

серединній формулі християнського благочестя, яка зустрічається багаторазово, викарбувана у чітких думках:

*Душі царствіє вготував  
То службами, то молитвами,  
А найбільше милостинями.*

*В.Токман\** (м. Київ)

## **ФЕНОМЕН СВЯЩЕННОГО І ПРОБЛЕМА РОЗУМІННЯ СУТНОСТІ РЕЛІГІЇ**

Історично існували та існують конкретні релігії (їх нараховують близько п'яти тисяч, а то й більше), але не було і немає «релігії взагалі». Для того, щоб оглянути різноманітний світ релігійних явищ, в науці розробляється відповідне поняття, визначення якого (вважають, що їх десь біля 250), безперечно, мають велике евристичне значення. Це поняття є продуктом довготривалого розвитку пізнання; в своїх різноаспектних трактуваннях воно допомагає осмислити релігійні процеси як сучасності, так і минулого.

Багатоманіття релігій, а також численність її визначень спонукали дослідників поставити питання: що становить основу релігійного феномену? чи існує те універсальне ядро, до якого можна було б звести будь-яку систему вірувань?

Як засвідчує історія релігійної думки, з приводу означеної проблеми тривалий час існували дві досить поширені точки зору. Одна з них пов'язувала сутнісну ознаку релігії з вірою в надприродне, інша ж - вбачала її домітанту у вірі в Бога. Першу позицію у найбільш загальному вигляді чітко визначив П.Хонігсгейм, зазначивши, що термін «релігія» доречно застосовувати для характеристики будь-якого уявлення, яке ґрунтується на переконаннях, що надприродні сили існують і що відносини з ними можливі і необхідні; друга ж - знаходить своє найбільш просте підтвердження у вислові християнського апологета Лактанція: «Релігія - це зв'язок з Богом посередництвом благочестя» [Цит. за: Религиоведение: Учебное пособие и учебный словарь-минимум по

---

\* Токман В.В. – аспірант кафедри релігієзнавства Київського Національного університету імені Тараса Шевченка.

религиоведенню.- М., 1998.- С. 222]. Обидві вони мали і мають значну кількість прихильників. Серед прибічників першої точки зору імена Е.Тайлора, Р.Маретта, Л.Леві-Брюля, представників радянської школи релігієзнавства - Б.Лобовика, Є.Дулумана, В.Гараджі; а другу представляють передусім Отці Церкви (Августин Аврелій, Тома Аквінський, Тертуліан, Оріген), такі знані теологи і богослови як Ф.Шлейєрмахер, Е.Трельч, П.Флоренський, К.Доусон, К.Войтила та ін.

XX ст. виплекало ще один не менш оригінальний погляд стосовно розуміння сутності релігійного феномену, згідно з яким ключовим для останнього виявляється ідея святості. Значний внесок в його розробку здійснили Р.Отто, Е.Дюркгейм, Г. ван дер Леув, М.Еліаде, П.Бергер тощо.

Отже, наше завдання полягає в тому, щоб співставити зазначені вище підходи і на цій основі з'ясувати, наскільки достовірні слова Клауса Хармса про те, що «першою буквою релігії є священне» [Фрик Г. Сравнительное религиоведение // Мистика. Религия. Наука.- М., 1998.- С. 327].

Свого часу відомий науковець Еміль Дюркгейм вказав на обмеженість тих теорій, котрі намагалися звести ядро релігії виключно до ідеї Бога або надприродного. Водночас він наголосив на значимості феномену сакрального для розкриття найсуттєвішого в царині релігійних явищ. Проте мало хто із наукового співтовариства рахується із думками французького мислителя. Переважна більшість релігієзнавців, дотримуючись усталеної протягом багатьох віків точки зору, продовжує вважати віру в богів і надприродні істоти найбільш ваговою ознакою будь-якої релігії. Маємо зауважити, що подібна позиція зумовлена двома факторами, а точніше – неспроможністю дослідників уникнути двох крайнощів. Вони або виходять із специфіки сучасного способу мислення і відповідної йому термінології у з'ясуванні вірувань різних народів та епох, або ж намагаються витлумачувати останні за зразком розвинутих релігійних систем, передусім християнства.

Так, згідно християнського віровчення, Бог – сутність трансцендентна, непідвладна повністю розумовому осягненню. Як твердить Святе Письмо, він небачений, вічний, незмінний, всюдисущий, безмежний, троїчний, абсолютна любов, сама нетлінність і т. п., тобто наділений характеристиками, які не вимірюються рамками природного світу. Одночасно для християнина Божество – це фокус буття і небуття, взірць добродіянь і чеснот, які мають прикрашати людину, бути ідеалом для наслідування. Іншими словами, Абсолют християнства сприймається як найвища святість, до якої віруючий ставиться з глибокою шаную і благоговінням. Отже, говорити про священне в даному контексті – це все

одно, що говорити про віру в Бога, оскільки вважається, що лише за допомогою останньої людині відкривається шлях до істинного, праведного життя. Таким чином, в образі християнської релігії дійсно маємо той унікальний випадок, коли ідеї Бога, Надприродного та Священного співіснують невіддільно одна від одної, утворюють єдине, неподільне ціле. Але із цього ні в якому разі не слід прямолінійно робити висновок про подібний універсалізм й інших релігійних систем.

Як тільки ми звернемо свій погляд на релігійні вірування народів доісторичних часів або племен, які ще не досягли рівня цивілізації, то в них не віднайдемо віри в богів у точному розумінні цього слова. З історії релігії відомо, що формування останньої є складним і довготривалим процесом, пов'язаним з тим комплексом зрушень, які мали місце у всіх сферах життєдіяльності людської спільноти на перехідному етапі від родоплем'яного ладу до класового суспільства. Будучи відображенням, насамперед, нової соціальної організації, могутні божества прийшли на зміну безособовим, безтілесним душам і духам, відтіснили на задній план поклоніння різноманітним природним стихіям та силам. Але в народів, які перебувають ще на стадії архаїчної культури, ми й сьогодні продовжуємо зустрічати уявлення, котрі в релігієзнавчій науці прийнято називати анімістичними, тотемістичними, фетишистськими, магічними тощо. Їхньою визначальною рисою є не віра в божественні істоти, а прихильність людини насамперед до певних об'єктів навколишньої дійсності в залежності від того, наскільки вони спроможні задовольняти потреби як індивідуальні, так і роду в цілому. При цьому поклоніння тим чи іншим феноменам переважно визначається традицією, яка розповідає членам племені про їхній зв'язок з певним видом тварин, рослин чи класом предметностей, про необхідність виконання тих чи інших ритуальних дій, наголошуючи на значимості останніх в житті колективу. По суті йдеться про розмежування примітивним індивідом значимого і незначимого, суттєвого і несуттєвого, але взятих не в якості рефлексивних категорій філософського знання, а в якості модусів безпосереднього життєвого простору. Іншими словами, перед нами очевидна дивергенція сакрального (вагомого з практичної точки зору) і профанного (невагомого для існування людської спільноти).

Окрім того, якщо розглядати поняття божества у чітко окресленому, вузькому значенні, то воно залишається поза увагою й у деяких розвинутих релігійних системах, в яких ідея богів і духів відсутня або ж відіграє якусь другорядну роль. Класичний приклад тому – буддизм. Він не визнає Бога, від якого б залежала людина. Саме суттєве в буддизмі відтворене в чотирьох положеннях, які віруючі називають чотирма благородними істинами. Перше постулює існування страждання,

пов'язаного з безперервним плином речей; друге вказує на бажання як причину страждання; третє повчає, що приборкання бажань є єдиним засобом уникнути страждання; четверте перераховує три етапи, через які потрібно пройти, щоб досягнути вивільнення від земного нещасливого буття та одержати зрештою спасіння через нирвану [Див.: Янгутов Л. Е. Психологические аспекты учения о "спасении" в китайском буддизме // Психологические аспекты буддизма.- Новосибирск, 1991.- С. 39-40].

Як бачимо, в жодному із вказаних принципів мова не йде про божество. Буддист не проймається тим, щоб дізнатися про походження світу, в якому живе і страждає; він приймає його як факт і всі свої зусилля спрямовує на те, щоб втекти від нього. З іншого боку, в своїй спасінній праці віруючий в змозі розраховувати лише на самого себе. Він не повинен дякувати ніякому богові, подібно до того, як у своїй боротьбі із силами довілля не звертається за допомогою ні до якого із божеств. Замість того, щоб молитися у звичайному розумінні цього слова, замість того, щоб звертатися до вищої істоти і вмовляти її не відмовити у прихильності, буддист сконцентровується на своєму «Я» і віддається медитації. Це не означає, що він прямо заперечує існування Індри, Агні, Варуна, але вважає, що нічим не зобов'язаний їм і йому нічого робити з ними, так як їхня влада може розповсюджуватися тільки на блага цього світу, які для нього не мають значення. Сам Будда розглядається як наймудріший із людей, що досягнув найвищого рівня святості. Якщо він і Бог, то Бог особливий. Адже Бог – це істота, на життя з якою людина повинна розраховувати. Але Будда помер, він увійшов в нирвану і вже неспроможний впливати на хід людських подій. Він лише дав зразок праведного життя.

Питання стосовно божественності Будди чисто зовнішнє по відношенню до істинної сутності буддизму. Суть останнього в понятті спасіння. А спасіння передбачає знання доброго вчення і його застосування. Звичайно, таке знання неможливо було б отримати, якби Будда не відкрив його. Але після цього місія Просвітленого була виконана. Він перестав розглядатися в ролі необхідного фактору релігійного життя. Отже, вирішальним тут, тобто в питанні про те, в якій мірі ми маємо чи не маємо справу з істинною релігійністю, виступає не форма віри в Бога, а дійсне сприйняття божественного; іншими словами, наповнення свідомості священним.

Цікавим також є й свідчення Є.Торчінова. Згадуючи про релігії Китаю, він зазначає, що в китайській мові відсутнє слово "бог", а термін "шень" (пор. *шеньское* - "теологія") означає: психічне начало в людині, дух на відміну від тіла, дещо незвичне, сакральне, природне божество (божество вітру, дощу тощо). Ось чому християнські місіонери так і не

змогли вирішити, як перекладати слово "бог" на китайську мову і віддали взагалі перевагу транскрипції *теуси* (від лат. *deus* і грец. *theos*) [Див.: Торчинов Е. А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния.- СПб., 1998.- С. 21].

Варто мати на увазі й розвідки з феноменології релігії, передусім ті, що торкаються проблеми співвідношення ідеї священного та ідеї Бога. На думку американського феноменолога Дж.Сміта, відчуттю святості притаманна значна універсальність, оскільки воно виходить за рамки трансцендентного і здатне пробуджуватися навіть багатьма явищами буденного життя, яким властива певна неординарність (шлюб, народження і т.п.). Переживання сакрального передбачає буття, вивільнене від життєвих дрібниць, в якому людина виходить за межі повсякденної тривалості існування і вступає у світ буття в цілому, а також виявляє, що належить не тільки кінченному просторові, але й якісь просторовій цільності. Ця цільність сприймається "миттєво", а не через "сумування" кінчених просторів. Індивід прагне до неї, тому що вона - простір святості і відмінна від звичайного простору.

Простір святості сконструйований таким чином, що спрямовує увагу на залежність людського буття від священного та орієнтує нас на можливість святого життя. Однак, як твердить Дж.Сміт, "не існує необхідного логічного переходу від досвіду святості... до реальності бога, як він осмислюється в конкретній історичній традиції, наприклад до іудео-християнського уявлення про бога" [Цит. за: Современная буржуазная философия и религия.- М., 1977.- С. 60]. З точки зору феноменології це означає, що святість - інтенціональна, а Бог - рефлексивний, тобто царина сакрального - це своєрідний горизонт, фон, завдяки якому тільки й можливе існування тієї чи іншої релігійної системи. Таким чином, Бог Біблії є тільки одним із типів зустрічі зі священним, що формується на певному етапі культурного розвитку. Хоча між відчуттям святості та ідеєю Божества немає аподиктичного логічного зв'язку, але обов'язково існує залежність поняття Бога від досвіду сакрального.

Покажемо є й те, що навіть в межах великих релігій мають місце обряди, які повністю вільні від будь-якого поняття про богів та про духовні істоти. Перш за все існує безліч заборон. Біблія, наприклад, примушує жінку щомісяця жити окремо протягом заздалегідь визначеного терміну; вона вимагає від неї подібної ізоляції і під час пологів; вона забороняє запрягати разом вола й осла, носити одяг, в якому змішані льон і шерсть. І при цьому неможливо помітити, яку роль віра в Яхве могла відіграти в цих обмеженнях, оскільки він відсутній у всіх відношеннях, заборонених таким чином. Те ж саме можна сказати й про

більшість харчових заборон. І ці заборони характерні не тільки для євреїв; у різних формах, але з однаковими особливостями, їх віднаходять у багатьох релігіях. В кожному культурі наявні обряди, діючі самі по собі, своєю власною силою.

Таким чином, не всі релігійні властивості походять від божеств. Існують культові відносини, мета яких полягає не в тому, щоб поєднати людину з божеством. Релігія, судячи з цього, виходить за сферу ідеї богів та духів.

Ще одне поняття, яким намагалися визначити релігію – поняття надприродного. Але й з цього приводу при критичній оцінці можуть виникнути певні сумніви. На нашу думку, недоречно вживати термін «надприродне» для характеристики релігійних вірувань примітивних народів, а також і всіх тих, які ще не досягли належного рівня інтелектуальної культури. Звичайно, коли ми бачимо як вони приписують предметам небувалу могутність, населяють Всесвіт дивними істотами, то без будь-якого критицизму виявляємо в цих концепціях атмосферу таємниці. Гадаємо, що люди були спроможні примиритися з настільки збентежуючими сучасний розум поняттями тільки внаслідок нездатності знайти такі, які були б більш раціональними. В дійсності, ці дивуючі нас, пояснення уявляються первісній людині найелементарнішими в світі. Вона не бачила в них нічого подібного *ultima ratio* (вирішальний аргумент), якому розум підпорядковується лише із-за відсутності кращого, але найбільш безпосередній спосіб, яким уявляє собі і розуміє усе те, що спостерігає навколо себе. Для неї немає нічого дивовижного в уявленні, що можна голосом або жестами керувати стихіями, зупиняти або сповільняти рух зірок, викликати або припиняти дощ і т.п. Обряди, до яких звертається примітивний індивідуум, щоб забезпечити родючість землі чи плодючість тварин, не більш ірраціональні в його очах, ніж в наших очах технічні прийоми, котрі використовуються агрономами з тією ж метою. Сили, які він приводить в дію виконанням ритуальних дій, уявляються йому позбавленими будь-якої потаємності. Ці сили, безумовно, відрізняються від тих, які досліджує і вчить використовувати нас вчений сучасної доби: вони по-іншому ведуть себе і вимагають інших способів впливу. Але для того, хто в них вірить, вони не менш зрозумілі, ніж сила тяжіння чи електричний струм для нинішнього фізика.

До того ж, ідея надприродного чи потаємного у тому вигляді, як її розуміють зараз, виникла не так вже й давно. Вона передбачає насправді протилежну ідею, запереченням якої виступає і яка не містить в собі нічого архаїчного. Для того, щоб стосовно деяких фактів можна було сказати, що вони надприродні, потрібно було вже володіти відчуттям існування природного порядку речей, тобто уявленням про те, що явища

світу пов'язані між собою необхідними відношеннями, названими законами. Але поняття універсального детермінізму – недавнього походження; навіть видатним мислителям класичної епохи не вдалося усвідомити його повною мірою. Це - завоювання позитивних наук, постулат, на якому вони базуються і який вони обґрунтували своїми успіхами. Але оскільки їх не було у ті далекі часи, то сама чудернацька подія не могла містити нічого такого, що виключало б пояснення. Так як не було відомо, що в існуючому порядку речей є стійким і непорушним, так як в ньому вбачали творення випадкових волевиявлень, то вважалось цілком природнім, щоб ці волевиявлення чи будь-які інші спроможні були змінювати наявний порядок.

Ось чому чудесні втручання, які древні приписували своїм богам, не виглядали в їхніх очах дивом у сучасному розумінні цього слова. Для них це були прекрасні, рідкісні чи страхітливі видовища, предмети подиву чи захоплення, але вони аж ніяк не бачили в них щось подібне проривові в потаємний світ, куди розум не в змозі проникнути, оскільки не релігія, а наука довела людям, що речі складні і важкі для розуміння. Якщо індивід сучасної доби, «озброєний» науковим знанням, спроможний класифікувати явища на ті, що підпадають під дію природних законів, і ті, що виходять за межі пояснення науки, розцінюючи їх як надприродні, то примітивний індивідуум здатний розрізнити лише те, що має першочергове значення для його життєдіяльності, а тому і є найбільш реальним, від другорядного, неістотного. При цьому явища, предмети, речі, які визначають функціонування роду, племені, складають пантеон священних об'єктів, спілкування з якими санкціонується відповідними приписами, ритуалами та обрядами.

Метою подібних ритуальних і обрядових дійств є сприяння позитивному упорядкуванню життя шляхом прилучення до сакрального знання, котре відсторонене від усього профанного і повсякденного. Таке священне знання є невід'ємною складовою будь-якої релігії, незалежно від того, наявні у неї культ, жертвопринесення, віра в богів чи духовні істоти.

Сумніви з приводу доцільності розглядати надприродне як визначальну рису релігії зустрічаємо й у деяких українських релігієзнавців. Зокрема Ю.Левада, апелюючи до його (надприродного) невизначеності (замість дефініції надприродного часто просто перераховується те, що під ним розуміють: надприродні істоти, надприродні властивості деяких предметів і надприродні зв'язки між матеріальними об'єктами) зазначає: "А тому виправданим виявляється зауваження Нормана Бірнбаума: "В соціології релігії не існує ніякого

точного і загально визнаного визначення надприродного, як і взагалі в релігійстві” [Левада Ю. А. Социальная природа религии. – М., 1965. – С. 73-74]. Розвиваючи далі цю думку, Н.Юліна пише: “Якщо вбачати специфіку релігії у вірі в надприродне, то поза увагою залишаються особливості сучасної релігійної свідомості і остання розглядається крізь призму його нерозвинутих форм. В цьому питанні ми згодні з Ю.О.Левадою, який вважає, що змістом релігії не обов’язково повинне бути “божественне” [Современная буржуазная идеология в США. – М., 1967. – С. 193].

І дійсно, віра в богів та надприродне не відіграє ключової ролі і в тих віруваннях, які відносяться до розряду світських релігій. Зрозуміло, що мова йде про різноманітні суспільно-політичні течії (фашизм, комунізм). В них вагоме місце посідає поклоніння певній ідеї, особі або групі осіб. При цьому чітко проводиться демаркація між тим, що виступає об’єктом благоговіння та поваги, з одного боку, і тим, що заслуговує не більше ніж на відразу, зневагу, презирство – з іншого. Наприклад, теорія націонал-соціалізму проголосила основною цінністю ідею виняткової місії арійців в звершенні світової історії. Усе те, що стоїть на заваді реалізації цих грандіозних замислів фюрера не вартє існування і має бути знищеним, оскільки не відповідає домінуючій тенденції епохального розвитку. Відтак на одному полюсові возвеличується така собі надлюдина, освячена філософією Ніцше, а на іншому – однорідний, позбавлений волі до влади натовп народів, котрий за свою слабодухість приречений на поталу і ганьбу.

Отже, справжньою сутністю світських релігій виступає санкціонування відмінності між священним (гідним) і мирським, профанним (ганебним). Це зайвий раз доводить, що ідея святості небезпідставно може розглядатися як основоположний методологічний принцип при осмисленні фактів релігійного життя.

Священне - феномен універсальний. Він онтологічно не прив’язаний виключно ні до сфери трансцендентного, ні до певної історичної форми релігії. З сакральним індивід зустрічається скрізь - і в примітивних віруваннях, де терміни «табу», «мана», «вакан» доводять існування могутньої страхітливої сили, і в монотеїстичних релігіях, в яких єдиний Бог визнається за найвищу цінність та висхідний принцип буття. Переживання святості присутнє і в благоговінні філософа перед зоряним небом над головою і моральним законом всередині нас.

Натомість, досвід надприродного, а також ідея Бога – надбання більш зрілого періоду у розвитку людської культури. А тому в ролі ключового елемента вони спроможні успішно застосовуватися лише для характеристики розвинутих релігійних систем (і то не всіх). Що ж



стосується вірувань примітивного благочестя, то тут ні ідея Бога, ні ідея надприродного не спрацьовують взагалі. Для ранніх форм релігії більш вагомим виявляється розмежування між священним і профанним. А оскільки вагомість подібного протиставлення зберігається і в наступні історичні часи, тобто має місце і в релігійних уявленнях цивілізованих народів, то його й розглядають як найсуттєвішу ознаку будь-якої релігії. З цієї нагоди варто пригадати висловлювання Н.Зедерблома: «...Найкращим визначенням особистісної релігії є наступне: «Благочестивий той, для кого існує дещо священне», а головною характеристикою інституціональної релігії виступає відмінність між священним і профанним» [Зедерблом Н. Становление веры в Бога // Мистика. Религия. Наука. – М., 1998.- С.. 301].

У психологічному відношенні переживання сакрального супроводжується почуттями благоговійного страху та захоплення. Ці амбівалентні почуття, як твердив Р.Отто, виступають гармонійною єдністю протилежностей і наповнюють душу віруючої людини. Така дихотомія душевного життя цілком закономірна. Справа у тому, що індивід із самого початку відчуває свою залежність від вищої сакральної сили, він знає, що від неї походять його нещастя і радощі. Страждання, звичайно, переживаються сильніше, а тому є частка правди в словах «страх створив богів». Але це не уся правда, оскільки людина вважає залежним від священного не тільки лякаюче її зло, але й ті життєві блага, які вона має чи до яких прагне. Отож, людина відчуває, що з сакральним її пов'язує не тільки жах, але й вдячність і довіра. На цій підставі звичайний страх перетворюється у благоговіння, а відчуття залежності - в усвідомлення свого обов'язку коритися священній силі, у добровільну послухність. Як писав Гете: «У нашій душі живе прагнення добровільно... віддатися Вищому, Невідомому, найбільш Возвеличеному, і це прагнення ми називаємо благочестям» [Цит. за: Пфлейдерер О. Религия и религии // Мистика. Религия. Наука. – М., 1998.- С.. 111 ]. Відтак ідея святого - це проекція на душевну царину ідеї чи об'єктивно існуючої величній потаємній сили, що вселяє страх і надію, перед якою людина тремтить і благоговіє.

Осмилення святості як доміанти релігійного доводить прийнятливості запропонованого Е.Фроммом визначення релігії як загальнолюдського феномену і можливість користуватися ним в наукових цілях. А визначення це таке: "...Під релігією, - пише мислитель, - я розумію будь-яку визнану групою систему мислення та дій, яка дозволяє індивідові вести осмислене існування і пропонує об'єкти для відданого служіння" [Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов.- М.,1989.- С. 158].