

---

**Юрій  
Чорноморець**

## **ПЕРСПЕКТИВИ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА У XXI СТОЛІТТІ**

---

Релігієзнавство є комплексною наукою, яка вивчає феномен релігії, як він даний у житті суспільства й у свідомості окремих індивідів. Історично ця наука доволі молода, оскільки виникла із розвитком гуманітарних наук, на хвилі надій позитивізму науково описати і пояснити усі форми людської діяльності. В XIX столітті релігієзнавство було описовим і схожим на етнографію. Самі описи були позитивістськими за своєю методологією, а тому концентрувалися на кваліфікації явищ, без намагання осягнути їхню суть. Питання про сутність релігійних феноменів не порушували — у разі спроб пояснення переважали намагання віднайти корені релігійного феномену в позарелігійній дійсності життя соціуму. На початку XX століття відбувся методологічний поворот: під впливом теології Шляермахера, порівняльних досліджень містицизму, ранньої феноменології виникає особлива наукова методологія релігієзнавства, яка претендує на осягнення самої суті релігії — феноменологія релігії. Звичайно, ця методологія мала власні обмеження, і вийти за ці межі релігієзнавці намагалися за допомоги неопозитивістських за суттю проєктів. Саме цим пояснюється популярність когнітивістики релігії, соціології релігії, лінгвістичного релігієзнавства. Сьогоднішні трансформації науки та її суспільної ролі об'єктивно ставлять питання і про майбутнє релігієзнавства. Необхідність нового критичного переосмислення наук про релігію визнають як ті теоретики гуманітарного

---

© Ю. ЧОРНОМОРЕЦЬ,  
2013

знання, які сьогодні намагаються завершити проект Просвітництва (Ю. Габермас), так і ті, хто активно деконструє цей проект, відкидаючи, зокрема, фундаментальне розрізнення релігійного і світського. Вітчизняне релігієзнавство виявилось готовим до роботи за доби «після комунізму», але — чи готове воно до життя «після модерну» і тим паче — чи готове до праці «після постмодерну»? Одна річ — відмовитися від ідеологічних штампів на користь наукової об'єктивності. Інша річ — працювати в умовах, коли наукова об'єктивність є не фактом, а проблемою, не підлягає віднайденню, а наново конституюється. Визнання обмеженості релігієзнавчих знань завжди було проблемою для самого релігієзнавства. До кінця не усвідомлені й чітко не артикульовані претензії на статус метанауки щодо феномену релігії призводять до напружених відносин зі спорідненими дискурсами, які теж мислять про релігію. З одного боку, релігієзнавство бажає повністю використати на власний розсуд потенціал теології чи метафізики, соціології чи когнітивістики, а з іншого — постійно намагається диктувати всім дискурсам про релігії, що саме вони можуть (повинні) знати, де їхні межі компетенції, де проходить розмежування між власне релігієзнавством і цими дискурсами. І тут часто релігієзнавство діє за принципом: «все твоє — моє, а все моє — не твоє». Так ми отримуємо цікаву картину: наявні дві філософії релігії — власна релігієзнавча і чужа, тобто частина філософії. Теологію використовують частинами, а тому з'являються такі складові релігієзнавства, як «онтологія релігії» (привласнення того, що теологи й філософи думали про Бога та його пізнання), «конфесійне релігієзнавство» (приватизація того, як осмислювалася релігія, тобто конверсія теології релігії та досягнень церковно-історичної думки). Не залишається у боргу і сучасна теологія: вона також претендує на статус метанауки щодо людини та суспільства, пізнання і діяльності, Бога і релігії. Сучасна теологія з великим ентузіазмом сприйняла постулат посткласичної філософії про відносність всякого наукового дискурсу та встановлених ним меж раціональності, нормативності, істинності. Теологія активно підтримує тезу постмодерністів про відсутність принципової різниці між науковим і ненауковим знанням, між світським і релігійним, між соціальним і особистим. Релігієзнавство виявилось не готовим до повернення релігійного у філософію, у гуманітарні науки. Поворот Е. Левінаса і Ж. Дериди, Дж. Капуто і Дж. Мілбенка до релігії у філософії та соціальної теорії ще не осмислений як такий. Постсекулярна ситуація розглядається як оцінка соціальних явищ, пов'язаних із відсутністю очікуваної багатьма науковцями смерті релігії через секуляризаційні процеси. Предметом роздумів стає повернення релігії у публічну сферу і політику, культуру і геополітику. Але сама ситуація постсекулярності — як стану мислення у відмові від тези про смерть Бога, у поверненні до концептів дару і причетності, жертви і спільноти любові — зовсім не осмислена релігієзнавством.

Релігієзнавство продовжує думати про теологію як про формалізацію та раціоналізацію віровчення приблизно так, як сама теологія думала про себе на початку XX століття. І не помічає, що діалогічний партнер (чи, може, навіть суперник) вже зовсім інший. Теологія як структурно, так і методологічно пройшла через випробування постмодернізмом і вже існує після постмодерну, а релігієзнавство думає про неї, як про домодерну чи модерну форму релігійних знань. Така помилка може дорого коштувати, і релігієзнавство просто відстане від історичного часу, тоді як теологія прийде з майбутнього. Вже сьогодні тисячолітня залежність теології від філософії стала фактом минулого, і навпаки — теологія є новим інтелектуальним ресурсом для філософії. Така постмодерна ситуація для релігієзнавства є викликом, на який (поки що?) немає відповіді.

Отже, саме іманентний розвиток релігієзнавства у загальному та українському контекстах, а також глобальні трансформації у науковому, філософському та теологічному дискурсах, по-новому ставлять питання про статус та перспективи релігієзнавчого знання (а також суміжних дискурсів про релігію). Розв'язати цю проблему можливо лише в межах широкої дискусії, в межах свідомої роботи комунікативних спільнот релігієзнавців, філософів, теологів, соціологів. Спробуймо критично осмислити лише деякі найважливіші, на мій погляд, «проблемні вузли» цієї майбутньої дискусії.

Відповідь на питання «яким буде релігієзнавство у майбутньому?» перш за все залежить від загального розуміння того, у чому полягає специфіка сучасних гуманітарних наук. Релігієзнавство виникло в часи панування позитивізму, який розв'язував питання Аристотеля — як можлива наука в якості універсального знання, якщо всі факти є індивідуальними? — засобами теорій дескрипції та індукції. Саме тому на початку розвитку релігієзнавства велику увагу приділяли опису та порівнянню релігійних феноменів заради віднайдення загальних законів розвитку релігій (релігії). З усвідомленням специфіки гуманітарних наук відбувається і перше радикальне переосмислення ідеалу знання про релігію. На початку XX століття узвичаїлося ділити науки на «науки про природу» і «науки про дух». Останній різновид наук має справу із індивідуальними подіями, що з них виведення загальних законів (чи то історії, чи то розвитку релігії, мистецтва тощо) просто неможливе. Можливою вважалася лише типологія явищ. Але одразу для релігієзнавства відкрилася і нова перспектива, оскільки «науки про дух» змогли претендувати на універсальне знання про сутність явищ, і релігієзнавство практично першою із цих наук скористалося з такої можливості. Ключем для методологічного оновлення стала феноменологія. Остання була тим методом, який претендував на можливість універсального знання, на можливість знання сутності феномену релігії — навіть з огляду на те, що пізнання здійснюється лише індивідуально і щодо індивідуального об'єкта. На думку класиків

феноменології релігії, у живому релігійному переживанні є апіорне пізнання, яке має універсальний характер. Зрозуміло, що для науковця стають важливими наявність особистого релігійного досвіду та здатність співпереживання щодо досвіду інших релігій.

Криза класичної феноменології релігії виникла практично одразу і була пов'язана із трьома чинниками. По-перше, у релігійних переживаннях намагалися виокремити суттєве, під яким розуміли «священне». При цьому це «священне» мало бути вільним від моралі, від теорії, від культу — власне «чистим релігійним». Вся релігія зводилася до містицизму, причому сам містицизм відривався від життя. Лише сьогодні нова феноменологія релігії після Ж. Дерида та Ж.-Л. Маріона, нова герменевтика релігії після Дж. Капуто і Дж. Мілбанка, К. Піксток і Д. Гарта повертається в царину релігійного переживання Бога як Життя, яке дарує все, що має людина. Сьогодні тема відчуття власної створенності вперше набуває повноти, якої вона була позбавлена через концентрованість навколо містики та священного. По-друге, помилковим було розділення в релігії на суттєве, внутрішнє та другорядне, зовнішнє. Етика, культ, теологія — це не зовнішні прояви релігії, які можна вивчати позитивістським чином. Це внутрішнє для релігії, сутнісне. Смысл і етики, і культу, і теології дається так само через співпереживання, через осяяння, споглядання, інсайт, як і смысл «священного». По-третє, класична феноменологія релігії не виробила загальноприйнятого розуміння суті «священного» та типологізації релігій. Причиною такого стану речей став радше не певного роду суб'єктивізм феноменології (адже феноменологи релігії орієнтувалися на ранню, реалістичну феноменологію Гусерля та вчення про конкретне — «матеріальне» — апіорі Шелера), а обмежене розуміння релігійного, редукованого до «священного». Тут мав місце надлишок редукції: при відмові від «зовнішнього» насправді відмовлялися і від суттєвого для релігії. Змагання за відмову від суб'єктивності звужувало переживання релігійного феномену, й тим самим виникав простір для довільних інтерпретацій «священного» та суб'єктивних типологізацій релігій і релігійних феноменів.

Релігієзнавство спробувало подолати кризу класичної феноменології релігії чотирма шляхами.

По-перше, багато релігієзнавців намагалися і намагаються використовувати методи позитивізму і неопозитивізму. Великі надії покладаються на когнітивістику релігії, на соціологію релігії, на порівняльне релігієзнавство. Раз у раз ці надії руйнуються. Когнітивістика не може нічого пояснити, її результати — це формалізація банальностей. Соціологія релігії не може передбачити змін, які відбуваються з релігійністю. Релігія схожа на вірус, а тому перебіг «захворювань» годі передбачити: соціологія релігії не передбачила жодної релігійної віднови... А соціологи релігії знову і знову марно намагаються передбачити майбутнє релігійності так, ніби це

щось схоже на світове ВВП, зростання і падіння якого можна прорахувати. Порівняльне релігієзнавство дедалі певніше доходить висновку про непорівнянність релігій, релігійних практик, культів, теорій. Звичайно, спокуса позитивізму буде і далі актуальною — хоча б через простоту пропонування рецептів розв'язання проблем.

По-друге, заслуговує на увагу нова філософія релігії, побудована за взірцем теології та релігійної філософії. Така філософія релігії наслідуює схоластичний ідеал знання та його способи сполучення із містичними та богоодкровенними істинами. Першим кроком такої філософії релігії є визнання якогось способу раціонального мислення за універсально-нормативний. За основу звичайно беруть: довільно вибрані метафізичний раціоналізм томізму, різні варіанти аналітичної філософії та неопозитивізму, екзистенціалізм, сучасну філософію науки. Другим кроком стає визнання обмеженості природного чи особистого розуму, а також можливості надприродного знання для особистості чи спільноти. Третім кроком є доведення розумності прийняття надраціонального функціонування раціональності, відкриття гармонійного сполучення раціонального та надраціонального знань. При цьому філософія релігії шукає не лише певні лакуни у раціональності, які можуть бути доповнені надприродним знанням, а й розмірковує про позараціональні корені звичайної раціональності. Якщо якийсь із представників сучасної філософії релігії намагається не слідувати шляхом підтвердження релігійних концепцій і власним предметом аналізу вибирає не «надраціональні істини» у їхньому відношенні до раціональності, а релігійний світогляд, то всі результати досліджень звичайно не виходять за межі кантівського розуміння релігії. А саме, релігія має право на існування, оскільки за межами аподиктично відомого постулює певні гіпотетичні знання щодо морально-практичного, особистого, естетичного та інших способів пізнання. Серед останніх знаходиться місце і для власне релігії як переживання причетності до священного. Щодо самої цієї причетності така філософія релігії фактично нічого не каже, крім визнання вірогідності такого роду переживань.

Третій шлях подолання кризи класичної феноменології релігії був найцікавішим. А саме — феноменологія релігії змогла виробити новий варіант власної методології, спрямований не на аналіз феномену священного, а на дослідження релігійних переживань як інтенційних актів. Звичайно, такого роду аналіз релігійної свідомості суб'єкта не міг бути повним, оскільки релігійні переживання часто мають неінтенційний характер або мають інтерсуб'єктивну природу. Феноменологія неінтенційних станів свідомості та інтерсуб'єктивності змогла створити необхідну методологічну базу для релігієзнавства, частково — на полі філософії, частково — на полі теології. Але відповідні напрацювання М. Мерло-Понті, Ж.-Л. Маріона, Дж. Гарта, Дж. Манусакіса ще чекають на релігієзнавче

осмислення їх та застосування. Ці методологічні новації — застосування інтерсуб'єктивної феноменології — є найбільшим викликом для релігієзнавства майбутнього. Чи вдасться, вже маючи повноту методологічного інструментарію феноменології, створити релігієзнавство феноменологічне та постфеноменологічне — це питання початку нового століття. Відповіді поки що немає. Особливо перспективною є феноменологія інтерсуб'єктивних релігійних спільнот як певних життєсвітів, які задають цілісні способи життя та зумовлюють соціальну поведінку, релігійний світогляд, релігійні інтуїції. Можна сказати, що новітня, третя феноменологія релігії — із її новим застосуванням теорій інтерсуб'єктивності — є перспективною ще і в якості теоретичного підґрунтя для нової розуміючої соціології релігії, нової когнітивістики.

По-четверте, сучасне релігієзнавство активно використовує герменевтику і часто саме в ній убаचाє головний свій метод. Але оскільки інтерсуб'єктивна феноменологія є теорією про релігійні спільноти, яким належать життєсвіти первинних очевидностей та символічних практик, то вона безпосередньо відкрита до герменевтики релігії. І все частіше натрапляємо на феноменологічну герменевтику. Так чи інакше, розвиток герменевтики релігії сьогодні пов'язаний із ситуацією постмодерну. Адже постмодерна філософія висуває радикальну тезу: все є текст. І теологія схильна підтвердити цю тезу: в якомусь первинному сенсі все дійсно є текстом, написаним Богом, або написаним за допомоги Бога. Розуміння смислу тексту залежить від тих первинних установок щодо розуміння, які існують у релігійних спільнотах і є цілком заданими традицією. Вивчення виникнення, розвитку, збереження, занепаду, криз, відновлення релігійних традицій є головним завданням релігійної герменевтики. При цьому предметом вивчення є зміна парадигм у розвитку релігійних світоглядів, зміна розуміння ключових концепцій, взаємний вплив розвитку теорій і практик (моральних і культових). Герменевтика релігії створює враження, що релігієзнавцям вдається потрапити всередину релігійної самосвідомості, відкрити всі особливості релігії на підставі релігієзнавчого (науково-об'єктивного) розуміння процесів релігійного розуміння. Перспективи герменевтики релігії пов'язані із кращим усвідомленням меж її компетенції: без феноменології релігійної інтерсуб'єктивності герменевтика не здатна досягнути універсального знання. Лише там, де герменевтика релігії сполучається із феноменологією інтерсуб'єктивності, відбувається перехід від гіпотез до теорій. Цей шлях є природним ще й тому, що сама спільнота релігієзнавців є інтерсуб'єктивною реальністю, в якій істинним визнають те науково-теоретичне знання, щодо якого є комунікативна згода. Вже сьогодні ця згода залежить більше від уявлень реальної комунікативної спільноти релігієзнавців про власну ідеальну комунікативну спільноту та її цінності, аніж від «принципів» «об'єктивності», «на-

уковості», «позаконфесійності». Останні вже давно або перетворилися на позначення ціннісних установок, або виродилися у формальні знаки лояльності, але не функціонують саме як принципи. Інтерсуб'єктивна спільнота релігієзнавців, яка віднаходить наукову істину в межах процедур комунікативної раціональності, аналізує інтуїції, теорії та практики інтерсуб'єктивних релігійних спільнот, які, своєю чергою, теж встановлювали істину в межах власних комунікативних процедур. Таким чином, релігійна феноменологічна герменевтика є методом, адекватним як щодо самого релігієзнавства (а бути чесним із власними науковими змаганнями завжди краще, ніж мати хибні уявлення), так і щодо релігійної дійсності, яка практично завжди дана саме як інтуїції, теорії та практики інтерсуб'єктивних релігійних спільнот, а не як суб'єктивні переживання священного в окремого містика.

Загальною вадою сучасного релігієзнавства є модерністське розуміння сучасних філософських методологій. Навіть запозичивши у філософії будь-який постметафізичний чи постмодерний метод, релігієзнавці працюють із відповідною методологією як зі сталим та надійним інструментарієм, сукупністю сталих принципів і правил, дотримання яких забезпечує примноження наукового знання. Насправді застосування методів як певних надійних формул чи алгоритмів при дослідженні релігійних свідомості, теорій, практик, переживань просто не працює. Релігієзнавство поки що не звикло працювати у межах постмодерністської близькості та постметафізичного плюралізму. Релігієзнавець, беручи будь-який метод, тут же абсолютизує його, а також канонізує власні результати застосування відповідної методології. В рамках такого підходу, наприклад, вважається, що релігієзнавець цілком може зрозуміти містичні переживання вірних на літургії через «емпатію», релігійні тексти — за допомоги елементарної герменевтики чи акту простого розуміння, релігійні висловлювання — за допомоги аналітичної філософії. Таким чином, замість модерного «чистого розуму» судити релігію покликаний якийсь «чистий феноменологічний розум» чи «розум професійного герменевта релігії», чи «чистий аналітичний розум». Раціональні претензії на об'єктивне та зовнішнє дослідження, які в добу постмодернізму вигнані крізь двері, спокійно повертаються у нових шатах крізь вікно. Релігієзнавча раціональність все ніяк не хоче визнати власну відносність, власний ігровий характер, приблизність та умовність результатів. Все це пов'язане зі стійкими залишками сцієнтизму — переважно навіть не усвідомленими. Віра в науку була і є основним постулатом секуляризму як прихованої ідеології релігієзнавства. Як і століття тому, секулярну чи наукову свідомість вважають нормальною, релігійну свідомість — девіантною, особливою, такою, що її належить пояснювати у зіставленні з нормативною секулярною і науковою свідомістю. Проблема, яка внеможливіє таку точку зору,

очевидна для філософів і неочевидна для релігієзнавців: не можна відповісти на питання «що таке релігійна свідомість?», не маючи відповіді на питання «що є свідомість?». Завдяки філософії ХХ століття ми значно більше знаємо про свідомість, її форми, функціонування, але ми все ще далекі від повної розгадки таємничого чуда, яким є людська свідомість. Приниження якихось видів свідомості — приховане чи відкрите — не має жодних виправдань, окрім прагматичних. Безумовно, у повсякденній життєдіяльності сучасної людини найбільшою є користь від наукового світогляду. Але чи так можна сказати про все людське життя? Чи ж то немає практичної користі від численних практик — психологічних, філософських, містичних, релігійних? Якби такі практики не стабілізували (чи навпаки — оновлювали) людський спосіб буття — їх би просто не застосовували знов і знов. Очевидно, що прагматична користь від релігії не менша, ніж від психоаналізу чи психології — і це лише в цьому житті, без урахування основної функції релігії — утвердження людини у причетності до вічності, до життя універсального.

Головним викликом для релігієзнавства ХХІ століття стала новітня теологія — так звана радикальна ортодоксія — яка категорично заперечує здатність світського чи релігійно-нейтрального розуму на об'єктивне усвідомлення релігії. На думку представників радикальної ортодоксії, лише сама теологія є адекватною формою пізнання релігії.

Проблемне питання в інтерпретації радикальних ортодоксів звучить так: чи можуть науковці (митці, прості люди тощо) давати адекватні оцінки у сфері філософії? Чи можуть вони оцінювати філософію як таку? Очевидно, що самі філософи заперечують адекватність таких оцінок. Філософію оцінює, адекватно пізнає, адекватно пояснює, адекватно критикує лише філософія. Так само і теологія може бути єдиним раціональним дискурсом, який адекватно пізнає, пояснює, критикує релігію.

При цьому філософія і теологія є двома універсальними дискурсами, які мають підстави претендувати на пояснення всього, а тому можуть судити про інші форми світогляду. Філософія першою чергою судить про науку, про пізнання, а також — про все інше. Теологія першою чергою судить про релігію, про зв'язок із Трансцендентним, але також — про все інше. Тому сьогодні дуже активно розвиваються теологія пізнання, теологія соціальності, теологічна антропологія, теологія статі, теологія науки, теологія мистецтва, теологія філософії.

Сучасна теологія може миритися з можливістю філософії релігії чи філософського аналізу теології. В такому випадку один універсальний світоглядний дискурс оцінюється іншим універсальним світоглядним дискурсом. Але всі інші намагання судити про теологію чи релігію з боку конкретних наук, у тому числі з боку релігієзнавства, відкидаються як апоріє некоректні.



І тут головним питанням для самого релігієзнавства постає проблема взаємовідносин із філософією. Чи є релігієзнавство частиною філософії? Ні, оскільки релігієзнавство — це наука комплексна, яка включає не тільки філософію релігії, а й цілий шерек інших дисциплін: історію релігії, соціологію релігії, психологію релігії і т. ін. І мало того, релігієзнавство перебуває у доволі напружених стосунках із власне філософією релігії. Все, що «чисті філософи» мислять про релігію як практику і спосіб життя, про Бога як можливу причину світу, про теологію як особливий спосіб мислення, про релігійні інтуїції, — все це приймається релігієзнавцями із значним запізнення та спрощенням. Прикладами кричущого зневаження набутоків «чистих філософів» з боку релігієзнавців є осмислення аналізу релігійних цінностей, здійсненого одним із засновників нової онтології М. Гартманом. Цей блискучий аналіз просто зігноровано. Чи багато релігієзнавців використовують сучасну французьку феноменологію даності та дарунку? Теорію Р. Жирара про жертву? Вчення М. Гайдегера про позалогічне пізнання із твору «*Vom Ereignis*»? Розрив між філософією релігії філософів і філософією релігії релігієзнавців став просто кричущим. Хоч би як ми оцінювали сучасний момент, очевидно, що ми живемо після кризи модерну. Ми є свідками чи то доби постмодернізму, чи то відновлення проекту Просвітництва, чи, може, початку доби після постмодерну. Мислити так, ніби нічого суттєвого не сталося і криза модерну стала сторінкою лише в історії релігії, але не зачепила суттєво релігієзнавчу думку, вже просто неможливо. Але й до виходу за межі парадигм мислення доби модерну релігієзнавство просто не готове. Це головна причина того, що філософія релігії розвивається на стику між філософією і теологією, феноменологією і релігійною філософією. В межах же релігієзнавства філософія релігії лише зберігається, примножує власні традиції, із великим запізнення запозичує окремі ідеї сучасної філософії про релігію, Бога, теологічний спосіб пізнання дійсності.

Фактично, щоб зберегти власну комплексність, а не розпастися на окремі науки, релігієзнавство мусить якісно підвищити рівень філософії релігії як власної центральної дисципліни, яка має для релігієзнавства фундаментальне значення у методологічному, онтологічному, гносеологічному аспектах, закладає основи для аналізу соціологічного, психологічного, історичного релігієзнавства. Єдність науки «релігієзнавство» не може забезпечуватися лише єдністю предмета пізнання. Якщо філософія релігії не виконує своєї фундаментальної та методологічної ролі для релігієзнавства як цілого, то між філософією релігії, історією релігії, соціологією релігії, психологією релігії існує така сама різниця, як між фізіологією людини і психологією людини, анатомією і філософською антропологією. Як останні є різними науками про людину, так аналогічно і перші є різними науками про релігію. І існування єдиного «релігієзнавства» є

метафізичним чи позитивістським забобоном, від якого необхідно відмовлятися, а окремим наукам про релігію — активно конституювати свою самостійність, осмислювати власну автономію, виробляючи окрему методологію та самостійно встановлюючи зв'язки з іншими науками. Отже, саме від філософії релігії залежить, чи буде збережено релігієзнавство як єдину науку взагалі. Але якою має бути філософія релігії в межах релігієзнавства XXI століття?

Об'єктивно перспективи релігієзнавства пов'язані передусім із застосуванням феноменологічного аналізу релігій як форм дискурсу, практики, теорії, досвіду інтерсуб'єктивних спільнот. Ці спільноти конституують традиції, для аналізу яких необхідна герменевтика. Питання про об'єктивну, суб'єктивну, інтерсуб'єктивну значущість релігійного світогляду робить необхідним розвиток філософії релігії як відкритої до всіх методологічних новацій науки. І саме філософія релігії конститує відносини релігієзнавства з суміжними науками в часи постмодерну.

Теоретичні суперники релігієзнавства, які утворюють шерех суміжних наук та дискурсів, перебувають у стані глибоких трансформацій. Головною тенденцією найближчого майбутнього стане повний занепад релігійної філософії. Цей різновид філософського дискурсу зраджував основний принцип філософії: вільну і критичну розумну думку підміняв роздумами, спрямованими на підтвердження тез теології та релігії. Сьогодні, коли критичність філософії та теології до маніпулятивних елементів традиційних і модерних дискурсів дуже висока, розвивати релігійну філософію практично неможливо. Відповідні роздуми або відходять до жанру філософії, або стають теологією — нестрогою, есеїстичною, ліберальною, але саме теологією. Несподіваною для релігієзнавства тенденцією буде відродження філософської теології. Класична будова метафізики в часи другої схоластики та Х. Вольфа передбачала поділ метафізики на загальну, якою була онтологія, і конкретну, частинами якої були: раціональна космологія, раціональна психологія, раціональна теологія. Традиції філософської теології як завершальної частини філософських наук відомі з часів неоплатонізму. В цій школі викладання діалогів Платона звершувалося за схемою: відкриття самопізнанням душі, етика, космологія, теологія. Методологію філософської теології як спеціальної самостійної систематичної науки розробив Прокл. Ця методологія справила значний вплив на візантійську теологію від Діонісія Ареопагіта до Григорія Палами, на арабську філософію і теологію, на схоластичний ідеал «священної науки». Філософська теологія була спробою сполучити раціональну аргументацію з критичним застосуванням власне релігійних (надраціональних, інтуїтивних, даних як одкровення) джерел знання. Сьогоднішній ідеал посткласичної науки, нова онтологія, феноменологія, герменевтика, комунікативна прагматика стали життєдайним джерелом для новітньої філософської

теології. Вона, як правило, включає феноменологію дарунку і одкровення, зустрічі та відкритості, герменевтику подяки і традиції, прагматику спілкування і солідарності, обов'язку і любові. Філософська теологія виступає як теологія життя, яка долає обмеженості як традиційної метафізики (перш за все — томізму, паламізму, доктринального протестантизму), так і екзистенціалізму. На відміну від релігієзнавства, філософська теологія застосовує всі новітні можливості для дослідження релігійного відразу, щойно вони з'являються в загальному філософському дискурсі. У цьому вмінні вона повністю суголосна із сучасною релігійною теологією. Остання в якості теоретичного вираження релігійного світогляду діє так само, як і філософська теологія. Парадоксальність ситуації полягає в тому, що сьогодні у теології сполучаються історично найвищий ступінь відкритості релігійної теології до філософських новацій та найбільше повернення до ортодоксії, найбільша церковність та найбільша свобода теологічної думки. За таких умов філософська теологія як частина метафізики завжди буде підтримуватися тією теологією, яка є частиною релігійного світогляду, і навпаки. У постметафізичному дискурсі практично відсутні старі лінії протистоянь. Як релігійна теологія, так і філософська теологія радше разом поділяються на язичницько-нігілістичну і християнсько-персоналістичну, ніж між собою. На окрему увагу заслуговує розвиток іудейської філософської теології при занепаді релігійної теології, і практично повністю відсутня мусульманська теологічна думка при величезному обсязі та різноманітті форм відтворення цієї релігійної традиції.

Необхідність критичного релігієзнавчого аналізу нових форм філософської та релігійної теологій — один із викликів, на який немає поки що відповіді у релігієзнавчій філософії релігії. При цьому спостерігається тривожна для релігієзнавства тенденція: філософія релігії, яка належить до «чистої філософії», дедалі більше ототожнюється за своїм змістом та методами із сучасною філософською теологією (яка, нагадаю, конституїрована як частина метафізики). В умовах постметафізичного філософського дискурсу, при оперті на феноменологію дару і одкровення, зникає різниця між філософським дискурсом про релігію і філософським дискурсом про Бога. Загальне ідейне руйнування віри в існування нездоланих кордонів між світським і релігійним — це лише фон, який робить більш толерантним ставлення до тіснішої єдності філософії релігії, філософської теології, релігійної теології, зумовленої саме збігом за змістом та методологією, основними концепціями та парадигмами мислення. Зберегти релігієзнавство як особливу і комплексну науку, незаангажовану та об'єктивну, можна лише при зростанні якості релігієзнавчих досліджень, насамперед у сфері релігієзнавчої філософії релігії, а також соціології релігії, психології релігії, історії релігії. Якщо не з'являтимуться якісно нові роботи, актуальні для доби постмодернізму, то релігієзнавство перестане

бути повноцінним діалоговим партнером для суміжних наук про релігію, а потім і взагалі випаде з царини сучасної гуманітарної науки, залишившись в історії поруч з алхімією, науковим комунізмом, політекономією соціалізму та іншими теоретичними моделями, які перестали бути запитуваними людською науковою та загальною практикою. Як і будь-яка модерна гуманітарна наука, що не знаходить себе в умовах постмодерну, релігієзнавство перетворюється на фабрику з конструювання міфів. Цікаво, що такою ж є доля тих теологічних та релігійних систем, які відмовляються від трансформацій. Продукування міфів завжди погано закінчується, оскільки ці зроблені руками людини ідеологічні міфи обов'язково будуть деконструйовані або теоретично (зазнають критики з боку наступних поколінь філософів, теологів, релігієзнавців), або практично (зникнуть історично).

Якщо релігієзнавство розвиватиметься в межах феноменології, герменевтики та комунікативної прагматики інтерсуб'єктивних спільнот, то відкриється унікальна можливість для розв'язання головних питань класичного релігієзнавства. Першим каменем спотикання для класичної феноменології релігії було питання про істинність різних переживань священного в різних релігіях або навіть у межах однієї релігії. Згідно з постулатами феноменології, істинність пізнання тотожна з очевидністю, яка є під час акту пізнання. І вся проблема класичної феноменології релігії полягала, по-перше, в тому, що для, наприклад, християн і буддистів повністю очевидні цілком несумісні істини. Різний релігійний досвід, різні пізнання, різні очевидності, ба навіть різні предмети пізнання, між якими спільним є лише те, що це — «священне». Феноменологія комунікативних спільнот пропонує вихід з апорії: для кожної релігійної комунікативної спільноти існує світ первинних очевидностей, певний релігійний життєсвіт. Ці світи є універсальними для себе: християнська церква прямо називає себе «новим людством», але фактично кожна релігія є новим людством із власним життєсвітом, із первинними очевидностями, із універсальними істинами. Взаємне узгодження різних релігійних життєсвітів у межах комунікативної прагматики може мати лише два розв'язки. Згідно з версією комунікативної прагматики К.-О. Апеля, самі ці релігійні життєсвіти існують тому, що існує усвідомлюваний чи неусвідомлюваний єдиний релігійний життєсвіт, зі своїми універсальними цінностями, правилами комунікації, істинами. Окремі релігійні комунікативні спільноти тому й можливі, що існує апріорна, дійсно універсальна, комунікативна спільнота. Але вона має трансцендентальний, ідеальний характер і лише частково виявляється у конкретних релігійних спільнотах, а також у практиці спілкування між ними. Згідно з версією комунікативної прагматики Габермаса, універсальна комунікативна спільнота для всіх релігій — це лише умовність, яка завжди становиться, але ніколи не існує. Це — квазі-трансцендентальна структура. Всі спільні релігійні концепції та цінності,

переживання та норми — лише умовність, яка не має ніякого онтологічного статусу. Звичайно, консервативне богослов'я активно підтримає версію у душі Апеля, ліберальне — версію у душі Габермаса. Більшість релігієзнавців, очевидно, більше схилитимуться до версій у річищі розвитку логіки Габермаса, меншість — прийматимуть логіку Апеля. Але при цьому праця з релігіями як окремими життєсвітами у будь-якому разі буде більш продуктивною, адже пояснення можливих пунктів згоди релігій у єдиній діалогічній спільноті «релігії» є чимось новим і методологічно цікавим — зрозумілим чи то як онтологічно легітимна єдність, чи то як умовність діалогічного спілкування. Значний евристичний потенціал має також і пояснення різних даних соціології релігії за допомоги теорії інтерсуб'єктивних релігійних спільнот. Наприклад, у середовищі українського православ'я вирізняють різні релігійні групи, що мають власні цінності, світоглядні настанови і геополітичні орієнтації. Існування таких релігійних груп можливе саме тому, що їхні вірні мають власні «життєсвіти», в яких різняться первинні інтуїції. Так само помітною є різниця між активними вірними, які постійно живуть релігійним життям, і значними масами «православних», які усвідомлюють себе віруючими, але неактивні у релігійному житті. Цих людей належить досліджувати окремо, як дві різні соціологічні групи, оскільки вони релігійно — в різних життєсвітах. І народні релігійні уявлення, на дослідження яких покладають сьогодні великі надії релігієзнавці, — це не єдина реальність, а різні системи цінностей, знань і практичних настанов. Звичайно, уявлення про ці світоглядні системи для релігієзнавства дає більше, ніж знання теології. Але й остання — породження певних життєсвітів релігійних професіоналів. І ці останні життєсвіти — найцікавіший предмет для дослідження, оскільки вони найдинамічніші. Часто на одну зміну парадигми в народній релігійності припадає до десятка змін парадигм у теології. Вплив змін парадигм у теології на народне благочестя стає дедалі інтенсивнішим процесом в останні два століття. Введення оновлених систем цінностей, знань і практичних настанов серед теологів спричиняє зміни в реальному житті релігійних громад, але механізми такого впливу все ще не досліджені.

На початку нового століття і саме релігієзнавство повинно замислитися над власною ідентичністю. Як саме живе і розвивається спільнота релігієзнавців — за моделлю Апеля чи Габермаса? Чи є релігієзнавчі знання, методи та цінності лише плодом прагматичної згоди та квазітрансцендентальними принципами (модель Габермаса)? Чи ж релігієзнавці тому знаходять у власній комунікативній спільноті якісь універсальні гіпотези та теорії, методи та принципи, концепції та цінності, що є певний об'єктивно даний ідеальний «релігієзнавчий розум» — тобто певна інтерсуб'єктивна релігієзнавча ідеальна комунікація, яка регулює кожен конкретний історичний релігієзнавчий дискурс. Відповіді на ці питання є важкими для

релігієзнавців. Вони б хотіли бути вільними, але без упадання в релятивізм. Хотіли б мати універсальні системи цінностей, знань і практичних настанов, але не хотіли би, щоб ці системи надавала їм якась раціональність, що передує їхньому конкретному дискурсу. Між тим доводиться визначатися. І тому в найближчому майбутньому в релігієзнавстві слід очікувати бурхливих дискусій саме між прибічниками релігієзнавства в душі Апеля і релігієзнавством у душі Габермаса. Для нас особисто очевидно, що рано чи пізно переможе та лінія в релігієзнавстві, яка угрунтовуватиметься на теорії Апеля, застосовуючи її комплексно — як щодо розуміння релігійних спільнот і релігійного світогляду, так і щодо розуміння природи релігієзнавчої спільноти та релігієзнавчих знань.

Всі викладені розмірковування є лише однією з можливих інтерпретацій інтелектуальної історії релігієзнавства, його сучасності та перспектив. Сподіваюся, що ця інтерпретація має право на існування, позаяк не лише пояснює проблеми сьогоденних знань про релігію, а й має евристичний потенціал для становлення нового релігієзнавства — науки про релігію доби «постмодерну» та часів «після постмодерну».

#### ДЖЕРЕЛА

- Caputo J.* Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project. — Indianapolis: Indiana University Press, 1997. — 314 p.
- Manoussakis J.P.* God After Metaphysics: A Theological Aesthetic. — Bloomington & Indianapolis: Indiana UP, 2007. — 213 p.
- Milbank J.* Postmodern Critical Augustinianism: A short Summa in Forty-two Responses to Unasked Questions // *Modern Theology* — 1991. — 7:3 April. — P. 265—278.
- Milbank J.* The Programme of Radical Orthodoxy // Laurence P. Hemming (ed.) *Radical Orthodoxy? A Catholic Enquiry*. — Burlington, VT: Ashgate, 2000. — P. 33—45.
- Milbank J.* *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason.* Second Edition. — Oxford: Blackwell Publishing, 2006. — 442 p.
- Milbank J., Pickstock C., Ward G.* *Radical Orthodoxy. A new theology.* — London, New York: Routledge, 1999. — 285 p.
- Shakespeare S.* *Radical Orthodoxy. A Critical Introduction.* — London: SPCK, 2007. — 186 p.
- Ward G.* *The Postmodern God. A Theological Reader.* — Oxford: Blackwell Publisher: 2007. — 355 p.
- Анри М.* Феноменология жизни // *Логос* №3 (82), 2011. — С. 172—185.
- Ванхузер К.* Искусство понимания текста. Литературоведческая этика и толкование Писания. — Черкассы: Коллоквиум, 2007. — 695 с.
- Ваттимо Дж.* После христианства. — М.: Три квадрата, 2007. — 172 с.
- Габермас Ю.* Постметафизичне мислення. — К.: Дух і літера, 2011. — 280 с.
- Жирар Р.* Козел Отпущения. — СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2010. — 334 с.
- Жирар Р.* Насилие и религия: причины или следствия // *Логос. Религия сегодня.* — 2008. — № 4 (67). — Химки: Типография «Момент», s. a. — С. 129—139.
- Жирар Р.* Насилие и священное. — М.: Новое литературное обозрение, 2010. — 428 с.

- Капуто Дж. Как секулярный мир стал постсекулярным // Логос. Постсекулярная философия. — 2011. — № 3 (82). — М.: Типография «Наука». — С. 186—205.
- Кебуладзе В. Феноменология досвіду. — К.: Дух і Літера, 2011. — 280 с.
- Кирсберг И.В. Феноменология жизни. Ветхий Завет и первые христиане. — М.: Древле-хранилище, 2003. — 172 с.
- Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения. — М.: Академический проект, 2007. — 239 с.
- Кырлежев А. Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. Постсекулярная философия. — 2011. — № 3 (82). — М.: Типография «Наука». — С. 100—106.
- Марион Ж.-Л. «Я сам для себя стал великим вопрошателем» — привилегия знания // Логос. Современная французская мысль. — 2011 — № 1 (80). — Химки: Типография «Момент». — С. 54—75.
- Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии // Логос. Постсекулярная философия. — 2011 — № 3 (82). — М.: Типография «Наука». — С. 124—143.
- Нибур Р. Почему Церковь не стоит на позициях пацифизма? // Скворцов Л.В. (гл. ред.) Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. — М.: Юрист, 1996. — С. 514—532.
- Смит Дж. Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? — Черкасы: Коллоквиум, 2012. — 209 с.
- Соболева М.Е. Философия как «критика языка» в Германии. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2005. — 412 с.
- Соловий Р. Богословие появляющейся церкви: постмодернистская эпистемология и интерпретация писания // Богословские размышления — 2010 — Вып. 11. — Одесса: ЕААА, 2010. — С. 55—75.
- Тиссельтон Э. Герменевтика. — Черкасы: Коллоквиум, 2011. — 409 с.
- Узланер Д. Введение в постсекулярную философию // Логос. Постсекулярная философия. — 2011. — №3 (82). — М.: Типография «Наука», s. a. — С. 3—32.
- Филоненко А. Богословие общения и евхаристическая антропология // Вісник Харківського національного університету ім. В.Н. Каразіна. — 2010. — № 904. — (Серія: Теорія культури і філософія науки; Спецвипуск 1: «Койнонія». Філософія Іншого та богослов'я спілкування). — С. 175—189.
- Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины / Пер. с англ. А. Лукьянова. — М.: ББИ, 2010. — XVIII, 673 с.
- Чорноморець Ю. Евристичний потенціал теологічного проекту Г.У. фон Бальзаара // Філософська думка: Науково-теоретичний часопис. — 2012, № 4 / Попович, Мирослав (гол. ред.) / Пролеєв, Сергій (гол. ред.). — К.: Інститут філософії НАН України, 2012. — С. 83—93.
- Чорноморець Ю.П. Легітимізація теології як науки в пострадянському православному ландшафті // Філософська думка/Sententiae : Спецвипуск № 2 (2011) «Теологія і філософія релігії». — Вінниця: ВДТУ, 2012. — С. 7—14.
- Чорноморець Ю.П. Майбутнє філософії релігії // Українське релігієзнавство: Бюлетень Української Асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ. — № 64. — 2012. — С. 124—133.
- Чорноморець Ю.П. Новітні тенденції у православній теології // Інтелект. Особистість. Цивілізація: темат. зб. наук. пр. із соц.-філос. проблематики. Вип. 10 / голов. ред. О.О. Шубін. — Донецьк: ДонНУЕТ, 2012. — С. 177—185.

*Чорноморець Ю.П.* Православна теологія на шляху до нової парадигми // *Філософська думка / Sententiae* : Спецвипуск № 3 (2012) «Християнська теологія і сучасна філософія». — Вінниця: ВДТУ, 2013. — С. 74–88

*Чорноморець Ю.П.* Теологічне повернення до традиції на початку третього тисячоліття як шлях відкритості та діалогу // *Філософська думка-Sententiae*: Спецвипуск № 3 (2012) «Християнська теологія і сучасна філософія». — Вінниця: ВДТУ, 2013. — С. 8–14.

*Щипков Д.А.* «Радикальная Ортодоксия»: Критический анализ. — Дисс. ... канд. филолос. н. — Санкт-Петербург, 2004. — 221 с.

---

**Юрій Чорноморець** — доктор філософських наук, професор Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова. Сфера дослідницьких інтересів — історія теологічної думки, історія античної та середньовічної філософії, проблема співвідношення філософії і теології у ХХ–ХХІ століттях.

---