

Що стосується історіософського категоріально-понятійного відтворення минулого релігії, то, крім уже зазначеного, підкреслимо, що основоположною тут є категорія “історичні типи надприродного”. Саме з нею визначально сполучна проблема етапів еволюції і типів релігій, яка розгортається в систему сурядних і підрядних категорій історіософії академічного релігієзнавства.

*А.Колодний** (м. Київ)

ІСТОРИЗМ ЯК ПРИНЦИП РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ПІЗНАННЯ

Незважаючи на прагнення теологів різних релігійних течій довести усталеність і незмінність свого конфесійного віровчення і культу, пошуки ними критерію правочинності цих елементів релігійного комплексу у витокових їх формах, трансформація релігійних систем (а особливо світових) залишається незаперечним явищем. Навіть та ортодоксальність, до якої прагне вдаватися православ'я, руйнується при зіткненні його з національною традицією на теренах свого поширення у світі. І хоч в який спосіб те саме християнство не прагнуло б зберегти ідентичність своєму витоковому етапу, але вся історія його, починаючи з I ст., характеризується появою різних течій, "схизм", "ересей", відпочкуванню і організаційним відособленням цілих напрямків, які виражали невдоволення чи то домінуючою лінією його функціонального буття в суспільстві, чи то певними новаціями в його розвитку, чи то суб'єктивним фактором певної конфесії тощо. Саме тому при вивченні релігійного феномена взагалі, а особливо його конфесійних модифікацій, важливо дотримуватися принципу історизму, прискіпливо аналізувати ті внутрішні зміни, які врешті-решт зумовлюють відносну стабільність світових релігійних систем.

Принцип історизму є одним з вузлових в релігієзнавчих дослідженнях. Вперше до осмислення історії релігії як єдиного процесу звернувся Гегель. Цей процес, на його думку, йде поряд із поглибленням свідомості свободи, що становить зміст всесвітньої історії. Саму ж історію релігії філософ розглядав як послідовне

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

наростання ідеального подвоєння світу. Гегель прагнув поєднати ідею логічного саморозвитку релігії з визнанням її зв'язків з конкретними історичними епохами. В розвитку релігії він виділяв три стадії - "природної" релігії, "релігії духовної індивідуальності" і "абсолютної релігії", які в свою чергу ним поділялися на окремі етапи. Філософ при цьому прагнув включити їх (хоч часто й довільно) у свої універсальні загально історичні схеми релігійного процесу. Саме тому буддизм у нього опинився на першій стадії розвитку релігії, а ісламу він взагалі не знайшов місця в своїй системі. Проте, незважаючи на ці довільності, Гегель намагається, з одного боку, відвести релігії певне місце в межах загального процесу людської історії, а з другого, - включити її в космічний процес розвитку світового духу. Зрозуміло, що такий контекст виключає ототожнення принципу історизму в дослідженнях релігійного феномена з простим історичним пізнанням його. Основними засадами цього принципу є: 1) з'ясування витоків особливостей явища, що досліджується, причин його появи; 2) розгляд етапів функціонування й механізму змін цього явища впродовж його історії, віднайдення взаємозв'язку цих етапів; 3) аналіз особливостей нинішнього стану цього явища і 4) прогнозування можливих його наступних змін, визначення тенденцій розвитку.

Ці засади можуть бути використані дослідниками-релігієзнавцями різних світоглядних орієнтацій -богословських і світських, різних конфесійних уподобань. Так, з'ясовуючи історичний підтекст християнства, науковці різних дослідницьких шкіл звертаються не лише до аналізу змісту новозавітного тексту, а й до тих соціальних і політичних колізій, які характеризували Римську імперію періоду зламу епох, духовного клімату того часу.

Особливість функціонування принципу історизму в релігієзнавчих дослідженнях полягає насамперед у переважній зорієнтованості його в минуле, з'ясуванні того, чим був певний релігійний феномен тоді, коли виник. Підставою цього є те, що релігійний час віровченням кожної конфесії зміщений на період її виникнення, а поділ на етапи розвитку ведеться переважно на рівні змін церковно-організаційних структур, оскільки саме витоків засади віровчення визнаються правовірними. Тому, досліджуючи ту чи іншу конфесію, варто наголошувати не на тому, які етапи вона пройшла у своїй еволюції і на що зорієнтована, а наскільки вона зберегла вірність своєму вихідному базису. Всякий розвиток тут виступає як регресивна, безперспективна, а то й тупикова форма процесу конфесійного урізноманітнення. Хоч просторові межі конфесії й

можуть бути дуже широкими, охоплювати водночас багато країн і континентів, але релігійний простір її, як правило, обмежений вузькими межами території, на якій діяв засновник певного віровчення і його учні. Так, християнство час і простір свій замкнуло межами історії і території Палестини, де діяв, за новозавітними книгами, Ісус Христос. Кришнаїзм цілком живе часом і діями свого головного божества, абсолютно абстрагуючись від подій і процесів сьогодення. Для нього навіть не існує історії самої Індії, на теренах якої він діяв. Тому історизм в дослідженні релігійних феноменів - це насамперед з'ясування не того, чим і якими вони є, а того, від чого і в чому вони відійшли.

При вивченні релігійного феномена слід відрізнити дослідження його історії як світоглядного процесу і як організації, не підміняти останнім перше, оскільки в ньому вже перемішуються в чистому вигляді елементи світськості, звичайної людської суб'єктивності, тобто позарелігійні чинники. Яскравим прикладом є стан сучасного українського православ'я, роз'єднання якого зумовлене не віроповчальними особливостями конфесії, а політичними, національними і егоцентричними чинниками.

Як відзначав ще Гегель, абстрактні істини не існують. Істина завжди конкретна. Саме тому в науковому пізнанні принцип історизму знаходить свою подальшу реалізацію в принципі конкретності, який належить до вторинної сфери методологічних засад релігієзнавчого пізнання. Конкретно-історичний підхід до вивчення релігійних явищ і процесів вимагає відображення досліджуваного об'єкта в такій системі понять і уявлень, яка відображає специфіку зв'язків цього об'єкта і відповідає певному ступеню його еволюції. Згідно з цим принципом не слід віднаходити в минулих етапах розвитку релігійного феномена щось таке, що не могло бути властивим часу дії явища. Це стосується, зокрема, спроб довести прамонотеїстичність витокової релігійності. Так, в першому томі своєї "Історії релігії" О.Мень обстоює думку, що поняття про вищу істоту, верховне Божество "не є продукт пізньої історії, а присутнє на найбільш ранніх стадіях духовної свідомості" [Мень А. История религии. В 7-ми т.- Т. 1.- М., 1991.- С. 160]. "Необхідно визнати, - зауважує дослідник, - що віра в духів і богів - це лише одна сторона світоспоглядання первісної людини; для неї духи лише прояви, за якими стоїть Єдиний Дух" [Там само.- С. 162]. Перехід до політеїзму, за О.Менем, є проявом розкладу первісної релігії, її регресу. Через постійну залежність від сил природи в душі давньої людини виникає прихована глуха ворожість до Вищого. Обожнена

природа - Богиня-Мати - легко витісняла Бога із серця людини. "Живе відчуття Бога заглушалася натуралістичними культурами" [Там само.- С. 163-164].

Але при такому ході мислення не враховуються насамперед абстрагувальні можливості первісної людини, без вищого рівня розвитку яких як пізнавального базису не може з'явитися уява єдиного Бога. До неї людина йшла поступово, шляхом віднайдення проявів діяльності Бога в окремих речах, явищах довкілля. І не прихована ворожість до Вищого породила політеїзм, а його пошук, який спочатку виливався у примітивні форми вірувань, якими є, зокрема, анімістичне світобачення з тими магічними і фетишистськими уявленнями, що його супроводжують.

Зауважимо, що такий хід мислення властивий українському релігієзнавцю з Канади о. Степану Ярмусю. Розглядаючи дохристиянські вірування наших предків і з'ясовуючи при цьому причини відсутності у них в цей час "правдивого поняття про Бога, про божественний світ", дослідник зауважує, що хоч "примітивний народ" і мав глибокі, навіть чисті відчуття щодо божественної сили в світі, але "тому що Бог людським розумом незбагненний і недосяжний, то тодішній Геній народу уявляв Бога тільки по-своєму і все божественне й духовне вкладає тільки в свої власні поняття, бо понад те він просто не міг вийти" [Ярмусь Ст. Духовість українського народу.- Вінніпег, 1983.- С. 27-27].

Принцип конкретності вимагає також історичного підходу до понять, якими оперували й оперують релігієзнавці. Справа в тому, що поняття науки про релігію перебувають в русі, розвитку, зміні. В той чи інший історичний період свого становлення вони відображають досягнутий ступінь у пізнанні феномена релігії. Не всі вони переходять у нові релігієзнавчі системи при зміні епох, неоднозначно визначаються в релігієзнавчих вченнях різних світоглядних орієнтацій тощо. Так, широко вживане поняття у XVIII і на початку XIX ст. "природна релігія" (зокрема у філософії релігії Гегеля) в другій половині XIX і XX ст. майже зникає. Марксистське релігієзнавство замінило його поняттям "релігії докласового суспільства". Окремі дослідники вживали терміни "первісна релігія", "примітивна релігія", "язичницькі вірування", "анімістична релігія", "племенні культури", "релігія родового суспільства" тощо. Дехто з дослідників пішов іншим шляхом і з багатого арсеналу понять, які позначають ранні форми релігії, вони вибрали такі, які можна кваліфікувати як стадії розвитку релігії. В такий спосіб у ролі вихідної, найраннішої стадії релігії виявилися анімізм у Е.Тейлора і

Г.Кунова, преанімізм у Р.Маретта, магія у Дж.Фрезера, фетишизм у О.Конта й Дж.Льоббона, тотемізм у Е.Дюркгейма та ін.

Щодо визначення поняття "релігія", то воно має важливе методологічне й конкретно-наукове значення. Як зазначав англійській теолог Д.Гандрі, "питання "що таке релігія ?" - є сучасне питання, і воно повинно дістати сучасну відповідь, тобто відповідь, яка виявляє розуміння того сучасного стану думки, при якому це питання виникає. Це питання не турбувало наших предків, для яких релігія і життя були одним і тим самим. Воно дуже турбує сучасну людину, тому що для неї релігія не є синонімом життя" [Цит. за: Крывелев И. Об основном определяющем признаке понятия религия // Вопросы истории религии и атеизма.- Т. 4.- М.-Л., 1956.- С. 24]. Але визнаємо, наукового визначення поняття "релігія" на цей час немає. Існує більше сотні різних визначень релігійного феномена, але всі вони обмежені чи то через суб'єктивні орієнтації дослідника на певний аспект (сторону) релігійного феномена, чи то через абсолютизацію якоїсь функції релігії або ж її структурного елемента.

Тривалий час ми оперували як науковим визначенням релігії Ф.Енгельса [Енгельс Ф. Анти-Дюрінг // Маркс К., Енгельс Ф. Твори.- Т. 20.- С. 309], хоч, власне, назвати це визначенням не можна, оскільки в ньому відсутнє розуміння внутрішньої природи релігії, говориться лише про об'єкт відображення і в загальних рисах витлумачується його форма. Над Ф.Енгельсом явно тяжів його матеріалістичний світогляд, а тому його розуміння релігії не може бути загальним і ним можна користуватися лише при розкритті змісту марксистської релігієзнавчої концепції.

Визначення релігії викликає певні труднощі і у тих дослідників, які прагнуть відійти від заідеологізованих оцінок релігійного феномена і знайти для нього наукову основу. Тут дається взнаки не тільки та складність і різноманітність явищ, які позначаються терміном "релігія", а і той факт, що при цьому йдеться не про завжди тотожну собі логічну абстракцію, а про історичне явище, що постійно змінюється. Відомий дослідник первісних форм релігії Л.Я.Штернберг, розглядаючи питання про визначення релігії, писав, що треба знайти таке визначення, яке "однаково підходило б і до вірувань фінікіян, що сплячуть на вогні своїх дітей на догоду божеству, і до вірувань вавілонян, що посилають у храм Астарті своїх дочок і жінок займатися проституцією, які віддаються першому зустрічному чужоземцеві, і до релігії християн, яка вимагає, щоб люди віддавали своє життя за ближнього, і до релігії буддизму, в основі якої лежить по суті повний атеїзм" [Штернберг Л.Я.

Первобытная религия в свете этнографии.- М.-Л., 1936.- С. 246]. На нашу думку, загальне визначення релігії, яке охоплювало б у собі її природу, історичну змінюваність і, багатоманітну функціональність, взагалі не можна. Хоч всі релігійні системи й об'єднує віра в надприродне й неодмінність поклоніння йому, але всі вони мають настільки конкретне змістовне наповнення, що часто навіть виступають як взамовиключаючі духовні утворення. Це, зокрема, стосується буддизму і християнства.

Принцип історизму вимагає розглядати об'єкт в його розвитку. Але, як і в попередньому прикладі, виникає проблема вибору такої форми чи етапу її існування, які найбільш придатні для аналізу і всебічно репрезентують її природу. Здавалося б (і цей принцип застосовують ідеологи багатьох конфесій), що треба починати дослідження із зародкових форм існування релігії чи певної її конфесії, а вже потім, у процесі аналізу, простежувати зміни цих форм, переходи від менш розвинутих релігійних систем до тієї системи, яка відбиває зрілість релігійного феномена. Але таке міркування не є плідним. Аналіз незрілих релігійних об'єктів не дає можливості з'ясувати необхідні тенденції і закономірності розвитку релігійного комплексу, розкрити фактори, які зумовлюють формування властивостей і зв'язків, що характеризують сутність досліджуваного явища.

Лише вивчення розвинутого (зрілого) релігійного об'єкта дає ключ до пізнання об'єктів, що перебували на нижчих сходинках розвитку. До всебічного й повного вивчення нерозвинутих релігійних форм вчений має йти через знання розвинутих, які певною мірою знімають етапи розвитку досліджуваного об'єкта які передували їм. Цей принцип у науковій літературі дістав назву актуалізму. Сутність його полягає в тому, що дійсно наукова розробка тієї чи іншої релігієзнавчої проблеми минулого не може відбутися без використання сучасних знань про релігійний феномен. Збір матеріалу про ту чи іншу релігійну подію чи явище минулого не обмежується лише їх описом, а включає в себе вивчення характеру і міри впливу його на наступні етапи розвитку релігійного явища аж до нинішнього стану. Оскільки в своїй практичній діяльності релігієзнавець має справу насамперед із нинішнім станом релігійних явищ, то зрозуміло, що процес дослідження минулих етапів релігійного процесу починається саме із вивчення сучасних релігійних об'єктів, йде від дослідження наслідків процесу до вивчення самого процесу і попередніх етапів, від наслідку до причини. Сучасна релігія, розглянута з історичної точки зору, є певним етапом у розвитку,

певним результатом, аналіз якого дає можливість визначитися в тому, куди і як йшов і до чого прийшов історичний розвиток певних релігійних форм і явищ, елементів релігійного комплексу і всієї релігійної системи. Часто саме знання сучасної релігії робить можливими істотні уточнення щодо нашого знання про її минуле.

Що ж дає можливість переносити знання про сучасні релігійні явища чи процеси на минулі часи? Адже відомо, що ці два різні етапи в їх розвитку не є тотожними? Дійсно, розвиток передбачає визнання відмінності станів об'єкта дослідження, його становлення в часі. Тому у вивченні релігійних феноменів необхідно враховувати специфіку цих станів. Але вся справа в тому, що релігія як форма духовного життя особи і суспільства завдяки таким своїм особливостям, як догматизм, традиційність, ортодоксальність, не здатна на докорінні зміни своїх ознак. Більше того, консерватизм в ній возведений у принцип. Саме тому в сучасному її стані завжди простежуються риси минулого. До того ж, історичні стани її виступають як прояви одиничного, а одиничне завжди пов'язане із загальним, спільним, існує в ньому у знятому вигляді, передається в нові індивідуальні форми, повторюється в них. Тому будь-який релігійний об'єкт нинішніх часів є своєрідним підсумком попереднього розвитку релігійних процесів і явищ.

Актуалізаційний принцип в дослідженні релігійних феноменів, таким чином, не є чисто логічною операцією перенесення знань про одну історичну епоху їх існування на іншу. Він по суті є вимогою вивчення одного й того самого об'єкта в часі і водночас процесу становлення самої релігійної системи.

Як носій релігії, людина завжди живе і діє в конкретних суспільних умовах, є представником певної соціально-етнічної спільності. Відображаючи життя людини в історично визначених умовах, релігія водночас фіксує в собі становище його роду чи племені, народності чи нації. І тут цікавою, на наш погляд, є думка Я.Мінк'явічуса, що "традиція релігійних культур... вписується в історію народів і націй через всю сукупність конкретних, етнічно визначених матеріальних, ідеологічних і духовних її детермінант і умов" [Мінк'явічус С.Я. Религия в многонациональном мире.- Вильнюс, 1978.- С. 12]. Внутрішньо вплітаючись в історію народів, релігія модифікується не лише залежно від змін умов їх життя, а й під впливом структурних елементів етносу (мови, звичаїв, психічного складу тощо). Все це дає підставу розглядати етнізм як один із методологічних принципів релігієзнавства, твердити, що поза етнічною визначеністю релігії взагалі не існують. Зауважимо, що в

наш час моноетнічність конфесії у строгому розумінні цього слова стає все більш винятковим явищем, а моноконфесійність етносу - ще більш винятковим. Надто поширеною є ієрархічність (багатоступінчатість) і конфесійної і етнічної спільнот, що позначається на їх взаємозв'язку.

Хоч в історичному плані початки релігії віднаходяться ще в докласовому суспільстві, коли не існували ні народності, ні нації, проте вже тоді етнічний фактор відіграв помітну роль в релігійному житті. Вже така рання форма релігії як тотемізм відображала поділ первісного племені на самостійні групи, клани, що пов'язані родинно по жіночій чи чоловічій лінії. Відомий дослідник первісних форм релігії Роберт Сміт відзначав, що тотемна тварина - це священна тварина клану, кров якої символізує єдність клану, єдність його із своїм божеством; ритуальне умертвіння і поїдання тотемної тварини є не чим іншим, як укладанням "кровного союзу" клану з його богом [Smith R.W. Lectures on the Religion of the Semites.- London, 1907.- P. 312-314]. Дещо іншими словами цю ж сутність тотемізму відзначив і Д.К.Зеленін. "В тотемізмі, - відзначає він, - на світ диких тварин було перенесено соціально-родовий устрій людей, і тотемізм можна визначити як ідеологічний союз родової організації людей з тією чи іншою породою тварин. Основою таких тотемістичних союзів могли послужити ті дійсні, реальні союзи, які уклали між собою два різні екзогамні роди з метою обслуговування один одного шлюбними зв'язками" [Зеленин Д.К. Идеологическое перенесение на диких животных социально-родовой организации людей // Известия АН СССР.- 1935.- № 4.- С. 403]. Найбільш істотне в тотемізмі слід шукати не в тому, що об'єктом релігійно-магічних вірувань є переважно тварина. Найбільш істотне полягає в ідеї поріднення людської групи з цією твариною. Отже, "ключ до вирішення проблеми тотемізму взагалі не в об'єкті, а в суб'єкті тотемістичних відносин, не в тотемі, а в тотемістичній родовій групі" [Токарев С.А. Ранние формы религии и их развитие.- М., 1964.- С. 66].

В межах племінної організації суспільства формуються й племінні культури, боги яких є одними з перших історичних образів богів. Десь в V-IV ст. до н.е. за певних суспільних й політичних умов у кожного народу складаються національні релігії, період історичного буття яких був порівняно тривалим. Із національних релігій, збережених народами до наших днів, хоч дещо й у видозміненому вигляді, можна назвати синтоїзм в Японії, даосизм і конфуціанство в Китаї, індуїзм і парсизм в Індії, іудаїзм в Ізраїлі та ін.

На зміну національно-державним релігіям приходять наднаціональні (світові), які за своїм походженням і поширенням тісно пов'язані з певними сім'ями і групами етнічних утворень, з певним етнічним складом населення. Але світові релігії неоднорідні, не моноетнічні за змістом і носіями. Їх диференціація тісно пов'язана з етнічним поділом народів. Це особливо видно в протестантській течії християнства, поділ якої пов'язаний насамперед з національно-державними утвореннями.

Одним із важливих в релігієзнавчій теорії, як на сьогодні, є принцип конфесійності. Релігії взагалі не існує. Ще з часу її первісних форм існували істотні відмінності у віруваннях і обрядах окремих людських спільностей - родів і племен. Ці відмінності зберегли і утвердили племінні культу. Але щонайбільше різницю між релігійними системами можна віднайти при порівнянні між собою національно-державних і світових релігій. Але якщо ще віроповчальний елемент кожної з цих релігій в абстракції має надто багато спільного з іншими, то відмінності у боговшануванні, взагалі у культовій системі такі, що, власне, за ними найчастіше визначають конфесійну специфіку. Саме цим зумовлено ототожнення назви конфесії з її культом (православ'я - православний культ, іудаїзм - іудейський культ і т.ін.).

У конфесійній специфіці релігії знаходить свій зовнішній вияв менталітет народу, його обрядова і побутова традиція. Так, Українське Православ'я характеризують такі риси, як демократизм, євангелістськість, відкритість, народність, побутовість. Так, демократизм цей виявляється насамперед у властивих йому принципах соборноправності, обиральності всіх церковних посадових осіб з участю при цьому мирян з правом вирішального голосу, релігійній толерантності. Євангелістськість як риса Українського Православ'я витворювалася насамперед з прагнень його духівників у всьому йти за новозавітними принципами, берегти чистоту віри (а не обряду), визнавати дух (а не букву) новозавітного вчення. Про побутовість нашого Православ'я свідчить близькість його обрядів до повсякденних умов життя народу, збереження в ньому багатьох обрядово-звичаєвих елементів з народного побуту, зв'язок місяцеслова святих з господарським життям селянина тощо.

Таким чином, принцип історизму як один із вихідних в релігієзнавчій методології на другому рівні методологічної функціональності знаходить своє вирішення в принципах конкретності, актуалізації, етнічності і конфесійності.