

В. К. ЛАРІОНОВА



ФІЛОСОФІЯ
РЕЛІГІЇ

ПРИКАРПАТСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
ІМЕНІ ВАСИЛЯ СТЕФАНИКА
КАФЕДРА ФІЛОСОФІЇ

В. К. ЛАРІОНОВА

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

Посібник

НБ ПНУС



669934

БІБЛІОТЕКА ПРИКРПАТ

188888

ІВАНО-ФРАНКІВСЬК
2004

87.25
ББК 87.3
Л 25

Ларіонова В. К. **Філософія релігії. Посібник.** – Івано-Франківськ: Видавництво «Гостинець», 2004 – 148 с.

Рекомендовано до друку Вченою радою Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника (протокол № 9 від 22 червня 2004 р.)

Рецензенти:
Савльсва М. Ю.,
доктор філософських наук, професор;
Москалець В. П.,
доктор філософських наук, професор



ISBN 966-8207-24-6

© Ларіонова В.К., 2004

Зміст

ТЕМА 1:	
ПОНЯТТЯ І ПРОБЛЕМНА СФЕРА ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ	6
1.1. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В СИСТЕМІ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ	6
1.2. СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ ЯК САМОСТІЙНОЇ ДИСЦИПЛІНИ	8
1.3. ПРЕДМЕТНИЙ ПОДІЛ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ	13
ТЕМА 2:	
ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЇ	17
2.1. СУТНІСТЬ І ВИЗНАЧЕННЯ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЇ	17
2.2. ОСНОВНІ ЕЛЕМЕНТИ ТА СТРУКТУРА РЕЛІГІЇ	20
2.3. РЕЛІГІЙНА ВІРА: СТРУКТУРА, КОМПОНЕНТИ ТА ФУНКЦІЇ	22
ТЕМА 3:	
ФІЛОСОФСЬКІ КОНЦЕПЦІЇ ПРИРОДИ РЕЛІГІЇ: БАГАТОМАНІТТЯ ЇХ КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ВИЗНАЧЕННЯ	28
3.1. ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ РЕЛІГІЇ	28
3.2. НАУКОВІ ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЇ	37
ТЕМА 4:	
ОНТОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ	42
4.1. ІДЕЯ ПОДВІЙНОСТІ СВІТУ – ГОЛОВНА РИСА РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ	42
4.2. БУТТЯ БОГА У ФІЛОСОФСЬКІЙ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ	44
4.3. ОСНОВНІ ФІЛОСОФСЬКІ ФОРМИ УСВІДОМЛЕННЯ БОГА	52
ТЕМА 5:	
ЕПІСТЕМОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ	59
5.1. РЕЛІГІЯ ЯК ЗНАННЯ	59
5.2. ПОНЯТТЯ РЕЛІГІЙНОЇ ІСТИНИ	61
5.3. ПРОБЛЕМА БОГОПІЗНАННЯ	62
5.4. ЕЙДЕТИЧНЕ (ІНТУЇТИВНЕ) ОСЯГНЕННЯ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЇ	65

ТЕМА 6:	
ПРАКСЕОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ	69
✓ 6.1. ПОНЯТТЯ РЕЛІГІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ	69
✓ 6.2. КУЛЬТОВА І ПОЗАКУЛЬТОВА ДІЯЛЬНІСТЬ. МІСЦЕ КУЛЬТУ В СТРУКТУРІ РЕЛІГІЇ. ЗМІСТ КУЛЬТОВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ	70
✓ 6.3. МОЛИТВА. ВИДИ МОЛИТВИ	72
6.4. ОСНОВНІ ПРОЯВИ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ	74

ТЕМА 7:	
АНТРОПОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ	78
7.1. СТАВЛЕННЯ ЛЮДИНИ ДО БОГА – ФУНДАМЕНТАЛЬНА ПРОБЛЕМА РЕЛІГІЙНОГО СВІТОБАЧЕННЯ	78
7.2. ОБРАЗ ЛЮДИНИ В ХРИСТІЯНСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ	86
7.3. СУЧАСНІ КОНЦЕПЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ: ПОШУК БОГА ЛЮДИНОЮ І ПОШУК ЛЮДИНИ БОГОМ	88 168-177

ТЕМА 8:	
РЕЛІГІЯ ЯК ОБ'ЄКТ ФІЛОСОФСЬКО-КРИТИЧНОГО АНАЛІЗУ Б. СПІНОЗИ	94
+ 8.1. НАУКОВИЙ АНАЛІЗ БІБЛІЇ	94
✓ 8.2. ПАНТЕЇЗМ Б. СПІНОЗИ	95
+ 8.3. СПІНОЗА ПРО «ІНТЕЛЕКТУАЛЬНУ ЛЮБОВ ДО БОГА»	97

ТЕМА 9:	
Д. ЮМ ПРО ПРИРОДНЕ РОЗУМІННЯ РЕЛІГІЇ	99
+ 9.1. ВЧЕННЯ ПРО ПІЗНАННЯ	99
+ 9.2. ВІРА НЕРЕЛІГІЙНА І РЕЛІГІЙНА	100
+ 9.3. ПОХОДЖЕННЯ І ОСНОВИ РЕЛІГІЇ	102

ТЕМА 10:	
ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ І. КАНТА	104
✓ 10.1. ПРОБЛЕМА РЕЛІГІЇ У ВЧЕННІ ПРО ПІЗНАННЯ	104
✓ 10.2. КРИТИКА ТРАДИЦІЙНОЇ МЕТАФІЗИКИ (Трансцендентальна діалектика)	105
✓ 10.3. КРИТИКА ПРАКТИЧНОГО РОЗУМУ	109

ТЕМА 11:	
ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ	111
✓ 11.1. РОЗУМІННЯ РЕЛІГІЇ В РАННІХ ТВОРАХ ГЕГЕЛЯ	111
✓ 11.2. ГЕГЕЛІВСЬКЕ ВЧЕННЯ ПРО РЕЛІГІЮ У ПОСТФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ПЕРІОД	117
✓ 11.3. ГЕГЕЛІВСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ	119

ТЕМА 12:	
НАТУРАЛІСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ЛЮДВІГА ФОЄРБАХА 123	
12.1. ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ Л. ФОЄРБАХА	123
12.2. КРИТИКА РЕЛІГІЙНОЇ МОРАЛІ	125
12.3. РЕЛІГІЯ ЛЮБОВІ Л. ФОЄРБАХА	125

ТЕМА 13:	
ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ФРІДРІХА ШЛЕЙЄРМАХЕРА	127
13.1. ЗНАЧЕННЯ ТВОРЧОСТІ Ф. ШЛЕЙЄРМАХЕРА	127
13.2. ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА ПРАЦІ Ф. ШЛЕЙЄРМАХЕРА «ПРОМОВИ ПРО РЕЛІГІЮ»	129

ТЕМА 14:	
ПОНЯТТЯ БОГА В ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ Г. СКОВОРОДИ	132
✓ 14.1. КОНЦЕПЦІЯ ПОДІЛУ СВІТУ НА ДВІ НАТУРИ	132
14.2. Г. СКОВОРОДА ПРО БОЖЕСТВЕННУ СУТНІСТЬ ЛЮДИНИ	133
14.3. Г. СКОВОРОДА ПРО ПІЗНАННЯ СЕБЕ ЯК ПІЗНАННЯ БОГА	134

ТЕМА 15:	
ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ІВАНА ФРАНКА	139
15.1. І. ФРАНКО ПРО ПОХОДЖЕННЯ РЕЛІГІЇ ТА ЇЇ СОЦІАЛЬНІ ФУНКЦІЇ	140
15.2. РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР У НАЦІОНАЛЬНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ	143

ТЕМА 1: ПОНЯТТЯ І ПРОБЛЕМНА СФЕРА ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ

1.1. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В СИСТЕМІ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ

1.2. СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ ЯК САМОСТІЙНОЇ ДИСЦИПЛІНИ

1.3. ПРЕДМЕТНИЙ ПОДІЛ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ – МЕТАФІЗИКА, ОНТОЛОГІЯ, ЕПІСТЕМОЛОГІЯ І ПРАКСЕОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

1.1. ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ В СИСТЕМІ ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ

У духовному житті людства неможливо знайти феномен, який протягом тисячоліть, а точніше, впродовж усього його земного існування відігравав би вагомішу роль, ніж релігія. Від кам'яного віку і до сьогодення, зазнаючи дивовижних метаморфоз, живе вона в нерозривному зв'язку з людським духом як надбання світової культури.

Релігія була вирішальним мотивом та імпульсом у багатьох соціально-історичних рухах і процесах. Прийняття Азією буддизму, поширення християнства в Європі, експансія ісламу, реформація католицизму стали в житті людства віхами, які значною мірою визначили масштаби, темпи, тенденції світового розвитку. Понад два тисячоліття релігія була головною формою суспільної свідомості.

Співіснування в одному культурному просторі величезної кількості релігійних форм, поява нових нетрадиційних релігійних рухів і екзотичних індивідуальних форм релігії, ескалація актів тероризму і війн на релігійному ґрунті, використання релігійних почуттів і міжконфесійних відносин у політичних технологіях вказують на багатоаспектність релігійності, що висуває перед філософією нові завдання. Це завдання переходу від дослідження конкретних форм релігійності, як соціально оформлених традиційних форм, до дослідження релігії як універсального антропологічного феномену, що складається з окремих сутнісних елементів, характерних для кожної людини, для будь-якого суспільства і культури.

І все ж найміцнішу опору, найповнішу сферу вияву релігія знайшла в людській особі.

Широкомасштабність впливу релігії, абсолютність її поширення, функціонування на всіх етапах людської історії закономірно породжували й породжують питання про природу цього духовного явища, неминушу силу його впливу як на світ внутрішніх людських потреб, так і на духовну культуру людства загалом.

Відповіді на ці складні й неоднозначні питання завжди прагнула і прагне дати філософія, що усвідомлює себе як універсальне, найвище пізнавальне зусилля, як мислення (М. Гайдеггер), об'єктом уваги якого є все суще, а отже, й релігія.

Філософія завжди виявляла невідому зацікавленість до релігії, проблем її природи і сутності, значення та сенсу, що постали в різноманітних філософсько-релігійних установах, теоретичних конструкціях, вченнях і теоріях, які живлять одну з найважливіших сфер філософсько-теоретичної діяльності – філософію релігії.

Філософія релігії є особливою філософською дисципліною, об'єктом вивчення якої є феномен релігії та його характерні прояви.

Філософські поняття, категорії і концепції дають змогу теоретично осягнути релігійний феномен. Філософська рефлексія має раціоналізований характер.

Таке тлумачення не є загальноновизнаним.

Як імпліцитне (невиражене) ставлення філософії до релігії, її раціональна осмисленість, філософія релігії існує з тих пір, що й сама філософія. З огляду на онтологічно-генетичний їх зв'язок ця єдність є закономірною.

Філософія релігії не складала і не складає деякого моноутворення, сукупності єдиних рішень і суджень. Можна говорити про плюралізм, альтернативність підходів до вирішення комплексу філософських завдань, пов'язаних з релігією. Це стосується і проблем визначення предмета, методу, статусу філософії релігії, побудови її змісту. Відповіді на схожі питання залежать від вихідних, базових філософських посилок, розуміння природи філософського і релігієзнавчого знання, співвідношення філософії релігії і доктринального віровчення, від уподобань того чи іншого мислителя.

Філософія релігії поставала і постає у різних видах:

– як множинність філософських висловлювань про релігію, що належать до різних філософських течій. У такому вигляді філософія релігії постає несистематизованою. Окремі висловлювання можуть бути плідними, проте загальна картина філософських міркувань про релігію створюється внаслідок реконструкції;

– як розділ філософських систем, концепцій, що знаходиться у єдності з цілим;

– як відносно самостійна дисципліна, самостійна побудова, що не вплетена в загальний філософський контекст.

На наш погляд, філософія релігії постає як повноцінний розділ, як одна із спеціальних філософій, що має свій предмет, відмінний від предметів інших галузей філософського знання.

Філософія, як відомо, сягає своїм корінням найдавніших пластів людської свідомості, маючи у своїй основі міфологію та релігію. Саме від них вона успадковує всі стрижневі світоглядні проблеми, піднісши їх до вищого рівня усвідомлення і піддавши специфічному теоретичному осмисленню. У зв'язку з цим зміст ранніх етапів філософського буття несе в собі очевидні ознаки впливу міфологічної тематики та відповідного їй стилю світорозуміння, оскільки він був складовою релігійної мудрості й компонентом культової практики.

Наголосимо, що сьогоденний розвиток вітчизняної філософії релігії є неможливим без осмислення її витоків. Тому звернення до історії цієї дисципліни є закономірним явищем.

1.2. СТАНОВЛЕННЯ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ ЯК САМОСТІЙНОЇ ДИСЦИПЛІНИ

Осмислення релігії завжди було складовою світового історико-філософського процесу. Деякі автори вважають, що філософія релігії утворилась разом із філософією як своєрідний спосіб осмислення світу.

Зародки філософського осягнення релігії присутні ще в творах античних філософів. В епоху середньовіччя, коли релігія стала панівним світоглядом, а церква монополює порядок у сфері освіти, філософія не могла бути автономною, їй випала роль помічника релігії та церкви.

Впродовж багатьох століть філософія не лише вносила раціонально дискурсивний аспект у теологію, а й була єдиною інстанцією, у межах якої релігія поставала як об'єкт дослідження.

Таке дистанціювання від релігії сприяло формуванню об'єктивно-пізнавального ставлення до неї. Адже в змістовому відношенні філософія релігії постає лише тоді, коли релігія як об'єкт її вивчення стає проблемою, яку вона прагне розв'язати за допомогою розуму, почуттів та інтуїції.

Зміст філософії релігії утворюють філософські поняття і концепції. Ці концепції різноманітні, інтерпретація релігії в них здійснюється під кутом зору будь-якого субординаційного принципу – натуралізму, матеріалізму, екзистенціалізму, прагматизму, позитивізму аналітичної філософії, філософської антропології, персоналізму, неотомізму тощо.

● **ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ** – сукупність актуальних і потенційних філософських установок щодо релігії і Бога, філософське осмислення їхньої природи, сутності та сенсу. За формою це – інтепретативне осягнення релігії та її проявів.

У наш час як проблемні області філософії релігії можна виділити:

1) виявлення статусу філософії релігії у загальній системі філософських, релігієзнавчих і інших знань, визначення специфіки філософського осмислення релігії, вирішення питання про філософські методи осмислення об'єкта тощо (коло метапроблем по відношенню до філософії релігії);

2) розгляд особливостей і структури релігієзнавчого знання, закономірностей його розвитку, місця релігієзнавства поміж інших наук (коло метапроблем по відношенню до релігієзнавства як наукової дисципліни);

3) аналіз різноманітних варіантів розкриття сутності релігії; виявлення принципів підходу до її виділення і формулювання філософського визначення поняття «релігія»;

4) виявлення онтологічних засад релігії в бутті Космосу, планети Земля, людства, етносу, окремої людини тощо, аналіз гносеологічних передумов релігії;

5) вивчення особливостей процесів пізнання в релігійній свідомості (своєрідності суб'єкта, об'єкта, форм і результатів пізнання);

6) дослідження релігійного світогляду, різних типів і видів, релігійних вірувань, понять, уявлень, суджень, висловів, мови релігії.

Філософія релігії – філософська дисципліна, в якій осмислюється сутність та особливості релігійних феноменів, дається їм понятійне витлумачення. Тобто ця дисципліна вивчає інтелектуальний, раціональний вимір релігії. Іншими словами, філософію релігії цікавить зміст релігії, її інтелектуальний базис. У цьому полягає специфіка філософії релігії. Вона виконує методологічну функцію.

Насамперед варто відмежовувати філософію релігії від релігійної філософії.

Якщо філософія релігії є **раціональним** досягненням релігійних феноменів, то релігійна філософія – це творчість, орієнтована на проблеми, пов'язані з релігійною проблематикою. Релігійна філософія, хоча і просякнута філософськими інтуїціями, все ж впливає з феномену в іри, який сприймається за даність, за аксіоматичну істину.

У своєму історичному існуванні філософія релігії репрезентує деякі сталі форми.

Моріс Чарльзворт у праці «Філософія релігії: історичні підходи» виокремлює чотири засадничі позиції у філософії релігії:

- «філософія як релігія»;
- «філософія як служниця теології»;
- «філософія, що поступається місцем вірі»;
- «філософія і аналіз релігійної мови».

З'ясуємо, коли ж з'являється ідея філософії релігії. На нашу думку, вона була започаткована в епоху середньовіччя з прагнення відокремити суто філософські концепції від богословських. Таке прагнення набуває чинності у Томи Аквінського, який рішуче розмежовує сфери **розуму і віри**. Згідно з його позицією, філософія за об'єкт вивчення повинна брати ті реалії, які можна пізнати завдяки природному розуму, не втручаючись у так звані божественні предмети – об'єкти уваги богослов'я. Звідси, одкровення доповнює те, що відкривається через природний розум. Йдеть-

ся в даному випадку про принцип гармонії розуму і віри, якщо перекласти це на філософську мову.

Концептуальне оформлення філософії релігії розпочинається лише в Новий час, що пов'язано з виокремленням релігії як окремої сфери духовного життя людини та з диференціацією філософського знання. Процес самоусвідомлення філософії, що розпочався в Новий час, відбувався під значним впливом теологічних ідейно-теоретичних засад, засобів розмірковування та обґрунтування.

Одним із фундаторів філософії релігії як специфічного типу філософських знань є Б. Спіноза, у творчості якого феномен релігії вперше постає як проблема, набуває відповідного концептуального оформлення. Ще наприкінці 19 ст. відомий знавець історії філософії Отто Пфлейдерер у праці «Історія філософії релігії» зазначав, що неупереджене філософське дослідження релігії вперше наявне у Спінози, що від його творчості починається перший період філософії релігії, який з огляду на критичне ставлення думки до позитивної релігії слід назвати періодом **КРИТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ**.

І все ж особлива роль у розвитку філософії релігії належить Д. Юму, І. Канту, Г. В. Ф. Гегелю, творчість яких істотно вплинула на зміст і напрями сучасних філософських теорій релігії. Зрозуміти їх концепції, на думку Дж. Коллінза, означає вловити ті основні моменти, через співвідношення з якими минулі спроби набувають певної орієнтації, а пізніші теорії набувають філософської основи. У них філософія релігії досягає **ПОВНОЛІТТЯ** й посідає належне місце серед основних частин філософії.

Принциповою рисою кантівського раціоналізму було те, що він залишав життєвий простір для релігії, яка в системі Канта поставала як підґрунтя **етики**. Кантіанство викликало бурхливу й неоднозначну реакцію, з якою пов'язане виникнення різноманітних підходів до вивчення релігії. До цього ж періоду належить початок розвитку сходознавства, етнографії та антропології, які сприяли одержанню широкої інформації про релігії світу.

Німецький філософ Йоган Готфрід Гердер (1744–1803), який піддавав критиці кантіанські уявлення про релігію, дотримувався еволюційного підходу до історії людства й розглядав міфологію

як джерело для розуміння проблем мови та мислення. Й. Г. Гердера можна вважати родоначальником наукового дослідження символічного мислення та міфології. Цю саму лінію у романтичній інтерпретації продовжив Вільгельм Йозеф фон Шелінг.

Подальший розвиток вивчення неєвропейських релігій – особливо індійських – надав більш широкої перспективи дискусіям про природу релігії, що знайшло свій вияв у працях Георга Вільгельма Фридриха Гегеля (1770–1813). Гегель вплинув на розуміння європейцями феномену релігії. Він розробив загальну теорію розвитку релігій, засадовою стосовно якої розробив свою діалектичну концепцію. Незважаючи на всю свою недосконалість та неприйнятний для сучасної свідомості европоцентризм, ця теорія все ж таки являє собою важливу спробу порівняльного та еволюційного розгляду релігій.

Релігія разом з філософією, як наголошував Гегель у своїх лекціях з філософії релігії в Берлінському університеті, майже рівноцінно увінчують грандіозну споруду людського знання. Вони є тотожними. Адже філософія, на його думку, також є богослужінням, релігією, оскільки вона за своєю суттю є відмовою від суб'єктивних домислів і думок у своєму занятті Богом. З іншого боку, релігія, як вважає Карл Ясперс, назавжди залишається «філософією» звичайної людини, єдиним авторитетом, який визнається нею у найвищих світоглядних питаннях. Тому, незважаючи на відмінності в особливостях і методах досягнення ними Бога, філософія і релігія взаємопов'язані.

Значний внесок у розвиток філософії релігії зробили праці неокантіанців (Г. Коген (1842–1918), П. Наторп (1854–1924), Е. Кассирер (1874–1945)).

Починаючи з Нового часу у філософії релігії окреслюються два варіанти її подальшого розвитку:

- 1) філософське дослідження релігії;
- 2) філософська теологія.

Тоді ж започатковуються і дві основні форми філософії релігії: філософське релігієзнавство і філософська теологія.

Філософське релігієзнавство вивчає релігійне ставлення до дійсності, передусім до Божої реальності. Філософська теологія (богослов'я) апелює до осмислення основного об'єкта релігії –

реальності Бога. Однак обидві форми взаємопов'язані: філософське дослідження релігії не може не стосуватись об'єкта релігії, а філософська теологія завжди передбачає певну концептуалізацію дійсного чи нормативного ставлення людини до Бога.

Попри відсутність однастайності в розумінні природи і функцій філософії релігії, вона має об'єктивно визначену предметну сферу, до якої належать проблеми ірраціонально-чуттєвих витоків релігійної віри, що розкривають сутність релігії; проблеми людини і Бога; вічний час, «Ніщо» і Абсолют; проблема богопізнання; докази буття Бога, існування священного тощо. Отже, проблемне поле філософії релігії насамперед становлять онтологічні питання, що дають змогу виявити онтологічний статус реалій і явищ релігії, досягнути її буттєві форми.

1.3. ПРЕДМЕТНИЙ ПОДІЛ ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ

Процес концептуального оформлення філософії релігії не завершився й досі. Тлумачення структури філософії релігії неоднозначне і варіативне. Зокрема, її поділяють на історичну, чи морфологічну, онтологічну; гносеологічну, психологічну, етичну та ін.

Найбільш обґрунтованим видається поділ філософії релігії на онтологію релігії, епістемологію релігії та праксеологію релігії (1; 128). На наш погляд, самостійним розділом філософії релігії може бути і специфічна мова релігії.

ОНТОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

Онтологія в філософській традиції постає як вчення про б у т я взагалі, буття як таке. В цьому сенсі вона рівнозначна метафізиці як системі умоглядних всезагальних визначень буття.

Онтологія релігії – розділ філософії релігії, в якому висвітлюються питання сутності, феномену релігії та питання змістовного наповнення форм вияву останньої (2; 223).

Предметом вивчення онтології релігії слугують різноманітні теорії, в яких розкриваються питання сутності релігії, її витоків, питання про природу Бога і характер божественного буття тощо. Звідси, основне завдання онтології релігії полягає у дослідженні і

з'ясуванні вищевказаних теорій та положень, в яких знаходить відображення власне філософське осмислення феномену релігії.

В сучасній релігієзнавчій літературі замість терміну «онтологія релігії» вживається також поняття «метафізика релігії».

ЕПІСТЕМОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

У сучасній філософії релігії стрижневою є епістемологічна проблематика, зокрема проблема змісту релігійної істини, тобто того, чи є релігійні міркування та релігійні висловлювання знаннями подібно до того, як ним є знання про дійсність (Е. Едамс, Д. Вібі); визначення категоріальної належності релігійних вірувань, зокрема питання їх входження до категорії гіпотез, принципів (В. Крістенс, Д. Кінгарлоу, Д. Віттейкер); проблеми обґрунтування раціональності релігійних вірувань, єдності науки і релігії, тобто пошук філософського підтвердження відповідно тих чи інших релігійних вірувань прийнятим стандартам раціональності (Я. Барбур, Д. Стейнсбі, Е. Шен).

Епістемологія релігії (від грецьк. знання, вчення) – розділ філософії релігії, в якому висвітлюються питання пізнавального змісту релігії.

Епістемологія релігії вивчає можливості пізнання релігії й пізнання її форм, джерела і способи виправдання релігійного знання, критерії істинності останнього, когнітивність релігійної істини як такої (2; 109).

В дослідницькій літературі поряд з терміном епістемологія релігії набуло вжитку поняття «гносеологія релігії». Щоправда, вживання останнього в контексті західноєвропейської традиції акцентує увагу на ratio як єдиному чиннику пізнання. В той час як епістемологія релігії символізує можливості осягнення релігії через поєднання елементів розуму, почуття й інтуїції. Окрім того, тематика гносеології релігії обмежувалась розглядом питання гносеологічного аналізу релігії.

Однією з головних рис філософії релігії є її людиномірність, оскільки суттєвим у системі релігійного світовідчуття, світорозуміння і світоусвідомлення, у релігійному комплексі загалом є відношення «людина – надприродне». Звідси й роль і місце ПРАК-

СЕОЛОГІЇ у філософії релігії, у функціонуванні її складників, зокрема питання сенсу життя, провіденції та свободи волі, священного і профанного, добра і зла, тобто діяльнісних аспектів функціонування феномену релігії (мотиви, особливості дій, наслідки реалізованих суб'єктом концептів та уявлень релігійного тощо).

У сучасному філософському дослідженні релігії помітне місце посідає проблема особливостей і сенсу **МОВИ РЕЛІГІЇ**, що з огляду на домінування мовних компонентів у релігійній ідеології, теорії та практиці є цілком закономірним.

МОВА РЕЛІГІЇ – знакова система з відповідними їй значеннями та інтерпретаціями, яка окреслює, схоплює проблемне поле релігії.

Дослідження мови релігії є пріоритетним для представників так званої аналітичної філософії релігії (Платінга, Остін, Хейер, Нільсен та ін.). Найбільш впливовими варіантами тлумачення мови релігії є: логіко-позитивістське заперечення осмисленості останньої, теорія мовної гри. Зокрема, в контексті останньої мова постає органічною складовою способу життя певної групи людей (2; 198).

Філософські зусилля спрямовуються на визначення статусу мови релігії, на те, як її розуміти: чи як особливу «релігійну мову», чи як «релігійне використання мови» (П. Донова, В. Юст), на визначення критеріїв усвідомлення мовних виразів релігії, вплив співвідношення свідомого і несвідомого, усвідомленого й істинного або хибного, осмисленого і граматично правильного тощо (Л. Вітгенштейн, І. Дерт, Е. Флу, К. Нільсен). Іншими словами, мова релігії – не стільки оволодіння словником релігійної символіки і граматичними конструкціями, що використовуються в релігійній сфері, скільки уявлення про форму життя.

З урахуванням цих особливостей проблемно-предметне поле **ФІЛОСОФІЇ РЕЛІГІЇ** можна визначити як специфічну галузь філософських знань, що висвітлює, інтерпретує, осмислює релігійний феномен у таких його основоположних аспектах, як **БУТТЯ, ЗНАННЯ І ДІЯЛЬНІСТЬ**.

КОНТРОЛЬНІ ЗАПИТАННЯ

1. Де, коли, чому і як виникла філософія релігії?
2. Яке предметне поле філософії релігії?
3. У чому полягають особливості філософсько-релігійних знань?
4. Доведіть спільне та відмінне в релігії та філософії.
5. Проаналізуйте структуру та основні соціально-культурні функції філософії і релігії.

ЛІТЕРАТУРА

1. Академічне релігієзнавство. Підручник. / За наук. ред. А. Колодного. – К., 2000.
2. Релігієзнавчий словник. / За ред. А. Колодного і Б. Лобовика. – К., 1996.
3. Дейвіс Б. Вступ до філософії релігії. – К., 1996.
4. Бергсон А. Два источника морали и религии. – М., 1994.
5. Бубер М. Два образа веры. – М., 1995.
6. Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. – М., 1993. – Т. 1-2.
7. Кимелев Ю. А. Современная западная философия религии. – М., 1989.
8. Кимелев Ю. А. Философия религии. – М., 1998.
9. Классики мирового религиоведения. – М., 1998.
10. Мюллер Макс. Введение в науку о религии. / Религиоведение. Хрестоматия. – М., 2000. – С. 14-114.
11. Яблоков И. Н. Религиоведение. Учебное пособие. – М., 1998.

ТЕМА 2: ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЇ

- 2.1. СУТНІСТЬ І ВИЗНАЧЕННЯ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЇ
- 2.2. ОСНОВНІ ЕЛЕМЕНТИ ТА СТРУКТУРА РЕЛІГІЇ
- 2.3. РЕЛІГІЙНА ВІРА: СТРУКТУРА, КОМПОНЕНТИ ТА ФУНКЦІЇ

2.1. СУТНІСТЬ І ВИЗНАЧЕННЯ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЇ

Оскільки основним предметом вивчення філософії релігії є релігія, то цілком закономірно постає питання змісту цього поняття. На сьогодні існує не лише різне його змістове наповнення, а й кілька варіантів етимологічного тлумачення латинського слова «religio». В їх основу покладено варіанти Цицерона (106–43 рр. до н.е.) і ранньохристиянського мислителя Лактанція (бл. 250 – після 325 рр). Перший виводив цей термін від латинського слова «relegete», що означає йти назад, повертатися, обдумувати, збирати, споглядати, боятися і характеризує релігію як богобоязливість, страх і пошанування богів.

Ранньохристиянський богослов, церковний письменник Л.Ц.Ф. Лактанцій у «Божественних установленнях» вжив термін ligo – «зв'язувати», вважаючи його зміст означенням зв'язку з Богом. Вважав, що слово «religio» походить від латинського слова «religare» – в'язати, зв'язувати, прив'язувати, а стосовно релігії означає зв'язок із Богом, служіння йому і покору через благочестя. Його точка зору й закріпилася, принаймні у християнській культурі.

Визначення релігії як форми зв'язку людини з Богом, духами, як бачимо, закладене у самому терміні: «Слово «релігія» не випадково походить від латинського слова – що означає зв'язувати. Вона є сила, яка зв'язує світи. Міст між тваринним світом і Духом Божественним», – писав православний богослов О. Мень (11; 16-17).

Як загальне означення термін «релігія» з'являється лише в 15–16 ст. Так, Мартін Лютер (1483–1546) вживав його для означення будь-якого феномену спілкування людини з Богом та виправдання її за допомогою віри.



В усталеному розумінні йдеться про зв'язок з Богом або богами, духами.

На сьогодні в літературі є більше 200 різних визначень релігії, що свідчить про складність релігійного феномену. Так, багато релігієзнавців вважають віру в існування надприродного і можливість встановлення з ним певних зв'язків істотною характеристикою кожної релігії. Усі сходяться на тому, що релігія як феномен пов'язана з людським буттям, сутністю людини.

Так, наприклад, у релігієзнавчому словнику релігія визначається як духовний феномен, який не лише виражає віру людини в існування надприродного Начала, що є джерелом буття всього існуючого, а й виступає для неї засобом спілкування з ним, входження в його світ (2; 279).

Відомі численні спроби виявити в її предметному полі ознаки, які характеризували б суть релігійного феномену, а тим самим стали підставою для його визначення.

Для матеріалістів вона є продуктом фантазії, що виник із прагнення людини з'ясувати ті зовнішні сили – природні чи соціальні, – які панують над нею в її повсякденному житті. Щодо цього заслуговує на увагу характеристика релігії, дана Ф. Енгельсом в «Анти-Дюрінгу»: «Всяка релігія, – писав він, – є не чим іншим, як фантастичним відображенням у головах людей тих зовнішніх сил, які панують над ними в їхньому повсякденному житті, – відображенням, в якому земні сили набувають форми неземних» (8; 309). Це є гносеологічний аналіз релігії, в якому релігію означено як форму суспільної свідомості: релігійні уявлення продукує не абстрактний індивід, а історичний суб'єкт – реальна суспільна людина. Відтак заперечується реальна наявність у бутті як людей, так і всього Всесвіту, якогось Вищого Начала, Абсолюту.

Багатоманітність форм і функцій релігії, історичних і сучасних, роблять практично неможливим коротке визначення її.

Загальні ознаки релігій. Усі релігії мають кілька загальних ознак.

Будь-яку релігійну систему характеризує віра в трансцендентне і система зв'язків з ним. З огляду на це особливістю релігії є те, що вона виступає не у формі когнітивного, а в ролі засобу позалогічного освоєння людиною своєї причетності до процесів, що відбуваються у Всесвіті, знаходяться під впливом якихось Вищих Сил і

не піддаються логічному аналізу. В релігії людина усвідомлює своє ставлення до світу насамперед через відношення до певних граничних основ особистого буття (2; 279).

ТРАНСЦЕНДЕНТНИЙ (лат. transcendere – переступати) – той, що перебуває за межами людського буття, свідомості, пізнання й перевищує їх. У богослов'ї – недоступна сфера потойбічного, зовнішнього щодо релігії.

Для виокремлення інваріанта трансцендентного використовуються наступні його модифікації:

- надчуттєвий світ;
- Бог;
- явища, що виходять за межі досвіду;
- предмети, котрі знаходяться за межами свідомості;
- сфера теоретичних конструктів.

Усі перераховані варіанти неможливо звести до спільного знаменника; в них виразно простежуються два різних поняття:

- 1). субстанційне (що позначає певний предмет);
- 2). операційне (що позначає невизначений предмет).

Подальша експлікація феномену потребує роз'яснення питань «за межами чого?» і націлює на протилежне поняття – «іманентне», оскільки початкове визначення трансцендентного можливе шляхом заперечення.

1. В якості іманентності виокремлюються: досвід, свідомість, реально існуючі предмети.

2. Ідея визволення, порятунку (спасіння), в основі якої лежить віра у безсмертя душі.

3. Тлумачення природи людини виходить із того, що людина має свободу дій. Бере участь у творенні шляхом самовдосконалення. Людське життя не обмежується земним існуванням.

4. Спільна основа релігійного знання, яку називають вічною мудрістю чи вічною філософією. Вона є результатом глибинного осягнення сутності життя. Попри плин часу вічна мудрість віками залишалася незмінною у різних культурах, втілюючись у вченнях великих мудреців усіх часів і народів. Безмежна за обширом і бездонна за глибиною, ця скарбниця мудрості містить у собі міркування щодо природи життя і любові, здоров'я і щастя, страждання і спасіння.

Віра - складний феномен, який не лише вимагає віри в Надприродного Начала, Бога, що є джерелом буття всього сущого, а й виступає засобом спілкування з ним; суттєвими елементами віровчення є зростання, встановлення стосунків з вищими силами.

РЕЛІГІЯ – складний синтезуючий духовний феномен, який не лише виражає віру людини в існування надприродного Начала, Бога, що є джерелом буття всього сущого, а й є для неї засобом спілкування з ним і суттєвим чинником її духовного зростання, важливою сферою універсуму культури.

2.2. ОСНОВНІ ЕЛЕМЕНТИ ТА СТРУКТУРА РЕЛІГІЇ

Релігія є складним духовним утворенням, а тому її можна розглядати і як соціально-історичне явище, і як світоглядний чи культурний феномен, і як форму суспільної свідомості тощо. Однак це не означає, що ця відносно самостійна сфера духовного життя є неупорядкованим набором окремих елементів. Навпаки, релігія постає внутрішньо структурованим продуктом узагальнюючої діяльності духу й особливим способом тлумачення світу. В процесі свого розвитку вона диференціювалася, в ній виокремлювалися чітко означені елементи, встановлювалися відповідні зв'язки між ними.

У теперішній час релігія є чіткою системою із власною складною рівновагою і взаємодією складових, власним механізмом функціонування. Ці складові характерні для всіх релігій і є основними шляхами людини до Бога. Отже, питання структурування релігії має реальне підґрунтя, оскільки якщо такі складники відсутні, то відсутній сам феномен релігії.

Існують різні точки зору й підходи щодо визначення основних елементів релігії. Одні автори такими елементами називають релігійну свідомість, діяльність, інститути та організації. Другі – доктрину, міф, естетичні цінності, ритуали та інші форми культурної практики. Треті, яких більшість, у релігійній структурі виокремлюють релігійну свідомість (релігійні погляди та уявлення), релігійний культ, релігійні організації (3; 30).

Нині в академічному релігієзнавстві найбільш усталеною є точка зору, за якою основними елементами релігійного комплексу вважаються погляди, почуття, культурні і релігійні організації (1; 183). Кожен із цих основних елементів має власну структуру, що обумовлена певними історичними чинниками, є динамічним й поліфункціональним, а тому потребує ретельнішого розгляду.

РЕЛІГІЙНА СВІДОМІСТЬ – система (сукупність) релігійних ідей, понять, принципів, міркувань, аргументацій, концепцій, сенсом і значенням яких є здебільшого віра в надприродне.

Релігійна свідомість – спосіб ставлення віруючого до світу, зв'язків з ним через систему поглядів і почуттів, смисл і значення яких становить віра в надприродне. Важливими ознаками релігійної свідомості 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. Головною проблемою релігійної свідомості є проблема людини – її існування, смислу буття, життя і смерті, добра і зла. Релігійна свідомість має два рівні: теоретичний (концептуальний) і буденний.

На теоретичному рівні релігійна свідомість охоплює:

– упорядковане вчення про Бога (богів), світ, природу, людину, суспільство;

– релігійно-етичні, релігійно-естетичні, релігійно-політичні, релігійно-правові, релігійно-етнічні концепції.

Визначальною є перша складова – систематизоване й кодифіковане віровчення (релігійні тексти) або Святе Письмо, наприклад, Трипітака у буддистів, Авеста в зороастризмі, Тора в іудеїв, Біблія у християн, Коран у мусульман тощо, які мають статус сакральних і є продуктом мислителів-мудреців, сакральних осіб – Гаутами-Будди, Зороастри, Мойсея, Ісуса Христа, Магомета (Мухамеда). Святе Письмо є основою, базисом теоретичного рівня релігійних поглядів, релігійного світорозуміння. Воно визначає зміст і сутність церковно-богословських доктрин, є невід'ємною складовою інтелектуального елемента свідомості віруючого.

Релігійній свідомості на цьому рівні властиві:

– символізм – об'єктивування релігійних уявлень у вигляді нерозгорнутих знаків, символів, якими є предмети культу, ритуальні дії («Бог», «дух», «благодать» тощо). Релігійних символів багато, найзагальнішими є ті, що репрезентують певну релігію: хрест – символ християнства, чакра – символ буддизму, півмісяць – символ ісламу тощо. Існують символи певних конфесій, общин, окремих персонажів;

– а л е г о р і й н і с т ь – умовна форма висловлювання, вираження абстрактних понять у наочних образах, які виражають щось інше, відмінне від буквального розуміння;

– е м о ц і й н і с т ь – чуттєве ставлення віруючих до атрибутизованих зв'язків і властивостей до сакралізованих речей, персон, місць, один одного і до себе особисто, до релігійно забарвлених явищ світу тощо;

– д і а л о г і ч н і с т ь – можливість внутрішнього спілкування, «розмови» Я з Богом. Діалог реалізується під час молитви, богослужіння з допомогою усної чи внутрішньої мови.

Буденна релігійна свідомість охоплює сукупність понять, уявлень, стереотипів, настроїв, почуттів, звичок і традицій, пов'язаних із вірою в надприродне, зміст яких обумовлений безпосереднім відображенням умов буття людей. Така свідомість не є чимось цілісним, систематизованим. Вона здебільшого є фрагментарною, набором розрізаних уявлень, поглядів, що сформувалися не внаслідок проникнення в сутність об'єктів вірування, не внаслідок глибинної праці власної душі та духу, а суто зовнішньо, поверхово, суміжно, часто наслідуючи інших. На цьому рівні існують раціональні, емоційні, вольові елементи, але домінуючим є емоційний (почуття, настрої). Зміст такої свідомості розкривається переважно в наочно-образних формах.

2.3. РЕЛІГІЙНА ВІРА: СТРУКТУРА, КОМПОНЕНТИ ТА ФУНКЦІЇ

Віра в н а д п р и р о д н е є визначальним чинником релігійної свідомості більшості (але не всіх) розвинутих релігій. Тому інтегративною рисою і невід'ємною ознакою релігійної свідомості є релігійна віра.

Якщо брати віру в широкому розумінні, то треба зазначити, що вона є досить складним явищем в свідомості людини. До її складу входять два основних компоненти: інтелектуальний та емоційний. Наявність цих компонентів і забезпечує існування віри.

ВІРА – визнання певних понять, суджень, уявлень, ідей як істинних без достатнього підтвердження їх істинності пізнавальною діяльністю. Вона надає життєдайної сили всьому релігійному комплексу, обумовлює своєрідність процесу трансцендування в релігії.

РЕЛІГІЙНА ВІРА – невід'ємна ознака релігійної свідомості, особливістю якої є бездоказове визнання істинності релігійного вчення, визнання реального існування надприродних сил, властивостей і відносин. Релігійна віра оголошується невід'ємною цінністю людської свідомості, дарованою Богом благодаттю, тобто чимось таким, що має надприродну сутність (2; 62).

Релігійна віра в надприродне включає в себе необхідний компонент – емоційне ставлення людей до сил, що панують над ними.

Віра у надприродне включає у себе переконання в тому, що надприродне може визначати долю людей і що людина може певним чином впливати на надприродне. Між віруючим і об'єктом його віри виникають особливі ілюзорно-практичні відносини.

Перше визначення релігійної віри як явища знаходимо в Біблії: «Віра є запорукою того, чого сподіваємося, доказ речей невидимих» (Євр. 11:1). Надприродна сила стає для віруючого провідником і помічником, спасителем у певній ситуації. Тому найчастіше теологи розглядають релігійну віру як властивість психіки, що притаманна людині від народження.

В новозавітному розумінні віра, перш за все, – це віра в слово Боже. Віра стає необхідною людині в усіх земних справах.

В християнській теології можна визначити три найпоширеніші позиції щодо основи віри. Одна з них виступає як д о к т р и н а і, перш за все, є відправним моментом для подальшої побудови логічних умовиводів. Ця позиція простежується в роботах Августина Аврелія. Великий учитель Західної Церкви святий Августин повчав: «Вірую, щоб зрозуміти й пізнати, а розумію, щоб вірити», «Вірити в те, що не доведеш». Цей напрям підтримує ортодоксальне християнство.

Інший підхід висловлено в працях П. Абеляра: «Розуміти, щоб вірувати». Звідси випливає, що в розумінні Бога ми переходимо з терен віри на царину знання.

Третя позиція веде до розмежування теології і філософії. Теоретиком напряму вважається Тертулліан: «Вірю, бо абсурдно».

Збільшення авторитету віри спостерігається найчастіше в моменти економічних криз, природних стихій тощо.

Змістом релігійної віри виступають різноманітні емоційні відчуття людини. В процесі формування вони отримують релігійне

забарвлення завдяки існуванню такого поняття, як Бог, котрий може впливати на життя людини.

З погляду онтології віру необхідно розглядати як своєрідну реальність специфічного компонента свідомості. Аналізуючи віру саме в цьому плані, можна зробити висновок, що їй притаманні такі властивості, як цілісність (віра не буває частковою, людина або вірить, або ні) та стійкість (переконати в неправильності релігійних уявлень дуже складно).

У гносеологічному плані феномен релігійної віри, перш за все, пов'язаний з традиціями, впливом визначних авторитетів, залежить від світоглядних установок та орієнтирів.

Щодо аксіологічного аспекту феномена релігійної віри, то можна сказати, що предмет віри тут завжди наповнений ціннісним значенням для суб'єкта, пов'язаний з його інтересами, надіями, потребами. Даний зміст може відігравати визначальну роль у світо-розумінні та світовідчутті суб'єкта і визначати його життєві орієнтири та пріоритети. В цьому разі віра набуває властивості надцінності, яка і буде впливати на формування ціннісно-змістовної структури свідомості.

Досить цікавим є аспект розгляду релігійної віри з праксеологічного погляду. Релігійна віра виступає як каталізатор активності свідомості суб'єкта, формуючи проекцію в майбутнє. Віра являє собою відображення особистого через сформовані ідеали під кутом зору бажаного майбутнього. Таким чином, віра забезпечує підтримання цільової установки внутрішнього напруження, особливо коли потрібне максимальне концентрування духовних і фізичних сил. Віра виступає генератором енергії, підтримує внутрішню міць, що необхідно для подальшої діяльності.

Не можна залишити поза увагою проблему суб'єктивної реальності (тобто реальності духовного світу людини в усіх його площинах), де віра є однією з головних складових. В інтегральному плані віра виступає виразником індивідуального і своєрідного «Я», включає у свій зміст життєвий досвід певної особистості.

Важливою умовою розуміння віри є розгляд її в аналітичному плані. З цієї позиції можна виділити декілька основних моментів аналізу віри як феномену суб'єктивної реальності:

- змістовний: віра завжди має певний зміст, тобто те, в що вірять, і це «щось» можна описати (наприклад, Бог, святі тощо);
- формальний: віра – це певна форма існування явищ суб'єктивної реальності, їх взаємозв'язок та взаємодія;
- аксіологічний: віра несе в собі ціннісне ставлення до навколишнього середовища, моральних цінностей.

Релігійна свідомість не може існувати поза релігійними почуттями, оскільки вже сама віра віруючого є глибоко ірраціональною. Віруючий любить і радіє, благоговіє і сподівається, має надію і переживає страх та відчай, скорботу та заспокоєння, розчуження тощо.

Найсильнішим серед релігійних почуттів є почуття любові – любові довготерпеливої, милосердної, любові, яка не заздрить, не возвеличується, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, а тішиться правдою, усе зносить, всього сподівається. Мотиваційно переживання любові є ставленням не лише людини до Бога, а й Бога до людини, «...бо від Бога любов, ...і хто перебуває в любові, перебуває той у Бозі, і в нім Бог перебуває».

Релігійні погляди, уявлення, почуття мають специфічний спосіб буття і формування – культову практику.

РЕЛІГІЙНИЙ КУЛЬТ – один із основних елементів релігійного комплексу, система дій і засобів впливу на надприродне.

У кожній релігії наявний культовий елемент, оскільки це спосіб існування релігійних уявлень та почуттів. Зміст культових дій визначається відповідними релігійними уявленнями, ідеями, догматами.

Релігійна свідомість постає в культурі у вигляді культового тексту, основою якого є зміст того чи іншого Святого Письма. Відтворення цього змісту під час культових дій актуалізує у свідомості їх учасників релігійні образи і сюжети, тому релігійний культ називають мовою релігії, в якій предмети, дії, слова мають символічне значення.

Носії певного віросповідання формують релігійну спільноту (сукупність релігійних груп), існування й функціонування якої як цілісності забезпечується певною організаційною структурою.

РЕЛІГІЙНІ ОРГАНІЗАЦІЇ – об'єднання послідовників певного віросповідання, цілісність і єдність якого забезпечується змі-

стом віровчення (догмати, ідеї, морально-світоглядні цінності, традиції) та культу, системою організаційних принципів, правил і ролей (2; 224).

Функції релігійних організацій: систематизація віровчення, його захист, керівництво культурною діяльністю, контроль і санкції в галузі релігійних норм, регулювання відносин між релігійними організаціями і державою, правом, світськими організаціями. В релігійних організаціях чітко виділяються керівництво – сталий соціальний стан служителів культу – і об'єкти керівництва – віруючі.

Основні типи релігійних організацій – церква, секта, харизматичний культ, деномінація.

Церква – це тип релігійної організації з суворою централізованою ієрархізованою системою управління, організації і координації релігійної діяльності. В церкві відсутній контроль за членством, але церква зазвичай має велику кількість віруючих. Приналежність до церкви визначається, як правило, традицією, а також вільним вибором індивіда.

Секта – організація, яка виникла в результаті відділення від церкви на засадах змін віровчення і культу. Сектам притаманні прагнення ізолюваності від інших релігій, релігійних організацій і мирського життя, віра у виключність свого віровчення, опозиційність до інших релігійних організацій. Кількісно секти невеликі, членство добровільне, але контрольоване. Всі члени секти проголошуються рівноправними. Як правило, секти називають свої організації церквами і зарахування до сект вважають образливим.

Харизматичний культ – ця організація об'єднує прихильників конкретної особи, носія особливих божих дарів (харизми). Дух виключності, ізоляціонізм, фанатизм, містицизм, як правило, невелика кількість послідовників характеризують цю організацію.

Деномінація – тип релігійної організації, яка має характеристики церкви (централізація, ієрархічні принципи управління, відмова від ізоляціонізму) та секти (визнання своєї виключності, богообраності, добровільність і контрольованість членства).

Харизматичні культури і секти можуть перетворюватися у церкви. І від церков часто відокремлюються групи, які утворюють секти, деномінації або харизматичні культури.

Отже, структурованість релігії не є чимось випадковим та суб'єктивним. Навпаки, вона породжена умовами функціонування і розвитку релігійної системи. Релігійна система діє як цілісність, у кожному з елементів якої виявляється віровчення.

КОНТРОЛЬНІ ЗАПИТАННЯ

1. Яке визначення релігії, на ваш погляд, найбільше передає суть цього явища?
2. Дайте характеристику структурних елементів релігії.
3. У якому зв'язку знаходяться складові елементи релігійного комплексу?

ЛІТЕРАТУРА

1. Академічне релігієзнавство. Підручник. – К., 2000.
2. Релігієзнавчий словник / За ред. А. Колодного і Б. Лобовика. – К., 1996.
3. Релігієзнавство: Підручник / За ред. В.І. Лубського, В.І. Теремка. – К., 2000.
4. Батай Ж. Теория религии // Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло. – Минск, 2000. – С. 5-120.
5. Бергсон А. Два источника морали и религии. – М., 1994.
6. Бердяев Н.А. Наука о религии и христианская апологетика // Путь, 1927. – С.39-53.
7. Бубур М. Два образа веры. – М., 1995.
8. Енгельс Ф. Анти-Дюринг. // Маркс К. і Енгельс Ф. Твори. – 20.
9. Лэнг Эндрю. Становление религии / Религиоведение. Хрестоматия. – М., 2000.
10. Москалец В.П. Психология религии. – К., 2004.
11. Мень А. История религии. – М., 1994.
12. Мюллер М. Введение в науку о религии / Религиоведение. Хрестоматия. – М., 2000.
13. Спенсер Герберт. Принципы социологии. / Религиоведение. Хрестоматия. – М., 2000.
14. Тайлор Е. Первобытная культура. – М., 1989.
15. Тойнби А. Дж. Постижение истории. – М., 1991.
16. Французские просветители 18 в. о религии. – М., 1960.

17. Фрезер В. Золотая ветвь. – М., 1980.
18. Фрик Генрих. Сравнительное религиоведение. / Религиоведение. Хрестоматия. – М., 2000.
19. Яблоков И. Н. Религия: сущность и явления. – М., 1982.

ТЕМА 3: ФІЛОСОФСЬКІ КОНЦЕПЦІЇ ПРИРОДИ РЕЛІГІЇ: БАГАТОМАНІТТЯ ЇХ КОНЦЕПТУАЛЬНОГО ВИЗНАЧЕННЯ

- 3.1. ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ РЕЛІГІЇ
3.2. НАУКОВІ ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЇ

3.1. ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ РЕЛІГІЇ

Філософія, як відомо, осягає всі явища і процеси дійсності, а отже, і релігію з позицій вияву їх всезагальних принципів і законів, визначення сутності явищ і процесів. Такою є специфіка філософського підходу щодо релігії як об'єкта аналізу в найбільш узагальненому контексті. Оскільки філософія є синтезом багатьох учень, шкіл, течій, напрямів, які наповнювалися різним змістом, обумовленим конкретною епохою, існує багато різних підходів до оцінки сутності, природи релігії.

Люди здавна замислювалися над сутністю, походженням, розвитком релігії.

Перші спроби зрозуміти сутність релігії і причини її виникнення відносяться до античної давнини. Ще в середині I тисячоліття до н.е. грецькі філософи Анаксагор, Антифонт, Ксенофан, прагнули раціонально усвідомити світ, звернули увагу, що релігійні уявлення не іманентно притаманні сутності людини, дійшли висновку, що люди самі створили собі богів за своїм образом і подобою, вигадали своїх богів. Нащо і задля чого вони це зробили?

Страх перед грізними явищами природи, як вважав Демокрит (460–370 до н.е.), був в основі релігії. Критій та Полібій вважали, що люди вигадали богів, щоб наганяти на інших страх і змусити їх

виконувати закони. Їх точка зору ґрунтувалася на тому, що все духовне, зокрема релігія, виникло під час розвитку матеріального світу як похідне від нього. Її прихильники вважали релігію фантастичним відображенням світу в свідомості людей, їх ставлення до природи та взаємовідносин з нею. Серед мислителів цього напрямку – грецький філософ-матеріаліст Епікур (342–270 до н.е.). Він висунув гіпотезу про атомістичну будову світу, який є вічним і нескінченним, і тому не міг бути створений богами.

Тит Лукрецій Кар (прибл. 96–55 до н.е.) писав, що уявлення про богів виникло зі спостережень за природою, а страх людей перед її могутніми силами спонукає їх до спорудження богам капищ.

Одному з послідовників Епікура – римському письменнику Петронію (прибл. 66 р. до н.е.) належить відомий афоризм: «Перших богів на Землі створив страх».

Політико-державна теорія. Започаткована у 5 ст. до н.е. грецьким філософом Критієм (460–403 до н.е.), який висловив припущення, що релігія є вигадкою законодавців. Її поділяв Лактанцій (250–225 до н.е.), який вважав засновником релігії другого римського цезаря Помпілія. Цю гіпотезу розвинули гуманісти та енциклопедисти 17–18 ст. Релігію вони вважали ошуканством, вигадкою, результатом неучтва, свідомої нечесної змови для досягнення чийось інтересів чи загального суспільного спокою.

Евгемеризм. Його автором був грецький філософ Евгемер (340–260 до н.е.), який гадав, що релігія бере початок з вшанування й обожнення найдавніших царів.

Філософи 17–18 ст. також залишались у полоні уявлень про релігію як обман народу своєкорисливими правителями та жерцями. П. Гольбах, не заперечуючи, що релігія пов'язана з обманом, причини її все ж таки вбачав у стражданнях і страху, що гніять людину.

Концептуальний підхід до релігії як специфічної цілісності пов'язаний з філософією Нового часу. Починаючи з Д. Юма, І. Канта, Ф. Шлейєрмахера, Г. Гегеля, Л. Фюєрбаха, К. Маркса та Ф. Енгельса, а в галузі власне релігієзнавчій – з праць Е. Тайлора, Г. Спенсера, Д. Фрезера та ін. було започатковано вивчення сутності, особливостей та й смислу релігії в цілому.

Філософія релігії зосереджує увагу на теоретичних (споглядальних, спекулятивних) проблемах сутності та природи релігії, завжди послуговується методологією певного філософського напрямку. Можна вирізнити три основні філософські доктрини тлумачення сутності та природи релігії: об'єктивно-ідеалістичну (теологічну); суб'єктивно-ідеалістичну та натуралістичну (біологізаторську).

Низка теорій ґрунтується на твердженнях про надприродні причини та обставини походження релігії – теологічні теорії (традиціоналістська, теїстична).

Традиціоналістська теорія. ґрунтується на тому, що відкрив людям безпосередньо Бог. У християнстві це викладено в біблійній оповіді про спілкування перших людей Адама і Єви в раю з Богом, а також про надприродні контакти з Богом Мойсея, інших біблійних персонажів. Базуючись на беззастережній вірі, вона не спирається ні на які аргументи, не апелює до розуму.

Теїстична теорія. Ідейним джерелом її є теїзм, який визнає буття Бога як істоти, принципово відмінної від світу речей і явищ, істоти абсолютної, вищої за людину і природу, тобто надлюдської й надприродної. Вона є джерелом усього, а отже і релігії. Усі варіанти теїстичної концепції єдині в головному – релігія є результатом розумового розвитку людства. Ця теорія теж виходить із беззастережного визнання існування Бога. Її сповідувало багато визначних мислителів, особливо у 16–19 ст.

Натуралістична (біологічна) концепція. Серед поширених сучасних концепцій релігій помітне місце посідає так звана б і о л о г і ч н а, або н а т у р а л і с т и ч н а, концепція, прихильники якої шукають релігійну основу в б і о л о г і ч н и х або біофізіологічних процесах людини. На їхню думку, такою основою є «ген релігійності», «релігійний інстинкт», «релігійне почуття». Сама ж релігія є психофізіологічною функцією організму, частиною природи людини тощо.

Натуралістична концепція походження релігії прижилася в численних теоріях як матеріалістів, так і нематеріалістів. Серед її прибічників – англійські філософи Д. Юм, Т. Гоббс, представники німецької класичної філософії – Г.В.Ф. Гегель, Л. Фюрбах; засновник «філософії життя» Ф. Ніцше та ін.

Концепція вроджених ідей. Згідно з нею, і д е я Бога притаманна людині від її народження. Уявлення про Бога як найдосконалішу істоту передбачає визнання його існування: людина мислить про Бога, отже він існує. А мислить вона про Бога тому, що ідея божества є провідною вродженою ідеєю, вона існує в її свідомості від народження і виявляється як пізнання Бога. Найпомітнішим представником цієї концепції був французький філософ Рене Декарт (1596–1650). Пізнання Бога й божої любові є єдиною метою філософії і найвищою вартістю людського духу. Здатність пізнавати надана нам Богом, вважає Р. Декарт, і стосується існуючих предметів.

Богословський раціоналізм. На думку його засновника, німецького філософа Г.-В. Ляйбніца (1646–1716), розгортання декартівських вроджених ідей починається під впливом досвіду, емпіричних знань. Завдяки цьому людство прийшло до християнства – єдиної релігії одкровення.

Існування Бога Ляйбніц обґрунтовує виходячи із принципу достатньої підстави: оскільки поняття Бога можливе, то він існує.

Осн. тв.: «Міркування про метафізику» (1686); «Про походження речей» (1697); «Теодицея» (1710); «Монадологія» (1714).

Споглядальний теїзм. Започаткувавши його, німецький філософ Йоган Готліб Фіхте (1762–1814) вважав, що релігія як ставлення людини до Бога є комплексом певних п о ч у т т і в, народжених усвідомленням людиною скінченності свого буття. З цього народжується благоговіння.

Містичні теорії. Спільне в них – визнання надприродного походження релігії. Згідно з ними виникнення релігії є наслідком о д к р о в е н н я, але не раз і назавжди даного першим людям безпосередньо Богом, а результатом постійного впливу божества на дух людини, що діє вічно.

Яскрава постать серед містиків – німецький письменник філософ-іраціоналіст Ф.І. Якобі (1743–1819). Він вважав, що знання Бога людині дають лише її внутрішні почуття. Вони є джерелом релігії. Людина споглядає Бога внутрішнім зором, не тільки тілесними, а й духовними очима. Це споглядання виникає за певних специфічних умов і потребує не розуму, а віри.

Богослови, які оперують логічними категоріями і науковими даними, до містичних концепцій ставляться стримано. Соціологіч-

ні і психологічні концепції відіграли в історії вивчення релігії надзвичайно важливу роль – їх розвиток сприяв виникненню таких релігієзнавчих наук, як соціологія релігії і психологія релігії.

Глибокі соціологічні теорії розробляли французький мислитель О. Конт (1789–1857), німецький соціолог М. Вебер (1864–1920) і французький соціолог Е. Дюркгейм (1858–1917). Їх вважають засновниками соціології. Соціологія релігії вирішує проблему функціонування релігії в суспільстві.

Марксистський погляд на релігію. Специфічне тлумачення релігії дають німецькі філософи Карл Маркс (1818–1883) і Фрідріх Енгельс (1820–1893).

Згідно з раціоналістичною парадигмою марксистської філософії релігія має винятково соціально-природну природу. Пояснити її, як будь-яке інше соціальне явище, виходячи з природної сутності людини, неможливо, оскільки, як вважають його прихильники, соціальне ніколи не зводиться до біологічного й не може бути пояснене біологічними законами, властивими організму людини. Тому марксизм шукає джерела релігії не в глибинах внутрішньої природи окремого індивіда, не в його одвічних «екзистенційних» конфліктах і проблемах, а в суспільних формаціях, економічному житті та відповідних відносинах реального життя.

Релігія, за словами Ф. Енгельса, є відображенням у головах людей зовнішніх сил, що панують над ними. Отже, пояснення релігії слід шукати не в самій людині, а в реальних умовах її життя. Згідно з цією парадигмою релігія є певною, суто зовнішньою силою, завдяки якій людина не набуває, а навпаки, втрачає свою власну сутність.

Відомі судження Маркса про те, що людина створює релігію, релігія ж не створює людину. Релігія є самосвідомістю і самовідчуванням людини, яка або ще не знайшла себе, або вже знову себе втратила. Але людина – не абстрактна істота, яка живе десь поза світом. Це світ людини. Держава, суспільство породжують неправильний світогляд, бо самі вони – неправдивий світ.

Якщо підійти до марксистського бачення релігії без надмірної політизації й не абсолютизувати метафори на кшталт «опіум народу», «фальшиві квіти», «ілюзорне сонце», чим грішать деякі дослідники, то в ньому можна віднайти й позитивні її оцінки. Так,

Маркс і Енгельс вбачали в релігії чинник, здатний здолати безпорадність, відчай, розчарування, тривожне очікування майбутнього тощо. На їх думку, в релігії дивовижним чином переплетені збагненне і таємниче, суще й належне, земне і трансцендентне за об'язкової віри в довершеність і благодатність трансцендентного. Завдяки релігії індивід відновлює звичний для нього хід подій, долає дуалізм, подвійність, розірваність власного буття. Тож творці марксистської теорії не полишили поза увагою спроможність релігії відкривати людям певну перспективу, надавати їм ідеал і сенс існування. Тому релігія, на думку Маркса і Енгельса, як суспільна підсистема може претендувати на вирішення найглибших фундаментальних проблем життя людини.

Особливістю релігійної віри є її спрямованість на надприродне як абсолютне, довершено-субстанційне, через яке можна виповнювати буттєві стани людини. Релігійна віра, будучи здатністю переживати можливе як дійсне, ґрунтується не на раціональному, а на чуттєво-емоційному аспекті свідомості.

Релігійний феномен класики марксизму розглядали як складне, плінне в часі, багатоаспектне явище, до якого, на їх думку, необхідний конкретно-історичний підхід. Що ж до перспективи релігії, то Маркс і Енгельс висловлювали гіпотезу: релігійне відображення світу може зникнути за умов, коли відношення повсякденного життя людей будуть виражатися у прозорих і зрозумілих зв'язках.

Психологічні концепції релігії (Ф. Шлейермахер, У. Джеймс, З. Фрейд, К. Юнг, Е. Фромм), на основі яких склалася психологія релігії як галузь релігієзнавства, пояснюють феномен релігії виходячи з особливостей емоційно-вольового і духовного життя релігійної особистості, тобто джерело релігії вбачається у внутрішньому світі людини.

Основоположник психоаналізу Зігмунд Фрейд (1856–1939) вважав релігію природним феноменом і одночасно людським продуктом. Він пов'язував походження релігії з безпорадністю перед внутрішніми інстинктивними силами, вбачав у ній арсенал уявлень, які коріняться в індивідуальному несвідомому і породжені потребою полегшити здолаття людської безпомічності. Боги, за-

значав дослідник, виконують триєдине завдання: нейтралізують жах перед природою, примиряють із грізним фатумом, що перед усім виступає в образі смерті; винагороджують за страждання, які випадають на долю людини.

Фрейд уподібнював індивідуальну релігійність персональному неврозу, що є засобом захисту людини і суспільства від агресивних природних інстинктів. Він називав його дитячим неврозом нав'язливості, що спричиняється неспроможністю дитини підпорядкувати своїй волі неприйнятні для культури, соціуму потяги і здолати їх завдяки осмисленню.

На думку психіатра, релігія має три основні функції: 1) задовольняє допитливість людини, пояснює походження і розвиток світу; 2) зменшує страх перед загрозами і мінливістю життя, вселяє впевненість у добрих наслідках, утішає при негараздах; 3) проголошує заборони й обмеження.

Релігійні вчення З. Фрейда розглядав не як знання, а як грандіозну ілюзію, самообман людини, активно підтримуваний культурою.

Якщо у Фрейда базовим релігійним феноменом є індивідуальне несвідоме, то у його послідовника швейцарського психолога Карла-Густава Юнга (1875–1961) – колективне несвідоме.

У колективному несвідомому зосереджені архетипи (праобрази, першоознаки) – одвічні образи, які можуть відкриватися під час сну, у містичному прозрінні, в міфах, у релігійних уявленнях тощо. Тож і релігія, в інтерпретації Юнга, – це особлива установка людського розуму, наслідок спостережень за деякими динамічними факторами, що розуміються як «сили», «духи», «демони», «боги» (тобто те, що німецький богослов Рудольф Отто назвав «нумінозним»). Людина поклоняється їм через те, що вони є особливо могутніми і загрозливими; до них можна звернутися по допомогу; вони є такими величними, прекрасними, що їх не можна не любити благоговійно.

Традиційні обряди є формами інтерпретації архетипів, переконаний Юнг. Вони відкривають людині шлях до розуміння божественного і водночас запобігають безпосередньому контакту з ним. Завдяки тисячолітнім зусиллям духу праобрази втілилися у всеохоплюючу систему думок, що впорядковують світ. У той же час тлумаченням архетипів опікується церква.

Основоположник психоаналізу німецько-американський психолог, філософ Еріх Фромм (1900–1986) не заперечував наявності внутрішніх основ релігії. Водночас він звертав увагу на зв'язок індивіда із зовнішнім світом, суспільством.

Сьогодні індивід, на його думку, живе у суспільстві тотального відчуження, яке і обумовлює суперечливість людського існування. Вона знаходить свій вияв у різних опозиціях, що пронизують людське життя. У цьому контексті Фромм переосмислює як поняття несвідомого, так і природу релігії, які, як на нього, мають коріння в умовах існування суспільства. Релігія, на думку вченого, є формою осмислення людиною смисложиттєвих проблем. Вона виникає одночасно із виділенням людини з тваринного світу. Внаслідок цього з'являється дихотомія, яка виявляється у формі конфлікту душі та тіла. Щоб досягти повноти свого буття, людині була необхідна опора. Ось чому з'являється релігія. Цікаво, що поняття «релігія» Фромм вживає не тільки для позначення світогляду, в якому присутній Бог, а й щодо будь-якої системи поглядів, яка служить індивідові схемою орієнтації та є об'єктом поклоніння.

Отже, поняття «релігія» у Фромма має надто широке тлумачення, що виходить далеко за межі розуміння релігійного. Об'єктом поклоніння, на його думку, можуть бути не лише певні тварини, рослини, ідоли, Бог, вождь, а й партії, класи, гроші, успіх, влада тощо. Релігія у такому тлумаченні може як нести любов, так і бути деструктивною силою, як сприяти утвердженню гуманізму, так і заперечувати його, врешті-решт, як допомагати подальшому розвитку людини, так і гальмувати його.

Звідси й поділ Фроммом релігій на авторитарні й гуманістичні. В основі авторитарних – ідея, згідно з якою вища сила, що існує поза людиною, окрім контролю і влади над нею, має право вимагати від індивіда покори, шани і поклоніння. Найвища чеснота таких релігій – послух, а найстрашніший гріх – непокоря. Гуманістичні релігії, навпаки, концентрують свою увагу на людині, її здібностях. Їх мета – досягнення найбільшої духовної сили, а не більшого безсилля, найцінніша чеснота – самореалізація, а не послух. Домінуючим почуттям постає радість, а не печаль і почуття провини. Бог є символом власних здібностей людини, які вона прагне

реалізувати у своєму житті, а не символом насилля і панування, влади над індивідом (20; 26-28).

За переконаннями Е. Фромма, трагедією великих гуманістичних релігій є порушення і спотворення гуманістичних принципів духовної свободи, істини, любові, як тільки вони стають масовими організаціями, якими керують чиновники, бюрократія.

Культурологічна концепція. Щодо природи релігійного феномену вельми оригінальною є концепція англійського дослідника Карла-Густава Доусона (1889–1970). На переконання вченого, людському розуму притаманне вроджене знання про сутність Бога, що є невід'ємною ознакою найвищого Божого творіння. Посилаючись на філософську традицію Індії, Доусон доводить, що істинне знання можливе на глибинних рівнях свідомості. Це знання доступне людині через трансцендентну інтекцію. Остання у прихованому вигляді є у більшості форм релігійного досвіду, особливо в первісних релігіях. Адже первісна культура сформувалася шляхом проєкції трансцендентного. Первісна людина в силі бика чи ведмедя, швидкості оленя тощо інтуїтивно вбачала вияви божественної сили і слави. Вірування втілювались у міфах або сакральних техніках, які закладали основи знань первісної культури. Вчений вважає, що саме у сфері вірувань (релігії) вперше було досягнуто прогресу і вперше виникла ідея системного наукового знання.

Перші спроби розгляду релігій у розвитку були здійснені наприкінці 17 – на початку 18 ст. Італійський філософ Джамбаттиста Віко (1668–1774) запропонував примітну, хоча й не дуже складну стадійну схему розвитку релігії стародавніх греків. Згідно зі схемою Дж. Віко, цей процес відбувався у чотири стадії: обожнення природи, обожнення стихійних сил, які людина зуміла взяти під контроль (наприклад, вогню, плодючості, ґрунту), обожнення соціальних інституцій (наприклад, шлюбу) і, нарешті, гуманізація богів (поєми Гомера).

Англійський філософ Дейвід Г'юм (1711–1776) у своїй праці «Природна історія релігії» наводить іншу схему. На думку Д. Г'юма, політеїзм виникає як наслідок антропоморфізму (уявлення про те, що боги мають людський вигляд та риси характеру) в пояс-

ненні явищ природи. А інтенсифікація поклоніння тому чи іншому божеству призводить до піднесення його як єдиного безмежного Бога. Як переконаний прихильник принципу скептицизму він заперечував існування дива. Для його осягнення неможливо навести якісь раціональні підстави, бо останні мають базування на сукупності суспільного досвіду, який безперестанку змінюється. Диво ж є породженням досвіду поодиноких людей, надто розмежованих у просторі і часі.

3.2. НАУКОВІ ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЇ

З середини 19 ст. поряд з теологічним і філософським підходами до вивчення релігії починає формуватись науковий підхід, відбувається становлення наукового релігієзнавства.

На той час гуманітарні науки накопичили значний фактологічний і теоретичний матеріали про релігію, її походження, еволюцію, соціально-історичний характер у різних народів, що і дало поштовх розвитку наукового релігієзнавства, об'єктивного, не пов'язаного з будь-якою богословською доктриною або конфесією.

Характерною рисою релігієзнавства того часу була значна увага до вивчення історії розвитку релігій, причин її походження, широко застосовувався історичний метод, порівняльно-історичні дослідження, методи антропології, етнографії.

Міфологічна школа.

На початку 20 ст сформувалась міфологічна школа (брати Якоб і Вільгельм Грімм, Макс Мюллер). Її представники вивчали величезний матеріал з історії давніх міфів, давши тим поштовх розвитку ряду наук: етнографії, фольклористики).

Інша назва цієї школи: натурміфологічна, астрально-міфологічна або натуралістична.

Міфологічна теорія. Її сповідував англійський лінгвіст Фрідріх Макс Мюллер (1823–1900), дослідник санскриту, засновник порівняльного вивчення релігії, який, вивчаючи мови давніх народів, зробив припущення, що релігія бере початок з міфу про Сонце, з обожнювання Сонця. Цим започаткував солярну теорію походження релігії. Це було ударом по теологічній концепції, бо

певною мірою заперечувало надприродне походження релігії. Та концепція Мюллера мала хитку наукову основу.

Його праці: «Порівняльна міфологія» (1863); «Наука про мови» (1868); Мюллер – редактор і перекладач «Рігведи» та серії «Священні книги Сходу» (тт. 1-4, 1879–1904).

Вчені А. Кун, В. Шварц, М. Мюллер та ін. намагалися довести, що первісні релігійні вірування виникли з обоження небесних явищ (Сонця, Місяця, вітру та ін.), яких людина не розуміла, але намагалася пояснити собі через уособлення (в людському або тваринному образі). У такий спосіб представники міфологічної школи витлумачували походження не тільки образів власне релігійної фантазії; вони вважали, що й герої казок, пісень, народних ритуалів і звичаїв – це теж продукт давнього астрально-міфологічного світогляду.

Така концепція була правдивою, хоч і однобічною. Вона визначала релігію як певну споглядальну і теоретичну діяльність людини, ігноруючи розвиток релігії в суспільстві від простих до складних форм.

Антропологічна школа.

Значних наукових успіхів досягла антропологічна школа, представниками якої були відомі вчені Е. Тайлор (1832–1917), Г. Спенсер (1820–1903), Д. Фрезер (1854–1941), І. Леві-Брюль (1857–1939) та ін. Цю плеяду дослідників об'єднувало прагнення виводити причини виникнення релігії з природи людини, зі свідомості мислячого суспільства. Вони спиралися на антропологію, глибокі дослідження первісного суспільства.

Анімістична теорія. Класик цієї школи англійський етнограф, релігієзнавець, засновник еволюціоністської концепції розвитку культури Едуард Тайлор (Тейлор), автор відомої праці «Первісна культура» (1871) є творцем анімістичної теорії походження релігії. На його думку, релігія почалася з віри в д у х і в і душу. Він назвав цю віру анімізмом, а релігія була створена мислячими людьми первісного суспільства – філософами-дикунами – на основі своїх уявлень про психічні явища (сон, непритомність, галюцинації і, нарешті, смерть).

Англійський філософ і соціолог Г. Спенсер виводить походження анімізму з ідеї «д в і й н и к а»: первісна людина бачила

свого двійника чи двійника іншої людини у сні або у мареннях, і в неї з'являлася думка про подвійну сутність людини.

Французький етнограф, соціолог і релігієзнавець Люсьєн Леві-Брюль розвинув оригінальну концепцію духовності первісної людини як комплексу мислення, що мало колективний характер і формувалося первісним соціальним середовищем. Головними елементами цього комплексу вважав мову, мораль і релігію.

Л. Леві-Брюль вивчав особливості мислення первісної людини, дійшов висновку, що у первісних людей існувало дологічне мислення, основане на афектах і відчутті співпричетності («містична партиципація»), що й обумовило створення понять, які не вкладаються у логіку людського мислення. Воно живилося містикою та афективними уявленнями про надприродне як цілком реальне. Саме це зумовило створення «колективних уявлень», які не вкладаються в звичайну схему сучасного логічного мислення.

Уявлення філософа про релігію як продукт дологічного мислення суперечили реалістичному поясненню самого релігійного процесу, історії релігії в цілому. В подальшій науковій діяльності Леві-Брюль відмовився від концепції дологічного періоду в історії людського мислення. Його праці: «Мислительні функції в первісних суспільствах» (1922), «Первісне мислення» (1935) та ін.

Німецький історик-соціолог Г. Кунов (1862–1936) вважав, що анімізм виник завдяки прагненню первісної людини до самопізнання у філософському самозаглибленні.

Теорія аніматизму. На противагу анімістичній теорії походження релігії виникла теорія а н і м а т и з м у, яку розробляли видатні етнографи Л. Штеренберг (1861–1927), В. Богораз (1865–1936). Всезагальне одухотворення речей всієї природи стало основою для первісних релігійних уявлень – така позиція представників аніматичної теорії.

Критичне ставлення до анімізму висловлене і в концепції п р е а н і м і з м у, яку розробив англійський вчений Р. Маретт (1866–1943). Виняткового значення у виникненні релігії він надавав вірі в силу, позбавлену індивідуальності і фізичних властивостей, яка не зв'язана з тілами, але проявляється в них. Ця віра передувала анімізмові, на думку Маретта. Прихильники преанімізму підкреслювали вирішальну роль емоцій у виникненні релігійних вірувань.

Анімістична теорія спонукала до високої оцінки розумових здібностей первісної людини.

Теорія прамотеїзму. Її автор католицький монах і етнограф А. Ланг (1841–1920), переконував, що люди споконвіку визнавали існування єдиного Бога. Ця віра виникла з розмірковувань первісної людини щодо своєї творчої діяльності та з традиції батьківської влади в родині. Ланг пов'язував зародження релігії з періодом розвинутого патріархату. Але історія свідчить, що вона існувала ще за часів матриархату.

Таку ж версію обгрунтовував австрійський етнограф, лінгвіст, католицький монах В. Шмідт (1868–1954), один із засновників культурно-історичної школи в етнографії. Його дослідження «Походження ідеї Бога» нараховує 12 томів.

Автор проявив величезну ерудицію і дослідив величезний фактичний матеріал. Висунув концепцію «первісного божественного одкровення». Це знання найкраще збереглося у чистому вигляді в сучасних племенах із залишками первісної культури.

Магічна теорія. В етнографічних дослідженнях Джеймса Фрезера (1854–1941), автора популярного дослідження «Золота гілка» (1890), висунуто магичну теорію походження релігії, згідно з якою походження релігії пов'язується з магією.

Спочатку виникла магія, і первісна людина з допомогою особливої, магичної сили намагалася вплинути на природний стан речей. Фрезер досліджував магію з позицій еволюціонізму. Ввів у науковий обіг класифікацію магичних обрядів і дій на наслідувальну (гомеопатичну), заразливу (контрагіозну) і часткову (парціо-нальну) магію.

Коли людина переконалася у неспроможності магії, то зробила висновок про наявність у природі таємних сил і свою залежність від них. Так виникла релігія. Але й вона виявилася безсилою у боротьбі людини з природою. Тоді настає третій етап духовного розвитку людства – етап панування науки. За Фрезером, магія, релігія і наука рівноправні, є ланками єдиного ланцюга. Насправді це різні галузі мислення і діяльності людей.

Дослідження Фрезера відзначаються фундаментальністю і зручними великим фактичним матеріалом.

КОНТРОЛЬНІ ЗАПИТАННЯ

1. Які існують концепції походження релігії?
2. У чому полягають особливості наукових теорій дослідження виникнення релігій і в чому їх відмінність від богословських теорій?
3. Що таке ранні форми релігійних вірувань і в чому їх специфіка?

ЛІТЕРАТУРА

1. Академічне релігієзнавство. Підручник. – К., 2000.
2. Релігієзнавчий словник / За ред. А. Колодного і Б. Лобовика. – К., 1996.
3. Релігієзнавство: Підручник / За ред. В.І. Лубського, В.І. Теремка. – К., 2000.
4. Батай Ж. Теория религии // Батай Ж. Теория религии. Литература и Зло. – Минск, 2000. – С.5-120.
5. Бергсон А. Два источника морали и религии. – М., 1994.
6. Бердяев Н.А. Наука о религии и христианская апологетика // Путь, 1927. – С.39-53.
7. Бубер М. Два образа веры. – М., 1995.
8. Энгельс Ф. Анти-Дюринг. // Маркс К. и Энгельс Ф. Твори. – Т. 20.
9. Лэйг Эндрю. Становление религии / Религиоведение. Хрестоматия. – М., 2000.
10. Москалец В.П. Психология религии. – К., 2004.
11. Мень А. История религии. – М., 1994.
12. Мюллер М. Введение в науку о религии / Религиоведение. Хрестоматия. – М., 2000.
13. Никонов К. И. Религиозен ли человек по природе? – М., 1990.
14. Спенсер Герберт. Принципы социологии. / Религиоведение. Хрестоматия. – М., 2000.
15. Тайлор Е. Первобытная культура. – М., 1989.
16. Тойнби А. Дж. Постигание истории. – М., 1991.
17. Французские просветители 18 в. о религии. – М., 1960.
18. Фрезер В. Золотая ветвь. – М., 1980.

19. Фрик Генрих. Сравнительное религиоведение. / Религиоведение. Хрестоматия. – М., 2000.
 20. Черній А.М. Релігієзнавство. – К., 2003.
 21. Яблоков И.Н. Религия: сущность и явления. – М., 1982.

ТЕМА 4: ОНТОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

4.1. ІДЕЯ ПОДВІЙНОСТІ СВІТУ – ГОЛОВНА РИСА РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ

4.2. БУТТЯ БОГА У ФІЛОСОФСЬКІЙ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

4.3. ОСНОВНІ ФІЛОСОФСЬКІ ФОРМИ УСВІДОМЛЕННЯ БОГА

4.1. ІДЕЯ ПОДВІЙНОСТІ СВІТУ – ГОЛОВНА РИСА РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ

Проблемне поле філософії релігії насамперед становлять онтологічні питання, що дають змогу виявити онтологічний статус реалій і явищ релігії, осягнути її буттєві форми.

Ідея Бога є ядром усієї системи релігійних понять, вона має більш або менш детальне тлумачення у віронавчальних джерелах, теологічних концепціях та релігієзнавчих працях. В історії філософії й релігії існує певна закономірність у трансформації ідеї Бога в залежності від розвитку суспільства, культури.

Так, релігійна віра визнає, що, крім реального, матеріального світу, існує світ Бога, надприродних сил і явищ. Яскраво цю формулу виразив Тома Аквінський. Він говорив, що Всесвіт являє собою ієрархію буття: нижчий ступінь цієї ієрархії становить матерія, природа; вищий ступінь – абсолютна божественна свідомість, яка творить світ і управляє ним.

МЕТАФІЗИКА – філософське вчення про надчуттєві принципи та першооснови буття.

Термін «метафізика» ввів систематизатор творів Аристотеля Андронік Родоський (1 ст. до н.е.) стосовно групи трактатів про «буття саме по собі». Сам Аристотель називав науку, що викладена

в цих книгах, «першою філософією», «наукою про Божество» («теологією»), або просто «мудрістю». Надалі терміном «метафізика» стали тлумачити будь-які, не лише аристотелівські, дослідження уможлядних питань про вищі начала буття й пізнання. З 16 ст. поряд з терміном «метафізика» для позначення вчення про суще і буття набуло поширення й поняття «онтологія».

Особливістю релігії є її спрямованість на надприродне як:

- абсолютне;
- довершено-субстанційне.

Через надприродне можна виповнювати буттєві стани людини.

НАДПРИРОДНЕ – категорія, що виражає всезагальне і найбільш істотне в предметах релігійної віри – образах і уявленнях релігійної свідомості.

Це сила, незалежна від законів, причинно-наслідкових зв'язків природи і суспільства.

Надприродне – гносеологічна ознака образів богів, духів, душ тощо, а також сакральних зв'язків і властивостей реальних предметів і явищ (3; 405).

Надприродне релігійної філософії – категорія підрядна загальнофілософському розумінню надприродного, співвідносного з природним як об'єктивно суцим. Але в релігії надприродне є увіруваним і втіленим у культовій практиці, наділеним рисами субстанційності та розумінням предмета віри як такого, що справляє визначальний вплив на людину і природу. В категорії «наприродне» виражені значення не лише релігійних образів та уявлень, а й загальної визначеності стихійних станів людини, що характеризує її і в онтологічному відношенні.

Уявлення про надприродне виникають і складаються як фантастичне відображення і морально-психологічне виповнення невілних станів людського існування – процесу, за якого ілюзорне і реалістичне можуть бути включені в єдиний план мислиннево-фантазійної і практичної діяльності.

Відомі три основні історичні типи уявлень про надприродне: «чуттєво-надчуттєвий», демоністичний і теїстичний. Для першого, найдавнішого типу характерні уявлення про зрошеність надприродного з тілесним, його індивідуальність, обмеженість

сфери впливу та притаманність йому орудної функції (фетишизм, тотемізм, анімізм); для другого – уявлення про безплотність предмета віри – духа, розширення сфер його впливу, можливість його переселення і перевтілення, поява ознак творильності (демонізм, демони); для третього – уявлення про надприродне як довершену й абсолютну особу з іманентною їй деміургічною функцією розпорядника і творця природних і суспільних явищ (Бог, теїзм, політеїзм, монотеїзм). Наприродне в релігії – перевернутий продукт входження людини в світ (З; 405). Між тим надприродні якості має й «нечиста сила», та вона злодійна й прямо протилежна святому.

4.2. БУТТЯ БОГА У ФІЛОСОФСЬКІЙ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ

До основоположних проблем філософії релігії, зокрема філософської теології (як конфесійної, так і позаконфесійної), належить також ідея Абсолюту, ідея Бога. Їхні функції спрямовані на створення такого філософського вчення, яке б давало змогу продемонструвати або підтвердити існування Бога, за можливості визначити його природу, охарактеризувати відношення між Богом і світом, Богом і людьми.

АБСОЛЮТ (лат. *absolutus* – безумовний, необмежений) – філософський термін для позначення незмінного, безкінечного, досконалого, незалежного від будь-яких предметів, відношень і умов суб'єкта, який є самодостатнім, містить все існуюче в собі й творить його. В релігійних витлумаченнях Абсолют є Бог.

В онтології Абсолют мислиться як принцип, протилежний всьому відносному і умовному; як принцип, вільний від будь-яких визначень предметів і явищ матеріального світу.

Уявлення про найвище, абсолютне виникло тому, що людина живе в світі, який набагато перевершує її могутність, незрозумілістю, протистоїть їй практично і духовно. Абсолют втілює два моменти – силу світу і бажання людини підкорити цю силу чи умилюстити її. Абсолют – це подолання скінченності людської істоти, обмеженості її пізнавальних можливостей.

Філософське обґрунтування існування Бога полягає у наданні філософських аргументів на користь реальності буття Бога. Засобами такого обґрунтування є логіка зв'язку раціонально-філософських суджень, що мають у своїй основі природно-космічні, соціально-історичні та індивідуально-життєві явища, втілені в людському досвіді. Тобто з трьох головних джерел релігійного вірування в існування Бога (прозріння, розум і досвід) філософсько-теологічні спроби засвідчити його існування ґрунтуються на досвіді й розумі.

Досить часто можна зустріти твердження, що віра і переконання є одне і те ж, але треба зазначити, що це є біполярні поняття. Для того, щоб з'явилося, чи, точніше, сформувалося переконання, потрібно навести низку доказів.

ДОКАЗИ БУТТЯ БОГА – сукупність аргументів, за допомогою яких теологи і філософи прагнуть довести наявність Бога.

Серед доказів, що демонструють історичну стійкість, чіткість аргументації та широке використання, виокремлюються «Онтологічний доказ», «Космологічний доказ», «Телеологічний доказ».

ОНТОЛОГІЧНИЙ ДОКАЗ. Обґрунтовує існування Бога на основі його розуміння як реальності, нічого досконалішого від якої неможливо помислити.

Найперший широковідомий виклад онтологічного доказу містить трактат А. Кентерберійського (1033–1109) «Прослогіон», у якому йдеться про те, що Бог – це «буття в дійсності», це «дещо таке, величніше від якого помислити неможливо». Але припустимо, що хтось заявляє, що Бога немає. Ця спроба, пояснює Ансельм, «розуміє почуте, а те, що вона зрозуміла, залишається в її умі». З цього він робить висновок, що Бог знаходить собі місце навіть в умі такої людини, яка заперечує його існування. Однак Бог, за Ансельмом, існує не лише в умі, а й у дійсності, бо якби він існував лише в умі, то можна було б припустити, що в дійсності може бути й дещо величніше.

Подібну версію онтологічного доказу обґрунтовували Н. Малькольм, Е. Платінга і особливо Р. Декарт, який у «Роздумах про першу філософію» під поняттям Бог розумів «україн досконалу істоту». А таке визначення Бога, на думку Декарта, дає підстави

твердити, що Бог справді існує, оскільки, вважає філософ, існування – це «своєрідна досконалість». Якщо Бог – щось у край досконалості і якщо його існування – досконалість, то звідси випливає, що Бог існує, і заперечувати це означає вступати у суперечність із собою.

Поняття Бога. Р. Декарт доводить, що існування так само неможливо відокремити від сутності Бога, як і те, що сума трьох кутів трикутника дорівнює двом прямим кутам, неможливо відокремити від сутності трикутника, або ідею гори неможливо відокремити від ідеї ущелини.

Іншими словами, Бог уявляється найдосконалішою істотою. Якщо ця істота не має ознак буття, то вона недостатньо досконала, і людина вступає із собою в суперечність, усунути яку можна, лише визнавши існування Бога.

Такі загальні риси онтологічного доказу в його класичній формі, який було піддано корекції, удосконаленню з допомогою нових логічних засобів. Він був об'єктом критики та контраргументації.

I. Кант, зокрема, висунув два заперечення онтологічному доказові.

Перше з них таке: якщо в однотипному судженні я відкидаю предикат і зберігаю суб'єкт, то виникає суперечність, через це я кажу, що в однотипному судженні предикат неодмінно підпорядковується суб'єктові. Але коли я відкидаю суб'єкт разом з предикатом, то суперечності немає, бо «вже не залишається нічого, чому щось могло б суперечити». Навести як приклад трикутник і водночас заперечувати, що він має три кути, – суперечність, хоча заперечення трикутника разом з його трьома кутами не містить у собі ніякої суперечності. Те ж саме можна сказати й про абсолютно необхідну сутність. Якщо відкидається її існування, то відкидається й сама ця сутність з усіма її предикатами.

У другому запереченні Кант доводить, що «буття» – не реальний предикат, тобто воно не є поняття про щось таке, що можна було б додати до поняття якоїсь речі. Воно тільки покладає речі або певних визначень, що існують самі по собі. В логіці це служить лише зв'язкою в судженні. Якщо взяти суб'єкт (Бога) з усіма його предикатами (до яких належить і всемогутність) і казати: «Бог є» або «є Бог», то ми не долучаємо нічого нового до поняття Бога, а тільки покладаємо суб'єкт сам по собі з усіма його

предикатами й при тому як предмет відносно мого розуміння. В обох випадках, підсумовує Кант, зміст повинен залишатися тим самим. Іншими словами, дійсне містить у собі не більше, ніж просто можливе. Сто наявних талерів не містять у собі ні на гріш більше, ніж сто можливих талерів.

Отже, Кант, з одного боку, заперечував можливість доводити існування Бога на тій підставі, що існування – це властивість, ознака, характеристика, безумовно притаманна Богові, а з іншого – доводив, що поняття не є буття. Кантові судження були вагомими й мали значний резонанс, але, похитнувши, не спростували онтологічного доказу. Більше того, згодом Гегель довів, що думка про сто талерів не є поняття, а лише абстрактне уявлення, результат процесу мислення. Дійсне поняття, за Гегелем, конкретне, воно є продуктом розуму, об'єктивне. З часом онтологічний доказ набув відродження, зазнав реконструкції. Нині версія онтологічного доказу існування Бога спирається на логіко-модальні розрізнення між випадковістю і необхідністю. Бог або необхідно існує, або необхідно не існує, оскільки поняття максимально досконалої істоти когерентне, то її існування логічно необхідне.

Деякі сучасні філософи стверджують, що аргумент онтологічний не є «доказом» лиш що він висвітлює «знання» про Бога, котрі вже опосередковано нами набуті.

КОСМОЛОГІЧНИЙ ДОКАЗ. Його основоположна ідея полягає в тому, що Бог має існувати, тому що Всесвіт повинен був мати свій початок і здійснити це міг тільки Бог. Таке судження тісно пов'язане з переконанням: все, що виникло, повинно мати якусь причину. Філософською мовою це можна висловити так: якщо дещо існує, то мусить існувати і безумовно необхідна, надреальна сутність. Оскільки все, що виникає, має причину свого існування та оскільки Всесвіт виник, він має причину свого існування, якою є Бог.

Існує кілька версій космологічного доказу (за випадковістю, за задумом), та найсуттєвішим є «доказ за першою причиною», що міститься у перших трьох із так званих «п'яти доказів», розроблених Томою Аквінським у праці «Сума теології». Його аргументація розпочинається з трактування змін

(руху) у світі. Не викликає сумніву, твердить він, що все змінюється, і ця зміна може статися лише тоді, коли існує щось таке, що справляє вплив на істинну сутність певної речі, досягнутої внаслідок змін.

Тому, на думку Аквіната, має бути п е р ш о п р и ч и н а всіх змін, яким підлягають речі. Адже не може існувати нескінченний ланцюг речей, замінюваних іншими речами, бо кожна зміна в низці взаємопов'язаних змін є лише опосередкованим ініціатором змін і сама потребує ініціації ззовні. Має бути щось таке, що спричинює зміни в речах, а саме не підлягає змінам ззовні. Мусить існувати незмінний ініціатор змін, яким є Бог.

Згідно з другим доведенням Аквіната, одна природна річ зумовлює іншу. У світі існує загальна п р и ч и н н а з у м о в л е н і с т ь. Але в такому разі мусить бути перша причина або щось таке, що не завдячує своїм існуванням нічому іншому. Ми ніколи не спостерігали і не могли спостерігати щось таке, що мало б причину в самому собі, бо це означало б, що ця річ передує собі самій. А це – неможливо. Такі низки причин, за логікою мислення Томи, мусять десь доходити до краю. Впорядковані низки причин повинні мати першу ланку, відправну основу, якою і є Бог.

Згідно з третім доказом світ складається з необхідності та випадковості. Будь-яка необхідна сутність або завдячує своєю необхідністю чомусь іншому, або ні. Але оскільки ми, як твердить Аквінат, змушені покласти край низці причин, що породжують наслідки, так само ми повинні зробити й з низкою необхідних сутностей, які черпають свою необхідність іззовні. Десь ми мусимо зупинитись і впровадити необхідну сутність речей – джерело необхідності для всіх інших. Таким джерелом визначається Бог.

В основі ТЕЛЕОЛОГІЧНОГО (від грецьк. телео – «наука про мету») доказу існування Бога, який, за словами І. Канта, заслуговує на те, щоб про нього говорили з повагою, лежить ідея того, що порядок, який ми спостерігаємо в навколишній природі і Всесвіті загалом, є результатом задуму і дії розумного й всемогутнього зодчого.

Найперший зразок викладу телеологічного доказу знаходимо у трактаті Цицерона «Походження богів», де один із персонажів – Луцілій – висловлює думку, що Всесвіт має в якийсь спосіб правити або спричинювати його вищий розум, адже порядок у

природі не може мати випадкового характеру. Ця ідея лежить в основі всіх версій телеологічного доказу, або, як його ще називають, доказу за з а д у м о м.

Як правило, звертають увагу на два способи доведення, до яких вдаються ті, хто вбачає у світобудові ознаки задуму. До першого належать ті, хто розглядає задум як ЗАКОНОМІРНИСТЬ, до другого – ті, для яких задум виявляється як МЕТА.

У версії ДОКАЗУ ЗА ЗАДУМОМ, у сенсі закономірності домінуючою є ідея високого рівня в п о р я д к о в а н о с т і Всесвіту, який можна пояснити тільки дією розумної сили або розумної причини, наділеної розумом. Один із авторів такої версії, Річард Свінберн, звертаючи увагу на всюдисущість послідовності спостережуваних закономірностей, пояснював, що прості закони керують всіма подіями, які змінюють одна одну. З підручників фізики, хімії та біології, твердив він, можна дізнатися про те, як поводитись у світі майже все. Закони такої поведінки визначають за допомогою відносно простих, зрозумілих людям формул, завдяки яким існує можливість успішно передбачати майбутнє. Та якщо впорядкованість природи – відповідність формулі, простим фізичним законам, які можна передати словами, то впорядкованість Всесвіту є вкрай дивовижним явищем. Для Всесвіту природно було б перебувати в хаосі. Але ж ні – він є дуже впорядкованим. І наукового пояснення, на думку Свінберна, бути не може, оскільки в науковому поясненні розглядаються окремі явища як результат попередніх явищ відповідно до фізичних законів, а закони найвищого рівня неможливо пояснити – вони самі пояснюють усі інші явища.

Версію доказу за з а д у м о м в аспекті мети найбільш повно репрезентує Вільям Пейлі (1743–1805), який навколишню доцільність Всесвіту, складну систему існуючих на Землі взаємодій пояснює за аналогією з годинником, різні частини якого виготовлені й зібрані до купи з певною метою: для продукування руху, а цей рух розмірюється так, щоб відміряти години доби. Всесвіт, за Пейлі, нагадує годинник і тому має пояснюватися через діяльність розумної та цілеспрямованої сили.

З розвитком науки розширювалась і дослідна основа телеологічного доказу, зокрема, на початку 20 ст. було запропоновано роз-

глянути в перспективі цього доказу ту обставину, що природа могла б і не мати умов, потрібних для появи органічного життя та свідомості, або те, що Всесвіт демонструє наявність певної раціональної структури та є певною мірою інтелігібельним (лат. *Intelligibilis* – пізнавальний, мислимий) для людського розуму тощо.

Сучасні спроби розробки телеологічного доказу спрямовані переважно на дослідження умов виникнення життя, передусім людини. Поєднання структурних компонентів та еволюційних процесів Всесвіту, що є спеціальними умовами виникнення життя людей, набувають інтерпретації, яку доцільніше назвати провіденційною (лат. *providentia* – передбачення, провидіння). Ці умови утворюють надзвичайно складний зв'язок, щоб їх можна було пояснити простим випадковим збігом обставин або неорганічною та органічною еволюцією. Такий зв'язок може бути здійснений тільки мудрою силою Бога, що реалізує певний задум.

Важливим аргументом існування Бога є і с т о р и ч н и й доказ, який вказує на історичний досвід людства у культурі Бога, у вірі в позаземне життя. Відомий грецький письменник Плутарх ще в 126 р. до н.е. писав: «Ви знайдете міста, не оточені стінами, які не знають ні літератури, ні царів, ні палаців, ні монет, таких, які не знають, що таке театр, гімназії, але ви не знайдете такого міста, яке було б без Бога, яке б не знало молитви чи жертвоприношення».

Усі ці докази існування Бога певною мірою постають в більшості філософсько-теологічних учень про Бога, які можна поділити на дві загальні групи: ФІЛОСОФСЬКО-ТЕЇСТИЧНУ і ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНУ.

Філософсько-теїстична концептуалізація природи Бога виходить з ідеї Бога як праоснови світу. В ньому закорінене все, оскільки все походить від нього як першопричини і прагне до нього як до кінцевої мети. Сама ж праоснова закорінена тільки в самій собі. Перша і остання причина всього мусить бути причиною самої себе. Бог як така причина існує в силу абсолютної необхідності своєї власної сутності. Він є буття із самого себе, тому в ньому повністю збігаються сутність і наявне буття.

Бог не тільки має буття як суще, тобто те, що має буття, а й є саме буття. Отже, саме буття Бога є вся повнота буття. Звідси впливає його нескінченність, трансцендентність стосовно конкре-

тного сущого. Найбільш повно така версія природи Бога відображена у філософському вченні про Бога, створеному одним із найвидатніших філософів 20 ст. Альфредом Норттом Вайтхедом (1861–1947). У його філософській концепції Бог є актуально сущим, джерелом усіх ідеалів і нових можливостей.

Філософсько-антропологічні обґрунтування існування Бога здійснюються через осмислення о б р а з у л ю д и н и, насамперед її богоподібності. Усі антропологічні вчення і концепції спрямовують свої зусилля на осмислення цього твердження, покликаного охарактеризувати сутність людини. Вихідною точкою цих аргументів є життєвий досвід. Деколи ці аргументи називають моральними, або психологічними. До цих аргументів належать такі:

1. Аргумент на основі «істини», який полягає у тому, що людина шукає причин істини, які розум часто спостерігає і відкриває у власному внутрішньому житті. Цей аргумент сформулював св. Августин.

2. Аргумент на основі «моральної повинності», який полягає в тому, що люди відчують зобов'язання перед основними засадами життя: не говорити неправди, не вбивати, не красти, шанувати батьків, допомагати ближнім.

3. Аргумент на основі самотрансценденції або мети людини, який полягає у тому, що людина завжди шукає чогось більшого від себе, хоче перевищити себе і піти за межі своєї мінливості та обмеженості.

4. Аргумент «культури», який стверджує всюдиприсутній факт віри у Бога і те, що віра відповідає найвищим і абсолютним прагненням людського духа.

5. Аргумент на основі цінностей, бо культура тісно пов'язана з цінностями, а для справжнього людського буття конче необхідні такі цінності, як істина, добро, любов, свобода, справедливість, мир, мудрість тощо.

6. Аргумент на основі мовного значення, який збудований на основі значення окремих слів, в яких людина розпізнає такі значення, як «світ», «світло», «вічність», «буття», «істина», «краса» тощо.

7. Аргумент на основі людської гідності, бо людська особа достойна пошани і поваги, незважаючи на те, є вона чоловіком чи жінкою, чорною чи білою, незважаючи на вік, релігію, здоров'я чи багатства.

Сама людина – це найкращий аргумент існування Бога. Вона є найвиразнішим документом Божої реальності і Його присутності у світі.

Оскільки в християнській традиції Бог «трансцендентний» стосовно світу, то й такі фундаментальні структурні компоненти образу людини, як дух, душа, повинні також виявити певні аспекти такої здатності, тобто якусь «трансцендентність». Ці компоненти подаються в такій філософській концептуалізації, що постають як такі, що важко піддаються поясненню у параметрах природно-історичної реальності. Вони розглядаються як такі, що мають надприродне походження і можуть бути пояснені тільки з позицій існування іншої, трансцендентно-божественної реальності.

Важливим аргументом існування Бога є моральний аргумент, який відкривається в голосі совісті (сумління) у житті кожної людини, віруючої чи невіруючої. Цей голос є Божим голосом у душі людини, який за добрий вчинок потішає людину, а за злий вчинок мучить, гнітить і докоряє. Совість – мірило моральності людських учинків. Совість – це святиня в душі людини, де зустрічаються Бог і людина.

Окрім названих традиційних доказів, останнім часом богослови звертаються до таких доведень, в основі яких лежать ті чи інші висновки природничої науки, психології, кібернетики, наприклад, аргумент «Великого вибуху» або «червоного зміщення».

Дехто з богословів узагалі заперечує необхідність якихось аргументів на тій підставі, що Бог пізнається лише за допомогою віри, інтуїтивно.

4.3. ОСНОВНІ ФІЛОСОФСЬКІ ФОРМИ УСВІДОМЛЕННЯ БОГА

Основними філософськими формами усвідомлення Бога є ТЕЇЗМ, ДЕЇЗМ І ПАНТЕЇЗМ.

Стрижнем ТЕЇЗМУ як вчення є уявлення про особистого Бога, що трансцендентний світові, який він створив у вільному акті волі і яким керує. Бог у теїзмі впливає на всі матеріальні й духовні процеси, він – джерело усіх предметів і явищ, водночас відмінний від них. Із Богом як надприродною особою віруючі можуть спілку-

ватися мовою релігії, передусім молитовним зверненням. Найрозвиненіше концепція теїзму представлена в богословсько-філософських вченнях християнства, ісламу, іудаїзму.

ДЕЇЗМ (лат. Deus – Бог) – релігійно-філософське вчення, згідно з яким Бог, що є безособовою першопричиною світу, не втручається в процеси і явища, що відбуваються в ньому.

На відміну від теїзму і його віри в існування особистого Бога – творця світу в релігійно-філософському вченні деїзму Бог постає безособистісною першопричиною світу, тобто вищим Розумом, з буттям якого пов'язана побудова Всесвіту. Створивши світ, Бог не втручається в процеси і явища, що відбуваються в ньому. Сягаючи своїми витокami середньовічної філософії, як філософський напрям деїзм оформлюється лише в 17 ст. Його засновником вважають лорда Г. Чербері (Англія), який розвинув ідею релігії розуму у праці «Трактат про істину» (1624).

Прибічники деїзму виступали проти існуючих форм релігії, протиставляючи їм «природну релігію Розуму», яка б впливала із самої природи людини і ґрунтувалася на розумі. Заперечуючи деякі релігійні догмати й обряди, прояви релігійної нетерпимості, деїсти прагнуть вивільнити науку і філософію від засилля церкви. Водночас вони визнавали існування Бога як п е р ш о п р и ч и н и (Дж. Локк, Вольтер, І. Кант та ін.). Окремі з них (Г. Ляйбніц) вважали, що існування Бога можна чітко довести. А І. Ньютон взагалі залишив за Богом функцію першоруху світу. Деїзм був і є своєрідною формою компромісу між релігією та природознавством.

ПАНТЕЇЗМ (гр. pan – все, theos – Бог) – вчення про єдність Бога і світу, ідеальної і матеріальної сутності, злиття Бога як абсолюту з природою.

У пантеїзмі як філософському вченні Бог ототожнюється зі світом, природою. Прибічники пантеїзму розглядають Бога не як надприродну особу, трансцендентне начало, а як Абсолют (безособовий дух), злитий з природою в єдине ціле. Пантеїстичні ідеї є досить давніми. Вони сягають часів, коли не існувало навіть поняття Бога як єдиного світового духу, і спостережувані вже у брахманізмі, індуїзмі, даосизмі, філософії стоїків і неоплатоніків.

Термін «пантеїзм» вперше вжив нідерландський теолог Й. Фай (1709), а концептуальну систему ідей пантеїзму вперше виклав англійський філософ Дж. Толанд у «Пантеїстиконі» (1720).

Пантеїзм ніколи не був однорідним. Як правило, виокремлюють дві основні його форми: натуралістичну і релігійно-містичну, що час від часу зазнавали значних видозмін або чудернацьких переплетінь.

Натуралістична тенденція пантеїзму, що з особливою силою почала виявлятися в епоху Відродження, «розчиняє» Бога в природі, Всесвіті. Для неї Бог є «нескінченний максимум» (М. Кузанський), він існує лише «в речах» (Дж. Бруно, Т. Кампанелла); Бог і природа – єдина субстанція (Б. Спіноза, Й.-Г. Гердер); Бог – безособова й умоглядна «форма», яка облаштовує «матерію» (Г. Сковорода).

Прибічники релігійного пантеїзму значною мірою спиралися на неоплатонівське вчення про еманацию, розвивали концепції вічного позачасового породження природи безособовим Богом. Вони «розчиняли» природу в Богові, вважаючи його безособовим світовим духом, що схований у самій природі. Звідси й твердження про наявність Бога в усіх процесах і явищах, Бога як їх надприродне начало (І. Еріугена, І. Екхарт, М. Мальбранш та ін.).

Пантеїстичні уявлення поділяли й деякі представники новітнього природознавства (А. Ейнштейн).

В Україні пантеїстичні уявлення були властиві багатьом богословам, професорам Києво-Могилянської академії (Петро Могила, Д. Туптало, І. Гізель та ін.).

Т. Прокопович, дотримуючись традиційних теїстичних уявлень про створення світу Богом, водночас поділяв і неоплатоністичне вчення про еманацию, а тому вважав, що Бог і трансцендентний щодо світу, і всюдисущий у ньому, «є в речах», «які він рухає». Звідси – ідея богоданого, але властивого кожній речі, природного права чи закону, який є абсолютним і обов'язковим навіть для Бога.

Підсумовуючи, зазначимо, що проблема буття Бога, релігії знаходиться у полі зору практично всіх сучасних філософських напрямків, починаючи від неотомізму, де вона є визначальною, і закінчуючи прагматизмом (Ч. Пірс, У. Джемс, Д. Дьюї), де ці питання є другорядними.

У НЕОТОМІСТСЬКІЙ доктрині (Е. Жільсон, Ж. Марітен, А. Дондейн, К. Ранер, К. Фабро) «саме буття» є Бог, в якому виявляється тотожність сутності та існування, тобто він означає повноту буття, не обмежену небуттям. Він охоплює собою всю досконалість буття. Бог є «чисте буття», «чиста досконалість», а тому він перебуває за межами, доступними розумові, який оперує кінцевими величинами.

Бог є причиною буття всіх речей, що внутрішньо властива їм і в них діюча.

Найдосконалішим витвором Бога є людина, яка має безсмертну душу, свободу волі та духу. Людина здатна до розриву ланцюгів тваринного стану й піднесення до чистого духовного буття, доводячи тим самим свою свободу і стверджуючи свою гідність. Але людський дух не слід порівнювати з божественним – «чистим духом», що іманентно присутній у світі створених Богом речей. Трансцендентний світу Бог у концепції неотомізму одночасно виявляється іманентно властивим йому, виступаючи водночас як досконала реалізація всіх можливостей, чиста актуальність, яка являє собою незмінну й у своїй досконалості притягальну мету для всього Космосу і кожної речі зокрема.

З позиції ФЕНОМЕНОЛОГІЇ релігійний досвід своїм корінням сягає глибинних пластів «чистої свідомості», тому й трансцендентний Абсолют є щось таке, що конструюється в якомусь глибокому й цілком унікальному почутті й має свою першооснову в тому, що є кінцево й істинно абсолютним (Е. Гуссерль, А. Дюмері, Ж. Ерен, В. Серлен, Дж. Вайлд, П. Рікер).

З'ясовуючи природу та сутність релігії, феноменологи (М. Еліаде, Г. Ван дер Леув, Р. Отто, Ш. де ля Соссей та ін.) звертають особливу увагу на ознаки, які безпосередньо не дає процес релігійного відображення, а які є продуктом мислено-фантазійного виповнення суцього й творення віруючим належного. Йдеться про категорії «спасіння», «спокута», «священне й профанне» тощо.

У НЕОФРЕЙДИЗМІ (Е. Еріксон, Е. Фромм, В. Роджерс, Г. Гантрип) релігійні почуття, релігія розглядаються як норми, що виростають із природних людських відносин, тобто є нерозривним ас-

пектом людського існування, а ідея Бога інтерпретується як така, що посилює почуття реального сприйняття світу, злиття ж з Богом є своєрідним відображенням примирення в людській психіці «Его» і «Надего» (М. Клейн, Дж. Флогель).

З позицій ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ (від лат. *existentia* – існування) – С. К'еркегор, М. Гайдеггер, К. Ясперс, Г. Марсель та інші – християнська істина релігії полягає не в тому, щоб знайти істину, а в тому, щоб істиною б у т и. Тобто релігійна істина невіддільна від «екзистенції» людини (її неповторності, унікальності, суб'єктивності), від самого життя і смерті, щастя і страждання, від долі індивіда. Релігійність є екзистенційною рисою людського буття, що залежить від першоначала: «трансценденції», яка відкривається в акті віри. Тож, як екзистенція, за словами К. Ясперса, я існую остільки, оскільки усвідомлюю себе як подарований собі самому трансцендентно, тобто Богом.

Укоріненість екзистенції у замежовому щодо природного буття світі духовності робить її принципово «несхоплюваною» для раціональної методології – наявним «небуттям буття», конкретним «ніщо», реальним ґрунтом творчого постання у світі результатів вільного (і водночас відповідального) вибору, а не стихійного плину світової інертності.

Важливим елементом віри і єдино можливим способом прориву до Абсолюту в К'еркегора виступає відчай. Ця категорія стає конструктивним атрибутом особистості й досить вагомим чинником, здатним викликати невтомність людської духовності.

ПЕРСОНАЛІЗМ (від лат. *persona* – особа, маска) – напрям філософії, який в основу витлумачення світу ставить субстанціальне «Я». Звідси онтологічні, гносеологічні, етичні, соціальні проблеми розглядаються під кутом розкриття персональності, тобто особистісної реальності. Термін «персоналізм» вперше використав у 1799 р. Фридріх Даніель Шлейєрмахер в «Промовах про релігію». Ідейні витоки персоналізму – в монадології Ляйбніца. Серед різноманіття концепцій персоналізму виділяються вчення Л. Якобі і його послідовників про особистісного Бога в межах «філософії почуття»; концепції онтологічного пер-

соналізму П. Ренув'є; критичного – Штерна; етичного – М. Шелера; персоналізм в контексті «теологічної етики» Тілліке; християнські варіанти діалогічного персоналізму (М. Бубер, П. Тіліх, Р. Гвардіні); концепти релігійно орієнтованого французького персоналізму (Е. Мун'є, Ж. Лакруа).

Персоналізм близький до релігійного екзистенціалізму; відрізняється від нього потракуванням відношення екзистенції та трансценденції, які, на думку персоналістів, поєднуються не лише у переживанні, а й у бутті. Єдність екзистенції та трансценденції є у персоналізмі однією з фундаментальних ознак особистості. В результаті особа, особистість у вченнях персоналістів є первинною стосовно суспільства.

Персоналізм із проголошенням ним, з одного боку, пріоритету унікальності особистісного начала як у людині, так і у бутті загалом, а з іншого – нерозривного зв'язку особистісного «Я» з іншими такими «Я», обстоює релігійність комунікативної якості особи, яка має своїм прообразом правічний зв'язок людини з Богом, ідея якого, на думку персоналістів (Е. Мун'є, Ж. Лакруа, М. Дюфрен, У. Хокінг та ін.), апріорно закладена в людині. Отже, всі докази його реального існування зводяться до розкриття і коментування цієї самоочевидної істини.

Прибічники ГЕРМЕНЕВТИКИ (Х. Гадамер, О. Больнов, К. Апель, П. Рікер та ін.) вважають, що тільки вона здатна розробити загальну теорію інтерпретації, придатну для вивчення релігії. Можна визначити, що таке релігія, але це визначення має, на переконання О. Больнова, здійснюватись інакше, ніж звичайний процес визначення. Релігію можна визначити тільки герменевтичним способом виходячи з якоїсь її ідеї, яка згодом буде збагачуватися через індуктивне і позитивне дослідження. Релігійна герменевтика як мистецтво тлумачення релігії, передусім біблійних текстів (Богом відкритих істин), була започаткована Августином Блаженным (вчення про речі та про знаки, з'ясування проблеми розуміння як переходу від знаку до знання), набула розвитку у працях Ф. Іллірійського (принцип контекстуального тлумачення та принцип герменевтичного кола), згодом трансформувалася в герменевтику історичного. Нині все відчутнішою є тенденція до тлумачення біблійних

текстів крізь призму екзистенційного світосприймання, вияву того, що Біблія може сказати людині, про що вона може повідомити їй.

Отже, буттевість феноменів Бога, релігії доводиться прибічниками різних філософських напрямів із позицій їхніх сутнісних теоретичних засад і засвідчує, що кожен із них зокрема не може претендувати на вичерпне й повне осягнення природи Бога, з одного боку, а з іншого – будь-яке осягнення Бога, його сутнісних властивостей слід розуміти як обмежене за охопленням і глибиною.

КОНТРОЛЬНІ ЗАПИТАННЯ

1. Доведіть, що релігія є формою онтологічного самовизначення людини.
2. Розкрийте зміст поняття «надприродне».
3. Розкрийте зміст таких основних філософських форм усвідомлення Бога як теїзм, деїзм і пантеїзм.
4. Проаналізуйте філософське обґрунтування існування Бога.

ЛІТЕРАТУРА

1. Академічне релігієзнавство. Підручник. – К., 2000.
2. Релігієзнавчий словник. – К., 1996.
3. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
4. Релігієзнавство: Підручник / За ред. В.І. Лубського, В.І. Теремка. – К., 2000.
5. Бубер М. Два образа веры. – М., 1995.
6. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1993.
7. Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990.
8. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989.
9. Кимелев Ю.А. Современная философско-религиозная антропология. – М., 1989.

ТЕМА 5: ЕПІСТЕМОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

5.1. РЕЛІГІЯ ЯК ЗНАННЯ

5.2. ПОНЯТТЯ РЕЛІГІЙНОЇ ІСТИНИ

5.3. ПРОБЛЕМА БОГОПІЗНАННЯ

5.4. ЕЙДЕТИЧНЕ (ІНТУЇТИВНЕ) ОСЯГНЕННЯ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЇ

5.1. РЕЛІГІЯ ЯК ЗНАННЯ

Раціоналістична філософія передбачає у людському пізнанні здатність охоплювати основні принципи реального буття, істинного буття і абсолютного буття в теоретичному пізнанні. Завдання філософії релігії, що спирається на дані принципи, – розкрити сутності й особливості абсолютного буття.

ЕПІСТЕМОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ (від грецьк. episteme – знання і logos – слово, вчення) – розділ філософії релігії, в якому висвітлюються питання пізнавального змісту релігії.

Епістемологія релігії вивчає можливості пізнання релігії й пізнання її форм, джерела і способи виправдання релігійного знання, критерії істинності останнього, когнітивність релігійної істини як такої.

В дослідницькій літературі поряд з терміном «епістемологія релігії» набуло вжитку поняття «гносеологія релігії». Щоправда, вживання останнього в контексті західноєвропейської традиції акцентує увагу на ratio як на єдиному чиннику пізнання. Епістемологія релігії в контексті візантійської парадигми мислення символізує можливості осягнення релігії через поєднання елементів розуму, почуття й інтуїції. Окрім того, тематика гносеології релігії обмежувалась розглядом питання гносеологічного аналізу релігії (2; 109).

Філософія релігії прагне осягнути витоки універсальності релігійної істини.

КОГНІТИВНІСТЬ РЕЛІГІЙНОЇ ІСТИНИ. Перший підхід полягає в констатації когнітивізму, тобто він характеризується когнітивістським підходом, що акцентує увагу на позитив-

ному вирішенні зазначеної проблеми. Звідси й суть цього підходу: релігія, релігійне осмислення буття проголошуються з н а н н я м у загальноприйнятому, традиційному значенні цього слова.

Другий підхід веде до так званого НОНКОГНІТИВІЗМУ. Його суть: релігія не є з н а н н я м, вона являє собою особливу, специфічну сферу з притаманними їй мовою, «правилами гри», критеріями істинності тощо. В цьому контексті релігія мислиться переважно як особистісно-суб'єктивні стани, переживання.

Релігія для прихильників нонкогнітивізму виступає як особистісно-суб'єктивний стан і переживання.

Йоан Скот Еріугена народився на початку IX століття в Британії. Головний його твір трактат «Про призначення» – відчутний голос у релігійному спорі.

Еріугена, як і давні Отці Сходу, стверджував, що між одкровенням і розумом панує згода. Але Святе Письмо, в якому міститься одкровення, розглядав не дослівно, а алегорично (гностична традиція).

Був скоріше філософом, ніж богословом: «Ніхто не ввійде до неба інакше як через філософію».

Природа Бога, на думку мислителя, взагалі непізнана, богослов'я може тільки негативно визначити, чим Бог не є.

Концепція пізнання в Еріугени відповідала його концепції буття, тобто була теоцентрична: немає іншого предмета пізнання, крім Бога, бо й не існує нічого, крім Бога. Але сам Бог непізнаваний, і тільки його самоодкровення є предметом філософії.

Пізнання, на думку філософа, має ту саму еволюційну природу, що й буття, воно також розвивається в ряді щаблів. Починається пізнання «знизу»: від зовнішніх чуттів, а зібраний ними матеріал переймає розум, який пізнає вже не речі, а їх ідеальні прототи. У найвищому ж своєму виді розум сягає через ідеї до незмінної і єдиної природи Бога.

В епістемологічному ракурсі релігію доцільно наділити статусом ЗНАННЯ. Релігія, релігійне світосприйняття виявились першопочатковою формою освоєння світу феноменального, світу речовинного.

ФОРМИ, в яких відбувається актуалізація релігії як знання.

Історико-філософська традиція наполягає на наявності трьох форм, трьох трактувань релігії як знання:

Перше з них умовно назвемо п о з и т и в і с т с ь к и м – релігія постає як НИЖЧИЙ ступінь знання, та ступінь, який неминуче повинен зійти з історичної сцени з появою більш досконалого – наукового знання.

Інше тлумачення умовно назвемо е в о л ю ц і о н і с т с ь к и м – релігія являє собою СПЕЦИФІЧНУ форму знання, що розвивається в процесі, на фоні еволюції. Такого роду знання має форму уявлень; воно не втрачає значення в порівнянні із абстрактним знанням, тобто знанням, оформленим понятійно і з суто науковим знанням.

Третю форму умовно назвемо а б с о л ю т и с т с ь к о ю – релігія в гносеологічному відношенні – це повна ПРОТИЛЕЖНІСТЬ науці. Звідси, як наслідок, можливі два варіанти:

- а) перекручене та ілюзорне знання;
- б) специфічне знання, яке неможливо збагнути засобами науки.

5.2. ПОНЯТТЯ РЕЛІГІЙНОЇ ІСТИНИ

РЕЛІГІЙНА ІСТИНА – збіг, ототожнення людської суб'єктивності, сповненої віри, і суб'єкта втілення цієї віри, яким є Абсолют. Зокрема, в контексті християнського світоспоглядання істиною проголошується Христос (З; 135). АБСОЛЮТ тут мислиться (в його епістемологічному ракурсі) як довершене, остаточне, цілісне знання, істинність якого не залежить від умовностей простору та часу і від можливостей теологуменів. У формальному відношенні такий Абсолют постає як абсолютне знання, що в різноманітних парадигмах релігійної традиції є Богом.

У християнському контексті істина не є гносеологічною категорією, вона метафізична. Перефразовуючи у зв'язку з цим слова Габріеля Марселя, що істина не є з'ясування за допомогою розуму, зауважимо, що її смисл передбачає буття і життя в істині.

Релігійна істина з'являється у формах переживання акту віри, містичного споглядання, інтуїтивного вбачання й навіть у формі парадокса (у К'єркегора).

В релігійно-філософських і богословських студіях релігійна істина визнається за даність, за аксіоматичне положення, яке не підлягає ніякому визначенню і, тим більше, обґрунтуванню (2; 135).

1. Релігійна істина не є просто ототожненням суб'єкта, що пізнає, й об'єкта, що пізнається, а є в х о д ж е н н я м в Божественне, що знаходиться поза, по той бік суб'єкта і об'єкта.

2. Релігійна істина складає винятково предмет в і р и.

3. Основними метафізичними характеристиками релігійної істини є її п р о я в л е н і с т ь і д у х і с т и н и.

5.3. ПРОБЛЕМА БОГОПІЗНАННЯ

БОГОПІЗНАННЯ – термін, який в широкому значенні виражає можливість, способи та форми осягнення людиною Бога.

Богопізнання у вузькому значенні відрізняється від інших шляхів осягнення Бога, що дає можливість р о з у м о в о г о пізнання його якостей. За релігійними уявленнями, богопізнання становить вищий ступінь пізнавальної діяльності людського духу й можливе завдяки поєднанню пізнавальних зусиль в і р и і о д к р о в е н н я.

В історико-філософській традиції відомими є два способи осягнення людиною Бога, що найбільш прикметно подані в «Ареопагітиках» (корпус творів, авторство яких приписується Діонісію Арєопагіту. Створений не раніше 2-ї пол. 5 ст., складається з 4 трактатів: «Про небесну ієрархію», «Про церковну ієрархію», «Про божественні імена», «Таємниче богослов'я» і 10 послань).

З одного боку, АПОФАТИЧНИЙ шлях осягнення Бога – йдеться про осягнення Бога через його б е з м е ж н і с т ь, тобто через заперечення всього відносного в Абсолюті. Таке осягнення базувалось на розумінні Бога таким, який є цілковито відреченим від світу; таким, який позбавлений будь-яких атрибутів цього феноменального світу. І як наслідок – теза про неможливість осягнути, пізнати Бога в поняттях, які окреслюють цей світ. Йдеться про трансцендентність Бога.

АПОФАТИКА тлумачить Бога шляхом заперечення всіх його можливих атрибутів, взятих із смислового простору феноменального світу. В концептуальному відношенні апофатику розробля-

ли засновник неоплатонізму грецький філософ Плотін (204/205–270), неоплатонік Прокл (412–485).

КАТАФАТИЧНИЙ шлях пізнання, навпаки, стверджує осягнення Бога в «осліплюючому сянні істини». Йдеться про іманентність Бога світу феноменальному. Таке осягнення базується на розумінні Бога як абсолютного ступеня всього того, що може бути знайдене й помислене в цьому феноменальному світі. Іншими словами, пізнання Бога можливе завдяки приписуванню йому всіх позитивних атрибутів в абсолютному ступені. Звідси виходить, що Бог є Особистість, Творець світу, Всеблаго тощо (1; 246-247).

Таким чином, у ракурсі філософського розгляду проблема богопізнання актуалізується завдяки двом пізнавальним парадигмам: йдеться про знання Бога і знання про Бога.

БОГООСЯГНЕННЯ – релігійно-філософський термін, який виражає взаємодоповнюючу єдність різних форм та рівнів осягнення Бога.

В богоосягненні виявляється ієрархічна структура рівнів проникнення в сферу божественного:

- вербальний;
- розумовий;
- енергійний.

Серед форм (і типів) богоосягнення розрізняють:

- діяльний (службовий);
- ментальний (богодумання);
- символічний (храмове богослужіння) (2; 40).

ОДКРОВЕННЯ – термін, яким у богослов'ї позначається «все те, що сам Бог відкрив людям про себе і про правильну істинну віру в нього».

Як стверджується в церковних джерелах, Бог відкриває себе кожній людині через видимий світ (природу), людську совість («голос божий в нас»), привіденціально сприйнятю історію людства або за допомогою надприродного одкровення, яке, будучи головним і визначальним, розглядається як незаперечне джерело божественної істини. Є різні уявлення про шляхи надприродного одкровення:

– безпосереднє явлення Бога людям для вираження своєї волі (зустріч Яхве з пророком Мойсеєм на горі Синайській, євангельська оповідь про перший прихід на землю Христа);

– повідомлення божих велень і настанов через ангелів, різні знамення, чудеса тощо;

– свідчення про Бога людей, котрі заслужили у нього особливе довір'я (праведники, пророки, святі та ін.).

За християнським віровченням, Боже одкровення міститься в Святому Письмі, а в православ'ї та католицизмі – і в Священному Переказі. В ісламі богоодкровенням вважається зміст Корану. Такими ж оголошуються й найважливіші релігійні догмати, зафіксовані в Символах Віри (2; 221).

Через одкровення людина отримує досвід причетності до Абсолюту. Переживання одкровення як реального досвіду не відбувається безсвідомо, воно обов'язково має свої витoki у само-свідомості. Більше того, воно надає життю найвищого кінцевого сенсу і цінності.

Гностицизм – релігійно-теософський рух пізньої античності (1–3 ст.) – був однією з перших спроб, яка мала на меті перетворення християнської віри у знання і відбудування на її підвалинах своєрідного погляду на світ.

Гностики не становили однієї школи – якраз навпаки, вони творили окремі громади і доктрини різних відтінків. Від «знання» («гнози») вони носять назву гностики. Їхня програма полягала в заміщенні віри знанням. Коли віра бере слова Святого Письма дослівно, то вони тлумачили їх алегорично.

Св. Климент вважав, що споглядальність є вершиною гнозису і полягає у знанні Бога, видінні Бога, оволодінні Богом.

У 16 столітті отримало яскравий вираз і відносно велике поширення ідеї філософського скептицизму. Його ідеї були спрямовані тоді не проти можливостей людського пізнання в цілому, а проти релігії, яка претендувала на те, що саме в її ученні сконцентрована вся людська мудрість. Це був скептицизм саме по відношенню до релігії.

Видатними представниками у Франції були М. Монтень (1533–1592) і його учень П. Шаррон (1541–1603), а дещо пізніше – П. Бейль (1647–1706).

Своїм принципом універсального сумніву віддав належне скептицизму Р. Декарт (1596–1630).

5.4. ЕЙДЕТИЧНЕ (ІНТУЇТИВНЕ) ОСЯГНЕННЯ ФЕНОМЕНУ РЕЛІГІЇ

Дослідження ірраціонального вимагає включення в пізнавальний процес специфічних методів наукового пошуку, звернення до спеціальних понять і категорій, якими оперує хіба що філософія ірраціонального, філософія інтуїтивізму.

Релігія – не лише віра людини в Абсолют, що є сутністю, законом світу, а й засіб прилучення людини до цього Вищого Начала не за допомогою ratio, а шляхом містичної інтуїції, так званого ейдетичного бачення.

ІНТУЇЦІЯ (лат. Intuitio – уважно давлюся) – здатність безпосереднього осягнення істини без обґрунтування за допомогою доказу і без усвідомлення шляхів та умов цього осягнення; процес безпосереднього отримання знання шляхом цілісного охоплення проблемної ситуації без дискурсивного виведення і доказу (3; 248).

Це знання, що виникає без усвідомлення шляхів та умов його здобуття. Суб'єкт одержує його як результат безпосереднього вбачання.

Інтуїція є ширшою за житейську логіку і, на думку А. Бергсона, переходить за інтелект. Саме вона дає можливість відчувати себе у світі і світ у собі. Тому (і це особливо характерно для релігії) інтуїція певною мірою збігається з вірою, котра є таким внутрішнім станом людини, в якому вона переконається в достовірності буття чогось без посередницької ролі в цьому відомих семи органів чуття або ж логічних розмірковувань.

У християнському контексті поняття «містичний» пов'язане перш за все з Божественною сутністю, про яку сповістив Христос, яку відкриває Євангеліє, яка повідомляє повнозначність Св. Письма в усьому його обсязі.

МІСТИКА, МІСТИЦИЗМ – (від грецьк. mustikos – таємничий) релігійно-філософський світогляд, в основі якого лежить віра в можливість безпосереднього надчуттєвого і надрозумового спілкування людини з нематеріальним, духовним світом – Богом, Світовим Космічним Розумом, вищими або демонічними світами, духами тощо. Виходить з того, що справжня реальність недосяжна для розуму і розкривається лише шляхом інтуїтивно-екстатичного (надчуттєвого) опанування дійсності. Містицизм характерний для

всіх релігійних систем, релігійно-філософських учень, оскільки вони базуються на визнанні надприродного начала.

Таким чином, містика – практика безпосереднього єднання з надприродним, трансцендентним. Це, насамперед, духовне життя, релігійна практика, що має на меті переживання в екстазі «єднання» з Абсолютом, а також сукупність теологічних і філософських доктрин, що виправдовують, осмислюють і регулюють цю практику. Це визначення фіксує наявність у даному феномені як мінімум двох складових: практичних форм переживання містичного і варіантів теоретичних концептуалізацій. Але у вітчизняній традиції аналізу містичного дане розуміння, як правило, пов'язується з практичними виявами (С.С. Аверинцев, П.С. Гуревич).

Теоретичний рівень осмислення, до якого тяжіє і дане дослідження містичної традиції, частіше пов'язує розуміння даного явища з терміном «містицизм» – умонастрій і вчення, що виходить з того, що справжня реальність недоступна розуму і досягається лише інтуїтивно-екстатичним способом, який вбачається в містиці. Пізнання Бога в містицизмі йде не через абстрактні конструкції формалізованих віровчень, не через праці теологів і філософів, а безпосередньо як одкровення, осяяння, як самопізнання. Як філософська доктрина містицизм являє собою різновид інтуїтивізму й ірраціоналізму.

Взагалі на рівні загальноповживаному термін «містичне» означає широкий спектр явищ, яким притаманний яскраво виражений антираціоналістичний характер.

Особливістю містичних концепцій у філософії є визнання того, що пізнати Бога, а через нього і сутність світу можна нібито тільки шляхом і н т у ї ц і ї, «духовного досвіду».

МІСТИЧНИЙ ДОСВІД – стан переживання, що сприймається прибічниками містики як досвід безпосереднього, «живого спілкування» з вищою, надприродною реальністю. Цей контакт розглядається як «єднання» з цією реальністю, як «розчинення», «занурення» в ній (2; 197). Це сукупність переживань і проявів у пам'яті результатів діяльності містичної свідомості.

Містичний досвід – це процес трансформації свідомості, коли свідомість стає іншою, підноситься до рівня єднання з Абсолютом.

Містичний досвід – не тільки стан, але і свого роду процес, який у своїй динаміці проходить певні стадії:

1. Інтелектуально-психофізична підготовка, котра складається з дотримання постів, аскетичних вправ, зосередження на висуnutій меті.

2. Просвітлення, котре засновується на молитві або медитації і спогляданні об'єкта устремлень – Абсолюту.

3. Власне містичний досвід – екстатичне переживання єдності з Абсолютом.

Будучи своєрідним культурним артефактом, містичний досвід і вибудований на його основі тип світосприйняття мають ряд специфічних рис, що вирізняють їх з-поміж інших форм культурного освоєння оточуючої дійсності. Насамперед, це спрямування до здобуття певної цілісності, єдності з трансцендентною природою, яка знаходиться за межами раціонально уявлюваного й усвідомлюваного. На основі цього можна говорити про те, що містичне світобачення визначається як моністичне.

Містичний стан – стан зміни свідомості, що в основі містичних феноменів.

Містичні феномени – прояв у свідомості окремих форм і процесів діяльності містичної свідомості.

Гностичними засадами містичного досвіду є міфологічні та доктринальні компоненти релігії.

В Новітній час містицизм є складовою теософії, антропософії, неотомізму, персоналізму.

Головним питанням німецького ідеалізму було питання про Абсолют, або чи можуть бути пізнаними Абсолют і Бог. Чи може Бог бути усвідомленим – це також питання теософської та гностичної традиції, які тісно пов'язані, хоча відрізняються одне від одного.

Гностицизм відстоює суттєву ідентичність Бога і людини, схожість природи пізнання людини і Бога, а також те, що Бог може бути досягнутим людським пізнанням.

А теософія означає божественну мудрість або ж особливе знання про Бога. Теософія – така форма гнозису, де зберігається різниця між скінченим і нескінченим, між людиною і Богом.

Містичний характер християнства знайшов своє втілення в роботі Рудольфа Штайнера «Християнство як містичний факт». Він вважає, що містицизм є справжній шлях до Бога, що в Ісусі Христі релігія знаходить цей шлях, але не через формальні дії, а шляхом містичного відкриття, в єдності інтуїції й логіки.

Таке пізнання Бога, яке не вимагає особливих інтелектуальних зусиль, має свої переваги для частини віруючої молоді, яка становить основну частину прибічників нових містичних культів.

КОНТРОЛЬНІ ЗАПИТАННЯ

1. Що таке епістемологія релігії, які питання в ній вирішуються?
 2. У чому полягає особливість релігійної істини?
 3. Які існують можливості пізнання Бога?
 4. «Пізнання істини подвійне: це або пізнання через природу, або пізнання через благодать» /Т. Аквінський/.
- Які особливості середньовічного мислення відображає вказаний висновок?
- Чим, на вашу думку, зумовлена життєва необхідність «пізнання через благодать»?
5. У чому суть та специфіка ейдетичного пізнання?

ЛІТЕРАТУРА

1. Академічне релігієзнавство. Підручник. – К., 2000.
2. Релігієзнавчий словник /За ред. А. Колодного і Б. Лобовика. – К., 1996.
3. Філософський енциклопедичний словник /Голова редколегії В.І. Шинкарук. – К., 2002.
4. Дейвіс Б. Вступ до філософії релігії. – К., 1996.

ТЕМА 6: ПРАКСЕОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

6.1. ПОНЯТТЯ РЕЛІГІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

6.2. КУЛЬТОВА І ПОЗАКУЛЬТОВА ДІЯЛЬНІСТЬ. МІСЦЕ КУЛЬТУ В СТРУКТУРІ РЕЛІГІЇ. ЗМІСТ КУЛЬТОВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ.

6.3. МОЛИТВА. ВИДИ МОЛИТВИ.

6.4. ОСНОВНІ ПРОЯВИ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ

6.1. ПОНЯТТЯ РЕЛІГІЙНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Серед розмаїття видів діяльності релігійна діяльність займає чільне місце в житті людини. Діяльність як активна, цілеспрямована взаємодія суб'єкта з об'єктом (явищами, речами, предметами, процесами і т.ін.) природної чи соціальної дійсності є універсальною і багатовекторною, детермінується наявністю потреб (матеріальних, духовних, у т.ч. релігійних) та інтересів, котрі постійно зростають, ускладнюються, диференціюються.

Будь-яка діяльність мислиться як процес взаємодії індивідів з предметами чи їх відношеннями (взаємодія індивідів між собою), в результаті якого створюються **п р о д у к т и**.

Діяльність є соціокультурною за походженням, змістом та цілеспрямованістю;

- повинна бути необхідно цілеспрямованою;
- усвідомленою, суб'єктивно осмисленою;
- результативною.

Релігійна діяльність у контексті з'ясування її змісту, виявів, наслідків належить до основоположних понять праксеології релігії.

РЕЛІГІЙНА ДІЯЛЬНІСТЬ – специфічна діяльність, не подібна на інші, оскільки враховує, з одного боку, особливості феномену релігії, релігійної сфери суспільства, опосередковується духовними процесами і є для віруючої людини «духовним хлібом», духовною їжею, а з іншого – реальною, земною, людською діяльністю. Як сукупність певних дій, заходів щодо реалізації релігійних відносин релігійна діяльність спрямовується на досягнення поставлених цілей (мети). Спектр їх надто широкий: від реальних,

земних до піднесено-ілюзорних, надприродних. Звідси і роздвоєність релігійної діяльності. За формою вона є людською, соціальною, а за суттю – цілі і результати цієї діяльності набувають досить часто надприродного спрямування, тяжіють до Бога.

Релігійна діяльність є одним із важливих дійових засобів формування у людини гуманітарних рис, гуманізації соціального та природного оточення. Завдяки релігійній діяльності, на думку відомих дослідників – філософів М. Шелера, Е. Кассіраера, де Шардена та ін. відбувається становлення власне людського способу впливу людини на людину, суспільство та природу, є дійовим духовно-практичним засобом сакралізації людини.

В ході релігійної діяльності відбувається – свідомо й несвідомо – підпорядкування своїх дій намірам позаособистісного характеру, освячених благословешням Бога, зорієнтованим на досягнення релігійних цілей, божественного осяяння, божественного провидіння.

6.2. КУЛЬТОВА І ПОЗАКУЛЬТОВА ДІЯЛЬНІСТЬ. МІСЦЕ КУЛЬТУ В СТРУКТУРІ РЕЛІГІЇ. ЗМІСТ КУЛЬТОВОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Якщо релігію визнати видом духовно-практичного опанування світу, то практичним аспектом цього процесу є культ.

РЕЛІГІЙНИЙ КУЛЬТ (від лат. cultus – поклоніння) – вид релігійної діяльності, система релігійних дій, предметів і символів, протягом певного часу етноконфесійно зорієнтованих, апробовуваних у релігійній практиці і при потребі змінюваних.

Культ пов'язаний з релігійними уявленнями віруючих і спрямований на задоволення релігійних потреб суб'єктів культової діяльності (3; 172).

Культові дії – конкретні акти релігійної активності віруючих, засобами реалізації якої є релігійні богослужіння, обряди, свята, молитви тощо.

На рівні перетворення первісного культу в релігію виникає віра у святість об'єкта (об'єктів) віри. Святість (сакральність) не визначається надприродністю, містичністю об'єкта поклоніння. Святість – це непогрішимість, чистота й має позитивно-етичне наповнення.

Культова діяльність потребує і специфічного предметного забезпечення – культової будівлі, культових предметів; релігійного мистецтва – архітектури, малярства, скульптури, музики, які в єдності формують специфічну ауру духовного простору.

Суб'єктами культу можуть бути як окремі віруючі, так і їхні групи, які знаходять у ньому задоволення своїх релігійних потреб. Конкретні форми такого задоволення в різних конфесіях різні. Так, католицизм і православ'я зберігають вірність пишній обрядовості, широко й уміло використовуючи релігійне мистецтво, зокрема скульптуру, малярство, музику і спів, завдяки чому задовольняються не лише релігійні, а й естетичні потреби віруючих. Обряди у протестантизмі скромніші, основна увага приділяється індивідуальному спілкуванню віруючих із Богом через молитву, покаяння тощо.

Культова діяльність є передусім системою певних обрядових дій, обрядів як сукупності стереотипних символічних дій віруючих, що об'єктивує їхні релігійні уявлення і спрямована на встановлення двосторонніх відносин між людиною і надприродним.

Розрізняють два різновиди культових дій: магія (чаклунство) та умилостивлювальний (пропіціальний).

МАГІЯ (грец. mageia – чаклунство, чародійство) – діяльність, яка ґрунтується не на знанні її суб'єктом природних законів, каузальних зв'язків, а на мисленневих ілюзіях, хибних уявленнях, що подібне породжує, виробляє подібне.

В цьому відношенні магія – зародкова форма релігійного культу. Відповідно до змісту раних релігійних уявлень магія була фетишистською, тотемістичною, анімістичною та демоністичною. У комплексі «чуттєво-надчуттєвого» освоєння природи – контактною, в демоністичному комплексі – символічною; у функціональному відношенні – мисливською, лікувальною, любовною, лиходійною і г.п. Елементи первісної магії у трансформованому вигляді збереглися в усіх сучасних релігіях (2; 353).

РЕЛІГІЙНІ ОБРЯДИ – сукупність символічних індивідуальних або колективних дій віруючих, яка об'єктивує їхні релігійні уявлення і спрямована на встановлення двобічних відносин між людиною і надприродними об'єктами (2; 220).

Головна характеристика обряду – його символічний характер, тобто релігійні ідеї, об'єкти, явища передаються через певні наочно-чуттєві об'єкти. Мета релігійної обрядовості – встановлення зв'язку з Богом, богами та іншими об'єктами релігійної діяльності. Кожна релігія та релігійна організація виробляє свою специфічну систему культових дій.

Для релігійних обрядів характерна точність відтворення їх елементів, тому вони є найбільш усталеними, консервативними в будь-якій релігійній системі.

Види позакультової релігійної діяльності – сукупність релігійно обумовлених дій віруючих, релігійних інститутів, спрямованих на задоволення духовних та практичних потреб функціонування релігійних організацій:

1) духовна сфера – продукування релігійних ідей, богословсько-теологічне їх обґрунтування, інтерпретація, систематизація;

2) практична сфера – пропаганда, поширення релігійних ідей, місіонерська, добродійна, релігійно-освітня, виховна, управлінська діяльність в системі релігійних організацій (2; 57).

Основою обряду є ритуал, який можна визначити як суворо регламентовані традицією або особливими установками дії окремих людей чи груп, що виявляє їх певне ставлення до тих або інших подій чи явищ соціального життя, що мають для них істотне значення. Ритуал складає сукупність і порядок обрядових дій, церемоній релігійного культу.

У ритуалах створюється спільний емоційний настрій, що об'єднує учасників, дозволяє їм відчувати себе єдиним цілим. Ритуальна поведінка покликана фіксувати, закріплювати, формувати цінності вищого порядку.

6.3. МОЛИТВА. ВИДИ МОЛИТВИ

Особливе місце в релігійному культурі належить молитві – найважливішому засобу спілкування віруючого з надприродним. Вона є невід'ємною складовою релігійного культу в будизмі, християнстві, ісламі, тобто в усіх сучасних світових релігіях.

Люди всіх часів і народів зверталися до різних богів з проханням допомогти подолати зло або сприяти добру.

В релігійному житті християнських общин переважно мали місце два види молитви. Молитва, яка здійснювалась без слів чи інших зовнішніх знаків, так звана безмовна, внутрішня, «розумна» молитва, яка отримала особливе значення в містиці. І усна молитва, яка вимовлялася вголос і супроводжувалась ритуальними діями, так звана зовнішня молитва. При цьому постійно зберігалася опозиція між молитвою індивідуальною і публічною, емоційно насиченою і формально-ритуальною. В історії релігії боротьба за ту чи іншу форму молитви нерідко була пов'язана з суперництвом суспільних течій всередині церкви.

МОЛИТВА – вербальне звернення людини до об'єкта віри (Бога, святих тощо) з проханням благ, заступництва, відвернення зла.

У різних релігіях молитви мають свій зміст і порядок виконання. Це обумовлено віросповідними принципами, традиційними приписами.

Молитви поділяються на хвалебні, вдячні, прохальні тощо. Підносячи молитви, людина надіється, що вона неодмінно буде почута тим, до кого закликає. Останнє передбачає, що в момент молитви між людиною і божеством повинен виникнути зв'язок. А специфіка молитовного спілкування з божеством (відсутність візуального зв'язку, молитва в думці і т.ін.) дає можливість уявити, що характер такого зв'язку може бути лише телепатичним.

Завдяки своїй простоті та доступності молитва є найпоширенішою формою релігійної діяльності віруючих, дійовим засобом емоційно-психологічного впливу на віруючих, самогенерування і відтворення релігійності.

В інтерпретації Отців церкви вона є однією з найважливіших чеснот. Вища за молитву лише любов, оскільки молитва – чеснота особиста, а любов – неосяжна.

Розвиток віровчення й обрядовості релігійного культу призводить до виникнення інституту жрецтва, а пізніше до появи церкви.

6.4. ОСНОВНІ ПРОЯВИ РЕЛІГІЙНОГО ЖИТТЯ

Релігійне життя за своєю природою вимагає безперервності. Ведучи мову про поступ і духовний розвиток, передбачає стабільність орієнтації на мету й постійно зростаюче вміння долати перешкоди.

На думку Климента Александрійського, життя християнина становить низку етапів, що ведуть людину до досконалості. Різні рівні досконалості він називає «обителями душі», вони визначаються як благоговійний страх. Віра, надія, любов. Насправді не всі душі досягають найвищої досконалості, тому християн можна поділити на християн зі «звичайною вірою» і християн – істинних гностиків, що досягли досконалої віри. Сповнений досконалої віри християнин характеризується дотриманням заповідей, здатністю виховувати людей у чеснотах.

ЧЕСНОТА – навички доброї поведінки, які дозволяють людині із приємністю тривало відповідно діяти.

Такі теологічні чесноти, як віра, надія, любов, спрямовані безпосередньо до Бога як до буття, гідного безкінечної довіри та любові.

Вичерпно й виразно основи духовного життя опрацював Псевдодіонісій Ареопіт (кінець 5 – поч. 6 ст.). У духовному житті він виділяє три етапи: «очищення», «освячення» й «удосконалення», які розглядає як способи співучасті людей і ангелів у божественних досконалостях, що є предметом розгляду в книгах «Небесна ієрархія» і «Церковна ієрархія».

Вищим ступенем онтологічної досконалості є святість, яка започатковує надприродну єдність могутності, праведності і краси.

СВЯТІСТЬ – загальна релігійна категорія, яка є сутнісною характеристикою нескінченної повноти божественного буття. Святість відображає також онтологічну прилученість відносного буття до Абсолютного, стан освячення земного світу божественним світлом. У християнстві стан святості людського ества вільний від гріха і освячений божественною благодаттю (2; 298).

Аксіологічним втіленням ідеї святості постають святині. На відміну від цінностей, святині мають значно вищий рівень онтологічної вкоріненості, а отже і здатність ангажувати людей незалежно від їхнього власного вибору.

ПРАВЕДНИК – у буденному релігійному значенні людина, яка у всьому покладається на Бога, намагається виконувати його волю, не грішить. Життя праведника підпорядковане служінню Богу й людям. У Біблії праведниками названі Ной, Іов, Симеон та інші, життя яких є прикладом для наслідування. Але абсолютно праведним є лише Бог (2; 251).

ЧЕРНЕЦТВО – поширена в ряді релігій форма реалізації ідеалу праведного життя, що передбачає зречення миру і аскетизм. Прийняття чернецтва відбувається через чин постриження в ченці.

Чернечий спосіб життя у християнстві почав складатися в 3-4 ст. серед прихильників Ісуса Христа в Єгипті, звідки поширився на Палестину, Сирію, Грецію, Болгарію, Візантію. Перші ченці практикували аскетизм, усамітнення, а також киновітство – життя общиною, де кожен допомагає вдосконаленню іншого. Розрізняють чернецтво усамітнене і спільножитне. Однак справжній розквіт чернецтва пов'язаний з іменем св. Василя (4 ст.), коли воно із «народної, аскетичної форми життя, доступної всім» стало «школою високовченої духовності, пронизаної александрійською, і перш за все, орігенівською спадщиною».

Св. Василій вважається батьком чернецтва як певного способу життя чи особливого виду покликання. Розвиток чернецтва загалом і кожного ченця зокрема згідно з теорією чернецтва має бути духовним сходженням до релігійно-моральної досконалості, уподібненням Ісусу Христу. Різні умови існування чернецтва з часом спричинили до певних відмінностей у християнському чернецтві на Сході і Заході.

СТАРЕЦТВО – чернечий інститут, заснований на духовному керівництві старцем ченцем-наставником аскетичною практикою послушника.

Старецтво зародилося на поч. 4 ст. в Єгипті в середовищі християнського чернецтва. В 10 ст. одним з його центрів стала свята гора Афон, де було збудовано кілька православних монастирів. Стоунки між старцем і послушником передбачали добровільний і беззастережний послух останнього першому, що сприяло відтворенню релігійно-аскетичного життя в монастирях. Старецтво виконувало й «зовнішню» функцію – зміцнювало вплив релігії на мирян (2; 318).

ОБОЖНЕННЯ – стан особистості та процес, в результаті якого вона набуває божественних рис. У східних релігіях вчать про необхідність злиття людської душі з Абсолютом і в такий спосіб можливість стати богом за природою. Традиційне християнство розуміє спасіння як сходження до стану обожнення всього людського ества (душі і тіла) за благодаттю Бога, а не за природними якостями. Вперше цей термін вжили каппадокійські Отці церкви в 4 ст. Значно пізніше (14 ст.) Г. Палама завершив православну догматику вченням про природу Фаворського світла як тієї енергії, що завершує обожнення (2; 219).

Людина після гріхопадіння Адама і Єви сама собою стати праведною не може, але може досягти праведності через віру і святість життя.

Прекрасним прикладом є життя і діяльність таких особистостей, як Аврелій Августин, Тома Аквінський, мати Тереза (Агнес Ходжа), Йосиф Волоцький, Ніл Сорський, Серафим Саровський, Сергій Радонезький та ін., котрі ще за життя набули святості.

Добрим прикладом міркувань щодо особливостей релігійної праксеології служитиме прагматична теорія Вільяма Джеймса. Тож звернемося безпосередньо до позиції, на якій стоїть названий філософ.

Вільям Джеймс (1842–1910) – американський філософ, один із засновників прагматизму. Розглядав прагматизм не як вчення, а як метод, що носить нейтральний, антидогматичний характер. Прагматизм, за Джеймсом, здатний зблизити науку й метафізику. Оголосив єдиною реальністю безпосередній чуттєвий досвід індивіда. У прагматичний спосіб Джеймс пояснює і релігію (релігійний досвід), вона у нього – результат вільного вибору людини, духовна опора у житті. Його перу належать праці: «Воля до віри», «Прагматизм», «Різноманіття релігійного досвіду» та ін.

В. Джеймс розробив поняття релігійного досвіду, під яким розумів суб'єктивні релігійні феномени в різних формах – містичне відіння, екстатичний стан, екзальтовані споглядання, галюцинації тощо. Дослідження релігійного досвіду базується на матеріалах самоспостереження – щоденниках, автобіографічних записах віруючих, релігійних містиків, аскетів.

Особливу увагу він приділяв аналізу релігійного почуття: є релігійна любов, релігійний страх, релігійне почуття піднесеного, релігійна радість. Проте релігійна любов, на його думку, – це лише загальне почуття любові, котре властиве всім людям, але обернуте на релігійний об'єкт.

Істинність релігії і віри в Бога впливає із їх важливості для життя людини. Релігійний досвід, релігійне переживання мають практичне значення для життя і постають, особливо в критичні моменти, як «рятівний досвід», вони безумовно є істинні.

Ірраціональну природу релігії, мотиви релігійних дій досліджував Рудольф Отто.

Рудольф Отто (1869–1937) – німецький протестантський теолог і філософ релігії, автор досить впливової в 20 столітті концепції витлумачення релігії.

Р. Отто пропонує брати до уваги лише ірраціональну сторону релігії, нехтуючи всім раціональним, що в ній є.

Глибинною сутністю релігії Отто вважає нумінозне (невимовне). Останнє проявляється в двох формах:

– йдеться про таїнство, містерію жаху, що являє собою безпричинний, ні на чому не заснований страх людини перед таємницею трансцендентного;

– відчуття тривоги, на відміну від містерії жаху, викликає захопленість людини загадковістю розгортання буття у всій його досконалості і повноті.

На думку філософа, де відсутні означені переживання, там є відсутньою істинна релігія.

Про наявність релігійного досвіду, за Отто, можна стверджувати лише тоді, коли в ірраціональному пориві божественної могутності зливаються в одне ціле містерія жаху і відчуття тривоги.

Його праця «Священне. Про ірраціональне в ідеї божественного і його ставлення до раціонального» вийшла в 1917 році.

КОНТРОЛЬНІ ЗАПИТАННЯ

1. Визначте особливості релігійної діяльності.
2. Які праксеологічні виміри має культова діяльність?
3. У чому полягають основні прояви релігійного життя?

ЛІТЕРАТУРА

1. Академічне релігієзнавство. Підручник. – К., 2000.
2. Релігієзнавчий словник / За ред. А. Колодного і Б. Лобовика. – К., 1996.
3. Філософський енциклопедичний словник / Голова редколегії В.І. Шинкарук. – К., 2002.
4. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – СПб., 1993.
5. Москалец В.П. Религиозный культ. – К., 1987.
6. Токарев В.А. Ранние формы религии. – М., 1981.
7. Тэйлор Э. Первобытная культура. – М., 1939.
8. Тэрнер В. Символ и ритуал. – М., 1939.
9. Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. – М., 1980.

ТЕМА 7: АНТРОПОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

- 7.1. СТАВЛЕННЯ ЛЮДИНИ ДО БОГА – ФУНДАМЕНТАЛЬНА ПРОБЛЕМА РЕЛІГІЙНОГО СВІТОБАЧЕННЯ
- 7.2. ОБРАЗ ЛЮДИНИ В ХРИСТІАНСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ
- 7.3. СУЧАСНІ КОНЦЕПЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ: ПОШУК БОГА ЛЮДИНОЮ І ПОШУК ЛЮДИНИ БОГОМ.

7.1. СТАВЛЕННЯ ЛЮДИНИ ДО БОГА – ФУНДАМЕНТАЛЬНА ПРОБЛЕМА РЕЛІГІЙНОГО СВІТОБАЧЕННЯ

Домінуючим поглядом на природу релігії є визнання того, що вона є невід'ємною складовою людського буття. Тобто вважається, що людина онтологічно залежна від релігії. Таке бачення виникло не сьогодні, не є надбанням сучасних філософських шукань.

Ідею єдності людини з божественною субстанцією можна простежити вже у ранньофілософських вченнях.

Так, про божественну частку в людині говорив давньогрецький філософ Платон (427–347 до н.е). Щоправда, ця частка в його розумінні має «демоністичний характер». Притаманна людині надприродна субстанція з часом абсолютизується, а тому гностичні вчення, наприклад, не задовольняючись традиційним поділом на душу і тіло, виділяли третю складову – «внутрішнього Бога». Цей духовний центр набуває властивостей іскри, яка то ледь тліє, то розгоряється, перетворюючи все людське ество у світло. Влада цієї іскри абсолютна, оскільки навіть незначний її порух здатний зруйнувати на перший погляд непорушний світ.

Образ іскри, що тліє у людині, був властивий не тільки гностичним мислителям. Він близький і неоплатонікам, і першим християнським богословам.

Засновник християнської антропології, теолог Августин Аврелій (354–430) також мав подібні погляди, висловлюючи думку, що люди б не шукали Бога, якби в певному розумінні вже його не мали.

У філософській концепції Августина людина – субстанція, побудована з двох компонентів: безсмертної нематеріальної душі і смертного тіла. Хоч вони і мають одне джерело походження – Бога, все ж докорінно відрізняються один від одного – душа домінує абсолютно, а тіло постає лише як знаряддя душі.

Ідею природного походження релігії розвинув і французький математик, фізик, філософ Блез Паскаль (1623–1662). Його філософська антропологія хоча і сягала своїми витоками релігійно-філософського вчення Августина, однак була наповнена новим змістом і позначена свіжістю висновків.

Паскаль, який повстав проти культу розуму і науки («Розум даремно кричить, він не може оцінити речі»), був одним з найпрекрасніших вчених свого часу – творцем основ теорії гідростатики, а також лічильної машини.

Філософія Паскаля досі залишається каменем спотикання для її дослідників. Можливо, якби Паскалю вдалося довести свою працю до кінця і замість безладних заміток, що збереглися і друкуються під назвою «Думки», у нас була задумана ним книга «Апология християнства», ми ніколи б не дізналися про всю напругу його парадоксальних прозрінь.

Творчість Паскаля дихає парадоксами (17; 107-108).

У філософії Паскаля людина вже цілісна, переважно духовно-природна істота, яка має свої власні ціннісні характеристики і самостійний творчий потенціал. Але ця цілісність переповнена духовно-моральними суперечностями. Вона не тільки наділена здатністю мислити, усвідомлювати, але й переобтяжена пристрастями. Маючи і розум, і пристрасті, людина безперервно воює сама із собою, оскільки мириться з розумом тільки тоді, коли бореться з пристрастями, і навпаки. Тому вона завжди страждає, її повсякчас роздирають суперечності. За таких умов індивід потребує онтологічного гаранта свого буття.

Б. Паскаль на основі християнської віри намагається віднайти начало, яке б дало змогу привести антиномії людського існування до єдиного знаменника. Філософ прагнув подолати ситуацію, коли навколо нас немає нічого непорушного, і ми жадаємо нарешті отримати твердий ґрунт та спорудити на ньому вежу, вершина якої сягала б безконечності. Мислитель будує таку вежу як ієрархію цінностей: тілесні – найнижчі, духовні – вищі й надприродні блага – найвищі. Ця ієрархія є не що інше, як тлумачення християнської ідеї Августина.

Та все ж специфічного звучання концепції Паскаля надає апофеоз «порядку серця», «логіки серця» як найвищої, вкоріненої у надприродному, емоційно цілісної пізнавальної інстанції особливого гатунку, що перебуває над чуттєвістю і розумом і безмежно їх переважає. Знаменитий афоризм Паскаля «серце має свої резони, яких не знає розум» свідчить, що образ серця в його інтерпретації набуває рис містично-іраціонального начала. Воно здатне до безпомилкового інтуїтивного осягнення надприродних сутностей, доступних не розуму, а вірі. Отже, «серце» набуває рис своєрідного «інструмента» віри, що має власну логіку, відмінну від логіки звичайного мислення.

І якщо в науковому пізнанні, в питаннях методології природознавства Паскаль був близький до Р. Декарта, то у вирішенні світоглядних проблем різко розходився з ним. «Думки» Паскаля є своєрідною відповіддю Декартові.

Людині потрібний живий, особистісний Бог, якого вона відчуває своїм серцем. Не розум, а саме серце засвідчує існування Бога.

Проте, переконуючи скептика в існуванні Бога, Паскаль удається і до своєрідних раціональних аргументів – маємо так зване «парі Паскаля». Людина мусить зважити свій програш і виграш і, зваживши, поставити на існування Бога. Якщо його немає, переконали Паскаль, людина нічого не втратить, але якщо є – виграє вічне життя. «Логіка серця» Паскаля мала величезний вплив на творчість М. Шелера – творця нової парадигми розуміння місця людини у світі.

Ця філософська ідея, яка помітила в людині таємницю, знайшла визнання у таких філософських течіях, як філософська антропологія, персоналізм, екзистенціалізм.

Філософська антропологія, за словами М.О.Бердяєва, розпізнає природу людини як образ і подобу Абсолютного буття, як мікрокосму, як верховний центр буття і проливає світло на таємничу двоїстість природи людини. Подібне її бачення наявне в антропологічних концепціях М. Шелера, Г. Плеснера, А. Гелена, М. Бубера тощо.

Один із засновників філософської антропології М. Шелер стверджував, що справжня людина починається з «Богошукача».

МАКС ШЕЛЕР (1874–1928) – німецький філософ. Освіту отримав в Ієні. Зазнав впливу Brentano і Husserl, з одного боку, та Августина Блаженного й Блеза Паскаля – з другого. Філософське становлення Шелера охоплює три періоди. Перший, феноменологічний період тривав до 1920 р.; другий (1920–1924) був позначений наверненням до католицизму та релігійної філософії. Третій період (1924–1928) – це осмислення засад метафізики із виразним ухилом до віталізму й пантеїзму.

Взагалі М. Шелер виокремлював три види антропології – теологічну, філософську, природничо-наукову. Остання була започаткована працями Ч. Дарвіна, вона мала біологічний характер, і щоб відокремити від неї своє вчення, Шелер і запровадив термін «філософська антропологія».

Філософські погляди Шелера еволюціонували у бік розробки феноменологічної теорії цінностей та феноменологічної етики. Прагнучи подолати суб'єктивно-релятивістський та формалістський підходи до цінностей, Шелер наголошував на їхній об'єктивній природі. Подібно до математичних істин і реальних речей, цінності є цілковито незалежними від суб'єкта. За Шеле-

ром, цінності – це сфера феноменального, яка визначається апріорністю. Ідея Бога – вища цінність. Переживання цінностей – не психічний, а космічний акт. Отож, аксіологія Шелера набуває трагічного відтінку.

У вибудованій ним ієрархії цінностей (природа якої також об'єктивна) вирізняються чотири головних підрозділи цінностей: гедоністичні, вітальні, духовні (естетичні, етичні, епістемологічні) та релігійні. Осягнення їх відбувається не раціональним шляхом, а на підставі інтуїції.

«Матеріальний апріоризм» Шелера базувався на безпосередньо-інтуїтивному пізнанні цінностей.

Застосовуючи поняття феноменологічної редукції, Шелер тлумачить його суттєво інакше, ніж Гуссерль, тобто не як засіб перетворення філософії в науку, а як могутнє життєве поривання, що завершується «проривом» до ціннісно насичених щаблів реальності (у цьому Шелер є попередником фундаментальної онтології М. Гайдегера).

Філософія релігії Шелера становила значною мірою екстраполяцію своєрідно потрактованого ним феноменологічного методу на царину розмислів про суть божества, святості, релігійного долучення людини до Бога. Він застосував до релігії феноменологічний метод, аби за допомогою цього методу розв'язати філософську проблему релігії. Вона не є жодною з тих проблем, що вважалися науковими. У ній не йдеться ні про виникнення релігії, ні про різноманітність її форм, а тільки про встановлення самої суті божества, суті святості, суті релігійних актів. Шелер доводив, що акти ці схоплюють свій предмет повністю, так само як акти пізнання, тобто безпосередньо, інтуїтивно: схоплюють суть надприродного буття, так як і природного. Подібно до них мають тоді апріорний і водночас об'єктивний характер: не творять своїх предметів, а пізнають їх. Божество та святість не є вигадкою людини, а чимось, що існує поза нею і що вона знаходить, коли мислить і чує.

З позицій розробленої Шелером концепції філософської антропології людина (особистість, персона) становить собою єдність конкретного та есенційного (сутнісного) буття; саме ця єдність (незрідка суперечлива) зумовлює усе різноманіття життєдіяльності людини. Але людину не можна пояснити із неї самої. Вона

може і повинна бути зрозумілою як образ Божий, в світлі самої ідеї Бога. І сутність людини визначає не інтелектуальна діяльність, а дещо таке, що підноситься над тим, що ми називаємо інтелектом. Та якість, яка робить людину людиною, мислиться Шелером не як новий ступінь розвитку психічних функцій і здібностей, що належить до вітальної сфери. Новий принцип, який характеризує сутність людини, перебуває поза межами всього того, що ми можемо у широкому значенні назвати життям. «Людина є істота, у самій собі піднесена, яка піднялась над життям і його цінностями (і над усією природою в цілому), істота, в якій все психічне вивільнилось від служіння життю і, ставши шляхетним, перетворилось у «дух», той самий дух, якому тепер і в об'єктивному, і суб'єктивно-психічному сенсі служить саме життя» (13; 53).

На засадах метаантропології Шелер припускав вірогідність долучення людини як особистості до Бога. В останні роки життя філософ у розумінні Бога схилився до його ототожнення з тотальним універсумом буття.

Осн. тв.: «Про феноменологію і теорію симпатії» (1913); «Формалізм в етиці та етика матеріальних цінностей». У 2 т. (1913–1916); «Про вічне в людині» (1921); «Форми знання і суспільство» (1926); «Місце людини в універсумі» (1928).

Персоналізм як вчення визнає особистість первинною реальністю та вищою духовною цінністю, духовною першоосновою буття.

«Особистість несе в собі абсолютну відкритість до світу. Це реальність, яку ми пізнаємо та одночасно створюємо. Особистість – це модель Всесвіту, мікрокосм, який еволюціонує та розвивається», – наголошує Е. Муньє, засновник персоналізму (12; 10).

У найновіших дослідженнях з проблеми людини наголошується на тому, що персоналізм складно втиснути у змістові рамки окремих філософських дисциплін. Фундаментальне значення персоналізму полягає у тому, що він є філософією особи. А основні фундаментальні проблеми сучасної філософської антропології можна осягнути лише у смисловій єдності з персоналістичною філософією.

Усіх тих, хто претендує бути персоналістом, об'єднує переконання в особливому становищі людини у Всесвіті. Оскільки лю-

дина як особа є тим буттям, в якому зосереджуються й підносяться у височину всі сили світу.

Людина, будучи творінням, яке має свій початок, може зростати, розвиватися, сповнювати своє буття лише у відношенні до трансцендентної реальності. Спілкуючись із трансцендентним світом, людина фундаментальним чином декларує свою особисту свободу.

Феномен релігійного екзистенціалізму. Релігійний екзистенціалізм виходить із того, що існування, яке визначає сутність людини, приводить людину до Бога. Для релігійного екзистенціалізму характерне також прийняття безмежності людського існування і його вічності.

Релігійний екзистенціалізм є результатом розвитку християнської культури. Це добре розумів Ж.-П. Сартр, розділяючи екзистенціалістів на дві принципово різні течії. «Існують два різновиди екзистенціалістів, – пише він. – По-перше, це християнські екзистенціалісти, до яких я зараховую Ясперса і сповідуючого католицизм Габріеля Марселя; і, по-друге, екзистенціалісти-атеїсти, серед яких Гайдеггер і французькі екзистенціалісти, у тому числі й я сам. Тих і інших об'єднує лише переконання в тому, що існування передеє сутності...»

Витоки релігійного екзистенціалізму знаходяться в 19 ст. і пов'язані з іменем датського філософа Серена К'єркегора (1813–1855), який вивчав філософію і теологію в Копенгагенському університеті, вів замкнуте життя самотнього мислителя, наповнене літературною працею.

Висунувши ідею «екзистенціального мислення», пов'язаного з внутрішнім життям людини, з її найбільш інтимними переживаннями, К'єркегор вважає, що зовнішнє буття людини є «недійсним існуванням». Дійсне існування людини – її «екзистенція». Досягнення екзистенції передбачає здійснення людиною вирішального вибору, завдяки якому вона переходить від «недійсного буття» до «самої себе». У своєму сходженні до «дійсного існування» людина проходить три етапи: естетичний, етичний, релігійний.

Принципом релігійного етапу є страждання. Саме тут людина одержує всю повноту «дійсного» буття. На цій стадії людина відмовляється від попередніх звичок існування і приймає страждання як принцип існування, приєднуючись тим самим до розп'ятого Христа.

Філософія покликана допомогти людині знайти свою правду, тобто таку істину, заради якої їй хотілося б жити і померти.

Релігійний екзистенціалізм виходить з ідеї творення людини Богом. Проте Бог створює людину не завершеною, а відкритою до діалогу і розвитку. Бог не обмежує людину рамками якоїсь готової сутності, вона повинна стати собою через своє існування.

Релігійний екзистенціаліст переконаний, що сутність людини виходить за межі земного існування – вона знаходиться і у Бозі, і у вічному існуванні людського Я. Таким чином, загальна для екзистенціалізму ідея розвитку сутності людини через її існування означає вихід існування за межі доступної нам емпіричної даності.

Екзистенція людини спрямована до досягнення трансценденції (Бога і власної Вічності) через індивідуально-інтимний прорив до неї. Саме це дає підставу релігійним екзистенціалістам твердити про вічність людського існування, що підносить людину над абсурдністю окремих ситуацій життя.

До числа найбільш відомих релігійних екзистенціалістів відносять Карла Ясперса і Габріеля Марселя (18; 232-233).

Нові погляди на проблему людини висловив французький теолог ТЕЙЯР де ШАРДЕН (1881–1955). Вихованець єзуїтського коледжу: маючи 18 років, вступив до чину єзуїтів. У коледжі захоплювався природознавством, а згодом – палеонтологією і антропологією. Тейяр де Шарден – основоположник тейярдизму, один із відкривачів сінантропа, а також впливовий теолог.

Здійснив спробу формування нового світогляду, який був покликаний врятувати людство від духовної кризи. Для цього він поєднував наукову теорію еволюції з елементами модернізації християнської містики. Найдосконалішим результатом природної еволюції, на його думку, є виникнення людини. Але на цьому еволюція не припиняється.

Відмовившись від погляду про одноразовий акт творення Богом людини, він приймає натомість ідею тривалої еволюції людини з неорганічного світу, а рушійною силою еволюції проголошується Божественна духовна сила – «точка Омега», якою визначаються зміст, характер та напрям еволюції. На його думку, принцип еволюції вкорінений у самій дійсності і притаманний усім явищам природи.

Необхідною умовою еволюції самої людини є не лише технічний і науковий прогрес, а й значно більше – прогрес духовний. Справжньою метою космічної еволюції та її регулятивним осердям є «пункт Омега» – символічне визначення Христа, який співпричетний світові і одночасно трансцендентний щодо нього.

Людина у космосі – це центральний пункт на вершині розвитку, проте її стан подібний до стріли у польоті, адже це є тільки етапом для подальшого вдосконалення – для наближення до Бога.

А втім, поняття Бога у Тейяра відрізняється від традиційного. Він не є творцем, як це розуміють християни, а творцем, який, як АльфаЮ «розпочинає» впорядковувати хаос, наводити лад і порядок, а, як Омега, є ціллю, до якої прямує усе, передовсім людина. Отже, цілий світ, а в ньому люди – це «Боже середовище». У ньому є розвиток та удосконалення.

Вчений створює нову модель християнства – християнство еволюційне. Воно набуває у філософа космічних масштабів.

Космічна еволюція поділяється Тейяром де Шарденом на стадії: «переджиття», «життя», «думки» і «наджиття». Відповідно до цього формується літосфера.

Філософи 20-го століття виходять із вистражданої ідеї, що завдання філософії – розкрити сутність людини – не може набути одномоментного вирішення. Воно не тільки вимагає напруження різноманітних інтелектуальних ресурсів. Ця проблема взагалі ставить межі традиційному пізнанню. Вона визначається своєрідністю, оскільки сам об'єкт філософської рефлексії – людина – гранично унікальний.

7.2. ОБРАЗ ЛЮДИНИ В ХРИСТІАНСЬКІЙ АНТРОПОЛОГІЇ

Достеменно, проблему людини неможливо осмислити, не з'ясувавши проблеми Бога.

ХРИСТІАНСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ – вчення про людину, основні положення якого з'ясовуються в світлі християнського

споглядання. Зміст розкривається в наступних положеннях: людина є істотою, створеною за образом і подобою Бога. В акті творення людині надана була свобода. Однак, зловживаючи свободою, вона відпала від Бога. Як істота гріховна, людина отримує від Бога благодать, яка відновлює і рятує її. Звідси й основні принципи християнської антропології: єдність духовного і тілесного начал в людині; людина є творінням Бога, причому вона є вершиною творіння, в якій послідовно виявляються ідеї гріхопадіння, покаяння і спасіння.

Релігійні антропологи твердять про незаперечний загальнолюдський статус таких цінностей, як добро, совість, милосердя, справедливість, любов, цінність особистості і свободу її творчого розвитку. Апелюючи до загальнолюдських духовних цінностей, в основі яких, на їх погляд, лежить Бог, сучасні релігійні антропологи заявляють, що людині необхідні контакти зі світовим Абсолютом, поскільки відречення від нього загрожує перетворенню людини в морально деградовану істоту, яка не знає ні моральних принципів, ні смислу та мети свого існування.

В концептуальному відношенні єдиної християнської антропології не існує. Її зміст являє себе в різноманітних формах. Тобто варто вести мову про певні підходи в осмисленні феномена людини, які пропонують богослови різної конфесійної належності. Відповідно в дослідницькій літературі виділяють антропологічні концепції в контексті православ'я, католицизму і протестантизму.

Найбільш розробленою є католицька антропологія. Вона базується на чіткому розмежуванні природи людини і благодаті, загалом схильючись до приниження людини перед божественним.

Протестантська антропологія акцентує на положенні, згідно з яким людина є істотою немічною, безсилою, гріховною; все божественне для неї – трансцендентне. Звідси трагічність і парадоксальність людського буття.

Й зрештою, за основу православної антропології слугує вчення про образ і подобу Божу. При цьому образ Божий в людині в результаті гріхопадіння не знищується, а лише пошкоджується. Звідси й світлий космізм православних вчень про людину (2; 19).

7.3. СУЧАСНІ КОНЦЕПЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ: ПОШУК БОГА ЛЮДИНОЮ І ПОШУК ЛЮДИНИ БОГОМ

Під релігійно-філософською антропологією ми розуміємо такий підхід до феномена людини, за якого особлива увага приділяється трансцендентним аспектам її буття. Таким чином, людина визначається не через її світовідношення або власну природу, а в контексті її відношення із сакрумом (лат. – святість), Абсолютом, Богом.

Слід зазначити, що мислителі, які представляють дану течію, не заперечують багатомірності та складності природи і буття людини, але розглядають їх як похідні феномену релігійності. Даний феномен, на думку мислителів, які працюють у руслі релігійно-філософської антропології, є від початку заданим і активним чинником, який має формотворчий вплив на інші аспекти буття людини. Слід також зазначити, що власне сам феномен релігійності трактується настільки широко, що часто не включає поняття особистого Бога або Абсолюту як його філософського аналога. У даному разі йдеться про трансцендентний позасвітовий вимір реальності, який розуміється як Всесвіт.

Відомий релігієзнавець і філософ Мірча Еліаде у цьому контексті вжив термін «сакрум». За своїм змістом це поняття є ширшим, ніж поняття «Бог» та «Абсолют», а тому більш доцільним для позначення трансцендентного аспекту реальності, який за своїм характером досить невизначений.

Релігійна антропологія формувалася під впливом М. Шелера, його тези про настійну потребу людини (котра не пристосовується до буття, а пристосовує його до своїх потреб) у трансцендуванні (15; 112-113).

Початок протестантської філософської теології поклала ліберальна теологія, засновником якої був Ф. Шлейєрмахер. У 20 ст. цей напрям розвивали А. Гарнак (1851–1930) та Е. Трельч (1865–1923). У ліберальній теології ставився наголос на поєднанні божественного і людського. На думку Гарнака, суттєвою і важливою є релігія любові до Бога, яка реалізується в реальному людському житті як любов до ближнього.

А. Гарнак і Е. Трельч проголосили усі досягнення людської культури і науки результатом мирського втілення християнських принципів.

Протестантська філософія, розвиваючись, набула різноманітних форм. Загальна криза західного суспільства у першій половині 20 ст. започаткувала появу протестантської «теології кризи», яка включала «діалектичну теологію» К. Барта, Р. Нібура; «екзистенціальну теологію» П. Тілліха; «безрелігійне християнство» В.Д. Бонхьоффера.

Погляди німецьких протестантів-теологів Карла Барта й Еміля Бруннера характеризуються гострою критикою не лише атеїстичного гуманізму, а й ліберальної протестантської теології, яка, на їхню думку, надмірну увагу приділяє творінню (людині), применшуючи цим значення Творця.

КАРЛ БАРТ (1886–1968) – швейцарський протестантський теолог, засновник діалектичної теології. У першій великій праці «Послання до римлян (коментарі до послання ап. Павла до римлян)» (1919) Барт перетлумачує ідеї К'єркегора про неспівмірність Божого та людського, наголошуючи, що витоки віри тільки у Богові, який сам породжує цю віру через одкровення, а тому підґрунтя віри треба шукати у ній самій.

Для К. Барта Бог цілковито відрізняється від творіння, він «Абсолютно Інший». Значення людини як носія «Божого образу» в даному разі зводиться до того, що вона є «адресатом Слова-Логоса». Таким чином підкреслюється первинна релігійність людини, її залежність від Божественного провидіння. Але не слід це розуміти в сенсі того, що в людині є природжена релігійна свідомість, навпаки, це потребує втручання благодаті.

Бог – поза розумом, неспівмірний із людиною і не пізнається нею. Між людиною та Богом прірва. Не існує контакту ані через почуття, ані через релігійні переживання, ані через історичне знання, до якого звертається католицький релігійний раціоналізм. Тільки сам Бог через Христа та його пророків може явити себе людині.

К. Барт приділяє велику увагу концепції первородного гріха. Останній так вразив людину, що її природа виявляється зруйнованою. Кинута напризволяще, за К. Бартом, людина не здатна до творчого саморозвитку, а всі її наміри та вчинки призводять до подаль-

шої саморуйнації. «Найбільшою серед усіх ілюзій є та, нібито ми можемо самі позбавитися від неї», – писав філософ у своєму основному творі «Церковна догматика». Таким чином, перед людиною постає головне її завдання – відновлення втраченого «образу Бога», що, в свою чергу, неможливо без його підтримки.

У прагненні повернути Бога на належне місце К. Барт применшує значення людини. Тут людина виявляється пасивною щодо Божої благодаті.

З концепції К. Барта випливає розуміння християнської антропології як христології. Людина є лише у тій мірі людиною, в якій вона бере участь у людському бутті Христа. (Осн. твори: «Послання до римлян» (1919); «Слово Бога і слово людини» (1928); «Ансельм» (1931) та ін.).

Утворення нового Бого-світо-людського образу започатковує німецько-американський теолог і філософ Пауль Тілліх (1886–1965) – один із засновників теології культури. Завдання теології, на думку Тілліха, – відновити втрачений християнством його синтез із культурою, а сутність людини в її екзистенційних проявах треба «пережити» і «зрозуміти». Теологія культури пропонує культуру як самореалізацію Бога в світовій історії через людську творчість, а релігію – як її субстанцію. Втрата цієї субстанції вважається втратою культурою свого смислу.

Вважав, що поняття Бога слід розкривати в єдності імманентного і трансцендентного, відшукуючи його в «глибинах буття» світу й людини (2; 338).

Свої праці П. Тілліх базує не тільки на християнському віровченні, він використовує ідеї, характерні для різних шкіл східної містики, а також аналітичної психології.

П. Тілліх у своїй праці «Мужність бути» починає із заперечення ідеї Бога як «Абсолюту Інакшого». Бог у нього є «основою буття» і лише як такий виступає трансцендентним та іманентним щодо світу. Буття людини є «буттям у світі», до якого вона належить. За П. Тілліхом, людина – це «буття, обмежене небуттям». Перед лицем таких суперечностей людину часто охоплює «страх існування», а тому все її життя виявляється втечею від самої себе. І через це людина покликана до «мужності бути». Її завдання полягає у тому, щоб прийняти

власне існування з усіма його суперечностями і таким чином «зняти» їх. Все це означає повернення до витoku буття, яким є Бог.

«Бути» у дійсному сенсі, згідно з ученим, означає повсякчасно бути «у союзі з Богом», прикладом чого є життя Ісуса Христа, в якому «довічна єдність Бога та людини постала історично реальною». Таким чином, П. Тілліх прагне показати, що екзистенція людини містить смисл у собі, а не залежно від Бога. Останній у даному разі є внутрішнім виміром людського існування. Творчість Пауля Тілліха позначається більшою автономністю щодо протестантської догматики і виразнішим гуманістичним пафосом. Виходячи з цього, можна охарактеризувати вчення П. Тілліха як своєрідну версію християнського екзистенціалізму. Тілліхове вчення про Бога як творчу сутність світу, його теологія культури, вчення про теомію та ін. поклали початок, на наш погляд, створенню нової творчоцентричної картини світу 21 ст.

(Осн. твори: «Кайрос», 1948; «Систематична теологія», 1951–1963; «Теологія культури», 1959; «Християнство і зустріч світових релігій», 1963).

Томас Лукман (1927 р. народження) у праці «Проблема релігії в сучасному суспільстві» розглядає трансцендування (вихід за межі біологічного існування людини) як процес конструювання смислового універсуму. Найбільш яскраво й повно трансцендування втілюється у релігійності.

Сьогодні людство переживає спалах «невидимої релігійності»: сакралізація конче потрібна людині, не здатній жити без досвіду трансценденції. Людина творить у сучасному секуляризованому суспільстві так звану приватну, власну релігію. Така «невидима релігія» гарантує людині автономію і можливість самореалізації.

Теоморфно інтерпретується сучасними релігійними антропологами також Шелерове уявлення про відкритість людини щодо світу: людина внаслідок метафізичної недосконалості й богоподібності має внутрішню потребу в спілкуванні з Богом (Ф. Гаммер, К. Ранер). Ця потреба є потребою в самоздійсненні, а також потребою віднайти сенс буття – як у його індивідуальних, так і в історичних вимірах (15; 35).

Людині притаманна потреба пов'язувати своє існування з чимось вищим, священним, щоб пізнавати непізнаване, створювати у

свідомості всеосяжну картину світу, що давала б їй змогу відповідати на питання, що вона є і що мусить робити. У той же час своє життя вона мусить прожити сама, кожен раз беручи відповідальність за власні вчинки на себе. Бо людський дух є не родовим, а особистим. Тому він здатний до індивідуального розвитку, до вільного вибору й до вільної постановки мети життя і діяльності.

Завдяки релігії до людини приходить відчуття реальності першооснови, першоджерела, що стоїть над будь-яким буттям. Ця першооснова відкривається духу, що усвідомлює свої власні глибини, як сама очевидність. Найчастіше цю першооснову називають Богом, Святиною, божеством, що не є ані частиною, ані елементом предметного буття.

Душа (у релігійній інтерпретації) – бесплотна, духовна сутність, що визначає життєві стани і здібності людини.

Бог – першооснова реальності. Він не постає перед людиною на зразок певних явищ. Людина не «зустрічає», не «бачить» Бога у зовнішньому світі, а відчуває його, відкриває для себе в собі таємничим актом прозріння. Відтак сама людина є «місцем Бога». Її завдання – власними внутрішніми зусиллями, творчою працею пробудити у глибинах власної душі божественне, актуалізувати його. У цьому процесі духовного творення зусилля розуму, почуттів і волі солідаризуються. Тому буття з Богом завжди є глибинно-внутрішнім, потаємно-інтимним життям душі. Цей акт внутрішнього спілкування з Богом збагачує особистісний ціннісний світ людини певними необхідними істинами, що формують її духовність. Тож для віруючої людини піднятися до Бога означає відкрити в собі самій саму себе, знайти в собі глибинну таємницю і перевершити себе.

Буття з Богом – внутрішнє саморозкриття людини стосовно Бога через акт прозріння. Саме релігія дає віруючій людині безпрецедентну можливість закріпитися, утвердитися в Абсолютному.

У релігійній вірі втілюється віковічна мрія людини стати безсмертною, злитися в єдине з Богом. Така гармонія дає людині можливість перебувати в стані духовного спокою і єдності із світом. Такий стан може виражатися тільки в справжній міцній вірі, тобто особистій вірі. Така віра визначається як комплекс почуттів, емоцій і досвіду віруючого.

Ідея безсмертя душі в християнстві не тільки поєднує земне й потойбічне існування, а й є основою християнської моралі. Все життя людини у моральному аспекті має бути прагненням до вічного. Моральний розвиток людського духу – це постійний перехід від тимчасового життя до вічного. Віра в особисте безсмертя підживлює і плекає прагнення до нескінченного вдосконалення.

Усе різноманіття філософських напрямів 20 ст., які в центр свого дослідження ставлять проблему людини, об'єднує ідея онтологічності трансцендентного і трактування особистості як унікального мікрокосму.

Релігійні уявлення, таким чином, досить органічно поєднані з філософсько-антропологічною рефлексією – вони трапляються у «зоні міркувань» про те, що людина в жодному разі не вигадує Бога, вона у своїй історії, культурі, спілкуванні – у своєму бутті, взятому у його цілісності, – віднаходить шлях до нього. Далі від цієї смислової парадигми – найвищого блага і найвищої цінності – кожен рухається у своєму власному напрямі.

Щодо української філософської думки, то вона завжди носила чітке етико-антропологічне забарвлення. Ще давньоруські книжники розуміли людину як «чоло», тобто щось високе, спрямоване до вічності. Але першим українським філософом, хто висунув ідею цілісності людини, розуміння її як духовної особистості, був Г. Сковорода.

КОНТРОЛЬНІ ЗАПИТАННЯ

1. Що робить релігію духовно-онтологічною основою буття людини?
2. Як ви розумієте буття з Богом людини?
3. У чому полягає сенс буття людини як вищого служіння Богу?

ЛІТЕРАТУРА

1. Академічне релігієзнавство. Підручник. – К., 2000.
2. Релігієзнавчий словник. – К., 1996.
3. Філософський енциклопедичний словник. – К., 2002.
4. Бердяев Н. А. О назначении человека. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. – М., 1993.

5. Бердяев Н. А. Самопознание. – М., 1991.
6. Гелен А. О систематике антропологии // Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
7. Григорян Б.Т. Философская антропология. – М., 1982.
8. Дейвис Б. Вступ до філософії релігії. – К., 1996.
9. Кимелев Ю.А. Философия религии. – М., 1998.
10. Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989.
11. Кимелев Ю.А. Современная философско-религиозная антропология. – М., 1989.
12. Мунье Е. Персонализм. – К., 1992.
13. Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. – М., 1988.
14. Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в историю религии. – М., 1990.
15. Філософія: світ людини. Курс лекцій. – К., 2003.
16. Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. Історія філософії. Проблема людини та її меж. Навчальний посібник. – К., 2000.

ТЕМА 8: РЕЛІГІЯ ЯК ОБ'ЄКТ ФІЛОСОФСЬКО-КРИТИЧНОГО АНАЛІЗУ Б. СПІНОЗИ

- 8.1. НАУКОВИЙ АНАЛІЗ БІБЛІЇ
- 8.2. ПАНТЕЇЗМ Б. СПІНОЗИ
- 8.3. Б. СПІНОЗА ПРО «ІНТЕЛЕКТУАЛЬНУ ЛЮБОВ ДО БОГА»

8.1. НАУКОВИЙ АНАЛІЗ БІБЛІЇ

Бенедикт Спіноза (1634–1677) був чи не першим дослідником у світовій філософії, який наблизився до проблем аналізу природи релігії, будучи абсолютно об'єктивним, відмовившись від належності до будь-якої означеної конфесії. У «Теологічно-політичному трактаті» (1670) він прагне довести, що Біблію можна тлумачити так, що з'явиться можливість поєднати її з лібераль-

ною теологією, тобто допускає можливість її інтерпретації в контексті філософської істини. Започаткував науковий аналіз Біблії.

Вважається, що найсуттєвіший вплив на формування філософських поглядів Спінози зробив Р. Декарт. Проте свою основну ціль – пошук універсального принципу єдності світу – Спіноза все ж таки запозичив не у великого француза, а з інших джерел: окрім Біблії і Талмуда, він вивчав праці арабських і єврейських філософів, з яких його найбільше захоплював стародавній апологет всеєдності Маймонід.

Метою Спінози було осягнення загального природного порядку, частину якого становить людина.

«Теологічно-політичний трактат» був другим і останнім твором, який був надрукований за життя філософа. З метою обережності він був виданий анонімно, із зазначенням неправдивого місця друку. Твір було сприйнято з надзвичайним обуренням, особливо теологами, і його було офіційно заборонено продавати і розповсюджувати.

Значення «Теологічно-політичного трактату» Спінози полягає ще й у тому, що тут вперше була дана наукова критика Святого Письма, Біблії. Вперше в історії людської думки мислитель висловив ідею, згідно з якою до дослідження Святого Письма треба підходити так само, як і до будь-якого іншого документа, що має свою історію. В цьому філософ, далеко випереджаючи свою епоху, виступив як засновник біблійної критики, розквіт якої належить до 40-х років 19 ст.

8.2. ПАНТЕЇЗМ Б. СПІНОЗИ

Вчення Спінози виникає як засіб подолання дуалізму. Головна його заслуга полягає у тому, що він розвинув моністичне вчення про природу.

На відміну від Р. Декарта і його ідеї про три субстанції (Бог, дух, матерія), Спіноза визнає тільки одну субстанцію – «Бога, або Природу».

Головне поняття, що поєднує Бога і природу, – субстанція. Світ з усім його розмаїттям і безкінечністю форм – це Бог, побачений під різними кутами зору. Тобто, говорячи мовою Спінози, це

сукупність незліченної кількості модусів єдиного Бога. Його Бог не мав якостей, які б відрізнялися від законів природи. Бог Спінози – це світ у його єдності. Його всесилля – в його всеприсутності і всеповноті.

Бог і природа єдині, але не тотожні: Бог – це іманентна, внутрішня, а не трансцендентна причина всіх речей. Все знаходиться в Богові і в ньому рухається. Атрибути Бога – одночасно і атрибути природи. «Окрім Бога, ніяка субстанція не може ні існувати, ні уявлятися». Тому субстанція – це і є Бог. Бог у Спінози отожднюється з природою.

Субстанція є причиною самої себе (causa sui), тобто субстанція не має зовнішньої причини й детермінована лише власною природою. Принцип детермінізму – визначальна риса філософії Спінози.

Індивідуальні душі й окремі фрагменти матерії для нього тільки означення; вони не речі, а вияви божественної істоти.

Метою Спінози було досягнути загальний природний порядок, частину котрого становить людина. Стисло його закони викладені в «Короткому трактаті про Бога, людину та її щастя» (1658–1660), розгорнуто – в п'яти розділах головного твору «Етика» (1677), самі назви яких являють її зміст: про Бога; про природу і походження душі; про походження і природу афектів (пристрастей); про людське рабство, або про силу афектів; про могутність розуму, або про людську свободу. В цілому це – метафізика, антропологія і теорія пізнання, остання як засіб для досягнення щастя людини.

Звільнення від афектів передбачає свободу думки і слова.

«Етика» відрізняється чіткістю логічних побудов, послідовністю викладу ідей і їхньою аргументацією. Праця побудована у вигляді аксіом і теорем, що впливають одна з одної, на зразок геометричних.

Спіноза постулює загальний причинно-наслідковий взаємозв'язок, що пронизує універсум: будь-який акт визначається причиною, яка, в свою чергу, визначається іншою причиною, і так до безконечності. Всім керує абсолютна логічна необхідність. Самодетермінуючою причиною є тільки Бог. Любов до нього, помножена на пізнання причинних зв'язків природи, – єдиний спосіб досягнення свободи.

8.3. СПІНОЗА ПРО «ІНТЕЛЕКТУАЛЬНУ ЛЮБОВ ДО БОГА»

В «Теолого-політичному трактаті» Спіноза неодноразово виступав із запевненням, що його філософське вчення нібито не тільки не знищує релігію, а й дає їй єдино правильне обґрунтування. Релігію, засновану на канонічному тлумаченні «Святого Письма», він називав марновірством і наголошував: між релігією і марновірством існує та головна відмінність, що перша своєю підставою має мудрість, а друга – неосвіченість (невігластво).

Виходячи з цього Спіноза викриває і спростовує ті засоби, за допомогою яких намагаються довести «істинність» релігії. Найбільшу роль серед цих засобів грали і продовжують грати у всіх релігіях різноманітні «чудеса». Стоячи на позиції суворої закономірності природи, Спіноза розглядає їх як наслідок невігластва, незнання істинних причин явищ. Мислитель доводить, що немає жодних чудес і в Святому Письмі.

У своїй критиці релігії Спіноза не тільки викривав гносеологічні корені релігійних марновірств, але інколи наближався до розуміння якщо не соціальної, то політичної ролі релігії. «Під виглядом релігії, – пише Спіноза в «Теологічно-політичному трактаті», – народи легко навіюються... шанування своїх царів як богів».

Причиною виникнення релігійних забобонів, на думку філософа, є страх, який спричиняє, зберігає і підтримує їх. В основі ж страху зазвичай лежить невміння людей пояснити явища природи і назвати причини їхнього виникнення.

Спінозівський Бог не має нічого спільного з Богом християнської, юдейської або будь-якої іншої релігійної віри, тобто з живою особою, що наділена власним розумом, волею і стоїть поза створеним нею світом. Бог Спінози – це внутрішня щодо природних речей причина, яка не діє на них іззовні й нічим практично не відрізняється від них. Його могутність – закони й необхідність самої природи. Він і є ця природа, взята в її необхідності й нескінченності. Критикуючи Святе Письмо, Спіноза стверджував, що релігія не дає істинного знання Бога, оскільки визначає його у відношенні до людини. Релігія наділяє Бога людськими якостями, тому релігійна свідомість завжди має відбиток антропоморфізму.

Істинне визначення Бога, на думку Спінози, може дати лише філософія, яка безвідносно до людини з'ясовує його об'єктивну суть. Бог у відношенні до самого себе, тобто філософський Бог, це і є природа. Таким чином, Бог Спінози у своєму існуванні нічим не відрізняється від природи. Наприклад, він не здатний на чудо, бо не може діяти проти власної сутності, себто проти природи, її необхідних законів.

Спіноза доводив, що з найвищого роду пізнання – інтелектуальної інтуїції – необхідно виникає пізнавальна любов до Бога, яка є найвище благо.

Його «інтелектуальна любов до Бога» поєднує у собі якості жагучої в і р и і раціонального п і з н а н н я, що досить довго розділяли філософів на два ворожі табори.

Для нього і думка, і протяжність – атрибути Бога. Бог має також безкінечну кількість інших атрибутів, адже він має бути безконечним в усьому. Світогляд нідерландського філософа точніше можна було б визначити як пантеїзм, причому натуралістичний.

Спіноза виступав проти поширених на той час здебільшого релігійних етичних теорій. Він заперечував поняття абсолютного добра або абсолютного обов'язку, які начебто незалежно від власних потреб людини визначають напрямок її дії.

У своїй «Етиці» Б. Спіноза наголошував, що найвище добро душі – пізнання Бога, найвища чеснота душі – пізнавати Бога, найкращі ліки – любов до Бога і доходив висновку: «Мудра людина як така навряд чи взагалі коли-небудь бентежитья душею; усвідомлюючи себе, Бога і речі, вона завдяки певній вічній необхідності існує завжди і ніколи не втрачає істинної вдовolenості духу. Якщо вказаний мною шлях, що приводить до цього результату, видається надміру важким, знайти його все-таки можна. Він і має бути важким, бо знаходять його дуже рідко. Хіба ж могли б усі люди гребувати спасінням, якби воно було так близько під руками і досягалось без великих зусиль? Але все прекрасне таке ж важке, як і рідкісне».

Заперечував ідею особистого Бога, догмат про безсмертя душі.

КОНТРОЛЬНІ ЗАПИТАННЯ

1. «Під Богом я розумію істоту абсолютно безконечну... тобто субстанцію, що складається з безконечно багатьох атрибутів, з котрих кожен виражає вічну та безконечну сутність» (Бенедикт Спіноза).

Поясніть, як тлумачить субстанцію Б. Спіноза.

2. Як розуміє Б. Спіноза «інтелектуальну любов» до Бога?

ЛІТЕРАТУРА

1. Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. – М., 1975.
2. Гусев В.І. Західна філософія Нового часу. 17-18 ст. Підручник. – К., 2000.
3. Рассел Б. Історія західної філософії. – К., 1995.
4. Соколов В.В. Европейская философия 15-18 веков. – М., 1985.

ТЕМА 9: Д. ЮМ ПРО ПРИРОДНЕ РОЗУМІННЯ РЕЛІГІЇ

9.1. ВЧЕННЯ ПРО ПІЗНАННЯ

9.2. ВІРА НЕРЕЛІГІЙНА І РЕЛІГІЙНА

9.3. ПОХОДЖЕННЯ І ОСНОВИ РЕЛІГІЇ

9.1. ВЧЕННЯ ПРО ПІЗНАННЯ

Серед найвагоміших постатей в історії європейської філософії Нового часу – Дейвід Юм (1711–1776), який завершив лінію британського емпіризму. Він сформулював головні принципи новоевропейського скептицизму, а його теорія пізнання пройнята ідеями феноменалізму й позитивістського заперечення метафізики.

В його небагатому на події житті можна визначити відвідини Франції в середині 60-х років як секретаря посольства в Парижі. Тут він знайомиться з діячами французького просвітництва, з Д'аламбером, Руссо, П. Гольбахом. Про нього з прихильністю відгуку-

ються Гельвецій і Вольтер. Хоча сам Юм до французьких матеріалістів ставився досить стримано. В 1766 р. Д. Юм повертається на Британські острови. Останні роки жив на батьківщині, в Единбурзі, де спочатку був секретарем філософського товариства, а згодом очолив гурток учених (своєрідну шотландську академію наук).

9.2. ВІРА НЕРЕЛІГІЙНА І РЕЛІГІЙНА

У своїх філософських працях, найвідомішими серед яких були «Трактат про людську природу» (1737) та «Дослідження щодо людського пізнання» (1748), Юм розвинув далі емпіричну філософію Дж. Локка. Головний принцип емпіризму щодо чуттєвого походження думок філософ проводив навіть більш ригористично.

Всі проблеми, пов'язані з об'єктивною реальністю, підлягають у нього скептичному розгляду. Зокрема, поняття «субстанція», на думку мислителя, – лише фікція нашої уяви. При цьому Юм відкидає не лише субстанцію тілесну, навіть духовна субстанція для нього не існує. Несприйняття останньої слугує філософською передумовою скептичного ставлення Юма до релігії. Його скепсис виливається в іронічне ставлення до віри в божественні чудеса, в культ, в обрядність тощо. Юм заперечує навіть можливість потойбічного життя.

Низка праць Юма була присвячена релігії. Це – «Природня історія релігії» (1755) та більш відома «Діалоги з природньої релігії», опублікована вже після смерті філософа (1799).

Проблема віри посідає значне місце в гносеології Д. Юма. Саме вона, на думку філософа, слугує підставою для найголовніших ідей і форм мислення, таких як зовнішнє існування або причина. Проте Юм розрізняв віру як почуття впевненості, переконаності (belief) і релігійну віру (faith).

До проблем релігії, так само як і до інших світоглядних питань, Юм підходив з позицій скептицизму. Скептичне ставлення до неї породжувало неоднозначність його власної позиції. З одного боку, він досить критично оцінював релігійні догмати, культ, теологічні спроби доведення буття Божого. Все це робило Юма спільником діячів Просвітництва, які були в захваті від його праць. Проте, з іншого боку, Юм виступав і проти атеїзму, вважаючи

неможливим і безпідставним як визнання релігійних догматів, так і їх безумовне заперечення.

Скептичне розв'язання Юмом цієї проблеми полягає у проголошенні неможливості дійти остаточно рішення, оскільки ми маємо тут справу з таємницею, яка виходить за межі наших пізнавальних можливостей.

Сутність релігії, на думку Юма, зводиться до віри в невидиму розумну силу, яка керує природними процесами й спрямовує людське життя. Щодо підстав цієї віри, то їх слід шукати в розумі або в чуттєво-емоційній природі людини.

Звертаючись до розуму, Юм стверджує, що саме на абстрактно-раціональних міркуваннях побудована теїстична теологія, яка доводить існування Бога, посилаючись на розумний і доцільний устрій природи. Проте пояснювати виникнення релігії на ґрунті розуму було б неправильним. Ті народи, які першими прийшли до релігійних ідей, були позбавлені такої здатності. Отже, релігійна віра не ґрунтується на розумі, а раціональні підходи до неї можуть бути лише вторинними.

Первинне джерело релігійності Юм шукає в самій природі людини, в умовах її життя, в її емоціях та почуттях. Важливим досягненням Юма була якраз постановка проблеми щодо емоційно-психологічних підстав релігійної віри.

Філософ стверджував, що провідним чинником доброзичливості і добродійності є органічно властиві людям співчуття, співпереживання, симпатія. Людина не може бути глибоко задоволена, щаслива, якщо її оточують нещасні, страждаючі.

Мотивована співчуттям добродійність не всеохоплююча, не надто поширена. Вона властива лише особам, здатним до емпатії, співпереживання, співчуття.

Д. Юм значно більше уваги, ніж його попередники, звертає на чуттєво-емоційну природу людини, на роль віри в її житті. Йдеться не про релігійно-містичні аспекти цієї віри, а про ті немовби природні сили людини, безпосередні вірування й переконання, на яких ґрунтується її свідомість і життєвий досвід. Філософ прагнув того, щоб повною мірою були оцінені досвід та розум, щоб їх не підпорядковували вірі. Царина розуму та царина віри повинні бути розмежовані. Можна погодитися з Ф. Енгельсом, який писав,

що скептицизм Юма став формою «іррелігійного філософування в Англії».

9.3. ПОХОДЖЕННЯ І ОСНОВИ РЕЛІГІЇ

Релігія, на думку Юма, виникає закономірно. За сутністю вона – загадка, невиявлена таємниця. Сумнів, відмова від будь-якого судження – єдино можливий результат дослідження проблеми релігії. Перші релігійні уявлення, стверджує він, були викликані не спогляданням природи, «але турботами про життєві справи, а також тими повсякчасними надіями й побоюваннями, які спонукують розум людини до дії». Йдеться про повсякденні людські афекти: турботи про щастя, жах перед можливим нещастям, страх смерті, бажання втамувати голод та ін.

Досліджуючи історію релігійних уявлень, Юм доходить висновку, що першою формою релігії був політеїзм, який закономірно виникає через персоніфікацію різноманітних природних сил, від яких залежала людина і які викликали в неї відповідні афекти. Таку релігію він називає н а р о д н о ю і вважає, що вона ґрунтується на забобонах та ірраціональних началах. Однак від цих забобонів, так само і від залишків політеїзму, не вільна й більш розвинена форма релігії – монотеїзм.

У «Природній історії релігії» Д. Юм стверджує, що первісні релігійні уявлення були викликані не спогляданням творінь природи, а турботами про життєві справи, надіями та страхами перед темними силами, які загрожують загибеллю. Іншими словами, релігія виникає не з розумових засад, а як компенсація життєвої потреби та безсилля. Але релігія не принесла людям ні задоволення бажання, ні порятунку від нещастя. Благочестя призвело до рабської приниженості, релігійний екстаз – до спустошення та виснаження духу. Негативно оцінює Д.Юм і моральний зміст релігій. Вони сповнені помилок та марновірства.

Д. Юм піддає критиці безглузді забобони, нетерпимість, фанатизм, властиві християнській церкві, особливо католицизмові.

Цим безглуздим забобонам з їхньою вірою в надприродні чудеса, в загробне життя, в дієвість молитов Юм протиставляє «п р и р о д н у» релігію, в основі якої лежить припущення непізнано-

сті «вищої причини». Ця точка зору, до якої схилився Юм, була близькою до деїзму, хоча й не тотожна йому.

Скептицизм Юма симулював формування досить абстрактного погляду на Бога як деяку п р и ч и н у взагалі, що впорядковує природу. Ця абстрактна релігія ґрунтується на визнанні Бога, сутність якого непізнана, але про існування якого свідчить внутрішня доцільність і закономірність природних явищ. Оскільки цей висновок впливає з міркувань про устрій природи, що є своєрідним варіантом КОСМОЛОГІЧНОГО аргументу, Юм називає такий погляд «природною» релігією.

В «Діалозі про природну релігію» Юм критично аналізує різні позиції щодо релігії, такі як деїзм, пантеїзм, теїзм. Усі вони, на його думку, неприйнятні, і лише позиція філософа-скептика проголошується найкращою.

Д. Юм критикує історичну релігію з позицій розуму, але він не нападає на існуючу церкву. Він гадає, що освіта повинна заторкнути й релігію, очистити її від нерозуміння, зробити кращою, замінити неправдиву віру в Бога «істинним теїзмом». Позитивне значення релігії він вбачає в одному – в утвердженні і гарантії дієвості моральних норм. Єдина для мислячої людини можливість полягає у зведенні Бога до джерела чистої моральності. Просвітницьке очищення релігії від марновірності може бути зрозуміле як процес, який означає кінець релігії у власному розумінні слова.

Кульмінацією раціоналізму 18 ст. стали філософські погляди Імануїла Канта.

КОНТРОЛЬНІ ЗАПИТАННЯ

1. Розкрийте особливості скептицизму Д. Юма.
2. Що розуміє Д. Юм під «природною» релігією?
3. У чому вбачає Д. Юм позитивне значення релігії?

ЛІТЕРАТУРА

1. Юм Д. Сокращенное изложение «Трактата о человеческой природе» // Юм Д. Сочинения. В 2 т. – М., 1965. – Т. 1.
2. Юм Д. Исследование о человеческом познании // Там же. – Т. 2.

3. Юм Д. О бессмертии души // Там же. – Т.2.
4. Юм Д. Естественная история религии // Там же. – Т.2.
5. Юм Д. О суеверии и исступлении // Там же. – Т.2.
6. Гусев В.І. Західна філософія Нового часу. 17-18 ст. Підручник. – К., 2000.
7. Нарский И. С. Юм. – М., 1973.
8. Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению. – М., 1998. – С. 35-73.

ТЕМА 10: ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ І. КАНТА

- 10.1. ПРОБЛЕМА РЕЛІГІЇ У ВЧЕННІ ПРО ПІЗНАННЯ
- 10.2. КРИТИКА ТРАДИЦІЙНОЇ МЕТАФІЗИКИ
- 10.3. КРИТИКА ПРАКТИЧНОГО РОЗУМУ

10.1. ПРОБЛЕМА РЕЛІГІЇ У ВЧЕННІ ПРО ПІЗНАННЯ

Іммануїл Кант (1724–1804) – найвидатніший філософ 18 ст., родоначальник німецької класичної філософії. Слід підкреслити, що його філософія значною мірою сформувалася під впливом просвітницьких ідей.

Його критична філософія, яка, за визначенням самого Канта, стала Коперниковим переворотом у філософському пізнанні, являє собою всеосяжну систему, в межах якої досліджуються головні відношення людини до дійсності:

- пізнавальне, або теоретичне;
- практичне;
- аксіологічне.

Критичний аналіз пізнавальних можливостей розуму, здійснений Кантом, приводить його до агностицизму, а розуміння обмеженості науки в розв'язанні проблем релігійно-морального характеру змушує визнати значення в і р и.

Кант узагалі шукає компромісу між наукою і релігією, між різними течіями філософії, такими як матеріалізм і ідеалізм, емпіризм і раціоналізм.

Кант досить пізно прийшов до своїх зрілих поглядів. Він був уже немолодою людиною, коли дійшов того, що традиційно називають кантіанством. Він сам ділив свій філософський розвиток на два періоди: докритичний та критичний. Але саме праці другого періоду забезпечили йому те місце, яке він посідає в історії філософії, бо власне в них була викладена оригінальна філософська концепція.

10.2. КРИТИКА ТРАДИЦІЙНОЇ МЕТАФІЗИКИ (Трансцендентальна діалектика)

У період до 1772 р. Кант публікує працю «Мрії духовидця, пояснені мріями метафізики», есе, присвячене діяльності Іммануїла Сведенборга, шведського філософа і математика, що прославився своїми роботами з механіки, гірської справи, мінералогії, а на старість оголосив себе ясновидцем, якому сам Бог доручив заснувати нову церкву. «Мрії» примітні тим, що на один шабель з «духовидцями» Кант ставить і прихильників спекулятивної метафізики. Метафізики, на його думку, теж марять, а свої ідеї приймають за справжній порядок речей. Філософ сміється не тільки над візіонерством, але і над умоглядними спекуляціями. Він закликає людей науки покладатися тільки на досвід, що являє собою «альфу й омегу пізнання». Таким чином, Кант прощається з метафізикою, прихильником якої він був раніше.

У праці «Про форму і принципи чуттєвого сприйманого і інтелігбельного світу» у Канта фіксуємо новий «переворот» у поглядах. На зміну емпіричній позиції, що доходила до скептицизму, прийшов своєрідний дуалізм у поглядах. Канта вже не хвилює питання, як дані органів почуття зв'язані з інтелектом, – він розвів у різні сторони ці два види духовної діяльності. Джерела всіх уявлень людини – або чуттєвість, або розсудливість і розум. Перші дають причини пізнань, що виражають відношення предмета до особливих властивостей суб'єкта, що пізнає. Другі належать до самих предметів.

Ще недавно Кант закликав метафізику спиратися винятково на досвід, тепер у нього інша турбота – застерегти її від переоцінки досвіду; принципи чуттєвого пізнання не повинні виходити за свої рамки і стосуватися сфери розуму. Метафізика, або філософія, за Кантом, – це сфера розуму.

Датою народження «Критики чистого розуму» прийнято вважати дату написання Кантом листа своєму другу Маркові Герцу (21 лютого 1772 року).

Первісна його назва – «Границі чуттєвості і розуму», але вже у первісному тексті виникає вислів «критика чистого розуму». Майбутня книга, на думку Канта, повинна дати ключ до таємниці всієї метафізики.

У свій час Ф. Бекон виступив із критикою схоластичного розуму і життєвого розуму з вимогою відкинути мертві догми й укорінені забобони, перевіряти в досвіді всі положення, що претендують на істинність. Кант бачив себе продовжувачем цього починання.

Докантівська метафізика припускала, що і д е ї – це реальні сутності; проте Кант дійшов до переконання, що це лише поняття розуму, які визначають ідеальну межу пізнання. Власне в цьому він вбачав головну помилку метафізики. На відміну від к а т е г о р і й, тобто чистих понять міркувань, Кант називає чисті поняття розуму «і д е я м и» (надаючи тим самим нового значення платонівському терміну).

Є три основні ідеї, які витворює розум: це ідея д у ш і, ідея в с е с в і т у та ідея Бога. Ідеєю душі Кант намагається охопити цілісність внутрішнього досвіду, ідеєю всесвіту – цілісність зовнішнього досвіду, в ідеї ж Бога шукає підвалин усякого досвіду взагалі. Ці ідеї утворюють основу метафізики. І цінність метафізики залежить від цінності цих ідей. Головним наміром критики Канта була перевірка цих ідей. Але результат перевірки був негативним. Ідея – це ціль, до якої прямує розум, досягнути якої, однак, не може.

Критику метафізики Кант провів детально у всіх трьох її частинах відповідно до трьох основних ідей – душі, всесвіту та Бога: раціональна психологія, космологія і теологія.

КРИТИКА РАЦІОНАЛЬНОЇ ТЕОЛОГІЇ. Ідея Бога виходить за межі можливого досвіду; вона, як казав Кант, є «гіпотезою, необхідною

для задоволення розуму» і ніколи не була фактом, виявленим інтелектом. Тим не менше розум перетворює цю ідею в надреальну істоту.

Кант у «Критиці чистого розуму» піддав ґрунтовній критиці всі основні доведення існування Бога, щоб показати їх непереконливість.

Онтологічне доведення виводить існування Бога з його п о н я т т я, але з поняття предмета можна вивести лише його можливість, а не існування. Існування будь-чого має бути підтверджене тільки досвідом.

Космологічне доведення, яке виводить існування Бога з факту існування світу як п р и ч и н у цього світу, робить іншу помилку: принцип причинності, який є обов'язковим лише всередині емпіричного світу, застосовує поза його межами.

Доведення фізико-теологічне, яке виводить існування Творця з будови світу, доводить тільки те, що світ має будівничого, а не те, що він має т в о р ц я.

Отже, жодне з доведень не витримує критики; але як неможливо довести, що Бог існує, так само неможливо довести, що Він не існує. Це взагалі не може бути предметом наукових досліджень.

Він спростував д о в е д е н н я колишньої метафізики. Доведення, а не твердження, бо не заперечував ні існування Бога, ні безсмертя душі.

Він показав, що в метафізичній проблематиці всі позиції в однаковій мірі переходять межі пізнання. Отже, знати про Бога людина не може, в нього можна лише вірити.

«Критика чистого розуму» завершується програмою на майбутнє. Ні про які нові «критики» Кант не помислює. Критична робота закінчена. Наступна робота починається з викладу позитивних початків метафізики.

Термін «метафізика» згодом сформулює Гегель, яким він позначить зашкарубле мислення, що робить помилкові світоглядні висновки з принципів формальної логіки. Живе філософствування Гегель називає діалектикою. Для Канта справа стоїть зовсім інакше: діалектика – це ілюзорна логіка, метафізика – світова мудрість. Про метафізику Кант відгукується дуже високо. Для нього це «завершення всієї культури розуму людини»; ті, хто розчарувався в метафізиці, рано чи пізно повернуться до неї.

Кант пророкує нове народження метафізики за зовсім невідомим дотепер планом.

На останніх сторінках «Критики чистого розуму» знаходиться план відродження філософії, що оригінальністю не відрізняється. За задумом Канта, уся система метафізики повинна складатися з чотирьох частин: онтології, фізіології, космології і теології. Онтологія – вчення про загальні принципи буття; фізіологія – вчення про природу, що розпадається на фізику і психологію; космологія – наука про світ у цілому; теологія – наука про Бога.

ПЕРСПЕКТИВИ НОВОЇ МЕТАФІЗИКИ. У 1783 р. з метою популяризації, пояснення основних положень «Критики чистого розуму» І. Кант видає працю «Пролегомени до всякої майбутньої метафізики, що може з'явитися як наука», однак більш вдало питання популяризації ідей «Критики чистого розуму» вирішила праця пастора Шульца «Пояснюючі виклади «Критики чистого розуму».

У 1788 р. видається праця «Критика практичного розуму», де філософ прагне показати єдність практичного і теоретичного розуму.

У 1790 р. виходить «Критика здатності судження», де викладається остання частина філософської системи І. Канта, яку він називає *телеологія* – вчення про доцільність.

Завершивши «Метафізикою вдач» побудову філософської системи, Кант відчуває потребу викласти своє вчення в більш концентрованому вигляді. Так з'явилася «Антропологія» (1798) – остання праця, видана самим автором. Тут підводиться підсумок міркуванням про людину і взагалі всім філософським пошукам. Це завершення шляху і, одночасно, початок.

Кант був переконаний у тому, що зруйнував існуючу досі метафізику, але він не мав жодного наміру зруйнувати метафізику взагалі. Побудова нової метафізики, «яка зможе стати наукою», навіть була його первинною метою. Кант не заперечував існування «речей у собі», якими прагне займатись метафізика.

Кант вказав інший шлях до обґрунтування метафізичних тверджень: не теоретичний, а *п р а к т и ч н и й*.

Неможливо довести їх істинність, натомість можна показати згідність певних метафізичних тверджень з постулатами, які ставлять перед людиною її життя та діяльність. Таким чином, вони

належать до *в і р и*, а не до знання. «Я був змушений обмежити знання, – писав Кант, – для того, щоб звільнити місце для віри». Таким чином, він порвав із традицією метафізики і тим самим повернувся почасти до того природного *в і д ч у т т я* цих граничних питань, яке властиве багатьом людям. Власне з цією метою він і розпочав критику «практичного» розуму, як перед цим – «теоретичного».

10.3. КРИТИКА ПРАКТИЧНОГО РОЗУМУ

Недолік теоретичного розуму долає практичний, моральний, який формулює основний закон категоричний імператив – у його різних формах. Цей закон виражає свободу волі, її незалежність від чуттєвого світу, в якому живе людина. Кант вважав, що з позиції розуму вартісною є тільки одна річ: *д о б р а в о л я*. Все інше – як матеріальні цінності, так і особисті чесноти – може перетворитись на зло. Коли ж воля є доброю? Тоді, коли намагається виконати *о б о в' я з о к*. Там, де до добра веде природна схильність, доброї волі немає.

В понятті обов'язку Кант не вбачав нічого, що б походило від особи; навпаки, його сутність він вбачав у підпорядкованості закону. Тому-то його етика була універсалістська.

Щоб спонукати її виконувати закон і підтримати в такому виконанні, необхідні опори, підстави, які Кант назвав постулатами. Існують Бог, свобода волі, безсмертя душі – так відбувається перехід у сферу релігії. Предмети постулатів – це найважливіші для життя речі в собі. Їх буття стверджується не знанням, а вірою.

Таким чином теоретичний розум внаслідок своєї обмеженості переходить у практичний, а останній – в релігію, яка виконує також обмежену, але дуже важливу роль: моральний закон не впливає з неї, а тільки підтримується нею. Ця обмеженість очевидна з загальної формули Канта, котра знайшла свій відбиток в одній із головних його праць «Релігія в межах тільки розуму» (1793). Всі види розуму і віра в сукупності становлять сутність людини, а вся система Канта – антропологію.

Кант ставить релігію в залежність від моралі. З неї впливає релігія, а не навпаки. Тобто мораль є основою релігії. Вірити, а не

знати, за Кантом, – значить бути впевненим у тому, що моральний закон є всезагальним і необхідним.

Витоки релігії Кант вбачав у боротьбі двох начал – добра і зла. Домінантою в цьому тандемі є «радикальне зло». Достеменно, на думку Канта, людина за природою своєю зла. Якщо добро їй і пригаманне, то лише у вигляді почуття вини. Переживання вини – основа моралі.

Згідно з Кантом, моральність нас спонукає прагнути Найвищого Блага – це необхідна мета волі, що визначається моральним законом. Забезпечити здійснення Найвищого Блага може тільки Бог. З цього робиться висновок, що Бог є.

Отже, відповідь на головне питання «Критики практичного розуму» – «Що я повинен робити?» – досить проста: додержувати категоричного імперативу.

Історичні форми релігії він вважав обмеженими, називав їх богослужбовими, які в кінцевому підсумку є марновірством. Зокрема, на думку Канта, християнство не відповідає духові часу. Щоправда, між історичними релігіями і моральною релігією філософ не проводив різкої межі. На його думку, є цілком ймовірним перехід будь-якої історичної релігії в релігію розуму, оскільки моральні принципи присутні в богослужбових (тобто історичних) релігіях, хоча і в прихованому вигляді.

Мета філософського богослов'я, за Кантом, полягає у відновленні морального, істинного християнства. Бог для Канта може бути мислимим лише в етичному аспекті.

КОНТРОЛЬНІ ЗАПИТАННЯ

1. У чому полягає критика І. Кантом традиційної метафізики?
2. Я був змушений обмежити знання для того, щоб звільнити місце для віри.

Прокоментуйте вищенаведений вислів І. Канта.

3. Яким чином Кант ставить релігію в залежність від моралі?

ЛІТЕРАТУРА

1. Кант И. Критика чистого разума // Сочинения в шести томах. – М., 1966. – Т. 3.

2. Кант И. Критика практического разума // Там же. – Т. 4. Ч. 1.

3. Кант И. Критика способности суждения // Там же. – Т. 5.

4. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980.

5. Философия религии И. Канта / Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению. – М., 1998. – С. 56-73.

6. Асмус В.Ф. Иммануил Кант. – М., 1973.

7. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. – М., 1986.

ТЕМА 11: ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ

11.1. РОЗУМІННЯ РЕЛІГІЇ В РАННІХ ТВОРАХ ГЕГЕЛЯ

11.2. ГЕГЕЛІВСЬКЕ ВЧЕННЯ ПРО РЕЛІГІЮ У ПОСТФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ПЕРІОД

11.3. ГЕГЕЛІВСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ

11.1. РОЗУМІННЯ РЕЛІГІЇ В РАННІХ ТВОРАХ ГЕГЕЛЯ

Георг Вільгельм Фрідріх Гегель (1770–1831) – представник німецької класичної думки. Його творчість знаменує собою логічну завершеність і догматичну оформленість критичної філософії. Головне в його філософії – тотожність мислення і буття, яка розкривається в процесі розвитку Абсолютної Ідеї.

У творчій спадщині Г.В.Ф. Гегеля помітне місце займає релігійно-філософська проблематика. Їй присвячена значна кількість праць, основні з яких: «Феноменологія духу» – квінтесенція всього концептуального багатства гегелівської філософії, «Лекції з філософії релігії», «Лекції про докази буття Божого», «Дух християнства та його доля», «Народна релігія і християнство», «Життя Ісуса».

Філософія релігії – невід'ємна складова частина усєї філософії Гегеля, зумовлена загальною метою його устремління. Як уся творчість Гегеля, підсумком якої стала всеохоплююча філософська

система, створена в результаті спроби узагальнення попереднього етапу розвитку філософської думки, знаменує собою логічну завершеність і догматично-доктринальну оформленість критичної філософії, так і його філософська рефлексія релігійного феномену, зокрема, спрямована на завершення критичної філософії І. Канта в осмисленні релігії. Звідси, перша визначальна особливість гегелівської філософії релігії полягає в тому, що вона є своєрідним завершенням кантіанської концепції «моральної релігії» («релігії морального закону»), але завершенням суттєво відмінним від філософії релігії Канта. Ця відмінність зумовлена особливостями світогляду й філософського мислення Гегеля, змінами в акцентах його рефлексії дофеноменологічного і феноменологічного періоду. Недаремно, поряд з Кантом, він вважається основоположником класичних філософських поглядів на релігію, одним з родоначальників секулярної філософії релігії. Саме вчення Гегеля про релігію визначило весь подальший розвиток філософії релігії.

Гегель розробляє власне розуміння релігії протягом всієї своєї творчості. Вона займає у його філософській системі своєрідне місце: з одного боку, увінчує систему моралі, і в цьому відношенні її можна назвати етичною релігією, з іншого боку, вона є езотеричним, образним викладом того, що в раціоналізованій формі представлене у філософії. Втім, сам Гегель вважав, що зміст істинної філософії (за таку він визнавав свою систему) цілком т о т о ж н и й зі змістом релігії, відмінність між ними полягає лише у формі. А саме: у філософії ідея пізнається в логічній формі, а в релігії – у формі уявлення. Достеменно, в останній ідея не пізнається, а являється. Таким чином, за Гегелем, в релігії знаходиться істина, щоправда, у формі фантазії. Завдання ж філософії – подати цю істину, виразити її у формі поняття. Звідси, релігія мислиться Гегелем як особлива форма з н а н я. Обґрунтована Гегелем тотожність філософії і релігії надає можливість виключити з релігії містичні елементи: всі релігійні догми він оголошує простими філософськими символами. Зокрема, християнська догма про троїстість Бога тлумачиться Гегелем як символічне відбиття діалектичного поступу ідеї згідно з принципом тріади. Основні біблійні і євангельські події філософ вважає за алегоричні зображення, подібні до міфів Платона. Натомість філософ рішуче відстоював «внутрішню правду» християнства.

Абсолютний дух – найвища форма духа у «Філософії духа» Гегеля порівняно з суб'єктивним і об'єктивним духом.

Суб'єктивний дух – це властивість людини, що проявляється в її душі, свідомості і самосвідомості, в психічних властивостях.

Об'єктивний дух – світ, який створює людство, сукупність суспільного життя і його розвитку у вигляді всесвітньої історії.

Абсолютний дух – надлюдський і надприродний, творець людини, природи й історії. Він втілюється у трьох формах – мистецтві, релігії, філософії.

Поняття духа Гегель запозичив у релігії християнства, тому основна форма абсолютного духа у нього – релігія. Мистецтво і філософія є такими, оскільки вони зв'язані з нею, але по-особливому подають і розуміють Бога у своїх сферах: мистецтво – в образах, філософія – в поняттях.

На противагу Канту Гегель відновлює докази буття Бога, наголошуючи на їх раціональній значимості. Тобто Бог, на його думку, пізнається; його можна досягнути, використовуючи логіку діалектичного методу.

Теорію стосовно походження ієрархічної та державної релігії виробило ще Просвітництво, що значною мірою вплинуло на Канта і Гегеля. Хоч воно (особливо його французькі представники) побачило в релігії помилку, але водночас розробило методологічну базу для її вивчення як окремої, нехай і не істинної (на думку просвітителів), сфери людського існування. Деякі з цих теоретичних положень (наприклад, поняття «позитивної релігії») запозичив і Гегель. Не сприйняв він лише притаманного раціоналізму 18 ст. критичного усвідомлення релігії, пов'язаного з ідеологією вільнодумства, що розглядало релігію як марновірство, яким держава і духовенство ошукають народ. Так, П. Гольбах писав: «Релігія – це система думок і поведінки, винайдена... для успішного керування нами. Завдяки богослов'ю саме божество стає тотожним духовенству; воно існує тільки в його мозку, говорить тільки його вустами».

З перших своїх праць, в яких Г. Гегель більше зацікавлений проблемами релігії, людини, суспільства і лише поступово формує теоретико-пізнавальну концепцію релігії, німецький філософ виходить за межі кантівського редукування сутності релігії до етики,

хоча одночасно і приймає проведення І. Кантом поділ на богослужбову релігію та «релігію в межах лише розуму». Водночас можна побачити, що гегелівська реінтерпретація Євангелія постає як реалізація прагнення гуманістів та просвітників до своєї рідної ревізії всього накопиченого людством досвіду відповідно до критеріїв розуму. Так, його Ісус має на меті зміну умонастрою, способу думок людини, завдяки чому їй відкривається моральний закон, котрий є в «тиші серця» кожного. Відповідно релігія постає як поєднання людського і божественного в моральній дії.

РЕЛІГІЯ ЯК ПОЧУТТЯ МОРАЛЬНОГО. Згідно з Гегелем, від природи у людині закладене чуття м о р а л ь н о г о, яке виводить її за межі чуттєвого існування. Філософ водночас піддає критиці формалізм кантівської етики, що дозволило йому прийти до ідеї п о в н о т и життя, протилежністю якій якраз і є кантівський моральний закон розуму. Тому релігійне виявляється вищим за просте моральне, оскільки воно є, в гегелівському розумінні, всім вираженням життєвого устремління, життєвої повноти. Нове, що вносить Гегель у моральну апологію утвердження Бога, полягає у зв'язці кантівських ідей з логічними схемами відношення всезагального, часткового і одиничного. Зміни, що відбулися в поглядах Гегеля у феноменологічний період його творчості, зумовили застосування цих нових ідей до релігії (не без впливу Ф. Шлейєрмахера, який визначав її як почуття до безконечного). Якщо дійсно в релігії ми переживаємо Бога, то в ній дійсно поєднуються божественне та людське (тобто безконечне та конечне) життя.

Гегель стверджує, що релігія – це піднесення конечного (обмеженого) життя до безконечного, їх поєднання. Але у Гегеля жива єдність конечного та безконечного не обмежується чуттєвим станом (як у Шлейєрмахера), а включає і розумове споглядання конечним (людиною) безконечного (Бога). Отже, за Гегелем, релігія – це усвідомлення єдності конечного (людини, суспільства) та безконечного (Бога) відповідно як єдності часткового, одиничного із всезагальним.

Сутність релігії у Гегеля не вичерпується лише мораллю. Важливим у справі релігії проголошується не просте слідування моральному принципу, а жива єдність божественного та людського у

виконанні божественного закону, яка досягається за допомогою переживання, а не простого зовнішнього підкорення божественному авторитету. На цій основі ним окреслюється епістемологічний зміст релігійного переживання.

Отже, Гегель спрямований на таке розуміння релігії, коли остання постає як особлива сфера пізнання людиною божественного в с о б і.

Відтак розвиток гегелівського розуміння етичного відбувався разом із розвитком питань теорії пізнання, формуванням його вчення про діалектичний характер буття. Мораль не є у Гегеля простим регулятивним принципом індивідуальної діяльності, а виконує важливу функцію подолання позитивних норм богослужбової релігії. В цій ідеї проявляється активна соціальна позиція, яка є характерною для ранніх праць німецького філософа.

ВИОКРЕМЛЕННЯ СОЦІАЛЬНО-ІСТОРИЧНИХ ФОРМ РЕЛІГІЇ. Гегелю також належить величезна для того часу спроба осмислити історію релігійних вірувань як єдиний закономірний процес. В основі процесу розвитку релігійних вірувань, на його думку, лежить поняття релігії.

Гегелем в творах цього часу виокремлюються суб'єктивна, об'єктивна, народна, приватна, позитивна та природна релігії, на основі яких він надалі розвиває своє розуміння суб'єктивного та об'єктивного духу, духу народу та позитивності релігії. Детально аналізуючи кожен з цих форм, Гегель водночас показує, що вони є моментами релігії як такої. Тому-то одна й та ж релігія може мати протягом свого історичного розвитку різні вияви. Так, християнство лише з часом поступово набуває рис позитивності. Гегель піддає критиці не християнство взагалі, як стверджували марксистські дослідники, а ті його риси, що є згубними для людської особистості.

ВИТЛУМАЧЕННЯ РЕЛІГІЇ У ФРАНКФУРТСЬКИХ ПРАЦЯХ. У працях франкфуртського часу Гегель розкриває і с т о р и ч н и й характер релігії. Зокрема, він пише про еволюцію образів вияву Бога й водночас демонструє особливу значимість індивіда в історичному процесі. Гегель вперше виразно ставить питання про індивіда, який живе в суспільстві, включений в суспільні відносини, належить до церкви як однієї з соціальних структур. При цьому проблема моралі у нього вже відходить на

другий план, її місце займає епістемологічний компонент релігійного.

Любов тлумачиться філософом як принцип розвитку життя, оскільки вона передбачає єднання спочатку розділених багатоманітних життєвих форм. Але, з іншого боку, любов як суб'єктивне почуття, згідно з Гегелем, долає замкнутість окремого індивіда, виражаючи суб'єктивне в об'єктивній формі, що й є для філософа в цей період релігією.

Відповідним чином у релігії, як у вищій формі любові, перетворюється й соціальна дійсність. Релігія є таким живим єднанням в любові суб'єкта та об'єкта, в якому розкривається сутність, засвідчується, що чисельність індивідуальностей та чисельних форм проявів життя пронизує один Дух.

ЙЕНСЬКИЙ ПЕРІОД ГЕГЕЛІВСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ. Йенський період є проміжною ланкою між раннім Гегелем, захопленим морально-теологічною проблематикою, та його філософською системою, представленою в «Енциклопедії філософських наук» (1817).

Особливим чуттям, на якому, за Гегелем, базується релігія Нового часу, є відчуття того, що «сам Бог помер». Для німецького філософа смерть Бога – не просто переживання богозалишеності або відчуття в самому характері природи «втраченого Бога» (Б. Паскаль), а екзистенційна подія, коли людина усвідомлює смерть самого Абсолюту. Гегелівський зміст цієї фрази відрізняється від того, що мав на увазі Ф. Ніцше, коли так само писав про смерть Бога. Ніцше наголошує на тому, що це ми вбили Бога, який, по суті, і був народжений слабкістю людини.

У Гегеля ж Бог сам «віддає себе знищенню», оскільки це самознищення є моментом становлення Абсолютного, моментом буття Бога. Якщо Бог є мертвим, то це означає, що саме нескінченне стало скінченним, внаслідок чого скінченне відкривається у своїй тотожності з нескінченним. Відтак тема смерті Бога в філософії Гегеля виражає напруженість процесу становлення духу, лише момент, а не результат становлення.

Аналіз йенських праць німецького філософа дає можливість зробити висновок, що Гегелем послідовно елімінуються риси онтологізації скінченного, істиною скінченного проголошується нескінченне. Внаслідок цього релігія, як індивідуальне уявлення духу, виступає у

нього водночас і етапом самопізнання духу. Останній розвивається в історії, переходячи від стану «недосконалої релігії» до «абсолютної релігії» й є наявною в суспільстві як духовна спільнота, церква.

11.2. ГЕГЕЛІВСЬКЕ ВЧЕННЯ ПРО РЕЛІГІЮ У ПОСТФЕНОМЕНОЛОГІЧНИЙ ПЕРІОД

Релігійну свідомість Гегель витлумачує як таку, що залучена до історичного процесу й багато в чому визначає його. Але у філософа, якщо порівнювати його ідеї із франкфуртським періодом, виникає сумнів щодо здатності цієї форми свідомості пізнати абсолютну тотожність протилежностей в адекватній формі. Вплив романтизму виявився в тому, що сам процес становлення духу розкривається Гегелем як сповнений відчуття розриву, болю, туги за втраченою єдністю.

Ранні твори Гегеля, в яких присутні ідеї, що випереджають філософію життя та екзистенціалізм, не містять систематизованого вчення, а скоріше являють собою розробку філософом принципів та основних категорій власної філософської системи. Тому багато з того, що присутнє в них, надалі було наново переосмислене Гегелем або ж, навпаки, взагалі не було розвинуто ним.

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВДОМОСТІ. Релігія для Гегеля є формою свідомості, розвиток якої здійснюється історично й втілюється в релігіях, що існують та існували. Завдяки цьому історія релігії є для філософа єдиним, всеохоплюючим закономірним процесом.

У праці «Феноменологія духу» Г. Гегель зображує процес розвитку свідомості через діалектичну зміну її формоутворень. Релігія ж, як пізнання духу духом в уявленні, з'являється майже наприкінці цього розвитку. Гегель відтворює процес поступового становлення релігійного формоутворення свідомості завдяки тому, що виокремлює існування в межах кожного формоутворення свідомості окремих його форм. Відтак релігія є для німецького філософа не об'єктивним етапом розвитку свідомості.

Першим етапом розвитку релігійної свідомості є уявлення про особливий надчуттєвий або внутрішній світ. Відтак релігія почина-

ється з відкриття свідомістю «внутрішнього» в речах – згодом виявляється, що це «внутрішнє» є сама свідомість – зі спроби пізнати істинне у надчуттєвому. Але, замість пізнання істини, вона, згідно з Гегелем, наповнює порожнечу надчуттєвого лише своїми образами. Релігія на першому етапі постає у німецького філософа сферою ілюзорності, своєрідною м і ф о т в о р ч і с т ю (адже для Гегеля міфологія – це «продукт фантазії»), що є необхідним моментом шляху до істини. Але водночас він не відокремив релігію та міфологію як самостійні формоутворення свідомості, оскільки для мислителя міфологічні уявлення є винятково витвором розуму.

Наступним етапом розвитку релігійної свідомості є «нешасна свідомість» – поняття, яким Гегель позначає християнство. «Нешасна свідомість» сповнена усвідомлення розриву та протиставленості одиничного та всезагального, а тому прагне об'єднатися з потойбічним світом, божественним. В цьому прагненні вона потребує духівництва – посередника між надчуттєвим та чуттєвим. І коли Гегель наголошує на подоланні потреби релігії в посередництві, то в такий спосіб він проголошує протестантизм вищою формою розвитку християнства. Хоч С.К'єркегор й відзначає неможливість рухатися далі «нешасної свідомості», проте субстанційний характер суб'єкта примушує Гегеля утверджувати розвиток релігійної свідомості й далі.

ДІАЛЕКТИКА ЛЮДСЬКОГО ТА БОЖЕСТВЕННОГО В КОНЦЕПЦІЇ ГЕГЕЛЯ.

Конкретний індивід, згідно з Гегелем, постає як цілісність, особистість, яка водночас в своїй сутності, як дух, є момент особистості нескінченної, божественної, адже індивідуальне для німецького філософа є неістинним для духу.

Людина, за Гегелем, суть дух, а тому Бог у нього реально діє в людині та здійснює себе через людину, а людина містить у собі творчу присутність Бога. Звідси й те особливе значення релігії, пов'язаність якої із чуттєвим робить її останнім «притулком» індивідуального, особистісного людини, оскільки філософія – це сфера всезагального мислення. Проте властивістю самопізнання є особистісний момент, а, як відомо, в людині дух пізнає себе, стає самістю.

Дух, за Гегелем, є нескінченний, проте він є скінченим в протиставленні суб'єктивного та об'єктивного. Відповідно у філософа

присутнє уявлення про особистість людську та особистість божественну, що здійснюється через діяльність першої та містить її у знятому вигляді.

Згідно з гегелівською філософією, с м е р т ь є не межею існування, а негацією негативності людського існування, необхідним моментом становлення духу, осягнення ним своєї нескінченності, моментом універсального діалектичного розвитку.

Для Гегеля безсмертною є не конкретна людина, а той дух, що становить сутність людини. Своєрідне «безсмертя» людини як особистості допускається філософом лише в межах суспільства, яке фіксує в даному випадку одиничне, а не всезагальне. Отже, для німецького філософа безсмертя необхідно містить у собі момент смерті та знімає його.

11.3. ГЕГЕЛІВСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ

Великою є роль Гегеля і у закладанні основ такого виокремленого розділу академічного релігієзнавства, як філософія історії релігії, передусім її онтологічного шару – історіософії релігії.

Досягненням гегелівської філософії релігії є те, що її предмет, архітектоніка історії релігії розгортаються ним як дослідження таких протиріч між скінченністю індивіда та нескінченністю Бога, між суб'єктивними волею, спрямованостями індивідів та об'єктивністю як самостійним наявним буттям, між вільною цілеспрямованістю та закономірністю існування конкретних форм релігії, що виникають, знімаються, а надалі перетворюються на нову форму.

Досягненням Гегеля є виокремлення ним особливого способу буття с о ц і а л ь н о г о, яке має свої закони, містить особливу сферу смислів та цінностей і є відмінним від буття природного. Всі функціональні особливості суспільних феноменів пов'язані у Гегеля з онтологічними характеристиками самого суспільства.

Гегель виокремлює особливе соціальне буття на рівні «абсолютного духу» – релігійну спільноту, святість якої служить основою моральності. Вона створюється учнями Христа після його смерті. В основі цієї спільноти, за Гегелем, лежить дух, а тому, відповідно до історичного розвитку духу, в історії розвивається й вона від «недосконалої спіль-

ноти», яку потім замінює об'єднання людей в церкві, що згодом втрачає своє позитивне значення в суспільстві і в своїй негативності заперчується протестантською спільнотою. Звідси й велике значення релігії в історії, адже право, держава не лише виправдовуються та легітимуються нею, а й знаходять своє вище продовження через релігію: моральність – у священному, держава – в спільноті.

Віповідно до вчення Гегеля філософія релігії є окремим моментом єдиної науки, що містить знання про доступний пізнанню лише в його межах елемент цілого. Гегелем обгрунтовується думка, що без філософії релігія є простим відношенням до божественного. Лише з позиції філософії вона постає як пізнання божественного в уявленні, а відтак філософія пізнає релігію, розкриває її межі. Тому, згідно з Гегелем, відповідно до історичного розвитку самої релігії має розвиватись і її філософське дослідження.

Гегель, порівняно з іншими представниками німецької класичної філософії, дав найбільш повне та глибоке обгрунтування епістемологічного змісту історико-релігійного процесу. Найбільше це стосується лекцій з філософії релігії Гегеля. Вони містять грандіозну для свого часу спробу осмислити історію релігійних вірувань від так званих п р и р о д н и х релігій (в яких ідея Бога постає як абсолютна сила природи, перед якою людина усвідомлює себе убогою) до світових релігій, зокрема християнства, яке Гегель називає а б с о л ю т н о ю і нескінченною релігією, яка вже не може бути перевершеною, де нарешті відбулося примирення Бога і людини, де релігія досягла самосвідомості.

Гегель у «Лекціях з історії філософії» підкреслював, що людина на початку свого життя не вибирає релігію свідомо, на неї справляє вплив певний в історичному розвитку дух її народу, що становить субстанційне підґрунтя індивіда. Не дивно, що протестантизм виявився релігійно-філософським підґрунтям формування світогляду молодого Гегеля.

У «Філософії історії» він вбачає у Реформації «прапор вільного духу», самовизначення людини до свободи, завдяки якому «... пробудилося усвідомлення того, що світське здатне містити в собі істину», а «... сам протестантський світ дійшов у мисленні до усвідомлення вищої самосвідомості».

Гегель раціоналізував віру в Бога. Полемізуючи зі Шлейєрмахером, який обмежував релігію сферою почуттів, він, не відкидаючи необхідності релігійних переживань, вказував на їхню недостатність для повноти віри. Будь-яке почуття суб'єктивне, індивідуальне, а Бог мусить бути пізнаним у його загальності.

Релігія, на думку Гегеля, індивідуальна лише тією мірою, якою індивід належить якомусь цілому – сім'ї, нації, державі. Що б не уявляв індивід про свою самостійність, він не може вийти за чітко означені межі. Кожний індивід, оскільки він пов'язаний із духом свого народу, переймає з народженням віру батьків, і вона є для нього святинею й авторитетом.

Для Гегеля релігія – сфера свідомості, в якій розкрито всі таємниці світобудови, усунуто всі суперечності глибинної думки, де затихає весь біль почуттів. Вона є сферою вічної істини, вічного спокою, вічного миру.

Філософ розуміє віру як елемент свідомості, як особливе знання про божественне. Гегель наголошує на історичному характері віри, виокремлюючи просту ф о р м а л ь н у віру, що виражається «духом народу» на конкретному історичному етапі розвитку. Філософ обгрунтовує можливість для віри бути простим забобою (в гадамерівському сенсі) для індивіда. Індивід, на його думку, приймає віру нерелексивно, а тому вона для нього є формальною, зовнішньою, включеною в горизонт традиції. Згідно з філософом, віра конкретного народу первісно ще не є вірою його конкретного представника, адже він її приймає спочатку неусвідомлено. Завдання індивіда полягає в тому, аби перетворити зовнішнє на внутрішнє. Формою зовнішнього опосередкування віри є у Гегеля культ. Відтак в інтерпретації філософа релігія являє собою живу, тобто таку, що розвивається в історії, єдність віри та культу.

Рушійним началом релігії є с т р а х. Філософ розрізняє страх перед чимось конкретним та такий страх, що пронизує все єство людини, як особливий, Гегеля, примушує все непорушне в людині здригнутись. Адже це страх «за все своє єство», страх перед Абсолютним, невидимим. Відтак можна побачити, що в цій темі страху Гегель не лише виступає продовжувачем лютерівської думки (саме М. Лютер накреслив таке розділення страху), але й є близьким

романтичному руху з його невизначеною тугою, мученням, поривами душі, є попередником філософії С. К'єркегора.

Класифікація релігії, яку здійснює Гегель, як, в принципі, і всі подібні спроби показати апріорні умови всіх історичних релігій, є далекою від досконалості. Важливо, що критеріями класифікації релігій є не їх зовнішні ознаки, а те внутрішнє, що становить сутність кожної конкретної форми. Відтак в історії розкривається, здійснюється поняття релігії, яке в процесі становлення не заперечує попередніх форм, а знімає, тобто підносить та зберігає їх, завдяки чому розвиток завершується виникненням абсолютної релігії, яка містить в собі моменти всіх попередніх.

КОНТРОЛЬНІ ЗАПИТАННЯ

1. Які мав підстави Гегель сказати, що релігія і філософія майже на рівних увінчують грандіозну будівлю людського знання?
2. Проаналізуйте філософію релігії в інтерпретації Гегеля.

ЛІТЕРАТУРА

1. Гегель Г. В. Ф. Философия религии. В 2-х т. – М., 1975, 1977.
2. Гульга А. В. Немецкая классическая философия. – М., 1986.
3. Кимилев Ю. А. Современная западная философия религии. – М., 1989.
4. Классики мирового религиоведения. Антология. – Т. 1. – М., 1996.

ТЕМА 12: НАТУРАЛІСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ЛЮДВІГА ФОЄРБАХА

- 12.1. ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ Л. ФОЄРБАХА
- 12.2. КРИТИКА РЕЛІГІЙНОЇ МОРАЛІ
- 12.3. РЕЛІГІЯ ЛЮБОВІ Л. ФОЄРБАХА

12.1. ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ Л. ФОЄРБАХА

Людвіг Андреас Фоєрбах (1804–1872) – німецький філософ і релігієзнавець, зробив істотний внесок у дослідження релігії.

В молодості вивчав теологію, але під впливом Гегеля перейшов у царину філософії, проте релігієзнавча тематика завжди його цікавила.

Після опублікування праці «Думки про смерть і безсмертя» (1830) був позбавлений права викладання. Головним завданням своєї філософії Фоєрбах вважав відповідь на питання, якою є справжня природа людини, як визначити її шлях до щастя.

На першому місці в його філософії була людина: вважав її основним предметом філософії, а антропологію – універсальною наукою. «Бог був моєю першою думкою, розум – другою, а третьою й останньою – людина». Це означає, що від філософії спочатку теологічної, а потім гегелівської він перейшов до антропологічної.

«Завдання Нового часу полягало у розкритті й олюдненні Бога, у перетворенні і розчиненні теології в антропології», – пише він (1; 136).

На відміну від філософів-гуманістів романського і германського Відродження, висування людини в центр філософування для Фоєрбаха означає руйнацію ідеї Бога.

Людину він вважав твором природи й нічим більше, однак найдосконалішим з її творів. Тому людина була для нього одночасно й ідеалом.

Фоєрбах усе життя думав про релігію. Для нього, переконаного в тому, що немає нічого надприродного, вона могла бути тільки людською справою. Не людина створена за образом Бога, а навпаки, Бог створений людиною за її власним образом і подобою.

Релігія, за Фоєрбахом, закорінена в людській природі, в почутті залежності від зовнішніх (відчужених) щодо неї сил природи і суспільства, у прагненні до щастя, в уяві і фантазії.

Релігію уявляв як факт свідомості, породжений суспільним та індивідуальним буттям особи. Бог – об'єктивна абстракція, яка існує лише в головах людей. У свідомості здійснюється переворот дійсних відношень, і дійсний творець Бога – людина стає залежною від нього.

Власні потреби ведуть людину до релігії. «Якою людина сама не є, а прагне бути, вона уявляє собі як реалізоване у своїх богах: боги є людськими прагненнями, уявленими так, ніби вони здійснені та втілені у реальних істотах». Без людських прагнень не було б богів. І боги людини є такими, якими є її прагнення. Із збільшенням атрибутів, приписаних Богу, все біднішою стає людина, оскільки всі атрибути вона віднімає від себе.

Підкреслював значення емоцій у виникненні вірувань, вказував на почуття залежності людини від стихійних сил навколишнього середовища як вирішальний чинник виникнення й функціонування ідей про надприродне.

В релігії особливо знаходять заспокоєння потреби молоді (і тому вона мала таке значення у період «юності людства»); потім її заступає освіта і культура, котрі інакше реалізують людські мрії.

Попри це, Фоєрбах вважав, що потреби, котрі ведуть до релігії, вічні, а тому вічною є й релігія. Вважав також, що вона відіграє важливу роль: великі ери в історії людства різняться насамперед своїм ставленням до релігії. Нова ера виникає тоді, коли ставлення людини до релігії зазнає змін.

Л. Фоєрбах виводить ідею антропології із світогляду протестантизму як релігійної антропології: «Протестантизм на противагу католицизму вже не цікавиться більше тим, що таке Бог сам по собі. Цікавиться він тільки тим, який Бог для людини; у зв'язку з цим у протестантизмі більше нема умоглядної або споглядальної тенденції католицизму; протестантизм не є теологія, – він, по суті, тільки христологія, тобто релігійна антропологія» (1; 136).

12.2. КРИТИКА РЕЛІГІЙНОЇ МОРАЛІ

Руйнація ідеї Бога змушує Фоєрбаха просуватися далі – переосмислювати фундаментальні категорії релігії. Він заявляє про принципову скінченність людського існування і намагається довести це логічно й історично. Цьому присвячена фундаментальна праця «Питання про безсмертя душі з погляду антропології».

Аналізуючи різні прояви ідеї безсмертя, Фоєрбах заявляє про те, що ця ідея в її реалістичній повноті притаманна лише примітивним народам. Сучасна людина повинна сприймати її лише символічно. «Віра в безсмертя, – пише він, – виражає не що інше, як істину і факт... що полягають у тому, що людина, втрачаючи своє тілесне існування, не втрачає свого існування в душі, у спогадах, у серцях живих людей» (2; 276).

Фоєрбах не визнає індивідуального безсмертя, його людина досягає тільки в творчості. Безсмертя для нього можливе тільки в колективній свідомості роду – як пам'ять про особистість, але воно нездійсненне як вічне буття самосвідомості особистості. «Що можуть зробити всі докази безсмертя проти чуттєвого факту смерті!» – проголошує він (2; 431).

Біблія – не вічна мудрість, а всього лише епізод в «епосі людства»; справжнє «слово Боже» містить всесвітня історія.

Фоєрбахівська критика релігії взагалі і християнства зокрема відобразила реальну кризу християнського розуміння людини, що була пов'язана із забуттям творчого призначення людини і людської любові. Фоєрбаху хочеться побачити божественність кожної людини, побачити її тут і зараз.

12.3. РЕЛІГІЯ ЛЮБОВІ Л. ФОЄРБАХА

Антропологічний підхід Фоєрбах виявив і в критиці релігійної моралі, що привело його до визнання альтернативою всіх релігій релігію л ю б о в і людини до людини як вищого морального принципу.

Любов, за Фоєрбахом, – прояв активності самої природи, особливе чуттєво-емоційне піднесення, чинник самоутвердження людини у світі. Завдання філософії – допомогти людям стати щасливими шляхом об'єднання зі світом і між собою на засадах любові.

Фоєрбах доходить висновку, що релігія, компенсуючи те, чого людям не вистачає, їм необхідна, тому її належить замінити суттєво новою формою – Релігією людяності. Позиція філософа полягає у відстоюванні релігії без Бога, релігії любові людини до людини. Любов є універсальним законом розуму і природи і тому повинна бути вищим і першим законом людини. Людина людині Бог – така вища практична першооснова, такий і поворотний пункт всесвітньої історії.

Філософська проповідь Фоєрбаха зробила колосальний вплив на сучасників.

Фоєрбах зберіг також переконання про піднесеність релігії: говорив про себе, що зводячи теологію до антропології, радше підніс антропологію до теології.

Його праці: «Думки про смерть і безсмертя» (1830), «Про філософію і християнство» (1839), «Сутність християнства» (1841); «Основи філософії майбутнього» (1843), «Сутність релігії» (1845), «Лекції про сутність релігії» (1849) та ін.

КОНТРОЛЬНІ ЗАПИТАННЯ

1. «Не людина створена за образом Бога, а навпаки, Бог створений людиною за її власним образом і подобою».

Прокоментуйте думку Л. Фоєрбаха. Чи погоджуєтеся ви з такою точкою зору?

2. Чи можна беззастережно погодитися з логікою Фоєрбаха? Чи можливо опустити на землю все те, що людство віддало Богові?

3. Що розумів Л. Фоєрбах під «релігією людяності»?

ЛІТЕРАТУРА

1. Фейербах Л. Основные положения философии будущего / Избр. филос. произведения. – М., 1995.

2. Фейербах Л. Вопрос о бессмертии души с точки зрения антропологии // Избр. соч. – Т.1.

3. Гульга А.В. Немецкая классическая философия. – М., 1986.

4. Кимилев Ю.А. Современная западная философия религии. – М., 1989.

5. Классики мирового религиоведения. Антология. – Т. 1. – М., 1996.

ТЕМА 13: ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ФРІДРІХА ШЛЕЙЄРМАХЕРА

13.1. ЗНАЧЕННЯ ТВОРЧОСТІ Ф. ШЛЕЙЄРМАХЕРА

13.2. ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА ПРАЦІ ШЛЕЙЄРМАХЕРА «ПРОМОВИ ПРО РЕЛІГІЮ»

13.1. ЗНАЧЕННЯ ТВОРЧОСТІ Ф. ШЛЕЙЄРМАХЕРА

Фрідріх Даніель Ерне Шлейєрмахер (1768–1834) – німецький протестантський богослов і філософ, активно розробляв релігієзнавчі проблеми. Був однією з видатних постатей того німецького духовного руху кінця 18 і початку 19 ст., який називають «романтичною школою». І – що, можливо, найбільш важливо – був мислителем, ідеї якого впливали й досі продовжують впливати на німецьку думку. Його релігійно-філософські погляди утворюють підґрунтя й вихідну позицію всього німецького протестантського богослов'я, а його історико-філософські дослідження, поряд з «Історією філософії» Гегеля, також започаткували всю німецьку історію філософії.

Щоправда, філософ сам зазнав впливу Спінози, Канта, Фіхте, Шеллінга. Але своєрідний синтез цих ідей та їх злиття в релігійно-філософський світогляд – самостійне творіння Шлейєрмахера, в якому вперше був здійснений перехід від інтелектуалізму Канта і Фіхте до релігійного реалізму.

Шеллінг, який спочатку зустрів «Промови про релігію» негативно і в поетичному «Епікурейському оповіданні» протиставив релігійному світогляду Шлейєрмахера життєрадісну любов до природи як головний мотив своєї натурфілософії, невдовзі після цього визнав себе винним в «непробачливій недбайливості» та оголосив «Промову про релігію» «чудовим вираженням або навіть образом Всесвіту, а їх автора – «великим натхненним мислителем». Ще сильніший вплив справили «Промови» на Гегеля. Звісно, цей вплив був прихованим, і якщо не враховувати мимохіть висловленого схвалення в першому творі Гегеля «Про відмінності між філософськими системами Фіхте та Шеллінга», де він визнає в «Промовах» «прагнення кращого духу погодити

13.2. ЗАГАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА ПРАЦІ Ф. ШЛЕЙЄРМАХЕРА «ПРОМОВИ ПРО РЕЛІГІЮ»

розум із природою та звільнити природу від насильств, створених над нею системами Канта і Фіхте», то значення Шлейєрмахера для світогляду Гегеля зовнішнім чином з творів ніде не видно, а його пізніша різка оцінка богословського вчення Шлейєрмахера свідчить про глибокий антагонізм між цими двома розумами. Проте у ставленні Гегеля до Шлейєрмахера виявляється тільки його загальна невдячність до романтичного світогляду, з якого народилася його система.

Шлейєрмахер єдиний з романтиків прагнув угамувати породжену діями його ж власних поглядів фантастичну мрію про злиття поезії з наукою в єдине релігійне знання і всякого роду сподівання на відродження релігії літературними засобами. Усвідомлюючи єдність наукового та поетичного споглядання з містичною свідомістю в їхніх вихідних позиціях, філософ чітко помітив непорушні грані між цими духовними сферами в їхньому подальшому самотійному розвитку.

Він усвідомлював, що релігія, будучи сама по собі верховним та абсолютним первенем духовного життя, повинна бути разом із тим все ж таки зрозуміла як одна з функцій духу, яка не соромить інших його функцій і не зливається з ними. Філософ вирішив нелегку проблему ієрархії духовних сфер, довів органічну нерозривність і разом диференціювання функцій духовного життя.

Релігійність була не лише прищеплена йому середовищем, сприйнята в дитячих та юнацьких враженнях; вона знаходилася у нього в крові як органічна сила, успадкована від пращурів (його батько й обидва дідусі були пасторами).

Шлейєрмахер належить до духовного типу людей, головний інтерес яких спрямований не на сферу об'єктивного, а на внутрішнє життя особистості. Він не шукає знання заради знання, його турбують лише питання його внутрішнього розвитку та самовиховання, тому він працює тільки над самим собою.

Хоч би якими великими були значення наукової і практичної діяльності Шлейєрмахера, його роль у розвитку філософських ідей та історичній еволюції протестантизму, – все це немовби другорядний відбиток його значення як моральної і релігійної особистості. За своїми природними здібностями, як і за характером своєї творчості, він був генієм життя.

Найвидатнішим твором Шлейєрмахера є, безперечно, його «Промови про релігію», які, незважаючи на їхній заголовок і стиль, ніколи не були вимовлені; були написані взимку 1789-1799 років.

І за стилем, і за змістом «Промови» суттєво розпадаються на дві частини: перші дві промови, які викладають сутність релігії взагалі, утворюють ядро цієї книги; вони написані з виключним піднесенням та майстерною завершеністю. Навпаки, три останні промови (про релігійне виховання, про суспільний первень у релігії та про релігії) дають оцінку реальних форм релігійного життя із загальної точки зору, встановленої в першій частині. Шлейєрмахер сам говорив, що в них немає нічого, що не було б викладено в перших двох промовах. Вона написана менш гармонійним стилем.

Він добре розумів релігійну слабкість «фанатичних натур», яким «бракує сили проникнення всередину, здатності володіти суттєвим» і які «звикли зупинятися на примарному, а тому замість здорового і сильного життя мають тільки розсіяні та побіжні душевні рухи». Він розумів також однобічність замкненого, зверненого лише всередину суб'єктивізму: «вище почуття нерозвинене й бідне», але «істинне внутрішнє спілкування зі світом болоче й обмежене». Він ставив перед собою завдання, з одного боку, показати безмежну широту та здорову життєву насиченість релігійної свідомості, яка не примирюється з жодною сектантською вузькістю і хворобливою зрізаністю духовного буття, а з іншого – усвідомити самотню природу релігії, яка не допускає невиразного, безформного ототожнення її з метафізикою, мораллю чи поезією.

«Промови» звернені до «освічених людей, які зневажають релігію». Шлейєрмахер добре знає – це безпосередньо впливає з його розуміння релігії, – що нікого не можна навчити релігії: релігія може лише народжуватися всередині, а не повідомлятися ззовні. Разом із цим він вірить, що немає людини, яка була б зовсім не причетна до релігійності або хоча б до схильності до неї. Це і визначає метод його релігійного напучування: потрібно шляхом психологічного аналізу почуттів і настроїв, притаманних противникам релігії, і шляхом логічної критики визначуваних ними по-

нять та оцінок довести до їхньої свідомості, що в них самих живе зневажане ними релігійне почуття і що їхні теоретичні уявлення про релігію не адекватні їхній же безпосередній свідомості.

З аналізу явищ, підпорядкованих поняттю релігії, перш за все випливає, що релігія не вміщена в жодній із визнаних царин діяльності духу: вона не є ні теоретичним знанням, ні моральним ученням, ні мистецтвом, ні практичною діяльністю. Безумовно, ми знаходимо в ній елементи, притаманні кожній із цих царин; але вона не вичерпується жодним із них окремо і не може бути механічною сумішшю з них. Релігія існує як самотутня реальність.

Цей результат підштовхує Шлейєрмахера до центрального пункту його «Промов» – до психологічного опису релігійної свідомості.

Риторичний характер «Промов» зумовлює відсутність у них строгих визначень; останні замінені описами, які відзначені в мінливих словесних виразах.

Два головних моменти підкреслює філософ у понятті релігії: ставлення до безконечного в змісті релігійної свідомості та ознаку відчуття в психологічній природі цієї свідомості. Релігія – це «відчуття та смак до безконечного». Цією ознакою свідомості релігія відрізняється від знання та практичної діяльності, які завжди мають справу з кінечним.

Друга головна ознака релігії – це початок почуття (відчуття) в його протилежності пізнанню та діянню. Релігія виявляється у Шлейєрмахера немовби тільки настроєм, емоцією, і він заходить настільки далеко, що не тільки всі явища релігійності вміщує в царину почуття, але й, навпаки, визнає всі почуття засадово релігійними, відтак отримує немовби логічну тотожність між поняттями «релігія» та «почуття».

Термін «почуття» не зовсім адекватний думці філософа. Під ним він розуміє не відокремлену царину душевного життя, а коріння всієї свідомості взагалі. З цього коріння пізніше виокремлюються пізнавальна та практичні сфери. Це містична першооснова життя. Звідси випливає, що «почуття» не є лише суб'єктивним процесом у немовби замкнутій людській душі, а, навпаки, процесом розкриття душі й охоплення її таємного зв'язку із Всесвітом. Відчуття, або, що те саме, релігійна інтуїція, говорить нам не про природу речей, а лише про її дію на нас, про наше враження, але в цьому враженні дано вищу правду.

Шлейєрмахер блискуче та впевнено розкриває самотутню природу релігійного переживання, забуту й незрозумілу за доби раціоналізму, і показує поєднання в ній двох головних рис, які можна визначити як «емоційність» та «інтуїтивність».

Таким чином, істинна суть ототожнення релігії з почуттям полягає у Шлейєрмахера не в тому, щоб відвести релігії суб'єктивну сферу, – ми бачимо, навпаки, що ця сфера за своєю природою виходить за межі протилежності між суб'єктивним та об'єктивним. Звідси подальше протиставлення і самої релігії як такої її пізнішим продуктам – релігійній теорії (догматам) та релігійній практиці.

Догмати є тільки символічні фіксації в рефлексії різноманітного життєвого змісту релігійної свідомості; потрібні для абстрактного усвідомлення цього змісту та повідомлення його іншим.

Ще один пункт Шлейєрмахерового розуміння релігії заслуговує на особливу увагу: зв'язок «почуття» і, відповідно, релігійного переживання з особистою самосвідомістю, з моментом індивідуальності в людському житті. До головних положень філософа належить думка, що індивідуальність, особиста своєрідність кожної людини є тим місцем у ній, через яке вона найглибше поєднана з істинним і безконечним буттям і найточніше відображає його. Ця думка є засадовою для всього подальшого викладу Шлейєрмахера – його обговорення проблем релігійного виховання і спілкування та усвідомлення природи окремих позитивних релігій.

КОНТРОЛЬНІ ЗАПИТАННЯ

1. У чому полягає «релігійний реалізм» Шлейєрмахера?
2. Проаналізуйте природу релігійного переживання, окреслену Шлейєрмахером.

ЛІТЕРАТУРА

1. Шлейєрмахер Ф. Речи о религии. Монологи. – М.-К., 1994.
2. Філософський енциклопедичний словник / Голова редколегії В. І. Шинкарук. – К., 2002.
3. С. Франк. Личность и мировоззрение Фр. Шлейєрмахера / Шлейєрмахер Фр. Речи о религии. Монологи. – М.-К., 1994.

ТЕМА 14: ПОНЯТТЯ БОГА В ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ Г. СКОВОРОДИ

14.1. КОНЦЕПЦІЯ ПОДІЛУ СВІТУ НА ДВІ НАТУРИ

14.2. Г. СКОВОРОДА ПРО БОЖЕСТВЕННУ СУТНІСТЬ ЛЮДИНИ

14.3. Г. СКОВОРОДА ПРО ПІЗНАННЯ СЕБЕ ЯК ПІЗНАН- НЯ БОГА

В історії української духовної культури Г. Сковорода (1722–1794) посідає особливе місце. Д. Чижевський загалом починає розвиток української філософської думки саме з творчості Г. Сковороди.

Осмислюючи філософську спадщину Г. Сковороди, слід врахувати логіку розвитку світогляду мислителя. Без такого врахування філософська спадщина втрачає єдність, розпадається на окремі суперечності, що й дає підставу деяким дослідникам доходити висновку про нібито відсутність у цій спадщині логіко-світоглядної цілісності, а значить і філософської системи поглядів Г. Сковороди. У дійсності мандрівний спосіб життя мислителя, відсутність стабільних умов життя, необхідних для будь-якого вченого, зумовили логіку його світоглядних позицій.

14.1. КОНЦЕПЦІЯ ПОДІЛУ СВІТУ НА ДВІ НАТУРИ

Так, вже в одному з ранніх теоретико-філософських творів Г. Сковороди «Вступні двері до християнської добронравності» обґрунтовується світоглядна концепція «двох натур: одна видима, друга – невидима» (1; 141). Видима частина світу – це оточуюча нас реальність, а невидима – Бог. Причому, зазначає Г. Сковорода, «невидима натура, чи Бог, усю твар прозирає й утримує» (1; 141).

Обґрунтовуючи концепцію поділу світу на дві природи, мислитель наводить приклади такого поділу в історії світової філософської думки починаючи зі стародавніх часів. В різні історичні періоди Богом називали всесвітній розум, природу, буття речей, вічність, час, долю, необхідність і ін.

В християнстві під словом «Бог» розуміють: Дух, Отець, Розум, Істина. Видиму частину світу також позначають певними термінами – речовина, видима натура, матерія, земля, плоть, тінь і т.д. Богом в стародавні часи, пише Г. Сковорода, нерідко помилково вважали речі реальні, однак завжди визначали наявність у світі «деякої таємниці і сили, що по всьому розливається і що всім володіє» (1; 142).

Стосовно людини божественна сутність найбільш типово себе виявляє як премудрість, без якої «все мертво та бридке» (1; 143).

14.2. Г. СКОВОРОДА ПРО БОЖЕСТВЕННУ СУТНІСТЬ ЛЮДИНИ

В діалозі «Розмова про те саме: знай себе», який є складовою частиною праці «Наркіс», Г. Сковорода розгортає концепцію божественної сутності людини.

Істинна людина, на думку мислителя, – це та, яка бачить не тільки реальну дійсність (видимість), а й невидиме, що є справжньою істиною, посланою Богом. Без такого бачення людина перетворюється в «бідного та безплідного чоловіка» з «порожніми очима» (1; 158). Невидимість «первенствує», бо «невидима сила все наповнює і всім володіє» (1; 160). Тому «невидимість є головною, а видимість – хвостом у цілому Всесвіті» (1; 160). Людина, яка бачить лише видимість, не може вважатися істинною людиною, бо в дійсності «людина складається не із зовнішньої своєї плоті та крові, але й думки і серця її – ось істинна людина» (1; 160). Як у живописній картині основний зміст виражений не у фарбах як таких, а в образі, створеному за допомогою кольорових гам, планів та ідей митця, так і в дійсності саме Бог, а не хто інший «дивне в усьому і нове в усьому робить сам собою, і істина його в усьому навіки пробуває; все ж інше, вся крайня зовнішність не що інше, тільки тінь його, і п'ята його, і підніжжя його, і його ветха риза» (1; 162). Звідси, робить висновок Г. Сковорода, «мудрого очі в голові його, очі ж безумних – на кінцях землі» (1; 162).

У розділі «Розмова 3-тя про те саме: знай себе» український мислитель ставить проблему божественності в душі людини під кутом зору її духовності. «Тіло має якраз те, – пише він, – що

стіни храму, або те, що в посудині череп'я. А серце й думки мої те, що у храмі жертвоприношення, або те, що в посудині вода. А оскільки стіни дешевші жертв, бо вони для жертв, а не жертви для стін, і череп'я для води, а не вода для посудини, так і душа моя, думки і серце є ліпші мого тіла» (1; 164-165).

Утримування думки лише в рамках матеріального світу є нечестиве для Бога і, за висновком Г. Сковороди, є «лукавого змія оком».

Земні блага з цієї точки зору є зміїною спокусою, від якої втриматися годі, бо вона є безперервним породженням змія. Коріння зла – дух наживи, «сріблολюбство». Сили, здатні протистояти злу і його побороти, знаходяться в самій людині, дані їй від Бога. Ці сили – добро. Головне – пізнати його, привести в дію.

В цій ненаситній боротьбі людини зі світом зміїних спокусливих речей земного життя, на думку Г. Сковороди, є пізнання себе як людини, що усвідомлює поділ світу на видимий і невидимий. Без усвідомлення поділу світу на видимий, гадаю реальний і невидимий, але вічний людина приречена борсатися в тенетах «ідольської зовнішньої плоти» (1; 166). Г. Сковорода з цього приводу подає таке просте пояснення і настанову: «Не вір, що рука твоя зігніє, а вір, що вона вічна у Бозі. Сама тінь її гине. Істинна ж рука, як і істина, є вічна, тому що невидима, а невидима тому, що вічна» (1; 167).

14.3. Г. СКОВОРОДА ПРО ПІЗНАННЯ СЕБЕ ЯК ПІЗНАННЯ БОГА

У четвертій розмові з'ясовується пізнання себе як пізнання Бога «адже істинна людина та Бог є те саме» (1; 168). «І ніколи ще не бувала видимість істиною, – пише Г. Сковорода, – а істина видимістю, але завжди в усьому таємна є і невидима істина, тому що вона є Господня» (1; 168). Лише осяяні «духом істини» очі можуть побачити справжнє світло буття, яке складається за божим повелінням з двох частин. Все тоді живе в людині розділене надвоє. «Все тепер, – пише Г. Сковорода, – по двоє бачиш: дві води, дві землі» (1; 171). Явне і таємне тепер переплелось в твоєму баченні світу, що дало змогу «як у джерелі, як у дзеркалі, побачити те, що завжди було у ньому, а ти ніколи не бачив» (1; 171). Природа дає нам реальний

приклад: повітря ми практично не бачимо, однак повітря «кораблі гонить і моря зрушує, дерева ламає, гори крушить, скрізь проникає і все з'їдає, саме цілим залишаючись... В природі те сильніше, що непоказніше, – зауважує філософ. – А коли щось настільки засло-нене, що його ніякими чуттями не торкнеш, у тому найбільша прихована сила» (1; 170). Справа лише в тому, щоб людське серце змогло вирватися з тенет видимості, як пташка з клітки, і полетіти в широкий простір волі духу, мислі, вічності. Лише подвоєне на видиме і невидиме бачення світу, на думку Г. Сковороди, дає змогу «пізнати у людині те, що тобі видно не було» (1; 177). «Підійми ж від землі думки свої, – закликає він, – і зрозумій людину в собі, від Бога народжену, а не створену в останній час життя» (1; 177). А зрозумівши в собі божественний зміст, можна заспокоїти свою душу «в мирі та спокої». Бо тоді, як вважає Г. Сковорода, «чого більше печалитися тобі, душе моя» (1; 178). Всі земні турботи, печалі, змагання тоді відходять на другий план, втрачають свою земну актуальність, стають непотрібними. Таким чином, пізнання людини в собі в смислі її божественної суті є ключовим моментом в сквородинській концепції пізнання світу і людини.

Зрозуміло, що згідно з таким світоглядом «найголовніший і найначальніший пункт премудрості – це знання про Бога». «Не бачу його, але знаю й вірю, що він є. А коли вірую, – продовжує Г. Сковорода, – тоді й боюся, боюся, щоб не розгнівати його, шукаю, що є таке ...» (1; 180).

Він зазначає, що і в душі людини, і в Біблії дихає один і той же дух. З цього приводу він наводить численні визнання апостолів про те, що Царство Боже всередині нас і в Біблії.

Разом з тим у цій же праці «Асхань» Г. Сковорода словами співбесідника Луки вперше висловлює думки про те, що «мова Біблії подібна до азіатської ріки, названої Меандр. Розповідають, що та ріка протікає по найпрекрасніших місцях, але її течія в'ється, як змії, а заплутує хід свій, як хороми лабіринт» (1; 239). А співбесідник Памво висловлює заклик: «Привчай твій смак до біблійної їжі. Немає ні кориснішої, ні солодшої від неї, хоч хороми її неславні кутами» (1; 240). З цієї точки зору висловлюється позиція досить відносно адекватного тлумачення Біблії залежно від мудрості та глупоти того, хто її читає. «Біблія є людина, і ти лю-

дина. Вона є теля, і ти теж. Якщо пізнаєш її, то одна людина і одне теля будеш з нею. Пізнай же спершу себе. Вона з дурнем дурна, а з преподобним преподобна» (1; 251).

Г. Сковорода в цій праці вперше доходить висновку про алегоричне прочитання Біблії. Більше того, він ставить питання ширше – про алегоричний спосіб осягнення істини загалом, пов'язує спосіб мислення людини з вихідним принципом поділу світу на дві натури. Підтверджує точку зору про те, що, лише визнавши двоїстий зміст всього суцього, можна правильно пізнати світ і Бога.

В бесіді 2-й, названій «Сіон», Г. Сковорода розгортає концепцію поділу світу і людини на два начала і стверджує, що шляхом самопізнання людина може в кінцевому рахунку прийти до щастя, бо два начала визначають шлях людини – один шлях до щастя, а другий – до нещастя.

Пізнаючи в собі вічність, людина підіймається над буденністю та її клопатами і тим самим заспокоює свою душу миром і щастям. І, навпаки, замкнувшись у колі зовнішності, людина втрачає належний їй спокій душі – турботи, клопоти, тривоги людського матеріального життя виводять її душу на шлях постійних хвилювань, а в кінцевому рахунку – до нещастя. «Кожна ж людина складається з двох начал, – пише Г. Сковорода, – які протистоять собі і борються, або сутностей: із гарного й підлого, тобто із вічності й тлінні. Тому у кожному живуть два демони чи ангели, тобто вісники й посланники своїх царів: ангел благий і злий, хоронитель і губитель, мирний і бентежний, світлий і темний» (1; 297).

Вникніть у свою душу, закликає Г. Сковорода, і ви побачите всю ширину і глибину ваших думок і бажань, пристрастей і турбот, відділіть їх, поміркуйте над тлінню одних і вічністю та спокоєм інших. Боротьба суперечливих думок має своїм витоком два начала – земне, реальне, минуше і духовне, вічне.

У боротьбі світу зла зі світом добра немає нейтралітету, бо шлях життя або вузький, або широкий; або правий, або лівий. «Наше життя – це подорож, – пише Г. Сковорода, – лівий, через тріумфальні ворота, через звеселячі проспекти й квітучі луки зводить у пекло, прямо кажучи, в сум червів, що не засинають у душі. Правий на вході жорсткий і копіткий, зрештою, мало-помалу гладкий, наприкінці солодкий, при виході найсолодший. Як всяка благородна

справа, на початку і в корені гірка, а в плодах своїх солодка, і хто сіяв зі сльозами – жне з радістю» (1; 300).

У праці «Діалог, або Розмова про давній світ» (1772) Г. Сковорода розмірковує над вічною невидимою сутністю речей, які виражені у постійності законів буття. Пізнання цих законів є найбільшим щастям людини. Біблія як світ духовний тут посідає чільне місце. «Свята Біблія – це позолочена духом сурма і маленький світик», – пише Г. Сковорода.

Працю Г. Сковороди «Розмова п'яти подорожніх про істинне щастя в житті (товариська розмова про душевний мир)» (1773) можна вважати початковою стосовно нового етапу в його творчому осмисленні Бога і світу. Праця започатковує нове коло проблематики стосовно тлумачення Бога і світу, яке буде розгорнуто в таких наступних творах, як «Кільце» і «Алфавіт, або Буквар миру». В цій праці Г. Сковорода уточнює філософське розуміння Бога і світу, розмірковуючи над самим поняттям Бога. Насамперед з'ясує, що слово «Бог» дохристиянського, язичницького походження, яке було запозичене християнством. У Біблії Бог називається вогнем, водою, вітром, залізом, каменем та іншими незчисленими іменами. «То чому ж його не назвати натурою?» (1; 330). Тим більше, що термін *н а т у р а* – латинського походження, що означає природа або ество.

Г. Сковорода виходить на заключне осмислення Бога як прихованого від людського сприйняття начала у вигляді вічності, яка не має ні початку, ні кінця і яку образно можна зобразити як кільце. Бог не має імені як такого, бо це сила «всемогутня і премудра», яка по всьому суцього розливається «безконечно й позачасово, тобто годі про неї спитати, коли вона почалася, – вона завжди була і скрізь є». «Я є той, що є. Я є суцього» – таке сковородівське розуміння Бога на цьому етапі його творчого шляху. Філософ у цей час наближається до центеїстичного трактування Бога, багато розмірковує над мудрістю та благістю Бога – натури.

Особливо показовою у цьому плані є його концепція щастя, на прикладі якої він демонструє мудрість та благодійність, тобто Бога. Він твердить, що кожна людина може бути щасливою, бо «дбайлива за своїм промислом натура добра на деяких вибраних». Натура зробила так, що все непотрібне важке, а все необхідне – легке. Гонитва

за багатствами, посадами, почеснями тощо з цього погляду не дає людям щастя, а навпаки, є «джерелом невдоволення, скарг, печалі, ворожнечі, судової тяганини, воєн, грабунків, злодійства...» (1; 333).

Г. Сковорода тут викладає своє філософське розуміння щастя. Він пише: «Шукаймо щастя по країнах, часах, статтях, а воно скрізь і завжди з нами: як риба у воді, так і ми в ньому, і воно біля нас шукає нас самих. Немає його ніде від того, що воно скрізь» (1; 336). «Людина піклується про коштовний вінець? А навіщо? Начебто у простій шапці годі насолоджуватися тим щасливим і всесвітнім світлом, до якого ллється молитва», – завершує міркування Г. Сковорода.

Фактично філософ пропагує аскетичний спосіб життя, бо християнський аскетизм є альфою і омегою дійсно праведного життя віруючого-схимника. Якоюсь мірою таке тлумачення щасливого життєпроведення було властиве і самому Г. Сковороді, який жив за принципами філософа-блукача, моралізатора, біблійника-пропагандиста. З цього погляду зневага до дійсних реальних благ життя і заглиблення у внутрішній світ свого «Я» є філософським обґрунтуванням життєпроведення віруючого християнина-праведника.

КОНТРОЛЬНІ ЗАПИТАННЯ

1. Розкрийте зміст концепції Г. Сковороди про поділ світу на дві натури.
2. У чому вбачав Г. Сковорода божественну сутність людини?
3. Чи збігається погляд Г. Сковороди на сутність Бога з ортодоксальним християнством?
4. Що мав на увазі філософ, кажучи про символічне прочитання Біблії?

ЛІТЕРАТУРА

1. Сковорода. Твори в 2-х томах. – К., 1994. – Т.1.
2. Возняк С.М., Голянич М.Ю., Москаленко Ю.М. Філософська думка України: імена та ідеї. Навчально-методичний посібник. – Івано-Франківськ, 2003.
3. Горбач Н. Поняття Бога в творчій спадщині Г. Сковороди // Історія релігій в Україні. Праці XII-ї міжнародної наукової конференції. – Львів, 2002. – С. 348-355.

ТЕМА 15: ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ ІВАНА ФРАНКА

15.1. І. ФРАНКО ПРО ПОХОДЖЕННЯ РЕЛІГІЇ ТА ЇЇ СОЦІАЛЬНІ ФУНКЦІЇ

15.2. РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР У НАЦІОНАЛЬНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

Незважаючи на значну кількість розмаїтих досліджень, серед яких переважають, звично, літературознавчі та мовознавчі, творча спадщина Івана Франка залишається ще маловідомою, зокрема в галузі філософії та релігієзнавства. Особливо таємничою ділянкою є ставлення мислителя до релігії та церкви, яке зазнало чи не найзначніших перекручень чи міфологізації до недавніх часів. Якщо у радянські часи його вважали матеріалістом, революціонером-демократом, атеїстом і антиклерикалом, то нині таких тем просто уникають. Водночас слід зазначити, що Іван Франко належить до тієї плеяди мислителів, які ґрунтовно вивчали кожен феномен духовної культури, в тому числі й релігію.

Релігійна тема досить вагомо звучить як у теоретичній спадщині, так і в художніх творах.

Наскільки глибоко і фундаментально намагався І. Франко збагнути феномен релігії, його значення в житті як народу, так і окремої людини, свідчить уже його ранній твір – написаний латиною студентський реферат «Лукіан і його епоха» (1877). І. Франко тоді навчався у Львівському університеті, а реферат написав під керівництвом професора класичної філології Людвика Цвіклінського, у якого слухав курси «Грецької старожитності», «Тлумачення «Одіссеї» Гомера», брав участь у грецькому семінарі (2; 503). Текст реферата вперше переклав українською мовою і опублікував доцент кафедри класичної філології Львівського університету Йосип Кобів у 1964 р. Саме у цій праці знаходимо думки молодого І. Франка про походження релігії та її соціальні функції.

15.1. І. ФРАНКО ПРО ПОХОДЖЕННЯ РЕЛІГІЇ ТА ЇЇ СОЦІАЛЬНІ ФУНКЦІЇ

Аналізуючи грецьку культуру, яка дала світові видатного письменника і сатирика Лукіана, що «виступав проти богів і їх культу, проти оракулів, жертвоприношень і потойбічного життя» (1; 9), І. Франко подає своє розуміння причин появи релігійних вірувань, їх ускладнення в процесі розвитку самої людини і людського суспільства. На першій, початковій стадії розвитку у всіх народів спостерігається, за словами І. Франка, «релігія природи». Явищам природи приписуються певні здатності, вони «уособлюються» і стають предметом поклоніння, культу. «Різні й складні форми уособлення природи» греки зуміли впорядкувати, внаслідок чого «виник довгий і різноманітний ряд богів і напівбогів, а грубі спочатку релігійні форми піднялись на високий ступінь абстракції» (1; 10).

Завдяки кмітливості народу, яку І. Франко називає «молодечим спритом», грецька міфологія значно досконаліша від міфологій інших народів, тут логічно поєднані міфи чітко пояснюють навколишній світ, і це пояснення доступне всім людям.

І. Франко особливо наголошує на доступності вірувань греків, адже їх міфи зображали богів як людей, з усіма недоліками й слабкостями. Тобто такі погляди «здатні були не стільки підняти людей до рівня богів, скільки бога знизити до рівня людини». Люди шанували своїх богів, не боялися їх, оскільки боги відрізнялися від звичайної людини лише безсмертям і вічною юністю, надзвичайною силою: «Такі релігійні уявлення відповідали молодій, наївній, не опанованій страхом перед богами людині; вона любила богів, наближених до людей, і жила, задоволена з тієї поетичної фікції. А греків природа і вільнодумна релігія зробила поетичними, щирими людьми» (1; 10).

Як бачимо, І. Франко особливо наголошує на тому, що релігія повинна бути близькою, зрозумілою, відкритою для людини, навіть «вільнодумною», тобто віра і відданість богам не принижує і не залякує людину, а сприяє її утвердженню як особистості.

Ті народи, культурно-соціальні умови яких витворили не природну, як грецька, а іншу форму релігії, пішли іншим шляхом культурного розвитку. Їх звичаї і національний характер зумов-

лені «вищим і страшнішим уявленням про богів». До таких народів І. Франко зараховує євреїв, фінікійців та ін., вважаючи, що «релігія відіграє в культурі велику роль» (1; 10).

Завоювання Греції римлянами, невпорядкованість суспільного буття, невпевненість людини в собі, поляризація суспільства, майнова нерівність, моральний занепад і розпуста спричинили критичне ставлення до богів і релігії. Знівечене все святе й божественне, і саме така ситуація відображена у творах Лукіана. У його «Розмовах богів» І. Франко підмітив відображення тогочасних суспільних відносин, адже під іменами богів діють римські нововладці, чиновники, які безсоромно розтоптують і закони, і моральні правила: «Все життя небесних богів таке карикатурне і злиденне, розв'язне і пусте, як життя людей під римським ярмом, показує правдиву картину цього суспільства в історії людства» (1; 14). Така дійсність, вважає І. Франко, дає право Лукіану зневажливо ставитися до богів, їх культу, міфів, священних обрядів, як і до релігії в цілому.

Релігія, вважає І. Франко, є рятівним для культури і суспільства фактором, вона виконує стабілізуючу роль, служить взірцем моральності й порядку. Як тільки такий порядок порушується, боги й богині «знімаються з п'єдесталів», їх критикують і висміюють. Так вчинили сучасники Лукіана і він сам, твердить І. Франко: «Отже, мета написання «Розмов» ясна – висміяти стародавні міфи і релігійні погляди та показати їх у такому світлі, щоб кожному стало ясно, що вони є нічим іншим, як міфами, поетичними вигадками, які можуть додати людині сил для перенесення життєвих труднощів, вселити надію і підбадьорити згадкою про одвічну істину і справедливість» (1; 14).

Критика релігії, на думку І. Франка, можлива у суспільстві, позбавленому будь-яких моральних засад, коли людина не може вдовольнити свої духовні потреби, тому зростає невдоволення і це загрожує крахом державного ладу: «Коли з розпадом релігії ніхто вже не вірить в існування божого провидіння і справедливості, немовби розсипається моральна база суспільства, знищується кістяк його життя (1; 14). Тут напрошується асоціація з «категоричним імперативом» І. Канта, що передбачає віру в Бога як гаранта й взірця моральної поведінки. І. Франко, подібно до класика

німецької філософії, вважає, що люди повинні «бути чесними не під впливом кари й нагороди, а заради самого добра» (1; 15). Для цього потрібний високий розвиток культури, досконала людина з розвинутою самосвідомістю.

Щодо наявності в суспільстві релігійної віри, то мислитель переконаний у її необхідності на нижчій стадії розвитку культури. Тут людина мало знає про навколишній світ і охоче витворює фантастичні образи й уявлення про невідомі їй сили, вірить у богів чи Бога, Абсолют, вищу всемогутню силу: «У людей виникає необхідність вірити в існування якоїсь сили, яка карає і нагороджує, в існування щасливішого або гіршого буття, якоїсь руки, яка більш суворо, ніж доброзичливо розцінює всі людські вчинки» (1; 15). Там, де суспільні умови й національний характер народу виробили не природний культ бога і окремий стан його слуг – жерців, там релігія заснована на культурі страшної, караючої сили, недоброзичливої для людини. Культурі такого Бога сприяли жерці – священики.

І. Франко стверджує, що у слов'ян, як і греків, «релігія витворилася без окремого стану священиків і жерців, а виникла з примітивного патріархального життя, де кожен батько сім'ї виконував також релігійні обряди, молився, вбивав жертви від імені своєї сім'ї» (1; 15). Можна сказати, що згідно з антропоморфними уявленнями про Бога у слов'янських племен, вважає І. Франко, складалася уявлення про Бога-Отця і Деміурга.

Найслабший бік грецької релігії І. Франко вбачає у трактуванні нею потойбічного життя. Обіцянки здобуття всіх земних благ після смерті не могли задовольнити людського духа, який завжди сподівається на краще майбутнє. Тому грецька релігія мусила прийти до занепаду.

І. Франко стверджує, що провідна роль в утвердженні релігії у суспільстві належить служителям культу. Так, у часи Лукіана жерці зрозуміли основну хибу грецької природної релігії – непривабливий вигляд потойбічного життя, тому намагалися змалювати його якнайпривабливіше, що й висміяв Лукіан у численних діалогах. Привабливість царства мертвих зводиться до тих порядків, які панують на землі – у часи Римської імперії. Як у людей на землі, так і в підземному царстві, і в

олімпійських богів визначальну роль відіграє перебування під опікою і захистом сильнішого. І. Франко простежує, що, не знайшовши сильнішого в середовищі богів, жерці винайшли фатум – долю, яка панує над людьми і над богами: «Жерці здавна пробували змінити волелюбну й природну релігію греків і виробити суворе і страшне поняття бога, а потім, коли це закінчилось невдачею, вони вдалися до інших засобів і винайшли інше поняття – фатум, якому підкоряється все те, що колись підкорялось богам» (1; 17).

Фатум – сила незбагненна і таємнича, вона керує всім світом, визначає наперед вчинки і поведінку не лише людей, а й богів. Це була заборона елементарної свободи мислення, свободи волевияву людини. Поняття фатуму зробило життя людей сумним, рабським, безініціативним. Сила фатуму була страшна й грізна сама собою, адже ніхто ніколи не міг збагнути причин і мотивів, якими керувався фатум.

Отже, у своїй ранній праці «Лукіан і його епоха» І. Франко на прикладі творчості Лукіана проаналізував як причини виникнення релігії, так і шляхи її трансформації в ідеологію.

15.2. РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР У НАЦІОНАЛЬНОМУ ЖИТТІ УКРАЇНСЬКОГО НАРОДУ

Іван Франко підходив до розуміння релігії в житті людини й народу фундаментально, зважаючи всі обставини виникнення такого важливого й загадкового феномену, як релігійна віра. Особливо важливим вважав мислитель релігійний фактор у національному житті українського народу. Релігія, стверджує Іван Франко, виражає ідеал людяності, гуманності, формує високі духовні пориви і цим сприяє поступові етносу чи нації, оскільки значною мірою зумовлює інші прояви духовного життя – такі, як мистецтво чи моральні норми. Водночас мислитель досить скептично ставився до спроб визнання релігії основною, визначальною ознакою народу, як це було притаманне романтикам, зокрема Миколі Костомарову (4; 22-24). Релігія є складовою життя українського народу, досить помітно спричинилася вона й до культурного поступу русичів, проте Іван Франко не вважає релігійний фактор у кінці

19 ст. головним засобом відродження нації. Надто вагомо змінилися історичні обставини, тому не варто плекати романтичних ілюзій – такий висновок Івана Франка щодо ролі релігії в національному відродженні, яке стане можливим, на думку мислителя, у перші десятиліття 20 ст.

Мислитель звернувся до образу Мойсея не тільки як до релігійного діяча чи біблійного персонажа, а як одночасно й творця першої в світі власне національної історії, адже від започаткованої Мойсеєм доби пророків можна вести мову не про патріархальну родину, а про єврейський народ у строгому розумінні слова. Отже, головним мотивом звернення Івана Франка до теми біблійного героя є національна ідея – це могутня сила в боротьбі народу за свободу, яка зумовлює подолання на шляху до неї усіх перешкод. На думку мислителя, ознакою зрілості народу як нації є усвідомлення ним своєї інтегративної єдності як цілісного суб'єкта історії. Іван Франко переконливо показав, що поділ українства між двома державами, двома релігіями, двома типами мислення, двома ідеологіями призводить до його відставання від сусідів не лише в політичному чи суспільному плані, а й «з погляду розумового розвою». Учений аргументовано ствердив, що національна свідомість українців слабо розвинута, причиною чого не в останню чергу є їх релігійність, яка заважає бачити «природні причини природних процесів».

У поемі «Мойсей» вельми цікавими є в цьому відношенні рефлексії Івана Франка про рабську психологію, яка є вельми небезпечною силою на шляху до свободи. Пророк-проповідник Мойсей не має підтримки і співчуття у свого народу, бо маси хочуть легкого шляху й раптової перемоги. Релігійність маси не виключає бунту проти пророка, який виводить з рабства, маса піддається на провокації демагогів. Франко мріє про такого героя для українського народу, який би зміг здолати його рабську психологію, був би справжнім пасіонарієм, героєм, генієм, одержимим палким духом «вічним революціонером», бо тільки такий герой зможе стати «духовною блискавкою», свідомим началом для зневіреної маси в епоху пострелігійну, коли панує дух позитивізму.

Особливо болючою для мислителя була тема латинізації українства, знищення східного обряду, що вело б, на думку мислителя, до втрати національної культури й національної душі.

Розглядаючи унію Церков у контексті історичного розвитку країн Західної Європи, Іван Франко вбачав у ній насамперед інтегративні можливості, для України особливо. Створення нової Церкви – уніатської, а згодом греко-католицької – мислитель розцінював як синтез елементів східної й західної церковної культури, вагомий крок до формування національної Церкви українців. Цьому процесові, на думку Івана Франка, однаково вороже протистояли як польсько-шляхетський шовінізм, так і галицький національний клерикалізм, який сприймав український патріотизм лише в межах греко-католицького обряду. Мислитель не сприймав і не міг схвалювати таку релігію і Церкву, яка творить прірву між народами, тим більше сіє ворожнечу всередині одного народу.

Отже, такий погляд на проблему релігії у творчості Івана Франка засвідчує, що його міркування на тему релігійної віри та Церкви вельми актуальні, оскільки привертають увагу до нагальних потреб, які нам нині необхідно вирішувати.

КОНТРОЛЬНІ ЗАПИТАННЯ

1. Які причини, на думку філософа, зумовили виникнення релігії?
2. Чому, вважає І. Франко, релігія є рятівним фактором для культури і суспільства?
3. Яку роль, на думку І. Франка, відіграє релігійний фактор у національному житті українського народу?

ЛІТЕРАТУРА

1. Франко І. Зібрання творів: У 50 т. – Т. 45. Філософські праці. – К., 1986.

2. Возняк С.М., Голянич М.Ю., Москаленко Ю.М. Філософська думка України: імена та ідеї. Навчально-методичний посібник. – Івано-Франківськ, 2003.

3. Забужко О.С. Філософія української ідеї та європейський контекст. – К., 1993.

4. Костомаров М. І. «Закон Божий» (книга буття українського народу). – К., 1991.

5. Капран С. Іван Франко і релігійна тема // Історія релігій в Україні. Праці XII-ї міжнародної наукової конференції. – Львів, 2002. – С. 391-393.

У пошуках шляхів подальшого розвитку України її громадськість поступово усвідомлює необхідність піднесення духовності всього народу.

Однією зі складових духовного відродження України стала нинішня нормалізація її релігійного життя, вплив релігії на побут, мистецьке життя.

Болісний, непростий перехід нашого суспільства на демократичні позиції примушує людей відчутти особисту відповідальність за право вибору, за прийняття рішень, підвищує їх активність та енергійність. Актуалізація проблем філософії релігії в свідомості окремих людей чи соціальних груп вимагає їх нового осмислення. Це важливо ще й тому, що нова соціально-політична ситуація обумовлює зміну акцентів у гуманітарній освіті, в якій релігійно-філософська культура повинна посісти належне місце.

Ларіонова Вікторія Костянтинівна

ФІЛОСОФІЯ РЕЛІГІЇ

Посібник

Верстка *Романа Костинюка*

Коректор *Ірина Шалкітене*

Здано до складання 29.11.2004. Підписано до друку 15.12.2004.

Папір офсетний. Гарнітура Кудряшова. Тираж 330 шт.

Видавництво «Гостинець»

НБ ІНУС



669934