

У К Р А Ї Н С Ь К Е РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Б ю л е т е н ь

Української Асоціації Релігієзнавців і
Відділення релігієзнавства
Інституту філософії НАН України

№ 5

К И Ї В - 1997

Редакційна колегія бюлетня:

д.філос.н. А.Колодний (головний редактор),
к.філос.н. М.Бабій,
д.філос.н. В.Бондаренко,
В.Гаюк,
д.філос.н. М.Закович,
д.філос.н. Б.Лобовик,
д.філос.н. В.Лубський,
к.філос.н. О.Саган (відповідальний секретар),
д.філос.н. П.Яроцький.

Затверджено до друку Вченою Радою Відділення
релігієзнавства Інституту філософії НАН України,
Протокол № 8 від 6 травня 1997 р.

Свідоцтво КВ № 2057 від 16.07.1996 р.

Міністерства України у справах преси та інформації.



Відділення релігієзнавства Інституту філософії
НАН України

I. НАУКОВІ ДОПОВІДІ І ПОВІДОМЛЕННЯ

Б.Лобовик* (м.Київ)

ПРОБЛЕМА ПЕРІОДИЗАЦІЇ ІСТОРІЇ РЕЛІГІЇ

Важливою проблемою релігієзнавства, історії релігії як галузі знання є періодизація процесу розвитку релігійного феномена. Адже саме тут, як у фокусі, сходяться питання про сутність і сенс релігійного освоєння людиною світу, про походження вірувань і культу, причини, що зумовлюють зміни в них, про місце і роль релігії в суспільному й духовному процесі тощо.

Відомі численні спроби збагнути історичні кроки релігії. У вітчизняному письменстві, наприклад, уже автор "Слова святого Григорія" (XII ст.) на матеріалі вірувань літописних слов'ян визначив три етапи розвитку дохристиянської релігійності: перший - вірування в упирів та берегинь, другий - вшанування рожаниць та Рода, третій - поклоніння Перуну та іншим богам. З сьогоденної точки зору тут можна бачити здогад про демоністичний та теїстичний періоди в історії розвитку релігії.

У нові часи чи не найбільш опрацьованою є спроба періодизації історії релігії, пов'язана з іменем Гегеля, який вперше обґрунтував розвиток вірувань як єдиний закономірний процес. Він окреслив притаманні історії духа стадії "природної релігії", "релігії індивідуальності" та "абсолютної релігії". При цьому філософ не обмежувався апріорно-схематичними міркуваннями, а спирався в характеристиці історії релігії на вірування багатьох народів і племен. І все ж Гегель не виводив релігійні вірування та їхні стадіальні характеристики з історії народів, а ілюстрував ними положення своєї історіософії релігії. Й не дивно, що ці ілюстрації часом виявлялися базованими на випадкових ознаках. Це спричинилося й до фактичних помилок (Гегель, наприклад, відніс буддизм до початкової, "природної релігії").

* Лобовик Борис - д.філос.н. провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України.

У європейській історико-релігієзнавчій думці генеалогічні групи релігії були запропоновані також Ф.Гартманом (релігія натуралістична і супернатуралістична, тобто абстрактного монізму і теїзму), К.Тіле (релігії природи та етичні релігії) та іншими дослідниками. З певним застереженням до історичної типологізації можна віднести богословські класифікації релігії на язичництво і релігії одкровення, поганські і монотеїстичні релігії.

Порівняно недавнім часом набула поширення, передусім у радянській літературі, рубрикація історичного процесу розвитку релігійного феномена на класифікаційні групи, які однозначно пов'язані з великими періодами суспільного розвитку й виходять з масштабу охоплюваних тими чи іншими віруваннями етнічних спільнот. У такому випадку історію релігійного феномена репрезентують родо-плем'яні, національні та світові релігії (С.Токарев та ін.). Але єдиної й добре аргументованої точки зору щодо критеріїв періодизації історії релігії, характеристики самих періодів її розвитку ще нема. На заваді все ще стоїть логіцизм при дослідженні минулого релігії, а також надмірне захоплення "зовнішнім", цивілізаційним фактором її розвитку, що проявляється у соціологізації та гносеологізації релігійствірного процесу.

Безумовно, цивілізаційний фактор відіграє детермінуючу роль в еволюційному поступі релігії. Без нього не можна зрозуміти ні сутності релігійних вірувань та культу, ні історичного розгортання й збагачення релігійного досвіду - від "природних" релігій до релігій одкровення. І дійсно: виникнення і розвиток історичних типів релігії, форм релігійності як пов'язаних між собою вірувань і обрядів у кінцевому підсумку зумовлені умовами життя ранньородового суспільства й формуванням основ понятійного мислення, переходом до продукуючого землеробства й розвитком первіснообщинного суспільства з його міфологічним світорозумінням, появою додаткового продукту праці, соціальним розшаруванням, формуванням особистості та спробами усвідомлення нею свого місця в світі. Йдеться, отже, про "власну релігійність" суспільства як визначальну причину релігійної історії.

Але сучасні уявлення про роль ендогенного чинника у творенні історичних типів релігії хибують на ряд недоліків. Передусім, вони не мають єдиного й виваженого критерія визначення етапів еволюції релігії - тут змішано "формаційний", етнічний, геополітичний та ін. чинники. Тому й виходить, що до розряду, наприклад, родо-плем'яних відносять вірування, які склалися за різних історичних умов (напр., анімізм і віру в духів) й

репрезентують якісно відмінні етапи в розвитку релігії; часом рівнодавні форми релігійної віри (як-от фетишизм і тотемізм) розташовуються на різних сходинках історичного процесу; до національних релігій теж зараховують вірування, що не вкладаються в одне історичне ложе (напр., давньогерманський культ плем'яних богів-покровителів і монотеїстичні вірування в іудаїстського Єгови); що ж стосується так званих "світових релігій", то їх "рубрикація" взагалі позбавлена формаційного чи етно-національного пояснення.

Та головною вадою цивілізаційного принципу підходу до історії релігії є те, що в ньому буттєвий фактор абсолютизовано, не беруться до уваги межі залежності релігії від суспільного досвіду, а роль власного змісту релігії в її функціонуванні і розвитку не враховується. А тимчасом саме власний зміст (віра в надприродне, релігійні уявлення, почуття, поклоніння, релігійна функціональність) є носієм сутності релігійного феномена, активним чинником творення його історичних форм - адже в ньому специфічним чином виражені інтереси, потреби, установки людини, тільки в ракурсі яких вона й "бере" дійсність. І в тому разі, коли цей чинник випадає з поля зору, релігія постає у спрощеному вигляді - лише як відображувальна буттєвість, а інші її відношення, особливо виповнювальне, вірувальне й сублімативне, видаються за другорядні або й зовсім не варті уваги. Тоді суб'єкт-об'єктне релігійне відношення збіднюється до простої інтеріоризації зовнішньої данності, що лише "береться", а не перетворюється й підноситься до належного, яке знаходить найбільш повний вияв в ідеї надприродного. А це останнє і є серцевиною власного змісту релігії, через нього "переламлюються" зовнішні чинники, перетворюючись в ідеальне і, синтезовані в ньому, знаходять свою нову дійсність в історичних типах надприродного, в періодах еволюції релігії. Отже, за основу історизації релігії має стати двоєдність її власного змісту і буттєвих факторів, передусім епохальних чинників суспільного розвитку.

Але якщо надприродне є осереддя власного змісту релігії, то чинність його як фактора періодизації останньої має спиратися на певні критерії. Таким можуть бути: характер уявлень про зв'язок надприродного з природним, спосіб його уособлення, функціональність надприродного, сфера впливу на довкілля, вид сакрального практично-духовного освоєння світу, тобто спосіб і форма входження віруючого в останній. Врахування цих критеріїв "рубрикації" розвитку уявлень про надприродне й буттєвих, зокрема етно-цивілізаційних детермінацій релігійності, дає

можливість ставити питання про три історичні типи релігії: чуттєво-надчуттєвий, демоністичний і теїстичний.

Історично перший, чуттєво-надчуттєвий тип релігії, що виникає й складається в умовах ранньородового суспільства, представлений такими найдавнішими формами вірувань і культу, як фетишизм, тотемізм, анімізм та контактна магія. Надприродне як чуттєво-надчуттєве уявлялося первісній людині у вигляді відчуваної, тілесної даності, наділеної, проте, власним таємничим життям, а тому й здатним впливати на неї та її довкілля. Вважалося, наприклад, що камені-фетиші, якщо їх кидати вгору, можуть притягувати дощ; фетишизовані зуби хижаків, стулки річкових ракушок і т.п. люди вважали за "істоти", які завдяки своїм "особливим" властивостям можуть знімати хворобу, оберігати від звіра, завдавати шкоди ворогові тощо. Первісні мисливці вірили, що вони є братами і сестрами певного виду тварин або рослин, мають з ними кровні чуттєво-надчуттєві зв'язки, завдяки яким тотемні істоти ставляться до них як до своїх родичів. Люди вірили в душу як двійника тіла, який є носієм життя, розпорядником їхніх фізіологічних та психічних станів. Причому, душа як об'єкт анімістичних вірувань уявлялася у вигляді чогось цілком тілесного (маленької пташки, що живе в грудях, або ж у вигляді крові, дихання тощо), яке має "особливі", "надчуттєві" здатності - може робити людину живою, мертвою, хворою, веселою, бадьорою. Найбільш характерними рисами цього типу релігії є уявлення про зрощеність надчуттєвого з тілесним, їхню взаємозумовленість, індивідуалізованість та обмеженість сфери дії надприродного, зрештою - зведення цієї дії до розпорядницької, або орудної функції. У ранньородовому суспільстві фетишистська, тотемістична та анімістична магія являла собою сплав чаклунського дійства і віри в безпосередню можливість через нього впливати на надприродне й чуттєво сприйманий світ речей і явищ.

У розвинутому первісно-общинному суспільстві, використовуючи надбання чуттєво-надчуттєвих уявлень про надприродне, складається історично другий тип релігії - демоністичний (якщо користуватися словом "демон" як воно вживається в індоєвропейських мовах - для означення духа, а не як у християнській міфології та побуті). Цей тип вірувань і культу характеризується передусім ідеалізацією надприродного, фантазійним перетворенням його в духовну сутність, що існує поряд з тілесним і є незалежною від нього; тут складається й поширюється символічна магія - чаклування не безпосередньо над предметом та зрощеним з ним надприродним, а над симво-

лічним зображенням духа цього предмета. Демони - це безплотні духи, що можуть набирати лише зовні чуттєвого вигляду. Важливою рисою демоністичного типу релігії стало уявлення про переселення і перевтілення душ як духів: тепер душа людини у вигляді духа, переселяючись у забиту тварину, не тільки оживляє її, а й робить людиною. Вважалося, що є добрі духи-охоронці людини й злі духи. Ними кишать гаї, води, степи тощо. Релігійна міфологія давніх українців та їхніх пращурів зіткана з демоністичних образів упирів, берегинь, русалок, домових, водяних, лісовиків та ін. духів. Для демоністичних вірувань характерні також уявлення про розширення сфери впливу надприродного на людське довкілля та поява образу господаря сфер. Тепер діяння надприродного виходить за межі одиничних, конкретних об'єктів, від одного й того ж духа залежать не тільки "притягування" дощу, але й зростання трав, нагули овець і кіз тощо. Щодо "господаря", то він постає як розпорядник людських колективів, певних природних сфер і явищ, зв'язків людини з тим чи іншим видом тварин або рослин. Але "господар", не кажучи вже про інші демоністичні та чуттєво-надчуттєві образи надприродного, ще був образом зооморфним, що майже цілковито обмежувався орудною функцією, мав риси "територіального" духа - розпорядника. У східних слов'ян господар мав деяку подобу до раннього образу Рода.

В умовах соціально диференційованого суспільства, з виділенням особи з родової общини розгортається формування третього історичного типу релігії - теїстичного. Тут, на відміну від фетишів, тотемів, душ і духів, образи надприродного - богів мають двоїстий характер: у них представлені не лише таємничі природні сили, а й сили історичні. Змінюється й спосіб, яким надприродне з'являється в теїстичних віруваннях: раніше воно було ще конкретно-чуттєвим, тепер же надприродне антропоморфізується, віддаляється від чуттєвості й набирає дедалі більше особистісних та соціальних рис. У теїстичних віруваннях складаються також уявлення про ієрархію надприродного, все більше розширення сфер його впливу і, що особливо важливо, про деміургічну його функцію: тут надприродне не вдовольняється орудуванням "готовою даністю" - воно творить її. Теїстичний тип релігійності представлений політеїстичними і монотеїстичними віруваннями, які за різних конкретноісторичних умов набирають форм національних та світових релігій. Саме в теїстичних релігіях первісна магія змінюється системою розвинутих культових дій, на зміну вшануванню та заклинанню надприродного приходять молитовне

ставлення до нього, складається церковна організація з її священнослужителями, а з часом виникає й богослов'я та релігійна філософія.

Такі, загалом кажучи, історичні типи релігії, існування яких становить відповідні періоди закономірного розвитку віри людини у надприродне виповнення її невірних буттєвих станів практично-духовним культовим чином. Викладене, звичайно, дає лише якнайзагальніше й до того ж схематичне уявлення про чуттєво-надчуттєвий, демоністичний і теїстичний періоди існування й розвитку релігії, а сама "рубрикація" цих періодів жодною мірою не претендує й не може претендувати на картину живого релігієтворчого процесу. Та періодизація й типизація історії релігії, якщо вона в цілому вдала, містить в собі евристичні вектори наукового пошуку становлення і розвитку релігійного досвіду. А головним серед цих векторів видається конкретно-історичний аналіз взаємодії буттєвих факторів та власного змісту релігійності.

Крім історії релігії як такої для релігієзнавства великий інтерес становить конфесійна історія, історія церков, сект і деномінацій, релігійних рухів і вчень. У вітчизняному релігієзнавстві привертають, зокрема, увагу вірування давніх українців та їхніх пращурів, поширення християнства в Україні-Русі, колізії і наслідки стрітнення візантійської і київської язичницької традицій, сутність феноменів Київського християнства і Українського православ'я, доля церковно-релігійного життя в Україні в різні періоди її історії. Історично-конфесійна проблематика має не лише евристичну цінність для відтворення минулого різних релігій у конкретності їхніх форм, а й для з'ясування історії релігії в цілому, встановлення зв'язку її еволюції з певними станами суспільного і культурного життя, зрештою - вона є важливою умовою з'ясування природи, сутності і сенсу релігії як суспільно-історичного явища.

В.Бодак* (м.Дрогобич)

СОЦІАЛЬНА ХАРАКТЕРИСТИКА РЕЛІГІЙНОЇ ОБРЯДОВОСТІ

Суспільство - це людина в її суспільних відносинах. Якщо поняття "суспільство" вживається для визначення дійсності

* Бодак Валентина - ст.викладач Дрогобицького педінституту ім.І.Франка.

як системи взаємозв'язків і взаємовідносин між людьми, то його соціальна система постає як таке утворення, в якому виділяються різноманітні за характером і суспільною роллю людські спільноти. Соціальне життя виражається в групуванні членів суспільства на основі певних об'єктивно зумовлених видів відносин їх між собою. Цілісність і єдність релігійних спільнот, їх якісну специфіку визначає зміст віровчення і культу, на яких вони зростають.

Незважаючи на конфесійні відмінності різних релігій, їхні культури, відрізняючись формами свого вияву, функціонально є однозначними і в основному збігаються з вичленовуваними загальними суспільними функціями релігії. Проте не слід ототожнювати суспільні і соціальні функції релігії, а відтак і культу. Тут треба мати на оці сфери їх вияву. Свою функціональну роль релігія в різний спосіб виявляє в господарсько-економічній, політичній, побутовій, духовній сферах суспільства. Соціальна її функціональність виявляється в її відношенні до власне соціальної сфери суспільства.

Основоположники функціонального підходу до релігії Е.Дюркгейм і Б.Малиновський під "життєвою функцією" ідей, вірувань, звичаїв розуміли їх роль в підтриманні стабільності існуючої соціальної системи. Німецький соціолог фон Габленц відзначає: "Інтеграція є функція релігії". Його американський колега П.Бергер вважає, що релігія існує в суспільстві насамперед тому, що вона пов'язує соціальні норми, значення і установки із сакральним, і тим самим узаконює (легітимуює) їх, сприяє їх збереженню і зміцненню, виступаючи найважливішим і ефективним способом легітимації соціального порядку, тобто інтеграції суспільства. Найбільш всебічний аналіз соціальних функцій релігії знаходимо у Т.О'Діа. Вчений виділяє шість функцій релігії: 1) втіхи і підтримки людей, які мають певні труднощі; 2) встановлення зв'язку між людьми і надприродним; 3) освячення норм і цінностей певної соціальної системи з метою утвердження її цілісності; 4) співставлення реальних соціальних порядків з релігійним ідеалом; 5) закріплення членства віруючих в певній релігійній спільноті чи групі; 6) сприяння розвитку окремих членів суспільства.

Проблему соціальних функцій релігійної обрядовості можна вирішити на основі певних методологічних засад. Насамперед ми вважаємо, що релігійний світ є певним виповненням соціального світу, але не в формі якогось "опіуму народу", а як вирішення проблем цього світу в іншій системі, ніж та, в якій вони мають місце. Тому соціальний контекст релігії (і тут ми згодні з Ю.Лева-

дою) слід шукати в історії і особливостях саме соціальних форм спілкування людей.

Важливо також відійти від аналізу релігії лише як форми індивідуальної свідомості й поведінки, протиставлення релігійного світобачення релігійній діяльності, зокрема культу, оскільки жодний концепт не може існувати як релігійний поза певною системою його обрядового "відтворення", матеріалізації, а релігія в ролі соціального явища постає лише на пересіченні її як певної семіотичної системи і фактору комунікації.

При аналізі релігії як соціального явища структура її буде вже дещо іншою, ніж коли з'ясовується її гносеологічна природа. Відтак до одного структурного рівня потрапляють і культовий текст, і дії з його відтворення. Релігія постає вже не як система поглядів і почуттів, вчень і переживань, а як система певних суспільно значимих дій, що в певний спосіб співвідносяться з релігійно-культовими об'єктами. При цьому дещо іншою вже буде структура релігії (треба буде вести аналіз складових релігійної діяльності, релігійних відносин), по-іншому виявляються її функції. Релігійна діяльність виступатиме як єдність внутрішнього, відображально-спонукального, і зовнішнього, виконуваного "матеріалізовано" в соціальних формах організації релігійного культу.

Релігія, в якій би формі ми її не розглядали, є явищем не індивідуального, а "суспільного життя людини". Саме тому вона завжди існує і проявляється реально лише через певну систему людських відносин, матеріалізовану форму соціальної організації релігійного культу, а остання постає як "сукупність відносин між людьми (різні види спільнот, авторитетів і т. ін.), в яких лише й може відчуватися відтворення культових текстів". Відтак релігія не стільки відображає, скільки своєрідно виражає (через культові дії) певні форми організації суспільного життя.

Вся складність релігії як соціального явища в тому, що вона включає порівняно широкі види діяльності як окремих віруючих, так і їх спільнот, відображаючи і водночас погоджуючи певні форми відносин. Особливістю релігійного культу є те, що в ньому релігійні відносини постають не лише у формі відносин до надприродного, а й як реальні відносини віруючих-однотомців. На основі цих відносин формуються різної величини неформальні групи вірних, функціонування яких, як правило, виходить за межі храму, набирає позарелігійної характерності. Національна своєрідність обрядової практики прилучає вірних до певних етнічних спільнот, слугує засобом етноінтеграції і етноконсолі-

дації. Під час спілкування вірних між собою, зі служителями культу відбувається такий духовний обмін, наслідком якого є не лише зростання у вірі, а й відтворення релігійно-соціальних спільнот, втілення в норми поведінки релігійних моральних приписів тощо. Засобом регулювання діяльності вірних при цьому постає громадська думка членів релігійних спільнот. Саме вона, а також конфесійно зорієнтована релігійна потреба, слугують засобом відвернення можливої зміни традиційної релігійно-спільнотної належності, яка, як для України, є однією із рис національної ідентифікації.

Але якщо десь ще в минулому столітті релігійні спільноти збігалися з територіальними групами, а традиційна церковна парафія поставала своєрідним соціальним утворенням, значення якого виходило за сфери релігії, то нині змінилося обличчя первинної релігійної групи. Вона вже не є поєднанням сусідів, функціонально виходить на "периферію" суспільного життя (переважно в побут), формально поєднує вірних на основі спільності виконуваних обрядів. Саме це дало підставу релігієзнавцям характеризувати присутніх на богослужіннях як "храмову публіку".

Відтак в наш час мала спільнота конфесійної єдності постає для віруючих тим безпосереднім середовищем, через дотримання обрядів в якому вони можуть не тільки проявити свою релігійність індивідуально, а й на основі здобутого тут релігійно-соціального досвіду вийти в інші сфери своєї життєдіяльності.

Проте, як це нині показує досвід діяльності православних парафій, міжособистісні відносини одновірців цих храмових спільнот є не просто однією із сторін культових відносин. Міжособистісні відносини саме в межах цих парафій, їх вплив на свідомість вірних, якщо це порівнювати з відносинами в рамках конфесій, часто відіграють визначальну роль в життєдіяльності окремих людей. Психологічна структура взаємозв'язків, взаємовпливів і взаємозалежностей, яка складається в храмових спільнотах, набуває відносної самостійності.

Релігійному обряду притаманна певна система соціальних функцій, які інтегрально характеризують його вплив на суспільне життя. З'ясування соціальної ролі релігійних обрядів можливе лише через вивчення особливостей функціонування релігійних груп та інституцій, характер яких, їх місце в соціальній системі, як і характер релігійного обряду загалом, з плином історії істотно змінюється. Виконання релігійних функцій поступово замінюється соціалізацією релігійного обряду, перетворенням його на засіб сакралізації різних сфер суспільного життя.

Сказане вище дає підстави для сумніву в істинності висновків, що релігійний культ є одним із найбільш консервативних елементів релігійного комплексу. В наш час релігійний культ більшості конфесій є засобом не лише боговшанування, а й соціального служіння.

В.Медвідь* (м.Київ)

**КОНЦЕПЦІЯ СИНТЕЗУ НАУКИ І РЕЛІГІЇ
В СУЧАСНОМУ БОГОСЛОВ'І**

Для нинішнього, переломного моменту в історії України характерні прагнення ідеологів різних конфесій виступати з позиції глобального бачення світу, включення в суспільну свідомість світоглядної функції релігії, через яку розкривається релігійне витлумачення відносин "людина - світ". Досягти цього вони прагнуть зокрема шляхом залучення до релігійного світогляду богословських витлумачень досягнень сучасної науки, які нібито лише в такий спосіб набувають завершеності й істинного смислу.

Але одна справа оголосити церкву володаркою достовірного світобачення, а зовсім інша - довести це на практиці, переконати сучасну людину в істинності релігійного світогляду.

Складність ця зумовлена зокрема тим, що за сучасних умов світоглядний зміст релігії значною мірою zdeформований. До того ж церкві тепер потрібно вписуватися в новий контекст відносин людина-наука-техніка-виробництво-культура.

Розроблені в багатьох католицьких і протестантських теологічних центрах, університетах, інших інституціях концепції зближення і співробітництва природознавства і релігії виступають нині як нове слово не тільки для релігійної, а й для наукової думки.

Як підкреслював Дж.Карпентер: "Немає конфлікту між вченнями християнства і науковими фактами природознавства, тому що перші присвячені осягненню Бога людиною через посередництво Христа, а останні - розумінню людиною фізичного всесвіту, частиною якого за своїм тілом є й сама людина, але над яким вона може піднятися духовно"

* Медвідь Віра - ст.лаборант Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ.

(Цит. за: Наука и религия. Сборник // Голос громадянина. - 1991. - N42. - С.8).

До того ж богослови в своїх виданнях, розрахованих на різні кола читачів, прагнуть спиратися на найновіші досягнення науки, пов'язати їх з теологією і утвердити в суспільній свідомості уяву про те, що різні науки зближаються з релігійною вірою.

Звертаючись до проблем співвідношення науки і релігії богослови різних конфесій зауважують, що багатьом здається, нібито розвиток науки і техніки свідчить про повну зрілість розуму, його самодостатність у пошуках істини. Від цього атмосфера нашого часу пронизана духом секуляризму. Якщо при цьому релігійній вірі й відводиться ще якесь місце, то лише десь в глибині душі, а з повсякденного духовного життя вона всіляко виключається. Захоплення досягненнями науки і техніки, відзначають теологи, набуває особливої сили у тих, хто схилиється до раціоналізму і вірить у здатність нашого розуму проникати в найпотаємніші сфери світу.

Раціоналізм відкидає все, що не вкладається у форми нашого розуму, заперечує можливість чуда. Він обстоює думку, що все непізнане в світі на цей час буде все одно осягнутим. Самовпевненість раціоналізму дозріла саме на ниві секуляризації науки і філософії. Багатьом нині взагалі здається, що це цілком виправдане історією. Відношення віри і знання часто постає так, що віра нібито пов'язана з слабким розвитком розуму і знання, а людина, яка стоїть на висоті сучасного знання, вже не може жити в сфері віри й може повністю вдовільнятися тільки знанням.

Проте відомо, що ліва півкуля мозку забезпечує переважно раціональне (логічне) мислення, а права - образне (позалогічне) сприйняття. Для цілісного ж сприймання світу однаково важливе і те, і друге, і нехтування одним із них згубно як для особистості, так і для суспільства.

Позалогічне знання пов'язане не тільки із спогляданням природи і почуттям прекрасного. До нього належать і такі визначальні для людини почуття, як милосердя, любов до ближнього, моральні почуття. Це перш за все емоційно-образне, а не логічне сприйняття навколишнього світу. Релігія, як і мистецтво, бере участь у створенні саме позалогічного знання про світ, яке не спирається на раціонально вибудовані мисленні конструкти, а виникає відразу і раптово. Вона водночас не обмежується тільки позалогічним пізнанням світу, хоч воно в ній і превалює над раціональним. На початку своєї

історії людина не виділяла себе з природи, відчувала себе її частиною, частиною Всесвіту взагалі. Важливо підкреслити, що тогочасна людина не розмірковувала, спостерігаючи навкілля, а відчувала себе причетною до процесів, що відбуваються у Всесвіті, до Вищих сил, які не піддаються логічному аналізу й значною мірою є незбагненними для розуму.

Вищі сили сприймаються позалогічною частиною людської свідомості, а відтак, не піддаються якійсь логічній перевірці. Тому наука питання їх існування вирішити не зможе. В світлі цього зрозумілими є відомі слова Лапласа, що наука не потребує гіпотези про існування Бога. Неможливість логічного доказу буття Бога або ж спростування віри в Бога обгрунтував Кант. Він доводив, що основи релігійності лежать не там де наука і логіка, а там, де лежить позалогічне знання, зокрема моральність.

В своїй книзі "Воспоминание" А.Сахаров визнавав неможливість осягнення Всесвіту і людського життя взагалі без якогось осмислюючого їх начала, без джерела духовної "теплоти", що лежить поза матерією і її законами. "Певно що таке почуття можна назвати релігійним", - зауважив академік. Таке судження академіка є не результатом аналізу рівнянь сучасної фізики, а позалогічною, інтуїтивною впевненістю в тому, що повинна існувати якась Вища гармонія у Всесвіті не тільки в розумінні фізичної його структури, а й в осмисленні всього, що відбувається.

Людству потрібний цілісний світогляд, що ґрунтується не лише на науковій картині світу, а й позанауковому сприйнятті його. Лише сукупність наукової і "серцевої" картини дає повне відображення світу в свідомості людини. Саме воно може бути надійною основою її існування. Нинішні відносини між релігією і наукою засвідчують те, що друге джерело майже не береться до уваги. Іноді кажуть, що людина, як птах в польоті, потребує два крила: одне крило - наука, друге - моральність, яка включає релігію.

Сучасні богослови, зберігаючи віру, прагнуть поєднати досягнення науки і культури, закликають вірних прилучатися до всього, що є істинним. Протиставлення віри і знання, підкреслюють вони, це вигадка тих, хто бореться проти віри й Церкви. Своє покликання вони вбачають в тому, щоб у всіх тих точках, в яких постає дійсне або уявне розходження між наукою і релігією, показати, що правда останньої залишається непохитною. Християнські богослови при цьому нагадують, що знання знаходиться в постійному розвитку. На відміну від цьо-

го теорії і гіпотези науки змінюють одна одну. Те, що здавалося в науці незаперечним вчора, безслідно зникає сьогодні. Науці, зауважують вони, повинна бути надана повна свобода в побудові будь-яких гіпотез при з'ясуванні природи тих чи інших явищ. Тільки треба пам'ятати, що всі ці гіпотези можуть бути замінені іншими, як це не раз вже було. На відміну від цього основні положення християнського віровчення залишаються незмінними з того часу, як Господь Ісус Христос був на землі. Християнське вчення про світ і людину спирається на вічні дані Одкровення, і є предметом віри.

В античному світі визнавали наявність в бутті різних "сфер". Проте в цей час ще не усвідомлювалася єдність буття. Лише християнство з його вченням про Бога як творця світу і всього в ньому остаточно зміцнило вчення про єдність буття. Завдяки йому розвивалася ідея про загальне значення принципу причинності, що врешті визначило весь устрій сучасного наукового знання.

Історія природознавства свідчить про постійний вплив релігійних і філософських ідей на розвиток науки: наукова свідомість до XIX століття взагалі не відокремлювала себе від релігійних ідей. Якщо й траплялися випадки переслідування діячів науки з боку церковної влади, то ці колізії вимагають спеціального і конкретного дослідження. Вони були характерними тільки для Західної Європи. Конфлікт між релігією і наукою в цьому розумінні давно згас. Західне християнство давно визнало свої помилки в цьому. В наш час ніхто і ніде не ставить умову в ім'я християнства заперечувати право розуму і досвіду на вивчення природи. В.Ебней - президент астрономічного і фізичного товариств відзначав: "Я займаюсь науками і повинен сказати, що не тільки немає ворожнечі між Біблією і природознавством, але ми маємо справу якраз з зворотнім явищем. Наука говорить нам про закони в природі, а там, де є закони, повинен бути і законодавець - Бог" (Цит. за: Наука и религия. Сборник // Голос громадянина. - 1991. - N42. - С.5).

Розгортаючи дослідження відношення віри і розуму богослови акцентують увагу насамперед на тому, що християнство настільки високо цінить розум, що може бути назване "релігією розуму". При цьому вони посилаються на те, що Син Божий Ісус Христос йменується в Євангелії від Івана **Логосом**, а Логос означає і **слово**, і **розум**. Так, у тропарі під час Різдва Христового в Церкві співають: "Різдво Твоє, Христе Боже наш, возсіяв світові світло розуму". Нічого

нерозумного немає і не може бути в християнстві, наголошують вони, хоч його істини й перевищують наш розум, будучи надрозумними, нерозумними. Людина має надто багато позарационального знання, тобто знання, яке не позначене діянням нашого розуму і не залежить від нього, хоч водночас і є дійсним знанням. До нього відноситься все те, що підказує нам наше серце, наші почуття, наша інтуїція. Як відзначав Паскаль, "серце дає нам знання, про підгрунтя якого нічого не знає наш розум". В нашому житті цьому "знанню серця" (іноді й помилковому, як помилковими бувають і висновки нашого розуму) відводиться почасти виняткове місце. Ним ми керуємося значною мірою в складних життєвих ситуаціях. Коли ми прагнемо покластися в таких випадках лише на розум, то саме тоді відчуваємо й усвідомлюємо "короткозорість" нашого розуму, його обмеженість. А коли справа стосується того, що вище нашого земного буття, "по той його бік", то тут розум або просто мовчить, або ж підказує нам нерозумні речі.

Отже, ми повинні визнати факт роздвоєння пізнавальної сили в людині, визнати те, що поруч з розумом і його ідеями стоїть серце з його озоріннями, через яке нам може відкритися найглибша істина, навіть та, яку з часом підтверджують і самі вчені.

Обмеженість сили розуму не заважає визнавати реальність того, що є "надрозумним", що не пізнається нашим розумом. В такій ситуації робота розуму доповнюється нашою вірою. Поєднання ж розуму й віри можливе саме тому, що і розум і віра насправді постають як виявлення одного і того ж стану людського духу - пошуку істини. "Істинна релігія й істинна наука повністю гармонізують одна одну", - зауважує Лорд Кельвін (Цит. за: Наука і релігія. Сборник // Голос громадянина. - 1991. - N42. - С.4).

При вивченні природи дані досвіду і логічні побудови розуму можуть подеколи опинитися в протиріччі з тим, що дає нам християнська віра. Проте такі розходження не повинні нас бентежити, їх не слід замовчувати. Треба лише усвідомлювати те, що гіпотези, які створює наука, постійно змінюються. Ці зміни і хитання в наукових конструктах можуть бентежити нашу релігійну свідомість, подеколи суперечити їй, але це не має спричинювати якісь конфлікти між наукою і релігією.

Християнська віра аж ніяк не усуває вивчення природи, але вона визнає можливим діяння Бога в світі як в межах закону причинності, так і з порушенням його. Наука може і

повинна шукати "природні" причини того, що здається загадковим або незбагненим, але вона не може відкидати можливості діяння Бога в світі. Християнство визнає право розуму, але визнає і його певну обмеженість. Воно відкидає лише абсолютну автономію розуму, установки, що він стоїть вище віри. Віра, засвідчуючи існування надрозумних істин, цим самим веде до визнання межі розуму. Відтак духовність християнина має бути зорієнтована на поєднання віри й знання, а не протиставлення їх. І це стосується не лише світу невидимого, а й видимого, який відкривається нам в досвіді. Г.Дж.Силей, професор геології, писав: "Науки - сестри релігії, в тому розумінні, що вони розкривають частину законів, які керують Всесвітом і життям людини. Таким чином, вони є сходишками, що ведуть до віри."

Не можна заперечувати те, що наука дала для прогресу людства. Саме їй воно завдячує відносно обґрунтованим й логічно взаємопов'язаним знанням про світ. Вона відповіла на багато питань, на які минулі віки або взагалі не відповідали, або давали надто недосконалу відповідь. Сьогодні ми знаємо незрівнянно більше про світобудову, сутність життя, про закони, які діють в природі і людському суспільстві. Ці знання за допомогою сучасної техніки зробили життя людини в багатьох відношеннях приємнішим і зручнішим, ніж в минулі часи. За останні 200 років саме завдяки науці і техніці людство пережило більше змін в своєму способі життя, ніж за тисячоліття до цього.

Проте наука і техніка не тільки допомагають нам вирішувати життєві проблеми, а й створюють нові труднощі: руйнують середовище нашого проживання, призводять до відчуження в міжособистісних відносинах, детермінують всезростаючий темп життя, породжують душевні і фізичні стреси. Відтак прогрес розширює не тільки можливості добра, але й можливості зла, які зокрема виявляються у можливості повного знищення життя на Землі. Природно, виникають питання про моральне застосування наукових і технічних відкриттів. Вони повинні бути спрямовані на гуманні людські цілі. І це знову підводить нас до вічного питання: що таке людина і для чого вона в цьому світі? Сучасні психологія і соціологія здатні усунути деякі труднощі в житті окремої людини і в житті суспільства, зробити її існування більш повноцінним і розумним, але можливості цих наук не дозволяють відповісти на питання про сенс людського життя. Без такої відповіді людина позбавлена свого, власне людського орієнтиру в житті. Їй потрібна любов, надія, свідоме, розумне життя. А між тим вона бажає не тільки

більше мати і знати, а й бути чимось більшим. Наш час особливо примушує нас ще більше замислитися в питаннях про початок і мету існування людини.

Визнаємо те, що на це питання впродовж тисячоліть відповідала саме релігія. І якими б різними залежно від конфесійного багатоманіття не були ці відповіді, в одному вони сходилися: людина для самої себе в своєму існуванні - це така проблема, яку сама вона вирішити не зможе. І ось тут релігія дає людині осягнення і впевненість в тому, що саме вона, з усіма своїми проблемами знаходиться під владою якоїсь більш високої реальності, яку вона називає святинею або зоною божественного і до якої вона відноситься із страхом і тремтінням, хоч і з побожною довірою. Всі релігії твердять, що реальність надприродного є нескінченно більшою, ніж дійсність видимого світу і самої людини. І світ, і людина дійсні лише внаслідок своєї причетності до цієї всеохоплюючої реальності святого і божественного. І донині релігії дають багатьом мільйонам людей сенс, основу і мету їх життя.

Таким чином, оскільки у вірі нам відкривається той же Бог, з яким ми зустрічаємося в наших роздумах про дійсність, то Віра і знання не утворюють протилежності. Відтак віруюча людина не має підстав з підозрою відноситися до наукового людського досвіду: вона може бути впевненою в тому, що її віра завжди знайде опору в знанні. Як підмітив Ф.Бекон: "Тільки мале знання віддаляє від Бога; велике знання - знову повертає до Нього."

Дійсно прагнення зрозуміти світ, не відводячи ніякого місця Богу у його існуванні, в прямій чи невиразній формі продовжує до сьогодні ще діяти в науці. Так, сучасні астрономічні гіпотези прагнуть вивести сучасний Всесвіт у всій його складності, виходячи при цьому з первинного газоподібного стану матерії. Але тоді постає питання, а звідки походить сама ця матерія? Якщо матерія вічна, то вона й абсолютна, тобто буття витікає з неї самої. В такому разі можна сказати, що вона "божественна". Якщо матерії не можна приписати те, що перетворює її в дещо Абсолютне, тоді залишається визнати, що над матерією є вища сила, яка й визначає життя матеріального буття.

Коли відомий хірург М.І.Пирогов подолав свій матеріалізм і рішуче відкинув думку, що від руху мертвих атомів могла виникнути вся природа у всьому різноманітті її форм, то він прийшов до думки, що основним фактом в природі є "світове життя" ("океан життя"). Пізніше вчений виз-

нав, що і при такому розумінні природи не можна все ж зрозуміти її в її цілому із самої себе. При цьому Пирогов дійшов до визнання надсвітової Сили, Бога, тобто від натуралізму перейшов до супранатуралізму.

Сучасні богослови, витлумачуючи виникнення світу, водночас також звертаються до досягнень науки. Це виникнення, згідно Книги Буття, є не миттєвий акт, а процес, здійснюваний у часі. Зокрема, перший день творіння світу там описано так: "І сказав Бог: "Хай станеться світло!". І сталося світло. І побачив Бог світло, що добре воно, - і відділив Бог світло від темряви. І назвав Бог світло днем, а темряву ніччю. І був вечір, і був ранок - день перший" (Бут.1,3-5). Слово "ор" з біблійного оригіналу означає не тільки світло в звичайному нашому розумінні, але й світіння взагалі, випромінювання. Це слово позначає всі види фізичних взаємодій, те, що в сучасній науці називається сила тяжіння або гравітація. До того ж весь світ наповнений "світлом", все пронизане зливою різних променів, більшу частину яких ми не бачимо. Ми не бачимо, наприклад, радіохвилі, магнітні поля, біополе нашого тіла. Навколо нас, в нас самих, всюди, вічно змінюючись, співпадаючи і взаємнопроникаючи, проносяться хвилі "світла". Кожне живе тіло "світиться", тобто випромінює світлові хвилі особливим чином. Кожна жива клітина "світиться", виявляє себе в навколишньому середовищі. "Світло" ("поле") - онтологічно перша ступінь світобудови. Ми не можемо мислити матерію інакше, як перш за все вияв такого, що має властивість хвильової енергії. Уявити собі матерію без того, щоб вона не була вся пов'язана хоча б з гравітаційними силами тяготіння, ми не можемо.

Характерною рисою теологічних концепцій є створення універсальних схем, в яких релігія і церква виступають як унікальні надісторичні сили, здатні здійснити радикальне виправлення і спасіння світу, оновлення культури і моралі.

Відзначимо докорінну зміну в наш час позиції богослов'я щодо наук про природу в порівнянні з ХІХ століттям. В минулому віці теологи були налякані досягненнями природничих наук, які послідовно продовжували руйнування релігійної картини світу, розпочате розгорнутою в ХVІ-ХVІІ століттях першою революцією в астрономії. Ледве вони почали залагоджувати свої взаємовідносини з коперникіанством (праці Коперника і Кеплера в 1835 р. були включені до Індекса заборонених книг), як в 1859 році з'явилася праця Ч.Дарвіна "Походження видів", ідеї якої докорінно підривали догмат про створення Богом тварин та рослин.

За цих умов захисники релігійного світобачення якимось чином не наважувалися в своїх богословських викладах використовувати новітні дані наук про природу. Акцент ними був перенесений на доведенні слабкості розуму. Бог за цих обставин вже виступав, так би мовити, Богом "білих плям" в науці.

В ХХ столітті богослови навпаки широко використовують новітні природничо-наукові знання про живу і неживу природу, що сприяє зміцненню і збагаченню релігійного світобачення.

Увага до природничих наук з боку християнських конфесій має нині надто багатопланові вияви: це усні і друковані виступи відомих церковних ієрархів про взаємовідносини віри й розуму, і чисельні статті в богословських виданнях про вагу наукових досягнень, і проведення під егідою церкви різних ювілеїв, пов'язаних із знаменними датами з життя відомих природознавців і т.ін. Для діяльності багатьох теологічних центрів і видавництв в останні роки характерним стало проведення різних конференцій, симпозіумів з проблем взаємовідносин науки і релігії, окремих аспектів досягнень наук про природу, які мають фундаментальне світоглядне значення.

За останні роки католицькі і протестантські теологи видали сотні книг, брошур, опублікували багато статей в церковних і світських журналах, де досягнення природних наук витлумачуються в релігійному дусі.

Метою всього цього є формування в суспільній свідомості думки про можливість здолаття сформованої багатостолітнім конфліктом віри і розуму історичної обмеженості в їх взаємовідносинах. Ставиться нині завдання вироблення конструктивних позицій про їх плідне світоглядне партнерство.

В. Гринько* (м.Київ)

ТЕОРЕТИЧНІ ДЖЕРЕЛА ВІРВЧЕННЯ ВЕЛИКОГО БІЛОГО БРАТСТВА

Складні процеси, що супроводжують становлення і розвиток української державності, створили сприятливі умови для поширення неорелігійних культів, течій і напрямків. Більшість їх ментально неукорінені, набувають поширення переважно внаслідок активності закордонних місіонерів. Тому, з огляду на

* Гринько Валерій - пошуківець Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ.

місцеве походження та суспільний резонанс, особливої уваги потребує феномен "Великого Білого Братства", пропаганда віровчення якого здійснювалось і мала певний успіх в більшості пострадянських країн.

Насамперед необхідно об'єктивно осмислити витoki цього явища, встановити характер впливу різноманітних світоглядних доктрин (релігійних і позавіресповідних) на становлення віровчення Братства, а також визначити те, чи є воно еклектичним, самобутнім, а чи ж або ж ми маємо справу з проявом містико-окультного мислення, яке за відповідних умов набрало форми релігійної течії ?

Провідна роль у формуванні догматики нової релігії належить Ю.А.Кривоногову, якого його близькі соратники офіційно називали "родоначальником віровчення Великого Білого Братства". Склад теоретичних джерел, використаних при формуванні основ "нової релігійної течії епохи Золотого віку", зумовлювався намірами її *фундатора здійснити синтез релігійних вчень*", "поєднати Захід та Схід" з метою створення Єдиної Вселенської релігії з Єдиним Богом" [Последнее крещение// Атма.- 1991.- N 3.- С.3].

В момент створення нового вчення для його сповідувачів стали шанованими "священні книги" кількох релігій - давньоведичні Священні Писання (Веди, Пурани), "Бхагават-Гіта, як вона є", "Агні-йога" (вчення О.І.Періх), Біблія. Саме з релігійних систем, які ґрунтуються на цих та інших "священних книгах", й поставало віровчення Білого Братства. Розглянемо це в більш конкретному плані.

Індуїзм. На початковій стадії формування вчення Білого Братства зазнало відчутного впливу ідей індуїзму. Кривоногов визнавав, що " прийшов до Бога через Прабхупаду". Членам об'єднання пропонувалось "стати відданим верховній особі божества, - Шрі Крішні" [Совершенство...// Атма.- 1991.- N 3.- С.1]

З вайшнавської релігійної практики на початковому етапі діяльності Братства було використано систему медитації у формі мантроспівання. Вона використовувалась до осені 1991 року. Загалом, на той час не приховувалось, що "ритуаліка богослужіння відповідає вченню Єдиного Бога, викладеному в "Бхагават-гіті як вона є".

Індуїстську філософію "відданого служіння" ("Бхакті-йога"), а також "чотири регулюючих принципи", які стали морально-етичними орієнтирами на етапі становлення вчення Братства для його членів, Кривоногов безпосередньо запозичив з "Бхагавад-

гіти". Членам громади дозволялось "вживання виключно вегетаріанської священної їжі "прасад" та рекомендувалось дотримання "викладених у "Ведах" принципів поміркованого голодування". [Пост полезен и необходим! // Там само.- С.4] Релігійні відправи громади значною мірою копіювали "культову практику прихильників "Свідомості Крішни".

З метою зміцнення власного авторитету Кривоногов пропагував один з провідних постулатів "східних" вчень, зміст якого полягає в існуванні жорсткої ієрархічної "системи вчителювання" (отримання "знань" виключно через "гуру". [Наставник-учитель-гуру!// Атма.- 1991.- N 11.- С.5]

У вченні Братства дотепно використано положення індуїзму про реінкарнацію і карму, за допомогою яких досить логічно обгрунтовувався "другий прихід месії" та створення нової релігії. [Как узнаем мы Иисуса? // Атма.- 1991.- N6.- С.1] "Юоанн Свамі"(Кривоногов) та "Марія Деві"(Цвігун) постають у вченні "ЮСМАЛОС" завершальними ланками в ланцюгах "перевтілень душ". [От Адама до Крестителя // Атма.- N 5.- С.4]. "Реінкарнацією" виправдувалась компілятивність вчення: творці використовуваних доктрин називались "попередніми втіленнями Юоанна Свамі та Марії Деві Христос.

Шляхом популяризації книги Прабхупади "Христос-Крішто-Крішна" Кривоногов відстоював необхідність поєднання християнства з сучасністю і ведичними знаннями", обгрутовував генетичну спадкоємність ведичної і християнської традицій. Одна з публікацій М.Цвігун, на той час звичайної співробітниці інституту "АТМА", присвячена роз'ясненню суті "вічної тріади", складові якої - "Господь-отець" (Крішна), "Син" (Христос) і "Святий Дух" (Мати). Патріарх ("Юоанн Свамі") і першосвященник ("Марія Деві") Братства зобов'язані були "нести істинне вчення Христа і його Батька - Крішни людству". "Роздуми про Верховну Особу" (спілкування з Богом) проходили в громаді переважно з використанням християнських та індуїстських (крішнаїстських) мантр-молитв, що давало можливість обгрунтувати доцільність синтезу двох великих релігій.

Проте Кривоногов ще в 1990 році визнавав наявність протиріч в завданнях "Великого Білого Братства" та місцевих "центрів бхакті-йоги". Це на початку 1992 року призвело до розриву з кришнаїзмом та спричинило еволюціонування вчення у напрямку посилення елементів християнства. "Всі минулі пізнання, крішнаїстські терміни, звички, енергії - краще змінити на Христові!" [Обращение Духовного Учителя Юоанна Свамі // Юсмалос.- 1993.- N 4.- С.1].

Християнство. На початковій стадії розвитку віровчення Братства крішнаїтський "принцип триєдності проявів" Бога поєднувався з його християнським розумінням з метою обґрунтування власної концепції "Божественної Трійці", де християнська іпостась Святого Духу ототожнювалась з особою Богородиці - "Марії Деві" [Небесная Книга. Апокалипсис или "вещий сон"? - К., 1991. - С.39]: "Господь-Отець (Крішна), Син (Христос) і Святий Дух (Мати)". При цьому роль "Марії Деві" вважалась Кривоноговим набагато "фундаментальнішою", ніж вона була в "Отця" і "Сина", оскільки припадає на етап "завершення матеріального життя на Землі". Ідея спокутувальної місії "Марії Деві Христос" як "рятівниці людства" відображає у вченні Кривоногова варіант "Другого Пришестя Христа".

Підкреслюючи власне значення у створенні вчення "Білого Братства", Кривоногов вважав себе "втіленням душі" Іоана Хрестителя, маючи на увазі його роль у визнанні Ісуса Христа месією. [От Адама до Хрестителя" // Аتما.- 1991.- N 5.- С.4].

Особливий наголос робився на трактуванні пророцтва есхатологічної книги Нового Завіту "Одкровення Іоана Богослова". Після віщування світових катаклізмів проголошувалось, що врятовуються тільки члени Братства та ті, хто визнає його вчення. Як результат, залякані члени громади знаходились в постійному очікуванні "кінця світу".

Певною мірою орієнтацію на християнські цінності спричиняли духовні уподобання Марії Деві Христос (М.Цвігун), її вшанування постаті Ісуса Христа. Згодом це знайшло своє відображення у "божественній поезії" Цвігун, яка становить морально-етичну основу вчення "Бога Живого".

Ініціація (прилучення до "посвячених") від початку створення Білого Братства мала елементи християнської обрядовості. За бажанням присутніх проводилось "хрещення водою і Святим Духом". Навіть в період найбільш відчутного впливу на світогляд Кривоногова індуїзму він дозволяв своїм однодумцям дотримання постів за православним календарем, використання під час богослужінь православних молитов і спів християнських псалмів. Ієрархічна структура конфесії (починаючи з березня 1991 року) копіювала організацію ранніх християнських громад, маючи в своєму складі "патріарха" (Кривоногов), "первосвященника" (Цвігун), "апостолів", "архієпископів".

З християнства, як зрештою і з інших вчень, послідовно і цілеспрямовано здійснювався відбір лише тих елементів, які відповідали вимогам та орієнтирам створюваної релігійної концепції.

Богородична Церква. За визнанням Кривоногова, "головні ідеї богородичного богослів'я близькі або співпадають з ідейними засадами юсмаліанства" [Атма.- 1991.- N 15-16.- С.2]. Насамперед бралась до уваги апологія культу Богородиці Діви Марії". Лідер Білого Братства розраховував, що московський "Богородичний Центр" на чолі з І.Береславським здійснить "важливу місію: офіційно визнає живу, в земному людському тілі Матір Світу". Однак після відмови визнати "Марію Деві Христос" богородичниками Кривоногов називає Береславського не інакше, як одним з "найголовніших ворогів Бога", "московським лжепророком" тощо [Московському лжепророку // Юсмалос.- 1993.- N 4.- С.3-4].

Мормонство. Цитуванням "**Книги Мормона**" (Священне писання Церкви Ісуса Христа святих останніх днів) Кривоногов намагався отримати додаткове підтвердження запозиченій з Біблії ідеї про "обраний народ Господа -...144 тисячі душ в білому одязі". Окремі положення "Книги" майже дослівно використано для критики обрядів та кліру ортодоксального християнства, яке мормони називають "церквою диявола", а також для опису апокаліптичних подій майбутнього "кінця світу".

Оккультизм. Для визначення дійсної основи вчення необхідно встановити його елементи, незмінні на всіх етапах діяльності Братства. Такою підвалиною був оккультизм, що підтверджує подальший аналіз теоретичної спадщини релігійного об'єднання.

Завдання "Інституту "АТМА" та релігійної громади "Велике Біле Братство передбачали вивчення "оккультних наук" і оволодіння "оккультними можливостями". Засновник Братства постійно посилався на авторитет "оккультних вчених", підкреслював перед однодумцями власний досвід знайомства з оккультною літературою, якою він послуговувався в повсякденній релігійній практиці, тим самим мимоволі розкриваючи своїх дійсних ідейних натхненників.

Ввівши до вчення положення, згідно якого "пізнання і проповідь істинних знань мають науково-філософсько-релігійний характер", Кривоногов тим самим продекларував зв'язок власних ідей з положеннями східної гілки оккультизму - теософії, синкретичної релігійно-містичної течії, яка становить "синтез науки, релігії та філософії" і "бере початок з систем арійської філософії Індії".

Про вплив положень "Таємної Доктрини" свідчить вживана в релігійному об'єднанні термінологія, зокрема назва

Інституту Душі "АТМА". Ведичне поняття "Атма", як "найвище Я", "Душа" неодноразово згадується в апологетів теософії.

О.Реріх, авторка "Агні-йоги", що є одним з перших "священних писань" у кривонігівському віровченні, вважала себе і членів своєї родини "посвяченими". Наявне також подібне розуміння "Великого Білого Братства" Кривоніговим як "Ієрархії Єдиного Бога", "посвячених" "організації Вознесених майстрів".

Видається цілком природним, що в списку розповсюджуваної Інститутом АТМА літератури перша позиція належить "Самореалізації Агні-йога (за вченням О.І.Реріх)", а подружжя Реріхів називалось там "попередніми втіленнями" Кривонігова і Цвігун. Попри формальний розрив з "вченням Реріхів" влітку 1993 року, його положення, особливо ідея "приходу Матері Світу в Росію", наклали значний відбиток на подальший розвиток догматики Білого Братства. Авторка "Агні-йоги" визнавалась предтечею "Вчення ЮСМАЛОС".

Окультистичний термін Fohat "Таємної доктрини", що уособлював "діючий початок Бога", "те, що з'єднує Дух з Матерією", набув у вченні Кривонігова значення містичної сили - "світоносного фохату Господа", наданого юсмаліанам для виконання "божественно-космічної Програми фохатизації Землі". Посередником в ознайомленні лідерів Братства з концепцією "божественного Фохату" як знаряддя "вищих сил" могли бути саме праці О.Реріх.

Космогонічна та антропологічна теософські концепції були використані у вченні Братства без суттєвих змін. Виклад розуміння керівниками Братства характеру виникнення Всесвіту, життя на Землі, "космічного" походження людини і "еволюції рас" становить лише стислий виклад "антропогенезису" "Таємної Доктрини" та її послідовників.

Слід звернути увагу на зміст обряду ініціації - посвячення, який існував під час діяльності Інституту "АТМА". Під час його проведення Кривонігов прикладав пальці до "третьої чакри" посвячуваного. Власне термін "посвячення", широкоживаний в окультистичній практиці, й означає "надання доступу до езотеричних таємниць природи".

Апологія ведичної традиції у творах Блаватської (проповідь аскетизму, вегетаріанства та медитування), а також визнання теософії "науково-релігійним синтезом давнього Сходу", цілком відповідали спрямованості Братства на початковому етапі його діяльності. Це дозволило фундатору нової релігійної течії на протязі тривалого часу необмежено використовувати елементи індуїзму, який, на відміну від теософії,

мав величезний досвід практичної діяльності без афішування перед широким загалом своєї дійсної сутності.

В світлі теософського спрямованості віровчення Братства стає цілком зрозумілим невинуватість синтезування в ньому окремих елементів індуїзму та християнства: ототожнення постатей Крішни і Христа (останній називається "останньою, десятою, Аватарою Господа"), постійні посилання на текст "Одкровення Іоана Богослова", оголошення Цвігун "Матір'ю Світу" тощо.

Антихристиянство. Лідери Білого Братства відзначалися непримиренною ворожістю до ортодоксального християнства, особливо його духовенства. На їх думку, "поступово втрачаючи ключі до теософії християнства, церква втрачала істинне розуміння духу Христа, зв'язок даного ним езотеричного вчення з наукою та філософією". Для обґрунтування доцільності створення нової релігійної концепції, на протигагу історичному християнству, Кривоногов "зарахував" Ісуса Христа до "видатних окультистів".

Задовго до подій осені 1993 року Кривоногов називав прихильників православ'я "ніколаїтами", а православні церкви - "нареченою Сатани" [Юсмалос.- 1993.- N7.- С.2]. Кривоногов не приховував зневажливого ставлення до Біблії як священної книги християн. "Іоанн Свами сказав, що Біблія непотрібна, що все це маячня, і вони (керівники Братства) будуть давати третій завіт, кардинально новий", відзначає послідовниця Церкви Ю.Фальфушинська. В цьому положенні прослідковується близькість з гностичним антиклерикалізмом і антихристиянством "Таємної Доктрини", послідовне дотримання Кривоноговим положення теософії про "мертву букву біблійних тверджень". [Тайная Доктрина.- Т.2.- С.3].

Проголошення нового приходу месії Марії Деві Христос лише повторило в сучасних умовах досвід реалізації ідей Теософського товариства, керівництво якого на початку ХХ ст. здійснило невдалу спробу запропонувати широкому загалу в ролі "Господа Майтреї" - глави Окультної ієрархії", "нового Христа" особу Крішнамурті. Для порівняння: основним завданням "Інституту Душі" від початку його створення вважалась підготовка до явлення наприкінці ХХ сторіччя Майтреї.

Стрижневу ідею вчення Білого Братства про жіночу сутність "Живого Бога Марію Деві Христос" - "Матір Світу" [Біле Євангеліє Матері Світу // Атма.- 1991.- №15-16] та її роль як месії запозичено насамперед з "Агні-йоги". Це визнає й Цвігун, коли заявляє: "Являючись на початку століття, в інкарнації Олени Реріх, ... вже тоді

я провіщала про Прихід Матері Світу в Росію..." [Учение Марии Дэви Христос. Наука о свете. - 1993. - С.75].

Навіть в період повного заперечення лідерами Братства генетичних зв'язків з іншими релігіями, "Вчення ЮСМАЛОС" називалось "таємною доктриною" [Учение ЮСМАЛОС (наука о свете). - 1992. - С.53]. Залишилось позитивним її ставлення до теософії і на цей час [Теософия. Каббала // Юсмалос.- 1997.- №25. - С.4-5].

Апокрифи. Одночасно засновник "Великого Білого Братства" спирався у своїх світоглядних конструкціях на новозавітні апокрифічні твори : Євангеліє від Фоми, Євангеліє від Філіппа та "Апокрифи Діви Марії". Кривоногов пояснює такий вибір намаганням протиставити себе історичному християнству: "Православна церква не приймає і відкидає євангелія давніх християн"; "Ми настирливо рекомендуємо читання апокрифів , які не ввійшли до Біблії, оскільки, відкривши закладений в них глибокий езотеричний і теософський зміст, можна повніше зрозуміти Істинне Вчення Христа". Названі твори відносяться до т.зв. "відречених" (заборонених церквою) гностичних євангелій і належать до оккультної традиції, представники якої різко критикують "огульне засудження" апокрифічної літератури з боку "церковного християнства".

Каббала. При формуванні основ релігійного вчення Білого Братства використано елементи теософського релігійно-містичного вчення "оккультної науки" Каббали. [Каббалистический аспект космической программы ЮСМАЛОС - Учение Марии Дэви Христос. - 1993 - С.8-9]. Інтерпретація суті "вчення" і обґрунтування шляхів реалізації його етапів здійснювалась шляхом маніпулювання каббалістичними числовими відповідниками літер.

Враховуючи острах пересічної людини перед складним для сприйняття текстом цієї містичної книги, Кривоногов наголошував, що "непосвяченому зміст цього давнього писання не відкриє очей та вух". Використання Каббали давало також додаткове пояснення ієрархічності та жорсткій структурованості Братства: "...Якщо ви уважно прочитаєте Каббалу, то зрозумієте ієрархічну структуру духовного царства...".

Кривоногов чудово розумів спрямованість вчення Каббали, називаючи її "основою оккультизму", "ключем до езотеричного тлумачення Книги Буття". На його переконання, "це вчення з'явилося 5000 років тому", тобто задовго до формування єврейської каббалістики. Теоретики теософії, як зрештою й інші "арійські оккультисти", також не зараховували

"первинну" Каббалу (інша назва - "халдейська Книга Чисел") до єврейської традиції, розрізняючи " єврейських і християнських каббалістів".

Підкреслена повага до духовної спадщини Піфагора (одне з "втілень" Кривоногова) теж мала свій підтекст. Піфагорейці, подібно до adeptів Каббали та лідерів Братства, вважали кількісні відношення суттю речей . Їх ідея про космічну "гармонію сфер" справила відчутний вплив на автора "Вчення Марії Деві Христос".

Моральна сторона вчення Піфагора базувалась на ідеї перевтілення, а сам він створив багатоступеневу систему посвячення. Це мало імпонувати Кривоногову, оскільки положення про реінкарнацію становило основу створеної ним релігії. Окультисти вбачали в піфагорействі "найдосягнутіший зразок філософської школи, яка поєднувала зовнішнє (екзотеричне) вчення, засноване на наукових даних, з езотеричною суттю, винесеною зі святилищ таємної мудрості Сходу".

Астрологія. Для пояснення послідовності зміни "епох світу", під час останньої з яких "настане духовне правління "ЮСМАЛОС", використано елементи астрології. За вченням Братства, кожній з країн та епох відповідає певний знак Зодіаку - один з 12 астрологічних "будинків" [Возмездие грядёт! // Атма.- 1991.- № 4.- С.1].

"Юоан Свамі" і " Марія Деві", як "дуада Програми "ЮСМАЛОС", також отримали відповідники серед зодіакальних знаків - "Тілець" і "Овен". Вплив оккультної традиції засвідчує навіть посилення на "Орфей", як одне з "втілень" Кривоногова [Атма.- 1991.- № 6.- С.4; № 12.-С.4]. Оккультна традиція вважає Орфея "великим посвяченим", "який точно визначив якості планет" /Истоки тайноведения, С.328/.

В окремих ранніх обрядах Білого Братства простежуються риси оккультної магії. Один з ритуалів здійснювався білобратчиками наступним чином. Так, роздавалось кожному блюдечко з фольги, папір, бритва і сірник. Розрізавши палець, кров збирали у блюдечко, а потім сірником на папері писали свої гріхи. Після цього все це спалювалось перед вівтарем". Описані дії мають риси подібності з "симпатичною" магією - вірою в можливість досягнення мети шляхом принесення у жертву не всього предмета, а лише його частини.

У випадку "відлучення від церкви" Кривоногов погрожував знищити душі відлучених, оскільки вони "зрадили Бога". З цією метою необхідно було намалювати людину, обвести зображення колом, переписати і проклясти, а потім порвати і спалити

папірець, що сприяло знищенню душі", її "похорону на тонкому плані".

Формуванню основоположних засад вчення Білого Братства спряло ознайомлення Кривоногова із містико-оккультним вченням Д.Андреєва. При цьому приймався до уваги, насамперед, вплив на метафізику Андреєва творів християнських містиків, зокрема Іоана Богослова. До вчення Братства були включені андреєвські положення з "Троянди Світу" про "монади" ("безсмертні духовні одиниці"), окремі елементи космогонії.

Проте найбільш суттєвим запозиченням стала ідея автора "Троянди Світу" про "божественну монаду" (Звенту-Свентану), без якої, начебто, іпостась Трійці неповна. Весь хід світової історії уявляється Андреєву у вигляді єдиного процесу сходження на Землю Планетарного Логосу - "великої богонородженої монади", "боголюдини". Це положення незабаром стало основою вчення Білого Братства. Кривоногов з 1991 року став доводити, що людство "стоїть на порозі пришестя "жіночої іпостасі Трійці" - "Звенти-Свентани".

За вченням Андреєва, народженню Звенти-Свентани буде відповідати виникнення "Троянди Світу", яка згодом буде керувати світом, знаменуючи тим самим початок Золотого Віку людства. Під цією назвою розуміється майбутня всесвітня церква, що має об'єднати всі релігії світу на основі єдиного духовного досвіду. Виходячи з цього, Кривоногов називав Велике Біле Братство - "Вселенською Трояндою Світу", а своїх своїх однодумців - "братами Троянди Світу" [Многомерные слои жизни в Космосе // Атма.- 1991.- N 8-9.- С.5].

Аналогічним за спрямованістю був також характер зв'язків з вченням Порфирія Іванова. Кривоногов, згідно вимог, які "ставляться перед майбутнім оккультистом" ("чим ближче до природи, тим краще"), закликав членів Братства брати з іванівців приклад у їх намаганні "бути ближче до Природи". Сам Порфирій Іванов був названий ним "духом Архістратига" Марії Деві, "архатом, який має відповідне втілення".

Кривоногов та його співробітники по "Інституту Душі" під час перебування в Миколаєві у 1990 році контактували з членами місцевого осередку "іванівців". Так, одна з "іванівок" розповідала майбутній "Марії Деві Христос", що "зустрічалася з нею на Тибеті в одному з минулих життів". Скоріше всього тут відбулися контакти не з ортодоксальними послідовниками вчення П.Іванова, а з членами містико-оккультного об'єднання "Івани стотисячні" (центр його в Москві), яке у своєму вченні поєднує

морально-етичні норми "детки" Порфирія Іванова з ідеями "Агні-йоги" О.Реріх, наголошуючи на існуванні таємничої "Ієрархії Вогню". Стосунки членів Білого Братства з цією організацією продовжувались і після подій осені 1993 року, коли значна частина "юсмалиан" висловились за об'єднання обох організацій.

Контактерство. Принципово нові положення були включені у вчення Братства під враженням праць "контактерів", діяльність яких становить невід'ємну складову оккультної практики. Кривоногов викладав на сторінках газети "Атма" гіпотезу щодо існування "вищих" позаземних цивілізацій, опублікував навіть "Послання Ісуса Христа" у викладі "контактера" [Атма.- 1990.- N1.- С.3; 1991.- N3.- С.2]. Згодом підготовлена аудиторія вже отримує виклад "спілкування з Космічним Розумом", від якого керівниками Братства, начебто, "отримано" "космічну Програму перетворення людства" [Атма.- 1991.- N 5.- С.1].

В 1991 році Інститут Душі передрукував "контактерську" брошуру "Послание землянам с планеты Ядивод" під назвою "Послание солунянам" з викладом "зашифрованого космічного послання". Символічний вираз твору - "Иисус-ЮСМАЛОС-Эзодюс-Христос" з осені 1991 року став основною "божественною" формулою-молитвою Братства, замінивши відому крішнаїтську мантру, а термін "ЮСМАЛОС" дав назву "Програмі Господа" в інтерпретації Кривоногова [От Адама до Иоанна Крестителя // Атма.- 1991.- N5.- С.4]. Ідея "послання" про створення "Єдиної Вселенської" Церкви, згадка про "жінку, яка пробудить від сну всю планету Земля", особливо можливість обґрунтування "космічного" походження нового вчення, цілком відповідали "месіанським" спрямуванням Кривоногова. Окремі вирази видрукованого в "Атмі" "Послання солунянам", зокрема, твердження про "місячне" походження людства, свідчать про знайомство його авторів з теософією.

Ставлення Кривоногова до "контактерів" неоднозначне. Розуміючи можливість складення багатьма з них (О.Бердник та ін.) конкуренції у "спілкуванні з Духовним Світом, він наголошує, що Христос з цього часу "дає інформацію" тільки "Божественній Дуаді", тобто самому Кривоногову і Цвігун.

Біоенергетика. Довготривале захоплення Кривоногова хатхайогою, яке згодом переросло в досить ґрунтовне вивчення різних аспектів біоенергетики та пов'язаних з нею нетрадиційних методів лікування. Про це свідчать написані ним науково-популярні праці в галузі біоенергетики та розвитку психофізичних можливостей людини. [Здоровье и биоэнергетические возмож-

ности человека.- К.,1990; Как пробудить скрытую биоэнергию?. - К.,1990], наклало відчутний відбиток на створене ним вчення Білого Братства. "Лекційні проповіді" Інституту "АТМА" присвячувались викладу теорій щодо природи "розвитку біоенергії людини" та "нетрадиційних методів оздоровлення". З моменту заснування інституту в штаті його працівників навіть існувала посада "головного біоенергетика".

Під час проведення лекцій в 1990 році Кривоногов іноді здійснював обряди "хрещення" з відтинком "біоенергетичної" (цілительської) практики. Необхідність використання практики трансцендентальної медитації пояснювалась "забрудненням світу негативними енергіями", які потрібно "нейтралізувати позитивними енергіями". Співробітникам "Інституту Душі" заборонялось перебувати в громадських місцях тривалий час "у зв'язку з загрозою їх здоров'ю, спричиненою "забрудненням організму негативними енергіями". Апокаліпсис вбачався Кривоногову у вигляді "біоенергетичних катаклізмів".

Елементи біоенергетики були використані також при написанні заключної "священної книги" Братства, де її розгляду присвячено окремий розділ - "Діагностика Душі та Тіла (по аури)" [Учение ЮСМАЛОС (наука о свете). - 1992.- С.48-50; Учение Марии Дэви Христос. - 1993.- С.38-41]. Одночасно Кривоногов намагався відмежуватись від інших "біоенергетиків", застерігаючи людей щодо небезпеки з боку магів-цілительів", які "виконують завдання Темних сил".

Аналіз структурної побудови і тексту "священного писання" Білого Братства - "Учение Марии Дэви Христос. Наука о свете" свідчить про домінування в ньому елементів окультних теорій. З 28 розділів книги 8 мають теософське забарвлення ("Таємна доктрина" і "Агні-йога"), 3 - переважаючий вплив ідей Д.Андреєва, 12 - інших окультних теорій. Чітко християнську спрямованість мають лише 3 розділи.

На незаперечні ідеологічні орієнтири та симпатії ієрархів Братства вказує відсутність у звинуваченнях Цвігун на адресу Кривоногова після подій осені 1993 року закидів щодо використання ним елементів окультизму, хоча, водночас йому в провину ставилась прихильність до крішнаїзму. До того ж, в "божественній поезії", яка на відміну від інших "священних текстів" Братства належить її авторству, постійно вживаються окультні терміни. Розроблена Кривоноговим система ініціації у формі багатоступеневого "посвячення" копіювала ієрархічну "піраміду" окультних структур різних напрямків, що брали за взірець канони східних релігійно-філософських доктрин.

Біле Братство на зразок інших оккультних об'єднань давало своїм прихильникам почуття елітарності, пояснюючи життєві негаразди "зіпсованістю" світу. Не випадково оккультизм зазнавав злету саме в періоди великих суспільних криз і потрясінь. Сама назва "група посвячених" вказує на "обраність", елітарність, виключне право володіння істиною білобратчиків. Звідси й виникає розмежування з "непосвяченими", поділ світу за ознакою "свій-чужий" ("юсмалянин"- "неюсмалянин").

Таким чином, вчення Великого Білого Братства можна формально визначити як синтетичне, при створенні якого використано складові окремих релігійних та позасповідних теорій, насамперед теософії, індуїзму та християнства. Лідери Братства, претендуючи на універсальність власної доктрини, намагались не тільки здійснити синтез всіх існуючих релігій, а й на відміну від переважної більшості культів послідовно втілювали на практиці основну ідею теософів - поєднання релігії з наукою.

Світоглядна концепція Братства об'єктивно стала проявом домінування і послідовної реалізації модернізованих постулатів "східного" оккультизму. Індуїзм та християнство виконували в доктрині Братства роль зовнішнього прикриття, про що свідчить легкість, з якою Кривоногов згодом відмовлявся від їх догматів.

Послідовна тенденція зменшення впливу на вчення Братства елементів індуїзму в напрямі посилення значення християнства лише відображує еволюцію форм (від теософії до християнського гностицизму в межах єдиної оккультної традиції).

С.Пилипенко * (м.Київ)

РЕЛІГІЙНИЙ ЧИННИК В ПОЛІТИЧНОМУ ЖИТТІ США

Демократична реальність в США проявляється у тому, що більшість американців виводять свої цінності і погляди з біблейської традиції. Релігія була і є цією основою, на якій будувалася вся система американського життя.

Американський досвід показав, що американська демократія не тільки виникла із заснованої на релігії віри, але й продовжує залежати від цієї віри. Політика одержує свої напрямки від культури, яка є смислом релігійного дійства.

* Пилипенко Світлана - аспірантка кафедри релігієзнавства Національного університету ім.Т.Шевченка.

Культурний смисл сформульований моральними цінностями та інститутами суспільства. Для більшості американців такі моральні цінності невід'ємні від релігійної віри. Можливо навіть це характерно не тільки для більшості, але й для всіх американців незалежно від їхніх релігійних вірувань. Принаймні, називається це іудео-християнською етикою, чи християнством, чи діючими соціальними цінностями, чи громадянською релігією, все це є динамікою релігії, яка надає перспективи об'єднання нації. Американці вважають, що релігійний характер держави полягає виключно в релігійних віруваннях окремих громадян і в відповідності їхньої поведінки цим віруванням. Вони поділяють думку, що загальне визнання християнства є одним з головних джерел їхнього національного процвітання, і що вони як нація - обранці Божі. Можна сказати, що в Америці немає більш глибокого і поширеного переконання, ніж думка про їх виключність. Кожний народ має свій образ Бога, і американці не є в цьому випадку винятком. Вони раціоналізували Бога, як багато інших ідей. Як оптимісти, вони наполягали на Його прихильності до них і всюди знаходили прояви її. Бог схвалював матеріальний успіх як винагороду за доброчесність, енергію та бережливість.

Два століття після завершення реального впливу пуританізму не змогли розчинити його спадщину, яка полягала в повазі до особистості і гідності людини, у визнанні безсумнівного примату розуму, прихильності до принципів, а не до особистостей, у доктрині уряду, який управляє згідно з договором на принципах духовного і морального демократизму. Все це разом з моральною спрямованістю пуританізму, з його постійними пошуками спасіння душі, з його пристрасстю до правди і справедливості і з його підпорядкуванням матеріального духовному, надовго зберегло вплив на мирський світогляд і після того, як були забуті його теологічні і метафізичні догми.

Таким чином, традиційні цінності дуже живучі в Америці. Релігія дає обґрунтування системі цінностей, яка склалася в США. Уряд США розглядає релігію, як невід'ємний атрибут американського способу життя.

В США завжди існувала і існує явна тенденція до теологізації політики. В цій країні демонстрація релігійності є необхідним атрибутом і окремих політиків, і політичних угруповань (будь-який претендент на виборну політичну посаду повинен відверто заявити про свою належність до певного віросповідання, в обох палатах Конгресу є свої капелани, які читають молитви під час відкриття засідань тощо).

З іншого боку, в Америці спостерігається також і тенденція до політизації релігії. При цьому в сучасних умовах релігійні діячі входять у контакт з політикою, переслідуючи навіть і не стільки егоїстичні, "вузьковідомчі цілі". Це насамперед контакти, які викликані необхідністю вирішення невідкладних глобальних проблем (запобігання термоядерної війни, захист навколишнього середовища тощо), а також фундаментальних проблем, які виникають у межах самих США.

Ставлячи перед собою такі завдання, теологи таким чином займають активну позицію щодо політики і суспільства в цілому. Цій позиції насамперед властива критичність. Характерно, що такі крайні і багато в чому протилежні одна одній течії сучасного християнства, як консервативна і радикальна, виявляються єдиними в переконанні, що теперішній світ зазнав "духовного фіаско". Але активність теологів не обмежується критикою, все частіше з їхніх вуст лунають заклики до зміни нинішнього стану справ.

"Роль теології щодо її соціального контексту, пише Д.Форестер, - полягає в її трансформації, а не в її пасивному прийнятті" [D.V.Forester. Theology and Politics. - Oxford. - N-Y, 1988. - p.67]. Далі він зазначає, що без теологічного моменту політика зводиться до голої гонитви за владою, гонитви, яка не має ніякої високої мети, до простої сутички між індивідуальними і колективними інтересами.

Одним з найважливіших шляхів впливу теології на політику є вплив традиційних релігійних інституцій, і насамперед їхнього керівництва, на політичних керівників. Так, наприклад, релігійність Р.Рейгана протягом багатьох років істотно підтримувалась і спрямовувалась фундаменталістами, зокрема, таким типовим фундаменталістським напрямом, як очолений священиком Дж.Фолуелом, людиною відверто політично орієнтованою.

Відомий англійський церковний діяч, колишній голова християнської місії Д.Едвардс, звертаючись до своїх європейських колег, ставить їм у приклад становище церкви в США і закликає їх підтримувати найтісніший зв'язок з політикою (а також з світською мораллю і наукою), тому що тільки на цьому шляху, на його думку, можна істотно поширити свою популярність [D.J. Edwards. The Future of Christianity. - L., 1987. - p.99].

Американські дослідники релігії виділяють вісім каналів залучення теологів у політику: 1) участь духовенства у суспільних дебатах щодо різних питань, лобування на користь того чи іншого законопроекту, місцевих муніципальних постанов і конституційних доповнень; 2) союз з офіційними особами з

метою впливу на їхню політичну поведінку (прямо чи посередньо); 3) публічні дії духовенства з метою звернути увагу на недоліки в політичній системі. Наприклад, участь Мартіна Лютера Кінга в маршах, демонстраціях на захист громадянських прав у 1960 році; участь братів Беріганів, Філіпа і Даніеля, в антив'єтнамському русі; 4) лідерство в організованих релігійно-політичних рухах щодо соціально-політичних питань. Так, Дж.Фолуел заснував "Моральну більшість" у 1979 році і Федерацію Визволення у 1986 році; 5) активна підтримка чи опозиція духовенства стосовно кандидатів на вищі посади. Наприклад, декілька баптистських пасторів у Північній Кароліні активно брали участь у кампанії щодо переобрання сенатора Джессі Хелмса у 1984 році. В ці ж роки багато хто з баптистських священників підтримував кандидата в президенти Дж.Джексона; 6) непряма підтримка чи опозиція духовенства щодо кандидатів на відповідальні посади за допомогою громадських виступів і заяв. Наприклад, публічна критика кандидата в президенти Дж.Фераро Нью-Йоркським архієпископом О'Коннором у розпал передвиборчої кампанії; 7) призначення духовенства на громадські посади. Жоден американський священник не запрошувався на різні офіційні посади так часто, як отець Теодор Хезбург, президент Нотр-Дамського комітету щодо громадських прав і комітету стосовно вивчення еміграційної політики; 8) обрання духовних осіб на політичні посади. Сотні протестантських проповідників працювали в Конгресі США з часу заснування країни.

Разом з цим, треба врахувати й те, що у теперішній час посилюється релігійний вплив на політику через маси віруючих чи людей, які здатні стати віруючими. Для цієї мети вибираються категорії людей, які обдаровані відповідними якостями - відкритістю для релігії, схильністю до глибоких містичних почуттів, зацікавленістю щодо змін існуючого стану справ тощо. У цьому зв'язку спостерігається одверта тенденція до посилення орієнтації на найрізноманітніші категорії знедолених, тому що, як зазначають деякі дослідники, саме серед знедолених народжується постсучасний світ. Відбувається неначе повернення до ранньохристиянських цінностей і орієнтацій.

У США також спостерігається і тенденція до автономізації релігії. Ця тенденція стосується, насамперед, інституціонального боку справи, тобто виявляється не тільки у відокремленій релігії від політики в цілому, скільки у відокремленні церкви від держави. Останнє не збігається з першим, більше того, як показують численні дослідження, політична активність церкви

звичайно тим більше, чим менше церква залежить від держави. Можна стверджувати, що США - надзвичайно релігійне суспільство. Це є результатом розвитку унікальної системи розділення церкви і держави, яка спорудила правову стіну між інституційними церквами і офіційними державними органами, одночасно усвідомлюючи певну роль релігії в суспільстві і стимулюючи її.

ДО 2000-РІЧЧЯ РІЗДВА ІСУСА ХРИСТА

С.Валах^{*} (м.Київ)

ДУАЛІСТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ КУМРАНУ В КОНТЕКСТІ ХРИСТІЯНСЬКОГО СВІТОГЛЯДУ.

Кумранська община есеїв належить до релігійних сект Палестини II ст. до н.е.- I ст. н.е. Вона виникла в лоні іудаїзму і тісно пов'язана з іудейською релігією. Про це свідчить духовна бібліотека общини та суворе дотримання закону Мойсея її членами. Щоб наблизитись до розуміння природи і сутності кумранства, варто не тільки врахувати цілком закономірні риси його подібності з офіційним чи нормативним іудаїзмом, але зазначити відмінності, що існували між ними. Ці відмінності визначилися в соціальному і релігійному відокремленні кумранської общини від іудейського суспільства і відобразились у пустельному, подібному до чернечого способі життя, відмові від участі у храмовому культі, специфічному ритуалі омовінь, відмінному від усталеного обряді поховання, у використанні особливого сонячного календаря. Все це свідчить водночас і про специфіку ідеологічних поглядів членів кумранського братства. Важко сказати, чи збереглася до сьогодні теологічна система кумранського світогляду, оскільки суттєві її елементи передавалися усно і не записувалися (у сувоях такі записи не зустрічаються).

^{*} Валах Світлана - аспірантка кафедри релігієзнавства Національно-го університету ім.Т.Шевченка.

Грунтуючись на дослідженнях сувоїв Кумрану, які певною мірою дозволяють пізнати сутність кумранського світогляду, можна зазначити, що основою суспільних і релігійних поглядів кумранітів-есеїв була концепція дуалізму і зумовлені нею уявлення про фатальність та приречення, есхатологічні і месіанські ідеї. Основи дуалістичного світосприйняття викладені в різних рукописних пам'ятках общини. Споконвічна боротьба царств світла та темряви зображена в сувої Гімнів. Особливо чітко дуалістичне вчення представлено у Статуті общини. Створений Богом світ, згідно з поглядами кумранітів-есеїв, поділений на два ворогуючих між собою табори або царства - царство світла, добра, справедливості та праведності й царство темряви, зла, безчестя та кривди. Цей світ підлягає управлінню двох духів, що походять від Бога і володіють наданими їм повноваженнями: "...В руці його (Бога) закони для всього...Бог створив людину для правління землею і призначив їй два духа, походжати в них до строку наказу Його. Це духи Правди (Істини) і Несправедливості (Кривди). В джерелі Світла - родовід Правди, а із джерела Темряви - походження Кривди. І в руці міністра Світла - влада всіх синів Праведності, шляхами Світла походжатимуть вони, а в руці ангела Темряви - вся влада синів Кривди і шляхами Темряви ходитимуть вони. І в ангелі Темряви збиваються із шляху всі сини Праведності, і гріхи їхні, і провини їхні, і вчинки їхні при владі його, згідно духу Бога до (призначеного) йому кінця. І всі кари їхні і строки нещастя їхнього - у владі таємної злоби. І всім духам жереба його (ангела Темряви) вводити в оману синів Світла, але Бог Ізраїлю і ангел Правди Його допомагають усім синам Світла. І Бог створив духів Світла і Темряви і на них заснував кожне діяння..." (Статут III, 16-25). (Автор користується власним перекладом Статуту кумранської общини з давньоєврейського оригіналу).

Два протилежні табори світла - темряви, добра - зла та їхня ієрархія (ангели і духи) створені єдиним Богом. Ця ідея проходить через усі кумранські манускрипти, і в першу чергу міститься у сувої Війни (XIII,9 -13). Отже, кумранський дуалізм не виходить за межі суворого біблійного монотеїзму і одним із його джерел, імовірно, є старозавітна і апокрифічна література. Діалектична протилежність у Старому Завіті визнається загальним явищем у природі і в суспільному житті. Так, книга Буття зазначає: "Надалі, по всі дні землі, сівба та жнива, і холоднеча та спека, і літо й зима, і день та ніч - не припиняться" (Бут. 8:22). У книзі пророка Ісаї читаємо: "Я, що світло формую

та темність творю, чиню мир і недолю творю, Я - Господь, Який робить це все” (Іс.45:1).

У старозавітній літературі зустрічаються такі характерні для кумранських текстів поняття, як “дороги темряви” (Пр. 2:13), “дух неправди” (1Цар. 22:22-23); дуалістичні тенденції мають місце і в книзі Екклезіаста. Проте в Старому Завіті немає різкого протиставлення сил і таборів світла та темряви, добра та зла і боротьби між ними протягом усєї історії людства, немає також натяку на майбутній фінал цієї боротьби, який так яскраво уявляли кумраніти. Напроти, кумранська дуалістична концепція постає цілком завершеною, як в етичному і психологічному плані, так і в плані космічному. У розумінні кумранітів-есеїв “Світло” не було абстрактним гіпотетичним поняттям; воно сприймалося як частина Бога, або його похідна. Й.Флавій згадує про своєрідний культ сонця, якого дотримувалися есеї: “Божество вони поважали своєрідно. До сходу сонця вони не промовляють ніяких звичайних (несвященних) слів, але звертаються до сонця з якимись стародавніми молитвами, ніби прохаючи його зійти” (Іудейська війна, II,8). В уявленні есеїв все, що не було Світлом, складала Темрява.

Звертаючись до християнських творів, як канонічних так і апокрифів, автор зазначає, що християни також надавали “Світлові” божественної сутності: “Бог є світло, і немає в Нім жодної темряви” (1 Іоан, 1:5). “Він (Бог) неназиваючий, бо немає нікого перед Ним, щоб назвати [Його. Це світло невимірне], чисте, [святе, ясне]”. (Апокриф Іоана // Апокрифы древних христиан: Исследования, тексты, комментарии.-М.,1989).

Як і в кумранських есхатологічних творах, протистояння між світлом і темрявою зображене і в текстах Нового Завіту: “До чужого ярма не впрягайтесь з невірними; бо що спільного між праведністю та беззаконням? або яка спільність у світла з темрявою?” (2 Кор.6:14).

Згідно з концепцією есеїв, як у Всесвіті панують дві протилежності - світло і темрява, так і люди, відповідно до своїх індивідуальних особливостей, поділяються на “синів Світла” і “синів Темряви”. З цією концепцією тісно пов’язана ідея приречення: все, що відбувається у світі, вже визначено раніше, в тому числі і належність людей до того чи іншого табору (Статут III, 15-25; IV, 15-17). Есеї відносили себе до табору “синів Світла” і визначали характеристики людини, яка відповідала вимогам праведності і могла ввійти в общину “синів Світла” (Статут IV, 2-8). “Синами Світла” називали себе і

християни (Іоан 12:35-36).”А ви, браття, не в темряві, щоб той день захопив вас, як злодій. Бо ви всі сини світла й сини дня. Не належимо ми ночі, ні темряві” - говорить в Посланні до солунян св.апостол Павло (1Сол.5:4-5). Євангеліє від Фоми (апокриф) приводить таку настанову Ісуса Христа своїм учням: ”Якщо вам говорять: Звідки ви прийшли - скажіть їм: Ми прийшли від світла, від місця, в якому світло походить від самого себе... Якщо вам говорять: Хто ви? - скажіть: Ми його діти...” (Євангеліє от Фоми // Апокрифи древніх християн: Исследования, тексты, комментарии.-М., 1989). Безумовно, щоб бути гідним цього ймення необхідно ”поводитися, як діти світла, бо плід світла знаходиться в кожній доброті, і праведності, і правді”. (Єф. 5:8-9).

Ессеї користувалися відповідними критеріями для відбору “синів Світла” у свою общину, з метою їхнього виховання та просвіти (Статут IX,13-15). Складність якісного відбору ймовірно полягала в тому, що кожній людині властиві два життєві начала - світло і темрява, правда в різних співвідношеннях (Статут III, 17-19; IV, 24-25).

Важливо зазначити, що критерій поділу есеї вбачали не в національній чи культурній області, а скоріше у сфері етики і благочестя; і це також певним чином зближає есейство з ідеєю Євангелій.

Процесу навчання передував термін випробування неофіта, проходження його через відповідні ритуальні обряди, в тому числі і омовіння та освячення водою. Можливо, саме посвята неофіта в члени братства містилася в основі обряду хрещення, який здійснював на Йордані Іоан Хреститель. (А.Мень. На порозі Нового Завета.- Брюссель, 1983. - С.651).

Дотримуючись принципів “праведності і непорочності”, община “синів Світла” мала на меті ”...творити істину спільну, праведність і суд, і любов милосердя; ...заснувати основу правдиву Ізраїлю для спільного Союзу [Завіту] вічного; спокутувати (гріхи) усіх добровольців для святині Аарона і для дому істини в Ізраїлі...”(Статут V, 3-7); цим самим готуючись до майбутнього “суду Божого” і прийдешнього “Царства Праведності”. У новозавітному трактуванні есхатологічне очікування “останніх днів зла” і “оновлення землі” набуває релігійного образу “Царства Божого”, час якого наближається, і яке так жадано чекали християни (Мт.6:10, Мк.1:15).

Отже, на думку автора, дуалістична концепція Кумрану привнесла в християнську релігію відповідну систему світобачення, позначилась на есхатологічних і апокаліптичних поглядах християн, зумовила певний розвиток догматичної християнської ідеї - ідеї месіанства.

**ФЕНОМЕН УКРАЇНСЬКОГО ХРИСТІЯНСТВА:
МІЖ СХОДОМ ТА ЗАХОДОМ**

Обрання Руссю-Україною християнського шляху належить до однієї з найдоленосніших подій української історії, що прямо чи опосередковано запрограмувала подальший її поступ. Київська Русь напередодні офіційного запровадження християнства була потужною і поважною європейською державою. Вільна країна мала багатий вибір пріоритетів геополітичної, економічної, культурної орієнтації, на обрання яких значною мірою вплинули особливості українського розвитку. Як саме стався такий вибір - необхідно ще досліджувати, але що він приніс Україні - нині очевидно. Сьогодні, коли українська держава з великими втратами і напругою повертається на свій природній, європейський шлях, надзвичайно важливо проаналізувати, що сприяло відхиленню від нього. Для цього повернімося до перших сторіч Українського християнства - періоду утвердження довготривалих самоідентифікаційних архетипів українців та усталення їх поглядів на сусідів.

В сучасному українському релігієзнавстві переважає така точка зору на певні особливості початкового Українського християнства: по-перше, в перші десятиліття після офіційного запровадження християнства була здійснена недовершена спроба самочинної побудови церкви, формувалося Київське християнство на основі місцевих духовних традицій, із залученням світового християнського досвіду; по-друге, Київське християнство складалося неідентичним візантійському і неантагоністичним західному християнству, що природньо для українців-європейців.

До цього варто додати дві зауваги:

1) слід переглянути підживлюваний полемікою про східне чи західне походження Українського християнства погляд на неофітів-українців як на пасивних учнів котрогось християнського напрямку. Українці, як і інші народи, сприймали та розвивали християнські ідеї згідно своїх попередніх духовних надбань, свого менталітету;

2) "старі" християни із Сходу та Заходу стикнулися на головних місійних теренах кінця I тисячоліття н.е. у Європі, пропонуючи окремим народам організаційні послуги своїх ієрархічних центрів. Але досить швидко "нові" християни зорієнтувалися і пішли східним чи західним шляхом. У жодній

* Недавня Ольга, пошукачка Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України

європейській країні не існують водночас дві традиційні християнські церкви у рамках однієї нації, що свідчить про обґрунтованість зробленого ними вибору. Єдиний виняток становить Україна, яка протягом всієї своєї християнської історії будувала зв'язки, в тому числі і юрисдикційні, і з Константинополем, і з Римом.

Відомі джерела з християнізації Київської Русі не дозволяють однозначно визначити, кому в початковий період формування християнської традиції русичі надавали пріоритет і чому після 1055 р. в Русі-Україні закріплювалося Константинопольське підпорядкування. Проте дослідити, яким чином закріплювався східнохристиянський вплив - справа цілком можлива.

З другої половини XI століття наростають феодалні усобиці та відцентровий рух різноетнічних теренів Київської Русі. Якраз в цей час церква починає освоєння північно-східних киеворуських посіlostей. Більшість же територій тих посіlostей були включені до церковної структури лише з початку XII ст. Причому нові єпископства починали діяти переважно в молодих містах, серед маси в основному язичницької і при її серйозному супротиву.

Отже, період формування Київського християнства не охоплював північно-східних земель, які згодом почали навертатися в християнство. З християнською вірою тут знайомилися під проводом вже митрополитів-візантійців, неприхильних до киевохристиянської традиції. Московське християнство від його початків солідаризувалося з візантійською нетерпимістю до західного християнства. Киевохристиянська церква займає в цьому процесі цілком відмінні позиції: вона сприймає ігнороване на християнському сході західнохристиянське свято перенесення мощів св. Миколи, а київський літописець славить хрестоносців, прирівнюючи їх до блажених. На наш погляд, саме в порівнянні Київського та Московського християнства, а не в дискусіях про східну чи західну орієнтацію першого, є найпродуктивніше місце для виявлення і з'ясування феномену Українського християнства. Адже таким чином увага спрямовується на внутрішні особливості еволюції Київської митрополії, які надали їй східнохристиянське підпорядкування і в такий спосіб спричинилися до пізнішої ідентифікації української церкви як грецької, православної.

За умов посилення внутрішніх роздорів та наскоків степовиків став проблематичним більш-менш постійний церковний зв'язок земель Київської Русі та її північно-східних посіlostей. Київ як центр митрополії і княжа столиця, вже не міг виконувати функцію реїгійного та світського об'єднувального центру, ставши об'єктом міжкняжих змагань та зовнішніх нападів. З київського спадку північно-східні князівства намагалися монополізувати переважно ке-

рівний, в тому числі і митропольний, авторитет, застосовуючи тактику спустошливого спадкоємства. Натомість в церковній політиці південно-західних князівств зберігається традиція продовження культурних зв'язків з європейськими країнами, що утверджувало прозахідні риси Київського християнства. Але ж і їм киевохристиянський спадок дістався вже ревізованим константинопольськими ставлениками. Співробітництво князя Данила з Римом не знайшло підтримки місцевих владик - підлеглих Київського митрополита, підвладного Константинопольському патріархові. Таким чином, українці надовго втратили шанс повернутися як державницька, рівноправна нація до європейської спільноти. Це був перший випадок, коли східнохристиянське підпорядкування фактично позначилося для Русі-України як східнохристиянський вибір.

Втім Константинопільська юрисдикція так і не злучила неоднорідні землі Київської митрополії в єдиний ментальний простір. Остаточний переїзд київських митрополитів-греків в північно-східні князівства в 1299 році та виділення окремої української (Галицької) митрополії в 1303 році відкрили тривалий період то з'єднання, то роз'єднання Київської митрополії. Якщо відслідковувати відповідні події по роках, то виявляється, що від створення Галицької митрополії в 1303 році і до останнього "спільного" митрополита Ісидора (з 1435 р.) для "долішньої" (українсько-білоруської) та "горішньої" (московської) частин Київської митрополії це дає: 23 роки "з'єднаних" проти 109 років "роз'єднаних". Вже сама пропорція суперечить стереотипу єдності митрополії. А обставини приєднання-відокремлення вказують на те, що відколи митрополити-греки осіли в північно-східних князівствах, за приєднання українських земель (розглядалися як власні) дбали саме звідти, відокремлення ж добивалися з української сторони. Боротьба точилася нерівна, адже Московщина закономірно перебирала від слабнучого Константинополя лідерство в східноцерковній системі.

Чому саме Московщина? В Константинопольського і Московського світського та релігійного центрів було багато спільного, зокрема: по-перше, ці центри сформувалися на територіях етнічно неоднорідних (відповідно греки - серед азійських народів, слов'яни - серед народів угро-фінських, тюркських), але закладалися володарями з європейськими амбіціями та їх панівного на той час походження. Звідси спільні: вплив східних суспільних традицій, схильність до цезаропапізму, атавістичні, на загальне невинуваті європейські претензії; по-друге, і Константинополь, і Москва, спершу фактично переферійні у вчорашніх потужних

Великій Римській імперії та Київській Русі, конкурували з самою державницькою традицією экс-столиць і прагнули обперти на неї свою новоспечену владу. Це вдячний ґрунт для ідеї спадкоємництва. Саме таку ідею використали і Константинополь, і Москва, які не могли довести пряме апостольське походження своїх церков: “Другий Рим” оголосив себе спадкоємцем завойованого варварами “Першого Риму”, а “Третій Рим” - спадкоємцем завойованого мусульманами “Другого Риму”.

Натомість названі прикмети, спільні для Константинополя і Москви, є не просто не властиві, але альтернативні київським. І це, зрештою, відбилося на стосунках трьох сторін. На середину XV століття означилося, що ефективно використали візантійську науку якраз в Московщині (теорія “Третього Риму”). А українські землі, фактично виконавши функцію транзиту ієрархічного зв'язку, так і лишилися в східнохристиянській церковній структурі на другорядних ролях між занепадаючим старим центром - Константинополем, та новим і перспективним - Московою. І це природньо. Адже в Україні потенціал церкви східнохристиянського взірця обмежується наступними обставинами: по-перше, безпосереднім сусідством з країною з авторитарною агресивною владою, країною, яка стала логічною послідовницею державної та релігійної традиції Візантійської імперії; а по-друге, відсутністю ґрунту для громадського договору українців-європейців з переважно демократичними суспільними традиціями, на загал інтровертів, для яких невластивим є авторитаризм та експансіонізм.

Таким чином, доводиться констатувати, що в рамках східнохристиянських структур церковна нерівноправність України і Московщини об'єктивно закладена їх сутністними характеристиками і є неминучою.

В той же час сторіччя прямого - ієрархічного - східнохристиянського впливу на українську церкву обмежили її можливості альтернативних зв'язків. Адже це була вже не та церква Київського християнства, коли її вірним траплялося відбувати спільні богослужіння з християнами латинського обряду та вінчатися з ними без папського дозволу, тобто користуватися визнанням одновірних західного християнства. Провізантійська ієрархічна верхівка встигла внести в теорію і практику Українського християнства чимало східнохристиянських особливостей, що віддаляло українську церкву як від традицій Київського християнства, так і від західних християн. Після 1340 року українці вже зустрілися з останніми як вірні “східної” церкви, церкви “грецької віри”. Незалежно від адекватності такої ідентифікації, вона утверджувалась і серед самих українців, і серед католиків. В добу середньовічної ментальності, коли приналежність

до певної релігійної спільноти була чи не найголовнішою прикметою для розрізнення “свій-чужий”, це дезорієнтувало українців у знаходженні і підтриманні природних зв’язків та інтересів як у духовній, так і в політичній сферах. Внаслідок цього всупереч тому, що аналогічні висхідні умови і весь хід розвитку Русі-України серед інших європейських країн мав би призвести до такої ж церковної подібності, релігійно-церковна спорідненість полягла для українців в протилежному напрямі - до північно-східних сусідів. А це визначило далеко наперед не тільки церковний розвиток України, але й її загальну історію.

І досі самоусвідомлення багатьох українців “мандрує” між Сходом і Заходом. Але ж як минуле, так і сьогодення свідчать, що така позиція на практиці є невинувато страдницька й маловдячна. Так чи не доцільніше нам, вточнивши власні християнські орієнтири, твердо укріплюватися на своєму, європейському березі, а вже звідти екуменічно співпрацювати з усіма бажаними?

НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧУ РЕЛІГІЗНАВСТВА

*М. Бабій** (м.Київ)

СОЦІОЛОГІЯ РЕЛІГІЇ

В структурній архітектоніці релігієзнавства одне з важливих місць займає соціологія релігії. Знаходячись в тісному взаємозв’язку з філософією, історією, психологією, феноменологією релігії, культурологією та етикою, вона водночас постає як специфічна галузь загальносоціологічного знання.

В історичному аспекті перші спроби соціологічної рефлексії релігії мали місце ще в епоху Відродження. В подальшому соціологія релігії генетично була пов’язана з розвитком соціальної філософії, загальної соціології, з різними філософськими течіями, зокрема з іменами французьких енциклопедистів (Ш.Ф.Монтескьє, Ф.М.Вольтер, Ж.Ж.Руссо, Д.Дідро, П.А.Гольбах), а також з

філософськими традиціями, започаткованими І.Кантом, Т.Гоббсом, Д.Юмом, а пізніше - Г.В.Ф.Гегелем, Ф.Шлейєрмахером, Л.Фейєрбахом, К.Марксом та ін.

Як галузь соціологічного знання, соціологія релігії конституювалася в першій половині XIX ст. і пов'язана з іменем Огюста Конта (1798-1857), який вважається засновником соціології як науки і якому належить пріоритет введення в науковий обіг самого терміна "соціологія". О.Конт, який в загальносоціологічному контексті досліджував взаємозв'язок суспільства і релігії, її місце і роль у житті соціуму, започаткував позитивістський напрям соціології релігії. Цей напрям в подальшому розвивав Г.Спенсер.

Значний внесок у розвиток соціології релігії був зроблений К.Марксом (1818-1889). Він по суті вперше показав, що релігія за своєю природою є соціальним феноменом, вказав на земну, екзистенціальну, історичну її базу. Релігія, на його думку, постає як надбудова над економічним базисом суспільства, тісно вплетена в канву суспільних відносин, коріниться в соціальних структурах і виконує цілком реальні функції в житті людей, задовольняє широкий діапазон їх духовних потреб.

Глибокі дослідження релігії як суспільного феномену, її функціональних особливостей, що постають як соціально затребувані в контексті необхідності забезпечення солідарності, інтеграції соціуму, його цілісності, були проведені Е.Дюркгеймом (1858-1917). Релігію він трактував як специфічний і разом з тим як універсальний соціальний факт. Її коріння він бачив у суспільному бутті людей. Е.Дюркгейма по праву вважають основоположником соціології релігії, структурно-функціонального методу її дослідження.

Фундатором соціології релігії як галузі релігієзнавчого знання справедливо визнається і М.Вебер (1864-1920). Він є одним із засновників порівняльного підходу в соціології релігії. Вебер розробив цілу низку важливих як в теоретичному, методологічному, так і в практичному відношенні проблем, що стосуються взаємодії релігії і суспільства.

Функціональну здатність релігії він вбачав у раціоналізації людської діяльності, в забезпеченні смислового навантаження останньої. Релігію він розглядав передусім як фактор соціальних змін, як невід'ємну складову частину соціального процесу. Вперше в соціології релігії Вебер переконливо довів існування безпосереднього зв'язку між релігійно-етичними принципами і формами економічної діяльності, показавши те, як етика протестантизму стимулювала дух підприємництва, "дух капіталізму".

* Бабій Михайло - ст.н.сп. Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ.

Значний внесок у розробку важливих проблем, методології соціології релігії, її конституювання і подальший розвиток як важливої галузі соціологічної і релігієзнавчої науки зробили А.Радкліф-Браун, Е.Трельч, І.Вах, Г.Ле Бра, Б.Маліновський, Е.Еванс-Прічард, Т.Парсонс, Р.Мертон, К.Леві-Строс, Р.Белл, Д. Белл, П.Бергер, Т.Лукман, Т.Керер, Ч.Глок, Р.Старк, Дж.М.Інчер, С.Булгаков, М.Бердяєв, М.Драгоманов, М.Грушевський, С.Токарев, Д.Угринович, І.Яблоков, В.Танчер, О.Онищенко, Б.Лобовик, П.Косуха, А.Колодний та ін.

Хоча й сьогодні в соціології релігії, як у жодній галузі іншого гуманітарного знання, теоретичний аналіз здійснюється в межах методології, підходів певних шкіл, традицій, науково-соціологічних напрямів, які тією чи іншою мірою базуються на методологічних засадах, розроблених К.Марксом, Е.Дюркгеймом, М.Вебером, Т.Парсонсом, варто зауважити, що все це постає як єдиний потік соціологічного осмислення релігії. Наявні різноманітні, теоретичні концепти соціологічної рефлексії релігії, дискутуючи, взаємодоповнюючи одна одну, дають в кінцевому результаті багатоплановий (хоча нерідко контрадикторний за висновками) зріз релігії як соціально-функціонуючого феномену. Соціологія релігії, як і будь-яка наукова галузь знань, самовизначається щодо специфічної для неї і відносно самостійної множини взаємопов'язаних проблем, які піддаються соціологічному осмисленню. Йдеться про предмет або точніше про предметне поле соціології релігії.

Аналіз соціологічних теорій релігії як вітчизняного, так і зарубіжного походження, як академічного, так і теологічного спрямування, засвідчує неоднозначність, розмаїття підходів, поглядів, думок щодо визначення предмету соціології релігії. При цьому суперечки точаться, як правило, навколо того чи іншого формулювання предмету. Одні дослідники акцентують увагу на структурно-функціональних особливостях релігії в соціальному просторі її буття, інші - гіперболізують інституціональний чи антропологічний аспекти або не ототожнюють предметне поле цієї галузі релігієзнавчого знання з конкретно-соціологічним аналізом релігії в соціальних і особистісних координатах її вияву. Джерела плюралізму тлумачень предмету соціології релігії - в складності, багатоаспектності, недостатній науковій опрацьованості такої специфічної (в соціальному прочитанні) проблеми, якою є релігія, в труднощах системних уявлень про неї. Якщо інтегрувати наявні підходи з цього питання, то предметне поле соціології релігії можна було б охарактеризувати як комплекс проблем, базовими серед яких є релігія і суспільство в різноманітності їх

взаємозв'язків, взаємодії та взаємозумовленості. Предмет тут характеризується за допомогою ключових понять “релігія” і “суспільство”.

Розшифрувати запропоноване визначення можна так: соціологія релігії вивчає релігію як суспільне явище, як невід'ємний елемент структури соціуму в різних аспектах і рівнях його соціального вияву. В цьому контексті предметом соціологічної експлікації постає релігійний феномен як реальний соціальний факт, як підсистема суспільства. Елементи структури релігії (релігійна свідомість, релігійні відносини, релігійний культ, релігійна діяльність, релігійні організації та інститути) в їх внутрішньозумовленому і суспільно детермінованому взаємозв'язку, а також у тісній співвідносності з іншими компонентами структури суспільства, форми, наслідки їх взаємодії також попадають в поле соціології релігії. Соціологія релігії включає у своє предметне поле і процес становлення розвитку, функціонування релігії, причини, фактори, детермінанти що покликали її до життя, а також її інституалізацію, напрями і форми діяльності релігійних організацій, роль і місце релігії в системі суспільних відносин, механізм її взаємодії з багатомірним соціокультурним простором.

Таким чином, йдеться про значний масив взаємопов'язаних проблем, що входять до предметного поля соціології релігії, аналіз яких уможливорює рефлексію соціологічних, соціокультурних, історичних, а почасти й антропологічних аспектів складної в структурно-змістовому контексті діалектики соціально-релігійної взаємодії.

Отже, соціологія релігії має свій предмет, свій кут зору на проблеми свого предметного поля. Вона, властивими їй методами, через систему специфічних (“ключових” і допоміжних) понять і категорій вивчає соціальну сутність релігії як “історичної реальії”, як “еволюціонуючої універсалії”, релігійно-соціологічні форми і утворення, їх функціонування.

Соціологія релігії має два рівні осмислення зазначених проблем: теоретичний і емпіричний. Перший дає можливість дослідити релігію як цілісну, складну за своєю структурою систему, як соціальну підсистему, виявити її діалектику, взаємодії з іншими підсистемами суспільства. Йдеться про базові фундаментальні положення, що розкривають сутність релігійного феномену в його соціологічному прочитанні. Другий - характеризує систему конкретно-соціологічних методів, операційно-інтерпритованих понять, емпіричних уза-

узагальнень, що дає змогу з'ясувати сутність проблеми феномену релігійності як

на макро (суспільство, географічні регіони, конфесії, демографічні групи), так і мікрорівні (особистість, невеличкі групи віруючих). Предметом дослідження стають релігійна свідомість, релігійна поведінка віруючих, релігійна діяльність церковних інститутів, організацій, конфесійно орієнтованих політичних партій, релігійна мотивація поведінки людей в усіх сферах суспільного буття тощо.

На емпіричному рівні соціологія релігії досліджує також ступінь, характер, динаміку релігійності, весь діапазон відношення людей до релігії, проблеми, що стосуються правового поля діяльності релігійних організацій, механізми реалізації права на свободу совісті, віросповідання, церкви, а також проблеми державно-церковних відносин, міжконфесійних взаємин, динаміки, стану і характеру релігійної ситуації в суспільстві. В межах єдиної наукової дисципліни, якою є релігієзнавство, соціологія релігії використовує повний категоріальний набір так званих базових (загальносоціологічних, філософських) компонентів (понять, категорій, методів). Характерними є казуальний, структурно-функціональний, інституційний, конкретно-соціологічний підходи. Зауважимо, що для сучасної соціології релігії як в Україні, так і за її межами, характерними є плюралізм методів, принципів, тим більше, що соціологічний дискурс не витримується чітко в межах однієї традиції чи школи. Спостерігається тенденція взаємозбагачення парадигмальних установок, концепцій, понять, методологій та інструментарію дослідження релігії як соціального феномену.

Отже, соціологія релігії, специфічна складова галузь загально-соціологічної і релігієзнавчої науки, має свої традиції, власну теоретичну, методологічну та емпіричну базу, свою мову, своє поле проблем, центральною в якому є релігія і її суспільно-функціональний вияв.

III. ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ СОВІСТІ

О.Уткін* (м.Київ)

КОНФЛІКТИ НА НАЦІОНАЛЬНО-КОНФЕСІЙНОМУ ГРУНТІ У ЗБРОЙНИХ СИЛАХ УКРАЇНИ ТА ЗАХОДИ З ЇХ ЗАПОБІГАННЯ

Національне відродження - це процес формування національної самосвідомості, що постає як єдність національної психіки та національної ідеології. Важливим елементом національної самосвідомості є національна ідея. Це широке поняття розкривається в історичному, політологічному, правовому, культурологічному, моральному та філософському планах.

Національно-релігійне відродження в Збройних Силах України проходить складно і суперечливо. Сподівання на швидке духовне оновлення тут не виправдовується, а поступ бездуховності посилюється. Коли ж духовна деградація зростатиме, то нація може потрапити у велику небезпеку, яку не ліквідує опісля навіть ефективне соціально-економічне реформування суспільства.

В армійському середовищі, як і в українському суспільстві, відбувається процес світоглядної плюралізації. Це відображається на етноконфесійних віносінах і пропаганді широкого діапазону поглядів з питань створення державної церкви, реального співвідношення етносу і релігії.

Етноконфесійні зв'язки, будучи результатом минулих епох, зберігаються через свою опредмеченість в основному в культурно-побутовій етнічній особливості. Проявляється це в етнічній характеристиці націй, що включає національну історію, тісно пов'язану з релігією культуру. Сформовані в процесі соціально-економічного розвитку етноконфесійні засади утверджуються в усіх галузях життєдіяльності українського сус-

* Уткін Олександр, д.істор.н., пров. н.сп. Інституту стратегічних досліджень.

пільства, що веде до виникнення певних проблем та пошуку ефективних засобів їх вирішення. Такі проблеми з'явилися і в специфічному середовищі Збройних Сил України.

Громадській думці України загалом та її Збройних Сил зокрема властива спорідненість або ж ідентичність оцінок деяких явищ етноконфесійного характеру. Це стосується змісту, форм та спрямованості існуючих ідеологічних й культурних розбіжностей між «національно свідомим» Заходом України, з одного боку, та «промисловим» Сходом, де безроздільно панувала Російська православна церква, російська культура і мова, з другого. Хоч ці розбіжності часто й відходять вже на другий план, проте у випадках неадекватних політичних дій вони можуть загострюватися і знаходити підтримку серед військово-службовців, нагнітаючи етноконфесійну напруженість, недовіру між представниками різних регіонів, національностей і релігій. Виходці із західного чи східного регіону, створивши групу своїх однодумців у певному підрозділі чи військовій частині, можуть «замкнутися в собі», захищаючи притаманні їм етноконфесійні реалії.

Враховуючи можливість такого розвитку подій, представники різних національностей та релігій у військовому середовищі відзначають, що непослідовна децентралізація влади або ж її відсутність сприяє загостренню суперечностей між центром та регіонами, штовхає деякі політичні угруповання на спроби створити автономні регіональні антиконституційні державно-адміністративні утворення з діяльністю властивих західному чи східному регіону церков і наступним використанням їх в політичних цілях. Реалізація таких задумів безумовно загрожуватиме територіальній цілісності, а то й і самому існуванню держави, на захисті якої стоять Збройні Сили.

Із входженням нашої держави в число незалежних постала проблема «Україна і мусульманський світ», бо наша країна, ставши на порубіжжі християнської і мусульманської цивілізацій, перевела це питання у практику. Через свідомість послідовників християнства та ісламу, образно кажучи, через Крим, нині пролягає своєрідний вододіл між двома тисячолітніми культурами, глобальними світоглядами, принципово різними способами життя, малосумісними позиціями в ставленні до інакомислячих, прав особи у виборі віри чи невір'я. Зараз частина мусульманських громад в Україні складається переважно з віруючих якоїсь однієї національності, зокрема татар. Окреслюється тенденція до тісного згуртування за національно-мовною ознакою. Відтак на цьому ґрунті виникають незгоди і суперечки, хоч мусульманство й розглядається як наднаціональна

релігія. Такі суперечки можуть з'явитися і у військовому колективі або ж в релігійній громаді, богослужіння якої відвідуватиме військовослужбовець. Тому ісламський, як і інші релігійні фактори, слід враховувати при організації політичної та виховної роботи в Армії.

Серед військовослужбовців Збройних Сил України трапляються прояви національно-релігійного егоїзму - різновидності групових інтересів, у яких перевага віддається власному етносу чи релігії, якої він традиційно дотримується. Змістом цього принципу соціальної орієнтації віруючих певної нації і конфесії є надмірна любов до своєї нації та релігії при одночасному зневажливому чи байдужому ставленні до представників інших етноконфесійних груп, нехтування їх інтересів. Національно-релігійний егоїзм передбачає глибоку зосередженість на проблемах свого етносу, релігії, тісно поєднуючи при цьому етноцентризм, національну обмеженість і конфесійну нетерпимість. В основному він проявляється на рівні буденної свідомості військовослужбовців, а його теоретичні положення обґрунтовуються у вченнях про національну чи релігійну винятковість, «богообраність» якоїсь нації чи істинність певної релігії.

В сучасній Україні духовенство УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ та деяких інших церковних об'єднань заявляє, що лише їх церква є виразником національного духу, а віровчення - єдино істинним. Такої ж думки дотримується й частина військовослужбовців, особливо строкової служби, колишніх парафіян цих церков. Звичайно, що змагання в тому, яка церква є більш українською та істинною, є абсурдним. Пріоритетом у національному відродженні виступає національна ідея, необхідність усвідомлення того, що відмінності між церквами є не абсолютними, а перехідним, що робить можливим реальне наближення до ідеалу християнської єдності і братерства. Проте існування різних проявів релігійного та етнічного егоїзму підривають не лише боєздатність Збройних Сил України, а й соціальну стабільність, цивілізовані міжнаціональні відносини, толерантне ставлення між віруючими й невіруючими.

Проблема взаємовідносин між віруючими і невіруючими в багатонаціональному і багатоконфесійному середовищі Збройних Сил України має важливе значення для їх життєдіяльності. Аналіз подій, явищ і тенденцій, що відбуваються у військових формуваннях, свідчить про те, що Армія, як специфічна і організована структура суспільства, його частина, значною мірою відтворює у своєму середовищі загальнодержавні суспільні процеси, певним чином реагує на існуючі в країні протиріччя,

конфлікти, в тому числі й етноконфесійні, появу нових нехристиянських об'єднань, що виступають проти християнства, поповнюють за його рахунок свої ряди.

Характерною рисою сучасного українського війська стала наявність значної кількості віруючих, як серед воїнів строкової служби, так і офіцерського корпусу. За даними конкретно-соціологічних досліджень, проведених Київським військовим гуманітарним інститутом в 1996 р. в Армії, із 828 опитаних віруючими назвали себе лише 35,5%, а 26,6% висловили певне затруднення з відповіддю. Віруючих і невіруючих військовослужбовців, окрім їх прямих функціональних обов'язків, об'єднують багатогранні інтереси і прагнення, серед яких, зокрема, формування культури міжконфесійного та міжетнічного спілкування.

У культурі міжетнічного спілкування основною функцією є регулятивно-аксіологічна, ціннісна. Вона передбачає збереження історичної пам'яті, критичне переосмислення надбань минулого і формування на цій основі критеріїв і соціальних орієнтирів взаємовідносин різних націй, їх контактування між собою з метою самовдосконалення особистості, утвердження національно і патріотично зрілих соціально-психологічних стереотипів мислення і поведінки. Змістом виховної роботи з формування культури міжетнічного спілкування в Збройних Силах України та за їх межами є збереження і розвиток національної самобутності, врахування інтересів кожної нації, етнічної меншини, утвердження дружби народів, взаємовигідного співробітництва між ними. Плекання цих та інших гуманістичних цінностей сприятиме усуненню всіляких деформацій у галузі моралі і розкриттю творчого потенціалу нації, народності.

Культура міжетнічного спілкування тісно пов'язана з духовністю. Складаючи цілісну багатоструктурну систему, основні елементи її збалансовані і скріплені традиціями, історичною пам'яттю народу. Міжетнічне спілкування, розвиваючи взаємні інтереси людей в матеріальній та духовній сферах, показує переваги того чи іншого способу життя, настрої та орієнтації особистостей. Практично-духовне освоєння світу, несучи в собі пізнавальний та ціннісний виміри, моральні та соціальні орієнтири оновлення суспільства, служить формуванню культури міжетнічного спілкування, яка спроможна подолати етностереотипи - етноцентризм, егоцентризм у національній культурі, національну меншовартість і національну соромливість.

Слід відзначити, що культура міжетнічного спілкування і культура міжконфесійного спілкування направлені на покращення міжособистісних та колективних відносин віруючих і невіруючих

різних націй і народностей. Вони розвивають також такі загальнолюдські принципи і цінності як правдивість, справедливість, моральність, співчуття, вміння сприймати прекрасне, вірність та братерство, толерантність, реалізм. Покладені в основу культури спілкування гуманні засади стануть своєрідним регулятором поведінки людей у всіх сферах їх життєдіяльності, сприятимуть відродженню національно-особливого і утвердженню загальнолюдського.

Міжцерковних, етноконфесійних конфліктів у Збройних Силах України в перехідний період їх становлення не існує. Про це свідчать і опитування військовослужбовців, проведені Київським військовим гуманітарним інститутом. Однак певні ускладнення в Армії при збігу відповідних обставин можливі у взаємовідносинах віруючих і невіруючих, віруючих різних націй і конфесій, зокрема православних і греко-католиків, мусульман і православних, представників трьох гілок українського православ'я, християн і послідовників східних нетрадиційних культур. Основною причиною таких непорозумінь серед військовослужбовців може стати прагнення деяких з них заперечувати і переслідувати інші віровчення, їх носіїв.

В усуненні можливих етноконфесійних конфліктів у Збройних Силах вирішальне значення матиме ліквідація їх причин в суспільстві. Оскільки міжконфесійні конфлікти багатопланові, мають різні рівні і особливості, то й методи їх усунення повинні носити системний, комплексний характер.

Для нейтралізації можливих проявів міжконфесійних протистоянь в Збройних Силах України поруч із загальнодержавними заходами, прийняттям відповідних законів, важливе місце займатиме виховна робота. В ідейно-виховному процесі поряд з вихователями - кадровими офіцерами, командирами в наш час подеколи беруть певну участь і священнослужителі, використовуючи релігійні цінності для покращення морально-психологічного клімату у військових колективах. Проте згідно з експертним опитуванням військовослужбовців, проведеним Інститутом соціології НАН України, лише 8,3% респондентів згодні з тим, що релігія повинна стати невід'ємною частиною системи виховання воїнів, більшість опитаних виступає за присутність пастиря-вихователя у Збройних Силах. Однак значна частина військовослужбовців, підтримуючи релігійні заходи в Армії, виступає проти штатних посад капеланів, вбачаючи в цьому можливість створення державної церкви, а відтак загострення протиріч на релігійній основі серед воїнів.

Зняттю недовіри між військовослужбовцями-послідовниками конфліктуючих церков сприяють масові форми пропаганди - лекції, тематичні вечори, кінопокази, екскурсії, читацькі конференції, зустрічі з духовенством, представниками місцевих та вищих органів влади, народними депутатами України, творчою інтелігенцією.

Для запобігання конфліктів на національно-конфесійному ґрунті в Збройних Силах України в деяких частинах використовують також й індивідуальні форми роботи, передусім в тих підрозділах, де є представники конфліктуючих церковних сторін або ж між ними з цих причин помічаються напружені взаємовідносини.

Добре володіючи знаннями з історії релігії та церкви в Україні, вітчизняної духовної культури вихователь розкриває сутність етноконфесійних конфліктів як вияву нецивілізованих взаємин людей, їх витоків та методів розв'язання, доводить, що рядові віруючі втомилися від міжцерковного розбрату і виявляють готовність, на відміну від церковної еліти, до усунення таких протистоянь. Досягнення поставленої мети можливе за умови тісного поєднання роз'яснювальної та виховної роботи.

*Р.Трайєр** (США)

В ЗАКОНІ ВСЕ МАЄ БУТИ ЧІТКО ОБГРУНТОВАНИМ

Запропонований в Україні проект Закону про захист від небезпечних впливів на психіку людини та про психологічну допомогу особам, які зазнали такого впливу, має підстави для турботи. Мої попередні коментарі його такі:

Існують неймовірні труднощі у будь-якому законі, який стосується "нетрадиційних релігій". Стосується він релігійних організацій, які не були присутніми в Україні до цього століття? Чи це стосується нових релігійних рухів? Традиційна буддистська чи то індуїстська практика можливо не були присутніми в Україні до цього століття, але вони є надто традиційними і навіть більш старі, ніж християнська віра. З другого боку, нові протестантські деномінації можуть бути "нетрадиційними" з точки зору православної церкви, проте протестантська Реформація почала розквітати в Європі та інших частинах світу з 16 століття. Цей реформуючий дух привів до ряду нових християнських церков, і

* Трайєр Роберт - Президент Міжнародної Асоціації за свободу релігії.

вони (так само як і індуїстські та буддистські релігійні практики) охоплюються міжнародним правом, яке захищає свободу релігії або переконань.

Відмінності між нетрадиційними релігіями та традиційними релігіями з метою ідентифікації "небезпечних впливів" не може бути виправданим за стандартами міжнародного права.

Будь-який закон, що торкається психічного здоров'я і можливого визначення втрати індивідуальної волі має бути ретельно дефініюваним у термінах свідчення про те, що особа перебуває "без" своєї власної волі. Іншими словами, фокус такого законодавства не повинен бути на "небезпечних впливах", які вважаються як такі, що спричинюють таку загрозу, а на свідченні по демонстрації того, що воля особи була пошкоджена завдяки певній релігійній практиці.

Ідея підпорядкування релігійному авторитету є центральною майже у кожній релігійній традиції, включаючи православ'я. Релігійна дисципліна включає до себе певне призупинення чиєсь індивідуальної волі заради спільноти у вірі та підкоренні Богові. Таким чином, авторитарна або примусова дисципліна, яка можливо характеризує релігійну спільноту, не є приводом для того, щоб поставити її поза законом або втручатися в її життя. Психічне відхилення, яке визначається клінічним чином, повинно було б бути основою для такого закону, а основа, що свідчила б про те, що таке відхилення трапилось за рахунок участі в певній релігійній практиці, мала б бути особливим чином чітко сформульованою.

Той факт, що поведінка особи змінюється внаслідок участі в релігійній спільноті, є безумовно результатом "впливу на психіку", але сам по собі він не є справою закону. Результатом релігійної практики може бути те, що людина або припиняє пити, або може взяти на себе клятву дотримуватися целібату, або може віддавати свої нагромадження бідним, як це роблять деякі християни. Усі ці поведінки протилежні тому способу життя, якого додержується більшість людей, і всі вони розкривають значну зміну у поведінці за рахунок "впливу на психіку" від релігійних вчень та вчителів.

Якщо "дії, що суперечать загальнолюдським цінностям та правовим або моральним нормам" мають бути основою для законних дій проти релігійних спільнот, то вони повинні бути більш точніше визначеними. Якщо просто розглянути європейське суспільство, то воно включає релігійні спільноти як західної, так і східної релігійної практики, які містять обрізання, целібат, ритуальне вбивство тварин та збірники законів проти богохульства та доподружніх сексуальних зв'язків. Ці та інші нор-

ми певно що знаходяться в межах визнаних релігійних практик людства.

Каліцтво жіночих геніталій зараз поставлено поза законом у США, хоч воно проголошується як релігійне та культурне право в Африці та деякими мусульманськими спільнотами у світі. Ця дія може бути визначеною точно, а відтак практикування її чітко забороняється. Аналогічно вживанню наркотиків у релігійних церемоніях не було надано конституційного захисту Верховним Судом Сполучених Штатів. Будь-який закон, який ставить поза законом певну релігійну практику на підставі того, що вона має "небезпечний вплив на психіку" повинен бути таким же точним. Інакше він буде порушувати право на свободу релігії або переконань.

Якщо державі надається право займатися психологічною реабілітацією, то суворі обмеження щодо психологічних процедур та оцінка їх повинні також законодавчим чином визначатися. Наркотики, електричний шок, мозкова хірургія повинні бути забороненими, і будь-яке слухання, яке може привести до тюремного ув'язнення та лікування особи проти її волі, має включати опікуна *ad litem*, який призначається судом для того, щоб представляти інтереси особи, психічний стан якої досліджується. Цей опікун *ad litem* має давати незалежні рекомендації судові, які можуть бути не такими, як побажання батьків особи або чинного опікуна чи держави. Рекомендація опікуна *ad litem* повинна додаватися до звіту суду, навіть якщо суд не згоден з нею, так що справа може бути переглянутою у випадку апеляції.

Говорячи про слухання та апеляції, слід зазначити, що ніякий закон, що загрожує свободі людини шляхом ув'язнення та лікування проти неї чи її волі, не слід законодавчо вводити без суворих процедурних вимог щодо належного процесу, який гарантує права особистості у відповідності до міжнародних правових стандартів.

Проект закону говорить про "згоду особи на одержання допомоги" без визначення того, яким же чином може бути перевірена така згода. Якщо вважається, що особа є жертвою "небезпечного впливу на психіку", який імовірно завдає шкоди їй чи її волі у межах, достатніх "перетворити його чи її у беззастережного виконавця чиеїсь волі", то дуже важко уявити, яким чином можливо засвідчити дійсну згоду такої особи. Можливо, що опікун *ad litem* зміг би додати свої власні спостереження та результати своїх розмов з особою у доповіді судові і потім засвідчити, чи дала особа згоду на лікування.

Ідентифікуючи значення, яке міг би відігравати опікун ad litem у будь-якому такому законному процесі, нагадує нам про вартість тиску з метою виконання такого закону. Вони не будуть замалими. Оскільки не захищається ніяке фундаментальне право, то здається що буде дуже важко виправдати такі витрати.

Безумовно, я чинив би опір такому законодавству. Воно означає, що держава підтримує ініціативи з контролю за розумом своїх громадян заради їх власного блага шляхом втручання у релігійні спільноти, коли хтось твердить, що ці спільноти займаються практикою, яка може негативно змінити поведінку тих, хто нею займається.

Підсумовуючи відзначу, законодавство, що намагається обмежити чи то думки, чи то слово, чи то релігійну практику, суперечить міжнародним правовим стандартам. Якщо є такі поведінки, що є небезпечними, то їх слід спеціальним чином дефініювати разом із свідченнями, необхідними для їх перевірки у будь-якому обмежувальному законодавстві.

Переклав з англійської **В. Коломицев**

IV. НАУКОВІ КОНФЕРЕНЦІЇ

МІСІОНЕРСТВО В КОНТЕКСТІ РЕЛІГІЙНИХ РЕАЛІЙ УКРАЇНИ

19-20 травня ц.р. в Києві відбулася наукова конференція з питань релігійного місіонерства в Україні. Співорганізаторами конференції виступили Міжнародна Академія свободи релігії, Державний комітет України у справах релігії, Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України. Окрім українських науковців, в її роботі брали участь відомі вже в Україні релігієзнавці із США К.Дюрем і Д.Літтл.

Місіонерство - це поняття саме по собі полісемічне, але за ним закріпилося вузьке значення - поширення представниками якихось релігійних організацій своєї віри серед людей, які сповідують іншу віру або не сповідують ніякої. Місіонерство тією

чи іншою мірою притаманне всім релігіям, але найбільшою мірою розвитку воно набуло в християнстві. Нині Україна стала полем активної місіонерської діяльності. Були заслухані доповіді П.Яроцького “Історія місіонерства на українських теренах”, В.Бондаренка “Релігійна ситуація в Україні і перспективи її розвитку”, Л.Филипович “Тенденції змін і росту нових релігійних рухів в Україні”, А.Колодного “Місіонерство в оцінках традиційних конфесій України”, В.Єленського “Євангелізація України в оцінці громадської думки”, П.Павленка і О.Сагана “Національний чинник і місіонерство в Україні”, М.Заковича “Місіонерство і освітянський процес”. З науковими повідомленнями виступали представники протестантських конфесій і різних релігійних місій, зокрема М.Жукалюк, В.Давидюк, О.Пурик, В.Любарець, О.Ступников та інші. Можна лише пошкодувати з того, що конференцію з нез’ясованих причин зігнорували традиційні церкви, які, виявляючи повну безпомічність в організації власної місіонерської роботи, роботи з євангелізації, наполягають на законодавчій забороні місіонерства нетрадиційних течій.

За наслідками роботи конференції готується монографія “Релігійне місіонерство в Україні: історія і сучасність”, яка вийде англійською мовою у США. Частина матеріалів буде видрукована в огляді з теми в нашому Бюлетні.

Матеріал підготував **А.Колодний**.

УКРАЇНІЗАЦІЯ ПРАВОСЛАВ'Я В УКРАЇНІ: СТАН І ПРОБЛЕМИ

Міжнародна наукова конференція за такою назвою відбулася 6 червня ц.р. до 70-ї річниці Луцького церковного з'їзду 1927 р. Співорганізаторами конференції виступили Українська асоціація релігієзнавців, Луцька міська Рада, Волинський обласний краєзнавчий музей, Волинський державний університет ім.Л.Українки, Республіканська Християнська партія.

Конференція викликала широку зацікавленість вітчизняних та закордонних вчених. Зокрема були заслухані доповіді Л.Филипович (Київ) “Проблеми українізації церковно-релігійного життя традиційних і нетрадиційних конфесій України”, А.Фігус-Ралько (Канада) “Українськість Української православної церкви Канади”, О.Сагана (Київ) “Особливості української християнської обрядотворчості”, А.Колодного (Київ) “Проблема обрядової мови

українських християн”, С.Ярмуся (Канада) “Доктор Юрій Мулик-Луцик про Україну як колиску християнського мислительства на Слов’янському Сході”, П.Яроцького (Київ) “Релігійна віра і національна культура”, Н.Стоколос (Рівне) “Українське православ’я у другій Речі Посполитій: сучасне бачення”, П.Кралюка та Я.Бохіна (Луцьк) “Луцький церковний з’їзд 1927 р.” та ін. На конференції був представлений науковий доробок вітчизняних релігієзнавців, які працюють над історією релігій в Україні.

Учасники конференції відзначили необхідність кропіткої роботи науковців та кліриків за встановлення особливостей Українського православ’я, запровадженню його основних принципів у обрядово-культурну сферу Церков України. Лише за такої умови можлива реальна українізація православ’я, перетворення його в дієвий чинник духовного відродження України.

Матеріал підготував **П.Кралюк**.

ІСТОРІЯ РЕЛІГІЙ В УКРАЇНІ

VII Міжнародний круглий стіл, який відбувся 12-14 травня ц.р. на базі Львівського Микессклорії релігій, як і попередні, розглянув широкий аспект проблем релігієзнавчої науки. До Львова приїхали багато науковців з України, близького зарубіжжя. Що переважало в тематичній зорієнтованості наукових доповідей і повідомлень? Насамперед це осмислення творчого доробку не лише широко відомих українських мислителів і богословів (Г.Сковороди, А.Шептицького, І.Огієнка, І.Потія та ін.), а й нових постатей - А.Монастирського, С.Томашківського, Ю.Левинського, К.Соколовського, Т.Мостового, Й.Застирця та ін. Знову привертала увагу дослідників історія греко-католицизму, православно - автокефального руху.

Ряд доповідей було акцентовано на проблемі ролі релігійно-церковного фактору в системі чинників формування національної самосвідомості. Наголошувалося, що якщо вже УПЦ КП зробила важливий, фактично політичний крок до відродження киевоцентричного українського християнства, то чому б владним політичним структурам не підтримати його. Більше, як раніше, було доповідей з протестантської тематики, релігієзнавчого осмислення діяльності братств, сакрального мистецтва, проблем християнського виховання та ін. Звертає

увагу те, що доповіді будувалися на солідній емпіричній базі, в масі своїй були зорієнтовані на утвердження в українців національного світобачення.

Сім щорічних круглих столів! Можна висловити лише вдячність тим, хто настирливо працює над їх організацією, видруком матеріалів, відшукує кошти для прийняття гостей, проведення краєзнавчих екскурсій. Цими ентузіастами насамперед є Я.Дашкевич, В.Гаюк, М.Бандурівський, Л.Моравська.

В плані побажань організаторам наступних Круглих столів. Певно що вже слід конкретизувати тематику Столів кожного року, бо при збереженні такого різномет'я, як це було, вони скоріше мають форму інформації, ніж всебічного розгляду проблем. Фінансова скрута, зрозуміло, обмежує можливості заявлених учасників приїхати до Львова. Але дехто вже з року в рік лише надсилає тези до Оргкомітету. Пора б їм вже відмовити в запрошенні. Круглий стіл переріс всеукраїнські межі, став міжнародним. Тому винесення на його засідання доповідей "парафіяльного рівня" не є доцільним. Із-за цього участь в Столі для науковців не з регіону стає нецікавою. Доповіді такого теоретичного масштабу варто заслуховувати хіба що на регіональних чи міських конференціях. Водночас зустрічаються доповіді, масштаб теми яких виходить навіть за теми докторських дисертацій.

І ще одне. Конференція зорієнтована на висвітлення історії широкого різноманіття релігій, які поширювалися і функціонували на українських теренах. Певно що при організації роботи наступних Круглих столів варто якимись чином долати той християноцентризм, що виявляється в тематиці доповідей і підборі учасників.

Матеріал підготував **А.Колодний**.

V. ІНФОРМАЦІЇ

ВІДЗНАЧЕННЯ В УКРАЇНІ 2000-ЛІТТЯ РІЗДВА ХРИСТОВОГО

З нагоди відзначення ювілею в Україні Постановою Кабінету Міністрів утворено спеціальний Організаційний комітет, який доручено очолити віце-прем'єру з гуманітарних питань. План роботи Оргкомітету поділяється на шість розділів, зокрема "Громадські та релігійні заходи, милосердницька та добродійна діяльність", "Інформаційно-роз'яснювальна, культурно-просвітницька та видавнича робота", "Заходи науково-організаційного характеру" та ін. Українські науковці-релігієзнавці братимуть участь в організації і проведенні на базі Відділення релігієзнавства циклу конференцій "Християнство: історія і сучасність". До нього входять конференції "Християнство і Україна" (листопад 1997 р.), "Християнство і духовність" (травень 1998 р.), "Християнство в контексті світової історії та культури" (травень 1999 р.) і "Християнство і сучасні суспільні процеси" (січень 2000 р.). На базі Острозької Академії буде проведено міжнародну конференцію з виховання молоді на принципах християнської моралі. Наслідки роботи конференцій знайдуть свій відгук в двотомній монографії "Християнство: історія і сучасність". Передбачено завершити видання десяти томника "Історія релігії в Україні", видати перший том з трьох томної "Української релігієзнавчої енциклопедії", монографію "Християнство в контексті історії і культури України".

В планах - конкурси на кращі твори з ювілейної тематики, фестивалі, виставки, видання богословської, історико-церковної, церковно-мистецької літератури, перевидання церковних, літературних пам'яток. Буде проведено всеукраїнський християнський форум "Плід правди сіється творцями миру", екуменічний конгрес "Примирення - Дар Божий, джерело нового життя", публічні читання з теми "Християнство і суспільний прогрес", філософсько-богословський діалог "І вони перебували в науці апостольській" та ін. Держава гарантує своє сприяння здійсненню паломництва до історичних релігійних цен-

трів світу, спеціальних туристичних програм по історичних місцях християнства в Україні, розгортанню добродійних та милосердницьких проектів релігійних організацій, встановленню конфесіями пам'ятних ювілейних знаків, проведенню ними своїх релігійно-громадських заходів тощо. Започатковуються теле-радіопрограми "Релігія в особах", "Під зіркою Віфлеєму", "Святі Київської Руси", "Храми України". Буде створено відеоцикл "Історія Української Церкви", відеосеріал "Український іконопис", подієво-документальний фільм "2000 років від Різдва Христового" та ін. Завершить реалізацію заходів урочиста ювілейна Академія і великий ювілейний концерт, присвячений 2000-літтю Різдва Христового. Вони проводяться в Національній опері в січні 2000 року.

Зрозуміло, що виконання всіх цих заходів потребує значних фінансових витрат. Тому передбачена підготовка спеціального кошторису і затвердження його Кабінетом Міністрів України. Виконання заходів потребує також значної організаційної роботи. Відтак передбачено утворення в складі Оргкомітету спеціальних робочих груп, а при Держкомрелігії навіть спеціального координуючого структурного підрозділу.

Не знаємо, чи якась інша країна світу прийняла таку грандіозну програму заходів до ювілею Ісуса Христа, але хотілося б, щоб вони із-за фінансової скрути не зависли так, як ювілейні заходи до 400-ліття від дня народження митрополита Петра Могили. Хотілося б ще, щоб ювілей еднав християнство в Україні, а то вибрик Московської церкви з анафемствуванням глави суверенної УПЦ Київського патріархату вже вніс елемент протистояння між православними церквами України. Хотілося б також, щоб до реалізації ювілейних заходів прилучалися і ті християнські течії, представники яких не входять до Всеукраїнської ради церков та релігійних організацій, яка мала б об'єднувати глав всіх конфесій, які мають свої офіційно зареєстровані в Держкомрелігії керівні центри. Питання утворення самостійної релігієзнавчої наукової інституції в системі НАН України було вилучене із проекту заходів під мотивом фінансових труднощів. Як на нас, то це йде в єдиному контексті нехтування в Україні всім, що стосується релігієзнавства. Поступово скорочується і обмежується в своїх можливостях єдина в Україні академічна наукова установа Відділення релігієзнавства Інституту філософії. Але нині ми не маємо в країні не тільки розгорнутої мережі релігієзнавчих наукових інституцій (звернемо увагу, що в Польщі їх 26, а в США - понад 800), а й релігієзнавчої фахової освіти й просвіти. Постійним атакам, зорієнтованим на заперечення значимості, а врешті - і закриттю,

піддається єдиний в Україні Львівський Музей історії релігії. Тематична релігієзнавча виставка Києво-Печерського заповідника в терміновому порядку була демонтована і “похована” певно що назавжди. З року в рік зменшується підготовка наукових кадрів релігієзнавців. Із-за фінансової скрути талановиті молоді науковці пішли в бізнес. Шкода, що в плані ювілейних заходів не знайшлося місця проблемам розвитку в Україні релігієзнавчої науки, освіти і просвіти.

Українська Асоціація релігієзнавців має свій план заходів з відзначення ювілею. Частина їх ввійшла до переліку, затвердженого Всеукраїнським державним Оргкомітетом.

Матеріал підготував **А.Колодний**.

ЗАХОДИ

Української Асоціації Релігієзнавців з відзначення
2000-ліття Різдва Христового

Включитися в реалізацію ювілейних заходів, затверджених Постановою Кабінету Міністрів України.

2. Провести цикл наукових конференцій **“Християнство: історія і сучасність”**:

1997 р. - “Християнство в контексті історії і культури України” (Київ); **1998** р. - “Християнство і духовність” (Севастополь); **1999** р. - “Християнство в світовій історії і культурі” (Львів); **2000** р. - “Християнство і проблеми сьогодення” (Київ)

3. Провести цикл тематичних конференцій на базі обласних осередків УАР: “Православ’я і культура” (Полтава); “Ідея національної Церкви в Україні” (Тернопіль); “Історія релігії в Україні” (Львів); “Протестантизм в контексті світової історії та історії України” (Суми); “Богословська думка України: традиція і сучасність” (Київ); “Християнська мораль і духовне відродження України” (Остріг); “Проблеми українізації релігійного життя в Україні” (Луцьк).

4. На основі матеріалів конференцій підготувати двотомну монографію “Християнство: історія і сучасність” (1999 р.) та монографію “Християнство в контексті історії і культури України” (1998 р.).

5. Завершити видання десятитомника “Історія релігії в Україні”.

6. Скласти термінологічний словник і розпочати написання трьохтомної “Української Релігієзнавчої енциклопедії”.

7. Продовжити видання книг із серій “Богословська думка України”, “Мислителі української діаспори”, “Духовні скарби України”, “Духовні діячі України”.

8. Підготувати і видати підручники “Академічне релігієзнавство”, “Історія релігії”, “Історія релігії в Україні”, довідники “Релігії світу” та “Неорелігії України”, хрестоматію “Релігієзнавство”, альбом унаочнень “Релігієзнавство”.

9. Організувати і провести в обласних центрах України тематичні читання “Українське християнство”.

10. Разом з Міносвіти вирішити питання організації в Україні системи релігієзнавчої освіти і підготовки наукових кадрів з релігієзнавства.

КОНФЕСІЇ УКРАЇНИ У ЦИФРОВОМУ ВИМІРІ

У 1996 році кількість релігійних громад, об'єднаних приблизно у 70 конфесій та релігійних напрямів, продовжувала зростати і на початок 1997 року досягла кількості 18482 (із них 869 - діють без реєстрації своїх статутів, що не заборонено українським законодавством). У їх власності або ж користуванні є 11897 культових будівель (ще 2616 орендується). Нині в Україні діють 172 монастирі, в яких несуть послух 3892 ченці та черниці, 26 братств, 104 місії, 68 духовних навчальних заклади (10799 слухачів), 5032 недільних шкіл та пунктів катехизації, зареєстровано 122 духовних періодичних видання, багато з яких, на жаль, з тих чи інших причин виходять лише по кілька чисел в рік. Релігійні потреби віруючих задовольняють 16429 священнослужителів, серед яких 507 - іноземці. Розглянемо ці дані у конфесійному розрізі.

Найбільшою конфесією України залишається православ'я, загальна кількість громад якого становить нині більш як 9650 громад. Якщо темпи росту громад збережуться, то на початок нового тисячоліття конфесія має всі шанси вийти на дореволюційний рівень. Цікаво, що на території власне Росії православних громад менше, ніж в одній лише УПЦ в юрисдикції Московського патріархату. Із близько 18 тисяч православних парафій РПЦ (на поч. 1997 р.) поза Російською федерацією знаходиться більш як 11,5 тисяч.

Найбільше число останніх - 6882 (проти 6564, що були на початок 1996 р.) входять в УПЦ, що в канонічній єдності з Московським патріархатом. Ця Церква продовжує домінувати в Україні майже за всіма показниками: вона має 5316 культових будівлі (795 будуються), 75 монастирів (2301 ченців), до речі, за даними, оголошеними на останньому архиерейському соборі РПЦ в Україні 89 монастирів, 13 братств, 12 навчальних закладів (2498 слухачів), 5590 священнослужителів, 1552 недільних шкіл,

27 періодичних видань. Регіонами найбільшого поширення цієї Церкви продовжують залишатися Вінничина (628 громад), Волинь (433), Житомирщина (394), Закарпаття (473), Київщина (350), Рівненщина (480), Хмельниччина (589), Чернівеччина (373).

Значно покращила своє становище порівняно із початком 1996 р. УПЦ Київського патріархату, кількість громад якої зросла нині до 1529. Церква має 954 культові будівлі (131 - будується), 15 монастирів, кількість ченців яких - 47 - говорить про те, що більшість обителів знаходяться ще в стані становлення. Розвитку Церкви допомагають 8 місій, 7 братств, 8 духовних навчальних закладів (1072 слухачі), 1273 священослужителі, 368 недільних шкіл, 8 періодичних видань. Регіонами найбільшого поширення громад Церкви є Волинь (143 громади), Івано-Франківщина (143), Київщина (184), Львівщина (282), Рівненщина (211), Тернопільщина (128).

Не кращі часи пережила у 1996 р. Українська Автокефальна Православна Церква, яка наприкінці року розкололася на дві Церкви. І коли у "верхах" Церков ситуація більш-менш зрозуміла, то впевнено визначити яка громада належить до якого крила Церкви нині майже неможливо - одна і таж громада може числитися одними і другими як "своя". Тому подаємо загальну кількість прихильних до УАПЦ громад, яких на початок 1997 р. було 1167. Церква має 750 культових споруд і буде ще 148. Цікаво, що в єдиному зареєстрованому монастирі УАПЦ не живе жоден чернець. Церква має 4 місії, одне братство, 3 духовні навчальні заклади (221 слухач), 534 священослужителі, 295 недільних шкіл, 5 періодичних видань. Найбільше прихильників УАПЦ знаходиться на Вінничині (64 громади), Івано-Франківщині (251), Львівщині (404), Рівненщині (23), Тернопільщині (323), Хмельниччині (33).

В Україні, окрім названих, у 1996 р. діяло ряд інших православних церков. Так, Руська православна церква мала одну громаду, Російська вільна (закордонна) церква - 8 (4 з них в Криму), Апокаліптична православна церква - 4 (всі - на Вінничині). Діяло дві греко-православні громади, одна - православна незалежна громада. В Україні надзвичайно багато і течій православного коріння. Так, Руська православна старообрядницька Церква (Білокриницька згода) мала 50 громад, з яких 10 - на Вінничині, 14 - на Одещині, 9 - на Буковині. До Руської православної старообрядницької церкви (безпопівська згода) належало 12 громад, 7 з яких - на Житомирщині. Російська істинно-православна церква об'єднувала в 1996 р. 17 громад (8 з них - на Одещині), Богородична церква - Церква Матері Божої Пре-

ображенної - 6 громад (3 з них - на Донеччині). На Одещині діяло дві громади інокентіївців. Незмінною залишилася кількість молукан (5). Характерно, що перелічені течії не мають в Україні своїх навчальних закладів (і, у зв'язку з цим, мають обмежену кількість служителів культу), видань, братств.

Пригальмувався кількісний ріст, навіть порівняно із минулим роком, громад Української греко-католицької церкви. Коли у 1995 році додалося 42 громади, то у 1996 р. - лише 19 і нині їх кількість сягла 3098. Церква у кількістному відношенні поступово виходить на довоєнний рівень (3237), який, однак, у цьому тисячолітті вона, скоріш всього, не переступить. З часу легалізації (1989 р.) УГКЦ відновила свою структуру, створила 8 єпархій (один екзархат). Церква послуговується сьогодні 2671 культовими спорудами (302 - будуються), 54 монастирями (1292 ченці), 9 навчальними закладами (1459 слухачі), 2011 вященнослужителями, має 1 місію. При Церкві діє 695 недільних шкіл, друкуються 23 періодичних видання. Поза Україною діють також 1923 греко-католицьких громади, що підпорядковуються УГКЦ.

Найбільше громад Церкви діє у Закарпатській (266), Івано-Франківській (636), Львівській (1382), Тернопільській (727) областях. Таким чином, всього у чотирьох областях України зосереджено 3011 із 3098 (97 %) громад Церкви. В Запорізькій, Кіровоградській, Полтавській областях громади УГКЦ взагалі відсутні, а в Житомирській, Луганській, Сумській, Черкаській областях їх зареєстровано по одній.

Останніми роками динамічно розвивається Римсько-католицька церква, яка нині представлена в усіх областях України. Число її громад за останній рік зростало швидше, ніж в УГКЦ і на початок 1997 р. становило 716 (на початок 1996 р. - 694. Для порівняння - в Росії всього біля 200 громад РКЦ). Лише на 72 % Церква забезпечена культовими приміщеннями - їх 517 і будується ще 57. Діючі при Церкві 5 навчальних закладів, в т.ч. і римсько-католицький університет (разом - 216 слухачів) не встигають задовольняти потребу у священнослужителях - із 333 кліриків 238 - іноземці. При Церкві діють 24 монастирі (229 ченців), 2 братства, 232 недільні школи. Майже 80 % громад Церкви зосереджено все в тих же традиційно "релігійних" областях України - Вінницькій (103), Житомирській (87), Закарпатській (77), Львівській (116), Тернопільській (66). У підпорядкуванні нунція (посла) Апостольської столиці в Україні автономно діє структура РКЦ у Закарпатті.

Одним із найбільших на терені колишнього Союзу продовжує залишатися протестантський напрям, прихильників якого на початок 1997 р. було зареєстровано біля 4,4 тисяч громад.

Серед них: Євангельські християни-баптисти - 1580 громад; Християни віри євангельської (п'ятидесятники) - 885; Свідки Єгови - 570; Адвентисти сьомого дня - 543; реформати - 98; три лютеранські Церкви - Німецька (26), Українська (4) і Швецька (1); Адвентисти-реформісти - 28; Пресвітеріани - (13); Методисти (8); послідовники Ради Церков ЄХБ - 45; Незалежні баптисти - 48; різні незалежні християно-протестантські течії - більш як 300 громад та ін.

Всеукраїнський союз об'єднань євангельських християн-баптистів має 44 місії, 15 навчальних закладів (2753 слухачів), 2257 священнослужителів, 650 недільних шкіл, 10 періодичних видань. Потреба у культових будівлях задоволена лише на 45 % - 706 культових будівель (189 будуються). У Всеукраїнського союзу християн віри євангельської (п'ятидесятників) відповідно 362 культові будівлі, 39 місій, 4 навчальні заклади (1161 слухач), 1167 священнослужителів, 480 недільних шкіл, 5 періодичних видань. Релігійну організацію свідків Єгови репрезентують в Україні 570 громад, 89 культових будівель, 808 священнослужителів, 60 недільних шкіл. Ця Церква не має в Україні навчальних закладів, періодичних видань. Церкву адвентистів сьомого дня відповідно 543 громади, 187 культових будівель, 1 навчальний заклад (95 слухачів), 789 священнослужителів, 244 недільні школи, 4 періодичні видання.

Детально характеризувати всі течії протестантського напрямку не маємо можливості, тим більше, що особливих зрушень за останній рік тут не спостерігається. Більшість течій продовжує зростати, але є й такі, які за останні п'ять років зросли на 1-2 громади. Наприклад, громади Ради церков ЄХБ, яких нині 45, громади духовних християн-молочан та ін.

Регіонами найбільшого поширення громад ЄХБ є Вінницька (100), Київська (108), Одеська (107), Хмельницька (110), Черкаська (101) та Чернівецька (125) області. Для ХВЕ (п'ятидесятників) - це, відповідно, Волинська (110), Одеська (62), Рівненська (164), Тернопільська (69), Чернівецька (55) області. АСД майже рівно представлені у всіх областях України. Виділяються, хіба що, лише Вінницька (56) та Чернівецька (76) області. Свідків Єгови найбільше у Закарпатській (223), Івано-Франківській (52), Львівській (75) областях. Адвентисти-реформісти діють переважно у Закарпатті.

Досить значні темпи росту утримували в минулому році мусульмани, кількість громад яких зросла на 34 % і становить нині 236 громад. Проте єдиної церковної структури ця конфесія не набула - в Україні продовжують діяти три самостійні центри - у Києві, Донецьку та, найбільший, у Сімферополі. У конфесії всього 40 культових будівель (17 % від потреби) і ще 18 будуються. Конфесія

має в Україні один навчальний заклад (110 слухачів), 208 священнослужителів (18 - іноземці), 17 недільних шкіл, 4 періодичні видання. Попри свою кількість, конфесія, як і УГКЦ, залишається регіональним явищем - 198 (84 %) її громад зосереджені у Криму і підпорядковані Духовному управлінню мусульман Криму. Із 25 областей України у 12 не зареєстровано жодної громади.

У 1996 р. в Україні продовжували поширюватися новітні релігійні течії. Серед них виділяються громади харизматичного напрямку, яких уже 65. Розміщуються вони переважно у Криму, Запорізькій обл. та Києві (по 12 громад). Продовжує зростати кількість громад Церкви повного Євангелія (104 громади - із яких 31 - у Донецькій обл.), Новоапостольської церкви (42), Церкви Ісуса Христа Святих останніх днів (мормони) - 25 громад, із яких 16 - у Києві, Товариства свідомості Крішни (31), буддистів (26), бахаї (8) та ін. Активно пропагують себе громади РУНВіри (32), Рідної Віри, Великого вогню та ін. Всі ці громади відходять від регіональної діяльності і намагаються знайти своїх прихильників у всіх областях України.

Крім названих вище, в Україні діють ще більше як 200 малочисельних громад 46 різних релігійних напрямів, толків. У короткому огляді охарактеризувати їх неможливо і немає в тому потреби. Назвемо лише порівняно нову течію, що поширюється серед єврейської общини - іудео-християнство, 6 громад прихильників якого діють у Києві, Одесі і Запоріжжі.

Регіонально найбільша кількість релігійних громад зареєстрована на Львівщині (2463 громади), Тернопільщині (1479 громад), Закарпатті (1338), Івано-Франківщині (1180), Вінничині (1058), Рівненщині (999), Хмельниччині (954). В цих 7 областях зосереджено 51 % усіх релігійних громад України.

Підводячи підсумок, зазначимо, що, як свідчать цифри, екстенсивний етап розвитку релігійного життя в Україні закінчився. Релігійний "бум" 1988-1990 рр., коли щороку кількість громад зростала більш як на 30 %, став спадати. Коли в 1991 р. це зростання ще становило 30%, то уже в 1992 - всього біля 8%, а у 1993-1995 рр. - не більше 5 %. У 1996 р. цей показник становив не більше одного відсотка. Ці зміни ставлять і нові вимоги перед конфесіями і релігійними напрямами. А це - пошук нових форм роботи з віруючими, відповідно до потреб часу, підняття рівня освіти священнослужителів, високий професійний рівень місіонерських кадрів тощо. Тільки така перебудова Церков може забезпечити їм успіх у майбутньому.

Матеріал підготували **А.Колодний, О.Саган.**

ДО ВІДОМУ НАУКОВЦІВ-РЕЛІГІЄЗНАВЦІВ

1. Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України приступило до написання Української Релігієзнавчої Енциклопедії. Готується Словник УРЕ - перелік термінів, які ввійдуть до Енциклопедії. За основу Словника ми беремо терміни "Релігієзнавчого словника" (К., 1996). Проте до УРЕ ввійде значно більше термінів. Просимо Вас давати свої пропозиції до Словника. Це не означає, що всі запропоновані Вами терміни Ви чи інший запропонований Вами автор має писати. Але це послужить гарантом повноти видання.

Ми в своїй роботі конфесійно незаангажовані, світоглядно плюральні і толерантні щодо будь-якого віровчення. Тому до співпраці запрошуємо не лише світських релігієзнавців, а й богословів, послідовників всіх конфесій - і великих, і малих, якщо вони хочуть, щоб в УРЕ з усією повнотою була відображена специфіка віровчення, культу й організації їх сповідання, історія і сучасний стан.

Якщо Ваша конфесія видавала якусь довідкову літературу, свої конфесійні словники, то просимо зорієнтувати нас на них або передати чи надіслати нам з тим, щоб, працюючи над термінами УРЕ, ми не спотворили щось в інформації про зміст Вашого конфесійного вчення, культу, діяльності Вашої течії.

Наша адреса: 252001, Київ, вул.Трьохсвятительська, 4, Інститут філософії (кімнати 301, 323,324). Наші телефони і факс: 229-48-12, 229-04-18. Email: KAM@vrf.viaduk.net

Головний редактор УРЕ проф.

А.Колодний,

Координатор Редакційної колегії проф.

Б.Лобовик,

Відповідальний секретар

П.Павленко.

2. ВАК України з метою підвищення наукового рівня публікацій дисертантів визначив, що до прийнятих відносяться лише видруки у спеціалізованих виданнях. Тому релігієзнавчі статті чи тези, які вміщено в неспеціалізованих збірниках, матеріалах конференцій тощо, не будуть включатися до переліку публікацій в авторефератах. До спеціалізованих видань відносять журнал "Людина і світ", збірник Львівського Музею історії релігії "Історія релігії в Україні". Бюлетень "Українське релігієзнавство" також включено до переліку видань, видруковані статті в яких зараховуються при прийнятті до захисту дисертаційних праць з релігієзнавства. Проте із-за відсутності спонсора ми вже не можемо

видрукувати всі статті, які нам надсилаються, і видавати чотири числа Бюлетня протягом року, як це передбачалося. Тому редакційна колегія змушена вдатися до встановлення платного видруку статей в Бюлетні (0,5 д.а. (20 тис.знаків) - 20 грн.). Просимо надсилати статті належно відредагованими, набраними на дискеті (3,5") у редакторі Word 6-0. Посилання подаються в тексті статті у квадратних дужках.

В Бюлетні друкуються не лише статті пошуківців, а й статті, інформації, довідки всіх, хто працює науково в сфері релігієзнавства, богословів, викладачів релігієзнавчих курсів. Враховуючи різноманіття світоглядних установок, конфесійних орієнтацій, наукових суджень авторів Бюлетня, редакційна колегія має визнати, що не завжди вона поділяє їх висновки, залишає за собою право відхилити ті статті, які світоглядно і конфесійно нетолерантні, належно науково не аргументовані, не дають чогось нового в релігієзнавчих пошуках, технічно належно не оформлені. Ми вже хотіли б почути від наших читачів думку про зміст видрукованих чисел Бюлетня, пропозиції щодо поліпшення його змісту тощо. Ваші листи і бандеролі надсилайте Відповідальному секретареві видання к.філос.н. О.Сагану.

3. При Відділенні релігієзнавства продовжує працювати Спеціалізована рада, в якій можна захистити релігієзнавчі докторські і кандидатські дисертації з філософії, історії і соціології. Останні положення ВАК України дещо змінили процес подання дисертацій до захисту, сам захист, оформлення документів. Про все це буде проінформовано пошуківців в наступному числі Бюлетня. До цього про них можна дізнатися у Вченого секретаря Ради за телефоном 229-04-18. Нині важливою є координація наукових пошуків дослідників-релігієзнавців. Тому просимо тих, хто працює над дисертаціями з релігієзнавчої тематики, надіслати в координаційну раду проф. Б.Лобовику тему Вашої дисертаційної роботи, назвати місце виконання і наукового керівника, профіль дослідження - філософський, історичний чи соціологічний, орієнтовний термін виходу на захист, свої координати - місце праці і адреси.

4. Останнім часом спостерігається захоплення обласними осередками Української Асоціації Релігієзнавців в організації наукових конференцій. Але тематика їх часто одноманітна, маємо накладки у часі їх проведення, зміщення в сферу чистої теології, таке звуження тематики, яке виключає можливість участі в їх роботі значної кількості науковців, неврахування обмежених фінансових можливостей науковців України до участі в конференціях, яесь захоплення запрошенням іноземних учасників, які не завжди є науковцями, а просто місіонерами-проповідниками. Потрібно чітко

відрізняти конференцію від симпозіуму й колоквиуму. З метою усунення названого вище просимо завчасно узгоджувати із Правлінням УАР тематику конференцій, час проведення, можливих основних доповідачів з тих питань, які виносяться на розгляд.

5. При Відділенні релігієзнавства формується бібліотека релігієзнавчої і богословської літератури. Ми маємо певні надходження від конфесій, надсилає свої книги дехто з дослідників, одержуємо деяку релігійну періодику від конфесій України та із-за кордону. Просимо своїх членів допомогти нам у формуванні бібліотеки, якою можуть користуватися всі дослідники-релігієзнавці. Нас особливо цікавлять місцеві видання, періодика, копії документів тощо. Надсилати на адресу Відділення релігієзнавства Павлу Павленку.

SUMMARY

In the Buletin there are published the papers by V. Gryn'ko "Theoretical Sources of the Great White Brotherhood Teaching of Faith", S. Valakh "Dualistic Concept of Kumran in the Context of the Christian World-Outlook", V. Medvid' "The Concept of Synthesis of Science and Religion in the Modern Theology", V. Bodak "Social of Characterization of Religious Rites".

In the Section "For Assistance to Lecturer in Religious Studies" there is published an article by M. Babyi "Sociology of Religion".

In the Section "Problems of Freedom of Conscience" there are published an article by O. Utkin "Conflicts on National and Confessional Levels and Measures to Prevent Them in the Military Forces of Ukraine" and an article by R. Traer "Everything Has to Be Precisely Well-Grounded".

In the Section "Scientific Conferences" there is presented the information about the conferences in Kyiv "Missionary Activity in the Context of Religious Realities in Ukraine", Luts'k "Ukrainization of the Orthodoxy in Ukraine: State and Problems", Lviv "History of Religion in Ukraine".

In the Section "Information" there is presented the information on the celebration of the 2000th anniversary of Christmas and measures of the Ukrainian Association of Religion Researches on the celebration of the 2000th anniversary of Christmas as well as an article "Confession in Ukraine through the Statical Data".

З М І С Т

I. НАУКОВІ ДОПОВІДІ І ПОВІДОМЛЕННЯ

Лобовик Б. Проблема періодизації історії релігії. c. 3

Бодак В. Соціальна характеристика релігійної обрядовості. c. 8

Медвідь В. Концепція синтезу науки і релігії в сучасному богослов'ї. c. 12

Гринько В. Теоретичні джерела Великого Білого братства. c. 20

Пилипенко С. Релігійний чинник в політичному житті США. c. 32

ДО 2000-РІЧЧЯ РІЗДВА ІСУСА ХРИСТА

Валах С. Дуалістична концепція Кумрану в контексті християнського світогляду. c. 36

Недавніа О. Феномен Українського християнства: між Сходом та Заходом. c. 40

II. НА ДОПОМОГУ ВИКЛАДАЧУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Бабій М. Соціологія релігії. c. 44

III. ПРОБЛЕМИ СВОБОДИ СОВІСТІ

Уткін О. Конфлікти на національно-конфесійному ґрунті у Збройних Силах України та заходи з їх запобігання. c. 49

Трайєр Р. В законі все має бути чітко обґрунтованим. c. 54

IV. НАУКОВІ КОНФЕРЕНЦІЇ

Місіонерство в контексті релігійних реалій України. Матеріал підготував **А.Колодний**. c. 57

Українізація православ'я в Україні: стан і проблеми. Матеріал підготував **П.Кралюк**. c. 58

Історія релігій в Україні. Матеріал підготував **А.Колодний**. c. 59

IV. ІНФОРМАЦІЇ

Відзначення в Україні 2000-ліття Різдва Христового. Матеріал підготував **А.Колодний**. c. 61

Заходи Української Асоціації Релігієзнавців з відзначення *2000-ліття Різдва Христового*. c. 63

Конфесії України у цифровому вимірі. Матеріал підготували **А.Колодний, О.Саган**. c. 64

До відому науковців-релігієзнавців **SUMMARY** c. 72