

ЕСХАТОЛОГІЧНА СКЛАДОВА КІНЕЧНОЇ МЕТИ ІСТОРІЇ В ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ П.ТЕЙЯРА ДЕ ШАРДЕНА**

Тейярівська есхатологія, як вчення про кінечну долю людства, глибоко вкорінена в концепцію кінечної мети, яка розглядається як дійсний результат, хоча й виникає як інструмент, покликаний заповнити деяку порожнечу, що створюється людством у ході природничонаукової практики. Тейяр відчув, що жалюгідний стан сучасного йому людства і є саме результатом нехтування есхатологією, неспроможності прилаштувати її до потреб його діяльності, відсутності сміливості в подальшому конструюванні. “Конструюється більш легкий “хмарочос” надій” [Grespy G. De la Science á la Theologia // Essai sur Teilhard de Chardin.- Neuchâtel/Paris, 1965.- P. 102], – підмічає Г.Греспі. Впевненість у тому, що Земля вичерпує свої обмежені ресурси, з необхідністю приводить до думки про руйнацію Землі. А оскільки кінечне тому кінечне, що воно закінчується, то сучасна людина намагається розчинитися (сховатися) в безмежному: у безмежності простору (не випадково останнім часом з цього приводу все частіше з’являються розмірковування стосовно того, що як тільки Земля опиниться перед небезпекою, то людство може з’явитися на іншій планеті), або в безмежності часу (думка стосовно того, що ми ще маємо мільйони років до того, як Земля досягне відомої позначки). Тому, з огляду на усвідомлення ймовірних загроз, нерідко можна почути визначення нашого часу як віку золотої ейфорії, який ще характеризується як благополуччя для всіх. Ці розмірковування все частіше з’являються в середовищі представників “точних наук” і особливо спеціалістів в галузі астрофізики. Виникнення цих розмірковувань є своєрідною спробою подолання ідеї християнського креаціонізму. Розмірковування, в основному, точаться довкола ідеї щодо Всесвіту як вмістилища, призначеного для того, щоб у ньому на певному етапі еволюції “змогла з’явитися мисляча істота-споглядач (наприклад – земна людина)”. Ця гіпотеза набуває теоретичного оформлення як “антропний принцип”. І “збереження даного вектору руху, - пише Г.Гівішвілі, - означає обмежене розширення нашого відкритого субвсесвіту (якщо інші кінечні субвсесвіти також відкриті). Таким чином, зміна напрямку руху не може

* Дуйкін В.Р. – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії Черкаського державного університету імені Богдана Хмельницького.

** © Дуйкін В.Р. , 2003

відбутися іншим чином, ніж завдяки втручання деякої “надприродної”, тобто розумно організованої сили. Цією силою може бути тільки мисляча субстанція – людина в широкому сенсі (зовсім не обов’язково – земна)” [Гівішвілі Г.В. О “сверхсильном” антропном принципе // Вопросы философии.- 2000.- №2.- С. 43, 52]. Зрозуміло, що засобами запропонованої ідеї креаціонізм не долається по суті, а лише розширюються межі його можливого застосування.

Тому дослідження есхатологічного аспекту історичного руху у філософії П.Тейяра де Шардена є досить актуальним для сучасних інтелектуалів, оскільки в його особі “поєднався” природничонауковий та релігійний підхід, між якими й “борсається” свідомість сучасної освіченої людини.

Призначення цієї розвідки – показати віднайдені П.Тейяром де Шарденом можливості есхатологічного вирішення проблеми кінця історії.

Дискурс мети історичного поступу здійснюється Тейяром, не виходячи за межі самої історії. Але як тільки мета історією досягається, то відразу з’ясовується, що вона водночас є і метою становлення, тобто такою точкою, в якій мета зупиняється і обмежує себе. Все те, що є кінечним, має межу, яка одночасно виявляється і метою. Мета *обмежує*, тобто встановлює межу буття предмета як *такого*, і виявляє в ній *її інше*, оскільки межа має не тільки зовнішню форму виразу як переставання бути саме таким предметом, але і внутрішнє намагання до цього переставання. При цьому в даному випадку є несуттєвим те чи це *переставання* усвідомлюється, а чи ж ні.

Тут важливо зазначити, що при досягненні кінечної мети, ця мета, в даній формі буття, також перестає існувати. Таким чином, втілення мети і намагання до мети взаємно нігілюють одне одного. Діалектику цього процесу виразив у логічній формі ще Г.Гегель: “Дещо, таким чином, є безпосередньо співставлене з собою наявне буття і має межу перш за все як межу по відношенню до іншого: вона – небуття іншого, а не самого дещо; останнє обмежує в ній своє інше. Але інше саме є деякі дещо взагалі; отже, межа, яку дещо має по відношенню до іншого, є також межею іншого як дещо, межа цього дещо, за допомогою якої воно не допускає до себе перше дещо як своє інше, або, інакше кажучи, вона є *небуття цього першого дещо*; таким чином, вона є не тільки небуттям іншого, але і небуттям як одного, так і іншого дещо, а відтак небуттям (всякого) *дещо* взагалі ... Межа – це опосередкування, через яке дещо і інше і є і не є” [Гегель Г.В.Ф. Наука логіки. В 3-х т.- М., 1970.- Т.1.- С. 188-189].

У Тейяра мета будь-якого кінченного, в тому числі й мета історії, є раціонально визначеною; тому вона природна, а отже, і необхідна у всьому становленні. Тейяр протестує проти психологічного феномену “міленіумів”, розмірковування про які здійснюють, на його думку, деструктивний вплив на ідею мети. Він також протестує проти деструктивного її розуміння як умови кінця часу. Тому, за Тейяром, певною межею історії є Parousia (Друге пришестя Христа)” [Grespy G. Dela Science á la Theologia // Essai sur Teilhard de Chardin.- Neuchâtel/Paris, 1965.- P. 102]. Таким чином, Друге пришестя Христа розглядається в неперервності і перервності становлення. Воно є “новим проривом і ренесансом (одночасно поза простором і часом), а також крайньою формою виразу уніфікації і корекції” [Там само.- P. 103]. Ця характеристика спонукає до більш уважного розгляду тейярівської есхатології.

Тейяр відмовляється від ідеї “нещастя” [Тейяр де Шарден П. Феномен человека.- М.,1987.- С.226-227], яка переполює дух під час рефлексії над поняттям про мету світу. Приголомшуючі катаклізми, охолодження і потепління Землі, біологічні розмикання і т. ін. виглядають як прогнози залякування “до ступеня”, де вони містять в собі ідею передчасного нещасного випадку або спокути, але, вважає Тейяр, ми не повинні “боятися жодної з цих чисельних бід”. Тейяр протестує проти катастрофічного характеру Другого пришестя Христа, яке, в такому разі, може сприйматися “поза певним відношенням, яке детермінує стан людства в будь-який момент історії” [Teilhard de Chardin P. L’Avenir de l’Homme.- Paris, 1959.- P. 347], так би мовити, як деяку подію, яка береться поза зв’язком з онтологічним становленням. Тейярівський спосіб розуміння мети історії як точки Омега передбачає взаємодетермінацію духовної і матеріальної множинності історичного становлення і точки Омега як верховного духовного центру, що є запереченням традиційної концепції первородного гріха, який розглядається Тейяром як повний розрив з історією.

Р.Бультман, у теології якого Г.Греспі [Grespy G. La pensée Theologique de Teilhard de Chardin.- Paris, 1961.- P. 170-180] побачив розходження з тейярівським баченням історії, підтримав ідею есхатологічного розриву у вченні св. Павла. Відповідно до св. Павла, стверджує Р.Бультман, мета історії не може бути природним результатом історичного розвитку, оскільки мета історії зупиняється в Бозі [Див.: Bultmann R. Histoire et eschatologie.- Neuchâtel/Paris, 1959.- P. 38]. Відповідно до св. Августина, час включає засуджуване нами одряхління, поступове сповзання до деградації, до смерті [Див.: Ligneul F. Reflection

sur la temporalité chez Teilhard de Chardin//Revue Teilhard de Chardin.- 1962.- №3 (decembre).- P. 25]. Відповідно до Фоми Аквінського, людська історія, як відомо, готує Друге пришестя Христа, хоча тут надзвичайна роль належить випадковості, оскільки надто велика кількість обраних декретована Богом. Відповідно до К.Барта, здійснення більш високого рівня гуманізму не є дійсним приготуванням майбутнього. Воно ні в якому разі не з’являється як завершення неусвідомленої історії, як результат нашого прогресу.

Цілком очевидно, що для всіх цих авторів сама мета історії не залежить від історії. Мета тут присутня скоріше як милість. Тому Тейяр де Шарден намагається стати осторонь цього есхатологічного песимізму, який робить марною саму історичну діяльність людей. І введення таких понять як трансформація, метаморфоза, перетворення, скидання; і таких виразів як завершення містичного тіла, реалізація досконалої Плероми, завершення божественного середовища, які Тейяр вживав для позначення мети історичного часу, вказують на те, як він розумів природу цієї мети історичного часу. Цим самим він конститує останній з еволюційних порогів, який утримує в собі структуру всього порогу.

З самого початку, на думку Тейяра, існує дійсна наступність між Другим пришестям Христа й історією. Він вважає, що “в есхатології не йдеться про розрив, в ній мова йде про трансценденцію і її здійснення” [Там само.- P.24]. Якщо бути більш точним, то, за Тейяром, Друге пришестя Христа трансформується і ця трансформація – Христорієз – є останнім моментом творчої зміни історії. Таким чином, онтологічно неперервність виявила себе між появою мети Омега і всім тим, що їй передувало, оскільки, на думку Тейяра, ми присутні при формуванні відчуття, “вбачаючи більш тісний зв’язок між тріумфом Христа і досягненнями тієї справи, до здійснення якої в земному світі спрямоване людське зусилля” [Тейяр де Шарден П. Божественная среда.- М., 1994.- С. 168]. У роздумах про Христорієз Тейяр намагається поєднати еволюційний поступ і історію людства. У нього Христорієз набуває своєї необхідності під прикриттям Землі і в момент дозрівання Землі, оскільки “під звичною оболонкою речей із всіх наших зусиль, удостоєних очищення і збереження, поступово народжується нова Земля” [Там само.- С. 165], але лише тоді, коли історія досягає своєї межі, “непомітно зростаюча повсюди Присутність Христа відкривається з миттєвістю” [Там само.- С. 166].

Наповненість часу, про яку йдеться в текстах Нового Заповіту, стає у Тейяра необхідною умовою для першого приходу Христа. А оскільки Христос символізує завершену наповненість, то стає необхідним

і поява Христа-Омеги. Між ними існує тісний онтологічний зв'язок. У результаті цього “між критичною точкою людського дозрівання, з одного боку, а з іншого – точкою Другого пришествя Христа, яка фактично є точкою тріумфу Христа в завершенні часу, відбувається у Тейяра замикання християнського горизонту. Ця обставина робить історію непередбачуваною. Але, на думку М.Бартелемі-Мадоль, властивість передбачуваності виникає на етапі ноосфери: “універсум, який усіма своїми фібрами конвергує до свого фінального елемента, є універсумом, який, в цілому, *передбачає*”, оскільки він стає *ноосферальним*. В цьому сенсі, “спрямованість історії, значення історії “інтерпретує” і “передбачає” мету часу” [Barthelemy-Maraule V. Profétie, Providance et Histoire // L'avenir? Semaine dans intellectuelles catholique.- Paris, 1964.- P. 139]. Тому все настійніше звучить думка про те, що “людина є не пасивним об'єктом Природи, автоматом, який незаперечно підкоряється її настановам, а суб'єктом, який наділений волею, свідомістю і здатністю до творення в космічному масштабі. Що розум її в змозі не тільки прогнозувати майбутнє, адаптуючись до обставин, які змінюються, але і конструювати це майбутнє” [Гвишвили Г.В. Есть ли у естествознания альтернатива богу? // Вопросы философии.- 1995.- №2.- С. 46-47]. Логічно продовжуючи запропоновану тезу, можна вести мову про те, що есхатологічне очікування з цього часу вже не має вигляду лише персональної надії. Як зазначав свого часу Т.Шіффлот, “воно є виразом покликання світу, вписує його в свою природу” [Chiffot T.-G. Pour un vision chretienne de l'Histoire // Signes des Temps.- Juillet.- 1960.- P. 4].

У цьому контексті стає зрозумілим, чому власне Тейяр наполягає на тому, що завершення гомінізації в ультрарефлексії є необхідною попередньою умовою її обожнення. Але коли йдеться про необхідність, то вона не означає *достатності*: дозрівання землі не є винятковою причиною Другого Пришествя Христа, яке здійснюється у Тейяра одночасно з діяльністю Бога. Ісус – це виявлення Бога у Всесвіті. Тому умовою Другого Пришествя є неухильне *зростання* присутності Христа у цьому світі. Однак тут у Тейяра виникає логічна складність, оскільки все *нове*, яке є необхідним атрибутом становлення, виникає *через перервність*, а для Тейяра було дуже важливим показати неперервність між “тут” і “по той бік”, між історичним і трансцендентним. Як зазначає А.Ліннель, Тейяр безпосередньо опікувався проблемою перервності-неперервності ланцюга [Ligneul F. La Fin de l'Histoire//Revue Teilhard de Chardin.- 1964.- №20-21.- P. 37]. Здається, що пунктом перервності є у Тейяра початок Христорезу. Починаючи з цього порогу, сам аспект становлення, врешті-решт, стає не так виразно помітним і буття

влаштує себе у всій своїй повноті. А такі поняття як “повернення” свідомості і “екстаз”, які Тейяр вживає для визначення цільової “метаморфози”, вважаємо як такі, що підказані йому самою психічною природою мети.

Конструюючи поняття Універсуму, Тейяр має справу зі світом, який виступає дійсним об'єктом в його свідомості. Універсум – це не просто те, що його оточує, а певна сукупність явищ, яка ним пережита і синтезована в систему знання. І як система знання, цей Універсум має певну доцільність, яка визначає, в свою чергу, очевидність і природність якогось відповідного відношення до дійсності. “Світ доцільний для свідомості з точки зору фундаментальної умови, практично-духовним чином нами повсюди покладеної, – можливості відтворювати життя і культуру” [Лой А.Н. Сознание как предмет теории познания.- К.,1988.- С. 49]. Саме в такому ключі і розмірковує Тейяр про світ у вигляді “перевернутої” свідомості, як викидання внутрішнього життя, екстаз ...” [Дух] не є подібним до нас, як до тих, які собі ламають голову заради знання того, як величезна матеріальність універсуму може коли-небудь зникнути. Достатньо того, що дух себе перевертає, що він змінює зону, від чого безпосередньо змінюється образ світу” [Teilhard de Chardin P. Science et Charist.- Paris, 1965.- P. 113]. Стійкість Універсуму забезпечена гнучкими конструкціями Духу. У такий спосіб Тейяр полишає площину астро-психічних тлумачень. Дійсно, духовна еволюція нашої планети, поза сумнівом, отримує завершення “швидше через психічне зрощення, міркує вчений, ніж астральне. Можливо, що це щось подібне до смерті. Але це завершення буде дійсним звільненням за межами історичного плану і екстазом в Бозі” [Teilhard de Chardin P. L'énergie Humain.- Paris, 1962.- P. 37; Teilhard de Chardin P. L'avenir de l'Homme.- Paris, 1959.- P. 150].

Усе це є результатом, а краще, як каже Тейяр, останнім із результатів [Teilhard de Chardin P. L'avenir de l'Homme.- Paris, 1959.- P. 156] процесу комплексифікації і його “усвідомлення”. Якщо формальним результатом цього процесу на різних ступенях є дух, то і його завершенням може бути тільки дух. Якщо він прогресує в *центрації* (кожна людина є центром Божественного середовища), то його завершенням стає “гіперцентрація” [Там само.- P. 156]. Як тільки творення досягає того ступеня “пароксизму в своїй здатності до об'єднання”, то “Христос, посвячуючи, негайно проявляє себе, як спалах, у надрах множинного світу” [Teilhard de Chardin P. Science et Christ.- Paris, 1965.- P. 113]. Він і є проявом цього суттєвого стрибка, – проявом перерви у становленні. При виході із нього “монади спрямовуються до

того місця, в якому тотальне дозрівання речей і неминуча незворотність всієї історії світу мають невідворотну призначеність” [Там само.- Р. 113]. За своєю природою цей стрибок у Тейяра є елементом діалектичного руху історії. Монади приходять на нову онтологічну площину, долаючи свою центрацію, виходячи за межі полюсу, в якому завершено попередній ступінь розвитку, заради центрації на новому полюсі. Крок історичного у трансцендентне здійснюється у відповідності до закономірностей еволютивного руху: на етапі завершення людство полишає іманентні йому власне людські опори, оскільки вони не є достатніми для поляризації здатності пароксимального об’єднання, і досягає свого Гіперцентра у Христі одним гігантським стрибком, – “наближаючись до Абсолюту не в подорожі, а в екстазі” [Teilhard de Chardin P. *L'énergie Humain.*- Paris, 1962.- Р. 184]. Давньогрецькою “екстаз” означало “вихід”, тобто вихід за межі історичного в поле трансцендентного. У Тейярівській моделі історичного поступу приєднання до Омеги не виявляє себе як іманентне зусилля історії. Зрозуміло, що люди мусять набути здібності попадання у свою сутність, але фінальною причиною є притягальна зворотна сила Омеги, Бога, Христа. Тому останнє спонукання до мети буде виступати як милість Божа, як дозвіл на рух до Нього.

Ведучи мову про фінальну емердженцію земної мислі в (...) точці Омега, Тейяр відтворює тему св. Павла про Плерому – Повноту, яку він визначає як “цілісність Бога і Світа” [Teilhard de Chardin P. *Science et Christ.*- Paris, 1965.- Р. 114]. У Посланні до коринтян сказано: “А коли Йому все Він упокорить, тоді й Сам Син упокориться Тому, Хто впокорив Йому, щоб Бог був у всьому все” (1 Кор. 15:28). У даному випадку розмірковування Тейяра узгоджуються з Посланням св. Павла. Апостол Павло закликає своїх вірних до того, що їх метою повинна бути “Повнота Бога”, оскільки повинні “пізнати Христову любов, яка перевищує знання, що були (...) наповнені всякою повнотою Божою” (Еф. 3: 19). Ця повнота реалізує себе, коли вона витікає з Бога і сповіщується Христом. Не випадково, що в останній своїй енциклопедії “Віра і розум” папа Іван Павло II зазначає, що “фундаментом філософії, що міститься в Біблії, є переконання, що людське життя і світ мають сенс і намагаються до *повноти*, яка здійснюється в Ісусі Христі” [Йоанн Павел II. *Вера и разум.*- М.,1999.- С. 112]. Повнота Христа сповіщується Церкві, повнота якої, у свою чергу, розповсюджується серед всіх вірних, зосереджених на одній точці і на одному унікальному моменті. Не випадково, в свій час Фома Аквінський, характеризуючи сутність плеромізації людського буття, зазначав, що “повнота людського буття вимагає, щоб (людина)

була деяким чином складена із душі і тіла і володіла всіма здібностями і знаряддями для пізнання і руху [Аквинский Ф. *Сумма Теологии I-II // Вопросы философии.*- 1997.- №9.- С. 164]. За цих умов буде логічним і те, що Бог – це все у всьому. Історичне зникає в трансцендентному, і історичне більше не буде становленням. Воно є лише буттям. Унікальна форма буття – повнота Бога - Світ – екзистує “по той бік” історії. Це буття, в якому елементи, зберігаючи свою персоніфікованість, несуть себе до кінця, конституюючи, таким чином, лише єдину сутність.

Тейяр радить забезпечити і прискорити “завершення Божественного середовища” [Тейяр де Шарден П. *Божественная среда.*- М., 1994.- С. 166] за допомогою “напруженого, колективно-діяльного очікування Кінця Світу”, так би мовити, “Виходу для Світу” [Там само]. І тут, по правді кажучи, справа не в повчальній пораді. Хоча очікування було психологічною слабкістю перших християн, яке виступає і як християнська функція, у Тейяра воно є і останнім словом в тексті бачення історії, але, разом з тим, і першим словом його етики як системи практичного відношення людини до дійсності.

Не важко побачити, що метою дослідження філософії історії, яку ставить Тейяр, подібна і до мети, яку ставив в свій час перед метафізикою Фома Аквінський – рух розумних істот до Бога. Саме такий рух визнається проявом життя, а Бог – джерелом цього життя. “Це, поза сумнівом, дослідження Бога як він явлений нам у вірі і людській поведінці, – наголошує В.Гертх, – а не просто виправдання дій. Це теологічне, а не філософське дослідження” [Гертх В. *Свобода и моральный закон у Фомы Аквинского // Вопросы философии.*- 1994.- №1.- С. 185]. З іншого боку, проблема, поставлена Тейяром, стане більш зрозумілою, якщо ми зробимо спробу поглянути на неї як на спробу зв’язати в одне ціле дані окремих історичних досліджень і створити в такий спосіб всезагальну історію, яка зобразила б розвиток всього людства. Але і така історія, історія як вона представлена Тейяром, також буде мати смисл лише для певного кола людей. Тейяр, створюючи свій концепт історії, сам визначив шкалу системи цінностей, але при цьому передбачав, що цінності, які покладені ним в основу його індивідуального розуміння, кореспондуються із загальнолюдськими цінностями – цінностями, що набули виразу абсолютно значущих.

Будучи не лише природодослідником і філософом, а водночас також і теологом, Тейяр цю систему зобразив як систему зв’язків, по-перше, з самим собою (персоналістська концепція про роль вченого в науці, яка, в принципі, співпадає з ідеями В.Вернадського), по-друге, з народом (ідея християнського колективізму і історичної ролі людського

суспільства), по-третє, зі світом (його еволюційна теорія, на підставі якої і виростає ідея ноосфери) і, нарешті, по-четверте, з Богом (його теодіцея). Тому шлях приходу людини до Бога є і шляхом виявлення людиною своєї повноти. І тут з'ясовується ще одна важлива особливість Тейярівського розуміння Універсуму, яка полягає в тому, що прослідковуючи особливості пізнання дійсного у всіх його проявах окремими науками, він намагається представити пізнаване в принципах всезагальної мети і, таким чином, як дійсно завершене ціле. Тому цінності, які вводяться ним у доповнення до вже існуючих, за своїм значенням виходять за межі будь-якого часу, оскільки ставиться питання про відношення часового буття до життя вічного. В свою чергу, "... проблема вічності, – зазначає Г.Ріккерт, – повинна ставитися як проблема цінності. Тоді і з'ясовується, як "окаменілість" позачасової значимості може узгоджуватися з "рухомістю" живого часового життя. Одна – позачасова значимість – не тільки не виключає інше – часове життя, – але і те і інше зв'язані одне з одним в *осмисленому житті*" [Ріккерт Г. Науки о природе и науки о культуре.- М., 1998.- С. 340].

Зазначимо, що вся Тейярівська концепція історії з самого початку, в сенсі історичності або історичної свідомості, була зорієнтована, нагадаймо це, на дію, або, як каже Тейяр, на енергетику, яка й розглядається як двигун всього.

Тейяр де Шарден як природодослідник, метафізик і теолог побачив, що і наука, і метафізика, і теологія, при всій їх самостійній привабливості і внутрішній послідовності, вирішують окремо взяте поставлене для себе завдання. При цьому, природознавство позитивно відповідає лише на запитання "як?", але, не маючи вагомих інструментів, осторонь залишає питання "чому?". Тому, синтезуючи воедино наявні результати природознавства, метафізики і теології, конструюючи свій концепт історії, Тейяр робить спробу відповісти на питання: як і чому виникло й еволюціонувало життя, як і завдяки чому виникає і розвивається людина і що є метою людського буття, а отже й історії. Зрозуміло, що есхатологічна модель мети історії у Тейяра, як і будь-яка модель, гіпотетична і віртуальна, а її верифікація неможлива. Ступінь довіри залежить від характеру обґрунтування, яке у Тейяра, на жаль, грішить протиріччями, конкурентноздатності у порівнянні з іншими концепціями та світоглядними засадами читача.

Тейярівська модель викликає широку прихильність, оскільки приводить спокушену і занепокоєну природничонауковим пошуком душу до Божественної надії і спокою та вказує спосіб їх досягнення –

шляхом поєднання з Христом, а тому варта уваги у наш час пошуку духовного орієнтуру людства.

*Л.Виговський** (м. Хмельницький)

СИСТЕМА ФУНКЦІОНАЛЬНОСТІ РЕЛІГІЇ ТА РІВНІ ЇЇ ВИЯВУ**

Сьогодні у суспільному житті релігія, без сумніву, постає важливим фактором соціальної взаємодії людей, який може суттєво впливати на процес стабілізації чи дестабілізації суспільства, зумовлювати напрям його розвитку. Більша частина населення нашої країни, як свідчать конкретно-соціологічні дослідження, розглядає знання про функціонування релігії та принципи організації її інституалізованих форм як суспільно-значимі і необхідні для них.

Проблема функціональності релігії, механізм її реалізації завжди цікавили релігієзнавців. Ця тематика тією чи іншою мірою була об'єктом дослідження В.Гараджі, Ю.Левади, М.Пісманика, О.Сухова, Д.Угриновича, М.Яблокова. Значний внесок в розвиток цього питання внесли українські релігієзнавці М.Бабій, М.Закович, А.Колодний, Б.Лобовик, Л.Филипович та інші. Проте система функціональності релігії ще не була темою окремого дослідження.

Аналіз застосування поняття "функції релігії" свідчить, що на сьогоднішній день в релігієзнавстві відсутній єдиний підхід до його розуміння. Багатоманітні підходи в релігієзнавчій літературі можна звести до того, що в кінцевому підсумку під функцією релігії розуміється або соціальне призначення релігії, або направлений релігійний вплив на суспільні відносини, або і те й інше разом взяті.

Останнє зумовлене тим, що як соціальне призначення, так і напрями її впливу на суспільні відносини взяті окремо, не вичерпують собою поняття "функції релігії". Якщо під функцією релігії розуміти тільки її соціальне призначення, то в цьому випадку дане поняття буде носити занадто загальний характер. При розумінні функції релігії тільки як певного напрямку релігійного впливу на суспільні відносини втрачаються деякі моменти тієї дії. В цьому зв'язку варто звернути увагу

* Виговський Л.А. – кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії та політології Хмельницького інституту регіонального управління та права.

** © Виговський Л.А., 2003