

ISSN 0235-7941

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

3' 2013

Як можливе
релігієзнавство
сьогодні?

НАЦІОНАЛЬНА
АКАДЕМІЯ НАУК
УКРАЇНИ
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

ФІЛОСОФСЬКА ДУМКА

УКРАЇНСЬКИЙ
НАУКОВО-ТЕОРЕТИЧНИЙ
ЧАСОПИС

3' 2013

ЗАСНОВАНИЙ
У СІЧНІ 1927 РОКУ
ВИХОДИТЬ
РАЗ НА ДВА МІСЯЦІ
КИЇВ

**Як можливе
релігієзнавство
сьогодні?**

РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ

Євген БИСТРИЦЬКИЙ
Олег БЛІЙЙ
Абдусалам ГУСЕЙНОВ (Росія)
Отфрид ГЬОФЕ (Німеччина)
Анатолій ЄРМОЛЕНКО
Ваханг КЕБУЛАДЗЕ
Барбара КАСЕН (Франція)
Микола КИСЕЛЬОВ
Саймон КРИЧЛІ
(Велика Британія)
Анатолій ЛОЙ
Віталій ЛЯХ
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Марина ТКАЧУК
Олег ХОМА
Петер ШТОМПКА (Польща)

НАУКОВА РАДА

Віктор АНДРУЩЕНКО
Ігор БИЧКО
Тарас ВОЗНЯК
Леонід ГУБЕРСЬКИЙ
Ірина ДОБРОНРАВОВА
Анатолій КОЛОДНИЙ
Анатолій КОНВЕРСЬКИЙ
Василь КРЕМІНЬ
Марія КУЛТАЄВА
Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ
Віктор МАЛАХОВ
Володимир МЕЛЬНИК
Микола МИХАЛЬЧЕНКО
Михайло МІНАКОВ
Віктор ПАЗЕНОК
Мирослав ПОПОВИЧ
Сергій ПРОЛЕЄВ
Володимир РИЖКО
Тетяна СУХОДУБ
Анатолій ТОЛСТОУХОВ
Іван ЦЕХМІСТРО

Наукові редактори
тематичного випуску

Ольга МУХА,
Юрій ЧОРНОМОРЕЦЬ

РЕДАКЦІЯ

Головні редактори
Мирослав ПОПОВИЧ,
Сергій ПРОЛЕЄВ
Відповідальний редактор
Світлана ІВАЩЕНКО
Відповідальний секретар
Алла СТРАТЬЄВА
Редактори
Оксана ЗОРИЧ,
Вячеслав НЕДАШКІВСЬКИЙ
Коректор
Ольга КРАВЧЕНКО

Адреса редакції

01001, Київ, Трьохсвятительська, 4
Тел. 278-39-78; 050-358-92-18
E-mail: f_dumka@ukr.net

Технічний редактор
Т. Шендерович
Комп'ютерна верстка
Н. Коваленко

Підписано до друку 20.06.2013
Формат 70 × 100/16. Папір офсетний.
Гарн. Ньютон. Друк офсетний.
Ум. друк. арк. 11,05. Обл.-вид. арк. 10,67
Тираж 517 прим. Зам. № 3615

Видавець і виготовлювач
Видавничий дім «Академперіодика»
НАН України

01004, Київ-4, вул. Терещенківська, 4
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи
Серії ДК №544 від 27.07.2001 р.

© Інститут філософії НАНУ, 2013
© Філософська думка, 2013

Зміст

До читачів	4
ЯК МОЖЛИВЕ РЕЛІГІЄ-ЗНАВСТВО СЬОГОДНІ?	5 Обличчя релігієзнавства в сучасному світі. Круглий стіл «Філософської думки» і «Релігієзнавчих нарисів» (<i>Костянтин Антонов, Євген Арінін, Сергій Головащенко, Віктор Єленський, Світлана Карасьова, Олег Кисельов, Ігор Козловський, Павло Кости́лев, Ольга Міхельсон, Роман Сафронов, Михайло Смірнов, Олена Степанова, Іван Стренські, Олексій Тимощук, Артем Тюрін, Анніка Вітгамар</i>)
	39 <i>Юрій Чорноморець (Київ)</i> Перспективи релігієзнавства у XXI столітті
	55 <i>Володимир Кочергін (Київ)</i> Теологія релігій: питання ідентифікації
Релігієзнавство у Східній Європі	65 <i>Анна Марія Басаурі Зюзіна (Київ)</i> Академічне дослідження іудаїзму в незалежній Україні
	83 <i>Ксенія Трофімова (Москва)</i> Соціологія релігії в Сербії: огляд сучасного стану (пер. з рос. О. Мухи)
Переклади	92 <i>Воутер Ганеграф (Амстердам)</i> Мрії про теологію та реальність християнства (пер. з англ. К. Зорі)
ПРО КНИГИ	117 <i>Світлана Карасьова (Мінськ)</i> Секуляризація та релігійність у соціології релігії: спроба впорядкувати підходи
	121 <i>Ольга Муха (Київ)</i> Коротка інструкція: як не боятися постмодернізму
	126 <i>Ігор Колесник (Львів)</i> Буддологія в енциклопедичному вимірі
ЖУРНАЛЬНИЙ СТЕНД	130 <i>Ольга Муха (Київ)</i> «Релігієзнавчі нариси»: толерантність через знання
Abstracts	133
Вимоги до авторів	136

Це число — плід творчої співпраці редакцій часопису «Філософська думка» та видання Молодіжної асоціації релігієзнавців «Релігієзнавчі нариси».

Філософський журнал лише тоді відповідає своєму призначенню, коли не обмежується форматом збірки наукових статей, хоч би якою високою була їхня професійна якість. Журнал виправдовує своє існування, коли є ефективним місцем співпраці й комунікації гуманітарної спільноти, міжнародних контактів, міждисциплінарного обміну тощо. Серед цих завдань одне з чільних — налагодження діалогу різних генерацій інтелектуалів, сприяння становленню вітчизняної інтелектуальної традиції. Саме тому ми вирішили надати можливість зацікавленим молодим науковцям у царині релігієзнавства висловитись із проблеми, яка має не лише вузькофахове, а й загальногуманітарне значення: «Як можливе релігієзнавство сьогодні?». Одночасно це число знайомить читачів «Філософської думки» з цікавим новим виданням — «Релігієзнавчими нарисами», про які докладніше ви можете прочитати в цьому випуску журналу під рубрикою «Журнальний стенд».

Проблема методологічного обґрунтування досліджень релігії та релігійних феноменів завжди відрізнялася складністю і неоднозначністю розв'язання. Це зумовлено багатьма чинниками, серед яких один з провідних — непевність дисциплінарного статусу таких досліджень. Які серед них належать до філософії релігії, які до саморефлексії релігійної свідомості й до теології, які до історії або соціології релігії, а які до власне релігієзнавства? І чим є релігієзнавство — просто узагальненою назвою (попел) методологічно гетерогенних дослідницьких стратегій та напрямків чи теоретично самообґрунтованою наукою, в межах якої мають знайти своє місце різні тематики досліджень — від психології та соціології релігій до філософсько-релігійних і богословських студій? В такій постановці питання вочевидь вимальовується відродження вже на ґрунті теоретичного самовизначення релігієзнавства старого схоластичного питання про природу універсалій.

Наразі існує ще одна вагома причина порушити питання про релігію в контексті саме філософського дискурсу. Новий час, доба модерну були започатковані процесом всебічної секуляризації — світогляду, пізнання, моралі, соціальних практик тощо. Але на сьогодні дедалі відчутнішим стає зростання потуги віри, своєрідний релігійний ренесанс. Що спричиняє все більш активну і впевнену характеристику сучасного світу як постсекулярної доби. Зважаючи на це, звернення сьогодні до феномену релігії означає не лише аналіз однієї зі сфер культури, а й постановку загального питання про дух нашого часу, про природу всебічної кризи, яку нині переживає людство.

Цим зумовлена увага нашого журналу до релігійної тематики, що дістало відображення як у публікаціях «Філософської думки» (зокрема, й у тематичному випуску «Католицька філософія» — «ФД», 2012, № 4), так і у трьох спецвипусках, спільних із журналом «Sententiae» (I, 2010 «Антична і середньовічна філософія»; II, 2011 «Теологія і філософія релігій»; III, 2012 «Християнська теологія і сучасна філософія»). Сподіваємось, що осмислення цієї проблематики, яка конче потребує зваженого, неупередженого і проникливого аналізу з різних методологічних позицій, буде продовжено також і на сторінках «Філософської думки». Це передбачає, зокрема, критичний погляд на вже опубліковані матеріали, якого ми також очікуємо. Бо є настільки масштабні та базатовимірні питання, що їх обговорення та дослідження поза режимом серйозної теоретичної полеміки означає непоправні втрати для розуміння.

Наступне, четверте число «ФД» буде присвячено проблемі політичного судження, постановка якої відправляється від праць відомого французького філософа В. Декомба, але актуальність її для умов нинішнього українського суспільства зайве пояснювати.

ЯК МОЖЛИВЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО СЬОГОДНІ?

ОБЛИЧЧЯ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА В СУЧАСНОМУ СВІТІ Круглий стіл «Філософської думки» і «Релігієзнавчих нарисів»

Релігієзнавство як комплекс наукових досліджень, зосереджених на природі та формах виникнення, функціонування та взаємодії релігій у різних контекстах (в тому числі соціальному, культурному, політичному та ін.) виникло в Європі в другій половині XIX століття. Для наукової дисципліни це відносно молодий вік, що передбачає свої особливості, зокрема процеси становлення, інституціалізації та самовизначення. На теренах колишнього Радянського Союзу ця проблема має окрему специфіку: історичні умови ідеологічної організації соціуму залишили потужний відбиток, наслідки якого можна використовувати з різним успіхом. Звісно, нашому читачеві (щонайменш як платникові податків) більш цікаво дізнатися про «наш», наближений контекст того, чим і як саме займаються релігієзнавці та кому і для чого це потрібно. Однак для глибшого розуміння спільного та відмінного у релігієзнавчій традиції ми звернулися із проханням долучитися до нашого віртуального круглого столу не лише колег з України, Росії та Білорусі, але й представників європейського наукового співтовариства.

Складаючи запитання для опитування, ми орієнтувалися на найбільш світоглядні аспекти щодо форм та механізмів функціонування релігієзнавства — в темах, проблемах та персоналіях, не уникнувши й інтересу до особистісних мотивацій та самоідентичності. Звісно, вибірка учасників не претендує на

© К. АНТОНОВ,
Є. АРІНІН,
С. ГОЛОВАШЕНКО,
В. ЄЛЕНСЬКИЙ,
С. КАРАСЬОВА,
О. КИСЕЛЬОВ,
І. КОЗЛОВСЬКИЙ,
П. КОСТИЛЄВ,
О. МІХЕЛЬСОН,
Р. САФРОНОВ,
М. СМІРНОВ,
О. СТЕПАНОВА,
І. СТРЕНСЬКИЙ,
О. ТИМОЩУК,
А. ТЮРІН,
А. ВІТГАМАР, 2013

соціологічну репрезентативність, але є показовою, оскільки до дискусії долучилися не всі запрошені, а лише охочі поділитися власним, зокрема і проблемним, досвідом та взяти участь у нашому обговоренні.

Відтак, тут ми маємо можливість зануритись у живий дискурс, сформований реальними особами — творцями сучасної релігієзнавчої науки. Розуміючи, що зібрати усіх цих спеціалістів в одному місці надзвичайно складно, ми скористалися здобутками сучасної цивілізації та провели подекуди віртуальне, подекуди живе, а інколи письмове опитування, результати якого надивовижку згуртовано уклалися в один суцільний контекст, що дає доволі чітке уявлення про те, чим і як живе нинішнє релігієзнавство, які його об'єктивні та суб'єктивні проблеми, якими є вектор його розвитку і — що найважливіше для сучасного прагматичного мислення — який його прикладний сенс та реальна й бажана роль у сучасному (хоча в нашому випадку географічно обмеженому) світі.

Круглий стіл наочно продемонстрував, наскільки різними є версії українських, російських та зарубіжних експертів щодо визначення проблемного поля релігієзнавства. Мабуть, єдине питання, яке в певному сенсі цілковито об'єднало аудиторію, — це визначення провідних імен, які становлять «канву» релігієзнавчого знання. Натомість відповіді на решту запитань пропонують величезну варіативність можливих думок, часом до прямо протилежних, що становить цікавий ґрунт для роздумів та подальших дискусій, як внутрішньодисциплінарних, так і загальносуспільних.

1. Як би Ви окреслили статус релігієзнавчої науки в сучасному світі?

Олексій Тимошук: Релігієзнавству від початку пощастило — воно мало хороших батьків (П.Д. Шантепі де ла Сосе, М. Мюлер, М. Вебер). Спадковість чудова, ситуація з релігіями стає все більш закрученою та цікавою, враховуючи глобальні тренди: пострелігійність / релігійний бум та секуляризм — простір для дослідників. Секуляризація та згасання церковних релігій приводить і до згасання статусного релігієзнавства: скорочуються набори, кафедри. Причому не лише у нас, в Росії, а й у Німеччині. З іншого боку, активно розвивається нестатусне релігієзнавство, жива наука.

Костянтин Антонов: Мені важко говорити про статус релігієзнавчої науки в сучасному світі в цілому, мені видається, що в сучасній Росії він надзвичайно низький, як і загалом статус наукового знання. У цьому стосунку становище справ у Росії й на Заході слід суттєво розрізняти. Зауважене багатьма падіння престижу гуманітарної науки на Заході веде свій відлік від принципово нової точки, якій потрібно співставити статус науки у дореволюційній Росії. Слід зазначити, що навіть у радянський час цей статус був ще достатньо високим, попри спотворення та ідеологічний пресинг. Однак у теперішній час і влада, і політична опозиція, і більшість структур громадянського суспільства не відчувають потреби в науковому вивченні реальностей релігійного життя. Перебуваючи у нарцисистичному самовдо-

воленні з приводу власного, почерпнутого із повсякденної практики донаукового знання, вони переживають, що це знання може бути поставлене під сумнів науковим дослідженням. Уявляється, що в цьому сенсі статус наукового релігієзнавчого знання і статус вченого-релігієзнавця в сучасній Росії та більшості суміжних країн незмірно нижчий, аніж в Європі та США.

Світлана Карасьова: У західній науці, де свого часу сформувався історичний запит на виокремлення релігієзнавства в самостійну дисципліну соціогуманітарного знання, воно є ефективною галуззю досліджень, яка надає ідеї та дані для розвитку знання і для регулювання соціальної та культурної політики. В країнах СНД, де релігієзнавство успадкувало радянську традицію наукового атеїзму, воно все ще переживає період становлення.

Євген Арінін: У Росії, як і у світі в цілому, не склалося «нормативного» та уніфікованого трактування самої структури релігієзнавства; до прикладу, в енциклопедичному словнику «Релігієзнавство» (М., 2006) в числі релігієзнавчих дисциплін названі «філософія релігії, історія релігії, соціологія релігії, психологія релігії», тоді як у навчальному посібнику «Релігієзнавство» (СПб., 2011) за редакцією М. Шахнович філософія релігії не відноситься до числа релігієзнавчих дисциплін. Аналогічно й у світі розуміння структури релігієзнавства варіює. Так, у «The Routledge Companion to the Study of Religion» (New York, 2010) представлені «теорія релігії», «теологія», «філософія релігії», «дослідження релігії» (Religious Studies), «соціологія релігії», «антропологія релігії», «психологія релігії», «феноменологія релігії» та «порівняльне релігієзнавство» (Comparative Religion). Зовсім інший підхід зустрічаємо у всесвітньо відомій серії Ж. Ваарденбурга «Размышления о религиоведении» (Reflections on the Study of Religion. — The Hague; Paris; New York; Berlin, 1999)¹, де проблематика представлена історично та мультидисциплінарно, тоді як в узагальнювальному виданні «Керівництво до вивчення релігії» (Guide to the Study of Religion. — New York, 2007) матеріал систематизований за рубриками: опис, пояснення та локалізація (географія) релігій. У цьому глобальному контексті можна вважати вельми евристичним сформоване російське різноманіття форм дисциплінарних моделей «релігієзнавчого проекту» в МДУ, СПбДУ або, приміром, у РДГУ².

Мені здається, що з достатньою мірою умовності можна стверджувати, що складається поділ напрямків діяльності дослідників на «холістичні» (що прагнуть досліджувати релігію як цілісність) та «мультидисциплінарні» (де релігія виступає як предмет дослідження з боку шерегу самостійних

¹ Рос. переклад: Ваарденбург Ж. Размышления о религиоведении. — Владимир: Изд-во Владимир. гос. ун-та, 2010.

² Тут і надалі: МДУ — Московський державний університет ім. М.В. Ломоносова; СПбДУ — Санкт-Петербурзький державний університет; РДГУ — Російський державний гуманітарний університет.

наукових галузей із притаманним їм специфічним термінологічним апаратом). Холістичний напрямок, як колись знайомий нам «науковий атеїзм» або, ще раніше, «теологія / богослов'я», прагне до розроблення уніфікованої нормативної «фундаментальної теорії релігії», здатної на ексклюзивне «завідування релігією», сьогодні в Росії часом набуває «проправославного» характеру (особливо в т.зв. «конфесійному релігієзнавстві») або ж постає як «теоретичний синтез» або «метатеологія». Емпіричні дослідники деколи сприймають це як спроби нав'язати їм якусь нову ідеологію, підмінити їхню приватну і конкретну науку «філософськими спекуляціями».

Сьогодні видається дедалі більш запитуваним підхід К. Гірца, який пропонував розуміти науку як «герменевтичне підприємство, як спробу пролити світло і дати визначення, а не підвести під рубрику і декодувати»³. Рівень сучасного вітчизняного релігієзнавства, напевно, краще оцінювати зі сторони, просто подивившись на цитованість певних авторів у світовій літературі, як це заведено в міжнародному науковому співтоваристві. Цікаво, що коли журнал «Foreign Policy» опублікував список 100 провідних інтелектуалів світу 2009 року, до нього потрапили і кілька релігієзнавців, але не з Росії.

Михайло Смірнов: Актуальний статус, в моєму розумінні, — це вплив релігієзнавчого знання на формування в суспільстві прийнятних уявлень про дійсне становище та роль релігії в сучасному світі, а також, за можливості, на прийняття рішень в ситуаціях, пов'язаних із релігією. Такого статусу, як на мене, релігієзнавство не має ніде, хоча ступінь уваги до «голосу науки» все ж у різних державах різний.

У Російській Федерації цей ступінь нехай не нульовий, але вкрай низький. Але було б дуже несправедливо покладати відповідальність за це на російських релігієзнавців. Предмет нашого «знавства» — релігія — активно використовується не у власне релігійних смислах, а в якості інструмента соціального конструювання. В такій ситуації наукові пояснення змісту релігійних традицій стають лише надокучливою перешкодою, і їх або поблажливо («ну що взяти з цієї вченої публіки!?»), або ж демонстративно («начальству видніше») ігнорують.

У той же час потенційний статус релігієзнавства, тобто прагнення до об'єктивності розуміння сутнісних властивостей релігійного життя має реальні підстави. Але зазначена байдужість до наукового знання в суспільно-державному контексті стимулює релігієзнавче середовище до свого роду корпоративізації, замикання на самому собі, перетворення на самодостатнє співтовариство знавців. Добре, і це треба відзначити як «плюс», що релігієзнавці мало кого серйозно цікавлять, тому й можуть поки самовиражатися у

³ Гирц К. Путь и случай: Жизнь в науке // [Електронний документ]. Режим доступу: <<http://magazines.russ.ru/nlo/2004/70/gi3.html>>.

своїх заняттях без особливого ризику, займатися улюбленими темами, заглиблюватися в давнину або ж віддаватися футурологічним фантазіям.

Олена Степанова: По-перше, про це не можна говорити так широко, оскільки в кожній країні це відбувається цілком по-різному на тлі загального згасання інтересу до гуманітарних дисциплін загалом. Наприклад, в Америці певний інтерес саме до релігієзнавства, того, що зветься «Religious studies», а з іншого боку, притлумлення і згасання академічних досліджень в Німеччині та Англії. Світ релігієзнавчих досліджень насправді доволі вузький, хоча Американська асоціація включає кілька тисяч дослідників, але якщо поглянути на склад, скажімо, міжнародних асоціацій, помітно, що його утворює більш чи менш локальна група дослідників. Якщо говорити про стан релігієзнавства в Росії, я думаю, цей стан відсутній з причини відсутності релігієзнавства як класу явищ, хоча, можливо, це й певне перебільшення. Зараз у Росії є два напрямки. Перший — це «постатеїзм», який перетворився, перевернувся, грюкнувся об землю, скупався в молоці та набув нового дихання. Другий напрям — дуже кон'юнктурний, що намагається вловити якісь сучасні тенденції, але у нас дуже мало людей, які насправді в курсі справи, що ж відбувається у західній науці.

Ольга Міхельсон: Релігієзнавство у світі продовжує боротися з теологією. Воно змушене постійно себе окремо позиціонувати та протиставляти теології, з одного боку, а з іншого — доводити необхідність такого кшталту методів, світських методів дослідження релігії. В цьому сенсі релігієзнавство перебуває у більш складній ситуації, ніж інші гуманітарні науки. Історії, наприклад, не потрібно нікому пояснювати, що вона має право на існування. Але в цілому, я вважаю, що дослідження релігії мають високий статус, як академічні дослідження загалом.

Однак складно говорити про релігієзнавство в ісламських країнах. Я думаю, там є, звісно, окремі імена, які займаються певними аспектами, наприклад, історії ісламу, але, в принципі, я не знаю, чи є там світська наука про релігію як така.

Сергій Головащенко: Мені не доводилося фахово розмірковувати над цим питанням. А чи задовольнять Вас мої враження — вирішуйте самі. А враження такі, що в сучасному світі не йдеться про «статус релігієзнавчої науки» — бо і «наук» тих досить багато, і, відповідно, «статусів» теж багато. Серед найпомітніших для нашої культури еволюцій назву поступову «демансипацію» релігієзнавства як наукової галузі: різні форми теології, релігійної філософії та реконструктивістських релігійних та квазірелігійних практик використовують релігієзнавство та самих релігієзнавців як знаряддя. Хоча існує тут і оптимістичний мотив: займатися чи не займатися власне науковим дослідженням релігії — досі залишається справою сумління та персонального вибору кожного дослідника.

Ігор Козловський: Для багатьох релігієзнавство, на жаль, ще не є тією наукою, яка є вкрай необхідною для розуміння того, що відбувається з людством у цьому глобалізованому світі. І це стосується не тільки України, а й багатьох інших країн, навіть тих, де в науці про релігію історично був досить високий статус (Нідерланди, Скандинавські країни, Франція тощо). Тому зараз перед релігієзнавцями продовжує стояти завдання «постійного нагадування про себе». Тобто ми повинні активно займатися своїми статусними проблемами в науці, використовуючи не тільки засоби масової інформації, Інтернет, але й працюючи над «зміною свідомості» наукової спільноти через створення масштабних довготривалих наукових проєктів із залученням спеціалістів з різних сфер сучасної науки (від філології до біології).

Іван Стренські: Багато прекрасних програм вивчення релігії по всьому світу. Вражає рівень знань у працях лінгвістичних, етнографічних, історичних, що іноді співіснують у межах однієї особи! Філософи не мають польових досліджень, а ми маємо. Соціологи часто не беруть до уваги мову та історію, а ми ні. І так далі. Надзвичайно велику кількість прекрасних книг було написано моїми колегами старшого покоління, і це продовжується й сьогодні.

Однак залишається одна велика проблема: те, що ми робимо, досі не завжди розуміють. Подолання цього неправильного сприйняття є одним з основних проєктів, який повинне здійснити наше покоління. Ми мусимо нарешті подолати неправильне сприйняття вивчення релігії як філософії чи теології, або якогось роду конфесійних чи філософських досліджень. Щойно цю битву буде виграно, ми посядемо своє місце в публічній сфері поряд старших дисциплін.

Анніка Вітгамар: Імовірно, відповідь відрізнятиметься залежно від локалізації у світі. Наприклад, треба визнати, що, з одного боку, в Данії дослідження релігії стають дедалі впливовішими, а з іншого — їх не занадто шанують.

Якщо йдеться про першу думку: в Данії є багато видатних вчених, які дуже активні в політичних дебатах (Тим Єнсен, Мікаель Ротштайн), як члени урядової комісії що готує закони щодо релігійних організацій (Армін Гірц, Маргіт Варбург) та релігійної освіти (Тим Єнсен). У такий спосіб релігієзнавство добре знайоме громадській думці, й більшість представників релігієзнавчих кафедр у Данії регулярно з'являються в різних медіа. Впродовж останніх двадцяти років факультети релігієзнавства збільшилися до того рівня, що близько 70—100 студентів навчається щороку на кожному із них.

Якщо ж йдеться про другу думку, релігієзнавство є частиною гуманітаристики і, як уся гуманітаристика, зазвичай вважається чимось непот-

рібним і надто коштовним. Тому потрібен певний час, поки наші випускники знайдуть роботу.

2. Як Ви можете оцінити вплив філософії на сучасне релігієзнавство? Які з напрямків сучасної філософії формують теоретичні підвалини релігієзнавства?

Іван Стренскі: Потужний, але значно менший, ніж 30 років тому, коли наша царина лише стартувала. Багато хто з нас у вищих ешелонах зробив перші ступені у філософії. І зі мною так було. Але ми були незадоволені з певної сухості філософії й ждали більшого заангажування до емпіричного світу, його культури та історії.

Які напрями в сучасній філософії сформували теоретичні основи релігієзнавства? Постмодернізм, я вважаю.

Є кілька галасливих ніцшеанців, котрі виступають під прапором історика-філософа Мішеля Фуко. Деякі з них, хоч як це дивно, шукають притулку в релігієзнавчих дослідженнях, проголошуючи, що «релігія не може бути використана для кроскультурного порівняння!» Вони воліють «владу» або «культуру», але академічні інституції, що зорганізувались навколо цих категорій, схоже, не зацікавлені долучати їх у свої ряди! Отже, в релігієзнавстві ми приречені на певного роду автодеструктивних, самозваних повстанців, що також спричиняє відволікання уваги, в ліпшому разі; але назагал — що значно гірше — це шкідливо для самих релігієзнавчих досліджень.

Аніка Вітгамар: У Данії філософія не має надто великого впливу на релігієзнавчі дослідження. Очевидно, це має зв'язок з інституційною належністю. В Данії факультет релігієзнавства і факультет філософії — це дві різні інституції, які не поєднані практично жодною співпрацею (інакше, ніж це має місце, наприклад, в Росії, де релігієзнавство існує як підрозділ філософського факультету). Очевидно, сьогодні наші студенти мають певну філософську підготовку, але коли була студенткою, то в нас серед інших предметів взагалі не було філософії. Дослідження історії, антропології та соціології мають значно більший вплив на те, що ми робимо, і це також означає для нас пізнання і переживання релігії в контексті найбільш впливових трендів.

Світлана Карасьова: Релігієзнавство може залучати для свого розвитку ті філософські інтерпретативні моделі, які можуть бути інструментуалізовані та застосовані для вивчення релігійної ситуації. Гегелева «Феноменологія духу» вплинула на розвиток еволюціонізму в релігієзнавстві — на створення цілої низки ефективних свого часу класифікацій релігії. Прагматизм Вільяма Джеймса став основою створення ним функціональної концепції релігії і релігійності. Ідеї соціальної антропології Б. Малиновського, К. Леві-Строса стимулювали розвиток антропології релігії. І так далі. Важко назвати щось більш «свіже». Вплив філософії є фундаментальним і виявляється з часом.

Ігор Козловський: Хоча починаючи з 50-х років ХХ століття західне релігієзнавство намагається провести певну демаркацію між філософією релігії і наукою про релігію, все ж таки неможливо не бачити постійного впливу філософії на сучасну релігієзнавчу науку. Так, справді, серед тенденцій сучасного релігієзнавства фіксується дедалі більше дистанціювання від філософії, яке спричинене певними методологічними пошуками. Концентруючи свою увагу на феноменах, що мають релігійну природу, релігієзнавчі дисципліни займаються накопиченням фактів та їх інтерпретацією з історії конфесій, вивченням текстів, доктрин тощо. Тобто вивчають лише певні аспекти релігії, але не здійснюють необхідного філософського узагальнення. А це може призвести до того, що релігієзнавство втратить ознаки цілісної теорії. Відмовитися від філософського підходу — це зробити «лоботомію» релігієзнавству.

Що стосується напрямків сучасної філософії, які формують теоретичні підвалини релігієзнавства, то тут необхідно зазначити, що сама релігієзнавча наука у світі не є чимось цілісним. У різних країнах існують свої наукові школи, які мають досить специфічне уявлення про релігієзнавство (наприклад, французькому релігієзнавству, з одного боку, і німецькому — з іншого, властиві досить різні уявлення про цю науку та її методологію).

Михайло Смірнов: Що таке сучасна філософія — взагалі складне питання для чіткої відповіді, тому й аплікативність її напрямків однозначно визначити неможливо. Для мене філософія — це мистецтво умогляду і осмислення життя. А релігієзнавство — це перманентний процес синтезу знань про релігію, отриманих за методиками різних наук про людину і суспільство. Єдиної філософської «підкладки» у витлумаченого таким чином релігієзнавства бути не може — кожне конкретне дослідження треба вибудовувати «під предмет», тобто формувати теоретичні підстави. Відповідно, і філософський апарат може бути яким завгодно, все залежить від предмета і мети дослідження. Самого мене, до прикладу, може влаштувати, хоч як це дивно звучить за теперішніх часів, начебто несучасна філософія історичного матеріалізму в поясненні якихось явищ релігії. А можуть бути явища, які видається більш точним описувати в поняттях, скажімо, нинішніх модифікацій лінгвістичної філософії.

Сергій Головащенко: До того ж сучасні напрями та напрямки філософії навряд чи на сьогодні здатні розібратися у власних взаємних впливах. Проте бачу тут два тренди впливів. Перший — це дедалі активніша «детео-ретизація», уникнення однозначної прив'язки до певних світоглядних та методологічних парадигм у сполученні з дедалі активнішим залученням конкретних наукових технік та практик: соціологічних, психологічних, лінгвістичних тощо. Другий — можливість повернення до філософськи фундованого релігієзнавства, спричинена пошуком світоглядних та політичних орієнтирів за умов світової кризи. Тож я не здивуюся, коли

начебто «раптом» виявиться, що ані позитивізм з неопозитивізмом, ані неокантіанство, ані історичний матеріалізм, ані різні форми релігійної філософії ще не втратили свого впливу та здатності ставати «єдино верним» філософським підмурком для «істинного» релігієзнавства — як це було з «науковим атеїзмом», наприклад. А людей, готових піти цим шляхом, не бракуватиме, думаю.

Костянтин Антонов: На даний час у сучасному релігієзнавстві очевидна тенденція до дистанціювання від філософії, що пов'язане із самовизначенням його як емпіричної науки. Ця тенденція, з одного боку, видається цілком природною і навіть необхідною, особливо з огляду на ту специфічну форму прихильності релігієзнавства до філософії, яка мала місце в СРСР. І втім, слід мати на увазі, що, вигравуючи в одному сенсі — самостійності, незалежності та емпіричності, релігієзнавство при цьому програє, або принаймні ризикує програти, в іншому — у рівні рефлексивності й теоретичності. Природною стихійною філософією будь-якої емпіричної науки є несвідомий позитивізм з його первісною схильністю до природничо-наукового шовінізму. Цей напрямок розвитку очевидний у сучасному релігієзнавстві, розпочинаючи від того моменту, коли наприкінці ХХ століття була піддана критиці і дискредитована феноменологія релігії. З цим напрямком, очевидно, пов'язані задум так званого когнітивного релігієзнавства та інші сучасні тренди. У зв'язку з цим видається бажаною організація такої взаємодії релігієзнавства і філософії, особливо філософії релігії, за якої обидві сторони, не втрачаючи своєї самостійності, могли би вступити в продуктивний діалог як у рамках освітнього, так і в рамках власне дослідницького процесу. Те саме стосується і вибудовування відносин релігієзнавство — теологія.

Віктор Єленський: Філософія релігії якраз і робить чи не найбільше для того, щоби релігієзнавство було дисципліною «свого права». Дослідження релігії, якщо воно претендує на повноту, має звертатися до фундаментальних питань буття, фінальних значень, цінностей. Нині філософія релігії перекладає мовою ХХІ століття «вічні» питання людського буття, існування Бога і як Він терпить світ, виповнений неправдою і стражданнями. Безкомпромісні й надзвичайно палкі дискусії між філософами релігії свідчать про вітальність дисципліни і ще раз підтверджують: те, чим є і чим не є філософія релігії, вже саме по собі винятково серйозне філософське питання.

Олег Кисельов: Мені здається, що філософія як така не має безпосереднього впливу на релігієзнавство. Ми можемо говорити про впливи окремих трендів, що зачіпають соціогуманітарні науки в цілому: постмодерністський дискурс, гендерна проблематика та ін. Щодо західного релігієзнавства, то в мене склалося таке враження, що там більше впливу справляє соціологія та антропологія, аніж філософія. На Х Конференції Європейської асоціації

дослідження релігії у Будапешті пленарні доповіді, які можна кваліфікувати як філософію релігії, жодного ентузіазму та захоплення в аудиторії не викликали, на відміну від соціології та когнітивістики релігії.

В Україні, гадаю, також не відчувається якогось особливого впливу філософських течій та напрямів на релігієзнавство. Незважаючи на те, що в основі релігієзнавчої підготовки лежить філософський бекграунд (релігієзнавчі відділення існують, як правило, на філософських факультетах, а в магістратуру з релігієзнавства можна вступити, тільки маючи бакалаврат з філософії), релігієзнавці все ж таки відмежовують себе від філософської спільноти. Усвідомлюючи це, але *de jure* залишаючись окремою «філософською спеціальністю», релігієзнавці вдаються до різних «хитрощів», наприклад вживаючи рятівне формулювання «філософсько-релігієзнавчий аналіз». Але саме такі формулювання і підтверджують особливу ідентичність релігієзнавців.

Євген Арінін: Я особисто вважаю вкрай важливим для релігієзнавства звернення до найважливіших філософських концепцій сучасності, якщо вважати «релігієзнавство» тільки набором спеціальних, емпіричних дисциплін (соціологією релігії, психологією релігії, антропологією релігії тощо). Російською особливістю є те, що релігієзнавство кваліфікується як напрямок філософської освіти, науково-методичне об'єднання з релігієзнавства перебуває на філософському факультеті МДУ, філософія релігії входить у стандарти з релігієзнавства, а різноманітні наукові форуми, наприклад I Конгрес російських дослідників релігії «Религия в век науки» (СПбДУ, 15—17 листопада 2012 року), переважно об'єднують представників філософської науки. У світі, наприклад, на конгресах найстарішого релігієзнавчого руху IANR (International Association for the History of Religions — Міжнародна асоціація з історії релігій) співпрацюють не стільки філософи, скільки історики, соціологи, філологи та інші «емпіричні» дослідники релігії. Особисто мені близька соціально-філософська концепція «аутопойетичних систем» Нікласа Лумана, в термінах якої можливо спробувати пояснити все різноманіття «релігієзнавчих фактів», хоча сам Луман писав про «сліпі плями», неминуче притаманні будь-якій теорії. Йдеться про неможливість «спостерігати власне спостереження» і, відповідно, неможливість побудови «Гранд-теорії релігії» як такої, що, однак, аж ніяк не свідчить про безперспективність такого роду «холістичних» досліджень. Головне для цих досліджень — це не повторити досвід дорадянського періоду, коли нормативною базою досліджень релігій («Гранд-теорією») явно або неявно виступало православне богослов'я, коли, приміром, дослідження старовірря Н. Каптеревим наразилося на запеклий опір і заборону на публікацію, або досвід радянського часу, де «Гранд-теорія» стверджувала неминуче «відмирання релігії», коли було репресовано організаторів сумнозвісного соціологічного дослідження 1937 року.

3. У дослідженнях релігії, на відміну від філософських, існує проблема методу. Оскільки релігієзнавство не володіє власним унікальним методом, якими методами зазвичай послуговуєтесь Ви?

Сергій Головащенко: Щодо методології та технік релігієзнавства як науки чи системи наукових дисциплін і того, чи існує там якийсь унікальний метод, — це до фахівців-теоретиків питання. Сам я послуговуюсь тими науковими методами, яких вимагає матеріал, «об'єкт і предмет», як пишуть. Тут зупинюся, бо починає нагадувати вступ до автореферату, даруйте.

Костянтин Антонов: Мені здається, цю проблему зазвичай перебільшують. Існує стандартний набір методів гуманітарних наук, застосовний, з певними варіаціями до будь-якої предметної царини, в тому числі й до релігії. Оскільки професійно я є істориком філософії, а сфера мого інтересу в релігієзнавстві — переважно його історія — я використовую звичайний набір історико-філософських методів, а також досягнення філософії й історії науки ХХ століття: концепція науково-дослідних програм І. Лакатоса, археологія знання М. Фуко, концепція «смерті автора» тощо.

Павло Костишів: У дослідженнях релігії не існує проблеми методу, є проблема точного визначення предмета. Релігієзнавство займається або поняттям «релігії», або конкретними релігійними традиціями, або окремими релігійними явищами. Внаслідок потрійності свого предмета релігієзнавство часто використовує методи конкретних наук — від філософії, соціології, психології до історії, нейрології та текстології. Все залежить від специфіки предмета конкретного релігієзнавчого дослідження. Якщо ж говорити про методичну настанову, то її роль зазвичай відіграє виключення трансцендентного (Теодор Флурнуа), свобода від оцінки (Макс Вебер), методологічний атеїзм (Пітер Бергер) та подібні комплекси концепцій.

Віктор Єленський: Як відомо, дискусії навколо ідентичності науково-го вивчення релігії мають свою і вже достатньо довгу історію. Деякі соціологи, наприклад, наполягають на тому, що соціологія релігії є перш за все і головню соціологією, такою ж, як і соціологія медицини, науки чи праці; антропологі, своєю чергою, розглядають релігію як вияв культури. Але релігієзнавці, які застосовують методи соціології, феноменології, антропології, психології тощо, більш або менш послідовно обстоюють власну автономію. Вони підкреслюють, що для них релігія не є «частиною» чи «виявом», а є феноменом *sui juris*, тобто свого права. Релігія справляє нерелігійний, умовно кажучи (політичний, економічний, суспільний, культурний тощо), вплив тоді, коли вона виявляє себе саме як релігія. Ми, звісно, «помічаємо» релігію не тоді, коли мільйони індивідуальних душ шукають і знаходять зв'язок із Богом, а коли релігія змінює суспільний лад, роз'єднує чи, навпаки, об'єднує суспільства, розв'язує чи зупиняє війни, постає проти нерівності чи певних моделей поведінки. Але релігія чинить

це й інше тоді, коли ті самі мільйони відмовляються, приміром, визнавати соціальну нерівність саме через те, що вірять у її несумісність з Божим задумом. Зрештою, все, що люди роблять, вони роблять не тільки тому, що чогось потребують, а й тому, що у щось вірять або не вірять. Тому ми не можемо пояснити такі різні феномени, як, скажімо, російський розкол XVII століття та релігійний тероризм XXI століття, поза особливого роду «потребами»; це — потреби у єднанні з Богом, у релігійному досвіді, у санкціонованих Ним стражданнях і жертві. На мій погляд, всеосяжність релігії, те, що вона була «всім для всіх» і з неї вийшли і мораль, і право, і т. ін., робить її вивчення самостійною дисципліною. Але її зв'язок — і часом зв'язок нерозривний — із суспільством, політикою, культурою, економікою і рештою людського життя відкриває змогу і необхідність вивчати релігію всім тим дисциплінам, які здатні її вивчати. Жоден із підходів не спроможний зробити це вичерпно, і вони, мабуть, частіше доповнюють один одного, ніж конкурують між собою. Тому самостійність релігієзнавства є відносною, а проблема методу для нього є не більшою, ніж для інших соціальних наук.

Ігор Козловський: Але проблема методології в релігієзнавстві справді існує. Тим паче, що існує і так звана «методологічна мода», яка дуже часто «підштовхує» науковців до того, що вони обмежують свої дослідження певним підходом («феноменологічним», «герменевтичним», «функціоналістським» тощо). Не заперечуючи важливості тих чи інших підходів, але враховуючи те, що не існує одного універсального, я пропагую принцип «компліментарності методів». Релігієзнавство — це «міждисциплінарний простір». Тому перше методологічне положення, яке я використовую, полягає в тому, що у «просторі» від чистої феноменології до необмеженого позитивізму я посідаю проміжне положення. По-друге, базовими для релігієзнавчої науки є також емпіричні дослідження, в яких використовується широкий діапазон методів (від спостереження до емпатії). Ці дослідження мусять на фактичному матеріалі виявити помилкові висновки та хибні очікування науковців. Тобто теоретичні поняття мають бути відкритими для емпіричної перевірки. А для цього необхідно використовувати методи як теоретичного, так і практичного дослідження. Я постійно працюю над тим, щоб розширювати діапазон таких методів, використовуючи для цього різні наукові дисципліни (наприклад, кроскультурну психологію).

Іван Стренскі: Релігієзнавство не потребує окремого методу. Ми поліметодологічні, як кажуть про політичні департаменти.

Я працюю і як історик ідей, і як феноменолог — я зацікавлений в роботі над нашими концептуальними проблемами, які ми вважаємо ключовими термінами — жертва, міф, релігія тощо.

Анніка Вітгамар: Я вважаю, що найсильнішим методом релігієзнавчих досліджень є плюралістичний метод і що наші студенти мусять бути обізнаними з найбільш репрезентативними його видами, щоб не засто-

совувати негнучких обмежень щодо багатоаспектного явища релігії. На мою думку, плюралістичний метод є благословенною «сумішшю», оскільки ми постійно маємо тенденцію знати «небагато про багато що», а тому є такими самими аматорами, як, наприклад, філологи, соціологи чи також філософи. Я особисто віддаю перевагу соціологічним методам та антропологічному підходу, а також співпраці з колегами з інших галузей.

Михайло Смірнов: Я також нічого оригінального у своєму арсеналі методів назвати не можу. Все залежить від досліджуваного предмета (процесу, явища). Традиційно це методи теоретичного дослідження — об'єктивність та історизм, комплексний аналіз, рух від часткового до загального та від абстрактного до конкретного. Природно, за необхідності залучається набір емпіричних методів — спостереження, усні або письмові опитування, контент-аналіз документів тощо.

Але в порушеному питанні мені вбачається ще один аспект — тут ніби мається на увазі, що повинні з'являтися нові методи, які дадуть змогу зрозуміти сенси релігійного життя глибше, ніж перелічені традиційні. Якщо про це йдеться, то тут я перебуваю в розгубленості. У принципі, згоден з можливістю методологічної творчості. Тільки не знаходжу поки переконливих роз'яснень того, як і що допомагає зрозуміти в явищах релігії кожна чергова новонабута методологія. Приміром, загадкою для мене залишається захопленість деяких колег так званим когнітивним релігієзнавством (або когнітивним підходом в релігієзнавстві — навіть не знаю, як правильніше). Ознайомлюючись з описами концептів цього підходу, віддаю належне віртуозній словесності, в якій їх викладають. Але як за допомоги їх дізнатися щось нове, скажімо, про православні літургії або суфійський зікр, про мотиви вчинення релігійних обрядових дій чи то про специфіку електоральної поведінки різних груп віруючих, — ряд можна продовжувати до нескінченності, — цього я не розумію. Тому цілком задовольняюся майже вже класичними інструментами дослідження.

Світлана Карасьова: Застосування методу залежить від мети дослідження. Для новаторських досліджень, коли потрібно розробити нову концепцію базового поняття проекту (скажімо, релігія, або релігійність, або релігійний досвід тощо), використовуємо методи теоретичної інтерпретації та теоретичного моделювання. Для прикладних досліджень використовуємо методи окремих гуманітарних дисциплін (соціології, антропології, психології), призначені як для збирання, так і для інтерпретації даних. Для порівняльного аналізу релігійних ідей використовуємо (якщо знаходимо фахівців) методи текстологічного, філологічного аналізу, історичної реконструкції тощо.

Ольга Міхельсон: Це завжди було для мене найскладнішим питанням, тому що я, практично, не проводжу польових досліджень. Якщо працюю з текстами, то зрозуміло, що тут має місце аналіз тексту, і його можна назвати

в певному сенсі герменевтичним методом. І якщо розширювати поняття тексту як наративу до фільму, міфу і т. д., це теж у якомусь сенсі герменевтичні та феноменологічні методи, оскільки в мене феноменологічний бекграунд. Але не в сенсі сакралізації усього навколо чи концепту нумерозного, а радше у якості порівняльного підходу. Оскільки я працюю часто з текстами філософського змісту, то долучаються методи, які застосовують для дослідження філософських текстів.

Роман Сафронів: Як на мене, власного методу в релігієзнавстві немає. Але, скажімо, немає окремого методу і в соціології — немає соціологічного методу, але історичний метод є — із цим ніхто не сперечається, він використовується скрізь, у тій самій фізиці може використовуватися історичний метод. Відповідно, мені здається, науку визначає не наявність її власного методу, а сума методів або один метод, визнаний науковим співтовариством і використовуваний для фактичних досліджень. Коли ми говоримо, наприклад, про французьку соціологічну школу, то це метод, даний Дюркгаймом та ґрунтований на дослідженні соціальних фактів. Метод цілком науковий, такий, що довів свою наукову спроможність, і такий, що працює, що використовується для дослідження, зокрема, й релігії. Провал феноменології релігії як спроби побудови єдиної релігієзнавчої парадигми явно демонструє, що вибудовування власного релігієзнавчого методу не зовсім можливе, і тут я частково погоджуся з Мартином Лютером у тому, що релігієзнавство насправді, цілком і повністю всі ці останні 150 років залежить від теології. Дуже часто доводиться оглядатися на теологію, і сьогодні, знову ж таки, в російському контексті, багато людей вважають, що коли людина не сповідує якоїсь релігії, то вона в принципі не може займатися релігієзнавством.

Віктор Єленський: Очевидно, що дослідники релігії, найбільше — соціологи релігії, але не тільки, досить давно, сказати б, переймаються відсутністю парадигмальної теорії, яка б пояснила, чим релігія «є» і що вона «робить». Вже приблизно півстоліття минуло від того часу, як парадигмальному статусу теорії секуляризації було кинуте потужний виклик. Скептицизм із приводу цієї теорії зростав мірою появи дедалі більшої кількості праць, які пропонували цій теорії почитати, за висловом Родні Старка, у Бозі. І той же Старк, як ми пам'ятаємо, разом із Бейнбриджем оголосили, що вони поривають з давньою традицією однофакторного пояснення релігії й виносять на суд громадськості всезагальну теорію релігії⁴. Вони, нагадаю, стверджували, що великі теорії релігії такими насправді не є. Що нічого подібного до економічної теорії Сміта чи теорії революції Маркса стосовно релігії створено не було і що теоретичні викладки Дюркгайма або Джеймса можуть бути викладеними на кількох аркушах, а вся

⁴ Bainbridge W.S., Stark R.A. Theory of Religion. — New York: P. Lang, 1987.

решта — ілюстрації й відхилення від теми. Їхня теорія виглядає цілком науково (7 аксіом, 104 дефініції та 344 положення). Але її знайшли «занадто американською», колеги піддали її й далі піддають гострій критиці, й, попри свою ґрунтовність, парадигмальною ця теорія не стала. Не виключено, тому, що створити таку теорію для релігії, яка узаконює соціальний порядок, вміщуючи його у космічну структуру відносин і надаючи цьому порядку тим самим онтологічного статусу, означає, без перебільшення, створення якоїсь всезагальної соціальної та антропологічної теорії. Так або інакше, найбільш помітні й найбільш цікаві праці дослідників релігії останнього двадцятиріччя фокусуються на тому, «як» і «чому» релігія, котрій пророкували цілковиту маргіналізацію, зміцнює свої позиції, як вона змінюється сама і як вона змінює світ, якими є її відносини з модернізацією, глобалізацією і тим, що зветься постмодернізмом. Це праці Пітера Бергера, Вільяма Бейнбриджа, Родні Старка, Філіпа Дженкінса, Філіпа Горскі, Грейс Деві, Даніель Ерв'є-Леже, Хосе Казанови, Чарлза Тейлора, Дейвіда Мартина.

4. На тлі відмінних позицій у цій дискусії виникає питання: то хто ж такий «релігієзнавець», яка його самоідентичність?

Ігор Козловський: Хто такий релігієзнавець? Це також питання, що має свою історію. Для мене це людина, яка має певну світоглядну позицію, що полягає в тому, щоб бути спостережливою, відкритою, толерантною, емпатичною і постійно працювати над своєю суб'єктивністю, над своєю цілісною особистістю. Це також людина, що вміє балансувати між своєю «закоханістю» у світ релігій і вмінням відсторонюватися під час наукового аналізу того чи іншого релігійного феномену.

Анніка Вітгамар: Особа із кандидатським ступенем (чи іншим відповідним ступенем науковим) у площині релігієзнавства. Особа, яка володіє теоретичним та емпіричним знанням про різні релігійні традиції, явища, ідеї тощо у історичній та сучасній перспективі.

Сергій Головащенко: Насамперед ідеться про професію, про це варто пам'ятати. Тож доволі небезпечно зводити ідентичність особистості («самоідентичність», як Ви пишете) до ідентичності професійної. Що ж до професійних ознак, можна говорити про пізнавальну інтенцію та професіоналізм науковця як такого, а також про мудру терпимість до «іншого». Бо ніде так драматично, яскраво та безперервно не відбувається «зустріч з іншим», як у життєвій та дослідницькій роботі релігієзнавця.

Віктор Єленський: Якщо ми розуміємо під ідентичністю якийсь нестатичний, але все ж таки сплав «цінностей, категорій, символів, позначок і світоглядів, що їх конструюють люди задля визначення сенсу свого місця у світі», то, зрозуміло, релігієзнавець має насамперед себе відчувати релігієзнавцем, а вивчення релігії має бути головною справою його професійного життя. При цьому він може формально не бути «професором

релігієзнавства», але його головні праці мають бути присвячені релігії, а її вивчення — його головною пристрастю. Родні Старк 32 роки викладав соціологію у Вашингтонському університеті, Лоуренс Яноуконе — економіку в університетах Джорджа Месона та Чепмена, а Філіп Дженкінс — навіть кримінальну юстицію та американістику в Пенсільванському університеті. Але їхні «Теорія релігії», «Економіка релігії» та «Прийдешнє християнство» відповідно — це релігієзнавча класика.

Костянтин Антонов: Я думаю, що якогось одного самовизначення релігієзнавця в даний час не існує. Можлива низка визначень і самовизначень, які для різних дослідників матимуть різну цінність. Наприклад: релігієзнавець — член релігієзнавчого співтовариства; релігієзнавець — вчений, що займається дослідженнями в предметній царині, якою є «релігія»; релігієзнавець — вчений, творчістю якого займаються історики релігієзнавства; релігієзнавець — не теолог і не філософ релігії; релігієзнавець — людина, яка отримала релігієзнавчу освіту. Значною мірою проблема самоідентичності пов'язана з проблемою статусу: видається, що зростання останнього має головним чином зняти гостроту першої, з іншого боку, набуття ідентичності мало б тягти за собою позитивну динаміку статусу.

Світлана Карасьова: Релігієзнавець — це фахівець, який розуміє специфіку релігії як універсального феномену культури та людського життя і вміє виокремлювати релігійні феномени із тканини культури (має маркери для такого вирізнення). Релігієзнавець повинен бути досить добре підготовленим у площині базових гуманітарних знань — він мусить мати уявлення про філософські парадигми інтерпретації культури й реальності взагалі, мусить бути ознайомленим зі значним масивом історичних (історико-релігійних) фактів, мати уявлення про специфіку соціологічного, антропологічного, психологічного, феноменологічного та інших дисциплінарних підходів до вивчення релігії. Так, — і це дуже важливо — для релігієзнавця релігія та її прояви виступають єдиним предметом дослідницького інтересу.

Михайло Смірнов: У широкому сенсі релігієзнавець — це вчений, який регулярно займається дослідженням питань, пов'язаних з релігією, з позицій своєї галузі наукових знань. Тому я без іронії ставлюсь до релігієзнавчого маркування, скажімо, істориків, культурологів, політологів, філологів або представників якихось інших соціальних чи гуманітарних наук, які постійно і компетентно працюють з матеріалом релігії. Але є і вузький зміст, який вказує на середовище, власне кажучи, професійних релігієзнавців. Критерії належності до цього середовища не цілком строгі, оскільки шлях вченого в релігієзнавство може бути «нелінійним». Зазвичай ідеться про спеціалізовану освіту і подальше працевлаштування в установах, пов'язаних з дослідженнями релігії та викладанням релігієзнавчих дисци-

плін; сюди ж додається наявність наукової продукції (публікацій) та вчених ступенів, які підтверджують релігієзнавчу компетентність.

Очевидно, що і до установ, і до викладання можуть бути прямо причетні люди і без суто релігієзнавчого «бекграунду». Тому для самоідентичності релігієзнавця першорядним вважаю наявність стійкого інтересу до наукового осягнення релігії та здатність втілювати цей інтерес у дослідженнях, які визнаються в професійному середовищі.

Олексій Тимошук: Як на мене, релігієзнавець — це вчений-компаративіст у сфері сакральних світоглядів і практик.

Іван Стренскі: Ніяк інакше, окрім ключового слова — дослідник! Ми самоідентифікуємось, виходячи із об'єкта нашого інтересу — релігії!

Олег Кисельов: Можна було б до релігієзнавців віднести усіх вчених, котрі науково досліджують релігію. Проте чимось, все ж таки, відрізняється релігієзнавець і соціолог, навіть якщо вони досліджують одне й те саме. Ймовірно, важливим у цьому контексті постає знання традиції дослідження релігії — історії релігієзнавства. При цьому тут варто взяти до уваги, що релігієзнавці, як правило, знають різні такі традиції: філософську, соціологічну, антропологічну, психологічну тощо.

Євген Арінін: Так, з «академічних» позицій, «релігієзнавець» сьогодні — це філософ, психолог, історик, соціолог, філолог, антрополог, семіотик, політолог і т. ін., той, хто займається дослідженням релігії, чесно і неупереджено, з емпатією до свого предмета, готовий до прийняття «всеєдності», діалогової культури співпраці різноманітних форм сучасної особистої та соціальної спрямованості до основ буття, позначуваних у різних концепціях категоріями Трансцендентного, Вічного, Абсолютного тощо. Важливо враховувати саму зміну парадигм науковості, особливо між природознавством, соціальними та гуманітарними науками, що відбувається на наших очах, коли саме розуміння науки істотно змінюється. З одного боку, морфема «-знавство» означає вивчення предмета дослідником, що перебуває поза цим явищем. Так, у православній апологетиці «сектознавцем» вважається православний богослов, а не сам адепт «сектантського» (з позицій православного богослов'я) сповідання, так само як «кантознавство» не є тотожним «кантіанству». З іншого боку, «-знавство» означає і «оволодіння» предметом, внутрішнє осягнення його «сутності» або «природи», що дає змогу маніпулювати ним у своїх інтересах, як ми це маємо, наприклад, у «природознавстві».

Питання демаркації релігієзнавства і теології в нашій країні стоїть гостро з огляду на наявність процесів формування фундаменталістських напрямків у релігіях, що відроджуються після періоду панування атеїстичної ідеології. Прагнення до відродження «справжніх» православ'я, ісламу і буддизму як культууроутворювальних традицій Росії призводить до

того, що релігієзнавство, з одного боку, можуть кваліфікувати як «псевдотеологію», «перейменованій науковий атеїзм», тоді як, з іншого — як шлях виявлення і пізнання «істинної релігії», здатний навчити справжнім відносинам індивіда з Богом, сакральним (священним) або трансцендентним (непізнаваним), подібно до того як природознавство вчить правильному поводженню з природою.

У контексті спасительно-містичної «іпостасі» релігієзнавства, що ототожнюється з богослов'ям, очевидна і помітна лють ультрарадикальних гасел, якими переповнений Інтернет, — в душі висловлювань: «Росія — для росіян», про прийдешню «православну революцію», яка не зупиниться й перед застосуванням ядерної зброї для знищення «невірних», і т. ін. Характерною рисою такого роду «релігієзнавства» і «теології» є нетерпимість до іновірства та інакомислення. Зовсім інший приклад ставлення до «іншого» ми можемо спостерігати як у класичному академічному релігієзнавстві, так і в теології, зокрема православної (Антоній Сурозький, Олександр Мень та ін.). З XIX століття починається традиція порівняльного вивчення релігій без поділу їх на «справжні» і «несправжні». Найважливішою вимогою до дослідника стає його професіоналізм, що починається з безсторонності, академічної об'єктивності та «емпатії».

У цілому, в сучасній Росії, зокрема, під «релігієзнавством» можуть мати на гадці щонайменше чотири різні позиції, представлені, в тому числі, й у навчальній літературі. Особисто мені найближче «розуміюче», «діалогове» прояснення особистісних та соціальних аспектів віри як таїни буття індивіда у світі, в якому «рубрикації» на віруючих і невіруючих, священників і вчених відносні. Значимими є саме компетентність і професіоналізм («компетентне релігієзнавство», «діалогове релігієзнавство», «правозахисне», «розуміюче», «метатеологія»). Цей напрямок передбачає узгодження будь-якої релігійної чи ідеологічної ідентичності з іншими — професійними, сімейними, національними та культурними ідентичностями, право на вільне самовизначення та вихід із розмаїтих ідентифікаційних спільнот.

Олена Степанова: А я думаю, що релігієзнавець — це людина, яка не зациклюється на якійсь певній методології, а володіє методами антропології, соціології, психології та історії і здатністю до філософських узагальнень. А ідентичність — це просто більш глибоке знання конкретно про процеси у сфері релігії.

Ольга Міхельсон: Власне релігієзнавець — це дослідник, який займається вивченням різних релігій чи релігійних явищ. Його освіта може бути різною, він може бути і соціологом, і істориком, і психологом, і філософом, але прийшов до дослідження релігії. Однак що його напевно відрізняє від всіх перелічених вище — це те, що він знає релігієзнавчі теорії. І так чи інакше використовує їх, теорію і методологію, у своїй роботі. Варто згадати Макса Мюлера: «Якщо знаєш одну релігію — не знаєш жодної», — і, в принципі,

я з цим згодна. Утім це зрозуміло релігієзнавцєві, але, можливо, не зрозуміло історикові, тому що історики зазвичай дорікають релігієзнавцям за погане знання практичного матеріалу і таке інше, бо коли історик займається певним періодом і його культурою, він більш компетентний. Натомість, з іншого боку, в нього немає можливості проводити такі узагальнення, які до снаги релігієзнавцєві і які будуть цікаві, — з огляду на можливість застосування компаративістського методу.

Роман Сафронів: Я хочу погодитись із популярною в Росії позицією Олексія Рахманіна⁵, що релігієзнавство має бути емпіричною наукою, в жодному разі не голою теорією, бо якщо воно буде суто теорією, то ми ніколи не зможемо відрізнити його від теології.

5. Щоб окреслити сферу компетенції та теоретичні важелі, спробуймо з'ясувати, які, на Вашу думку, імена визначили долю релігієзнавчої науки? Які, на Вашу думку, станом на сьогодні провідні постаті, без яких немислиме релігієзнавство?

Сергій Головащенко: Це імена лише з мого особистого досвіду: Гегель, Мюлер, Отто — з «тодішніх»; Мірча Еліаде, Євгеній Торчинов, Олександр Мень — з теперішніх. З конкретної галузі моїх досліджень найбільший вплив на мене справили такі вітчизняні біблеїсти київської духовно-академічної школи, як Стефан Сольський, Яким Олесницький, Володимир Рибінський, Олександр Глаголев. Проте імен таких безліч, і кожна локальна (чи національна) наукова традиція мусить пам'ятати про постаті, які створили її обличчя. Мій професор у Київському університеті та науковий керівник у дисертації Володимир Карлович Танчер серед таких. Щодо сьогоденного стану — навряд чи без когось одного релігієзнавство буде «немислимим» — з огляду на те, що наука нині твориться часто саме величезними колективами. І тут моя пошана людям, здатним зорганізувати такі колективи для тривалої та продуктивної праці. Професор Анатолій Миколайович Колодний, керівник Відділення релігієзнавства в Інституті філософії — такої вдачі людина. Водночас науку рухають творчо налаштовані люди, які в одну мить можуть створити собі ім'я через появу цікавої книжки. Тому я гордий жити в один час і бути знайомим з такими дослідниками-експертами світового рівня, як Віктор Єленський, і такими вченими-педагогами, як Олександр Сарапін.

Іван Стренскі: Макс Вебер, Еміль Дюркгайм, Вільям Робертсон Сміт, Барух Спіноза, Рудольф Отто, Мірча Еліаде.

Ігор Козловський: Таких імен дуже багато: М. Мюлер, К. Тиле, П.Д. Шантепє де ла Сосє, Г. Спенсер, Е. Тайлор, Д. Фрезер, Р. Марет, Р. Отто,

⁵ Олексій Рахманін — кандидат філософських наук, старший викладач кафедри вивчення релігії («Russian Christian Academy for Humanities», Росія, Санкт-Петербург).

М. Вебер, Г. ван дер Леув, Й. Вах, М. Еліаде тощо. В сучасному українському релігієзнавстві це А. Колодний, Л. Філіпович, О. Саган, В. Єленський, П. Яроцький і багато інших.

Світлана Карасьова: Приєднуюсь: М. Мюлер, К. Тиле, Н. Зедерблом, В. Джеймс, Р. Отто, М. Вебер, Ф. Гайлер, Г. Меншинг, Г. ван дер Леув, М. Еліаде, І. Вах, П. Бергер, Ч. Глок і Р. Старк, Г. Олпорт, Н. Смарт та ін. Загалом, у моєму робочому списку понад 100 імен. Ці названі без роздумів — і саме в такому ключі: «без яких немислиме...». Та якщо подумати хвилин 10—20, з'явиться стільки ж.

Костянтин Антонов: Д. Г'юм, Фр. Шляермахер, Г. Гегель, М. Мюлер, В. Джеймс, Дж. Фрезер, М. Вебер, Е. Дюркгайм, З. Фройд, Б. Малиновський, Р. Отто, Г. ван дер Леув, М. Еліаде, К. Леві-Строс.

Ольга Міхельсон: Звичайно, класики — Е. Тайлор і Дж. Фрезер, Е. Дюркгайм, К. Леві-Брюль. М. Еліаде, Б. Малиновський. У Росії з вітчизняних дослідників значимі персоналії, які займалися Сибіром. Якщо говорити вже про 90-ті роки ХХ століття, звичайно, це Є. Торчинов. Але ще, звичайно, не можна не згадати про людей, не пов'язаних з релігієзнавством прямо, але, як мені здається, дуже значущих для гуманітарної науки в нашій країні в цілому і для релігієзнавства зокрема. Я маю на увазі В.Я. Проппа та М.М. Бахтіна.

Олексій Тимошук: К. Маркс та В. Ленін. Це доленосні особистості для розвитку релігієзнавства. З Японії приїздять фахівці вивчати практику державного атеїзму і богоборства. Ось такі довгострокові ефекти в релігієзнавстві вони породили.

Роман Сафронов: Питання досить складне, тому що тут важливий «критерій» — як ми будемо оцінювати цей вплив. З одного боку, можна говорити про те, що, наприклад, Кант впливав на релігієзнавчі дослідження; скажімо, Шляермахер, будучи не релігієзнавцем, а чітко артикульовано теологом, серйозно вплинув на можливість дослідження релігії. Але якщо ми говоримо про факт власного дослідження, то це багато людей, які, зокрема, починали з антропології. Розпочинаючи від того ж Тайлора, Фрезера, Боаса, Маргарет Мід і т. д. Але ключові дослідники, відповідно, — це або люди, які: а) створили новий підхід чи/і методологію; або б) започаткували школу навколо себе. Мені здається, що занадто велика спеціалізація у людей, які спільно працюють у проєкті «релігієзнавство», і назвати сьогодні когось визначальним не можна. Все одно слід сягнути корінням у початок ХХ століття та повернутися до Тайлора, Мюлера, Вебера, Дюркгайма, Маркса.

Віктор Єленський: І, до речі, якщо говорити про імена, які визначили долю релігієзнавства, то ми побачимо, що ці ж постаті зробили визначний внесок в інші дисципліни. Вебер, Дюркгайм, Джеймс, Зимель, Юнг, Віт-

генштайн, Гайдегер, Гусерль — жодного з них енциклопедії не визначають як «релігієзнавця», але їхні праці створили підвалини наукового вивчення релігії. Серед наших сучасників до таких дослідників релігії, яких у релігієзнавстві мають всі підстави оспорювати інші дисципліни, можна назвати Роберта Беллу, Юргена Габермаса і, можливо, Пітера Людвіга Бергера та Томаса Лукмана. Окремо тут-таки варто назвати імена таких соціологів та психологів, як Чарлз Глок, Гордон Олпорт, Абрагам Маслоу, чії праці мають дуже серйозне значення для операціоналізації поняття релігійності.

Михайло Смірнов: Об'єктивно «доля релігієзнавчої науки» визначається не релігієзнавцями, а рівнем запитованості наукових знань про релігію в державі та суспільстві. Наявне буття показує, що ця запитованість існує, але перебуває в дифузному стані. Звичайно, в релігієзнавстві існують гідні персоналії, чії праці забезпечили відносну стійкість цієї галузі знань — це класики релігієзнавчої думки, їхні імена хрестоматійно відомі. З нинішніх авторитетних персон постатей, еквівалентних класикам, назвати не можу.

Анніка Вітгамар: Історичний фундамент: Макс Вебер, Еміль Дюркгайм, Пітер Бергер, Арнольд ван Генеп, Джордж Герберт Мід, Ніклас Луман, Томас Парсонс, Нініан Сمارт, Мері Дуглас. Вагомі імена сьогодення: Ейлін Баркер, Карел Добелаєр, Хосе Казанова, Чарльз Глок, Родні Старк, Пітер Беєр, Роберт Орсі. Мередит МакГвір, Брюс Лінкольн, Іван Стренскі, Расел МакКатчен, Армін Гірц, Пол Гілас, Грейс Деві, Гелен Роуз Ебаух (Зігмунт Бауман, П'єр Бурдьє і Мішель Фуко, — попри те, що вони не є спеціалістами в релігієзнавстві, їхні праці відіграли значну роль у цій дисципліні).

6. Яка роль релігієзнавства для соціуму, що воно може запропонувати?

Ігор Козловський: Релігієзнавство не тільки може пропонувати, а й пропонує соціуму науковий погляд на феномен релігії та його місце в суспільстві. На жаль, проблема полягає в тотальному дилетантизмі стосовно цього феномену, і не лише в масовій свідомості, а дуже часто й серед науковців інших напрямків, серед політиків, журналістів, які використовують, інформуючи суспільство в цих питаннях, не наукові релігієзнавчі напрацювання, а свої стереотипні уявлення.

Анніка Вітгамар: Знання і професійний аналіз релігії — це найбільш істотне в нашому глобалізованому світі, в якому «релігія» означає багато різних речей для різних обивателів.

Світлана Карасьова: Релігієзнавство може підвищити самосвідомість суспільства щодо його релігій. Це в принципі. А в деталях — воно може постійно виявляти динаміку релігійного стану суспільства, причому різними методами.

Ольга Міхельсон: Можна згадати М. Еліаде, який придумав концепцію нового гуманізму, та його ідею про те, що у дослідника релігії особлива

місія: він подружить всіх з усіма — захід зі сходом, не тільки тому, що покаже одному світові інший світ, а тому, що пояснить заходові, що той не сильно відрізняється від сходу, адже є багато спільних речей.

У Еліаде є дуже поетичні рядки про селян Румунії та Індії, про те, як багато їх пов'язує і т. ін. Та загалом, якщо відсторонитися, я думаю, що насправді і культурологи, і релігієзнавці потрібні саме для протягування мостів між різними культурами та релігіями.

Олексій Тимошук: Якісні освітні продукти, зв'язки з громадськістю між релігійними організаціями і суспільством, комунікація між релігіями.

Іван Стренскі: Ми проливаємо світло на *релігію в речах*, подібно як у відділеннях наук про політику, мистецтво, музику та економіку видобуваються політичні, художні, музичні та економічні аспекти нашого світу.

Костянтин Антонов: Я думаю, що релігієзнавство — один з найбільш істотних інструментів раціоналізації стихії релігійної свідомості та громадського контролю над нею. Воно може запропонувати суспільству систематичне і обґрунтоване знання про релігію, її історію та сучасний стан, місце в системі культури й суспільного життя і т. ін. Окремого члена суспільства воно може забезпечити відомостями та інструментами рефлексії, необхідними для орієнтування у світі релігійних ідей, для розуміння значущих суспільних процесів, в яких релігія відіграє важливу, часом визначальну роль.

Павло Костилєв: Такий собі зразок саморозуміння. Суспільство має розуміти, що релігія — це не *самозрозуміла* норма, але можливість вільного волевиявлення, простір для реалізації свободи совісті та віросповідання. Просто кажучи, що, наприклад, росіянин — не значить православний, а православний — не означає добрий.

Михайло Смірнов: Нічого надзвичайного релігієзнавство соціуму не дасть, та й не повинно прагнути до одкровень. Роль релігієзнавства, в моєму розумінні, в тому, щоби, вперто зберігаючи науковість, демонструвати суспільству тверезий, чесний, неупереджений погляд на релігію.

Євген Аріпін: Я уже згадував, що сьогодні в Росії можна чотириряко розуміти «релігієзнавство». Відповідно, можна вирізнити й чотири групи його «ролі»:

- науково-критичне «знавство про релігію і релігії» дає змогу суспільству розрізнити «релігію» і «забобони», рухаючись у бік стану «нового Просвітництва» від «нового Середньовіччя», тобто розуміння, що такі професії, як, наприклад, «ворожка», «хіромант» і «астролог» (як було в Україні у 2008 році), не можуть бути «державними», як і масова віра в те, що «Сонце обертається навколо Землі» (32 % респондентів, за даними опитування на «День науки» в 2011 році), або що хвороби виликовують краще у «цілителів», а не в лікарів і т. д.;

- ексклюзивно-фундаментальне «завідування релігією» в «істинному богослов'ї», «конфесійному релігієзнавстві» або «релігієзнавстві силових

структур», що прагне диференціювати «релігійні форми», що співіснують у суспільстві, й протиставляє, наприклад, «релігію» і «деструктивні культури», символічні і реальні небезпеки для майна, здоров'я і життя співгромадян, можливі, як показує досвід, і в рамках традиційних і шанованих конфесій;

- «антиконфесійне» науково-секуляристське або гуманітарно-лаїцистське описування і узагальнення емпіричних аспектів релігії як особистісного і соціального (такого, що «відмирає», або «приватного», «позапублічного») феномену («марксистське релігієзнавство», «науковий атеїзм», «істинний атеїзм», нещодавні і гранично радикальні виступи А. Невзорова тощо), що теж є важливим як подання можливостей подолання «релігійно-юрисдикційної ідентичності» як такої, набуття «матеріалістичної позиції», «світогляду атеїзму», «агностицизму», «гуманізму», «етатизму», «секуляризму» і т. ін. як легітимних напрямків самовизначення вільних громадян сучасної держави;

- «розуміюче», «діалогове» прояснення особистісних і соціальних аспектів віри як таємниці буття індивіда у світі й «вічності», де відносними є «рубрикації» на «віруючих» і «невіруючих», «священнослужителів» і «вчених», але важливим бачиться досягнення діалогу компетентних, зацікавлених та професійних учасників, які усвідомлюють свої «сліпі плями» та «неможливість єдиного універсального спостерігача».

Сергій Головащенко: Релігієзнавство може запропонувати експертизу суспільно-релігійних процесів, посередництво у розв'язанні конфліктів та якісну релігієзнавчу освіту-просвіту. Проте існує також і певна «межа залученості». Ми цю межу добре бачимо на прикладі політологів, які не уникають спокуси ставати політтехнологами. Тож і для релігієзнавців залишиться проблемою спокуси ставати «реліг-технологами», «релігіє-творцями» — якщо не в сенсі творення нових конфесій, то принаймні в сенсі творення дедалі нових версій «громадянської релігії». А запит на «громадянську релігію» у різноманітних її версіях таки зберігатиметься у певній частини політикуму — та й у державної влади також. Про це варто пам'ятати.

Віктор Єленський: Дослідження релігії у сучасному світі, де вона так гучно маніфестує себе у глобальній політиці і міжнародних відносинах, стає рушієм могутніх рухів і по-справжньому серйозних трансформацій, набуває дедалі більш прикладного характеру. «Ісламське розлучення», «арабська весна», п'ятидесятницьке піднесення, теологія визволення, четверта (за Девідом Рапопортом) релігійна хвиля терору — все це поховало детермінізм і догматичний секуляризм в оцінці центральних подій світових процесів. Уявлення, буцімто релігія лишень щось «маскує», «камуфлює» і прикриває «справжні», цілковито матеріальні спонування, лишилися в 1970-х, коли соціологи, політологи та сходознавці цілковито прогледіли Іранську революцію. Тому питання полягає не в тому, що релігієзнавство може запропонувати суспільствам, а чи здатні суспільства застосовувати

запропоноване і як. Хрестоматійний приклад: військовий аналітик Едвард Лутвак, який консультував уряд США з питань військової стратегії, 1994 року виокремив принаймні п'ять вузлів міжнародної політики, де нерозуміння й недооцінка релігійного чинника коштувала Сполученим Штатам серйозних втрат. Це — Ліван, В'єтнам, палестинська інтифада, Судан та Іран. І що змінилося за 18 років? Хіба те, що до цього переліку можна додати Аль-Каїду, Ірак і бомбардування Белграда на Великдень за юліанським календарем у 1999 році. Те, що драматургію сучасного світу неможливо пояснити поза зверненням до релігії, добре демонструє найбільш відома і цитована праця із соціальних наук останнього двадцятиліття — «Зіткнення цивілізацій» Семюела Гантингтона. Її автор мусив застосовувати методи компаративного вивчення релігії для того, щоби пояснити сутність глобального конфлікту, який за його справдженням прогнозом визначатиме силові лінії світової політики у принаймні двох перших десятиліттях XXI століття.

7. Окресліть, будь ласка, актуальні «тренди», найчастіше обговорювані теми у дослідженнях релігії?

Ігор Козловський: Найбільш актуальні «тренди» ви окреслили у своїх запитаннях: проблема методології; вплив філософії на сучасне релігієзнавство; дисциплінарний поділ науки про релігію. Можна додати також проблему спеціальної релігієзнавчої термінології, а також вивільнення від європоцентризму та християноцентризму у своїх дослідженнях, позиціях та висновках.

Костянтин Антонов: Слово «актуальний» доволі двозначне: воно вказує як на те, що має обговорюватися з огляду на його значущість, так і на те, що обговорюється фактично, незалежно від реального значення відповідної проблематики. З першої позиції я б назвав такі теми, як: історія вітчизняного та закордонного релігієзнавства, релігія і культура, релігійна сім'я, релігійна громада, релігійне звернення, релігійна освіта, сучасна масова релігійність, ісламський фундаменталізм і його проблеми. З другої: Церква і суспільство, Церква і держава, атлас релігій, «за» і «проти» сектознавства.

Михайло Смірнов: На мій погляд, теж існує це тематичне розрізнення: в теоретичній тематиці тривають «міркування про метод», в емпіричному плані — відбувається перенесення акцентів з інституційних досліджень на релігійні практики, у прикладному плані — злободенності набуває аналіз причин і мотивів політизації релігії.

Роман Сафронів: Поза сумнівом, це когнітивний напрям — окрема і, ймовірно, здатна претендувати на серйозне майбутнє, гілка досліджень. У соціології завжди актуальними будуть, умовно кажучи, статистичні дослідження щодо релігійної ситуації у країні та в країнах. Актуальним буде дослідження новітніх релігійних рухів, ця галузь досліджень дуже серйозна.

Незважаючи на те, що останні 50 років релігієзнавці говорять про те, що неможливо дати визначення релігії, що цілком зрозуміло, питання про те, як нам таки відокремлювати релігійне від нерелігійного в теоретичному плані — залишається дуже актуальною темою.

Анніка Вітгамар: Когнітивне релігієзнавство — вони можуть створити черговий новий напрям досліджень, поряд із пошуком відповіді на питання, де саме в мозкові людини розміщена релігія...

Релігія як явище, що переживається, — чи це щось інакше, ніж якісні методи?

Приватна релігія — чи цей термін взагалі звучить як такий, що має сенс?

Сергій Головащенко: Долинали до мене чутки про обговорення проблем зв'язку релігійності та когнітивних здатностей людини — в контексті міждисциплінарних досліджень у цьому напрямі (нейрофізіологія, психологія, навіть математика тощо). Також питання соціологічного «вловлення» релігійності — як колективної, так і індивідуальної — постійно залишатимуться недорозв'язаними: у кожній культурі та в кожену добу знайдеться щось своє спитати у респондента про його релігійне життя. Історія релігійних процесів у різних культурних ареалах та особливо в ситуаціях кроскультурної взаємодії залишається актуальною: ми в наших стосунках з іншими традиціями часто є заручниками минулого. Нарешті, питання співвідношення релігієзнавства і богослов'я — як у теоретичній, так і в освітньо-дидактичній площині обговорюватимуться — особливо у нас, де проблема емансипації релігієзнавства як науки від теології є серйозною.

Павло Костилев: Чи існує релігія як дещо, схоплюване окремим поняттям, і відповідна йому відмежована від інших сфер реальності царина? Ким треба бути, щоб коректно вивчати релігію? Чи є Бог? (Хоча питання не має до релігієзнавства жодного стосунку, але обговорюється дуже часто.) Якою мірою можлива дифузія релігійних традицій? Як обмежити розмову про релігію? Чому релігія постає в сучасному світі джерелом самозрозумілих норм?

Ольга Міхельсон: Найактуальніші тренди — це релігія і медіа, релігія і Інтернет, релігія і популярна культура. У Росії нескінченно обговорюються церковно-державні відносини у зв'язку з нашими останніми подіями — це, мабуть, найбільш злободенна тема. В цілому релігія і політика — це дуже актуально, і не лише у зв'язку з 11 вересня, але взагалі на тлі сучасних тенденцій у багатьох країнах.

Олена Степанова: У світовому контексті — це доля інституційної Церкви (якщо говорити про християнство) на противагу вільному релігійному пошуку. Друге — це те, що називається «бриколаж», тобто з чого люди складають свої релігійні переконання і чи потрібно говорити сьогодні про якусь тематичну чи змістову єдність у релігії. І по-третє, це нові тенденції,

коли християнство переміщається туди, де його раніше не було і виникає на абсолютно чужому ґрунті: африканського язичництва чи азійських релігій, які оточують ці нові християнські громади в Бірмі, М'янмі чи, наприклад, у В'єтнамі. Четверте, і останнє, це зіткнення «релігій», яке має багатоступеневий характер, оскільки одна річ — це глобальне протистояння християнства й ісламу, а зовсім інша — діалог між людьми «на вулиці», коли сусіди — люди різних переконань. У цьому сенсі в Європі це теж надзвичайно цікавий процес, але не стільки зіткнення інституцій як певних великих утворень, скільки те, як люди це трансформують для себе у своєму повсякденному житті.

Євген Арінін: Я вважаю, що у кожного дослідника є свої улюблені сфери вивчення, але мені найближчі такі: методологія інтерпретації сучасної «живої особистої релігійності», «релігійної ідентичності», «живого православ'я», «юрисдикційної ідентичності», тобто того, що фактично існує, за всієї його «невловимості», «соціального замовлення» та «екзистенційної чутливості».

Віктор Єленський: Найбільш обговорювані сьогодні теми можна дуже умовно поділити на феномени, конфесійні явища і «географію». До перших належить секуляризація / десекуляризація; духовність, яка дедалі більшою мірою захоплює філософів, соціологів, антропологів і психологів; фундаменталізм та, меншою мірою, «новий атеїзм» Докінза, Декета, Гітченза та ін. До другої категорії — політичний іслам, політичний індуїзм, глобальне п'ятидесятництво і глобальний католицизм та зміщення християнства на Південь. До третьої категорії я би відніс релігійне пробудження в Китаї, яке може серйозно змінити наші уявлення про сучасну релігію; африканський релігійний вузол; Бразилію, яка стає чи не найбільш релігійно плюралістичним кутком планети і, на відміну від, наприклад, США, місцем конвергенції релігійних традицій (хоча про останнє треба говорити поки що дуже обережно). Можливо, індійські, китайські, бразильські й африканські дослідники зможуть вже невдовзі запропонувати не тільки case studies, а й нові теорії, які виходитимуть за межі секуляризаційних дебатів.

Іван Стренскі: Постмодернізм, фемінізм, постколоніалізм, питання політичного заангажування. Я хотів би додати, однак, що «тренди» можуть ввести в оману. Ми є соціальними істотами. Подібно до птахів небесних, ми також рухаємось певними усталеними шляхами, або ж мандруємо стадами, як пси! Однак це не завжди на користь.

8. Як Ви ставитесь до існування конфесійного чи богословського релігієзнавства? Наскільки правомірно взагалі говорити про такий феномен?

Іван Стренскі: Воно існує, більш-менш приховано чи на поверхні. Волів би принаймні зізнатися в тім, що це має місце. Я, наприклад, по-

стійно підозрюваний у прихованих теологічних (а тепер також і політичних) намірах.

Зрештою, важлива не чиясь власна ідеологічна чи релігійна орієнтація, але чи витримає критику конкретна наукова публікація. Ми не повинні бути атеїстами або агностиками, щоб вивчати релігію в академічному ключі.

Ігор Козловський: Цей феномен існує і має право на існування, але, на мій погляд, конфесійне релігієзнавство — це є також окремим предметом у дослідженнях академічного або світського релігієзнавства.

Михайло Смірнов: Подобається це чи ні, але конфесійні дослідження релігії були, є і будуть. Ставлення до них світського релігієзнавства має визначатися змістом цих досліджень, а не віросповіданням їхніх авторів. Якщо конфесійна нормативність у них не перекриває виваженості підходу і використовуються в науковому сенсі аналітичні дії, то результати можуть стати елементом релігієзнавчих знань у цілому. Не влаштовує, мабуть, лише коли явно акцентується нібито апіорна перевага конфесійного погляду перед світським, коли звучать претензії на особливий статус конфесійного підходу. Критерій може бути лише один — достовірність результатів, їх перевірюваність і відповідність реальності.

Костянтин Антонов: Як я ставлюся, залежить від того, що вкладати в це поняття і хто це робить. Якщо йдеться про винайдення «православного (католицького, ісламського, кришнаїтського тощо) методу» в релігієзнавстві — однозначно негативно. Всі спроби руху в цьому напрямку в сучасній Росії, які мені відомі, — тільки дискредитують науку. Якщо мовиться про те, що віруючі (наприклад, православні) вчені ведуть нормальні релігієзнавчі дослідження і для цього об'єднуються в якісь інституції (кафедри, факультети тощо), то я не бачу в цьому жодної проблеми. Очевидно, що сучасна Церква потребує не тільки богословського самоосмислення, а й проведення емпіричних досліджень того контексту, в якому вона існує й існувала в минулому. Понад те, саме Церква у своїй ролі відповідального суспільного інституту може стати потенційним замовником і спонсором таких досліджень, саме тут можна раніше за все чекати усвідомлення цінності наукового, тобто методологічно виваженого і добре обґрунтованого знання, що включає, поміж іншим, і наукову критику церковних концепцій і практик.

Водночас слід зазначити, що ідея конфесійного релігієзнавчого дослідження в минулому далеко не завжди працювала в суто негативному напрямку. Як приклади можна навести коло журналу «Антропос», католицьку «релігієлогію» в соціалістичній Польщі, протестантську феноменологію релігії. Однак про позитивне значення таких феноменів можна говорити лише тоді, коли вони свідомо прагнуть вписатися в нормальне наукове співтовариство і вести полеміку в його рамках, коли правила гри такого співтовариства вони ставлять в цілому вище, ніж специфічно конфесійні правила гри.

Артем Тюрін: Якщо можна говорити про імпліцитне релігієзнавство, то воно конфесійне. Усередині релігійних традицій існували історики, що записали не тільки історію своєї релігії, а й відомості про традиції попередніх. До таких, наприклад, належить знаменитий історик Церкви Євсевій Памфіл із Кесарії зі своїми «Хроніками» або, наприклад, середньовічний настоятель одного з монастирів Тибету Гой-лоцава Шоннупел і його «Синій літопис».

Сьогодні багато дослідників позиціонують себе як конфесійні релігієзнавці, а оспорювання чужої самоідентифікації — справа вельми сумнівна. Однак не можна не помітити, що дослідження конфесійних релігієзнавців в царині інших конфесій і релігій мають апологетичний характер, виходячи з їхньої ж власної методології. А апологетика, як відомо, є розділом теології, а не релігієзнавства. Тому дослідження конфесійних релігієзнавців можуть бути цінними хіба що в тому випадку, коли вони спрямовані на їхню власну конфесію. І в цьому сенсі конфесійне релігієзнавство протилежне до секулярного.

Необхідно також позначити ще одну проблему — багато «звичайних» релігієзнавців, які є послідовниками тієї чи іншої релігії або конфесії і досліджують цю конфесію, як правило, майже не відрізняються від конфесійних релігієзнавців.

Євген Арінін: Очевидно, що кожен громадянин і кожне об'єднання сьогодні можуть вільно створювати власні «релігієзнавчі проекти», що вже і зроблено, особливо в рамках діяльності Російської Православної Церкви (МП), що демонструє власне «знавство» того культурного феномену, який іменується терміном «релігія», а дисципліну «релігієзнавство» вже викладають у духовних освітніх установах — семінаріях та академіях. Головні проблеми тут мають як «зовнішній», так і «внутрішній» характер, оскільки історично релігієзнавство («порівняльна теологія» М. Мюлера) створювали люди, які мають богословську освіту і відповідні наукові ступені (вітчизняний приклад — чудове видання «Історія релігії» А. Ельчанінова, В. Ерна та ін. 1909 року, перевидане у 1991-му, прекрасні статті в знаменитій енциклопедії Брокгауза—Ефрона тощо).

«Конфесійне релігієзнавство» не має змішуватися з «академічним неконфесійним релігієзнавством», придушуватися ним чи пригнічувати його. Деякі аспекти феномену релігії глибше можна зрозуміти зсередини, тоді як окремі, і це не менш очевидно, ззовні. Живий і зацікавлений діалог тут нічим не заміниш. Полеміка в пресі і наукових виданнях останніх двох десятиліть щодо «конфесійного релігієзнавства» багато в чому ґрунтована на побоюваннях в душі нашої багатостраждальної історії: а раптом подібно до того, як цілком оригінальне «радянське релігієзнавство» в 30-ті роки ХХ століття було дуже швидко підпорядковане ідеології «войовничого атеїзму», так і сьогодні ми можемо прокинутися і дізнатися з новин,

що період «ідеологічної плутанини» на численні прохання громадян завершений і країна повернулася до власних «витоків»: «справжнього православ'я». Разом із тим сьогодні під маркою «наукового» може виступати і «езотеричне» релігієзнавство. У сучасному суспільстві «цивілізованих країн» наука не змішується з ідеологією, теологією юрисдикцій чи езотеричних груп, існуючи як самостійна, авторитетна, поважна і запитувана суспільна сила.

Анніка Вітгамар: У Данії теологічні факультети існують від 1479 року, тому вони досить добре почувуються ...

Я вважаю, що необхідне чітке розрізнення між різного роду теологічними студіями релігії. Наприклад, «Копенгагенська школа» в Данії відома через історично-критичний підхід до біблійних текстів та історії Церкви. І тому багато з того, що історики на цьому факультеті роблять, цілковито могло би вважатися історією релігії. На своєму факультеті вони мають Центр Кіркегора та Центр африканських студій — і багато з того, що вони роблять, також цілком спокійно могло б мати місце на факультетах філософії чи антропології. Коротко кажучи — багато досліджень, які проводяться на теологічних факультетах у Данії, в жоден спосіб не заангажовані конфесійно. Але попри все їхнім головним завданням є вивчення євангельської теології, що відбувається тут у вузькому діапазоні, але все ж (особливо в площині систематичної теології) передбачає вузько конфесійний підхід. Я вважаю, що усілякі дослідження, включені в структуру університету, мусять відповідати стандартам академічної дисципліни. Думаю, теології пішло б на користь, якби вона пішла на ближчий контакт з окремими гуманітарними дисциплінами — особливо, історією, філософією та релігієзнавством.

Ольга Міхельсон: Я абсолютно переконана, що не буває ніякого конфесійного та позаконфесійного релігієзнавства — є наука, релігієзнавча чи ні, от і все. У людини можуть бути будь-які погляди, вона може бути віруючою людиною або батюшкою-вільнодумцем — будь ласка. Але при цьому вона може написати чудові наукові роботи, де буде використовувати наукову методологію — чому ми повинні називати це конфесійним релігієзнавством? Це буде просто релігієзнавство, а якщо це теологія — то теологія, і релігієзнавство тут ні до чого.

Віктор Єленський: На це питання можна відповісти дуже коротко: коли дослідження релігії стає науковим, воно перестає бути конфесійним, а самі дослідники абстрагуються від своїх релігійних переконань. Рудольфу Отто не завадило те, що він був протестантським пастором, а Шляєрмахеру — те, що він був проповідником Реформатської церкви. Серед найбільш цікавих і продуктивних сучасних дослідників релігії є конвертити (Філіп Дженкінс свідомо перейшов з Єпископальної церкви до Католицької), методистські пастори (Гордон Мелтон), католицькі священники (Ендрю

Грилі) та ін. Зверніть увагу, що, наприклад, Інститут дослідження релігії баптистського Бейлорського університету в Техасі, який зібрав визначних релігієзнавців сучасності, ставить завданням не апологетичні цілі, а вивчення впливу релігії на соціальну поведінку, сімейне життя, економічний розвиток, здоров'я населення, соціальні конфлікти. Те саме можна сказати про Католицький університет Нотр-Дам; дослідження релігії в ньому — цілковито наукова дисципліна.

Роман Сафронів: Власне, конфесійне релігієзнавство неможливе за жодними показниками. Тому що або це наукове дослідження, яке вирізняється тими ознаками, про які ми говорили раніше, або... Відповідно, якщо дослідження їм відповідає, то воно наукове, незалежно від того, хто його здійснив. Якщо не відповідає — воно просто не наукове. І тут не може бути двох думок. Конфесійне релігієзнавство мені здається дуже дивним і дуже небезпечним; до нього потрібно підходити з обережністю, це як «от радянська наука» і «не радянська наука». Як немає радянської фізики як наукового напрямку, так і не може бути конфесійного релігієзнавства. Є конкретні дослідження, скажімо, в католицькій чи православній соціології, скеровані на дослідження парафій, і їхня основна мета — полегшення життя пересічним священикам, щоб вони знали, що відбувається у них на парафіях і як на це можна повпливати. Та це не конфесійний напрямок, а соціологія парафії.

Олег Кисельов: На мою думку, такого феномену просто не існує. У самому словосполученні «конфесійне» чи «богословське релігієзнавство» закладений парадокс, оскільки релігієзнавство ми визначаємо як «наукове» та «об'єктивне» вивчення релігій (нім. Religionswissenschaft = англ. science of religion, дослівно означає «наука про релігію»), у тому числі це означає, що дослідник має перебувати на позаконфесійних засадах. Відтак, конфесійне релігієзнавство — це «конфесійне позаконфесійне вивчення релігії». Те саме стосується богословського релігієзнавства. У мене також є ймовірне пояснення виникнення неологізмів «академічне релігієзнавство» та «конфесійне релігієзнавство». Вони, на мою думку, є результатом невдалого перекладу англomовних academic study of religion та confessional study of religion. Справді, study of religion можна перекласти як релігієзнавство, проте у наведених словосполученнях, очевидно, його треба перекладати дослівно, тобто вивчення релігії. Звідси виходять два можливих та різних підходи: наукове або академічне та конфесійне або богословське вивчення релігії.

9. На завершення, окресліть, будь ласка, перспективи розвитку релігієзнавчої науки.

Віктор Єленський: Що стосується перспектив, то найближчі з них можуть бути пов'язані із когнітивним релігієзнавством і тим, що називається «біологією релігії».

Іван Стренскі: Неможливо сказати. Але, якщо ви маєте на увазі, чого б хотів Іван Стренскі, нехай буде так. Сміливі зусилля, щоб вивести *релігію в речах*. Я, наприклад, написав тексти про релігію у глобальній економіці та про релігію в нашій політичній структурі. Понад те. Нам потрібно набагато більше такого роду досліджень!

Сергій Головащенко: Релігієзнавство розвиватиме свої актуальні тренди. Взаємодіятиме з богослов'ям та іншими науками. Шукатиме власні методи та вироблятиме власні техніки досліджень. Суспільно активні релігієзнавці намагатимуться бути «суспільно корисними». Доведеться водночас і повсякчас розв'язувати питання, про які вже йшлося вище.

Ігор Козловський: Релігієзнавство потребує в нашій країні державної підтримки, яка має полягати у створенні умов для якісної підготовки спеціалістів у цій сфері та проведення тих чи інших релігієзнавчих досліджень. Але, на жаль, зараз ми спостерігаємо здебільшого лише ентузіазм окремих вчених або певних наукових спільнот, які взяли на себе цю місію і стали на цей нелегкий шлях заради науки. Є проблеми, але наші попередники, які працювали у ще складніших умовах, показали, що наука про релігію має право на існування, понад те, має перспективи для свого розвитку. Тим паче, що світова релігієзнавча спільнота також охоче відкриває для нас свої можливості й пропонує користуватися її напрацюваннями та досвідом, запрошуючи до співпраці.

Костянтин Антонов: Про науку в цілому говорити не беруся, але окреслити кілька основних тенденцій розвитку вітчизняного релігієзнавства спробую:

- зміна покоління: дедалі більш значуще місце в релігієзнавчій науці будуть посідати люди, які не мають досвіду радянського минулого і ніяк з ним не зв'язані;
- інституційно: ймовірно, має остаточно скластися і досягти деякої точки рівноваги між мережевим та ієрархічним принципом організації система релігієзнавчих факультетів, кафедр, наукових центрів, журналів, семінарів тощо; буде здійснено розмежування / налагодження взаємодії з філософським та теологічним співтовариством; дедалі активнішою стане інтеграція вітчизняного релігієзнавчого співтовариства у світове;
- в змістовому вимірі: здійснюватимуться адаптація основних сучасних напрямків та ідей, систематичне опанування історії світового і вітчизняного релігієзнавства. В певній, можливо, досить віддаленій, перспективі можна очікувати ренесансу феноменології релігії або виникнення аналогічних за змістом, тобто критичних щодо позитивістської науково-дослідницької програми, антиредукціоністських напрямків (це останнє припущення стосується не тільки вітчизняної, а й світової науки про релігію).

Євген Арінін: Для Росії я бачу три перспективи:

1) «катастрофічна» — редукція або «мімікрія» релігієзнавства у вказаних мною чотирьох формах до нового «гранд-теоретичного православ'я» в душі опису «Москва-2042»;

2) «нормальна» — розвиток усіх форм з ясным самовизначенням і диференціацією, в душі зауваження Володимира Ерна, що він, обговорюючи теософію Блаватської, писав, мовляв, якщо чисту джерельну воду, молоде червоне вино і жирний чорнозем — самі по собі важливі й чудові речі — змішати в одній посудині, то вийде щось ні до чого не придатне;

3) «грандіозна» — робота в перспективі створення «Гранд-теорії» (для мене — в термінах Н. Лумана), здатної дати термінологічний апарат, придатний для опису як «магії», так і «високих теологій» та сучасних юрисдикцій як «диференційованих аутопойетичних систем», що наглядають за «межею з невідомим».

Павло Костилєв: Мені видається, що перспективні всі наявні напрями; врешті-решт, сьогодні релігієзнавство тільки починається, йдуть перші десятиліття нормального розвитку науки про релігію.

Світлана Карасьова: Не бачу генеральних ліній. Думаю, воно в цілому буде розвиватися. Незалежно від суспільного або державного запиту. Просто внаслідок дослідницького інтересу.

Аніка Вітгамар: Сфера досліджень, яка зараз найбільш інтердисциплінарна та глобально орієнтована.

А також сфера досліджень, яка стоїть перед небезпекою втрати власної специфіки, оскільки релігія як визначений об'єкт досліджень становить інтерес для багатьох інших наукових дисциплін.

Михайло Смірнов: Головна перспектива — зберегтися саме як наука серед масиву кон'юнктурних тлумачень щодо релігії. Ця перспектива може реалізуватися, оскільки в суспільстві підспудно зберігається прагнення тверезо оцінити справжню роль релігії в соціальному і духовному житті, а без наукової рефлексії адекватно це зробити неможливо.

Артем Тюрін: Розвиток історичної науки, нові археологічні відкриття, розвиток галузей соціології та психології й навіть розвиток ІТ-технологій поступово створюють нові простори для релігієзнавчих досліджень. При цьому дуже ймовірно, що деякі теоретичні підстави релігієзнавчих дисциплін будуть переглянуті у світлі нових даних, колишні усталені теорії, можливо, не підтвердяться. Водночас релігієзнавству належить працювати над маркуванням сфер свого застосування. За успішного результату релігієзнавство цілком зможе посісти своє місце в мультидисциплінарних комплексних дослідженнях різних актуальних сфер і суспільних явищ.

Олексій Тимошук: Інтерсуб'єктивні умвельти, професійні спільноти. Особливі перспективи розвитку релігієзнавства спостерігаю в Україні, де

нещодавно брав участь у першій у світі вайшнавській релігієзнавчій школі. Причому до цього Молодіжна асоціація релігієзнавців вже провела кілька таких шкіл на базі ісламу, іудаїзму, християнства. Склад учасників — не ймовірний для інших країн СНД. Від Ю. Завгороднього до молодих аспірантів з Києва, Донецька, Одеси. І не просто книжники, всі процеси знають зсередини, самі занурюються у практики й ведуть діалог на рівних з adeptами будь-яких релігій. Це вражає.

Олег Кисельов: У перспективі в інституційному плані релігієзнавство в Україні піде шляхом соціології, політології та культурології, тобто відділиться від філософії в окремих наукових напрям як за «ВАКівською» номенклатурою, так і в освітній підготовці. На гідний міжнародний рівень релігієзнавство України вийде лише у тому разі, коли більшість дослідників проводитимуть польові дослідження. Поки що, на жаль, такої тенденції не спостерігається.

Підготували:

Ольга МУХА (модератор; збір матеріалів)

Тетяна ФОЛІЄВА (збір матеріалів)

Костянтин Антонов — доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії релігії та релігійних аспектів культури Православного Свято-Тихонівського гуманітарного університету (Москва, Росія).

Євген Арінін — доктор філософських наук, завідувач кафедри філософії та релігієзнавства Володимирського державного університету (Володимир, Росія).

Сергій Головащенко — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Національного університету «Кієво-Могилянська академія» (Київ, Україна).

Віктор Єленський — доктор філософських наук, професор Українського католицького університету, президент Української асоціації релігійної свободи (Київ, Україна).

Світлана Карасьова — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії культури Білоруського державного університету (Мінськ, Білорусь).

Олег Кисельов — кандидат філософських наук, учений секретар Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, віце-президент Молодіжної асоціації релігієзнавців (Київ, Україна).

Ігор Козловський — кандидат історичних наук, президент Центру релігієзнавчих досліджень та міжнародних духовних стосунків; голова Донецького обласного осередку Української асоціації релігієзнавців (Донецьк, Україна).

Павло Костилєв — старший науковий співробітник кафедри філософії релігії та релігієзнавства філософського факультету МДУ ім. М.В. Ломоносова, головний редактор порталу «Религиозная жизнь» (Москва, Росія).

Ольга Міхельсон — кандидат філософських наук, доцент кафедри релігієзнавства і філософії релігії Санкт-Петербурзького державного університету (Санкт-Петербург, Росія).

Роман Сафронов — кандидат філософських наук, викладач кафедри філософії і кафедри філософії релігії та релігійних аспектів культури Православного Свято-Тихонівського гуманітарного університету (Москва, Росія).

Михайло Смірнов — доктор соціологічних наук, доцент кафедри релігієзнавства і філософії релігії Санкт-Петербурзького державного університету (Санкт-Петербург, Росія).

Олена Степанова — доктор філософських наук, головний науковий співробітник Інституту філософії та права Уральського відділення РАН (Єкатеринбург, Росія).

Іван Стренскі (Strenski) — доктор наук (PhD), професор факультету релігієзнавства Університету Каліфорнії (Ріверсайд, США).

Олексій Тимошук — доктор філософських наук, доцент кафедри філософії та релігієзнавства Володимирського державного університету (Володимир, Росія).

Артем Торін — здобувач ступеня кандидата філософських наук кафедри філософії релігії та релігієзнавства філософського факультету МДУ ім. М.В. Ломоносова, випусковий редактор релігієзнавчого інтернет-порталу «Религиозная Жизнь» (<http://religious-life.ru>) (Москва, Росія).

Аніка Вітгамар (Hvithamar) — кандидат соціологічних наук (PhD), доцент кафедри релігієзнавства Інституту історії Університету Південної Данії (Оденсе, Данія).

**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 релігію, 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 культури — 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 культури, 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 шерех 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 вміні 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.

*Володимир
Кочергін*

ТЕОЛОГІЯ РЕЛІГІЙ: ПИТАННЯ ІДЕНТИФІКАЦІЇ

Загальновідомо, що кожний етап існування суспільства створює нові виклики та можливості. Не є винятком із цього правила і сучасний етап: плюралізація суспільства, Інтернет, розмивання кордонів — усі ці прояви та наслідки глобалізації мають свої позитивні та негативні наслідки. Не вдаючись до їх детального аналізу, зазначимо, що серед нових викликів особливо виокремлюють питання комунікації — як на особистісному, так і на інституційному рівні. Розглядаючи релігійні організації як соціальні інституції, слід зробити наголос на суспільній важливості міжрелігійних відносин. Навряд чи потрібно пояснювати кореляцію рівня міжрелігійної напруги з рівнем загальної суспільної напруги, оскільки результат є прогнозованим — зі зростанням міжрелігійного протистояння в суспільстві збільшуватиметься небезпека конфліктів на релігійному ґрунті, конфліктів, які можуть призвести до різноманітних зіткнень між представниками різних соціальних груп. Досить часто засадовим для діяльності релігійних організацій та їхніх членів є віровчення, зафіксоване в різноманітних джерелах — священних текстах, переданні, виступах офіційних осіб, працях теологів. Тобто віровчення є регулятором діяльності людини та її ставлення до окремих явищ і ситуацій, що актуалізує у контексті зазначеної проблематики дослідження того, як певні релігії пропонують своїм прихильникам ставитись до

прибічників альтернативних віросповідань. Виходячи з цього, метою запропонованої роботи є дослідження проблемного поля теології релігій.

У вітчизняному релігієзнавстві тематику міжрелігійних стосунків та питань, пов'язаних з міжрелігійним/міжконфесійним діалогом, розробляють досить ґрунтовно, варто лише згадати таких українських дослідників, як Микола Кирюшко [Кирюшко, 2005], Олег Кисельов [Кисельов, 2009], Олександр Саган [Саган, 2004], Олег Ярош [Ярош, 2006] та ін. Разом з тим варто зазначити, що дослідження, безпосередньо присвячені теології релігій в українському релігієзнавстві, за малим винятком [Кочергін, 2010; Кочергін 2011], відсутні. Проте це не стосується світового контексту, де дослідників поділяють на три значні групи — тих, хто пише або писав праці з теології релігій (Гевін Д'Коста [D'Costa, 2009], Анджей Бронк [Бронк, 2007]), тих, хто описує теологію релігій (Велі-Матті Кярккяйнен [Kärkkäinen, 2003], Кирило Ніконов [Никонов, 2011]), та тих, хто перебуває на межі цих двох позицій, органічно поєднуючи власні теологічні конструкти з описом наявних, послуговуючись не лише теологічним, а й філософським інструментарієм (Георгій Завершинський [Завершинский, 2005]).

Подання історії виникнення терміна «теологія релігій» є дещо складнішим за його пояснення — на цей момент точно невідомо¹, хто ввів його до теологічного дискурсу, з якого поняття перемістилось до релігієзнавства. Відомо лише, що як галузь теологічних студій теологія релігій формується та інституціалізується у другій половині ХХ сторіччя, після II Ватиканського собору, переважно в лоні католицької церкви. Наразі більш відомі конкретні пропозиції щодо зміни назви для теології релігій — окремі дослідники (Жак Дюпуї, Алан Райс) пропонували перейменувати її на «теологію релігійного плюралізму» [Kärkkäinen, 2003: с. 20], наголошуючи особливий виклик світу релігійного плюралізму для сучасної християнської місії. Інша спроба віднаходження адекватнішого замінильника для терміна «теологія релігій» була здійснена Вілфредом Кантвелом Смітом, відомим релігієзнавцем, який запропонував термін «світова теологія», що, на його думку, мало розширити та універсалізувати контекст теології релігій [Kärkkäinen, 2003: с. 21]. Не заглиблюючись у дискусію, присвячену термінологічним колізіям (як і адресовані «найбільш правильному» поясненню терміна «теологія релігій»), зазначимо, що в найзагальнішому розумінні теологія релігій — це галузь теологічних студій, спрямованих на осмислення іншої релігії з позиції власної релігійної системи. Як зазначає американський дослідник В.-М. Кярккяйнен, існує поділ на «теологію

¹ Можемо припустити, що автором цього терміна є Джон Гік або Раймунд Панікар, оскільки саме за їхнім редагуванням вийшов друком епохальний для теології релігій збірник «The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions» [The Myth, 1987], де чи не вперше вживано словосполучення *theology of religions*.

релігії» та «теологію релігій». Якщо перша цікавиться сенсом та розумінням релігії, проблемами пояснення релігійного досвіду, питаннями співвідношення між релігією та вірою, вірою та релігією, виходячи з позицій власної релігійної традиції, то друга задається питаннями стосовно інших релігій — їхньої істинності та можливості спасіння² їхніх представників [Kärkkäinen, 2003: с. 21]. Найчастіше осмислення іншої релігії зводиться до сотеріології, що обмежує теологію релігій, звужуючи всі можливості теологічних рефлексій до питання про можливість спасіння представника нехристиянської релігії чи спасительність нехристиянської релігії *per se*. Дещо розширює можливість пошуків теології релігій включення до неї питань про істинність релігії та наявність одкровення. Разом з тим, як зазначає один з сучасних теологів релігії Г. Д'Коста, проблематика теології релігій не звідна лише до питання про те, чи будуть спасенні нехристияни, вона має досить потужний практичний та політичний виміри — поряд з традиційними питаннями постають такі проблеми, як міжрелігійна комунікація в публічному просторі, співпраця у питаннях релігійної освіти, ставлення християн до релігійного плюралізму та інші [D'Costa, 2009: с. X]. Не погоджується з обмеженням теології релігій до сотеріології і В.-М. Кярккяйнен, зазначаючи, що «питання про спасіння хоча і є ключовим для теології релігій, проте воно не єдине», оскільки існує необхідність комплексного теологічного осмислення інших релігій [Kärkkäinen, 2003: с. 165].

Однією з ключових проблем теології релігій є проблема типології. Майже кожен дослідник, який не лише описує, а й конструює теологію релігій, додає щось нове до узагальненої тричасткової класифікації теології релігій. У найбільш загальному вигляді зазначена класифікація виглядає наступним чином:

Ексклюзивізм — говорить про можливість та наявність спасіння лише в християнській церкві (досить часто маючи на увазі під «християнською церквою» власну конфесію³). Повнота істини та одкровення також належить лише християнству. Серед представників, як правило, називають Карла Барта, Гендріка Кремера, Пауля Альтгауса [Ледвонь, 2007: с. 396; Kärkkäinen, 2003: с. 174—190].

² На сьогодні термінологія теології релігій є відверто християноцентричною, що може завдавати клопоту при спробах екстраполяції її моделей на інші релігії або валідації її результатів стосовно представників інших релігій. Наприклад, некоректно виглядає в контексті вчення буддизму вживання поняття «спасіння» (що можна подекуди зустріти в працях європейських дослідників), оскільки в поняттєвому апараті буддизму відсутній аналог терміна «душа» в якості цілісної субстанції, а також наявні інші (ніж у християнстві) наголоси у розумінні раю та пекла. З іншого боку, наскільки взагалі можна вести мову про «буддійську теологію», пам'ятаючи етимологію поняття «теологія»?

³ Усі приклади класифікацій та загальних особливостей теології релігій через зазначені вище причини наведено у християнському контексті.

Інклюзивізм — веде мову про можливість спасіння поза Церквою, наголошуючи при цьому повноту спасіння лише у Церкві. Те саме стосується істини та одкровення, хоча вони й можливі поза Церквою, проте їх наявність забезпечується лише діяльністю Христа (без якого нехристияни не зможуть отримати ні спасіння, ні пізнати Бога) та Святого Духа. Прибічниками цієї позиції в теології релігій зазвичай вважають Жака Дюпуї, Ганса Кюнга, Гевіна Д'Косту та Карла Ранера⁴.

Плюралізм — вказує на рівний доступ до спасіння для представників усіх релігій. Всі релігії є однаково істинними та містять у собі одкровення, яке не обмежується лише християнством. Найвизначнішими представниками плюралізму в теології релігій є Джон Гік, Раймунд Панікар та Пол Кнітер.

Складнощі з типологією теології релігій зумовлені як її схематичністю, так і різновекторністю думок окремих теологів у різні періоди їхнього життя. Наприклад, К. Барта досить часто використовують задля ілюстрації «класичного» ексклюзивізму [Русецький, 2007: с. 412; Лєдвонь, 2007: с. 396]. Проте детальніший розгляд теології релігій К. Барта вказує на те, що в різні періоди богословських пошуків його ставлення до нехристиянських релігій змінювалося. Так, якщо у більш радикальний період його творчості, який припадає на 1930-ті роки, судження мислителя були досить категоричними, то пізніше він зазначав, що попри те, що Ісус Христос є єдиним Словом Божим, можуть існувати інші слова, певною мірою значущі [Kärkkäinen, 2003: с. 178]. Тут виникає складність з ідентифікацією К. Барта: куди його віднести — до представників ексклюзивізму чи інклюзивізму. Крім того, досить важливим є контекст загальних теологічних пошуків того чи того автора — у випадку з К. Бартом значної критики зазнавало навіть християнство. Що ж говорити у такому випадку про потенційне визнання ним істинності нехристиянських релігій?! Виходячи із зазначеного вище, різні автори пропонують свої класифікації для теології релігій. Так, Г. Д'Коста пропонує поділ тричасткової типології на сім підрозділів, деталізуючи кожен з наявних позицій. Крім того, він додає до моделей міжрелігійної комунікації компаративну теологію та постмодерний постлібералізм. При цьому британський теолог вказує на значну кількість вад наявної класифікації [D'Costa, 2009: с. 3—55]. Досить цікавою є концепція В.-М. Кярккяйнена, яка також є тричастковою, проте в ній автор, за його словами, «намагається відійти від оцінності» [Kärkkäinen, 2003: с. 165], пропонуючи замість тріади «ексклюзивізм — інклюзивізм —

⁴ Стосовно Г. Д'Кости та К. Ранера як інклюзивістів є певні сумніви, пов'язані з їхніми працями, оскільки перший у «Christianity and World Religions: Disputed Questions in the Theology of Religions» спеціально відокремлює себе від наявних позицій теології релігій, а другого найчастіше вважають інклюзивістом через його концепцію «анонімного християнства», яка радше буде моделлю ставлення католиків до нехристиян, ніж намагається розв'язати питання сотеріології.

плюралізм» тріаду «екклезіоцентризм — христоцентризм — теоцентризм» [Kärkkäinen, 2003, с. 165]. На його думку, така класифікація є розширенням теології релігій, оскільки допомагає відійти від її звуження до сотеріології. Разом з тим зазначимо, що подібна класифікація буде екстраполюватись на інші релігії ще з більшою складністю, ніж наявна, оскільки якщо ми можемо говорити (хоча й зі значною часткою умовності) про ексклюзивізм окремої нехристиянської релігії, то вести мову про її екклезіоцентризм видається вкрай некоректним.

Сьогодні *теологію релігій* можна розглядати в кількох площинах:

- по-перше, вона може бути перехідною позицією від апологетики, яка є переважно ексклюзивістською («Extra Ecclesiam nulla salus» — «поза церквою немає спасіння»), — через інклюзивістську співпрацю — до плюралістичного діалогу між релігіями;

- по-друге, цей термін може мати «технічне» використання — задля сукупного позначення сфери, що існує в розрізних думках окремих теологів, позаяк сама теологія релігій з її позиціями не відповідає сучасним викликам та, як наслідок, вимагає докорінного переосмислення та доопрацювання;

- по-третє, теологія релігій має потенціал замінити собою так зване «конфесійне релігієзнавство». Спробуємо детальніше розглянути запропоновані підходи до використання теології релігій.

Розкриваючи перше розуміння з перелічених вище площин теології релігій (як проміжної стадії між апологетикою та плюралістичним міжрелігійним діалогом), зазначимо наступне. На нашу думку, для того, щоб вмістити теологію релігій у вказану схему, дослідникові необхідно заздалегідь погодитись з наступними тезами: а) апологетика як історичний період раннього християнства була ексклюзивістською; б) сучасна теологія релігій є інклюзивістською; в) у майбутньому можливий (та навіть необхідний) міжрелігійний діалог (причому «діалог» витлумачуватимуть згідно з філософією діалогу М. Бубера⁵, а не Платона)⁶.

⁵ Цілком слушним є зауваження про те, що філософію діалогу неможливо і непотрібно зводити лише до концепції Мартина Бубера, оскільки існує чимало мислителів, у яких розуміння діалогу збігалося з М. Бубером, а тому зазначимо, що персону М. Бубера ми використовуємо суто задля ідентифікації та розмежування між типами діалогу, названими у цій статті відповідно «діалогом згідно з М. Бубером» і «діалогом згідно з Платоном».

⁶ Не вдаючись до надмірної деталізації, зазначимо, що, згідно з концепцією М. Бубера, діалог — це повне прийняття Іншого в його інакшості, без намагання довести правоту своєї позиції; співрозмовники а ргіогі стають на бік Іншого. Згідно ж із концепцією діалогу в «платонівському» розумінні, діалог відбувається як пошук «спільного знаменника» двох сторін, проте іноді це відбувається через протистояння. Міжрелігійний діалог, згідно із запропонованою концепцією уживання теології релігій, має бути саме діалогом у «буберівському» значенні.

Оскільки існують прихильники зазначених тез, то логічно, що є й їхні опоненти, за думкою яких наведені вище тези підлягають сумнівові.

По-перше, апологетика як історичний період раннього християнства та міжрелігійних стосунків не була виключно ексклюзивістською. Як зазначає В.-М. Кярккяйнен, в часи ранніх Отців Церкви поряд з ексклюзивізмом існувала «обмежена відкритість» до нехристиянських релігій [Kärkkäinen, 2003: с. 55]. Дійсно, якби раннє християнство повністю відкинуло можливість наявності істини в інших релігіях, то воно мало б відмовитись і від власного юдейського коріння, і від можливості інкорпорації елліністичної філософії. Формування ексклюзивістського ставлення до нехристиянських релігій, згідно з В.-М. Кярккяйненом, відбувається переважно за часів Аврелія Августина і пізніше, хоча і в той час у Східній та Західній Церквах звучали окремі голоси інклюзивістського штибу [Kärkkäinen, 2003: с. 55].

По-друге, сучасна теологія релігій не є інклюзивістською. Під великим знаком запитання є те, наскільки ми взагалі можемо говорити про таку конструкцію, як «сучасна теологія релігій». Через значну розмаїтість та розпорошеність цього розділу теології іноді коректнішим видається вести мову про «теології релігій», оскільки кожна (або майже кожна) християнська конфесія має власну офіційну позицію у ставленні до представників інших релігій, яку іноді буває досить важко «підігнати» під модель тричасткового поділу (наприклад, позиція на кшталт «ми визнаємо спасіння лише у християнстві, проте не можемо обмежувати діяльність Бога людським розумом, а тому припускаємо можливість спасіння і поза християнською церквою» — це ексклюзивізм чи інклюзивізм?), крім якої існують окремі думки теологів, які можуть бути на маргінесі офіційної позиції або й навіть суперечити їй.

По-третє, значні сумніви викликає термін «міжрелігійний діалог»⁷, якщо розуміти під ним діалог у розумінні М. Бубера. Якщо цим терміном називати міжрелігійну співпрацю з різноманітних (переважно соціальних) питань, то жодних проблем не виникне. Але у випадку, коли йдеться про теологічний діалог між представниками різних релігій, перед дослідником постане шерех методологічних проблем, детально зупинятись на яких наразі не будемо, проте коротко окреслимо головну ідею. Якщо сприйняття Іншого в його повній відмінності, як це постулює філософія діалогу Бубера, можливе (хоча і це іноді буває занадто складно) у міжособистісній комунікації, то у міжінституційній, а особливо у міжрелігійній зустрічі це видається вкрай складним. Виступаючи від імені певної конфесії у гіпотетичному міжрелігійному діалозі, її представник має

⁷ Детально деконструює поняття «міжрелігійний діалог» у своїй статті «Реальність» міжрелігійного діалогу» Л. Владиченко [Владыченко, 2008].

враховувати сукупний досвід ставлення цієї конфесії або релігійної організації до інших релігій. Подібна відповідальність покладає на нього дипломатичні обов'язки, які іноді можуть суперечити власній теологічній позиції особи, яка вступає до діалогу. Крім того, ця схема загалом (апологетика — теологія релігій — міжрелігійний діалог) виглядає дещо оцінною, позаяк применшується роль ексклюзивістської апологетики та інклюзивістської теології релігій на шляху до плюралістичної вершини міжрелігійного діалогу.

Згідно з другою концепцією сприйняття теології релігій, нам узагалі не варто говорити про теологію релігій як частину теологічних студій, оскільки цей термін є технічним і використовують його заради сукупного позначення розмаїтої сфери думок окремих теологів, унаслідок чого виникає необхідність переосмислення цього терміна та сфери, яку він позначає. Подібна концепція є настільки цікавою, наскільки й складною. Її аналіз потребує додаткового опрацювання значної кількості матеріалів як з теології релігій, так і з інших гуманітарних, соціальних та теологічних дисциплін, покликаних (у цьому випадку) не стільки відповісти на питання про валідність теології релігій, скільки окреслити напрямок пошуку цієї відповіді. Як уже було зазначено, кожен теолог, спрямований у бік теології релігій, пропонує для неї свою класифікацію. Найчастіше це пов'язане з двома чинниками — незадоволеністю наявною типологією та впевненістю в тому, що саме його типологія найповніше охоплює все різноманіття підходів до інших релігій. Виходячи з цього будують «нову» класифікацію, яка часто є перифразом чи деталізацією наявної. Не вдаючись до прискіпливо-критичного аналізу цієї концепції, зазначимо у ній наявність позитивних рис, які можна звести до наступного: по-перше, на сьогодні у теології релігій дійсно виникла ситуація, коли наявні концепції не можуть пояснити наявного розмаїття думок; по-друге, завдяки деконструкції типології теології релігій, яку провадять такі дослідники, як Г. Д'Коста [D'Costa, 2009: с. 34] та В.-М. Кярккяйнен [Kärkkäinen, 2003: с. 165] спільно з їхніми колегами, вона поступово рухається до уніфікованої концепції, яка зможе об'єднати та адекватно поіменувати наявні моделі ставлення до інших релігій. Принаймні надія на це допомагає сприймати сучасні дискусії про типології теології релігій як змістовні, а не спрямовані на побудову повітряних замків.

Третьою та останньою (щонайменше у межах запропонованого нарису) є концепція використання теології релігій замість конструкту під назвою «конфесійне релігієзнавство». Для початку варто зазначити внутрішню суперечність (якщо не абсурдність) цього терміна. Не виникає сумнівів стосовно можливості вивчення однієї релігії представниками іншої — історія має достатню кількість таких прикладів, врешті-решт і релігієзнавство свого часу виокремлювалось та відокремлювалось від теології, а

до проторелігієзнавців ми зараз спокійно відносимо християнських місіонерів, які задля адекватнішого здійснення власної місії досить часто вивчали народи, серед яких вели проповідницьку діяльність, приділяючи увагу їхнім віруванням. Питання полягає в іншому — наскільки можна ці дослідження вважати «релігієзнавчими» у сучасному розумінні цієї науки? Наріжним каменем та головним принципом релігієзнавства є перш за все об'єктивізм та світоглядна незаангажованість — особиста позиція дослідника сукупно з його оцінними характеристиками неприпустимі. Натомість «конфесійне релігієзнавство», ведучи мову про інші релігії, переважно вдається до оцінних характеристик, висвітлюючи окрему релігію з позицій власного віровчення. Так виникає термінологічна колізія у вигляді штучного суміщення понять, які несумісні за визначенням. Яким же чином це можна корелювати з теологією релігій? Якщо розуміти її в широкому значенні — не лише як сотеріологію, а як теологічний погляд на інші релігії, то можна побачити, як збігаються предмет дослідження теології релігій та предмет «конфесійного релігієзнавства» сукупно з можливістю (та навіть виправданістю) особистої позиції як дослідника, так і релігійної організації, з якою він себе ототожнює. Це, у свою чергу, знімає проблему виправдання та необхідність пояснення штучного конструкту «конфесійного релігієзнавства», відмежовуючи академічне вивчення релігії від конфесійного.

Підсумовуючи оглядовий екскурс до теології релігій, можна зробити наступні висновки. Теологія релігій як розділ теологічних студій сформувалась у другій половині ХХ сторіччя, хоча питання, якими вона опікується, порушували з перших сторіч існування християнства. На цьому етапі існування теологія релігій потребує та частково зазнає переосмислення, особливо у тому, що стосується її типології. Одним з найцікавіших викликів для теології релігій сьогодні є її ототожнення з «конфесійним релігієзнавством», яке зможе як розв'язати низку термінологічних питань, так і провести чіткішу межу між академічним та конфесійним вивченням релігії. Разом з тим на шляху осмислення та застосування теології релігій існує шерех складнощів, серед яких можна виокремити такі: християноцентричність її термінології (досить складно вести мову про нехристиянські релігії, застосовуючи термінологічний апарат, який схиляється пояснювати все в межах християнських понять, аналоги яких дуже часто відсутні в нехристиянських релігіях); неоднорідна розробленість теології релігій представниками різних конфесій (так, якщо теологія релігій ґрунтовно розроблена в католицизмі та більш-менш ґрунтовно у деяких гілках протестантизму, то у православ'ї вона опрацьована набагато слабше, внаслідок чого не всі дослідники подають інформацію про православну теологію релігій у власних підручниках та монографіях); недостатнє осмислення та використання потенціалу теології релігій релігієзнавством та

соціологією релігії (тема співвідношення теології релігій з релігієзнавством є настільки обсяговою, що заслуговує на окремі публікації з цієї теми). Крім того, теологія релігій, за вмiлого її використання, може бути потужним прогностичним інструментом, який дасть змогу екстраполювати результати її пошуків на міжрелігійну ситуацію в суспільстві. Перспективи розвитку зазначеного різновиду теологічних студій безпосередньо залежать від його відкритості для співпраці з різними галузями гуманітарних та суспільствознавчих студій. Якщо теологія релігій буде самозамкненою дисципліною, спрямованою лише на пошук відповіді на сотеріологічні питання, існуватиме значна ймовірність того, що вона «задохнеться» у власних термінологічно-методологічних дискусіях та перетвориться на «теології релігій» або просто зникне. Проте у випадку, коли вона знайде у собі сили для діалогу з іншими гілками знання (і якщо ці гілки знання також будуть зацікавлені у співпраці з теологією релігій), виявлять свою очевидність переваги, які стануть у пригоді при описі, поясненні та прогнозуванні різноманітних суспільних процесів, пов'язаних з міжрелігійною комунікацією.

ДЖЕРЕЛА

- Бронк А.* Релігійний плюралізм і правдивість релігій // Релігія в сучасному світі: Матеріали до курсу релігієзнавства / За ред. Г.Зімоня. — Львів: Свічадо, 2007. — С. 467—488.
- Владыченко Л.Д.* «Реальность» межрелигиозного диалога // Наука и религия: перспективы диалога в современном мире. — Волгоград: Изд-во Волгоградск. гос. ун-та, 2008. — С. 13—18.
- Завершинский Г., священник.* Богословие диалога: встреча религий // Церковь и время. — 2005. — № 3 (32). — С. 125—142.
- Корюшко М.І.* Діалог мусульман і християн як складова гармонійних міжконфесійних відносин // Актуальні питання міжконфесійних взаємовідносин в Україні. — К., 2005. — С. 80—86.
- Кисельов О.С.* Вивчення мусульмансько-християнських відносин в Україні: завдання, методи та проблеми // Наука. Релігія. Суспільство. — 2009. — № 1. — С. 119—122.
- Кочергін В.В.* Теологія релігії як базис формування міжрелігійних відносин // Релігійна свобода: Спецвипуск № 2 наукового щорічника Держкомнацрелігій України та Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. — К., 2010. — С. 57—61.
- Кочергін В.В.* Теологія релігій: витоки, проблеми, можливості // Духовні студії. — Київ, ІВЦ «Планета», 2011. — № 2. — Липень — серпень — вересень. — С. 47—55.
- Ледвонь І.С.* Винятковий характер християнства // Релігія в сучасному світі: Матеріали до курсу релігієзнавства / За ред. Г.Зімоня. — Львів: Свічадо, 2007. — С. 394—409.
- Никонов К.И.* Современная теология религий: антропологические аспекты межрелигиозного диалога // Религиоведение. — 2011. — № 3. — С. 75—83.

- Русецький М.* Спасительні елементи в нехристиянських релігіях // Релігія в сучасному світі: Матеріали до курсу релігієзнавства / За ред. Г.Зімоня. — Львів: Свічадо, 2007. — С. 409—434.
- Саган О.Н.* Православ'я й іслам: до проблеми богословського діалогу // Українське релігієзнавство. — 2004. — № 5. — С. 7—14.
- Ярош О.А.* Християнсько-мусульманський діалог в секуляризованому суспільстві: методологічні проблеми // Християнсько-мусульманський діалог в контексті євроатлантичних прагнень України. — К.: Світ Знань, 2006. — С. 21—24.
- D'Costa G.* Christianity and world religions: disputed questions in the theology of religions. — West Sussex, Wiley-Blackwell, 2009. — XIV + 234 p.
- Kärkkäinen V.-M.* An introduction to the theology of religions: biblical, historical and contemporary perspectives. — S.l.: IVP Academic (An imprint of InterVarsity Press, Downers Grove, Illinois, 2003). — 372 p.
- The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions* / Ed. by J. Hick, P.F. Knitter. — N.Y.: Orbis, 1987. — 227 p.

Володимир Кочергін — викладач кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова. Сфера наукових інтересів — теологія релігій, міжрелігійні відносини, соціологія релігії, теорія та методологія релігієзнавства.

*Анна Марія
Басаури Зюзіна*

АКАДЕМІЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ІУДАЇЗМУ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ

Академічне дослідження іудаїзму є частиною наукової сфери під назвою «іудаїка», яка, своєю чергою, є важливим фактором формування гуманітарної культури та належить до невіддільних складових наукового процесу провідних університетів світу. Із здобуттям незалежності у 1991 р. в Україні стрімко почали створюватися науково-навчальні центри академічної іудаїки, що було зумовлено відсутністю неупереджених досліджень з іудаїки в СРСР. Як справедливо відзначає дослідник Йоханан Петровський-Штерн: «Іудаїка в Україні поєднує в собі внутрішній парадокс. Українська іудаїка має історію, але не має історичної наступності» [Petrovsky-Shtern, 2003: р. 152].

Іудаїка виникла в Україні ще у 40-х рр. XIX ст. у стінах Житомирського рабинського коледжу, який був створений за зразком нових європейських єврейських семінарій. Коледж проіснував 30 років, і вже після його закриття академічна іудаїка поновилася в Україні лише через 50 років. У 1919 р. при історико-філологічному відділенні Всенародної української академії наук було створено Єврейську (інші назви — «Гебрейська» та «Жидівська») історико-географічну комісію для збирання та впорядкування матеріалів з історії євреїв України. Того ж року при Всенародній бібліотеці України було започатковано Єврейський відділ

(відділ «Орієнталія»)¹. Але вже за 10 років по тому Єврейську історико-географічну комісію було ліквідовано [Гриневич В., Гриневич Л., 2008]. Такий тимчасовий інтерес до іудаїки був спровокований планами комуністичної партії на відродження національних культур народів, які населяли СРСР, та бажанням перетворити Київ на культурний центр єврейського пролетаріату. Дослідження, які провадилися в рамках Української академії наук, зосереджувалися переважно на фольклорі, лінгвістиці та літературі на їдиш. Але у 1948 р. й ці дослідження були остаточно припинені внаслідок кампанії проти космополітів (до яких автоматично були віднесені євреї). Надалі в радянській Україні оприлюднювалися переважно роботи антисемітського характеру, які розкривали згубність іудаїзму, його деградацію та націоналістські прояви (особливо сіонізм)². Власне така ситуація в іудаїці тривала майже до кінця 80-х рр. ХХ ст., коли стрімке відродження іудаїки в Україні подало надії на такий самий її стрімкий майбутній розвиток. Уже в 1991 р. за ініціативи доктора історичних наук Фелікса Левітаса в Київському педагогічному інституті була створена «єврейська група» — перший такого роду проект в СРСР. Іудаїка активніше розвивалася в громадських організаціях, ніж у державних навчальних або дослідницьких установах. Наприклад, Асоціація іудаїки України (яка на сьогодні вже припинила своє існування) та Інститут іудаїки почали організовувати перші конференції ще у 1992 р. Крім того, видавнича діяльність Інституту іудаїки була надзвичайно активною [Лихачев, 2012]. Але, незважаючи на такі досягнення, вже у 1994 р. Леонід Фінберг (нині — голова Центру досліджень історії та культури східноєвропейського єврейства при НаУКМА, а тоді — директор Інституту іудаїки) говорив: «Іудаїка в Україні сьогодні нагадує пейзаж після битви. Дуже важко шукати те, що не було знищено за роки радянської влади. В науці є популярним вираз “білі плями”. Так говорять про сфери, які ще не було досліджено. Ми ж говоримо про маленькі досліджені зони, острівці та про величезне біле поле навкруги» [Фінберг, 1995: с. 195]. Станом на 2012 р. ситуація значно покращилася, можна відзначити відчутне поживлення наукових роз-

¹ Детальніше про діяльність цих відділів див.: Циганкова Е. Сходознавчі установи в Україні (радянський період). — К.: Критика, 2007. — 291 с.

² Наведемо лише декілька прикладів подібних робіт: Кічко Т.К. Про іудейську релігію. — К., 1959. — 63 с.; Кічко Т.К. Іудаїзм без прикрас. — К., 1969. — 192 с.; Эдельман А.И. Современность и иудаизм. — Ужгород, 1970. — 96 с.; Эдельман А.И. Критика богословсько-філософських спекуляцій сіонізму. — К., 1980. — 47 с.; Критика модернізації віровчення іудаїзму: [Метод. рекомендації] / Підгот. О.М. Ковтун. — К., 1986. — 15 с. Слід також зазначити, що деяким авторам таки вдалося навести цінну інформацію, «маскуючи» її обов'язковим для наукової праці цитуванням Маркса та Леніна. Детальніше про діяльність цих відділів див.: Циганкова Е. Сходознавчі установи в Україні (радянський період). — К.: Критика, 2007. — 291 с.

відок єврейської культури, але якщо говорити про власне релігієзнавчі дослідження, то виявиться, що в Україні їх провадять надзвичайно мало.

Спочатку звернемо увагу на проблему визначення поняття «іудаїка». Це непорозуміння дається взнаки в російській та українських мовах, а в англійській знімається. У пострадянському просторі всі дослідження іудаїзму та єврейства об'єднуються у понятті «іудаїка», хоча, на нашу думку, вивченням історії Голокосту та дослідженням містицизму Кабали займаються дві окремі дисципліни: історія та релігієзнавство відповідно. Ця проблема яскраво проілюстрована науковою літературою. «Великий енциклопедичний словник» наводить два визначення «іудаїки»: «1) в широкому значенні — дослідження історії, культури та релігії єврейського народу, 2) в більш вузькому — сфери мистецтва, тематично пов'язані із символікою іудаїзму, з давньою історією іудеїв або зі своєрідними, “містечковими” рисами побуту єврейської діаспори». Історик В'ячеслав Ліхачов називає іудаїку «міждисциплінарним комплексом гуманітарних наук (історії, філології, лінгвістики, філософії, соціології, етнографії, археології тощо), які пов'язані з вивченням єврейського народу» [Лихачев, 2012]. «Стисла єврейська енциклопедія» російською мовою взагалі не подає статтю з назвою «іудаїка». Замість того вона пише про «науку про єврейство»³, яку визначає як сукупність наукових дисциплін, які вивчають єврейський народ та його цивілізацію. Відповідно, «опанування такого предмета, як іудаїка, вимагає майже енциклопедичних знань. Навіть спрощене визначення цього предмета як “пов'язаного з євреями та іудаїзмом” не є таким простим, як здається, оскільки визначення належності до євреїв змінювалося впродовж багатьох періодів єврейської історії, зокрема і під час останніх дискусій в Ізраїлі на тему “хто такий єврей?”» [Гудмен, 2012b: с. 27]. В російській та українській мовах можна розвести поняття «іудей» та «єврей». Якщо під першим розуміти «того, хто практикує іудаїзм», а під другим — «представника єврейського етносу», то плутанина знімається, як в англійській мові, де дослідження єврейства взагалі називається Jewish studies, а конкретно іудаїзму — Judaic studies. Сьогодні і в німецькій мові ще точаться дискусії щодо розрізнення між іудаїстикою⁴ (Judaistik) і іудаїкою (Jüdische Studien): прихильники першої вважають, що єврейську культуру необхідно вивчати як єдине ціле, а для дослідника володіння івритом, знаннями з єврейської історії та літератури є необхідними; натомість представники другої переконані, що для соціологічних, історичних чи

³ Див.: «Наука о еврействе» // Электронная еврейская энциклопедия (15.11.2012) // Электронный ресурс. Режим доступа: <<http://www.eleven.co.il/?mode=article&id=12920&query=>>

⁴ Поняття «іудаїстика» широко використовується в українському перекладі Оксфордського підручника з іудаїки, але не подається визначення цього слова або пояснення його значення; часто воно використовується як синонім слова «іудаїка».

політологічних досліджень сучасності єврейського народу знання єврейської історії є зовсім не обов'язковим [Гудмен, 2012b: с. 28—29]. Ще більшої плутанини додає використання слова «іудаїка» для позначення ритуальних предметів, які використовуються у здійсненні ритуалів та обрядів.

Отже, поняття «іудаїка» не обмежується лише дослідженням іудаїзму, воно є ширшим за значенням, тому коло інтересів релігієзнавства у цій сфері виявляється вужчим. З іншого боку, досить важко визначити межі суто релігії в контексті єврейської культури, оскільки традиційно іудаїзм регламентує все життя іудея. Стає проблематичним виокремлення релігійних, культурних або політичних аспектів єврейства. Американський дослідник Роберт Айзен переконаний, що вивчення єврейської релігії є лише одним з компонентів програми іудаїки, але основним, оскільки вся єврейська культура визначається релігійними ідеями та практиками [Eisen, 2001].

У даній статті автор робить спробу виокремити серед різноманіття досліджень з іудаїки, які провадилися в Україні з 1991 по 2012 р., власне релігієзнавчі дослідження іудаїзму. Така мета зумовлює і вибір структури статті: в ній описується сучасний стан академічного дослідження іудаїзму у вищих навчальних закладах, дослідницьких центрах, громадських організаціях, які займаються іудаїкою. Крім того, у статті подано інформацію про захищені кандидатські та докторські дисертації за спеціальністю 09.00.11 «релігієзнавство», про надруковані книги та журнали, в яких наведені дослідження іудаїзму як релігії. А наприкінці статті автор окреслює проблемні моменти сучасного українського дослідження іудаїзму, які впливають на перспективи подальшого розвитку цієї сфери академічних досліджень.

Хоча закордонні спеціалісти визнали важливість релігієзнавчого підходу до вивчення іудаїки, відзначивши значну роль релігієзнавців у розвитку деяких напрямів іудаїки: «Вагомий внесок у долання традиційних меж зробили науковці, котрі спеціалізуються не з християнського богослов'я чи іудаїки, а з релігієзнавства. Схоже, що релігієзнавча настанова на зіставне вивчення різних традицій⁵ і надалі сприятиме поступові в цьому напрямі» [Гудмен, 2012a: с. 63]. В Україні іудаїка не включається в загальне релігієзнавство, тобто результати наукового дослідження іудаїзму представляються на конференціях з іудаїки, а не на конференціях з релігієзнавства. На доказ цієї тези можна навести інформацію про кількість надрукованих статей про іудаїзм у журналі «Українське релігієзнавство», який є бюлетенем Української Асоціації релігієзнавців (УАР) і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України та найвпливовішим релігієзнавчим журналом в Україні, який затверджений ВАК України як періодичне наукове фахове видання. «Українське

⁵ Більш адекватним, на нашу думку, є переклад — «компаративне вивчення релігій».

релігієзнавство» видається з 1996 р. і у 46 випусках журналу⁶ загалом було надруковано 617 наукових статей, 17 з яких присвячені іудаїзму, що становить лише 2,75 % від загальної кількості. Крім того, у 2010 р. УАР та Відділення релігієзнавства Інституту філософії видали працю «Релігієзнавство України», друга книга якої повністю присвячена релігієзнавчій науці років незалежності [Релігієзнавство України, 2010]. Показовим є той факт, що в ній немає розділу про дослідження іудаїзму в Україні, тоді як є глава про християнознавчі студії, про дослідження православ'я, католицизму, протестантизму, історіософію ісламу, навіть окремі глави про нові релігійні течії та харизматизм. Відповідно, напрошується висновок, що провідні релігієзнавці країни не вважають дослідження іудаїзму пріоритетним завданням для себе. З іншого боку, і молоді релігієзнавці не зацікавлені в науковому дослідженні іудаїзму. Це ілюструє кількість дипломних робіт, написаних про іудаїзм у відділенні релігієзнавства Інституту філософської освіти та науки Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова, який є одним із більш ніж десятка вищих навчальних закладів України, що готують релігієзнавців⁷. З моменту відкриття відділення релігієзнавства у 2002 р. освіту тут здобули 85 студентів (магістри та спеціалісти) денної форми навчання⁸. Якщо порівняти кількість робіт, присвячених іншим авраамістичним релігіям, то виходить така картина: про християнство — 27 робіт (31,35 %), про іслам — 10 (11,35 %) та про іудаїзм — лише 3 роботи (3,3 %). Всі три дипломні роботи були присвячені хасидизму. Далі ми спробуємо виявити ймовірні причини незацікавленості з боку зрілих та молодих релігієзнавців.

У період з 1991 по 2012 р. вивчати іудаїку на університетському рівні в Україні можна було в Міжнародному Соломоновому університеті (Київ), його Східноукраїнському філіалі (Харків) та в Національному університеті «Києво-Могилянська академія».

⁶ Загалом було видано 61 номер журналу «Українське релігієзнавство», 16 з яких є спецвипусками, збірками матеріалів конференцій або колективними монографіями. Ми не брали їх до уваги, позаяк вони повністю присвячені певній темі і готуються спеціально, а тому не ілюструють поточних інтересів українських релігієзнавців.

⁷ За детальним переліком ВНЗ, які готують релігієзнавців, див.: Справочник религиоведения. Вып. I: Религиоведческие образовательные, научные и общественные институции современной России и Украины / Отв. ред. Т.А. Фолиева, О.Я. Муха и др. — Волгоград, 2009. — 240 с.

⁸ У даній статті ми не розглядаємо студентів заочної форми навчання. Детальніше про релігієзнавчу освіту в НПУ ім. М.П. Драгоманова див.; Хромець В. «Система релігієзнавчої підготовки в Національному педуніверситеті імені М. Драгоманова: короткий огляд» (15.11.2012) // Електронний ресурс. Режим доступу: <<http://www.religion.in.ua/main/oficijno/16976-sistema-religiyeznachoyi-pidgotovki-v-nacionalnomu-peduniversiteti-imeni-mdragomanova-korotkij-oglyad.html>>

Перший набір студентів на факультет іудаїки в Міжнародному Соломоновому університеті (МСУ) відбувся у 1994 р. Якісно викладати іудаїку в МСУ намагалися двоє з очільників цього факультету (у 1993 р. — Йоханан Петровський-Штерн, а на початку 2000-х рр. — Леонід Мацих), але вони зіткнулися з небажанням підтримувати їхню діяльність з боку керівництва цього ВНЗ. Крім того, негативно вплинув на розвиток іудаїки в МСУ від'їзд за кордон навіть цих поодиноких ентузіастів (до США та Росії відповідно) [Лихачев, 2012]. Непопулярність серед студентів спеціальностей «Історія» та «Філософія» з акцентом на вивченні єврейської історії, філософії, івриту та їдишу призвела до закриття факультету у 2003 р. Це можна пояснити нерентабельністю спеціальності, адже випускники мають можливість працювати за фахом лише в єврейських школах (денних та недільних), які, можливо, і не потребували настільки висококваліфікованих фахівців. Сьогодні в МСУ існує департамент іудаїки, який діє в рамках факультету соціальних та гуманітарних наук. Метою цього департаменту є «вивчення та введення в науковий обіг матеріалів, що стосуються єврейського культурного спадку на теренах України» [Академические учебные программы МСУ, 2012], але на практиці цей департамент забезпечує читання єдиного курсу з іудаїки, який ще є обов'язковим для всіх спеціальностей, — курсу історії єврейського народу.

Факультет іудаїки Східноукраїнського філіалу МСУ у Харкові існував з 1998 р. На факультеті готували спеціалістів з єврейської історії, до навчального розкладу яких входило вивчення івриту, історії єврейського народу та держави Ізраїль, історії хазарського каганату, єврейської літератури та ін. Але після смерті доктора історичних наук Володимира Міхеєва (спеціаліста з хазарознавства) та самого засновника філіалу МСУ професора, кандидата технічних наук Бориса Елькіна, факультет іудаїки спіткала та сама доля, що й факультет іудаїки МСУ. Сьогодні вищезазначені дисципліни читають на історичному факультеті поряд з дисциплінами педагогічного циклу та спецкурсами в межах підготовки бакалаврів історії. При Східноукраїнському філіалі МСУ діє Міжнародний центр хазарознавства, який було створено у 2000 р. для «вивчення археологічних та письмових пам'яток хазарської культури, історичних процесів раннього середньовіччя на території Східної Європи». Центр провадить археологічні розкопки та видає щорічник «Хазарський альманах» [Буклет ИФ, s.a.]. І хоча вивчення іудаїки в МСУ було зосереджено на історії єврейського народу, все ж таки ці факультети іудаїки надавали цілісні знання про історію та культуру єврейського народу, включно з його релігією.

На сайті МСУ у 2008 р. було заявлено про створення Центру наукових співробітників та викладачів іудаїки у вищих навчальних закладах України «Маор», одним із завдань якого було суттєве збільшення кількості висококваліфікованих спеціалістів, які володіють знаннями з єврейської

історії та культури. Але більше інформації про діяльність цього Центру за чотири роки нам знайти не вдалося, тому напрошується висновок, що така діяльність не здійснюється взагалі. Насправді робота такого «координаційного» Центру була б дуже доречною, адже розв'язала б одну з найважливіших проблем української іудаїки — відсутності зв'язків та співпраці між українськими спеціалістами даної сфери.

Вважаємо за необхідне відзначити, що у 2003 р. Американський єврейський центр «Джойнт» разом із МСУ провів курс з іудаїки «Морешет», мета якого була неакадемічною (підготовка працівників для єврейського общинного центру, який мав бути побудований біля Бабиного Яру в Києві), але викладання провадилося на високому академічному рівні. Студенти цього курсу мали можливість прослухати лекції з єврейської історії, релігії та культури загальною кількістю 250 годин. Викладання провадилося знаними фахівцями України (Л. Мацях, І. Туров, О. Хамрай, І. Сергеева, В. Ліхачов та ін.), Росії (Р. Капланов, А. Ковельман, В. Мочалова та ін.) та Ізраїлю (З. Мешков, Ш. Гар Шалом та ін.). По закінченні проекту слухачі отримали сертифікати. На жаль, подібні ініціативи більше не повторювалися.

У Національному університеті «Києво-Могилянська академія» іудаїка представлена двома паралельними програмами: Міждисциплінарною сертифікатною програмою з іудаїки та спеціалізацією «іудаїка» в рамках магістерської програми «Історія».

Міждисциплінарна сертифікатна програма з іудаїки була започаткована у 2003 р. До її завдань входить відродження традицій вивчення іудаїки в Києво-Могилянській академії, створення сучасного науково-навчального центру академічної іудаїки, залучення студентів до вивчення різних галузей іудаїки та сприяння їхньому кар'єрному розвитку. Сертифікатна програма розрахована на два з половиною роки, впродовж яких студенти вивчають два обов'язкові курси («Іврит для початківців» та «Вступ до класичних єврейських текстів») і 18 курсів на вибір. Випускники отримують академічний сертифікат НаУКМА та диплом Центру єврейської освіти⁹. За дев'ять років існування програми 35 студентів закінчили навчання та отримали дипломи, а ще 120 — прослухали окремі курси. Четверо випускників залишилися викладачами на самій програмі [Аналитическая записка, s.a.]. Дана програма містить найбільшу кількість релігієзнавчих курсів («Вступ до єврейських класичних текстів», «Містичні віровчення євреїв у Середні віки», «Релігійна єврейська думка Східної Європи (XVIII—XIX ст.)», «Біблійна текстологія» та ін.). Вона також об'єднала найбільшу кількість висококваліфікованих фахівців з іудаїки,

⁹ Сертифікат НаУКМА видається лише студентам НаУКМА і вкупі з дипломом є документом про наявність другої кваліфікації. А Центр єврейської освіти видає диплом про підвищення кваліфікації, який визнається на державному рівні.

переважно кандидатів філософських та історичних наук¹⁰. Крім того, щороку спеціалісти з іудаїки із провідних ВНЗ США та Ізраїлю приїжджають викладати в межах програми.

Тут буде доречно згадати одного з провідних українських фахівців з іудаїки Ігоря Турова, який є академічним директором сертифікатної програми від самого початку її заснування. І хоча він не має фахової релігієзнавчої освіти, натомість отримав ступінь кандидата історичних наук, його дослідження можна вважати суто релігієзнавчими за тематикою. У 1997 р. І. Туров захистив дисертацію про ставлення талмудистів до неєвреїв у палестинських мідрашах, яка згодом була надрукована українською мовою¹¹. Основною роботою з раннього хасидизму можна вважати монографію І. Турова, в якій автор піддав аналізу не тільки історію та віровчення раннього хасидизму, а й описав контакти перших хасидів з місцевим слов'янським населенням, показав взаємовплив цих двох груп населення та заперечив попередні уявлення про ізолюваність євреїв як на територіальному рівні, так і на рівні взаємовпливу думок та концепцій¹².

2012 р. в НаУКМА було зроблено перший набір на спеціалізацію «іудаїка» в межах магістерської програми «Історія». Як вказано в Концепції магістерської програми «Іудаїка», метою програми є «створення та розвиток наукового напрямку іудаїки у вітчизняній системі вищої школи» [Концепція, s.a.: с. 2], а до завдань програми входять створення традиції академічної іудаїки в НаУКМА, що наблизить останню до провідних світових університетів, сприяння цілісній підготовці фахівців з іудаїки, «підготовка нового покоління дослідників-іудаїстів для вітчизняної академічної науки та викладачів вищої школи», «методична й наукова допомога архівним, бібліотечним та музейним закладам у збереженні єврейської культурної спадщини» тощо [Концепція, s.a.: с. 3]. Після вдалого захисту магістерської роботи студенти отримують диплом магістра історії державного зразка та англomовний диплом НаУКМА. Як і на сертифікатній програмі, до викладання на магістерській програмі планується залучати викладачів іноземних вишів. Магістерська програма розрахована на два роки, впродовж яких студент має прослухати обов'язковий набір курсів з іудаїки, а на другому році навчання він також може обирати курси на свій смак. На першому році навчання студенти більшість часу присвячують вивченню мов (англійська є обов'язковою, а іврит, арабська, арамейська

¹⁰ На сьогодні в рамках програми працюють 10 спеціалістів: І. Туров, Т. Батанова, Р. Біляшевич, О. Бубенок, С. Гурбич, Р. Димерець, І. Сергєєва, О. Хамрай, В. Нахманович, Т. Жук.

¹¹ Див.: *Туров І.* Ставлення мудреців Талмуду до не євреїв: за палестинськими мідрашами. — Запоріжжя, 2005.

¹² Див.: *Туров І.* Ранній Хасидизм. История. Вероучение. Контакты со славянским окружением. — К., 2003.

та їдиш — на вибір). Згідно з робочим навчальним планом підготовки магістра зі спеціальності «Історія» на 2012—2013 рр. серед 19 запропонованих курсів 7 можна назвати релігієзнавчими, що становить 36 % всіх курсів, так само число годин, відведених на ці курси, становить 31 % загальної кількості годин дисциплін зі спеціалізації «іудаїка»¹³, тобто третина всього навчання на даній спеціалізації тісно пов'язана з релігієзнавством, попри те, що це підготовка за спеціальністю «історія». Але директор програми доктор філологічних наук Олексій Хамрай в інтерв'ю газеті «Хадашот» зазначає: «В будь-якому разі, оскільки йдеться не про спеціальність, а лише про спеціалізацію в рамках спеціальності історія, то основний вектор буде спрямовано на вивчення феномену східноєвропейського єврейства в українському контексті — а це, перш за все, є робота з архівними документами» [Украинская иудаика, 2012].

Іншим вищим навчальним закладом, який запропонував своїм студентам курси з іудаїки, став Одеський національний університет ім. І.І. Мечникова (ОНУ). Як повідомляють ЗМІ, 1 березня 2011 р. на філософському факультеті ОНУ розпочав роботу факультатив з вивчення іудаїки, який має назву «Вивчення іудаїки та ізраїлезнавства». Цікаво відзначити, що одним з ініціаторів створення цього факультативу став Центр компаративістських досліджень релігії філософського факультету, що дає надію на створення достатньої кількості курсів, які будуть присвячені саме вивченню іудаїзму, а не загальним аспектам єврейської культури. Записатися на цей факультатив можуть не тільки студенти, а й аспіранти та викладачі ОНУ [В Одесском университете, 2012]. Цей факультатив та курси івриту стали першим заходом із запланованого відкриття «загальноуніверситетського освітнього напрямку іудаїки в Одесі». У 2011—2012 н.р. цей факультатив було перейменовано на «Іудаїка та ізраїлезнавство в Одесі»; він включає два спецкурси: «Історія євреїв Східної Європи» і «Єврейська духовна традиція та філософія», які читали викладачі Єврейського університету в Єрусалимі С. Гольдін та У. Гершович відповідно. По завершенні факультативу студенти отримують сертифікат від Центру Чейза з розвитку іудаїки російською мовою, який є підрозділом Єврейського університету в Єрусалимі [Новое общеуниверситетское образовательное направление, 2012].

В інших університетах України так само робилися спроби організації курсів з іудаїки (Національний педагогічний університет ім. М.П. Драгоманова — 1992 р., Донецький національний університет — 1993 р. та ін.),

¹³ Назви курсів із кількістю відведених на них годин: «Євреї в античному світі» (72), «Історія та культура караїмів» (72), «Біблійна текстологія» (162), «Єврейсько-християнські взаємини: від полеміки до діалогу» (162), «Вступ до історії іудаїзму» (162), «Єврейські релігійні течії XVII—XX ст.» (162), «Єврейська містика в історико-контекстуальній ретроспективі» (90).

але вони з часом через брак попиту серед студентства припинили своє існування.

Що ж стосується Національної академії наук України, то сьогодні в її рамках діє три осередки вивчення іудаїки — це Центр єврейської історії і культури та Центр вивчення історії Голокосту при Інституті політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАНУ, а також Відділ фонду іудаїки Інституту рукопису Національної бібліотеки України імені В.І. Вернадського.

Центр єврейської історії і культури при Інституті політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса було створено у 2008 р. на базі Відділу єврейської історії і культури, який існував вже з 1992 р. Метою його наукової діяльності є вивчення історико-культурної спадщини українського єврейства, соціально-економічної та політичної історії євреїв України у ХХ ст. Релігієзнавчим тут можна назвати вивчення історії хасидизму і сучасного стану та перспектив розвитку єврейських громад в Україні. Але, за свідченням В'ячеслава Ліхачова, діяльність цього Центру в останні роки фактично припинилася [Лихачев, 2012].

Більш життєздатним виявився Центр вивчення історії Голокосту, «що функціонує як благодійний фонд при відділі єврейської історії і культури Інституту політичних і етнонаціональних досліджень НАН України» [Центр вивчення історії Голокосту, 2012]. Центр було засновано у 2002 р. з метою «комплексного наукового дослідження та педагогічної діяльності в царині вивчення історії Голокосту» в Україні зокрема та в Європі взагалі. І хоча центр проводить активну дослідницьку, методичну та видавничу роботу з історії Голокосту, нам не вдалося знайти спеціальних досліджень, присвячених іудаїзму в контексті Голокосту.

В Інституті рукопису Національної бібліотеки ім. В.І. Вернадського з 1992 р. діє відділ фонду іудаїки, незмінним очільником якого є Ірина Сергєєва. Відділ каталогізує величезну кількість єврейської літератури (до початку ХХ ст.) та рукописів, які зберігаються у фонді бібліотеки, та здійснює науково-дослідницьку роботу з вивчення цих документів. Тексти бібліотеки є цінними також і для релігієзнавчого аналізу, адже багато з них є власне релігійними текстами. Єдиною, але дуже серйозною перешкодою, є мова цих текстів, — іврит та їдиш, — якими дослідники не володіють на достатньому рівні для здійснення серйозних досліджень.

Мабуть, найактивніше дослідження з іудаїки провадяться не в державних навчальних або наукових закладах, а в численних громадських організаціях, які виникали і виникають в Україні починаючи від дня здобуття незалежності і до сьогодні. На жаль, всі центри іудаїки неможливо перелічити у форматі даної статті, але в цьому немає потреби, оскільки переважна більшість їх існують лише *de jure*. Ми зосередимо увагу лише на тих, що зробили вагомий внесок у розвиток іудаїки в Україні.

Інститут іудаїки було засновано ще на початку 1990-х рр. з метою «вивчення та популяризації минулого та сучасного життя єврейської громади України» [Інститут іудаїки, 2012]. Очолює Інститут Юлія Смілянська. В межах Інституту реалізується близько 30 проектів та програм, серед яких дослідницькі проекти, історико-архівна програма, вивчення усної історії (особливо Голокосту), проведення освітніх та наукових заходів тощо. Інститут видав більш як 50 книг з історії та культури євреїв України. Важливою частиною роботи Інституту була організація щорічної міжнародної конференції «Єврейська історія та культура в країнах Центральної та Східної Європи» та видрук матеріалів конференції, але через припинення фінансування з боку «Джойнта» та «Сохнута» з 2007 р. конференції не проводяться. Крім того, на сайті Інституту заявлено, що готується енциклопедія «Єврейство України», яка «буде не лише довідником, а насамперед, підручником для шкіл і ВНЗ, оскільки більшість проблем, які розглядатимуться в ній, не були систематизовані, а іноді взагалі досліджуватимуться вперше» [Програми Інституту іудаїки, 2012]. Таке видання могло б стати вагомим внеском в українську іудаїку, але, як говорить Л. Фінберг, «робота над енциклопедією надзвичайно важка — немає достатньої кількості дослідників, немає й фінансування. Опрацьовується ідея розміщення енциклопедії в мережі, але редакторська робота над основними главами ще не закінчена. Іншими словами йде пошук — і концептуальний, і ресурсний» [Иудаїка по-українски, 2012].

Для релігієзнавців цікавими можуть бути декілька ініціатив Інституту. Насамперед, проект «Общини іудейського віросповідання в Україні після Другої світової війни», метою якого є дослідження ставлення влади УРСР до іудаїзму в означений період і пошук документальних матеріалів про синагоги та релігійні громади Києва і Львова. Робота над проектом тривала впродовж 1995—1998 рр. у державних архівах України. За матеріалами дослідження у 1998 р. було видруковано книгу М. Міцеля «Общини іудейського віросповідання в Україні (Київ—Львів, 1945—1981 рр.)» (російською мовою). Зазначимо також проект «Рабини та католицькі священники Східної Галичини в період Другої світової війни», в рамках якого досліджувалися питання релігійного життя католиків та іудеїв (різних напрямів), діяльність релігійних громад, релігійних навчальних закладів, видання літератури означеного періоду. Особливу увагу приділяли вивченню впливу ксьондзів та рабинів на поведінку місцевого населення, проблем іудео-християнського діалогу, а також релігійних конфліктів. І зрештою, проект «Поведінка місцевого населення Східної Галичини в роки “остаточного розв’язання єврейського питання”», за яким досліджували міжетнічні традиційні стосунки в процесі їх зміни з кінця XIX ст. до середини XX ст. з особливою увагою до трагедії євреїв Галичини та аналізу діяльності церков, зокрема діяльності зі спасіння євреїв з боку митрополита

Андрія Шептицького та чернечих орденів. Результатом проекту в 2000 р. стала книга Жанни Ковби «Людяність у безодні пекла. Поведінка місцевого населення Східної Галичини в роки “остаточного розв’язання єврейського питання”», яка витримала три перевидання.

Інститут іудаїки також розробив колекцію навчальних дисків на різні теми єврейської історії та культури для використання викладачами єврейських шкіл. Корисними для викладання релігієзнавства можуть стати диски «Синагоги України» (2006), «Єврейське ритуальне срібло» (2007), «Єврейські надгробки на території України» (2010) [Издания Института иудаики, 2012b].

Але все одно діяльність Інституту іудаїки більшою мірою зосереджена на дослідженні Голокосту та єврейського мистецтва, про що свідчать книги, підготовлені Інститутом до друку. Серед наведених на сайті Інституту іудаїки 58 одиниць лише 6 присвячені іудаїзму як релігії¹⁴ [Издания Института иудаики, 2012a].

На базі Інституту іудаїки¹⁵, Відділу фонду іудаїки Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського і сертифікатної програми з іудаїки у лютому 2006 р. було створено Центр дослідження історії та культури східноєвропейського єврейства при НаУКМА — громадську організацію, головною метою діяльності якої є сприяння розвитку академічної іудаїки в Україні. Діяльність Центру зосереджена на проведенні конференцій, допомозі студентам та аспірантам у вивченні іудаїки, систематизації архівів бібліотек та фондів по всій Україні, виданні наукової та художньої літератури на єврейську тематику [Звіти про діяльність Центру, 2012]. Центр також допомагає організовувати лекції закордонних викладачів на сертифікатній програмі з іудаїки, провадить семінари та час від часу — конференції з іудаїки¹⁶, але фактично діяльність центру зосереджується на

¹⁴ Це такі видання: Поза межами розуміння. Філософи та богослови про Голокост / Ред.-уклад. Дж.К. Рот, М. Беренбаум, вступ. ст. Л. Фінберга. — К.: Дух і Літера, 2001. — 434 с. (рос. мовою — 2003 р.); *Туров И.* Ранний хасидизм: История. Вероучение. Контакты со славянским окружением. — К.: Дух і Літера, 2003. — 254 с.; Нариси з історії та культури євреїв України / Л. Фінберг (ред. та упоряд.), В. Любченко (ред. та упоряд.). — К.: Дух і Літера, 2005. — 440 с.; *Мицель М.* Общины иудейского вероисповедания в Украине (Киев, Львов: 1945—1981 гг.). — К.: Інститут іудаїки, 1998. — 261 с.; *Кальницький М.* Синагога Киевской иудейской общины 5656—5756. Исторический очерк. — К.: Творческая мастерская “Михаил Щиголь”, 1996. — 28 с.; Рабин Давид Кахане. Щоденник Львівського гетто. Спогади рабина Давида Кахане / Упор. Ж. Ковба. — К.: Дух і Літера, 2003. — 267 с.

¹⁵ Частина кадрового складу Інституту іудаїки перейшла до Центру, зокрема його керівництво, але Інститут продовжив функціонувати далі.

¹⁶ Тільки одна з п’яти конференцій, проведених з 2007 по 2010 рр., була присвячена власне дослідженню іудаїзму — Перша студентська конференція з іудаїки (4 квітня 2007), участь в якій взяли лише 10 молодих науковців та студентів.

дослідженні загальної культури та історії єврейської громади України. Видавнича діяльність Центру є дуже активною; власне ті книги, які заслуговують на увагу релігієзнавців, були підготовлені до друку працівниками Центру, а видані — київським видавництвом «Дух і Літера».

Найбільш значущим виданням для розвитку іудаїки в Україні, на нашу думку, є переклад двотомного Оксфордського підручника з іудаїки «Єврейська цивілізація» (за ред. М. Гудмена), який вийшов друком влітку 2012 р. До цієї праці увійшло 39 написаних провідними дослідниками іудаїки з Великобританії, Німеччини, Ізраїлю та США розділів, які розкривають майже всі теми, що входять до складу сучасної іудаїки. Підручник починається з розділу про визначення меж іудаїки загалом, наступні розділи розповідають про історію євреїв від біблійних часів до сучасності, про єврейські мови (іврит, їдиш, ладино та ін.), про Галаху, містицизм, тлумачення Біблії, єврейську літургію, філософію та теологію, єврейське мистецтво (музику, архітектуру, театр, кіно), а також здобутки єврейських жіночих студій, демографії, соціології та етнографії. Керівник магістерської програми з іудаїки в НаУКМА О. Хамрай рекомендує саме це видання як основний підручник для студентів¹⁷.

Загалом треба відзначити недостатню кількість літератури про іудаїзм українською мовою. Це також ускладнює дослідження іудаїзму, оскільки більшість студентів і чимало викладачів, особливо старшого покоління, не володіють іноземними мовами на рівні читання та написання наукових текстів. Цей чинник значно гальмує розвиток іудаїки в Україні, а також інтеграцію локальних досліджень іудаїзму в ширший світовий контекст.

Побіжно слід згадати й інші організації, які працюють над дослідженнями з іудаїки: Центр єврейських досліджень Єврейського фонду України (з 2002 р.), Центр дослідження іудаїзму при молодіжній громадській організації «Молодіжна асоціація релігієзнавців» (з 2009 р.), Центр іудаїки на історичному факультеті Чернівецького національного університету (з 2010 р.), Центр іудаїки Житомирського державного університету ім. Івана Франка (з 2010 р.) тощо. Але детально ми на них не спинятимемося, оскільки їхній внесок в розвиток іудаїки в Україні є досить незначним.

Слід зазначити, що за роки незалежності в Україні було захищено лише 4 кандидатські дисертації за спеціальністю 09.00.11 «релігієзнавство»: Швед З.В. «Особливості формування ментальних та релігійних структур в іудаїзмі» (2003), Рибак О.А. «Хасидизм як вияв реформаційних процесів в

¹⁷ Поряд із цим вартими уваги з релігієзнавчої точки зору є такі видання Центру: Бубер М. Я і Ти. Шлях людини за хасидським вченням / Пер. з нім. — К.: Дух і літера, 2012. — 272 с.; Ковба Ж.М. Останній рабин Львова. Єзекііль Левін. — Львів; К.: Дух і Літера, 2009. — 184 с.; Хаймович Б. «Дело рук наших для прославления». Росписи синагоги Бейт Тфила Беньямин в Черновцах: изобразительный язык еврейского мастера. — К.: Дух і Літера, 2008. — 200 с.

іудаїзмі на території Російської імперії в середині XVIII — на початку XX ст.» (2008), Андросова В.І. «Хасидський рух Хабад в процесі адаптації до суспільно-політичних і соціокультурних реалій українського соціуму» (2009) в Інституті філософії ім. Г.С. Сковороди НАНУ та Фуркало В.С. «Феномен хасидизму: його сутність та історичні трансформації» (2004) в Київському національному університеті ім. Тараса Шевченка. Як ми бачимо, тематика цих досліджень присвячена хасидизму, що не є дивним, адже Україна є батьківщиною цього напрямку в іудаїзмі, а відтак, тут є багато дослідницького матеріалу. На жаль, якість цих досліджень не завжди є високою, оскільки більшість робіт написано без використання літератури на івриті та інших іноземних мовах. Також готуються до захисту дві кандидатські дисертації на кафедрі культурології Інституту філософської освіти та науки Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова: Москаленко Л.М. «Феномен релігійного лідерства на прикладі іудейських традицій»¹⁸ та Басаури Зюзіна А.М. «Трансформація іудейської теологічної освіти у XVIII — XXI ст.». У жовтні 2012 р. було захищено першу докторську дисертацію: Швед З.В. «Філософсько-релігієзнавчий аналіз свободи в іудаїзмі»; робота була виконана на кафедрі релігієзнавства філософського факультету КНУ ім. Тараса Шевченка. На основі дисертаційних досліджень були опубліковані монографії Швед З.В. «Інтерпретації свободи в іудаїзмі: методологія дослідження» та Андросової В.І. «Рух Хабад Любавич: від виникнення до сьогодення»¹⁹.

Якщо книг про іудаїзм в Україні дуже мало, то періодичних видань ще менше. Звичайно, кожен центр іудаїки мірою своїх можливостей намагається видавати якесь періодичне видання (чи то бюлетень, чи то газету, чи то журнал), але вони не є всеукраїнськими, тобто доступні тільки в певних регіонах, крім того, вони не є достатньо якісними, оскільки не мають серйозних вчених у редколегіях, відповідно ступінь редагування отриманого матеріалу є надзвичайно низьким. Лишається лише сподіватися, що новостворений щорічник з академічної іудаїки «*Judaica Ukrainica*» стане серйозним та впливовим виданням. Головний редактор Віталій Черноіваненко, викладач кафедри історії та академічний координатор магістерської програми «Іудаїка» в НаУКМА, у 2011 р. спробував власні сили в якості редактора, випустивши у світ спецвипуск з іудаїки журналу «Українська орієнталістика», в якому із 16 статей 7 (44 %) певною мірою присвячені дослідженню іудаїзму²⁰. У жовтні 2012 р. було відкрито веб-

¹⁸ На момент підготовки даної статті до друку Л.М. Москаленко захистила дисертацію, але диплома кандидата наук ще не отримала.

¹⁹ Див.: Басаури Зюзіна А.М. Рецензія на: Андросова В.І. Рух Хабад Любавич: від виникнення до сьогодення // Релігієзнавчі нариси. — 2012. — № 3.

²⁰ Див.: Черноіваненко В. The Jerusalem Theory of the Dead Sea Scrolls Authorship: Origins, Evolution, Discussions (p. 9—29); Sivertsev A. Messianic Jerusalem and the Myth of an

сторінку «Judaica Ukrainica»²¹, а публікація першого номера журналу готувалася на кінець 2012 р. Редколегія включає 13 дослідників із України, Ізраїлю, Канади та США. У щорічнику планується друкувати наукові статті, рецензії, публічні лекції та ін. трьома мовами (англійською, російською та українською). У викладеному на сайті змісті першого випуску щорічника перераховано 11 наукових статей, серед яких 4 (36 %) присвячені іудаїзмові²².

Підсумовуючи сказане, можна зробити певні висновки.

Хоча на початку ХХ ст. в Україні існувала традиція академічного дослідження іудаїзму, радянські часи зруйнували іудаїку як специфічну сферу наукових досліджень, що негативно позначається на сучасному розвитку іудаїки.

Невіддільною частиною іудаїки є дослідження іудаїзму як релігії, яке, на жаль, в Україні не має популярності ані серед спеціалістів з іудаїки, ані серед релігієзнавців. Тому суто релігієзнавчі дослідження іудаїзму в Україні з 1991 р. майже не здійснюються. Академічна іудаїка зосереджена на вивченні історії та культури євреїв України, а не на іудаїзмі. Навіть наявні поодинокі релігієзнавчі дослідження обмежені однією темою — хасидизмом. Не сприяє дослідженням іудаїзму також погане викладання історії іудаїзму в межах підготовки спеціалістів-релігієзнавців у ВНЗ України, часто цій темі присвячують не більш як 4—6 академічних годин. На щастя, останнім десятиліттям Національний університет «Кієво-Могилянська академія» перетворився на центр української іудаїки, відкривши сертифікатну та магістерську програми з іудаїки, а також Центр дослідження історії та культури східноєвропейського єврейства. З огляду на цей приклад в інших ВНЗ країни почали відкривати програми з іудаїки. Можливо, зацікавленість студентства у таких програмах приведе до появи нових курсів та розширення викладання іудаїки у вищій школі.

Наступним недоліком української іудаїки є розрізненість і відсутність координації та спілкування між дослідниками. На відміну від Росії, де проводяться щорічні конференції з іудаїки «Сефер», в Україні немає

Emperial City in the Late Antiquity (p. 30—48); *Dymerets R.* Religious Tradition and Logic: The Case of Jewish Philosophy (p. 51—72); *Rosenak A.* Rabbi Eliezer Berkovits: Halakhah and Modern Orthodoxy (p. 73—111); *Бубенок О.* Прозелиты в Хазарском каганате: исторический обзор по вопросу позиций иудаизма в хазарском обществе (с. 124—153); *Кизилов М.* Еврейская община Херсонеса (Херсона) в античное и средневековое время (с. 170—187); *Кашовская Н.* Иудейский прозелитизм на Боспоре: иранцы в иудейской общине (с. 188—222).

²¹ Див.: <http://judaicaukrainica.ukma.edu.ua/>

²² Див.: *Lyavdansky A.* Discourse Particles in Biblical Hebrew Directives; *Blackmer C.E.* No Name Woman: Noah's Wife and Heterosexual Incestuous Relations in Genesis 9:18—29; *Chernoivanenko V.* Leviticus 18:22 — The Galaxy of Debates and New Hypothesis; *Котляр Е.* Росписи синагог Северной Буковины в контексте восточноевропейской традиции.

жодного заходу, який би зміг об'єднати дослідників цієї царини. Хоча, за свідченням М. Гудмена, науковці з іудаїки в усьому світі працюють ізольовано від більшості своїх колег, і навіть ті асоціації, що існують, не здатні скоординувати спільну діяльність [Гудмен, 2012b: с. 26].

Серйозну проблему для подальшого розвитку української іудаїки становить відсутність місцевого фінансування, адже більшість проєктів здійснюються на гроші іноземних благодійних фондів. Зв'язок наукового дослідження іудаїзму з єврейською громадою був артикульований ще самими засновниками *Wissenschaft des Judentums* в середині XIX ст. Й. Петровський-Штерн слушно зауважує, що українська іудаїка (на відміну від російської) не змогла зацікавити єврейську громаду, яка в більшості країн фінансово підтримує розвиток іудаїки. Про те саме говорить і Л. Фінберг: «Треба відзначити, що в сегменті іудаїки, в якому ми працюємо, — єврейська освіта, видавнича справа, просвітництво, — фінансова роль олігархів єврейського походження практично дорівнює нулю. Мабуть, у них сьогодні інші пріоритети» [Иудаика по-украински, 2012].

Однією з причин непопулярності спеціальності «іудаїка» зокрема та «релігієзнавство» загалом є обмеженість місць майбутнього працевлаштування. Єврейська громада не зацікавлена у висококваліфікованих спеціалістах з іудаїки, адже для роботи в українських єврейських газетах чи журналах або численних недільних або денних школах достатньо мінімальних знань з іудаїзму. Відверто про це говорить В. Ліхачов: «Єврейська община та створені нею дослідницькі структури — такі, як той самий Інститут іудаїки або його менш професійні конкуренти, які займаються дослідженнями на рівні країнознавства, як Центр єврейських досліджень Єврейського фонду України, виявилися неспроможними створити достатню кількість робочих місць — пальців на одній руці вистачить, щоб перерахувати зайнятих у цих структурах молодих спеціалістів. В Україні майже немає єврейських музеїв, надзвичайно мала чисельність дослідницьких та архівних програм, відсутній науковий журнал з іудаїки» [Лихачев, 2012]. А от І. Туров як керівник сертифікатної програми висловлюється більш оптимістично: «Щодо перспектив, то, безумовно, зростання критичної маси спеціалістів ставить перед нами (Міждисциплінарною сертифікатною програмою з іудаїки НаУКМА. — Авт.) завдання зі створення нових структур у межах НАНУ, які б спеціалізувалися на дослідженнях у сфері іудаїки. В недалекому майбутньому актуальним стане питання про створення академічного інституту єврейської історії та культури» [Многие интересуются иудаикой, 2012]. Навряд чи така перспектива є реальною, адже дослідження з іудаїки в Україні не підтримуються на рівні держави, вона існує лише завдяки зусиллям окремих ентузіастів. Як показала історія, коли такі люди перестають опікуватися певною організацією або інститутом, вона *de facto* припиняє свою діяльність.

Часто неспроможність знайти гарну роботу або неможливість підвищувати свій кваліфікаційний рівень в Україні штовхає студентів та молодих спеціалістів шукати щастя в інших країнах, що також не сприяє розвиткові іудаїки.

Якщо найближчим часом не буде розв'язано окреслені вище проблеми, українська іудаїка поступово зійде нанівець.

ДЖЕРЕЛА

- Академические учебные программы МСУ* (15.11.2012) // Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.isu.edu.ua/ru/index7a.html>
- Аналитическая записка* о деятельности Междисциплинарной сертификатной программы по иудаике в 2003–2012 г. [http://www.vaadua.org/programs/analiticheskaya-zapiska-o-deyatelnosti-mezhdisciplinarnoy-sertifikatnoy-programmy-po\(s.a.\)](http://www.vaadua.org/programs/analiticheskaya-zapiska-o-deyatelnosti-mezhdisciplinarnoy-sertifikatnoy-programmy-po(s.a.))
- Буклет И.Ф.* [http://www.msu-kharkov.edu.ua/Files/downloads/буклет ИФ.pdf\(s.a.\)](http://www.msu-kharkov.edu.ua/Files/downloads/буклет%20ИФ.pdf(s.a.))
- В Одесском университете* открылся факультатив по иудаике // Reporter.com.ua від 02.03.2011 (15.11.2012) // Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.reporter.com.ua/news/b4y3/>
- Гриневиц В., Гриневиц Л.* Євреї УСРР у міжвоєнний період // Нариси з історії та культури євреїв України. 2-ге вид. — К.: Дух і Літера, 2008. — С. 141—161.
- Гудмен М.* Євреї та юдаїзм у період Другого Храму // Єврейська цивілізація. Оксфордський підручник з юдаїки : У 2-х т. / Пер. з англ. ; том 1 / За ред. М. Гудмена. — К.: Дух і Літера; Дніпропетровськ: Центр «Ткума», 2012a. — С. 58—73.
- Гудмен М.* Природа юдаїки // Єврейська цивілізація. Оксфордський підручник з юдаїки: У 2-х т. / Пер. з англ.; том 1 / За ред. М. Гудмена. — К.: Дух і Літера; Дніпропетровськ: Центр «Ткума», 2012b. — С. 21—34.
- Звіти про діяльність Центру* досліджень історії та культури східноєвропейського єврейства (15.11.2012) // Електронний ресурс. Режим доступу: <http://ua.judaicacenter.kiev.ua/about/report/>
- Издания Института иудаики* (15.11.2012a) // Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.judaica.kiev.ua/Books.htm>
- Издания Института иудаики.* Учебные диски (15.11.2012b) // Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.judaica.kiev.ua/books/CD-2011.htm>
- Институт иудаики* (15.11.2012) // Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.judaica.kiev.ua/>
- Иудаика по-українски.* Ориентация на местности // Хадашот (Новости) № 05 (154), январь 2010 (15.11.2012) // Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.vaadua.org/Hadashot%202010/hadashot%2001-2010/Had%2002-01-2010.html>
- Концепція* магістерської програми «Іудаїка» в Національному університеті «Києво-Могилянська академія» (s.a.)
- Лихачев В.* Еврейское образование на просторах СНГ // Евреи Евразии, № 1, 2002 (15.11.2012) // Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.eajc.org/publish_gen_r.php?id=4
- Лихачев В.* Иудаика в Украине: временные трудности или системная ошибка // Хадашот (Новости) № 3 (179), март 2012 (15.11.2012) // Електронний ресурс. Режим доступу: [http://hadashot.kiev.ua/old/Hadashot%2003-2012/Had%2006-03-2012.html\(s.a.\)](http://hadashot.kiev.ua/old/Hadashot%2003-2012/Had%2006-03-2012.html(s.a.))

- Многие интересуются иудаикой, но мало кто готов за это платить* // Хадашот (Новости) № 7 (156), март 2010 (15.11.2012) // Електронний ресурс. Режим доступу: < <http://www.vaadua.org/Hadashot%202010/Hadashot%2003-2010/Had%2005-03-2010.html> >
- Новое общеуниверситетское образовательное направление!* (15.11.2012) // Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.philosof.onu.edu.ua/local/news/22.php>
- Програми Інституту іудаїки* (15.11.2012) // Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.judaica.kiev.ua/programs/Enziclop-Cont.htm>
- Релігієзнавство України: У 2-х кн.; книга 2: Релігієзнавча наука років незалежності. Колективна монографія / За ред. А. Колодного. — К.: Українська Асоціація релігієзнавців, 2010. — 258 с.*
- Украинская иудаика. Лучше поздно, чем никогда* // Хадашот (Новости) № 10 (186), октябрь 2012 (15.11.2012) // Електронний ресурс. Режим доступу: <http://hadashot.kiev.ua/content/ukrainskaya-iudaika-luchshe-pozdno-chem-nikogda>
- Финберг Л.* Иудаика в Украине. Год 1994 // Єврейська історія та культура в Україні. Матеріали конференції, Київ, 8—9 грудня 1994. — К.: Асоціація іудаїки України, 1995. — 232 с.
- Центр вивчення історії Голокосту* (15.11.2012) // Електронний ресурс. Режим доступу: < <http://www.ipiend.gov.ua/?mid=35> >
- Eisen R.* Jewish Studies and the Academic Teaching of Religion // Liberal Education 87(4), Fall 2001. — P. 14—18.
- Petrovsky-Shtern Y.* The Revival of Academic Studies of Judaica in Independent Ukraine // Jewish Life After the USSR: A Community in Transition / Ed. by Z. Gitelman et al. — Bloomington: Indiana University Press, 2003. — P. 152—172.

Анна Марія Басаури Зюзіна — магістр релігієзнавства, викладач кафедри культурології ІФОН НПУ ім. М.П. Драгоманова, керівник Центру дослідження іудаїзму МГО «Молодіжна асоціація релігієзнавців» (Київ). Сфера наукових інтересів — іудаїзм, історія релігієзнавства, гендерні питання в релігії.

**Ксенія
Трофімова**

СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ В СЕРБІЇ: огляд сучасного стану

Цей текст є стислим оглядом того, що саме являє собою соціологія релігії в Сербії на зламі ХХ—ХХІ сторіч. Предметом нашого інтересу є як загальні обриси дисципліни, тобто що саме розуміють під соціологією релігії, які підрозділи та предметні галузі до неї увіходять, її інституційний розвиток, так і головні проблеми та підходи до їх розв'язання, розробленням яких займаються сербські соціологи релігії в останні десятиріччя. При цьому важливо відзначити, що, на відміну від Росії та України, де соціологія релігії зазвичай належить водночас і до соціології і до релігієзнавства, в Сербії релігієзнавство до сьогодні так і не виокремилось у самостійну (інституціалізовану) галузь гуманітарного знання, а соціологія релігії тим самим постає тут лише як підрозділ соціології.

Звертаючись до історіографії питання, фахівці з історії розвитку соціогуманітарного знання на теренах колишньої Югославії виокремлюють три головні етапи в дослідженнях релігійних феноменів. Перший етап — підготовчий (умовно до виникнення Соціалістичної Федеративної Республіки Югославії 1945 року) — пов'язаний з інтересом, що його виявляють до вивчення релігії в межах соціальних наук. У цей період звертає на себе увагу передусім діяльність видатного сербського вченого Слободана Йовановича (1869—1958), який 1938 року прочитав у стінах Белградського університету цикл лекцій, присвячених соціології релігії М. Вебера та Е. Трьольча. 1945 року за авторством

Слободана Зарковича виходить друком перша монографія під назвою «Вступ до соціології релігії», в якій дослідник звертається до аналізу концепції Е. Дюркгайма про походження і розвиток релігії.

Другий етап пов'язаний з оформленням соціології релігії як академічної дисципліни і окреслений 1960-ми роками, коли завдяки зусиллям Вука Павичевича (1914—1978) на філософському факультеті Белградського університету було введено однойменний навчальний курс, а також надруковано підручник під назвою «Соціологія релігії з елементами філософії релігії», який на тривалий час став класичним. У цей період (аж до розпаду Югославії) соціологію релігії розвивають у всіх республіканських наукових центрах, виникають наукові школи, які з часом створюють рамки для формування національних наукових традицій. Зауважимо, що розвиток наукової думки в описуваній галузі на цьому історичному етапі отримує неоднозначну оцінку у працях сучасних дослідників. В оцінці праць попередників фахівці сьогодні зазвичай концентрують увагу навколо розгляду тих ідейних учень, які справляли вплив на становлення напрямку в різних академічних колах, а також на реальний рівень цього впливу. Ключовим тут є питання про роль наукового атеїзму як теоретичної та методологічної установки в теоретичних побудовах соціологів того періоду. Так, наприклад, сучасний сербський соціолог Драголюб Джорджевіч вважає, що вплив наукового атеїзму та марксизму в сфері соціальних наук, безумовно, мав місце, проте його масштаб був обмеженим, унаслідок чого значення цього феномену для Югославії загалом та для Сербії зокрема, а також для інших учасників соціалістичного блоку відмінне. В цей період соціологію релігії сприймають як найбільш розвинений напрямок галузі соціальних наук, інтенсивно проводять емпіричні дослідження. Емпіричні дослідження були і залишаються особливо поширеними в Хорватії і Словенії. Деякі питання стосовно позиції релігії в суспільстві та оцінці рівня релігійності в соціалістичній Югославії розглянуто в окремих працях [Bahtijarević, 1991; Bahtijarević, 1993].

Останній, третій етап, триває від початку 1990-х років по сьогодні. Соціально-політичні процеси, які супроводжували розпад Югославії, відбулися на подальшому становленні національних наукових спільнот. Попри складну, напружену ситуацію та дезінтеграційні процеси, представники різних національних шкіл не припиняли співробітництва та продовжували обмінюватися науковим досвідом. Водночас певні локальні чинники зумовили відмінності у формуванні національних шкіл та їхньому статусі у міжнародній науковій спільноті. Інформаційна блокада, в якій опинилася Сербія у зв'язку із військовими конфліктами в регіоні, була чинником обмеження доступу до актуальних теоретичних розробок та емпіричних матеріалів, нагромаджених західною науковою традицією, яку брали за науковий орієнтир. Одночасно, будучи відокремленою від

зарубіжних академічних центрів, дослідницька діяльність у Сербії замкнулась у вузькому науковому колі, що впродовж певного часу не давало їй змоги розвиватись у межах західного наукового дискурсу.

На сучасному етапі інституційний розвиток соціології релігії в Сербії відбувається в кількох науково-дослідницьких центрах. Одним із найбільш значущих є «ЈУНИР» — Югославське товариство наукового вивчення релігії¹, створене з ініціативи відомого сербського соціолога Д. Джорджевіча за підтримки його колег (Богдан Джуровіч та ін.) 1993 року. Це товариство об'єднує спеціалістів всередині країни, здебільшого з трьох найбільших університетських центрів Сербії в Белграді, Ніші, Нові-Саді, а також поза межами держави, продовжуючи традицію співпраці з дослідницькими центрами у країнах колишньої Югославії та колишнього СРСР, а також накреслюючи нові перспективи для кооперації із західноєвропейськими та американськими науковцями. З моменту відкриття по сьогодні в межах діяльності Товариства реалізують важливі дослідницькі проекти, присвячені аналізу актуальних релігійних процесів як на макро-, так і на мікрорівні, що відображають розмаїття дослідницького поля. Проміжні та кінцеві результати наукової діяльності виносять на обговорення в межах щорічних конференцій², які проводять за участі та підтримки спеціалістів суміжних національних та зарубіжних центрів. Пропоновані матеріали, а також розгорнуті дискусії з приводу найгостріших питань публікують заздалегідь або ж *post factum* на сторінках окремих збірників та періодичних видань³, що дає змогу більш детально ознайомитися з досліджуваною проблематикою та оцінити рівень критичності щодо пропонованих теоретичних підходів, методології та інтерпретації отриманих результатів. Видавнича діяльність Товариства включає також публікацію результатів проведених досліджень.

Вивчення сучасних процесів міжкультурної взаємодії відбувається в стінах ще одного науково-дослідницького центру, розташованого у місті Нові-Сад. Центр емпіричних досліджень релігії — Center for Empirical Researches of Religion (CEIR) — було засновано 2001 року Зорицею Кубуріч на базі філософського факультету університету в Нові-Саді. Ідея створення цього центру з'явилась завдяки інтенції до більш детального ознайомлення

¹ Југословенско дружење за научно истраживање религије (Јунир); Yugoslavian Society for the Scientific Study of Religion (YSSSR).

² Наприклад: «Релігія — Війна — Мир» (1994), «Релігія — Церква — Нація» (1996), «Релігії меншин і релігії-меншини» (2001), «Релігійна культура циган» (2003), «Релігія та глобалізація» (2005), «Протестантизм на Балканах», «Іслам на Балканах» (2007), «Паломництва, культові місця і релігійний туризм» (2010); «Православ'я в емпіричній перспективі» (2011); «Релігія, релігійні і народні звичаї на кордоні» (2012).

³ Журнали «Facta Universatis» і «Теме» видає університет міста Ніш, вони публікують статті англійською та сербською мовами.

та аналізу релігійної ситуації в одному з поліетнічних та мультикультурних регіонів Сербії — Войводині. Цей задум полягав у докладному розгляді місця, яке актуально займає релігія в повсякденному житті носіїв різних традицій, та виявленні форм взаємодії між наявними конфесіями. Додатковим чинником, який відкрив широке поле для дослідницької діяльності, стала практика викладання релігійної культури в світських навчальних закладах. У цьому контексті спеціалісти Центру звертаються безпосередньо до того впливу, який справляє зазначена практика на формування системи цінностей молоді в сучасному соціокультурному просторі (питанням викладання релігійної культури в системі світської освіти було присвячено окремий випуск журналу: [Blagojević, 2002: s. 45—50; Flere, 2002: s. 31—34; Kuburić, 2002: s. 117—130; Vrančić, 2002: s. 71—76]).

Увага дослідників прикута до вивчення змісту взаємовідносин між представниками відмінних релігійних культур та спільнотами, які вони утворюють. Спостереження змін є необхідним у зв'язку із загостреннями, яких часом набуває етнокультурне питання на Балканах. Зазначена проблематика досліджень окреслює межі центральної теоретичної теми, з якою пов'язує свою діяльність згаданий Центр, а саме: проблеми релігії і толерантності. Через це особливістю цієї інституції є регулярне залучення до наукової діяльності та розмаїтих обговорень результатів досліджень, проблем і перспектив представників різних структур: владних, релігійних та громадських організацій.

За структурою та форматом діяльності CEIR продовжує традицію ЈУНИРу, організовуючи щорічні конференції, круглі столи та відкриті лекції, займаючись активною видавничою діяльністю. Чільним друкованим виданням є журнал «Релігія і толерантність» («Religija i tolerancija»), на сторінках якого можна знайти праці, які висвітлюють зміст проведених досліджень, значну частку яких складає вивчення релігійної діяльності протестантських деномінацій на території країни та міжконфесійної взаємодії в різних її областях.

2012 року в Белграді на базі Інституту філософії та суспільної теорії засновано Центр релігієзнавчих досліджень, який об'єднує різних спеціалістів з метою систематичного академічного вивчення ролі релігії, церкви та релігійних об'єднань у сучасному (де)секуляризованому і постсекулярному просторах. Керівником центру є відомий дослідник Мірко Благоевіч, автор численних публікацій про сучасні релігійні процеси у досліджуваному регіоні.

Враховуючи специфіку предметного поля, характерного для сербської соціології релігії, слід відзначити, що Балкани є складним для рефлексії регіоном, в історії якого простежуємо взаємодію різних культур і створення, таким чином, культурних ареалів, між якими, попри помітні відмінності, експліковано стійкі семантичні зв'язки. Як підкреслює Любіша

Мітровіч, досліджуваний простір може бути поданий як «царина мультиетнічних сумішей», а також як «простір, де виражено нарцисизм малих відмінностей» [The Balkans in Transition, 2007: p. 9], що вказує на його дискретний характер. Етнічний та релігійний чинники історично тісно пов'язані та відіграють визначальну роль у формуванні культурних контекстів та конструюванні ідентичності. Внаслідок цього, аналізуючи культурну мозаїку регіону, Д. Джорджевіч пропонує виокремити кілька культурних кіл, у межах яких створюють і розвивають засадові дискурси [The Balkans in Transition, 2007: p. 80]. Засадовими щодо них є релігійні традиції, які закріплені інституційно та відіграють структуротвірну роль у розвитку культур у регіоні: православна (з джерелом у візантійській культурі), західноєвропейська (католицька та протестантська), ісламська (у тій формі, в якій вона розвивалась і наслідує риси культури Оттоманського періоду). Поряд з виокремленими «широкими» дискурсивними традиціями, дослідник звертається до огляду релігійних меншин, утворених релігійними спільнотами та організаціями, що відіграють другорядну роль. Статус цих спільнот безпосередньо залежить від конкретного соціокультурного контексту і тих внутрішніх і зовнішніх процесів, вплив яких вони на собі відчувають. У зв'язку з цим соціологія релігії в Сербії звертається до вивчення різних змінних контекстів, виявлення змін у формах побутування релігійних традицій, у їх сприйнятті з боку індивідів та конструюванні смислів, віднаходження особливостей взаємодії традицій. Тут важливо підкреслити, що широкий контекст досліджень притаманний лише перехідним періодам становлення суспільства, внаслідок чого об'єднані цим періодом суміжні соціокультурні процеси всередині та між спільнотами (як у Сербії, так і поза її межами) явно відстежувані і можуть бути детально вивчені.

В межах вивчення місця релігії в суспільстві, проведеного різними центрами у 1970—1980-х роках, можна виокремити напрацювання Драгоміра Пантіча (дослідження проводили для визначення конфесійної ідентичності громадян [Pantić, 1977: s. 101—122; Pantić, 1991: s. 241—258]) та згаданого нами Драголюба Джорджевіча [Djordjević, 1984]. Зокрема, Д. Джорджевіч звертається до вивчення релігійності у монорелігійному (православному) середовищі, застосовуючи широкий набір індикаторів вимірювання релігійної свідомості та поведінки. Отримані результати можуть бути інтерпретовані як прояв секуляризаційного процесу, в тому числі втрати Церквою свого значення в суспільстві, руйнування «традиційної» релігійної поведінки через зниження частоти відправлення церковних обрядових практик.

Продовжені у 1990-х роках дослідження вказують на підвищення рівня релігійності серед різних груп населення. Це результат, інтерпретація якого вимагає розуміння як загально регіональних, так і локальних процесів,

які змістовно неоднорідні [Pantić, 1993; Благоевић, 1995; Vere manjina I manjinske vere..., 2001: s. 98—107; Kuburić, 1996]. Для сербської соціології тема «ревіталізації» релігії стає однією із провідних і не втрачає своєї актуальності [Revitalization of Religion..., 2009].

Феномен зростання релігійності вимагає комплексного підходу до аналізу, внаслідок чого у вивченні застосовують індикатори, які дають змогу схарактеризувати різні аспекти досліджуваного процесу (релігійна ідентичність, догматичні вірування, релігійна і культова поведінка). У своєму локальному дослідженні релігійності, здійсненому також у межах монорелігійного простору, Мірко Благоевић застосував також синтетичні індикатори, які характеризують традиційне, догматичне і «триваюче» (актуальне. — *О.М.*) розуміння релігії, а також ставлення до релігії та церкви. Крім цього, він застосовував різні методики (включене і невключене спостереження, біографічний метод) для поглибленого розуміння досліджуваного контексту. Зауважимо, що у значній кількості досліджень релігійність визначають і замірюють через конфесійну поведінку, тобто систему дій у межах церковних вимогань, а також через знання догматики. Наприклад, Д. Джорджевић за дотримання всіх попередніх умов називає це «класичною церковною релігійністю», яка передбачає особисту релігійну ідентичність, публічну демонстрацію цієї ідентичності та прийняття фундаментальних уявлень у межах конфесійної догматики. При цьому дослідники звертають увагу на те, що в сучасній Сербії, попри формальне збільшення кількості віруючих, глибинні якісні дослідження фіксують явну перевагу поведінкового компонента над емоційною складовою (на прикладі досліджень православних спільнот) [Orthodoxy from an Comparative Perspective, 2011]. В результаті Д. Джорджевић доходить висновку, що для сучасних сербів, які ідентифікують себе з православною традицією, слушною буде характеристика, що є дзеркальною копією знаменитого постулату Г. Дейві — «belonging without believing», тобто приналежність без віри [Revitalization of Religion — Theoretical and Comparative Approaches, 2009: p. 62]. Такий висновок має велике значення для розуміння тих етнокультурних процесів, які відбуваються у Сербії сьогодні у зв'язку з формуванням етнічної, релігійної та культурної ідентичності.

В межах дослідження релігійності неправославних релігійних спільнот Сербії (передусім протестантських деномінацій та ісламу) дослідники звертають увагу на більш високий рівень класичної релігійності та доходять висновку про значущість етнічно-конфесійної зв'язки при оцінці релігійності православних парафіян. З урахуванням цих якісних відмінностей у формах та умовах побутування релігійності в різних монорелігійних спільнотах, а також історичного контексту, який демонструє складні відносини між народами, котрі увіходили до складу колишньої Югославії, суттєве значення відводять розробленню теоретичних і практичних ас-

пектів міжетнічної та міжконфесійної взаємодії на теренах сучасної Сербії. Наріжною проблемою для соціологів релігії, які працюють над цією проблемою, є визначення і вивчення міжетнічної дистанції та чинників, які її утворюють та регулюють, сприяючи скороченню чи збільшенню. Низка дослідників концентрує свою увагу власне на релігійному чинникові міжетнічної дистанції та ставлять питання про його дезінтегративний вплив [Međuetnički odnosi, identitet i kultura mira na Balkanu, 2009; The Balkans in Transition, 2007]. Зважаючи на той факт, що після розпаду Югославії і балканських збройних конфліктів проблема міжрелігійного та міжетнічного напруження має для Сербії величезне значення, в останні роки дедалі більше уваги приділяють вивченню локальних неправославних громад — протестантських, мусульманських, католицьких. Передусім досліджують сучасний стан локальних громад у кількісному та якісному вимірах; шляхи і способи розширення впливу конфесій, внутрішню структуру [Evangelization, Conversion, Proselytism, 2004; Ислам на балканској ветрометини, 2007; Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future, 2007]. Зазначимо, що в межах сербської соціології релігії недостатньо уваги приділяють актуальним дослідженням мусульманських спільнот, хоча ця тематика, поза сумнівом, відкриває широку палітру для вивчення. Саме тому розгляду мусульманської культури на Балканах, ролі ісламу в сучасному мультикультурному суспільстві та особливостям локальних традицій зазвичай присвячено праці сходознавців, філософів та політологів. Відомими є праці таких вчених, як Дарко Танасковіч, Міролюб Євтіч та ін.

Окреме дослідницьке поле для сербської соціології релігії становлять національні меншини, які належать до різних конфесій та по-різному реагують на актуальні релігійні процеси [Vege manjina i manjinske vege..., 2001]. Так, зокрема, тут можна зустріти значну кількість досліджень, присвячених вивченню циганських спільнот та особливостей їхніх релігійних практик та уявлень. У межах ЈУНИРу успішно складається циганознавча школа, яка регулярно здійснює польові дослідження в різних регіонах Сербії з наступною концептуалізацією здобутого матеріалу. В цьому контексті звертання до локальних традицій, розгляд сучасних культів та трансформації «традиційних» уявлень мають неспростовне значення для виявлення механізму побудови етнокультурної ідентичності національних меншин. У працях Б. Джуровіча, Др. Джорджевіча, Д. Тодоровіча описано окремі риси релігійності в циганському середовищі, зосереджено увагу на синкретичному змісті вірувань і практики. Автори також розглядають особливості процесу побудови релігійної ідентичності в циганських спільнотах південної Сербії, виявлено ті чинники, які можуть справляти вплив на цей процес [Roma Religious Culture, 2003: p. 23—27; 55—64; Друштвена удаљеност од рома (Етничко-религијски оквир), 2007]. Ілюстративним прикладом цього може бути дослідження змісту поховального обряду в

циганських спільнотах Південної Сербії, які відносять себе до православної чи мусульманської традиції. Поховання, будучи важливим ритуалом життєвого циклу, є одним із важливих маркерів, які дають змогу відстежити головні шляхи впливу релігійних традицій у межах локальних форм їхнього побутування [Romani Narratives about Pre-death, 2005]. Вивчення сучасних релігійних процесів у циганському середовищі значною мірою звідне до розгляду поширення протестантських деномінацій та розвитку ісламу у різних спільнотах [Vere manjina i manjinske vere, 2001; Roma Religious Culture, 2003; Jemka Has Risen, 2009].

Завершуючи цей короткий огляд актуального стану сучасної соціології релігії в Сербії, слід вказати на ті проблеми, які, на думку самих дослідників, стоять перед ними на цьому етапі. Перша проблема є невідворотним наслідком дистанціювання національної соціологічної школи від світових наукових центрів, що проявляється у слабко розвиненій теоретичній частині та «наздоганяльному» характері методологічної складової досліджень, що, зрештою, становить тимчасову проблему [The Sociology of Religion in the Former Yugoslav Republics, 2008:р. 125—129]. Більш поважне утруднення, на якому роблять наголос сербські соціологи релігії, полягає у порівняно невеликій кількості емпіричних досліджень. А проте, попри зазначені проблеми, соціологія релігії в Сербії сьогодні є галуззю соціогуманітарного знання, що динамічно розвивається. З огляду на спорідненість етнокультурного та етнорелігійного контекстів, на наш погляд, розробки сербських дослідників становлять неабиякий інтерес для російської та української релігієзнавчої науки й можуть бути використані для порівняльного аналізу.

ДЖЕРЕЛА

- Благоєвић М.* Приближавање православљу. — Ниш: ЈУНИР, 1995.
- Ислам на балканској ветрометини.* — Ниш: ЈУНИР, 2007.
- Тодоровић Д.* Друштвена удаљеност од рома (Етничко-религијски оквир). — Ниш; Нови Сад, 2007.
- Баhtijarević Š* (ur.). Prilozi izučavanju nereligioznosti I ateizma. — Zagreb: IDIS, 1991.
- Баhtijarević Š* (ur.). Prilozi izučavanju nereligioznosti I ateizma II. — Zagreb: IDIS, 1993.
- Благојевић М.* Verska nastava u državnim školama kao indikator de(kontra)ateizacije društva // Religija i tolerancija, br. 0, 2002. — S. 45—50.
- Ђорђевић Д.В.* Beg od crkve. — Knjaževac: Nota, 1984.
- Ђорђевић Д.В., Тодоровић Д.* Jemka Has Risen (Tekkias, Tarikats and Sheiks of Niš Romas). — Niš: Punta, 2009.
- Evangelization, Conversion, Proselytism / Ed. by Dragan Todorović. — Niš: JUNIR, Punta, 2004.
- Флере С.* Religija u javnoj školi — orijentiri za države u tranziciji // Religija i tolerancija, br. 0, 2002. — S. 31—34.

- Islam at the Balkans in the Past, Today and in the Future* / Ed. by Dragoljub B. Đorđević, Dragan Todorović, Ljubiša Mitrović. — Niš: JSSSR, 2007.
- Kuburić Z.* Religija, porodica, mladi. — Beograd: Teološki institute, 1996.
- Kuburić Z.* Veronauka kao deo reforme obrazovanja // Religija I tolerancija, br. 0, 2002. — S. 117—130.
- Međuetnički odnosi, identitet I kultura mira na Balkanu. Interethnic Relations, Identities and the Culture of Peace in the Balkans* / Ed. by Ljubiša Mitrović, Dragana Zaharijevski, Danijela Gavrilović. — Niš, 2009.
- Orthodoxy from an Comparative Perspective* / Ed. by Mirko Blagojević, Dragan Todorović. — Niš-Belgrade, YSSSR, Institute for Philosophy and Social Theory, 2011.
- Pantić D.* Promene religioznosti građana Srbije // Sociološki pregled. — 1993. — Vol. 27. — № 1—4. — S. 177—204.
- Pantić D.* Obim I intenzitet religioznosti u Vojvodini // Zbornik za društvene nauke Matice srpske. — 1977. — № 626. — P. 101—122.
- Pantić D.* Religioznost građana Jugoslavije // Jugoslavija na kriznoj prekretnici. — Beograd: IDN I Centar za politikološka istraživanja I javno mnjenje, 1991. — P. 241—258.
- Revitalization of Religion. Theoretical and Comparative Approaches* / Ed. by D. Gavrilović. — Niš: YUNIR, 2009.
- Roma Religious Culture* / Ed. by Dragoljub Đorđević. — Niš, 2003.
- Saitović-Lukin B., Todorović D., Đorđević D.B., Osmani I., Vučković R.* Romani Narratives about Pre-death, Death and After-death Customs, Romano Vakeriba kotar Anglunomeribasere, Meribasere thay Palomeribasere Adetya. — Niš, 2005.
- The Balkans in Transition.* International Research Foundation for Development. — Cambridge; San Francisco: Center for the Balkan Studies, Nis, 2007.
- The Sociology of Religion in the Former Yugoslav Republics* / Ed. by Dragoljub B.Đorđević. — Niš: YUNIR, 2008.
- Vere manjina i manjinske vere. Religions of Minorities and Minority Religions.* — Niš: JUNIR I ZOGRAF, 2001.
- Vrancić E.* Uloga I položaj obrazovanog sistema u multikonfesionalnom dijalogu // Religija I tolerancija, br. 0, 2002. — S. 71—76.

Трофімова Ксенія — молодший науковий співробітник Інституту філософії Російської академії наук. Сфера наукових інтересів — культурна антропологія, соціологія релігії.

*Воутер
Ганеграаф*

МРІЇ ПРО ТЕОЛОГІЮ ТА РЕАЛЬНІСТЬ ХРИСТІЯНСТВА¹

Коли мене запросили прочитати відкриту лекцію у межах «Лейвенських зустрічей з систематичної теології», я дуже зрадів, а також дещо здивувався². Оскільки я не теолог, тим паче не систематичний теолог, а займаюся історичним та системним вивченням релігії, а окрім того, оскільки в мене не було причин думати, що організаторам про це не відомо, я міг тільки дійти думки, що «розмова», про яку згадано у назві конгресу, має включати у себе розмову між теологією і релігієзнавством. Я вирішив, що з радістю зроблю свій скромний внесок у цю справу. Проте слід усвідомлювати, що мій підхід значно відрізняється від будь-якого теологічного і що він містить достатньо фундаментальну критику — не самої дисципліни системної теології, але тих припущень, які досить часто її спрямовують.

¹ Переклад українською Катерини Зорі (за наук. ред. Адама Добжинські) здійснено за: Hanegraaff W.J. *The Dreams of Theology and the Realities of Christianity* // Haers J., De Mey P. (eds.). *Theology and Conversation: Towards a Relational Theology* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 172). — Leuven: Peeters, 2004. — P. 709—733. Право на публікацію українського перекладу надано *Peeters Leuven*.

² Дякую Рулофу ван ден Бруку, Олафу Гамеру, Йоке Спансу та Мір'ям Вестбрук за те, що вони читали та коментували чернетки цього тексту.

1. Християнство versus християнська теологія

Можливо, найбільш фундаментальним із цих припущень є те, що теологи, включно із систематичними теологами, є визнаними публічними та інтелектуальними представниками чи голосами християнства. Більшість людей гадають, що тому, хто хоче дізнатися про сутність християнства, варто спитати у теолога. Це фундаментальне припущення, хоч і здається на перший погляд очевидним, є водночас фундаментальною помилкою. Насправді, якщо запитати теолога, чим взагалі є християнство, він чи вона, найімовірніше, розповість про християнську *теологію*. Проте, явно чи приховано, відповідь теолога, радше буде заперечувати чи мінімізувати різницю між християнством і християнською теологією³. Академічна теологія є продуктом інтелектуальної та соціальної еліти християнства. Те, що така еліта перебирає на себе роль публічного представника певної релігії та авторитет для визначення природи цієї релігії, звісно, не є ані новим, ані суто християнським феноменом⁴. У

³ Оскільки теологія традиційно домінує над релігієзнавством в академічному контексті, дослідження християнства з перспективи релігієзнавства ще є недостатньо розвиненими, і тому хибна думка про ідентичність християнства та християнської теології все ще викликає відносно мало сумнівів у широкого кола читачів. Як було точно сформульовано Монікою Нойгебауер-Вьольк, «die Arbeitsteilung zwischen den Theologien und der Religionswissenschaft ist ja traditionell dadurch bestimmt, dass die Religionsgeschichte des christlichen Abendlandes theologisch bearbeitet wird, nur ausseuropäische Kulturräume religionswissenschaftlich erforscht werden» («розподіл обов'язків між теологією і релігієзнавством традиційно полягає в тому, що історію релігії християнської Європи опрацьовує теологія, а релігієзнавство — тільки позаєвропейські культурні ареали») [Neugebauer-Wölk, 2000: S. 323]. Деякі читачі заперечуватимуть, що чимало дослідників, які працюють у «теологічному» контексті, насправді використовують ті самі критерії критичної верифікації та фальсифікації даних, що й релігієзнавці, і жодним чином не є керованими конфесійними інтересами. Це правда, проте цього недостатньо, щоб зробити їх Religionswissenschaftler (релігієзнавцями). Відмінність між «теологічною» і «релігієзнавчою» перспективами полягає не тільки в тому, чи є дослідник методологічним агностиком, чи використовує критичний підхід до джерел тощо. Як вочевидниться з моєї аргументації у цій статті, ця відмінність також стосується того, як дослідник підходить до різниць між релігійною доктриною і релігійною практикою. Тенденція розглядати доктрину як здебільшого автономну стосовно релігійної практики та бачити історію певної релігії переважно як історію її офіційних вірувань, приділяючи мало уваги тим соціальним нормам, які вона створює, суперечить дослідженню з релігієзнавчих позицій.

⁴ Про відмінність між «клерикальним буддизмом» і «шаманським буддизмом» у тибетському контексті див.: [Samuel, 1993]. Семюель доводить, що науковці переважно вивчають «напрямок бодхі», який зосереджується на досягненні особистого спасіння та на «напрямі карми», який концентрований на моралі та соціально правильній поведінці, та водночас недооцінюють тибетський буддизм «шаманського напрямку», який зосереджується на цілях цього світу, наприклад, на здоров'ї та багатстві. Перші два напрямки фактично представляють «офіційне» обличчя буддизму й пов'я-

християнстві, як і в інших релігійних традиціях, зміст таких гегемонійних зазіхань ніколи не полягає у царині доктрини, а є вкоріненим в умовах соціальної, політичної або економічної влади. Якщо говорити конкретно, то християнська теологія могла презентувати себе як така, що включає у себе весь зміст християнства тільки у той час, коли християнські інститути були достатньо сильними, щоб фактично монополізувати сприйняття та самосприйняття християнства як релігії. Як нам усім відомо, процеси модернізації та секуляризації, що відбуваються від XVIII сторіччя, послабили цю монополію і створили абсолютно іншу ситуацію, за якої християнство, хоча б у західних демократичних суспільствах, стало лише одним із суперників на високоплюралістичному ринку. Понад те, ті самі процеси модернізації та секуляризації стимулюють дедалі більшу плюральність у межах самого християнства: оскільки неможливо примусити до доктринальної погодженості, то пересічний християнин нині насолоджується безпрецедентною свободою для експериментування із різними ідеями, позахристиянськими за витоками, й має усі можливості для спроб створення нових доктринальних синтезів⁵. Як легко передбачити, усі вповні використовують цю свободу. Наприклад, давно минув час, коли для віри у реінкарнацію потрібно було самовизначатися як «Нью Ейджер» — нині це вірування поділяє значна кількість людей, які вважають себе звичайними протестантами або католиками⁶. Поки що я не написав у цій статті нічого особливо нового чи оригінального. Це широко відомі факти, а теологи, певним чином, просто повільно робили з них висновки. Проте я хочу довести значно радикальнішу думку: сучасним теологам варто зрозуміти, що їхній традиційний статус як представників сутності християнства *ніколи* не був виправданий жодною реальною відповідністю або ідентичністю між християнством як релігією і християнською теологією. Цей статус насправді все ще існує як пережиток того часу, коли офіційні представники християнства мали можливість підтримувати *ілюзію* такої відповідності або ідентичності. На відміну від загальноприйнятих припущень, явно помітна різниця між теологією і тим, що зараз, як правило, зветься «християнською духовністю» — термін, до якого часто зверталися ключові доповідачі на цьому конгресі, — насправді абсолютно не є чимось новим і не покликаний модернізацією та секуляризацією. Я хочу

зані із соціальною та інтелектуальною елітами; проте буддизм, яким насправді живуть і досвід якого має тибетський народ, суцільно просякнутий шаманським напрямком і може майже не приділяти уваги багатьом віруванням та прагненням, які офіційно вважаються провідними для буддизму. Коротко кажучи, з позицій буддистської теології, значна частина тибетського буддизму не є «справжнім» буддизмом. На тему буддистської практики див. також: [Lopez, 1995].

⁵ Класичний аналіз теми можна знайти у: [Berger, 1979].

⁶ Див., напр.: [Dekker, De Hart, Peters; 1997].

надати аргументи до тези, що різниця між християнською теологією і християнством, яким живуть (голландською — *geloofd Christendom* та *geleefd Christendom*), народилася разом із самим християнством, а процеси модернізації та секуляризації просто створили новий соціальний контекст, у якому ця відмінність стала добре помітною. Нижче я детальніше розкрию цю тезу. Вона означає, що теологи, які відповідають на виклики ХХІ сторіччя, не мають права стверджувати, що вони можуть авторитетно висловлюватися щодо природи християнської традиції. Вони можуть авторитетно висловлюватися лише щодо природи християнської *теології* та її традицій⁷. Чим більше християнські теологи будуть, свідомо чи несвідомо, ігнорувати, заперечувати або мінімізувати цю різницю, тим більше вони будуть самі себе прирікати на незначимість у християнському контексті. Християнство буде продовжувати розвиватися, так само як воно робило впродовж усієї своєї історії, новими шляхами, включно з різноманітними синкретизмами з елементами позахристиянського походження, і це відбуватиметься безвідносно до ставлення теологів. Водночас, якщо християнська теологія не здобуде радикально нового старту, вона стане ізольованим елітним заняттям, що цікавить лише вчених; розмовою теологів із теологами, яка матиме мало стосунку до реалій християнства⁸.

⁷ Якщо вони, звісно, не навчаться досконалому використанню нових підходів та перспектив, похідних від релігієзнавства. Основним запереченням до моєї лекції на конференції LEST (Leuven Encounters in Systematic Theology) 2001 року було те, що я міг недооцінити справжню відстань, на яку зсунулися теологи у вказаному мною напрямку впродовж 1980—1990-х років. Можливо, це твердження містить зерно істини — я не вважаю себе досконало ознайомленим із повним обсягом нових методів у міжнародній теології. Та втім, сама програма конгресу LEST повною мірою підтверджує, що я не просто вигадую цю проблему — серед багатьох назв і тез, хоча й цікавих самих по собі, я не знайшов майже нічого, скерованого у запропонованому мною напрямку. Таким чином, я можу недооцінювати кількість інноваційної діяльності у теології, проте теологи, зі свого боку, часто недооцінюють, наскільки вони все ще пов'язані із традиційними теологічними парадигмами.

⁸ Іронія полягає в тому, що теологи традиційно критикують релігієзнавство за те, що воно є суто академічним, цікавим лише для спеціалістів, проте не релевантним щодо реального життя та відірваним від турбот віруючих. Я ж намагаюся довести, що теологія дедалі більше втрачає те, що залишилось від її потенціалу релевантності для християн. Що стосується релігієзнавства, то, незважаючи на його доктринальну нейтральність (а частково і *завдяки* їй), воно має значний потенціал релевантності, але надто часто його не використовує (пор.: [McCutcheon, 2001: ch. 8]). Частково така ситуація сформувалася тому, що надто велика кількість релігієзнавців обмежують себе лише спеціалізованими історичними або філологічними студіями й навіть не намагається порушувати більш загальні питання, не демонструючи таким чином важливість релігієзнавства для загалу. Такі вчені радше є істориками релігії, ніж релігієзнавцями у повному сенсі слова [Hanegraaff, 1999a]. Значною мірою, ця незадовільна ситуація походить від давніх традицій академічної інституціоналізації дисциплін теології та релігієзнавства; прямо кажучи, релігієзнавство часто маргіналізоване тому, що надто велику частину фінансового бюджету все ще розподіляють на ко-

Систематичні теологи й теологи загалом зможуть уникнути цієї похмурої перспективи зниження значимості та все більшої ізоляції, якщо дадуть радикально нове означення самому проекту християнської теології, причому в такий спосіб, що вона почне відповідати справжнім реаліям християнства як релігії, якою живуть. Для цього їм потрібні сучасні дослідження релігії — не як щось додаткове до власних досліджень, але як їх основа.

2. Історія християнства versus історія церкви

Неможливо дискутувати про фундаментальну різницю між християнством і християнською теологію не враховуючи іншої відмінності: між християнством і християнськими церквами. Більшість традиційних підручників з історії церкви намагаються якомога чіткіше провести цю межу ще у вступних частинах. Так, Я.Н. Бакгойзен Ван ден Бринк розпочав свою чотири томну працю «*Handboek der kerkgeschiedenis*» таким чином:

«Термін “історія церкви” ... нібито обмежує у порівнянні із назвою “історія християнства” ... Ширша назва походить із часів першого розквіту історії релігії у XIX сторіччі й має на меті надати автономію практикуванню історії християнської релігії ... з повагою до Церкви чи Церков. Теоретично не існує ніяких застережень. Врешті-решт, цілком зрозуміло, що важливість християнства у всіх сферах людського життя, культури, мистецтва, політичного та соціального життя не завжди може бути визначена у церковних термінах» [Bakhuizen, 1965: p. 1]⁹.

Проте після такого блискучого вступу Бакгойзен Ван ден Бринк, на жаль, спробував «і рибку з'їсти, і кісточкою не вдаватися». Спершу він висунув припущення, що можна дати поняттю «церкви» таке визначення, щоб воно збігалось із самим християнством, а саме зробивши акцент на «церкві Кredo, тілі Христовому ... Його житті у спільноті вірних та у світі і присутності й активності [Святого] Духа у житті людства та в історії» [Bakhuizen, 1965: p. 1]. Він визнає, що церква, якщо її розуміти таким чи-

ристь теології, понад те — що погіршує ситуацію — теології, яка робить вигляд, що є «релігієзнавством». У результаті маємо «зачароване коло»: оскільки існує мало структурних підрозділів для релігієзнавства у повному сенсі цього слова, а також через популярні хибні уявлення про його стосунок до теології, за цим напрямком готують недостатню кількість студентів, що, своєю чергою, призводить до браку високоякісних кандидатів, які могли б посісти новостворювані місця, і, таким чином, більш імовірно, що вони будуть зайняті теологом або криптотеологом, а не релігієзнавцем. У такий спосіб підвищується й імовірність того, що теологічні інтереси переважатимуть у комітетах, котрі визначають, хто з-поміж дослідників релігії дістане те чи те університетське місце.

⁹ Цитати перекладено українською на підставі англійських перекладів Воутера Ганеграафа. — Прим. перекладача.

ном, не є чимось історичним, і стверджує, що історія може дискутувати лише щодо тих шляхів, якими справжня Церква Христова являє себе у відомих нам дійсних церквах. І хоча в такий спосіб автор відкрито визнає розрив між теологічною концепцією *істинної* церкви й історичною концепцією *дійсних* церков, попри те, він робить припущення, що перша є основою других, і доволі справно ігнорує більш фундаментальну відмінність, з якої він починав дискусію, а саме: розрізнення між християнством і християнськими церквами. Іншими словами, підручник Бакгойзена ван ден Бринка ґрунтується на подвійній редукції: християнство редуковане до церков, а церкви редуковані до тих християнських інститутів, які автор вважає втіленням Тіла Христового. Ця конструкція настільки хитка, наскільки взагалі можливо, але Бакгойзен ван ден Бринк хоча б чесно й відкрито про це пише:

«Різниця між історією церкви й усіма формами профанної історіографії, включно із загальною історією культури, полягає в тому, що вона намагається віддавати належне християнській вірі як об'єктивній силі, що виходить лише з Благої Вісті. У цьому сенсі історія церкви є історією релігії» [Bakhuizen, 1965: p. 2].

Остання фраза є відкритим відображенням позиції *релігійонізму*¹⁰, тобто переконання, що історія релігій повинна зосереджуватися на історії «істинної релігії». І хоча Бакгойзен ван ден Бринк визнає, що «істина» не є історичною категорією, проте він відмовляється робити з цього висновки. Він явно не має наміру вивчати реальність християнства як релігії, якою живуть, а завершує тим, що історія церкви насправді є «істинно теоло-

¹⁰ Цей підхід до релігієзнавства зараз особливо впливовий у США. Гарний вступ до нього див. у: [Platvoet, 1994]. На підхід вплинули такі відомі автори, як Рудольф Отто та Мірча Еліаде, а також здобутки традиційної феноменології (напр., Г. ван дер Леув) і «духовна» перспектива відомих зустрічей Еранос, що відбувалися у Швейцарії з 1933 року (див.: [Nakl, 2001; Hanegraaff, 2001]). Релігійоністи вважають, що релігія є феноменом *sui generis*, який неможливо зрозуміти, редукуючи його до соціальних та історичних проявів. Врешті-решт, для розуміння релігії доводиться звертатися до інтуїтивного розуміння її сутності, тобто «релігійний досвід» у цьому сенсі є необхідним для розуміння релігії. Особливо завдяки впливу Чиказької школи, яка надихала Мірча Еліаде, релігійонізм став парадигмою, що дала підстави різним теологічним підходам презентувати себе у якості «історій релігії». У результаті виник певний тип «релігієзнавства», який насправді є крипто-теологічним. Цей підхід часто критикувався прихильниками послідовного світського релігієзнавства, деякі з яких ризикують так зацентувати позицію соціальних наук, що ігноруватимуть історичні погляди (з відповідною полемікою можна ознайомитися, напр., у: [Allen, 1996; Hanegraaff, 1995; McCutcheon, 2001, ch. 8]). В європейському контексті вплив релігійонізму в академічному контексті відносно малий, проте релігійоністські книги про релігію дуже популярні серед широкого загалу — прикладом можуть слугувати книги Карен Армстронг, які продаються значно краще, ніж будь-яке світське релігієзнавче дослідження.

гічною темою» [Bakhuizen, 1965: р. 2]. Я знайшов абсолютно ідентичні примітки щодо відмінностей між історією церкви й історією християнства у всіх традиційних історіях церкви, до яких звертався; наприклад: у дев'ятитомній «Geschiedenis van de kerk» за редакцією Ітерзона та Наути, опублікованій у 1963—1967, у п'ятитомній «Nouvelle histoire de l'église» за редакцією Руже, Оберта та Ноулза, опублікованій у 1963—1967 роках (також видавалася голландською, італійською, іспанською та португальською, іноді одночасно із французьким виданням), а також у десяти томній «Handbuch der Kirchengeschichte» за редакцією Губерта Джедина, виданій у 1962—1979 роках. З позиції історика релігії, це сумне, щоб не сказати драматичне, видовище. Цілі покоління теологів до останнього часу виховувалися з таким образом християнства, що тонко індоктринує їх у редуковані та історично оманливі ідеї про природу та історію їхніх власних релігійних традицій. Я, звісно, зовсім не маю на увазі, що інформація у цих авторитетних та вельми ерудованих історіях церкви містить якісь відомі мені фактичні помилки; і в мене немає жодного сумніву в тому, що автори знали свою справу. Проте важливим є й те, чого *немає* у цих історичних текстах, а також критерії відбору істотного та неістотного, якими керувалися автори¹¹.

3. Християнство як жива релігія

Як виглядає християнство з позицій історії релігій? Перш за все я би пропонував розглядати його як релігію, згідно з якою живуть і яку практикують у своєму повсякденному житті її послідовники, а не як збірку доктрин, яких дотримуються віруючі. Я жодним чином не хочу заперечувати велике значення вірувань та доктрин в історії християнства, особливо враховуючи значний — а, краще сказати, величезний — вплив, який традиційно мали на християнство теологи. Проте я висуюю тезу, що через занепад цього впливу в пізньомодерному часі знову вступає у власні права глибша та фундаментальніша площина християнства — площина релігії, якою живуть, а не тої, що в неї вірять. Власне з нею — із християнством як релігією, а не християнством як дотриманням вірувань — і доведеться дійти згоди сучасним систематичним теологам. Саме тому нам

¹¹ Інший, набагато перспективніший підхід можна зустріти в деяких новітніх історіях християнства, напр.: [Chidester, 2000]. Більш раннім прикладом є: [Smart, 1979]. Хоча книга Смarta являє собою дещо застарілий тип релігієзнавства, проте вона залишається приємно оригінальним і новаторським дослідженням свого часу. Особливо важить те, що, хоча її автор був одним з найвідоміших істориків релігії свого покоління, я ще не зустрічав жодного теолога, який би принаймні чув про цю працю, не кажучи вже про те, щоб її прочитати. У будь-якому разі, обидві книги — Чидестера і Смarta — односторонні й ніяк не зіставні з традиційними історіями церкви, згадуваними вище, за обсягом чи багатством деталей.

потрібно розуміти його сутнісну природу, а також природу його стосунку до теології. За точку відліку я пропоную взяти те, як християнство функціювало для пересічних християн у контексті Середньовіччя. Спершу слід зазначити, що теологія не була й не могла бути сутнісно важливою у досвіді власної релігії, який мав християнин чи християнка. Проста причина цього полягає в тому, що більшість християн були неписьменними, й теологічні дискусії латиною були для них недоступними. Так само зміст Біблії був доступний лише опосередковано. Як і в усіх релігіях, спосіб опосередкування було два: міфологічний та символічний. Міфологічний вимір цієї релігії був представлений для звичайного середньовічного християнина головню біблійними оповіданнями, редукованими до кістяка. Найважливішою з них була історія народження, життя, смерті, воскресіння та вознесення Ісуса Христа: цю історію переказували віруючим у спрощеній формі та супроводжували виразними зображеннями, які частково були доступні у стінах храмів. Коли я звертаюся до цієї історії як до християнської міфології, дебати про співвідношення «міфу та історії» не мають до цього жодного стосунку: я не стверджую, що християни не вірили у те, що події життя та смерті Ісуса Христа насправді відбувалися; я лише стверджую, що ця історія функціювала, цитуючи популярного сучасного автора, як «міф, за яким можна жити» [Campbell, 1972]¹². Він забезпечував християн базовою моделлю ідеального життя, яка мала для них певний емоційний сенс, оскільки відбивалася у їхньому власному повсякденному досвіді. Ми народжені у світі, сповненому зла, у якому ми оточені небезпекою та невідворотними стражданнями, проте є можливість пройти страждання та смерть і дістатися вічного життя. Сам Син Божий розділив із нами наш людський досвід життя, страждання та смерті, й оскільки він переміг смерть, ми можемо сподіватися на те саме. Складна теологія не потрібна для того, щоб зрозуміти цю просту, але надзвичайно сильну історію або щоб збагнути, як вона природно резонувала із іншими засадовими біблійними історіями — наприклад, визволенням обраного народу з його вигнання у землі єгипетській, із переходом пустелі та кінцевим прибуттям до Землі Обітованої. Християни жили відповідно до базових міфів, у повсякденному контексті, зарядженому потужними носіями символічного значення. Повсюдно — особливо у церквах, але й поза ними — вони були оточені такою символікою. Мабуть, не було символу, сильнішого за хрест, оскільки він ніс у собі саму сутність чільного християнського міфу. Проте, звісно, були й інші: хліб та вино, що ними користувалися у месі, сама будова церкви (не кажучи вже про собори),

¹² Те, що я цитую Кемпбела, не означає, що я погоджуюсь із його юнгіансько-релігійоністською перспективою. Його текст з міфології надзвичайно цікавий і часто надихає, проте він водночас є проблематичним із позицій сучасного академічного вивчення феномену міфу.

образи святих або Матері Божої, образи демонів-спокусників, пахощі, навіть такі дрібні речі, як запалені свічки — всі ці образи були сповнені символізму. Символічні значення також можна було зустріти в оточенні, що легко зауважити на прикладі середньовічної концепції «двох книг»: книги Святого Письма та книги природи, які віддзеркалюють та підсилюють одна одну, оскільки все, що створене, має на собі відбитки пальців Бога [Curtius, 1948: S. 323—329]. Та, мабуть, найважливішим для християнства був ритуальний вимір. Ритуал неможливо редукувати лише до символічного відтворення міфів, які лежать в основі християнства. Він має автономну та здебільшого нередуковану реальність. Ми не практикуємо ритуал, «тому що» віримо у базовий міф таким чином, щоб ритуал був лише вторинним елементом чи ретрансляцією певної чільної міфології. Насправді, люди природно відбувають ритуали, незалежно від того, чи можливо пристосувати їх до базових міфів, релігійних чи будь-яких інших. Однак, звісно, таке пристосування існувало у ритуалах: наприклад, у римо-католицькій месі. Пересічний християнин, по суті, був пасивним свідком центрального таїнства своєї релігії: він спостерігав за тим, як священник святкував втілення самого Бога, чий син взяв на себе нашу тілесну реальність із плоті та крові. Американський історик релігій Дж.З. Сміт висував тезу, що те, що він називає «голими фактами ритуалу», має первісну та нередуковану реальність стосовно будь-якого теологічного або навіть міфічного «пояснення» [Smith, 1982: p. 53—65]. Ритуальна поведінка ґрунтується на дуже огульному визнанні того, що людські реалії не відповідають ідеальним. Хоч би коли нас заторкували зло та страждання, які неможливо пояснити, й тим самим нагадували нам, що не ми «керуємо», ми вдаємося до ритуалу; бо хоча б у контрольованому просторі ритуалу ми можемо «зробити все правильно». Так відбувається, коли невинні діти стають жертвами безглузлого насилля або коли літаки влітають у хмарочоси: ми беремо участь у мовчазних маршах, збираємося у церквах і здійснюємо ритуали, щоб віддати почесні жертвам. Так було і з середньовічним християнином: він знав, що не зможе жити так, щоби Бог був присутній у його житті кожного дня, і тому ритуал, який би відзначав цю присутність, ставав ще важливішим¹³. Чи був мій звичайний середньовічний християнин справжнім християнином? Звісно, так. Чи розумів він теологію і чи потрібно було йому таке розуміння, щоби бути християнином? Звісно, ні. Проте чи міг би він бути християнином без символу, міфу та ритуалу? Ми не бачимо, щоб це було можливим. Я маю на увазі, що пересічний християнин, якого я намагався тут описати, *не був*

¹³ Ритуал робив ще більше: створював та підтверджував близькі стосунки, схожі на сімейні, між божественним і людським, Богом і людством, святими і грішниками і, зрештою, між окремими християнами [Bossy, 1985].

віруючим. У ритуали не вірять, ритуали практикують. У міфи не вірять, міфами живуть. У символи не вірять, символами користуються. Саме це більшість християн робили впродовж історії християнства, і саме це вони роблять досі.

4. Різновиди християнства

Якщо розглядати християнство з таких позицій, то потрібно зробити декілька далекоюсяжних висновків. Найважливіший із них такий: у жодному разі не можна визначати чи демаркувати «християнство» на основі доктрини. Його можна визначати та демаркувати суто за природою його базових міфів та символів. Я б запропонував таке технічне визначення «релігії» як такої: «будь-яка символічна система, що впливає на людські дії, надаючи можливості для ритуального підтримання контакту між повсякденним світом і більш загальним метаемпіричним каркасом смислу» [Hanegraaff, 1999a: p. 371]¹⁴. Релігія у цьому сенсі може проявлятися двома способами. Якщо та символічна система, про яку йдеться, втілена у соціальному інституті, тоді релігія набуває форми певної релігії. Іншими словами, релігія як така може набувати форми конкретних релігій. Водночас релігія також може набувати форму того, що я називаю «духовностями» (будь ласка, зверніть увагу, що я не вживаю термін «духовність» в однині, бо вважаю його занадто розмитим, щоб бути значимим чи корисним). Будь-яку конкретну духовність я б визначав так: «будь-яка людська практика, що підтримує контакт між повсякденним світом і більш загальним метаемпіричним каркасом смислу через індивідуальне оперування символічними системами» [Hanegraaff, 1999a: p. 372]. Якщо застосувати це потрібне визначення до християнства, ми отримуємо дещо несподівані результати, про які я розмірковуватиму під шістьма тезами.

¹⁴ Як я поясню в цій статті, моє визначення є варіантом відомого визначення Кліффорда Гірца [Geertz, 1966]. Важливе критичне осмислення Гірца здійснив Талал Асад [Asad, 1993]. Знадобилася б іще одна стаття, щоб повністю роз'яснити значення критики Асада для мого визначення. Тут буде достатньо зазначити, що здебільшого я згоден з Асадом, проте, правильно чи ні Асад сприймає визначення Гірца як таке, що відображає есенціалістський *suī generis* погляд на релігію, але я вважаю власне визначення строго номіналістською конструкцією (порівняй посилання Асада на «простий номіналізм» [Asad, 1993: p. 29]). Контекст цієї статті не дозволяє мені розглянути, чи залишилось би моє визначення — за умови, що його було б сприйнято як послідовно номіналістське — уразливим до критики Асада щодо визначення Гірца, тобто що воно [визначення] саме (1) є продуктом того, що намагається аналізувати (історії християнства), і таким чином призводить до тавтологічного мислення, і (2) натякає на заперечення або маргіналізацію того, як сила та дисципліна творять релігію. До другого пункту зазначу лише, що важливість соціальної, політичної та економічної влади для розуміння християнства має впливати з цієї статті, проте робоче визначення не повинно посилатися на всі аспекти релігії, щоб її визначити та демаркувати.

Християнство як символічна система

Християнська релігія визначається природою своєї базової символічної системи, а не якимись доктринальними віруваннями. Ця символічна система, що складається з міфів та власне символів, є основою конкретних форм, яких набуває ритуальна поведінка, що, як і в будь-якій іншій релігії, уможливорює для християн контакт із метаемпіричною будовою сенсу, який вони постулюють. Звісно, я не заперечую, що християни «віряють»¹⁵ у цю метаемпіричну будову: звісно, вони віряють в існування Бога, Христа, життя після смерті тощо, як у сутнісні частини загальної будови, здебільшого невидимої, не враховуючи таких посередників, як символ та ритуал, і в термінах, в яких випробовуванням людського життя надається глибший і стійкіший сенс. Проте точна доктринальна форма, надана цим віруванням, хоч і є важливою для теолога, але для звичайного християнина достатньо мало значить.

Християнства як символічні системи

Концепція «християнської релігії» значно ширша за концепцію якоїсь християнської релігії на основі соціальної інституціалізації символічної системи. Там, де існують соціальні інституції, ми маємо справу із владою, а теологи традиційно були дуже впливовими в інституціалізації християнства. Теологічні доктрини потужно вплинули на розвиток християнських символічних систем у конкретних контекстах християнських інститутів. Як очевидний приклад можна порівняти символічну систему голландського кальвінізму із середньовічним римо-католицизмом. Я наводжу цей приклад, оскільки підозрюю, що деякі читачі вважають, що мій попередній приклад — середньовічне християнство — занадто зручний, тож якщо мої аргументи і слушні у його контексті, то вони не працюють для форми християнства, яка повністю уgruntована на авторитеті Слова Божого. Я б хотів це спростувати. Хоча кальвінізм як релігійна інновація був здебільшого створений теологами, але під кутом зору прихожан він все ж функціонує так само, як римо-католицизм. Наприклад, драматична історія битви реформаторів з римо-католицизмом і його «язичницькими» та

¹⁵ Проте у нещодавній статті Бенсон Салер слушно порушує питання, яким часто нехтують: «що означає стверджувати, що хтось у щось вірить». Важливість питання гарно ілюструється першим же прикладом з тієї статті: відомі соціологічні фірми показали, що більш як половина населення Америки вірить у те, що принаймні деякі з неідентифікованих літальних об'єктів (НЛО) насправді є космічними кораблями, що походять з інших, позаземних цивілізацій, і що чверть населення вважає, що розумні істоти з космосу мали контакт із людьми. І хоча представники спільноти віруючих у НЛО гордо роблять висновок, що у США вдвічі більше віруючих у НЛО, ніж римо-католиків, та у п'ять разів більше, ніж християн-фундаменталістів, Салер правильно вказує на те, що такі дані змушують нас піддати сумніву наївні концепції про те, з чого складається релігійне «вірування».

«магічними» практиками, ідолопоклонницькими скульптурами та корумпованим священством стала дуже важливою для кальвіністської методології та додала нових вимірів до вже наявної системи міфів. Помітна *відсутність* у кальвіністських церквах образів і скульптур святих та яскрава присутність — на кафедрі, у центрі строгої та неприкрашеної споруди храму — відкритої Біблії, Слова Божого — є надзвичайно сильним символічним твердженням. Символьна система кальвінізму така ж міцна, як відповідна система римо-католицизму, вона просто несе інший зміст. Нарешті, наголос на слові та змісті доктрин також значно ритуалізувався у кальвінізмі. Співання гімнів, слухання довгих проповідей і спільна молитва (ба навіть збирання фінансових пожертв) є сутнісно важливими частинами кальвіністського ритуалу і все ще виконують базову функцію ритуалу: відзначення ідеальних актів у контрольованому ритуальному просторі на противагу значно неохайнішим реаліям повсякдення.

Єретичні рухи як символічні системи

Якщо християнські релігії базуються на соціальній інституціалізації якоїсь християнської символічної системи, то ми не можемо відмовити шерегові так званих єретичних рухів у тому, що вони є легітимними виразами християнства, так само як церкви, теологія яких вважається «ортодоксальною». Оскільки різниця між теологією і ересю є доктринальною, то вона дуже важлива для розуміння відмінностей між конкретними християнськими символічними системами, але цілком не стосується того, що з історичних позицій вважається «християнським», а що не вважається. Таким чином, історія християнства як релігії, якою живуть, включає у себе не лише основні церкви, а й такі рухи, як катарський рух, значну кількість течій, які взагалі дуже рідко зустрічаються у будь-якій традиційній церковній історії, наприклад, Церкву мормонів, Сведенборгіанську церкву або Свідків Єгови. Ці та багато інших подібних рухів характеризуються переважно християнськими символічними системами і, таким чином, мають бути визнаними формами християнської релігії. Це не питання того, чи слід додавати нові глави чи примітки до якогось центрального християнського наративу, чи визнавати охоче або не дуже, що ці люди «також є християнами». Це питання спостереження християнства у його цілісності як складного феномену, в якому міститься багато відтінків доктрини, жоден з яких не може бути використаний як мірило для оцінки будь-якого іншого або для пропозиції імпліцитної ієрархії між «центром» і «периферією»¹⁶.

¹⁶ Це, звісно, не означає, що нам потрібно ігнорувати той факт, що християни завжди самі створювали такі ієрархії та оцінювали вірування інших християнств у категоріях «вишого» чи «нижчого» за власне — зрозуміло, що досягнути історію християнства без аналізу цих процесів неможливо. Я маю на увазі, що історик християн-

Народна магія як християнська релігія

Якщо читачеві важко прийняти ту релятивістську картину «християнства», яку ми отримали, благаю поблажливості, оскільки далі буде ще гірше. Моє розрізнення між християнством як таким і християнськими *релігіями* (тобто соціальними інституціями чи церквами) імплікує тезу, вже визнану Бакгойзенем ван ден Бринком: багатство християнства як феномену західної культури жодним чином не вичерпується християнськими церквами і навіть християнськими ересями. Навіть якщо залишити осторонь такі важливі аспекти християнської культури, як мистецтво та література, ми не можемо проігнорувати той факт, що християнська релігія має надзвичайно важливий позаінституційний прояв у суміжних площинах, які зазвичай асоціюються з фольклором, магією й так званими забобонами. Я спробую не звертатися до надзвичайно складних проблем термінології та методології цих тем¹⁷. Найважливіше — відзначити, що вони не з'являються у традиційних історіях церкви, але надзвичайно важливі для розуміння того, як християнство насправді функціювало для пересічних християн упродовж своєї історії. Якщо ми хочемо зрозуміти реалії християнства як релігії, якою живуть, включно із шляхами його розвитку у нашому сучасному суспільстві, то нам потрібно на глибинному рівні зрозуміти природу надзвичайно важливих традиційних практик: наприклад, поклоніння Марії та прощі до місць явлення Діви; уклін святим реліквіям, таким як мощі або уламкам істинного хреста; молитви за зцілення, які виглядають більш схожими на закляття або бізнес-трансакції між людьми, святими, Ісусом Христом або навіть самим Богом; народні ритуали, що оточують важливі перехідні моменти, такі як народження або смерть; і навіть, на перший погляд, нерелігійні феномени, такі як закляття, спрямовувані до святих, ангелів чи демонів і покликані слугувати таким повсякденним цілям, як

ства не може собі дозволити прийняти таку нормотворчу позицію. І хоч значна кількість сучасних теологів з радістю зголоситься, якщо цю вимогу сформулювати саме так, але я впевнений, що для них буде неприємною та релятивістська картина, яку ми отримуємо, якщо застосовувати цей принцип радикально і послідовно. Див. 32 примітку; теології церкви мормонів або сведенборгіанців, а також незчисленної кількості інших мають бути сприйняті настільки ж серйозно, як і теології церков мейнстриму. Вивчати християнство «з позицій власної традиції» несумісно з підходом, який я тут захищаю. Тут потрібна радше постійна пильність щодо того, яким саме чином власні упередження можуть призвести до спотвореного сприйняття християнства.

¹⁷ З величезної кількості теоретичної літератури про магію див.: [Tambiah, 1990], а особливо кандидатську дисертацію (яка найближчим часом буде видана як монографія): [Styers, 1997]. Про забобони див.: [Garmening, 1979]. Про поняття магії див. також останню частину моєї роботи: [Hanegraaff, 2004]. Мій аргумент щодо цього поняття сутнісно збігається з аргументом Асада щодо «релігії», проте я б хотів додати до його рекомендацій, що будь-який аналіз християнського «процесу авторизації» або «режимів істини» має аналізувати поняття «релігії» та «магії» як нерозривно поєднані.

отримання грошей, сексу або помста¹⁸. За останні кілька десятиріч важливість цих та споріднених феноменів для християнської культури та сучасних практик стає дедалі більш визнаною, зокрема й серед теологів. Проте наскільки сильно це вплинуло на розуміння «християнства»? Навіть якщо визнати, що ці практики мають місце у історії християнства як релігії, якою живуть, багато теологів відчуватимуть, що вони не є репрезентативними для сутності християнства. Понад те, такі практики часто сприймаються як пережитки язичництва, які вже були жорстко розкритиковані під впливом доби Просвітництва та розчарування світу. Але будь-яка спроба щось сказати про «справжнє» християнство насправді є спробою сказати щось про свій улюблений різновид християнства і, таким чином, не мала би взагалі траплятися у будь-якому академічному вивченні християнства. Не підлягає жодному сумніву, що для пересічного християнина, чії діти захворіли, спроможність Марії чи святих вилікувати та захистити буде невіддільною частиною сутності християнства — як актуальною, так і належною. Ще важливіше, щоб ми не відволікалися на конкретні форми, яких ці практики набувають у якійсь культурній ситуації, але щоб спробували зрозуміти сутнісну структуру їх та їхню релігійну функцію. Якщо ми так зробимо, то зрозуміємо, що не тільки всі названі мною практики все ще цілком живі у своїх класичних формах, але й — що важливіше — були виявлені нові практики, які можуть здаватися несхожими, але насправді мають таку саму структуру й виконують ті самі функції. Спільною у них є їхня спрямованість на практичність: релігія має стосуватися не лише посмертного спасіння, а й повинна мати свої корисні аспекти у цьому житті [Samuel, 1993]. Практично орієнтовані форми релігії, включно із формами християнства, не зникли під натиском Реформації та розчарування світу — вони вижили у своїх класичних формах, та ще й набули нових, відповідних сучасному життю форм. Щоб у цьому переконатися, достатньо подивитися на величезний ринок «альтернативних» чи нью-ейдж терапій, які характеризуються наявністю релігійного виміру (хоча ті, хто їх практикує, зазвичай називають цей вимір «духовним»¹⁹). Деякі з цих терапій спираються на символічні системи, що мало стосуються християнства, у деяких можна знайти змішані християнські та нехристиянські вірування, а ще інші є повністю християнськими. Понад те, межа між практиками цілительства у контексті «нью-ейджівської» традиції та у контексті сучасного євангелічного та харизматичного християнства набагато гнучкіша, ніж

¹⁸ Пор.: [Asad, 1993: р. 37—38]. Вибір з великої кількості наявних сучасних досліджень з цієї тематики буде довільним, проте наведу кілька стосовних робіт: класичну [Thomas, 1971]; а також: [Brooke, Brooke, 1984; Muir, 1997; Carroll, 1986; Morgan, 1989; Kieckhefer, 1989; Fanger, 1998]. З будь-якої теми, яку ми зачіпаємо, можна назвати ще чимало праць.

¹⁹ [Hanegraaff, 2000; Hanegraaff, 1996; Brown, 1997].

могло б видаватися²⁰. Знову ж таки, тут ми зустрічаємо те, на що я вже вказав у інших прикладах: розрізнення відбувається на доктринально-теологічних засадах, що приводить до дещо відмінних символічних систем, але природа цих ритуалів та практик часто буває схожою чи навіть ідентичною. Я приділяю стільки уваги цим практикам, щоб показати, наскільки важливим є вимір прагматичних цілей для християнства, яким живуть, і, oprіч того, що його важливість для доктринальної віри у західному суспільстві постійно збільшується. Цей феномен не має ніякого стосунку до занепаду релігії або християнства, — тільки до занепаду сили та впливу християнської теології.

Синкретичні християнські духовності

Стійкість прагматичної орієнтації, яку ми щойно обговорили, є надзвичайно важливим прикладом того, що християнські інституції, навіть включно із організованими єретичними рухами, кожен з яких має власну теологію, не вичерпують феномен християнства. Єретичні рухи, так само як і прагматичні форми християнства, впливають з того, що будь-яка форма релігії, включно із християнством, неминуче *генерує* духовності. Повторюю, що я використовую точне визначення «духовностей»: вони ґрунтуються на тому, що я назвав індивідуальним оперуванням доступними символічними системами. Як ми щойно бачили, люди можуть оперувати такими системами, щоб зробити їх корисними для досягнення практичних цілей. Це оперування може також набувати форми теологічної інновації, і якщо інноватор зможе зібрати достатню кількість послідовників, його духовність може також стати інституціалізованою і перетворитися на новий релігійний рух (зазвичай на ересь) усередині самого християнства й таким чином еволюціонувати в окрему «християнську релігію». Проте християнські рухи та християнська магія або народні практики все ще не вичерпують можливості християнства проявлятися — а також того, як воно насправді проявляється — поза вже створеними церквами та нормативними теологіями. Християнські духовності також можуть набувати форм, які не належать ані до народної магії, ані до єретичної теології, але потрапляють десь посередині. Пропоную називати їх синкретичними духовностями. З погляду традиційної теології та історії церкви, «синкретичність» колись була терміном із негативними конотаціями. З позицій академічного вивчення релігії, це нейтральний термін, який посилається на один з найважливіших чинників творчої інновації у релігії: перехресне запилення між певною символічною системою — у нашому випадку християнством — та іншою символічною системою, релігійною чи ні²¹. Я припустив би, що виникненням та розвитком синкретичних духовностей

²⁰ Див., напр.: [Lucas, 1992].

²¹ Пор.: [Hanegraaff, 1996: p. 396—397].

у контексті християнської культури нехтували, мабуть, більше за будь-який інший з вимірів християнства, але що вони є дуже важливими для розуміння динаміки християнства у минулому та в сучасності. Хочу проілюструвати це кількома прикладами. У другій половині XV сторіччя в контексті італійського Ренесансу з'явилася хвиля інтересу до вибраних пізньоантичних язичництв. Одним прикладом цього був неоплатонізм, що його мислителі Ренесансу розуміли не тільки як філософію в сучасному академічному сенсі, а й як релігійну систему, що включала певний різновид релігійної магії — теургію. Іншим прикладом була так звана герметична філософія, основні тексти якої (відомі під назвою *Corpus Hermeticum*) на той час щойно були віднайдені та перекладені латиною і які проповідували містичну релігію, зосереджену на істинному пізнанні Бога, світу і себе. Ще одним прикладом є теургія іншого нещодавно відкритого корпусу, Халдейських оракулів, чиє авторство хибно приписували Заратустрі. Впливові християнські теологи та філософи, наприклад Марсиліо Фічіно та Джованні Піко делла Мірандола, вважали, що ці джерела сутнісно гармоніюють із християнським Одкровенням і що давні джерела, такі як *Corpus Hermeticum* та Халдейські оракули, показують, що сутнісні реальності християнської теології ще у стародавні часи були надані Богом язичникам. Нині нам відомо, що ці джерела насправді належать до ранніх сторіч нашої ери і є продуктами еллінізму, але у XV та XVI сторіччях майже ніхто не сумнівався у надзвичайній давності їх та у відповідному давності авторитеті. Християнське спрощення та узгодження цих нехристиянських джерел створило нову синкретичну духовність, що її часто називають ренесансним герметизмом, який мав надзвичайний, часто недооцінюваний вплив на культуру того часу і навіть поза ним²². Із цим новим типом «герметичного» християнства була тісно пов'язана інша синкретична духовність, фундована на перехресному запиленні єврейської та християнської традицій. У той самий час до християнства були адаптовані певні види єврейського містицизму, кабали, а також загальноєврейські рухи, некоректно інтерпретовані як кабалічні²³. Результат дістав назву «християнська кабала»²⁴, і разом із християнським герметизмом вони стали основою ренесансних проектів очищеної християнської магії, або *philosophia occulta*²⁵, й у цьому контексті християнські символічні системи збагатилися

²² Класичне дослідження з ренесансного герметизму: [Yates, 1964]. Утім, читати його потрібно обережно; з критичними нарисами поглядів Єйтса пор.: [Hanegraaff, 2001]. З питання синкретичного процесу в цьому контексті див.: [Farmer, 1989]. Про ренесансну рецепцію халдейських оракулів див.: [Stausberg, 1998].

²³ Див.: [Dan, 1997].

²⁴ Класичним дослідженням з цієї теми є: [Secret, 1964]. Див. також: [Dan, 1997].

²⁵ Класичним ренесансним трактатом є: [Agrippa, s.a.]. Дуже вдалий розгляд вписаності окультної філософії до християнського контексту див., напр.: [Van der Poel, 1997].

новими елементами, узятими із астрології, натуральної магії та алхімії. Пояснення того, як ці та схожі традиції продовжували відігравати важливу роль в історії християнства, було б переказом моєї спеціалізації, тобто історії герметичної філософії та споріднених течій, а отже, ще й західної езотерики²⁶. Тут я хочу лише зауважити, що цими традиціями постійно нехтують в історії християнства, оскільки вони не пасують до жодної стандартної категорії. Вони не належать ані до християнської ортодоксії, ані до християнських ересей, ані до християнської народної магії. Але якщо ми їх ігноруватимемо, то втрачимо чималий вимір реальності християнства. Цей факт не лише стосується строго історичних позицій, але також є важливим, бо багато аспектів сучасної «альтернативної релігійності», включеної чи виключеної із християнського контексту, мають свої історичні витoki саме у цих «езотеричних» християнських традиціях²⁷.

Синкретичні постхристиянські духовності

У всіх різновидів християнства, згадуваних у статті, була щонайменш одна спільна риса: всі вони ґрунтовно спираються на християнську символічну систему. Але наприкінці я підходжу до феномену, який є особливо важливим для сучасної ситуації: виникнення християнських духовностей, які, хоч би як парадоксально це звучало, *не* спираються на християнську символічну систему. Повторюю, що духовності, відповідно до прийнятого визначення, ґрунтуються на індивідуальному оперуванні наявними символічними системами. Ми побачили, як у прикладі ренесансного християнського герметизму християни оперували базовою символічною системою римо-католицизму таким чином, щоб вона могла прийняти до себе язичницькі джерела, і отримали на виході новий творчий синкретизм. Таким самим чином молоді теологи у Тюбінгені XVII сторіччя оперували своєю лютеранської символічною системою, щоб вона могла умістити нові аспекти, наприклад алхімію та вчення Парацельса, і результат їхньої роботи нині відомий як розенкрейцерство²⁸. Можна навести ще багато прикладів християн, для яких їхня власна християнська символічна система була нормативним підґрунтям, але які творчо додали до неї елементи, запозичені з інших джерел. Такі синкретичні християнські духовності якісно відрізняються від того, що я пропоную називати синкретичними *постхристиянськими* духовностями, які можуть якоюсь мірою користуватися християнською мовою, проте не спираються на християнську символічну систему. Одним зручним прикладом з багатьох можливих є випадок антропософії. Цей новий релігійний рух був створений австрій-

²⁶ Для вступу та синтезу щодо цієї проблематики див.: [Hanegraaff, 1999c] та [Hanegraaff, 2001]. Див. також сайт університету Амстердама, відділ історії герметизму.

²⁷ Як я показував у: New Age Religion [Hanegraaff, 1996: part 3].

²⁸ Див., напр.: [Edighoffer, 1981/1987].

ським філософом Рудольфом Штайнером у першій половині ХХ сторіччя і став однією з найуспішніших форм сучасної альтернативної релігії²⁹. Ранні інтелектуальні джерела та витoki праці Штайнера є складними й не потребують тут детального пояснення, але немає сумніву в тому, що його зріла філософська думка вплинула на метафізику сучасної теософії. Система теософії, створена наприкінці ХІХ сторіччя ексцентричною жінкою, Оленою Петрівною Блаватською, абсолютно точно не є уґрунтованою на християнській символічній системі³⁰ — як і не є уґрунтованою на східних релігіях на кшталт буддизму, хоча так вважають багато теософів [Hane-gaaff, 1996: р. 443—455, 470—482]. Теософія є хрестоматійним прикладом окультної метафізики ХІХ сторіччя і навмисно та явно опонувала як християнству церков та ортодоксальних теологій, так і матеріалізму та позитивізму сучасної науки (хоч і перебувала під великим впливом останньої). На складне питання джерел праць Блаватської нам тут не слід відволікатися. Нам зараз цікаво, що Рудольф Штайнер узяв базову символічну систему сучасної теософії та змінив її таким чином, що її стрижнем стало те, що він називав «таїнством Голгофи». Іншими словами, він оперував теософською символічною системою таким чином, щоб вона взяла до себе елементи християнської теології. Антропософська система, яку він отримав, явним чином презентується як «езотеричне християнство», і є близько афілійованою з однією новою церквою, «Christengemeinschaft» («Спільнотою християн»). Відповідно, сучасні антропософи роблять дуже багато спроб ініціювати «діалог» із традиційними християнськими церквами, і деякі християнські теологи відповіли на цей виклик позитивно. Але я б хотів наголосити, що цей вид «християнства» структурно відрізняється від усіх форм християнства, обговорюваних вище. Антропософія була створена інтеграцією християнських ідей у нехристиянську систему символів (включно зі складною міфологією), не навпаки. Якщо прибрати всі посилання на християнство з антропософії, то все одно залишиться теософська система, яка могла би стати основою релігії, якою живуть. Але неможливо навіть уявити антропософію, яка б залишила собі свою христологію, але покинула б теософську основу. Те, що антропософія називає себе «християнською» релігією, але попри те є ґрунтованою на нехристиянській символічній системі, робить її прикладом синкретичної постхристиянської духовності, і таким чином вона належить

²⁹ На жаль, критичної літератури з антропософії все ще замало. Єдина неантропософська праця на даний момент — це: [Ahern, 1984]. Проте наразі очікується монографія за авторством Г. Зандера.

³⁰ Ситуація з дослідженнями теософії трохи краща за ситуацію із дослідженнями антропософії. Історичний вступ див.: [Campbell, 1980]. Огляд теософської доктрини див.: [Ellwood, 1986]. Класичним дослідженням стосовно окультних середовищ, де теософія посідала центральну роль, є: Godwin. *The Theosophical Enlightenment*.

до іншої аналітичної категорії, ніж християнські езотеризми, згадувані раніше. Я б висунув тезу, що ця категорія є найважливішою для розуміння природи багатьох форм релігії у сучасних західних демократіях. Духовності я визначив як щось, уґрунтоване на індивідуальному оперуванні доступними символічними системами. У традиційних християнських контекстах, основною доступною системою було християнство, і духовності виникали для того, щоб «налаштувати» систему для індивідуальних потреб окремих християн. У сучасному західному суспільстві індивіди навпаки перебувають у рамках високоплюралістичного ринку символічних систем, деякі з яких мають більше соціальної влади, ніж інші, але жодна не домінує в усьому суспільстві, як колись це робила християнська символічна система. Тому нині чимало вироблених сучасними індивідами духовностей більше не є узasadненими на будь-якій уже наявній релігійній символічній системі. Багато з них є, так би мовити, вільними духовностями. Їх уже не можна розглядати як спробу «прилаштування» *будь-якої* символічної системи до індивідуальних потреб — вони самі по собі є цілком індивідуальними й, по суті, незалежними сумішами, які складаються з розрізнених фрагментів, узятих із розмаїття доступних символічних систем, релігійних чи ні. Цей феномен, коли духовності повністю відкріпляються від будь-якої базової релігійної символічної системи і стають вільними об'єктами, ґрунтованими на процесі вибору між символічними товарами на плюралістичному ринку, є характерно модерним (пост-ХVІІІ-сторічним) і не має історичного прецеденту³¹. Я вважаю, що будь-яка спроба систематичного діалогу між християнською теологією і кожною такою синкретичною постхристиянською духовністю має починатися з визнання її структурної відмінності від усіх традиційних видів християнства. Те, що цього досі не було зроблено, можливо, і є причиною сумнівної якості більшості спроб діалогу між «християнством і нью-ейджем» [Hanegraaff, 1997].

5. Багато «християнств», але два типи

Коротко викладаючи основні мої попередні тези: по-перше, я аргументую, що християнство як релігія, якою живуть, не може бути зрозумілим на основі вмісту доктрин, але може бути зрозумілим як щось фундоване на базовій символічній системі. По-друге, я аргументую, що так само, як релігія як така може проявлятися у формах багатьох конкретних релігій, так само і християнська релігія може проявлятися у формах багатьох конкретних християнств. Такі християнські релігії є релігійними інститутами, які виникають, як правило, через розбіжності у

³¹Див.: [Hanegraaff, 1999b]. Див. також: [Hanegraaff, 1996].

теологічній думці, але позаяк їх практикують, то проявляються вони як нові типи християнської символічної системи. Я наводив випадок голландського кальвінізму як приклад такої нової символічної системи, яка відрізняється від римо-католицизму, але є настільки ж міцною. По-третє, я стверджую: якщо християнські релігії ґрунтуються на соціальній інституціалізації певної християнської символічної системи і якщо ми не можемо визначити «християнство» на основі вмісту доктрин, то ми не можемо не прийняти весь ряд так званих еретичних рухів як легітимні вираження християнства, на одному рівні з «ортодоксальними» церквами. Це включає — і повністю урівнює — такі рухи, як мормони та Свідки Єгови, включно з їхніми теологіями³². По-четверте, я аргументую, що християнство, яким живуть, набуває форм, які не можна описати категоріями соціальних організацій (церковних чи еретичних), проте не можна через це просто відкинути. Переважно йдеться про «фольклорну магію», як у її традиційній, так і в сучасних формах. Такий тип релігії є характерно прагматичним та орієнтованим на досягнення цілей. По-п'яте, я нагадав про існування часто нехтуваного поля синкретичних християнських духовностей, які з'являються, коли вже наявною християнською символічною системою оперують таким чином, щоб вона могла увібрати елементи з нехристиянських символічних систем, релігійних чи ні. Це поле переважно збігається із полем герметичної філософії та споріднених течій, також відомих під назвою західного езотеризму. Всі категорії, про які шойно йшлося — християнська релігія, християнські релігії, християнські ересі, християнська народна магія та християнські езотеризми, — всі вони базовані на християнських символічних системах і не можуть бути зрозумілими без них. Таким чином, всі їх потрібно відрізнити від шостої й останньої категорії — від синкретичних постхристиянських духовностей, які всі ґрунтуються на сучасних постхристиянських символічних системах різного походження, які були маніпульовані для того, щоб вони могли прийняти в себе певні елементи, запозичені з християнства. Іншими словами, «реалії християнства» набувають двох форм. З одного боку, християнство є надзвичайно різноманітним релігійним феноменом, всі прояви якого спираються на християнські символічні системи. Я вважаю, що це багатство

³² Очевидно, що мої рекомендації для створення теології у новому стилі включають те, що теології таких груп мають бути сприйняті з такою самою повагою, як і будь-якої іншої християнської традиції. Новаторською спробою у цьому напрямку була книга: [Bednagowski, 1989]. Кетрин Л. Альбанезе відзначає у передмові: «... фактично неможливо переоцінити те переважне презирство, з яким ставляться до цих нових релігійних рухів у теологічних колах». Вона цілком слушно критикує «небажання академічних кіл звертати увагу на релігійні роздуми неелітної, непрофесійної групи письменників та мислителів, які не навчалися ані в семінарії, ані в університеті».

християнства слід брати за точку відліку для будь-якої теології, що бажає бути репрезентативною щодо християнства як історичного феномену. Питання, якого не можна уникнути: як би виглядала теологія, яка б розуміла себе не як систематичну рефлексію певної християнської доктрини, прийнятої за істинну, а як систематичну рефлексію існуючого християнства, яким живуть і яке приймається за істину? Нормативний фокус на релігійній істині, либонь, відрізняв би тип систематичної теології від систематичної філософії релігії, але сама ідея систематичної рефлексії над *правдою і хобою у релігійному житті*, а не в релігійній доктрині, звісно, означала би драматичну зміну наголосу, яка б включала у себе цілий шерег теоретичних та методологічних питань. Я впевнений, що це було б аналогом коперніканської революції у теології, бо фундаментально змінило б самі правила гри. З іншого боку, маємо ряд модернових та сучасних феноменів, які називають себе та вважають себе «християнськими», проте насправді не є фундованими на християнській символічній системі. Я навів як приклад антропософію, але ми також можемо згадати, наприклад, феномен, відомий у Нідерландах під назвою «*nieuwe tijdsdenken*», який також має аналоги в інших країнах. Представники «*nieuwe tijdsdenken*» намагаються запровадити у церквах мислення у стилі Нью-ейдж і, як правило, стверджують, що таким шляхом церкви зможуть повернутися до справжньої сутності християнства [Hanegraaff, 1997: р. 20—23]. Насправді ж їхні перспективи більшою чи меншою мірою ґрунтуються на сучасних окультних та квазіокультних символічних системах, які часто густо мають теософське забарвлення. Щодо цього другого типу, базованого на синкретичних постхристиянських духовностях, я думаю, що теологи можуть посісти якусь із двох можливих позицій. Можна, звісно, доводити, що християнським теологам не потрібно займатися систематичною рефлексією над практиками та віруваннями якогось типу релігії, що спирається на чужу символічну систему. Проте можна також доводити, що таке ставлення надто легко припускає, що сучасні теологи перебувають з «іншого боку», тобто є представниками перспективи, яка все ще є безпроблемно уґрунтованою на християнській символічній системі.

Утім, така їхня уґрунтованість є дуже сумнівною. В межах цієї статті я висував тезу, що традиційно існує розрив між християнством, яким живуть, і християнською теологією, проте я жодної миті не сумнівався би в тому, що, незважаючи на цей розрив, теологія впродовж більшості своєї історії була узасадненою на християнських символічних системах. Проте я також хотів би висунути тезу, що значна частина сучасної теології спирається на *світські* символічні системи значно більшою мірою, ніж, можливо, видавалося б чи хотілося б визнати. Іншими словами, існує тенденція адаптувати традиційні теологічні наративи до вимог сучасності, а не дозволити християнській символічній системі визначати межі, в яких при-

ймаються сучасні світські впливи³³. Якщо це так, то важливі частини як мінімум сучасної теології опиняються, неочікувано для них самих, у модерністському чи світському таборі разом із постхристиянськими синкретичними духовностями окультиста чи нью-ейджера. Таким чином, існує і другий розрив окрім традиційного розриву між теологією і християнством, яким живуть: традиційні та сучасні теологи більше не мають спільного підґрунтя в одній символічній системі, так само як не мають його традиційні езотеричні християни та сучасні окультисти³⁴. Подібно до їхніх аналогів серед окультистів та нью-ейджерів велика кількість християнських теологів насправді виробили власні постхристиянські синкретичні духовності. Мені здається, що мало хто з парафіян та віруючих розуміє глибину розриву між пресекулярними і секулярними типами релігії. Сучасні «*nieuwe tijdsdenkers*» у церквах люблять приймати за даність наявність наступності між їхніми точками зору і тим, що вони називають справжнім «духовним християнством» всіх часів³⁵, і так само більшість християнських теологів хотіли б вірити в те, що їхні модерністські / сучасні базові уявлення не заважають їм брати участь у великому ланцюзі передання християнської віри. Я вважаю, що і ті, і ті помиляються. І хоча старомодна теорія секуляризації, що передрікала занепад або зникнення релігії, вже давно й правомірно дискредитована, проте поява секулярної сучасності насправді сповістила монументальну зміну в історії релігій³⁶. У записаній історії людства не було досі часу, в якому б існувала така людська спільнота, головна символічна система якої не була б релігійною, тобто, за моїм визначенням, яка б не надавала людям можливості ритуального контакту із метаемпіричним каркасом смислу. Висновки з цього далекосяжні, але поки що, за моїми спостереженнями, залишаються недооціненими.

Висновки

Я би хотів висловити свою подяку організаторам Третіх Лейвенських зустрічей із систематичної теології за те, що вони запросили мене, сторонню особу, щоб я висловив у цьому контексті свою думку про виклики, що постають перед християнською теологією у XXI сторіччі. Я дуже критично поставився до способу, в який теологія розглядає християнство, проте, якщо це додасть якогось комфорту, зазначу, що я не менш критично ставлюся до того, як його розглядає моя власна дисципліна, точніше, до того, наскільки справно вона намагається дивитися в той

³³ Це типовий підхід для так званої школи традиціоналістів. Гарним прикладом християнського (римо-католицького) традиціоналізму є: J. Borella. *The Sense of the Supernatural*.

³⁴ Див.: [Hanegraaf, 2003].

³⁵ Гарний приклад — успішний голландський автор Якоб Славенбург.

³⁶ На цьому зроблено сильний наголос у таких працях: [Asad, 1993; Hanegraaff, 1999a].

чи той бік. Жодна з інших світових релігій не є настільки ігнорованою релігієзнавством, як християнство, мабуть, через недоказове припущення, що, зрештою, «його вже розглядає теологія та історія церкви». І хоча кожного дня з'являється цілий водоспад нових академічних публікацій з величезного розмаїття тем, мені не відоме жодне авторитетне дослідження, яке б писало історію християнства як релігії, якою живуть, приблизно за означеними мною напрямками, і яка могла б насправді бути конкурентоспроможною у зіставленні з тими старими добрими багатотомними історіями церкви, які я щойно критикував. Отже, хоч я впродовж усього свого викладу здебільшого критикував теологію, дозвольте мені закінчити його зверненням до власної дисципліни. Хоча релігієзнавство насправді вже досягло власної коперніканської революції — але, хоч як це дивно, релігієзнавці чомусь вважають, що один конкретний континент на земній кулі, тобто християнство, не так потребує обертання навколо сонця, як уся решта... Це саме можна висловити парафразом одного з неповторних висловів Джорджа Буша, про якого розповідають, що під час своєї виборчої кампанії 2000 року він вигукнув: «Пора людству увійти у все-світ». І, виступаючи проти впливу Карла Барта та його школи (чия теза «релігія є не-вірою» не може не внеможливити будь-яке адекватне розуміння християнства), я би сказав, що нарешті настав час християнству стати релігією.

ДЖЕРЕЛА

- Agrrippa C.* De occulta philosophia libri tres / V. Compagni (ed.). — Leiden; New York; Cologne, s.a.
- Ahern G.* Sun at Midnight. The Rudolf Steiner Movement and the Western Esoteric Tradition. — Wellingborough, 1984.
- Allen C.* Is nothing Sacred? Casting out the Gods from Religious Studies // *Lingua France*. — 1996. — 6. — P. 30—40.
- Asad T.* The Construction of Religion as an Anthropological Category // *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, — Baltimore, MD; London, 1993 — P. 27—54.
- Bakhuizen van den Brink J.N.* Handboek der kerkgeschiedenis. — The Hague, 1965—1968. — Vol. 1.
- Bednarowski M.F.* New Religions and the Theological Imagination in America. — Bloomington, IN, 1989.
- Berger P.* The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmation. — Garden City, NY, 1979.
- Bosny J.* Christianity in the West 1400—1700. — Oxford, 1985.
- Brooke R., Brooke C.* Popular Religion in the Middle Ages: Western Europe 1000—1300. — London, 1984.
- Brown M.F.* The Channeling Zone. American Spirituality in an Anxious Age. — Cambridge, MA; London, 1997.

- Campbell B.F.* Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement. — Berkeley, CA; Los Angeles; London, 1980.
- Campbell J.* Myths to Live by. — New York, 1972.
- Carroll M.P.* The Cult of the Virgin Mary. Psychological Origins — Princeton, NJ, 1986.
- Chidester D.* Christianity: A Global History. — San Francisco, CA, 2000.
- Curtius E.R.* Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter — Bern; München, 1948. — S. 323—329.
- Dan J.* The Christian Kabbalah. Jewish Mystical Books and their Christian Interpreters. — Cambridge, MA, 1997.
- Dekker G., De Hart J., Peters J.* God in Nederland 1966—1996. — Amsterdam, 1997.
- Edighoffer R.* Rose-Croix et société idéale selon Johann Valentin Andraea, 2 Vols. — Neuilly-sur-Seine, 1981/1987.
- Ellwood R.* Theosophy. A Modern Expression of the Wisdom of the Ages. — Wheaton, IL; Madras; London, 1986.
- Fanger C.* Conjuring Spirits: Texts and Traditions of Medieval Ritual Magic. — Sutton, 1998.
- Farmer S.A.* Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486) // The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems. — Tempe, 1989.
- Garmenting D.* Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters — Berlin, 1979.
- Geertz C.* Religion as a Cultural System // M. Banton (ed.), Anthropological Approaches to the Study of Religion. — London, 1966. — P. 1—46.
- Hakl H.T.* Der Verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Ein alternative Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts. — Bretten, 2001.
- Hanegraaff W.J.* Beyond the Yates Paradigm. The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity // Aries, 1 (2001). — P. 5—37.
- Hanegraaff W.J.* Christlijke Spiritualiteit en New Age // Utrechtse Theologische Reeks, 36. — Utrecht, 1997. — P. 26.
- Hanegraaff W.J.* Defining Religion in Spite of History // The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts & Contests / Ed. by J.G. Platvoet, A.L. Molenduk. — Leiden; Boston; Keulen, 1999a. — P. 337—378.
- Hanegraaff W.J.* Empirical Method in the Study of Esotericism // Method and Theory in the Study of Religion, 7 (1995). — P. 99—129.
- Hanegraaff W.J.* How Magic Survived the Disenchantment of the World // Religion 33 (2003). — P. 357—380.
- Hanegraaff W.J.* New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought (Studies in the History of Religions: Numen Book Series, 72). — Leiden; Brill, 1996.
- Hanegraaff W.J.* New Age Religion and Secularization // Numen 47 (2000). — P. 5—37.
- Hanegraaff W.J.* New Age Spiritualities as Secular Religion. A Historian's Perspective // Social Compass 46 (1999b). — P. 145—160.
- Hanegraaff, W.J.* Some Remarks on the Study of Western Esotericism // Theosophical History 7 (1999c). — P. 223—232.
- Hanegraaff W.J.* The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture // New Approaches to the Study of Religion / Ed. by P. Anters, A.W. Geertz, R. Warne. — Berlin; New York, 2004.
- Kieckhefer R.* Magic in the Middle Ages. — Cambridge, 1989.

- Lopez D.* Buddhism in Practice. — Princeton, NJ, 1995.
- Lucas P.C.* The New Age Movement and the Pentecostal/Charismatic Revival. Distinct yet Parallel Phases of a Fourth Great Awakening? // Perspectives on the New Ages / Ed. by J. Lewis, J.G. Melton. — Albany, NY, 1992. — P. 189—211.
- McCutcheon R.T.* Critics not Caretakers. Redescribing the Public Study of Religion. — Albany, NY, 2001.
- Morgan D.* Visual Piety. A History and Theory of Popular Religious Images. — Berkely, CA; Los Angeles; London, 1989.
- Muir E.* Ritual in Early Modern Europe. — Cambridge, 1997.
- Neugebauer-Wölk M.* Esoterik in der frühen Neuzeit. Zum Paradigma der Religionsgeschichte zwischen Mittelalter und Moderne // Zeitschrift für historische Forschung, 27 (2000). — S. 321—364.
- Platvoet J.G.* Het religionisme beleden en bestreden, Recente ontwikkelingen in de angelsakische godsdienstwetenschap // Nederlands Theologisch Tijdschrift, 48 (1994). — S. 22—38.
- Samuel E.G.* Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies. — Washington; London, 1993.
- Secret F.* Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance. — Milan; Neuilly-sur-Seine, 1964.
- Smart N.* The Phenomenon of Christianity. — London, 1979.
- Smith J.Z.* The Bare Facts of Ritual // Imagining Religion. From Babylon to Jonestown. — Chicago, IL; London, 1982. — P. 53—65.
- Stausberg M.* Faszination Zarathustra. Zoroaster und die Europäische Religionsgeschichte der frühen Neuzeit. — Berlin; New York, 1998. — S. 42—92.
- Styers R.G.* Magical Theories: Magic, Religion and Science in Modernity, unpubl. PhD dissertation. — S. 1.: 1997.
- Tambiah S.J.* Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality. — Cambridge, 1990.
- Thoma K.* Religion and the Decline of Magic. — Harmondsworth, 1971.
- Van der Poel M.* Cornelius Agrippa. The Humanist Theologian and his Declamation. — Leiden; New York; Cologne, 1997.
- Yates F.A.* Giordano Bruno and the Hermetic Tradition — London; Chicago, IL, 1964.
- Website of the Center for History of Hermetic Philosophy and Related Currents* // [Електронний ресурс]. Режим доступу: < www.amsterdamhermetica.com >.

Воутер Ганеграаф (Hanegraaf) — доктор наук (тема дисертації — *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*), професор кафедри Історії філософії герметизму та споріднених течій Амстердамського університету, президент Європейської асоціації дослідження західного езотеризму (ESSWE). Член Нідерландської королівської академії наук (KNAW). 2002—2006 року був президентом Нідерландської асоціації дослідження релігії (*Dutch Association for the Study of Religion*). Редактор численних збірок та журналів, автор статей та монографій з історії західного езотеризму. Сфера наукових інтересів — історія західного езотеризму, герметизму, історія релігії, історія дослідження релігії.

Катерина Зоря — перекладач, магістр культурології, секретар Асоціації дослідників езотеризму та містицизму. Сфера наукових інтересів — історія та етнографія магії та окультизму, історія науки.

Світлана
Карасьова

СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ ТА РЕЛІГІЙНІСТЬ У СОЦІОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ: спроба впорядкувати підходи

Синеліна Ю.Ю. Концепции секуляризации в социологической теории

М.: ИСПИ РАН, 2009. — 120 с.

Ю. Синеліна — провідний співробітник Інституту соціально-політичних досліджень РАН (Москва), доктор соціологічних наук, автор низки помітних у пострадянській соціології публікацій з теорії та практики вивчення релігійності¹. Книга «Концепції секуляризації в соціологічній теорії» — остання монографія авторки. Анотація до праці повідомляє, що в ній «вперше у вітчизняній (тут і надалі — російській. — С.К.) традиції здійснено спробу відстежити становлення секуляризаційної парадигми»; «подано науковий аналіз розвитку концепцій секуляризації в соціологічній теорії»;

¹ Див., наприклад.: Синеліна Ю.Ю. О критериях определения религиозности населения // Социологические исследования. — 2001. — № 7. — С. 89—96; Синеліна Ю.Ю. О циклах изменения религиозности образованной частью российского общества (начало XVIII в. — 1917 г.) // Социологические исследования. — 2003. — № 10. — С. 88—96; Синеліна Ю.Ю. Воцерковленность и суеверное поведение жителей Ярославской области // Социологические исследования. — 2005. — № 3. — С. 96—107; Синеліна Ю.Ю. Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. — 2006. — № 11. — С. 89—97; Синеліна Ю.Ю. Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентаций // Социологические исследования. — 2009. — № 4. — С. 89—95.

«надано уявлення про різні методики вивчення релігійності населення в західній та вітчизняній соціології» (с. 2). Для пострадянської академічної спільноти, відносно мало ознайомленої із західними теоріями релігійності та секуляризації, така праця є безумовно цінною. Авторка здійснює реферативно-аналітичний огляд низки ефективно апробованих у світовій соціальній науці концепцій. Для виконання такої роботи необхідна широка обізнаність та начитаність у галузі соціальної теорії та прикладної соціології, особливо в напрямку вивчення релігії та секуляризму.

Поряд із розглядом західних концепцій соціальної теорії, Ю. Сінеліна також подає характеристики головних підходів радянської та пострадянської соціології до вивчення феномену релігійності в контексті секуляризаційних процесів. Усі наведені концепції (як західні, так і радянські та пострадянські) на початку книги класифіковано відповідно до тлумачення феномену секуляризації та згодом розглянуто у заданому порядку.

Поза оцінкою адекватності запропонованих авторкою реферативно-аналітичних оглядів та їх класифікації², необхідно визнати, що зміст книги цінний сам по собі, щонайменш за рахунок новизни зібраної інформації.

Загальна панорама здійсненої Ю. Сінеліною роботи є такою.

У першому розділі — «Теорії секуляризації у соціології релігії» — викладено історію формування парадигми та класифікацію головних теорій секуляризації. У другому розділі — «Підходи до вивчення релігійності населення у соціології релігії» — наведено підходи та концепції вивчення релігійності як феномену, змінюваного під впливом секуляризації.

На початку першого розділу розкрито історію терміна «секуляризація» та подано класифікацію концепцій, наведених у книзі. Ця класифікація виглядає таким чином: *класичні* теорії секуляризації (до їхніх авторів зараховано, по-перше, П. Бергера та Б. Вілсона, які песимістично оцінювали цей процес; по-друге, Т. О'Ді та Н. Лумана, які ставились до нього оптимістично; по-третє, Т. Парсонса та Р. Бела, які тлумачили секуляризацію як амбівалентний процес зміни інституційних форм релігії); *альтернативні* теорії секуляризації (сюди залічено Д. Мартина, Р. Старка, Р. Фена); *критичні* теорії (П. Глазнер, Е. Грилі, Дж. Хаден, пізні П. Бергер та Р. Старк); *марксистські* теорії (Ю. Левада, Р. Лопаткін, Д. Угринович, І. Яблоков). В особну групу виокремлено представників *парадигмального* підходу — соціологів, які прагнули виробити загальну парадигму секуляризації (К. Доббелер³, О. Тшаннен, Ф. Горський). Слід відзначити не-

² Докладну гостру критику здійсненого Ю. Сінеліною аналізу окремих західних концепцій дає у своїй рецензії І. Забаєв. Див.: Забаєв І. [Рецензія]. Сінеліна Ю.Ю. Концепции секуляризации в социологической теории. ИСПИ РАН, 2009 // Вестник ПСТГУ. — 2010. — Вып. 1:3 (35). — С. 138—147.

³ Короткий аналітичний огляд теорії секуляризації К. Доббелера дає О. Бреська. Див.: Бреська О. Расколдовывание секуляризации // Religio.ru: Эксперты о религии. — Елек-

послідовність підстав такої класифікації, проте її доводиться прийняти як заданий авторкою порядок розгляду досліджуваного матеріалу.

Спільним для *класичних* теорій, за визначенням авторки, є тлумачення секуляризації або як невідворотного процесу, що «неухильно веде до скорочення сфери релігійного впливу в суспільстві» (с. 8) (П. Бергер, Б. Вілсон, Т. Лукман, Н. Луман, Т. О'Ді), або як процесу зміни способу присутності релігії в суспільстві, що проявляється у заміщенні традиційних її форм новими (Т. Парсонс, Р. Бела).

До групи *альтернативних* концепцій віднесено тих авторів, які вважають секуляризацію не односкерованим простим процесом, а складним комплексом різноспрямованих трансформацій.

Спільним знаменником *критичних* концепцій секуляризації є сумнів стосовно того, що поняття секуляризації адекватно відображає сутність змін, які відбуваються з релігією в сучасному суспільстві.

Марксистські теорії об'єднано в одну групу на тій підставі, що їх автори займалися вивченням процесу тільки в соціалістичному суспільстві і саме з марксистських позицій.

Перший розділ праці містить реферативний огляд зазначених концепцій, а також ще цілої низки тлумачень, які не знайшли місця у первинній класифікації. Тут цей матеріал розміщено в останніх параграфах першого розділу. Авторка класифікує ці тлумачення у наступні групи: *неокласичні* концепції (належать таким вченим, як С. Брюс, М. Чавес, Х. Казанова, Д. Ерв'є-Леже), концепції *десекуляризації* та *контрсекуляризації* (Ж. Кепель, пізній П. Бергер та ін.).

Дійсно цінним змістовним внеском праці Ю. Сінеліної у пострадянську соціальну теорію є огляд радянських та пострадянських концепцій секуляризації (І. Яблоков, Ю. Левада, Д. Угринович, Р. Лопаткін, В. Гараджа, Ю. Кімелев), а також порівняльний аналіз окремих моделей та методик західних та пострадянських прикладних досліджень релігійності.

Другий розділ книги розпочинається з типології, що впорядковує підходи до визначення феномену релігійності. Авторка вважає, що в «сучасній соціологічній практиці можна виокремити кілька типів визначень» цього феномену (с. 81): *широке* (у такому випадку релігійність ототожнюють із світоглядними орієнтаціями особистості); більш вузьке, *традиційне* (коли під релігією розуміють вірування та поведінку індивіда стосовно надприродного та/або вищих цінностей — так узагальнено характеризує цей підхід В. Руф); а також *універсальне* (що спирається не лише на належність до традиційних релігій, але й на нові форми релігійного самовизначення, передусім індивідуальні, наприклад, у межах концепції

тронний ресурс. — Режим доступу: <http://religo.ru/journal/7654>. — Дата доступу: 25.12.2012.

«невидимої релігії» Т. Лукмана чи підходу М. Інґера). Ці типи визначень, як вважає авторка, можна виокремити у практиці як західної, так і радянської та пострадянської соціології релігії.

В останніх параграфах другого розділу Ю. Синеліна порівнює концепції релігійності у прикладних дослідженнях з позицій якісного чи кількісного їх визначення, одновимірності чи багатовимірності заданих їм параметрів, шкалювання різних параметрів релігійності, зіставлення цих шкал тощо.

Ці останні параграфи книги дають уявлення про розвиток світової та російської практики досліджень релігійності, про взаємовплив та неуніфіковане розмаїття підходів до її вивчення.

Загалом здійснена Ю. Синеліною праця дає корисний панорамний огляд сучасного стану тієї галузі соціальної теорії, яка вивчає функціонування релігії у суспільстві та пов'язані із ним трансформаційні процеси.

До питань, які залишаються не зрозумілими впродовж читання цілої книги, можна віднести такі: як авторка розмежує соціальну теорію та прикладну соціологію; як аналізовані у першому розділі теоретичні моделі секуляризації пов'язані з процедурами концептуалізації та операціоналізації феномену релігійності для прикладних досліджень, розглянутих в другому розділі; чим зумовлений вибір авторкою саме цих концепцій, саме таких класифікаційних підстав?

Проте сам факт появи такого огляду в осяжному академічному просторі безумовно становить високу цінність.

Карасьова Світлана — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії культури факультету філософії і соціальних наук Білоруського державного університету (Мінськ). Сфера наукових інтересів — релігієзнавство, російська духовно-академічна філософія.

Юлія Юр'ївна Синеліна трагічно загинула 1 квітня 2013 року. Її смерть стала відчутною людською та професійною втратою для спільноти дослідників релігії у межах пострадянського простору. Відгук на працю Ю. Синеліної було підготовлено до друку незадовго до її загибелі; в рецензії наведено відомості про автора книги, актуальні на той момент.

Надолуження цієї втрати для пострадянської гуманітаристики (соціології, релігієзнавства, філософії релігії) потребуватиме тривалого часу, для близьких та друзів — це незагоювана рана.

Світла пам'ять

Ольга
Муха

КОРОТКА ІНСТРУКЦІЯ: ЯК НЕ БОЯТИСЯ ПОСТМОДЕРНІЗМУ

Смит Дж. Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида?

Черкасы: Колоквиум, 2012. — 214 с.¹

В останньому числі «Релігієзнавчих нарисів» ви-йшла друком моя стаття «Постмодерністська методологія для релігієзнавства»², де у простих, не-характерних для «традиційного» постмодерністського тексту термінах описано, чим саме може бути придатною для релігієзнавців постмодерністська методологія. У процесі підготовки цієї статті та консультації з колегами довелось збагатити її незапланованим раніше підпунктом «Вихідні позиції постмодернізму», оскільки релігієзнавці, особливо «прикладники», що займаються польовими дослідженнями та дещо відсторонено тримаються від дискусій на методологічну тематику, потребували з'ясування низки стрижневих понять, як-то: постметафізичне мислення та ризомна структура, порядок дискурсу, введення чинника темпоральності у наукову площину, ігри істини, смерть Автора та народження Тексту тощо. Тобто тих

¹ Переклад за виданням: *Smith J.K.A. Who is afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard and Foucault to Church (The Church and Postmodern Culture). — Baker Academic, 2006. — 160 p.*

² *Муха О. Постмодерністська методологія для релігієзнавства // Релігієзнавчі нариси. — 2012. — № 3. — С. 28—47.*

базових термінів, які окреслюють спосіб мислення постмодернізму, який сигніфіковано багатьма теологами як небезпечний, анархічний, нігілістичний та згубний (наприклад, М. Ериксоном, Дж.Е. Вейзом та ін.) та геть зовсім ігноровано релігієзнавцями, немовби й не було ще 1948 року блискучої «Теорії релігії» Жоржа Батая.

Насправді із постмодернізмом склалася доволі дивна ситуація. Якщо за часів публікації роману Умберто Еко «Ім'я троянди» (1970-ті) прагнули щось інтелектуально похвалити, то називали це постмодерністичним. Станом на сьогодні, коли інструментарій постмодернізму впродовж десятиріч формувався та гартувався, слово «постмодернізм» у певних колах отримало статус ледь не лайливого і у будь-якому разі деструктивного поняття. Але, якщо навіть академічно підкутим колегам доводиться час до часу аргументовано нагадувати, що постмодернізм як філософська парадигма являє собою передусім збагачену методологію, яка надзвичайно придатна для прикладного вжитку, то в традиційно консервативних релігійних спільнотах — чи то пересічних віруючих, чи священнослужителів — ситуація виглядає значно гірше. Відтак поява таких праць, як «Церква і постмодернізм...» Джеймса Сміта³, пробуджує сподівання на те, що певна кількість свідомих теологів та служителів Церкви буде спроможною продуктивно застосувати цей незвичний інструментарій на користь віруючих та Церкви. Натхненний імпульсом Френсиса Шефера, Джеймс Сміт постулює постмодернізм як спадкоємця екзистенціалізму [с. 2], який, на відміну від модернізму, не ворожий ані Церкві, ані вірі. Включаючи до когорти протопостмодерністів Блезя Паскаля [с. 32—34], він розуміє апологетику як те, чим «не володіє, але є *сама* Церква».

Гадаю, наївним буде стверджувати, що книга призначена для парафіян — радше для малої кількості вибраних з них, але вона безсумнівно буде необхідним помічником для християнських лідерів усіх гатунків — священнослужителів, лідерів молодіжних організацій, працівників місій та проповідників, а також просто студентів та тих, хто цікавиться дискусією навколо постмодернізму та сучасних трансформацій релігійного життя. Враховуючи таке широке, на думку автора, коло потенційних читачів, він «не заглиблюється у філософську науку і намагається не застрягнути в текстових описах» [с. 9]. Одрозумно помітно, що книгу написано в результаті тривалих дискусій і більшість тез неодноразово проговорено в найширшій студентській чи професорській аудиторії. Зрештою, про такі дискусії згадує і магістр теології, викладач Української Євангельської Семінарії Богослов'я у Києві Анатолій Денисенко, у своїй «проторецenzії» «Хто

³ Джеймс Сміт — викладач філософії та директор Семінарів християнських досліджень у Коледжі Кальвіна. Автор низки книг та редактор серії «Церква і постмодерністська культура». Особистий сайт автора: <http://www.jameskasmith.com/>.

(все ще) наляканий “постмодернізмом”?»⁴, яка була опублікована задовго до вітчизняного виходу книги. До речі, він звертає увагу на той факт, що українська (як і російська) гуманітарна традиція має величезний клопіт з осмисленням постмодернізму в першу чергу через брак ознайомленості із французькою традицією загалом, яка його породила. Своєю чергою, сам Джеймс Сміт говорить, що зрозуміти постмодернізм — це збагнути французів, а передусім «несвяту трійцю» — Жака Дериди, Жана-Франсуа Лютара та Мішеля Фуко. Для реалізації цієї мети він озброюється всього трьома «авторськими» хоругвами постмодернізму: 1) «Немає нічого, крім тексту» (Дериди); 2). «Недовіра до метанаративів» (Лютар); 3) «Влада — знання» (Фуко).

Автор гнучко і несподівано екстраполює їх у релігійний контекст: «немає нічого, крім тексту» стає привабливою тезою для протестантів, адже є інтерпретацією реформаторського *sola scriptura*; «недовіра до метанаративів» повинна повернути нас до оповідального віросповідного характеру християнської віри, відкинувши сумніви, породжені абстрактними побудовами розуму; а от «влада — знання» викриває систему суспільних відносин та глибокий зміст герменевтики підозри, що викликає альянз до християнської герменевтики сумніву.

Саме модерн і модерні настанови у нашому мисленні проголошуються чільним ворогом Церкви, адже претензії на об’єктивність, на наукову істину, «плоди отруєного дерева влади» [с. 115] сформували сьогоднішню ситуацію «відсторонення» Церкви від дійсної реальності. Ніщо інше, як виховання дітей (яким протестантські теологи через об’єктивні обставини займаються значно частіше, ніж православні та католицькі) за умов сучасної (американської) культури, не спонукає так глибоко осмислити непомітне «ідолопоклонство бренду», вплив дисциплінарної системи влади, глобалізації цінностей та капіталістичних відносин. Коли Церква (а слід зауважити, що Дж. Сміт цілком свідомо та артикульовано говорить саме про Церкву, а не про віртуальні системи духовностей, про які пише, наприклад, В. Гаанеграф у цьому ж числі «Філософської думки») зрештою дозволить собі усвідомити «дисциплінарні механізми Диснея, MTV та Гар» [с. 143—144], лише тоді вона зможе вдатися до контрзаходів та встановити альтернативну дисципліну на шляху творення нової христової людини й нейтралізувати дії телевізійної реклами. Постмодернізм з його увагою до *perargon* і відсутністю штивних ієрархій може спонукати до урахування всіх цих, ігнорованих традиційними церквами, формувань.

У своєму творчому оптимізмі Дж. Сміт заходить ще далі та стверджує, що, крім протистояння модернові, постмодерністська думка «може слу-

⁴ Див.: Денисенко А. Кто (все еще) напуган «постмодернизмом»? — Електронний ресурс. — Режим доступу: http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/45150/

гувати відновленню давніх християнських тем та джерел... повертаючи традиції її важливу роль» [с.147], а також бути підставою для креативного і радикального повернення до передмодерної ортодоксії. Тут ідеться, зокрема, про радикальне підтвердження втілення через історію, простір та *живу матеріальність* Божого творіння.

Це ризиковане заняття, за задумом Дж. Сміта, повинне спровокувати справжню революцію: «Найпоследовніший постмодернізм вилетіть у постмодерністську догматику або в те, що ми можемо назвати посткритичною догматикою “наївності” нового рівня. На рівні практики більш последовний модернізм породжуватиме не стільки постмодерністську церкву, скільки постмодерністський каталізатор для церкви, щоб вона *була* церквою» [с. 158].

Щоб бути постмодерністичною, на гадку Дж. Сміта, церкві слід бути кафолічною, відновити втрачену історичну пам'ять та прийняти екуменізм часу [с. 181—186], тобто відкинути модерністичну звичку до редукції.

Головний імпульс, який дає ця книга: пробудження живого інтересу та зняття страху перед «деструктивним монстром постмодернізму», у заклику читача самотужки взятися за Дериду, Ліотара та Фуко, але не зупинятися на них, а дійти до Браяна МакЛарена, Джима Кітченза, а згодом і Жоржа Батая та Девіда Гарта.

Як викладач, Дж. Сміт не залишає свого читача «розігрітим» на роздоріжжі: у фіналі книги, крім потужного інтелектуального післясмаку, він дає «домашнє завдання» у вигляді «Списку літератури для подальшого вивчення» (15 позицій англomовної літератури) [с. 203—207] та рекомендованих Інтернет-ресурсів, які пропонують матеріали розмаїтого гатунку: від анонсів про релігійні події та богослужіння, форумів для обговорень аж до архівних публікацій з філософії, богослов'я та релігієзнавства [с. 208—209].

На окреме відзначення заслуговує мова книги (як оригінал, так і переклад; слід віддати належне Валентині Курат): яскрава, вивірена, що цілковито в дусі постмодернізму вільно оперує символікою масової культури: «Матриця», «Мemento», брати Коени, «Політ над гніздом зозулі» Кена Кізі та інші емоційно насичені образи створюють відповідне емоційно-інтелектуальне тло і формують *настанову* для сприйняття кожної наступної тези, висунутої автором.

Гносеологічна своєчасність та інтелектуальна доречність книги не підлягають жодному сумніву. Проте чому ж після такої блискучої праці, що отримала значний резонанс щонайменш в англomовному світі, окремі теологи та релігієзнавці продовжують боятися постмодернізму?⁵

Книга не містить того, за що можуть легко засудити й довести до банкрутства будь-якого продуцента американські споживачі (найбільшою

⁵ Див.: Poirier J.C. Why I'm still afraid: a response to James K.A. Smith's *Who's afraid of postmodernism?* // Westminster Theological Journal. — 2007. — № 69. — p. 175—184.

мірою саме американські): протипоказань, докладного і прискіпливого перерахування того, чого *не* можна робити із постмодернізмом, чого слід остерігатися та уникати.

Постмодернізм у версії Джеймса Сміта надто послідовний, надто зручний, надто безпечний, інколи аж до враження, що він озброюється деридівським «Я не знаю, я повинен *вірити*». Саме цей довірливий оптимізм, не властивий іронічній реальності сьогодення, змушує ближче до кінця книги безуспішно чекати на «але». Та, зрештою, якщо для православ'я властиві містичність, штивність і недовіра, для католицизму — сповільнений скептичний конформізм інтелектуальності, то ким бути протестантові, як не бадьорим оптимістом Слова Божого?

Ольга Муха — кандидат філософських наук, доцент кафедри культурології Національного педагогічного університету ім. М.П. Драгоманова (Київ), перекладач. Сфера наукових інтересів — методологія постмодернізму, культурологічні проблеми релігії, соціологія релігії, феноменологічна естетика, естетичні проблеми сьогодення.

БУДДОЛОГІЯ В ЕНЦИКЛОПЕДИЧНОМУ ВИМІРІ

**Філософія буддизма: Енциклопедія / Отв. ред.
М.Т. Степанянц; Ин-т философии РАН**

М.: Восточная литература, 2011. — 1045 с.

Згідно з анотацією до енциклопедії, ми маємо справу з «першим російським енциклопедичним виданням, присвяченим філософії буддизму, яке є найбільш повним у вітчизняній літературі зібранням знань про буддійську філософію» [с. 2]. Поява друком енциклопедії «Філософія буддизму» є значним етапом у розвитку буддології Росії. Енциклопедії такого зразка є необхідним фундаментом для будь-якого подальшого руху науки, оскільки це передусім відіграє роль своєрідного поля термінологічного та поняттєвого переосмислення та фіксації.

Структура є доволі логічною, чіткою і демонструє концептуальну спрямованість. Насамперед викликає повагу резюмування історії розвитку сходознавчих та буддологічних досліджень, розпочинаючи від XIX сторіччя і завершуючи сучасною ситуацією у «Передмові» М. Степанянц [с. 10—18].

Далі у статті «Буддизм та філософія» В. Лисенко [с. 19—44] розглядає концептуальні елементи вчення Будди, його розвиток та переосмислення головних доктринальних проблем у різноманітних текстах та школах. Мабуть, для багатьох читачів, які дізнаються про буддизм, постає логічним питання щодо певного «ядра» цієї традиції.

Йдеться про палітру різноманітних шкіл та напрямків. В. Лисенко у популярній формі пояснює причини, чому саме важко проводити аналогії з історією розвитку юдаїзму, християнства та ісламу: «для успіху проповіді релігійного послання слід брати до уваги індивідуальні особливості адресата. Істина не може бути сформульована раз і назавжди у вигляді універсальних догматів... [У буддизмі] людина — не сирий матеріал для подальшого обробітку, не носій невігластва та хибних ідей» [с. 24]. Цією думкою автор статті готує нас до філософського змісту буддизму, з яким власне і ознайомлює нас «Енциклопедія», адже поліваріативність підходів до людської особистості з різних культурних регіонів мусила породити доволі оригінальну традицію.

Далі в тексті В. Лисенко здійснює ще одну спробу вичленувати головні елементи, спільні для буддійських шкіл. Він виокремлює: 1) історію життя Будди; 2) визнання закону карми і переродження; 3) шляхетні істини та 8-й Шлях; 4) доктрину анатмавади і вчення пратітья самутпада [с. 25].

Цю схематизацію можна назвати першою рекомендацією автора щодо ознайомлення зі змістом «Енциклопедії» — своєрідним кістяком, з якого варто почати, щоб не загубитися у поліфонії термінів, понять та персоналій. Також здійснено схематизацію філософських напрямків та головних сакральних текстів, які є фундаментом у цих напрямках.

У завершальній статті вступу до «Енциклопедії» під назвою «Буддизм за глобальної доби» за авторством А. Агаджанян [с. 45—56] звернено увагу на актуальну ситуацію буддійської традиції у глобалізованому світі. Автор слушно зауважує про напруги між неофітами із Заходу та традиційними буддистами [с. 47], що пов'язано, з одного боку, з урбаністичним темпом життя перших, їхньою активізацією, а з іншого — з більш повільним темпом життя носіїв архаїки. Ця проблема стосується не лише Заходу чи Росії, але й України — у більш радикальній формі це спричиняє породження псевдотрадицій або таких ліній вчення, які самоорганізуються. Варто хоча б згадати ситуацію зі школою нінгма-па Дорже Жамбо, автентичність якої активно обговорювали на форумі буддистів України, який є підрозділом форуму буддистів країн СНД¹.

Стосовно змісту статей «Енциклопедії», то, як правило, головні поняття мають більш розгорнутий вигляд, займають кілька сторінок тексту і список літератури містить найавторитетніші джерела різних років видання. Проте список літератури не в усіх статтях є розлогим та вичерпним. Зрештою, ми маємо справу з енциклопедичним матеріалом, а не вузько-спрямованим фаховим збірником статей.

¹ Буддизм в Інтернеті. Асоціація буддистських ресурсів Сети. — Електронний ресурс. — Режим доступу: <http://board.buddhist.ru/forumdisplay.php?f=19&s=>.

Статті стосуються як понять буддизму, шкіл, доктрин, так і найбільш значущих персоналій, діяльність яких мала значення для становлення різноманітних традицій Сходу. Крім російських відповідників понять, ми можемо прочитати китайські (ієрогліфічні) назви або відповідники в інших мовах у латинській транслітерації. На окремий розгляд заслуговують ключові поняття буддизму, які найбільш детально аналізують у тексті. Наприклад, поняттю карми присвячено 10 сторінок [с. 360—369], на яких В. Лисенко простежує етимологію, співвідношення з іншими поняттями, які є взаємодefініційованими (сансара), соціальні аспекти вчення про карму і маргінальний феномен «спільної карми», пояснює причини специфічного характеру проповіді буддизму ченцями мирянам, а також уводить це поняття у контекст різних традицій, детально описуючи не лише найбільш загальні тенденції, але й ті напрямки розвитку думки, які історично зазнали «полемічної поразки». Стиль викладу матеріалу доступний для зорієнтованого читача, а логіка подачі тексту дає змогу поступово розгледіти цілісність у розвитку буддизму ченцями мирянам. Це стосується не лише поняття «карми», але також головних доктринальних понять вчення Будди.

Слід зауважити, що в Росії загалом активізувалися публікації різноманітних словників, путівників та енциклопедій буддизму, в яких можна натрапити на якісний атласний папір, яскраві ілюстрації та популярний стиль (зокрема книжки видавництва «Ексмо»), іноді трапляються менш адекватні і більш «езотеричні» видання, «буддизм» ідеї яких можуть залишатися на совісті авторів цих видань. Про попередню історію подібних досліджень енциклопедичного характеру можна також дізнатися зі вступної лекції М. Степанянц. Порівняно з іншими публікаціями, перевагою рецензованого нами видання є його:

- 1) чітко філософський характер;
- 2) академічність, тобто спроба дослідників максимально наблизитися до об'єктивності, не жертвуючи фактами заради захоплення уваги читачів;
- 3) а також те, що хоча він може не привабити випадкового читача зовнішнім виглядом, але для читача обізнаного, який перебуває «в темі», буде незамінною основою подальшого ознайомлення з буддизмом філософією та перекладами першоджерел.

Наприкінці тексту енциклопедії розміщено іменний покажчик та вказівник буддизму творів (першоджерел), в якому назви текстів подано відповідно до різних мов перекладу. Завершують цю громіздку, але дійсно цікаву роботу термінологічний покажчик (доволі розлогий) та список авторів, який остаточно засвідчує присутність авторитетних дослідників у процесі укладання цієї енциклопедії (наприклад, Є. Торчинова, який належав до найавторитетніших знавців Далекого Сходу, Н. Абаєва — авторитетного дослідника китайського буддизму, В. Андросова — перекладача

та впорядника трактатів Нагарджуни, а також А. Ігнатовіча, С. Лепехова, В. Лисенко, А. Маслової, Л. Янгутова, В. Шохіна та ін.).

У підсумку можемо ствердити, що рецензований текст є одним із потужних зрушень у буддологічних студіях, які стрімко розвиваються (чи радше відновлюються) на теренах пострадянського простору. Цікавим і корисним цей текст буде також для дослідників українського буддизму. Не може не тішити і наклад цього академічного видання, який за сучасних ринкових умов вражає (1000 примірників), і це за неабиякого обсягу (1045 с.). Поруч із цим книга стала вже майже букіністичною і в Інтернет-книгарнях ціна на неї сягає 2,7—3 тис. крб (орієнтовно 680—700 грн). Для українського книжкового ринку ця книга рідкісна, що є, мабуть, єдиним великим мінусом. Можна сподіватися, що за успішності реалізації першого накладу буде здійснено перевидання.

Ігор Колесник — кандидат філософських наук, асистент кафедри теорії та історії культури Львівського національного університету ім. І. Франка (Львів). Сфера наукових інтересів — філософія та психологія релігії, буддологія, філософія культури.

Ольга
Муха

«РЕЛІГІЄЗНАВЧІ НАРИСИ»: толерантність через знання

«*Релігієзнавчі нариси*» — щорічне періодичне видання Молодіжної асоціації релігієзнавців. Асоціація була створена 2004 року з метою консолідації молодих дослідників релігії та залучення наукової молоді до всебічного вивчення релігій і міжрелігійного діалогу. Основний формат роботи Асоціації — організація розмаїтих дослідницьких проєктів, літніх шкіл, конференцій і співпраця з національними та міжнародними фондами й організаціями.

Розпочинаючи від 2006 року МАР провела 11 релігієзнавчих шкіл, присвячених проблемам дослідження іудаїзму, католицизму, православ'я, ісламу, вайшнавїзму, віри багаї, феноменології релігії, географії релігії, а також релігійної освіти. Школи, присвячені тій чи тій релігійній традиції, мають на меті не тільки її поглиблене вивчення, а й формування толерантного ставлення учасників шкіл. Ці заходи передусім орієнтовані на релігієзнавців, але серед учасників завжди присутні представники інших соціогуманітарних дисциплін (філології, історії, політології, психології, культурології та ін.), що збагачує школи міждисциплінарним дискурсом. За ці роки учасниками шкіл були студенти, аспіранти й молоді вчені з України, Росії, Білорусі та Польщі, які побували як в українських містах (Київ, Донецьк, Львів, Сімферополь, Дніпропетровськ, Чернівці, Умань), так і у Польщі, Туреччині, Ізраїлі, Італії та Ватикані.

Знаковим для МАР є Фестиваль релігійного мистецтва, започаткований у 2004 році. Від 2007-го захід регулярно відбувається у стінах НПУ ім. М.П. Драгоманова і надає змогу різним конфесіям презентувати своє мистецтво у вигляді піснеспівів, музики, танців, релігійних картин, скульптур, театральних дійств тощо. Девізом Фестивалю стало гасло «Толерантність через красу».

Окрім того, щороку МАР проводить конференції, семінари тощо, де дослідники релігії можуть представити свої напрацювання, обмінятися думками та досвідом зі своїми колегами. Мабуть, найцікавішими були спільні з Московським релігієзнавчим товариством семінари у Києві, Москві та Мінську. Останній із них дав поштовх нашим білоруським колегам започаткувати в Мінську конференції, які вже стали регулярними й відбуваються раз на два роки. За участю МАР та російських інституцій у Білорусі пройшло вже три конференції: «Релігієзнавство на пострадянському просторі», «Релігія і текст» та «Людина і релігія». Остання конференція тривала у березні 2013 року і зібрала понад 100 дослідників з пострадянських країн. За мірою представництва та рівнем доповідей ця конференція претендує на статус головного релігієзнавчого майданчика країн СНД та Балтії. Чергова мінська конференція відбуватиметься у 2015-му під назвою «Релігія та/або повсякденність».

Цікавими і важливими для становлення молодого покоління релігієзнавців також були конференції «Феноменологія і релігія», «Українська та польська релігієзнавча думка: історія та сучасний стан», «Релігієзнавство, філософія релігії, теологія» та ін.

Для відображення наукового доробку членів МАР та їхніх колег було засновано журнал «Релігієзнавчі нариси». Перший його випуск побачив світ 2010 року і, публікуючи напрацювання молодих релігієзнавців, мав на меті, перш за все, сприяння розвитку релігієзнавства в Україні.

Користуючись нагодою вийти на ширший, ніж професійно зацікавлена аудиторія, контингент читачів, редакційна колегія часопису «Релігієзнавчі нариси» звернулася до максимально наближеної до філософського контексту тематики філософійно-світоглядного характеру, а саме: «Як можливе релігієзнавство сьогодні?». Звичайний випуск «РН» містить сім регулярних рубрик: «Релігієзнавство у Східній Європі», «Теорія та методологія», «Вчення та практика», «Релігія та культура», «Переклад», «Архів», «Новинки літератури». З огляду на формат тематичного блоку «Філософської думки» було обрано ті з рубрик, які яскраво представлятимуть здійснювану Асоціацією та її виданням роботу і максимально відповідатимуть інтересам більш широкої читачької аудиторії «ФД».

Більшість контенту «РН» становлять тексти молодих спеціалістів із різних галузей гуманітарного знання; при підготовці номеру відбувається конструктивна співпраця зі старшими колегами, здебільшого у форматі

коментарів та експертних оцінок. Редакційна колегія «РН» зібрала під своїм дахом дуже різних спеціалістів із широкою палітрою зацікавлень: *Денис Брильов* (ісламознавець та методолог, фахівець з психології релігії); *Лариса Владиченко* (фахівець із питань державно-конфесійних відносин та діалогічної філософії); *Олександра Дзюба* (спеціаліст з теорії та методології релігії і теорії релігійного мистецтва); *Олег Кисельов* (головний редактор «Релігієзнавчих нарисів», фахівець із питань релігійних проблем сучасності та міжконфесійних відносин); *Вікторія Кришмарел* (спеціаліст із сакрального мистецтва та релігійної етики); *Ольга Муха* (культуролог, естетик та спеціаліст із методологічних питань, перекладач); *Ірина Фенно* (фахівець із соціології релігії); *Віталій Хромець* (спеціаліст із питань релігійної освіти та феноменології релігії).

В укладанні редакційного портфеля ми віддаємо перевагу матеріалам прикладного характеру: результатам польових досліджень, аналізу релігійної та релігієзнавчої ситуації у різних країнах та регіонах, звертаємося до конкретних загальносупільних, культурологічних та внутрішньодисциплінарних проблем, таких як тематика дисертацій з релігієзнавства або рецензування новинок літератури. При цьому і теоретико-методологічна проблематика не перебуває на периферії нашого журналу.

Редакційна колегія «Релігієзнавчих нарисів» висловлює щире подяку редакційній колегії «Філософської думки» і Сергію Пролєєву та Юрію Чорноморцю особисто за підтримку ідеї та плідну співпрацю. Сподіваємось, що не лише для обох видань, а й передусім для читачів це знайомство продовжиться конструктивною та тривалою приязню.

K. Antonov, Ye. Arinin, S. Holovashchenko, V. Yelenskyi, S. Karasiova, O. Kyseliov, I. Kozlovskyi, P. Kostyliiev, O. Mikhelson, R. Safronov, M. Smirnov, O. Stepanova, I. Strenski, O. Tymoshchuk, A. Tiurin, A. Hvithamar

Portrait of religious studies in the modern world. Round table of “*Filosofska dumka*” (Philosophical Thought) and “*Essays on Religious Studies*”

There is presented a live discourse formed by real people – the makers of the modern science of religion.

The discussion relates to the following subjects: status of religious studies in the modern world; the influence of philosophy on modern religious studies; method problem; self-identification of a “scholar of religion”; the most prominent personalities of the modern religious studies; the role of religious studies in society; urgent “trends”, most discussed themes in the study of religion; idea of the existence of confessional or theological religious studies; and future development of religious studies.

The answers give a rather clear idea of the essence and ways of the contemporary religious studies, what are their objective and subjective problems, what is the vector of their development, and – the most important for the modern pragmatic thinking – what are their applied sense and their actual and desirable role in the modern world.

Keywords: religious studies, urgent trends, method problem, confessional religious studies

Yurii Chornomorets

Perspectives of religious studies in the XXIst century

The author notes a sharp turn of religious studies to the new way of theoretical thinking. The union of phenomenology, hermeneutics and communicative pragmatics, in author’s opinion, allows theologians to answer the postmodernism accusations. The article argues that phenomenological way of theological thinking is fully consistent with the nature of religion as a communicative life-world (Lebenswelt).

Keywords: phenomenology, hermeneutics, communicative pragmatics, religious studies

Volodymyr Kochergin

Theology of religions: identification problems

This article is about the roots and features of the theology of religions as a specific branch of theological studies. In the context of its contemporary developments, the author tries to eliminate challenges of the theology of religions from different aspects of humanities and

social sciences, such as: religious studies, sociology, social psychology, etc. Furthermore, the author makes an effort to show the identification problems in the theology of religions. Moreover the author tries to show urgent problems of the theology of religions and its capacities for contemporary and future researches. In the context of his survey he also raises the questions about the distinction between the academic and confessional study of religions and about the theology of religions' role as mediator or substitution for confessional study of religions in the above-mentioned distinction. Besides the efforts of elimination of the problems of the contemporary theology of religions, the author tries to link the theology of religions with the theological level of the concept of interreligious dialogue.

Keywords: theology of religions, academic and confessional study of religions, interreligious dialogue

Anna Maria Basauri Ziuzina

Academic study of Judaism in independent Ukraine

The author of the article gives consideration to the academic study of Judaism in the vast field of Jewish studies, which flourished in Ukraine before the communist regime and which was totally destroyed then, until it re-appeared in 1991. This goal calls forth the article's structure: first, the modern state of Judaic studies in the universities, research centers and non-government organizations is described. Multiple names of a single field of research: Judaica, Jewish studies, Judaic studies, etc., are also examined there. Special emphasis is given to the correlation between religious studies and the academic study of Judaism, demonstrating the percentage of scientific articles devoted to Judaism in the leading Ukrainian religious studies journal. Besides that the author gives information on the defended Ph.D. thesis and published books and journals, dealing with the academic study of Judaism. The author also resumes problems and shortcomings of the modern Ukrainian Judaic studies, which negatively affect its future.

Keywords: Judaica, Jewish studies, academic study of Judaism, modern Ukrainian Judaic studies

Ksenia Trofimova

Sociology of religion in Serbia: an overview of the current state

The article makes a brief review of the sociology of religion as a social science discipline and its place within the framework of the academic research of religious phenomena in present day Serbia. It describes the history of the discipline and the important contribution to social sciences made by different scholars on the early stages of its development (from the first half of the 20th century). The main attention is given to the period which started in the 1980's and lasts for more than thirty years representing the contemporary Serbian thought of the examined scientific area. This period covers various social processes which determine the specificity of the formation of national scientific schools and the relevant subjects of research. The sociology of religion in Serbia is developing as a part of sociological thought within numerous scientific associations and research centres though they include scholars from different academic areas. The history and activity of the leading associations such as YSSSR (Yugoslavian Society for the Scientific Study of Religion),

CEIR (Centre for Empirical Researches of Religion), and Centre for Religious Studies are examined. The subject area of the research made by famous scholars and research teams are presented and discussed.

Keywords: sociology of religion, Serbia, Yugoslavian Society for the Scientific Study of Religion, Centre for Empirical Researches of Religion, Centre for Religious Studies in Serbia

Wouter Jacobus Hanegraaff

The dreams of theology and the realities of Christianity

Theologians are often considered to be the appropriate public and intellectual representatives or spokesmen of Christianity. However, Christian theology has been able to present itself as encapsulating Christianity only as long as Christian institutions were powerful enough to monopolize the perception and self-perception of Christianity as a religion. In fact, Christianity cannot be understood through a single theological doctrine, but can be understood as a religion based upon a symbolic system, which manifests itself in many specific Christian religions. A scholar of religion must thus accept the full variety of so-called heretical movements as legitimate expressions of Christianity, side by side with the “orthodox” churches, as well as “folklore magic” and syncretic Christian spiritualities – systems based on a Christian symbolic system, but incorporating non-Christian elements. Different, however, are syncretic post-Christian spiritualities, which are based on non-Christian symbolic systems, yet implement elements of Christianity.

Keywords: Christian theology, self-perception of Christianity, heretical movements, “orthodox” churches, “folklore magic”, syncretic Christian spiritualities

ВИМОГИ ДО АВТОРІВ

- Редакція приймає матеріали у вигляді машинописних або роздрукованих текстів (2 примірники, через 1,5–2 інтервали, кг 12–14) та в електронній версії, записаній на дискеті чи інших зйомних носіях (із роздруківкою) або надісланій електронною поштою на адресу редакції (електронний документ у форматі MS Word 97 — MS Word 2000 без позиціювання та переносів, шрифт — Times New Roman, за винятком символічних шрифтів у формулах).
 - Необхідно подати україномовну та англійськомовну анотацію статті із викладом головних методологічних і методичних засад дослідження, його результатів та висновків (обсяг — близько 0,7 стандартної машинописної сторінки, або 1200 знаків), а також зазначити дисципліну, до якої належить стаття, й навести ключові слова українською та англійською мовами.
 - Прізвище, ім'я, по батькові, контактний телефон та email автора, а також відомості про його місце роботи (з повною адресою), посаду, науковий ступінь і сферу дослідницьких інтересів слід подати на супровідній сторінці, де слід навести також ім'я та прізвище автора латиницею (за наявними документами, наприклад, за закордонним паспортом).
 - Бібліографічні відомості належить подавати наприкінці статті у вигляді списку літератури за абеткою (спочатку джерела, надруковані кирилицею, потім — латиницею, решту іншомовних джерел — у латинській транслітерації). Посилання на джерела слід наводити у тексті в дужках за міжнародними стандартами (напр.: [Бурбаки, 1978: т.1, с.1]), а коментарі — у посторіткових виносках із послідовною нумерацією.
 - До цитат, що їх переклав автор, слід додати відповідні фрагменти мовою оригіналу.
 - Якщо стаття містить ілюстраційний матеріал (таблиці, графіки, діаграми, рисунки тощо), кожен такий матеріал має бути поданий із відповідним підписом в електронному вигляді: таблиці, графіки та діаграми — у форматах Excel, рисунки — у форматах CorelDraw чи Adobe Illustrator (імпортовані у Word ілюстрації не придатні для подальшої роботи).
 - Редакція рукописи не рецензує і не повертає. Експертиза редакційної колегії має суто внутрішньоредакційне призначення.
 - Автор не має права передавати в інші видання прийняті редакцією та ухвалені редколегією до друку матеріали.
 - Статті за підписами авторів висловлюють їхні погляди, які можуть не збігатися з позицією редакційної колегії.
 - Редакція має право скорочувати статті та робити літературне редагування.
 - Надання матеріалів редакції часопису передбачає згоду на публікацію в друкованому вигляді у часописі та в електронній версії на сайті часопису, а також у виданнях, з якими редакція укладає відповідні угоди.
-