в предметному плані, а й у застосуванні методів творчого пошуку. Якщо західні релігієзнавці ще дотримуються певною мірою академічних (світських) традицій, то дослідники східних країн у своїх розвідках щодо релігійного феномена так і не вийшли за межі теологічного окреслення. Невизначеність, яка існує серед дослідників щодо сутності і структури релігієзнавства, зумовлена насамперед тим, що вони мають різну мету і користуються різними методологічними засадами.

В радянський період релігієзнавству як специфічній сфері гуманітарного знання взагалі було відмовлено в праві на самостійне існування. Воно включалося до контексту наукового атеїзму і розглядалося вже як невід'ємний складовий елемент останнього. Його існування мислилося лише в цій системі. Але при цьому спотворювалася сама природа релігієзнавства. Поділяючи науковий атеїзм на два аспекти -- позитивний і критичний, деякі дослідники релігієзнавство ототожнювали певною мірою з останнім.

Релігієзнавство виступало вже не як знання про релігію, а як її критика. Останнє спотворювало сутність релігієзнавчого пізнання, орієнтувало не на дослідження релігійного феномена у всьому розмаїтті форм його існування і складної історії, а на пошуки (переважно тенденційні) такого в науковому знанні, що бодай якоюсь мірою спростовувало б релігійне світобачення, зводило б до абсурду будь-які форми релігійного світосприймання.

Саме такі установки, власне, й призвели до того, що релігієзнавство не прагнуло мати свій власний предмет дослідження, не виробило своїх специфічних методів пізнання релігійного феномена, своєї категоріально-понятійної системи, а слугувало тим, що давали йому інші науки. При цьому воно вбирало у свої теоретичні побудови лише ті наукові концепції і висновки, конкретні приклади та описи, які тією чи іншою мірою мали антирелігійну зорієнтованість, точніше, давали можливість шляхом довільних тлумачень і комбінацій "спростовувати" різні релігійні положення й ідеї. Саме тут ми маємо шукати основу появи думки, що релігієзнавство не має свого власного предмета дослідження, а є сукупністю знань про релігію з різних галузей наук, у певний спосіб синтезований ним. В такому тлумаченні релігієзнавство виступало вже як опосередкований запереченням релігії атеїзм.

Основним завданням тих, хто працював у його сфері, був пошук і відповідна інтерпретація знань про релігію, які давали різні науки і які навіть у них, в силу наявних на той час у нашій країні чітких ідеологічних установок, вже були антирелігійне зорієнтовані, давали спотворені дані.

Визнаємо тут, що не всі радянські дослідники зводили релігієзнавство лише до заперечення релігії. Так, О.С.Онищенко зазначав, що "релігієзнавство не лише заперечує релігію, а й описує її, з'ясовує її природу, сутність, походження, закономірності еволюції, сучасний стан, розкриває тенденції зміни"<sup>1</sup>.

Болгарський вчений Н. Мизов зауважив, що релігієзнавство "інтерпретує релігійний феномен"<sup>2</sup>. Але включаючи сукупність знань про релігію як об'єктивно існуючий соціально-історичний феномен до позитивного змісту наукового атеїзму, дослідники в такий спосіб замкнули коло останнього тим, що ставили завдання перед релігієзнавцями підпорядковувати ці знання розв'язанню теоретичних і практичних орієнтацій останнього — з'ясуванню неспроможності релігійних вірувань, а відтак — подоланню релігійних забобів.

Виходячи з того, що покликанням наукового атеїзму є передусім не вивчення релігії, а її подолання, дослідники прагнули підпорядкувати й знання релігії цим завданням. Саме тому й робився явно тенденційний висновок, що позаяк виявлені внутрішні характеристики релігії не існують поза тим загальним і найбільш істотним, що робить релігію несправедливим світоглядом, визначає її історичну долю і, зрештою, проявляється в її відносно самостійних внутрішніх характеристиках, то правильно зрозуміти їх можна лише в контексті цілісної теорії наукового атеїзму, в якій методологічна серцевина мовби обростає релігієзнавчою проблематикою. Саме в такий спосіб нібито ця проблематика набирає світоглядно-філософського, атеїстичного "звучання", входить до поняття предмета наукового атеїзму й існує як його специфічний аспект, а не як окрема галузь знання про релігію.

Визначитися у своєму предметі релігієзнавству виявилось куди важче, ніж іншим гуманітарним наукам. Це зумовлено насамперед гносеологічними чинниками. Річ в тому, що описати феномен релігії за допомогою звичних понять і категорій не можна. Велику увагу в релігієзнавстві, як певно і в деяких інших науках, має сама специфіка предметного факту. Дослідники-релігієзнавці, окрім предметної однорідності в межах підсистем свого предмета, мають справу з комплексним, збірним, у певному розумінні, предметом. Це й зумовлює наявність різноманітних, подеколи суперечливих розумінь предмета релігієзнавства. Власне, це й слугує основою думки, що в релігієзнавстві менше всього можна покладатися на доробок попередніх років.

Окрім гносеологічних чинників, у поглядах дослідників на предмет релігієзнавства значну роль відіграють також соціальні фактори, інтелектуальний і культурний рівень розвитку суспільства. Але основним, визначальним тлумаченням предмета релігієзнавства є характер підходу до релігії і загальне розуміння природи, цінності та функції її, які поширені в культурній свідомості тієї чи іншої епохи.

Розмаїття форм і функцій, як історичних, так і сучасних, робить практично неможливим коротке визначення релігії. До того ж, оскільки релігія не має над собою якогось роду, в рамках якого можна було б її охарактеризувати за допомогою якихось особливих індикаторів, то при її визначенні, як це справедливо зазначає німецький науковець Отто Больнов, варто звертатися до герменевтичного способу, тобто брати якусь ідею і збагачувати її зміст різними індуктивними й позитивними дослідженнями<sup>3</sup>.

Особливістю релігії є те, що в ній нідображаються не якісь зовнішні щодо людини природні чи суспільні сили, а такий її особистісний стан, який можна назвати станом самовизначення у світі, здобуття людиною самої себе. Будь-яку релігійну систему характеризує віра в трансцендентне. З огляду на

<sup>1</sup> *Онищенко А. С.* Актуальные вопросы атеистической пропаганды. - К., 1984.- С.21.

<sup>2</sup> *Мизов Н.* Религиология: система и сущность. - София, 1977.- С.32.

<sup>3</sup> *Bollnow O.J.F.* Religions NisHeschaft als hermeneutische Disziplin//Studien zur Hermeneutik. - Freiburg - München, 1982.- S.306.

це, особливістю релігії є й те, що вона виступає не у формі когнітивного, а в ролі засобу позалогічного освоєння людиною своєї причетності до процесів, що відбуваються у Всесвіті, перебувають під впливом якихось вищих сил і... не піддаються логічному аналізу.

Тому, за слушним зауваженням О. Менья, при визначенні релігії ми повинні включати в поняття про неї і начало позалюдське, через зв'язок людини з яким вона виникає. Релігія віднаходить у бутті сокровенну божественну сутність і виражає себе як відповідь на прояви останньої. Відтак причетність людини до Всесвіту виражається не просто в усвідомленні себе його частиною. Головна суть релігії саме у відчутті людиною наявності в собі чогось надлюдського, що підносить її над самою собою, робить з неї дещо нове. Людина має не так думати про Бога, як відчувати його буття в собі. Отже, релігія є засобом самовизначення людини у світі на основі відчуття своєї богоподібності.

На відміну од філософії, яка з метою розробки загальної теорії світу цікавиться не лише людиною, а й (у її ж таки інтересах) всім світом, їх співвідношенням, релігієзнавство замикається, власне, на першому елементі цього тандему. Включаючи в об'єкт свого дослідження співвідношення "людина -- світ", воно насамперед акцентує увагу на співвідношенні "людина=індивід — світ", прагне з'ясувати при цьому місце людини як виокремленого індивіда в світі, і не просто людини як фізичного тіла чи мислячої істоти, а людини як носія божественної суті в собі. Саме тому будь-яка релігійна система виступає не як картина світу, а як картина людини.

Екзистенціалістська гіпертрофія проблем індивідуального існування саме і є тим, що характеризує релігієзнавче вирішення питань відношення "людина — світ". При цьому людина не виноситься за світ, тим паче не ототожнюється із свідомістю, духовним, а відтак, за характерним для філософії діалектичним матеріалізмом, протиставляється буттю. Академічне релігієзнавство має розглядати людину в контексті буття, всередині його, у специфічному ставленні до нього як суб'єкта пізнання і дії, суб'єкта життя. Головна суть релігії саме у вираженні того, що в людині діє щось надлюдське і підносить її над самою собою, формує з неї щось нове — світ вищої реальності, який виникає з середини самої людини.

Отже, релігія — це не лише віра людини в Абсолют, що є сутністю, законом світу, в реальну присутність у її житті світу якоїсь вищої Розумної Сили, а й засіб прилучення її до цього Вищого Начала, але не за допомогою рацію чи якоїсь дії, а містичної інтуїції, так званого ейдентичного бачення.

Саме інтуїція дає можливість відчувати себе у світі і світ у собі. Тому вона певною мірою збігається з вірою, яка є таким внутрішнім станом людини, коли вона переконується в достовірності буття чогось без посередництва в цьому чи відомих семи органів чуття, чи логічних розмірковувань. Це внутрішнє бачення, внутрішній досвід індивіда, скажемо тут словами І. Канта, є тією річчю-в-собі, яка, маючи індивідуальне значення, не піддається якомусь об'єктивному вираженню, об'єктивному формулюванню.

Саме такий підхід до осягнення релігійних явищ вивів їхніх дослідників на позицію нонкогнітивізму, суть якої полягає в особисто-суб'єктивному, містичному, інструменталістському розумінні релігійного феномена. Релігія, релігійне вірування для дослідника тоді виступають не як об'єктивно-метафізичні концепції, як щось когнітивне, тобто як знання в прийнятому в сучасній культурі сенсі, а як особистісно-суб'єктивний стан і переживання.

Домінуючим у нашому релігієзнавстві було енгельсівське визначення релігії як фантастичного відображення стражденною, залежною людиною реальних зовнішніх сил. А тим часом релігія — це позалогічне освоєння людиною своєї причетності до процесів, котрі відбуваються у Всесвіті і перебувають під впливом якихось Вищих Сил. Тому центральним питанням для неї є самовизначення людини у світі. Отже, релігія є не формою вираження

якогось безсилля людини перед пануючими над нею силами, що в її свідомості одержують надприродний статус, на чому наголошував Ф.Енгельс, а засобом її самоутвердження у світі, здобуття нею самої себе. А оскільки так, то об'єктом відображення релігії є не щось зовнішнє щодо людини, а її самовизначення у світі через віру у свою причетність до світу надприродного, ірраціонального. В релігії людина усвідомлює своє ставлення до світу насамперед через ставлення до свого роду граничних основ власного буття і самовизначається в ньому на основі усвідомлення своєї богоподібної сутності.

Переживаючи межі свого існування, людина прагне вийти за них. Наступає етап трансцендентування, сходження до Абсолюту, долання зовнішньої природної примусовості. Перейшовши за межу природного буття, людина вже стає поглиненою покликом надприродної її орієнтації на моральні цінності, суспільні ідеали, які не виводяться безпосередньо з її біологічної природи, а постають як щось надприродне. Релігія все більше починає відігравати в житті людини роль символів життєдіяльності. "Під релігією, — писав відомий історик А.Тойнбі, — я розумію ставлення до життя, яке допомагає людям здолати труднощі шляхом надання задовільних духовних відповідей на фундаментальні питання про таємницю Всесвіту і людську роль у ньому, а також приписів для життя у Всесвіті"<sup>4</sup>. Бог нині розглядається скоріше як сила, що розчинилася у потоці самого життя і є для людини своєрідним орієнтиром, моральним еталоном життєдіяльності, а догмати релігійних систем, зміст "священних книг" - символічним текстом-аналогом бажаної і водночас відповідної волі Всевишнього діяльності — пізнавальної і практичної.

Саме в релігії природні й історичні об'єкти набувають ролі знаків людських символів і ціннісних орієнтирів, а людина одержує можливість відчутти свою причетність до тих процесів, які відбуваються у Всесвіті, але не одержали якогось логічного обґрунтування, виступають як продукт дії якихось незбагнених Вищих Сил, що існують реально. Релігійні символи, хоч вони й мають людське походження, завжди виходять за межі цього буття. В житті людини вони виконують свої функції саме завдяки тій "вісті", яку вони несуть<sup>5</sup>. Ці символи дають можливість людині через інтуїтивне прозріння відчутти реальну присутність у своєму особистому житті, бутті всіх людей і всьому Всесвіті якогось Вищого Начала, Вищої Премудрості, Розумної Сили, що спрямовує і робить осмисленим як існування Всесвіту, так і її власне існування. "Релігійний символ, — як відзначає Макс Планк, — завжди спрямований за межі самого себе. Його сенс ніколи не вичерпується ним самим, хоч би яке почесне становище він посідав... Це важливо підкреслити ще й тому, що ставлення до тих чи інших релігійних символів протягом століть піддавалося неминучим змінам, зумовленим розвитком культури"<sup>6</sup>. При цьому важливо зрозуміти те, що релігійний символ ніколи не становив сам собою абсолютну цінність і завжди слугував більш-менш досконалою вказівкою на Вище, що безпосередньо не сприймається.

Хоч витлумачення релігії як символічно знакової системи вже має свою історію, але саме в наш час, із впровадженням у релігієзнавство особливих методів, докорінно відмінних од тих, за допомогою яких досліджуються раціональні структури, воно може набути нового звучання. При цьому важливим буде відхід од редуційного пояснення релігійного феномена, коли релігія зводилась до якогось природного (натурального) або соціально-історичного явища чи фактора, поставала як епіфеномен цього явища або ж як функція від цього фактора. Тут важливо зрозуміти те, що наявний у нас інструментарій релігієзнавчого аналізу робить неможливим сприйняття "безпосередньої" релігії, особливостей внутрішнього світу суб'єкта релігійного досвіду. А саме тут і є головні виміри релігії. Вона утримує в собі таку істину, яка не відповідає прийнятому науковому розумінню сенсу істини. Понятійна фіксація змісту символічної системи релігії, сказати б, вироблен-

<sup>4</sup> Попова М. А. Критика либерально-гуманистических концепций религии. - М., 1979. - С.32.

<sup>5</sup> Лобовик Б. А. Религия и атеизм - слагаемые культуры // Культура. Религия. Атеизм. - К., 1991. - С.9-10.

<sup>6</sup> Планк М. Религия и естествознание // Вопросы философии. 1990. - №8. - С.28.

ня релігієзнавчої мови — актуальна проблема сьогодення. Саме це дасть можливість вийти за межі звуженого підходу до витлумачення суті релігії як віри в надприродне, розуміння її як лише трансцендентної форми.

Бог створив людину за образом і подобою своєю, а ними є, окрім іншого, здатність пізнавати й творити. Свобода Бога в його всемогутності, всезнанні. Але ж свободою дії для оволодіння землею і панування над нею Бог наділив також і людину.

Тому в таких рисах людини як допитливість, прагнення глибоких і всебічних знань, активної творчої діяльності нічого антирелігійного немає. Утверджуючи людину в них, атеїзм тим самим також не протистоїть теїзму, а, навпаки, збігається з ним. Покликанням атеїзму є не протистояння релігії, а долання примітивних підходів до розуміння її функціональності, певна компенсація або відвернення абсолютних ірраціонально-відчужених проявів інтранатурального. Атеїзм відображає не процес зміни релігійного світорозуміння науковим, як це твердили численні дослідники радянської доби, а насамперед утвердження такого буття людини, яке не потребує постійних звертань до надприродних сил і при якому кожний одержує можливість розвивати закладені Богом у нього власне людські потенції. Атеїзм — це не антитеїзм. Він є вільним від містифікації шляхом людини до самої себе, до самопізнання, утвердження цінності і справжнього сенсу людського буття.

Для релігієзнавства нині важливою є проблема співвідношення в думанні і діянні людини теїстичного й атеїстичного. Але ще французький дослідник Ж. Міло відзначав, що термін *"атеїзм"* сам по собі не позбавлений двозначності. І це не лише тому, що він не відсилає до якоїсь теоретично визначеної, філософськи обгрунтованої доктрини (цим він відрізняється від матеріалізму), а й тому, що різноманітне вживання цього терміна в минулому надало йому багатьох двозначних, якщо не протилежних смислів.

Тривалий час як у релігієзнавчій, так і в богословській літературі теїзм і атеїзм протиставлялися, розглядалися як непримиренні духовні явища. А між тим ще в Стародавній Греції атеїстами (а термін цей прийшов звідти) називали не тих, хто заперечував існування Бога (згадаймо хоча б таких філософів, як Демокріт, Епікур), а тих, у житті яких Бог ніби й не існує.

У наш час в оцінках релігії й атеїзму маятник хитнувся в протилежний бік від того місця, яке він посідав у період тоталітарного суспільства. Ті негативні епітети, які приписувалися релігії (бездуховність, антинауковість, агуманність тощо), використовуються нині при характеристиках атеїстичного. Але при цьому відбувається неправомірне ототожнення атеїзму з анти-теїзмом. Однак думати і діяти, не звертаючись при цьому до Бога, не означає бути орієнтованим проти Бога.

Однією з актуальних для кожної релігійної системи є проблема свободи вибору людини. Питання стоїть так: чи вільна людина у своїх діях, а чи кожний крок її діяльності абсолютно детермінований Всевишнім? Саме тут, а не у взаємному світоглядному протистоянні, на нашу думку, проходить різниця між релігією та атеїзмом. Для традиційно мислячих судження про таку їх співвідносність звучить парадоксально. Проте це так. Релігія і атеїзм — не просто різні (тим більше взаємовиключаючі) духовні утворення, а протилежності єдиного цілого, єдність яких визначає долю цього цілого. Саме нерозуміння цього спричинило ту кризу віри, яка вилася в богословську концепцію "смерті Бога". І річ тут не в тому, що сучасну людину, як це твердять богослови, перестала задовольняти традиційна християнська форма вираження божественної реальності, а в тому, що ця людина у своєму внутрішньому досвіді вже не має потреби у вірі в Бога.

Атеїзм відтак покликаний розкрити джерело і механізм природно-історичного саморуху людини. Він є не просто певною формою знання людиною своїх якостей, взятих самих по собі і тим більше орієнтованих якимось чином проти релігії, а специфічною формою самосвідомості, оцінки нею свого

діяльного стану як своєї реальної, визначеної творінням сутності. При такому розумінні атеїзм не виключається зі сфери духовного життя людства, не вносить у нього конфронтаційні відносини.

Виходячи з цього, вільнознавство (а ми так попервах назвали б цю релігієзнавчу дисципліну, враховуючи можливу негативну реакцію громадської думки на термін атеїзмознавство) покликане не до конфронтації з релігією, а з іншого боку, долання того примітивного підходу до розуміння її функціональності, який характеризує ортодоксальні форми релігійності, і з другого — до вивчення механізму вільної життєдіяльності на основі сповідання духовного, надсвітowego Начала, Вищого Розуму, що є джерелом буття всього сутнього, в тому числі й людини.

Останнє особливо важливо, оскільки нерозуміння того, що свобода людини є відносною, а не абсолютною, приховує в собі можливість переростання атеїзму в антитеїзм, що, власне, ми й маємо в марксистському атеїзмі. Перед релігієзнавством нині стоїть нелегке завдання повернути атеїзмові те місце в системі духовних явищ, яке відповідає його справжній сутності і яке аж ніяк не має антирелігійної зорієнтованості.

Як і кожна окрема сфера наукового знання, релігієзнавство має свій специфічний об'єкт дослідження. Часто, виходячи з етимології слова *релігієзнавство*, твердять, що ним є релігія як така. Але подібна логіка мислення мала б привести до висновку, що об'єктом філософської науки є філософія, правознавства — право, політології — політика, мистецтвознавства — мистецтво і т.ін. Проте це далеко не так. Кожна гуманітарна наука відображає якусь специфічну сторону буття людини у світі, певний вид її життєдіяльності, життєвого досвіду. У нас утвердилося надто спрощене розуміння не лише сутності, а й структури релігії, складові якої вбачалися лише в якихось її зовнішніх виявах діяльності людини — рівні мисленого осягнення, характері емоційного підґрунтя, обрядових дій. При цьому релігійний досвід людини і його інтерпретація на буденному чи теоретичному рівні мисленого осягнення зміщувалися в одну площину. А між тим проблема їх співвідношення є однією з визначальних при вивченні релігії. Саме від її вирішення залежить рівень дослідження питань генези, типології, онтологічного й епістемологічного статусу релігійного досвіду. Шкода тільки, що принципова відмінність між цим досвідом і способами його інтерпретації надто спрощувалася.

За своєю сутністю проблема відношення релігійного досвіду і його інтерпретації — це проблема того, чи має інтерпретація якийсь формотворчий вплив на самий досвід, а чи вона є чимось таким, що просто накладається на досвід, існує як систематизоване висловлювання про нього. З цього приводу Ю.Кимельов зауважує: "Чи слід містичний досвід розглядати як якусь "чисту" подію, що одержує опісля певну вербалізацію й інтерпретацію, а чи понятійність, взагалі зміст культурно-релігійної традиції одвічно, "конститутивно" інтегровано у фактуру досвіду"<sup>7</sup>.

На нашу думку, рефлексивна інтерпретація, автоінтерпретація хоч і не входить до самого релігійного досвіду, але здійснюється вона під час нього. Що ж стосується гетероінтерпретації (або за Пітером Муром — доктринальної інтерпретації), то вона відбувається вже за досвідом, не є частиною його змісту, а виступає як певна релігійна система, що обґрунтовує той чи інший тип релігійного світобачення і світостановлення. Якцо вона опісля й "накладається" на релігійний досвід, все одно є вторинною, похідною. Ця інтерпретація і є тим, що прийнято називати богослов'ям чи теологією. В цьому ключі слухні міркування В.Джемса про релігію як таку сукупність почуттів, дій і досвіду окремої особистості, коли її ставлення до того, кого вона вшановує як Бога, встановлюється їх змістом. "Зважаючи на те — чи буде це відношення чисто виховним, чи втіленим в обрядовість, — на ґрунті релігії, в тому розумінні, в якому ми домовилися розуміти її, може вирости богослов'я, філософія або ж церковна організація"<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> Кимельов Ю. А. Современная западная философия религии. - М., 1989. - С. 133.

<sup>8</sup> Джемс В. Многообразие религиозного опыта. - СПб, 1992. - С.40.

Як і всяка гуманітарна наука, релігієзнавство має свій об'єкт дослідження, в якому у знятому вигляді фіксується певний аспект буття людини у світі, її ставлення до нього. Так ось об'єктом релігієзнавства є відображення такого особистісного стану людини, який можна назвати станом самовизначення у світі, здобуття самої себе на основі віднайдення в собі того надлюдського, що єднає її з трансцендентним.

У своєму функціонуванні релігія виходить за межі свого індивідуального буття, вона піддається доктринальній і обрядово-культовій (символічній) інтерпретації, входить у різні сфери людської життєдіяльності, сакралізуючи їх. Тому релігієзнавство у своєму предметі значно ширше, ніж у своєму об'єкті. Для означення останнього ми вжили б термін релігієлогія, підкресливши цим те, що про сутнісну природу релігії можемо мати лише слово, а не знання. Останніми можна скористатися при відтворенні функціонального багатства релігійного феномена. Тому предметом релігієзнавства в широкому його аспекті є, окрім природи релігії, також її функціональність. Якщо об'єкт релігієзнавства є відносно сталим, то предмет його збільшується за обсягом і дещо змінюється в часі.

Різні світоглядні позиції, слідування відмінним культурним традиціям, навіть громадські оцінки характеру наукової діяльності спричинюють різноманіття дослідницьких установок релігієзнавців, їх теоретичних цілепокладань. Працюючи в одній і тій самій предметній сфері, вони можуть користуватися різними нормами пізнання — світськими чи богословськими. Звідси поділ релігієзнавства на академічне і богословське. На відміну од першого, останнє входить до богословського комплексу, розвивається певною мірою на основі закономірностей цього виду духовності.

В західному релігієзнавстві його поділ на ці, відносно самостійні, гілки розглядається як вияв двох різних перспектив у ставленні до релігії — внутрішньої і зовнішньої. Він не пов'язується тут із якимись філософськими чи світоглядними відмінностями в оцінках релігії. І це тому, що коли в XIX столітті релігієзнавці тут відмежовувались од теології, прагнули віднайти одмінність своїх пошуків від богословських оцінок релігії, то останнім часом на Заході (та певною мірою вже і в нас) спостерігається дедалі більше сходження академічного релігієзнавства на методологічні засади богословського, втрата ним рис світськості, сповзання на позиції певної релігійно-філософської концепції, а то й богословських установок певної конфесії. Визнаємо тут, що така тенденція не тільки не сприяє всебічному і глибокому дослідженню феномена релігії у всьому багатоманітті її функціональності за нинішніх умов її суспільного і духовного буття, а навпаки — явно веде до збіднення релігієзнавчої науки, перетворення її в окрему галузь богослов'я. Німецький релігієзнавець Ф.Хайлер чітко зауважує, що будь-яке дослідження релігії в кінцевому рахунку теологічне в тому розумінні, що воно займається не лише психічними чи історичними феноменами, а дослідним осягненням трансцендентної реальності.

Академічність релігієзнавства — це не ворожість щодо релігії, як дехто прагне тлумачити. Особливістю його є дотримання світоглядного нейтралізму щодо релігії, чого немає в богословському релігієзнавстві, яке до того ж має ще й конфесійну зорієнтованість. В релігієзнавчому пізнанні важливо уникнути двох крайностей — богословської включеності в систему релігійного феномена і прагнення вже, скажемо так, з точки зору релігійної людини говорити про саму релігію й світського критицизму і нігілізму, коли релігійні вияви розглядаються як щось аномальне для людського буття.

Оскільки до цього часу не визначено з достатньою чіткістю предмета релігієзнавства, то в ньому механічно поєднувались різнопредметні знання про релігію. А між тим релігієзнавство є все ж таки єдиною і водночас багатодисциплінною сферою гуманітарного знання. Підхід до нього як до якоїсь збірної науки, що поєднує в собі знання про релігію різних наукових галу-

зей — філософії, історії, археології, етнографії і т.ін. — поверховий. Оскільки релігія завжди претендувала на статус загальної картини світу, то вона, безумовно, залишила свій слід у всіх сферах суспільного і духовного життя, з'ясуванні явищ природи. Саме тому в змісті кожної науки тією чи іншою мірою знаходимо певну інформацію про неї. Але вона в них не виступає основним об'єктом дослідження. До того ж у кожній конкретній науці релігія постає лише у відповідних аспектах, а не як цілісний духовний феномен, у всьому комплексі своєї функціональності і закономірностей розвитку.

Особливістю релігієзнавства і його окремих дисциплін є те, що, по-перше, в них релігія виступає сама по собі як об'єкт дослідження; по-друге, вивчається вона саме тут у поєднанні всіх її структурних компонентів і всієї системи її функціональності; по-третє, розмаїття суспільних і духовних процесів розглядається в підпорядкованості саме її розвиткові та функціонуванню, а не навпаки, як в інших науках, де релігія досліджується в контексті їх сфери пізнання світу; по-четверте, досліджуються закони певної предметної сфери буття людини у світі, які не поділяються на якісь частини і які іншими науками не вивчаються.

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

На нашу думку, специфіку колінової дисциплінарної одиниці релігієзнавства можна визначити через відмежування її, з одного боку, від інших релігієзнавчих наук, а з другого — від теології. За основу виділення їх слід брати, по-перше, теоретичну зорієнтованість дослідницьких пошуків, а по-друге, параметри і сфери функціональності релігії. Якщо філософія релігії, яка зайнята внутрішнім контекстом релігійного феномена, на неконфесійно зорієнтованому і позаісторичному рівні проводить у загальному аспекті концептуалізацію її природи і функцій, то соціологія релігії, працюючи на конфесійному і позаконфесійному рівнях і займаючись уже зовнішнім контекстом релігії, розглядає її функціонування та розвиток як специфічної підсистеми на рівні суспільства як цілого або окремих його сфер і структур, у тому числі й церковних об'єднань.

Психологія релігії, на відміну від останньої, вивчає психологічні особливості функціонування релігійності на індивідуальному рівні, з'ясовуючи при цьому специфіку релігійних вірувань, уявлень, переживань особи, вплив релігії на її психологічний світ.

Історія релігії відрізняється від названих вище дисциплінарних утворень релігієзнавства тим, що вона розглядає релігію не в статиці, а в динаміці. Конкретніше, не лише на рівні загальнотеоретичного відтворення її природи чи функціонування на індивідуальному або ж суспільно-спільнотному рівнях, а й на рівні осягнення процесу становлення релігії як в іманентних й історико-релігійних зв'язках, так і в загальному соціально-історичному та історико-культурному контексті. Але тут ми не погоджуємося з тими, хто історію релігії зводить лише до вивчення релігії з точки зору конкретно-хронологічного її розвитку. Ця історія, окрім конфесійної конкретики, має ще й свою логіку, яка виявляється в особливостях еволюції цього феномена від природних його форм до сучасних розвинутих систем світового масштабу. Логічне зняття історії релігії ми б назвали її історіософією. Вона покликана відтворити загальні закономірності історичного розвитку релігії, співвідношення в цьому процесі об'єктивного і суб'єктивного, стихійного і свідомого, традиційного і новаційного, етичного і релігійного. Саме в цьому аспекті, а не взагалі, як це твердить Ю.Кимельов, історія релігії займається самою релігією. Особливістю історії релігії як релігієзнавчої дисципліни є

те, що вона водночас вивчає функціонування і зовнішніх і внутрішніх контекстів релігії.

Останнім часом ті методологічні дискусії, які велися в західному релігієзнавстві, привели до висновків, що за своїми предметними і функціональними характеристиками, близькими до філософії релігії, є феноменологічний та історичний підходи до неї. Навіть існує думка серед релігієзнавців, що саме поєднання цих двох підходів має становити основу єдиної сучасної науки про релігію.

Наш час характеризується також появою герменевтичного релігієзнавства, покликаного розробити якусь придатну для вивчення релігії загальну теорію інтерпретації. Розвиваються корпоративне релігієзнавство, культурологія релігії, політологія релігії, етнологія релігії і т.ін. Диференціація академічної гілки релігієзнавства — цієї порівняно молодого галузі гуманітарного знання — триває.

Сучасне світське релігієзнавство загалом характеризує низка рис. Насамперед йому притаманний світоглядний плюралізм. Дослідження релігійних феноменів ведеться з точки зору різних світоглядних установок, творче поєднання яких, за відсутності упередженості, безумовно сприяє поглибленому вивченню релігійних явищ. Релігієзнавство це є позаконфесійним, що виключає односторонність оцінок і водночас гарантує включення до об'єкта дослідження широкої палітри конфесій, вивчення як трансцендентних, так і світських та громадських релігій. Світське релігієзнавство є відкритим. Воно виходить за межі традиційних релігійних комплексів, аналізує прояви неорелігій, з'ясовує природу і тенденції їхнього розвитку. Важливою рисою світського релігієзнавства є історизм. Воно розглядає кожну релігійну систему з точки зору того, як вона виникла, які етапи у своєму розвитку пройшла і чим є нині. Вивчення релігійних явищ сучасним релігієзнавством характеризує системність. Релігія — складний духовий феномен, жоден із компонентів внутрішньої і зовнішньої структури якого не має залишитися поза увагою науковців.

Сучасному релігієзнавству притаманна також порівняльність. Свої висновки воно будує не на підставі аналізу віровчення і практики однієї чи кількох найпоширеніших, вагомих у релігійному житті конфесій, а на основі зняття всього того, що розкриває релігійний феномен у його існуванні на родо-племінному, національному, світовому рівнях, у його світських і трансцендентних формах. Нинішньому академічному релігієзнавству притаманна також поліметодичність і системність. До палітри своїх поглядів і сукупності знань воно включає методи та різноманітні здобутки з інших наук. Водночас наше релігієзнавство є й творчим. Воно долає ті методологічні обмеженості, які накладалися ленінізмом на пізнання релігійного феномена, зокрема партійність, заідеологізованість, підхід до релігії як культурного й антинаукового явища. Водночас, сприймаючи досягнення світового релігієзнавства, воно шукає власні релігійні методи дослідження ірраціонального буття. При цьому враховується те, що у вивченні релігії потрібні особливі методи, які докорінно відрізняються од тих, які застосовуються при дослідженні раціональних структур.

Українське релігієзнавство, переживши тривалий період заідеологізованості й антирелігізації, перебуває в стані відродження. Нове бачення феномена релігії дає нам можливість науково розв'язувати проблеми її історії, включення до контексту національного культурного і державотворчого процесу, з'ясувати сутність релігійної духовності.