

Качурова С.

6. ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ УСТРІЙ НОВОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ

Друга половина ХХ століття виявилася настільки убогою на події всесвітнього масштабу, що іноді здається, що ніяких подій не було взагалі. Проте, незважаючи на те, що дотепер питання про критерій «всесвітнього-історичного» так і залишилося відкритим, усі відчують, що відбувається щось зовсім не те, як це було колись. Дійсність, у порівнянні з минулим, постає якоюсь карликоподібною, дріб'язковою, короткочасною, нічого не вартою. *Кожен історичний народ залишав людству щось своє, особливе, оригінальне*: римляни – право, греки – класичне мистецтво і філософію, китайці – порядок та етикет, індуси – споглядання і прагнення до внутрішнього вдосконалення. А ми? Що ми залишимо в дарунок нащадкам? Нерозвинену донезмоги індустрію, мета якої – виживати й одержувати задоволення? У порівнянні зі здобутками історичних титанів, така спадщина може викликати лише почуття сорому від безглуздої втрати часу.

Може нам на цьому рубежі тільки й залишилося «малювати сірим по сірому» (Гегель), перетворюючи історичне в логічне, якби між нами і нашим предметом не виявилася присутність декого третього. Це – релігійний процес, що продовжується. Він не може не турбувати дійсність і розум, що пізнає її. Чиста рефлексія чистої форми (наука) в чистий зміст (сучасний світо порядок) і навпаки, як через якийсь чудесний магічний кристал переломлюється діяльними сучасними релігіями. Уточнюючи поняття «релігійний процес», зауважимо, що тут лише частково мова йде про ті релігії, що історично завершили себе. *Ці історично завершені релігії вже оформили себе як ідеологічно, так і політично. Вони вже створили колись відповідні собі зовнішні світопорядки, свої національні держави. Такі релігії набули сили традиції. Жодна держава не в змозі «відвернутися» від них, подібно до того, як доросла людина не може залишитися байдужою до фактів власної біографії.*

Але не тільки про такі релігії йдеться тут. Вся справа в тому, що поруч з ними, а іноді й у них самих (і навіть на противагу їм), активно заявили про себе інші релігії. *З'явилися, з'являються і певне ще будуть з'являтися релігійні утворення, які ще ніколи не брали участі у створенні власних держав.* Вони, природно, сповнені бажання стати історичними і начебто мають на це право. Довго підшуковувалася для них назва, що може відбити їх суть («деструктивний культ», «секта», «маргінальна релігія», «нетрадиційна релігія» тощо), доки не зупинилися на понятті «нові релігійні рухи» [Баркер А. Новые религиозные течения. – СПб., 1997.- С. 166].

Наперекір очікуваному, традиційні релігії дуже добре «вписалися» у сучасний світопорядок. Вони поступово до середини ХХ століття (тобто до кінця другої світової війни) чітко визначили три форми церковно-державних відносин: «система відділення», «система конкордат» і «система національної церкви». Навіть у США цей процес завершився до зазначеної дати.

[Див.: Дьюрем К. Свобода релігії: модель США // Моделі церковно-державних відносин країн Західної Європи.- К., 1996.- С. 133].

Нові релігійні рухи (НРР), навпаки, у сучасній знеособленій спільноті народів, націй, держав і культур поводяться подібно до неофіта, котрий вперше потрапив на світський прийом, у створенні норм поведінки на якому він не брав особистої участі. Для цих релігій зовнішній світопорядок (а з ним й ідеї демократії, лібералізму, парламентаризму тощо) є не умовою їхнього власного буття, а умовністю. Для них сформовані вже відносини не є метою, а засобом. Коротше кажучи, для них історія людства не завершена, а тільки починається, і, природно, починається внаслідок їхньої власної появи. Гегель, Маркс, Ніцше, Шпенглер, Фукуяма та інші «ідеологи» кінця історії для них не є авторитетом.

Як же тоді узгодити право таких релігій на історичність із правом зовнішнього світопорядку, що через закони про свободу совісті сучасних держав забороняє їм (державам) надавати будь-яку релігійну перевагу? Як відредагувати роль діючої особи, яка за своєю природою взагалі відхиляє будь-яке редагування? Як укласти в правове поле сучасного світопорядку те, що саме є для себе і правом і порядком і не збирається нікуди «вкладатися»?

Це – перший вузол проблеми, що додає тривожну динамічність сірій дійсності постісторичного буття. Величезна кількість публікацій, присвячених цій проблемі, антикультовий рух на Заході і на посткомуністичному просторі, обмеження діяльності НРР у російському законі 1997 р. і на місіонерську діяльність неорелігій в додатках до українського закону, полеміка навколо окремих статей цих законів – все це свідчить про значущість цієї проблеми [Див.: Дьюрем К., Хоумер Б. Аналітична оцінка закону Російської Федерації 1997 року «Про свободу совісті і релігійних об'єднань» // Релігійна свобода: гуманізм і демократизм законодавчих ініціатив у сфері свободи совісті (міжнародний і український контекст).- К., 2000. - С. 53].

Що стосується України, то тут ситуація набуває майже драматичного характеру. І якщо загальновідома китайська мудрість співчуває тим, хто живе в епоху змін, то що робити, коли виявляєшся віч-на-віч із якою-небудь дуже важливою проблемою, для вирішення якої вже є не один, а цілих два варіанти? Здавалося б, вибери один, кращий і дій. А якщо вони протилежні? Виходить, що ця маргінальність становища ще гірша, ніж життя в епоху змін. Тут доводиться вибирати та ще й відповідати за свій вибір. У цій ситуації вже не покладатимешся на природний хід речей.

Саме тому Україна змушена вирішувати, що і як реформувати в нині діючому її Законі 1991 року про релігію. Цей закон застарів хоча б тому, що держава, яка створила його (СРСР, а в ньому УРСР), більше не існує. Примхою долі Україна опинилася у самому центрі (принаймні географічному) двох діаметрально протилежних (методологічно та юридично) підходів до вирішення проблеми самовизначення держави у відношенні до релігії: на Сході – досвід Росії, досвід дебатів із питань

реформи релігійного законодавства 1990 р. від першого проекту 1993 р. до фактично антикультового Закону 1997 р. і 15-літній «іспитовий» термін для НРР як підсумок-резюме; на Заході – поправка Сміта про припинення фінансової допомоги Росії (відповідь на російські «ініціативи», правда, поки ще «теоретична») і власний досвід релігійної законотворчості, реалізований у трьох формах церковно-державних відносин.

Як поводитись Україні - світській державі, на території якої діють обидва типи релігійності (як традиційної, так і нетрадиційної)? Стати на шлях свого північного сусіда Росії й узаконити розподіл релігії на три «сорти»: на «своїх», на «традиційних» і на «всі інші». Пропозиція тим спокусливіша, що економічна і політична ситуація цих держав надто подібна. Але що робити тоді з деклараціями про рівноцінність будь-якої релігійності (за умови, звичайно, дотримання суспільного Закону)? Західний досвід теж якийсь двозначний, тому що дотепер для багатьох європейських держав поняття «національна церква» залишається невід'ємним атрибутом політичного життя (Греція, Швеція, Норвегія, Великобританія та ін.). Коротше кажучи, Україні, як казковому герою, доля визначила неминучий вибір: ліворуч чи праворуч підеш – може щось і придбаєш, але точно відомо, що загубиш, у той час як дорога «прямо» не веде нікуди.

Дійсно, як забезпечити свободу віросповідання без утиску прав релігійної більшості і меншості населення водночас? Ще за часів Локка і Джефферсона це питання набуло надзвичайної гостроти, коли виявилися певні його вияви в термінах “релігійна більшість” і “релігійна меншість”. *До середини ХХ ст. виявилось, що як символ “релігійна більшість”, який характеризує завжди віруючих адептів релігії, які мають свою власну історичну традицію, так і символ “релігійна меншість”, який характеризує представників нетрадиційної для цієї ж країни релігії, але традиційної для якогось іншого народу, не вичерпують всього поняття «віруючі». Є й активно діють у соціальному полі адепти таких релігій, які взагалі не мають ніякої історії, а відтак і традиції. Це – ті самі нові релігійні рухи, які привернули до себе увагу, що й характеризує сучасний стан релігії загалом.*

Що робити Україні з ними? Вона, як світська держава, може витримати принципи демократизму і лібералізму стосовно проблеми більшості і меншостей, до проблеми різноманіття релігійності. Рівність прав – це вихідне. Але виникає питання: чи гідна релігія, що ще ніяк не зарекомендувала себе в жодному соціумі, цього високого статусу – статусу рівності (адже не наділяємо ж ми дитину, людину ще «в собі», рівними з нами правами)? Втім, це питання настільки ж обґрунтоване, як і контрпитання: а чи маємо право ми так питати? Чи справедливо питати, заздалегідь допускаючи (за рахунок «дроблення» релігійного моноліту на «шматки» віків, стадій, періодів) замість рівності релігій їхню нерівність?

Ця проблема вимагає термінового вирішення. Вже сформовану систему взаємодії української держави і традиційних церков варто розглядати як результат тривалого всесвітнього-історичного досвіду. В той же час ні нові

релігійні рухи, ні світська держава цього досвіду просто не мають. *Відношення взаємної підозри неминучі.* Але в правовому полі закритих відносин бути не може. Проблемний вузол «закручується» тим тугіше, чим безпосередніше всі три його фігуранти (зовнішній світопорядок, сила традиції і нові релігійні рухи) намагаються визначитися один щодо іншого. Тут у хід йде все – від вибухів у токійському метро (Аум Сінрікьо), масового самогубства (Джон Стоун) до міліцейських кийків (Софійська площа Києва в 1993 р.), безкінечних судових процесів і законодавчих актів.

Людина наділена розумом, зокрема надзвичайною спроможністю відступати від протиріч дійсності на деяку відстань. Ця спроможність складає сутність пізнання. Розумна дистанція уможливає так розглядати предмет, що це дозволяє, якщо не «розв'язувати» проблемні вузли (що створюються в ньому), то, принаймні, знаходити рішення, завдяки якому не розірветься «тканина» сучасності.

Наявна новорелігійна ситуація є вихідною, стверджувальною. Певно, що пізнавальне ставлення до неї складає суть релігієзнавчої теорії. Хоче того релігієзнавець чи ні, але його міркування над релігією вже є першим її запереченням. Суб'єкт, що досліджує, немовби визволяє себе від залучення своєю дією. Він неначе стає вільним від упередженого ставлення і до зовнішнього світопорядку, і до традиційних церков, і до нових релігійних рухів. Ця пізнавальна свобода, здається, тільки й дозволяє докопатися до істини. Правда, тут виникає побоювання: чи не принесе ця свобода із собою думки про перевагу дослідника?

Історичне релігієзнавство збирає знання про первинні ознаки феномену нової релігійності. Воно, здається, поки що незацікавлене в перекручуванні предмету. Історик релігії, залишаючи феномени нової релігійності в їхній одиничності, говорить про те, що вона «є» у своїй об'єктивності, самостійності й безпосередності. Але чому ж такий опис не задовольняє пізнання? Чому воно на ньому не зупиняється? Чому, скажімо, ретельна фіксація зовнішніх обставин виникнення того чи іншого нового релігійного руху, його подальші етапи соціальної адаптації оцінюються лише як попереднє опрацювання матеріалу? Якщо в історичному (емпіричному) релігієзнавстві йде лише підготовка, то до чого?

Пояснююче релігієзнавство – ось той наступний щабель, що обробляє ці дані. Соціологія (психологія, етнологія тощо) релігії зайнята пошуком причин існуючого стану речей. Тут предмет, на противагу історичному релігієзнавству, розглядається як обумовлений (а не безумовний). Розум, що тут пізнає, цікавиться, не стільки тим, чи є предмет, а що він є? Більше того, питають: що є насправді той або інший феномен нової релігійності? Коротше кажучи, це релігієзнавство заздалегідь припускає, що «за спиною» цього феномену є щось приховане, якась причина, яка й керує ним “ззовні”.

Для того, щоб з'ясувати питання, чи зможуть ці два види пізнання вирішити проблему нової релігійності, чи вони тільки збільшують її, є сенс

подивитись на ці намагання з погляду самого предмету. Як ставиться сама релігія до цих спроб зрозуміти її сутність?

Релігія споконвічно з побоюванням поглядала на всі спроби науки розглянути її з принципу одиницності (випадку) й особливості (підпорядкування закону). Найбільшим її користування наукою є форма обертання в ній. Предмет релігії є дечим загальним (сущє як таке). Через взаємодію з останнім релігія «піднімає» людини до рангу цього сущого. Вона робить його носієм не в зневажливому, а в конструктивному змісті (у філософії релігії це називається «релігійним ставленням»). Спілкуючись із Богом, людина навчається бути у світі його (світу) власною мірою. Водночас, теорія нової релігійності зі світу буденності питає про сакральне (священне). Релігія бачить у цьому питанні порожнечу, тому їй передує цілком інший стан (якщо не суєтність, то стурбована зосередженість). Як же тоді можна осягнути свято (а здійснення культових обов'язків для релігійної людини – урочистість), будучи зануреним у проблеми буденності? Цей докір зводить нанівець, девалює методологічну безглуздість абстрактної теорії релігії.

Практика, що виникає з такого пізнання суті релігії, ще сильніше турбує релігію. Тут вона справедливо може запідозрити абстрактне пізнання в спробі несанкціонованого привнесення їй якогось стороннього змісту. Релігія відверто говорить про інтелектуальну інтервенцію з боку науки (лат. *interventus* – прихід, утручання). Тут цінності світу «нижчого» свавільно переносять у «світ вищий», та ще й вимагають, щоб останній прийняв цю трансплантацію як благо. Коротше кажучи, релігія дуже серйозно ставиться до свого предмету і вимагає серйозного ставлення до себе (принаймні, поважного). Абстрактний розум же і суть релігії, і її сутність вважає настільки несуттєвими, що дозволяє собі ставитися до релігії як до якоїсь неживої речі.

Всі три учасники досліджуваної дії (традиція, світопорядок і нові релігійні рухи) з погляду своєї особливої релігійності розуміють, що залишати її напризволяще, означає тільки поглибити прірву проблеми. Але передоручити її вирішення сторонньому спогляданню (теорії), означає лише поглибити протиріччя. Нова релігійність тут поводить як пташка, що заплуталася в тенетах. Вона борсається, а вузли затягуються все сильніше й сильніше. Навіть «зліт» у теоретичні простори не приносить полегшення, а навпаки – погрожує повною загибеллю. Різні пояснення одного й того ж явища, тобто звичайнісінька софістика, є розплатою за протилежності суб'єкта й об'єкта абстрактного пізнання.

Таким чином, якщо учасники досліджуваної дії для вирішення проблеми взаємин запросять «теоретика» релігії, то пізнавальна позиція останнього тільки підсилить непорозуміння. Представники нової релігійної ситуації відразу відчують, що щось дуже важливе з їхньої природи обов'язково втрачається при такому розгляді. «За дужками» релігієзнавчої теорії негайно виявиться цілісність, загальність, самодостатність феномену релігії. Визнати, що деякі соціальні, економічні чи ж психологічні причини

призвели до життя їхню релігію, приміром, для мормонів так само образливо, як і для православних. До віртуозності відшліфований у природничих науках метод розгляду предмету через причинно-наслідкові відносини негайно ж призводить до катастрофи, якщо його застосувати до духовних систем.

Розглянута проблема, яка перенесена в теорію з практики, аж ніскільки не вирішилась. Тут кожний учасник соціального конфлікту делегував своєму представникові свої повноваження, свою впевненість. Зовнішній світопорядок представляє тепер «академічне релігієзнавство», силу традиції – «сучасне богослов'я» і НРР – «маргінальна харизма». Внаслідок цього на вихідний проблемний вузол наклався інший. Тепер кожний наступний принцип «ззовні» прагне відстояти свою власну перевагу. Академічне релігієзнавство вважає, що вся релігія знаходиться «поза»; богослов'я – «поза» всіма іншими релігіями. «Батьки- засновники» маргінальної харизми йдуть ще далі: для них усі релігії і всі науки знаходяться «поза». Звичайно, в цьому теоретичному просторі бомби не вибухають, міліцейські кийки нікого не б'ють. Тут дискутують, але пристрасті не вщухають ні на хвилину. Система виховання й освіти – ось той бажаний приз, до якого рвуться всі три учасники цього онтичного (М.Хайдеггер) дійства.

Проблема, не знайшовши вирішення в соціальній практиці, перемістившись у сферу теорії, тим самим тільки підсилилася. Нова релігійність, розпрошавшись із моментом безпосередньої єдності, розпалася на три системи, що негайно вступили у взаємодію. Утворилася сутність, яку найкраще з'ясувати через форму силогізму (Аристотель).

Залишитися в такому вигляді (у стані безпосереднього поділу) кожна з цих трьох систем так і не змогла. Виявилось, що в наявному бутті сучасної духовності зовнішній світопорядок сам по собі вривається як у сферу традиції, так і в сферу нових релігійних рухів. І не тільки він. Вони відповідають мимоволі тим же самим. Для того, щоб розставити все «по своїх місцях», тобто кожному відвести його простір відповідальності, нова релігійність зажадала теоретичної рефлексії. Остання приймає поставлене завдання. І що ж? Відокремлюючи все від усього, будучи розділеною від самої себе (пізнавальна дистанція), ця теорія наштовхнулася на внутрішній опір свого предмету. Релігія не впізнає себе в результаті цієї рефлексії, тому що таке пізнання спочатку вбиває її дух для того, щоб досліджувати її «тіло».

Але повернутися в початкову єдність уже не можна, тому що розбіжність виявилася настільки спокусливою, що усвідомлюється її надзвичайна важливість для стабільності системи. Іншими словами, *нова релігійність і в пустоті абстрактної тотожності існувати не може, а «розпластавши» себе в трьох ідеологіях, гине.* Правильне рішення не змушує себе довго чекати. Потрібно зберегти всю напруженість пізнавальної, руйнуючої дистанції, і при цьому повернутися до цілісного розуміння предмету – нової релігійності. Варто так побудувати науковий виклад сучасної релігійної ситуації, щоб у ньому предмет досліджувався в собі, через

себе і для себе. Сучасна філософія розробляє метод пізнання, протилежний теоретичному.

Екзистенційна філософія розглядає релігію як загальне (як феномен), зміст якого не збігається зі змістом поняття «явище» [Хайдеггер М. Бытие и время.- М., 1997.- С. 12]. Тут предмет, нічим не обумовлений ззовні, сам визначає себе. Іншими словами, проблема протиріччя в цій концепції розглядається як неминучий, необхідний хід, вирішення якого – запорука появи розвиненішої форми. Суттю екзистенціального викладу стає подвійне заперечення, тому що в ньому заперечується «інобуття» абстрактної теорії релігії. Більш того, тільки тепер у науки з'являється можливість включити в систематичне дослідження не тільки онтологічний пристрій сучасної релігійності (традиції світської держави і НРР), але й її онтичний (Хайдеггер) пристрій (богослов'я, академічне релігієзнавство й маргінальну харизму). Ці дві сфери (онтологічна й онтична) у відношеннях між собою суть дві форми існування того ж самого. Тому вони, незважаючи на свою протилежність, не можуть існувати одна без одної. Взаємодія цих сфер, мабуть, є тим, що «зупиняє» історію, не дає їй розвивати свої формації до пустої нескінченності. Наявне буття і рефлексія нової релігійності інтенсифікують постісторичне буття.

Завершені самі по собі і сутності нової релігійності, з одного боку, і екзистенційний метод як сутності науки, з іншої, знаходяться один проти одного, тільки слово «проти» у цьому протистоянні означає скоріше «за». Причому ми тут не створюємо цю ситуацію, а констатуємо її. Релігієзнавці останнім часом усе частіше говорять про методологічну єдність у сфері екзистенційної філософії [Тихонравов. Ю.В. Судебное религиозведение.- М., 1998.- С. 9]. Виникає можливість філософського змістовно-методологічного синтезу з проблем нової релігійності, при одночасному зверненні як до тієї мови, якою говорить ця релігійність, так і до мови, якою говорить наука про неї.

Історія згасає. Зрозуміти сутність цього процесу, оминувши релігі., означає не зрозуміти нічого. Перше свідчення завершеності всесвітньої історії людства – це релігійний плюралізм, коли різні релігії змушені вести діалог одна з одною. Друге – необхідність для нових релігійних рухів, з одного боку, і для сучасних світських держав, з іншого, включитися в цей діалог. Третє, найважливіше свідчення – це неминучість рівноцінного поводження форми й змісту (методу і предмету) двох найважливіших інгредієнтів нової релігійності (науки і релігії). Абстракцією «пізнання» розумом віри, втім так само як і навпаки – впливом релігії на науку, цей процес не з'ясувати. Він за своєю природою не вкладається в це традиційне протиставлення.

Так філософське релігієзнавство стає інтелектуальним простором для реалізації діалогу, що вже почався, історичного і логічного. Устрій нової релігійності в екзистенційному розгляді з боку форми є загальним філософським устроєм. А оскільки нова релігійність і екзистенційна філософія в цьому контексті розглядаються як результат розвитку своїх

власних історичних форм, то титули «нова» і «загальна» є синонімами. Тенденція перетворення релігії у філософію і навпаки є найважливішою ознакою для розуміння сутності того, що відбувається. Суєтність і незначність постісторичного буття є у свою чергу не більше, ніж видимістю. Несправжність зовнішнього зумовлена тим, що буття більше не цікавиться змінами, які проходять у ньому самому. Його відтепер хвилює те, як воно існує у своїй протилежності, у пізнанні. Для останнього так само найбільш актуальним є «віднесеність» до буттєвого. Вони обоє доповнюють одне одного.

7. КЕНОСИСТИЗМ ЯК ВИЯВ НЕТРАДИЦІЙНОСТІ

Поняття кеносистизму є похідним від терміну загальноживаного в християнській теології: кеносіс (грецькою κενωσις) – це сходження Бога до світу, коли він, обмежуючи свою вічність і святість, являє Себе в часі і гріховному людському житті. У більш конкретному значенні кеносіс охоплює феномен втілення Бога в суб'єкті Сина Божого. У сучасному релігієзнавстві під кеносистизмом розуміється явище обожнення певної особи, прийняття проголошеного нею божественного походження та визнання її якихось специфічних властивостей, ролі й функцій щодо її послідовників та загального оточення (володіння абсолютною істиною, місія духовного вчителювання, об'єкт поклоніння та служіння і т. ін.).

Отже, психологічний підхід до розгляду цього феномену потребує аналізу принаймні двох його аспектів: особистісного (проблема досвіду та поведінки людини, що визначається як божество) і соціального (проблеми віддаленого оточення – умови виникнення та прояву ідеї про обожнення реальної особи та проблеми найближчого оточення – стратегія референтної групи, яка підтримує таку поведінку і сприяє особистій сакралізації).

За період існування християнства теологічне тлумачення кеносису зазнало певних змін. Якщо впродовж перших трьох століть головним у христології було питання про дійсність двох природ Ісуса Христа, то з IV століття предметом дискусій стає характер єднання цих двох природ. Попри всю складність цієї проблеми можна помітити, що божественна сутність Христа виявляється через його людську природу, певною мірою він діє як посередник між Богом і людьми, тобто як апостол. Тому розгляд феномена сучасного кеносистизму не має обмежуватись тільки випадками безпосереднього проголошення “боговтілення”, а й брати до уваги інші приклади харизматичного лідерства.

Хрестоматійним є твердження, що в основі будь-якої релігійної традиції лежить містичний досвід “релігійних віртуозів”. Прояви кеносистизму в сучасному суспільстві дають змогу дослідити “початок релігії” – появу релігійної традиції за умов існування усталених релігійних

догматів та інституцій, які, з одного боку, з якихось причин не задовольняють релігійні потреби певних осіб, а з іншого – намагаються протидіяти формуванню нової релігійної течії, переслідуючи її як “єресь” або «секту».

Відтак аналіз кеносистизму як вияву нетрадиційної релігійності передбачає висвітлення насамперед особистісних передумов цього феномену: вірогідних механізмів виникнення надзвичайно яскравого містичного досвіду, потенційної можливості його усвідомлення як “боговтілення” та здатності особи відігравати роль харизматичного лідера.

Залежно від підходів до релігійного досвіду – філософського, антропологічного, психологічного, теологічного та ін. – існує багато теорій, часто навіть протилежних, які намагаються з’ясувати його походження, сутність та структуру. Ми маємо тут намір зосередитись лише на суто психологічному тлумаченні феноменів боговтілення, залишаючи осторонь ті концепції, які розглядають релігійний досвід як прояв безпосереднього спілкування з надприродним.

Згідно Р.Старка, можна виділити чотири види ставлення людини до власного релігійного переживання: 1) просте усвідомлення (відчуття, прийняття) існування або присутності божественного чи священного; 2) сприймання божественного як такого, що відчуває у своєму існуванні людина; 3) відчуття взаємодії між особою і божественним на зразок любові або дружби; 4) відчуття власної обраності або того, що через особу діє божественне. Здається, феномен кеносистизму пов’язаний саме з останнім типом досвіду. Однак, певні приклади свідчать, що виділені типи не є статичними. Людина може поступово переживати різні “етапи” ставлення до надприродного, а відтак один тип релігійного досвіду змінює інший. Тому при аналізі “боговтілення” маємо враховувати різні види релігійного переживання.

Старк зауважує, що хоча найважливішою ознакою релігійного досвіду є специфічні почуття або емоційний стан, проте він нерідко супроводжується й станами зміненої свідомості, певними видіннями або голосами, тобто зоровими чи слуховими сенсаціями, які є особливо характерними для двох останніх видів переживання. Автор позначає третій з перелічених типів досвіду як екстатичний, а четвертий – як досвід одкровення. Релігійному екстазу притаманне глибоке відчуття приєднання до божественного. Найважливішими ознаками одкровення є вербальні чи зорові переживання: це конфіденційна інформація про майбутнє, природу божественного або його плани, повідомлення індивіда про його особливу мудрість або місію та надання йому певних повноважень (Stark R. Taxonomy of Religious Experience //The Psychology of Religion /Ed. by B. Spika and D. M. McIntsh. – Oxford, 1997. – P. 209-221). Отже, розгляд кеносистизму потребує з’ясування того, яку роль у формуванні цього феномена відіграють екстатичні стани та галюцинаторноподібні феномени. У буквальному сенсі “ekstasis” означає перебування за межами повсякденного світу. Екстатичні стани досягаються завдяки використанню психотехнічних прийомів (медитацій, ритмічних

рухів, радінь), вживанню галюциногенів або виникають без видимих зовнішніх причин. Численні спостереження *релігійного екстазу* дозволяють описати його як підвищений настрій з відчуттям шиорання. У мить найвищого розвитку цього стану відбувається звуження свідомості. Тлумачення досвіду в станах зміненої свідомості призвело до виникнення специфічного феномену, який у психіатрії дістав назву одержимості – відчуття втілення іншої істоти в людину.

Л.Хойш твердить, що техніка екстазу полягає в методі “сходження до божества”, а одержимість, навпаки, є “сходженням божества до людини”. У першому разі людина не перестає належати собі і навіть перевищує себе, а в другому – вона є лише інструментом у руках вищих сил (Heusch L. Cultes de possession et religions initiatiques de salut Afrique //Ann d’Etudes des relig. – Brussels, 1962).

Подібний погляд на роль екстазу у становленні відношення до надприродного знаходимо і в Е.Шюре: “Людина підноситься до Бога лише опосередковано, шляхом думки або молитви, шляхом дії або екстазу”(Шюре Э. Великие посвященные. Очерки эзотеризма религий. – М., 1914.- С. 169).. Однак деякі приклади екстатичних практик свідчать, що такий розподіл є досить умовним. Так, адепти гаїтянського культу вуду завдяки ритуальному танцю занурюються у глибокий транс, під час якого вони відчувають втілення божества, яке володіє ними, надає їм сили й спрямовує їх у подальшому житті.

В.Самохвалов вважає, що до феномена одержимості дотичні всі так звані “хіліастричні” синдроми. Цим терміном він позначає психопатологічні стани осіб-послідовників релігійних спільнот, у доктринах яких існує уявлення про міленіум та месіанську роль окремої персони. Поряд із втіленням живих істот (наприклад, тварин) він окремо виділяє втілення духів: одержимість дідьком, сатаною, а також “одержимість Богом, який говорить вустами людини”. Такий різновид одержимості фактично відповідає визначенню кеносистизму, історіогенез якого, на думку В.Самохвалова, залежить від домінуючої релігійної концепції (Самохвалов В.П. Эволюционная психиатрия.- Симферополь, 1993. – С.99-100).

Розглядаючи генезис певних культурних феноменів (насамперед, феноменів релігійних), не можна уникнути проблем психічної норми і патології, психопатологічних або хворобливих станів. Очевидним є те, що психопатологія укорінена в культурі. Розвиток цивілізації, культуротворча діяльність – це як наслідок творчості «психічнохворих» особистостей. Тут ми вживаємо лапки тільки задля того, щоб підкреслити певну умовність, історичність та нестабільність розмежувань цих двох категорій, проте ця проблема виходить далеко за межі даного контексту. З точки зору парадигми біологічно-орієнтованої психіатрії досвід засновників багатьох релігійних традицій слід розцінювати як прояв психопатології. Тут знову слід зауважити, що такий досвід був “одкровенням” за типологією Р.Старка,

містив галюцинаторноподібні переживання на тлі зміненої свідомості й подекуди відповідав пропонованому визначенню кеносистизму.

Досить виразним у цьому сенсі є опис посвячення Крішні: “І тоді яскраве світло прорізало небо. Крішна впав, вражений засліплюючим світлом... Його тіло залишалося нерухомим... Крішна відчув себе поглиненим у променях любові Девакі. І тоді із сяючого серця матері почало випромінюватися його власне єство. Він відчув, що він – Син, божественна Душа всіх істот. Слово життя, творчий Глагол. Перевищуючи світове життя, він, однак, просякав її сутністю страждань, вогнем молитви й силою божественної жертви” (Шюре Э. Великие посвящённые. Очерки эзотеризма религий. – С.76).

Вивчення психічного стану осіб, які мали надзвичайно яскраві містичні переживання й завдяки цьому ставали начолі релігійних рухів, неодноразово призводило докваліфікації їх стану як хворобливого. І.А.Сікорський, дослідивши 1892 р. мальованців у Васильківському повіті Київської губернії, дійшов висновку, що Кіндратій Мальований був “божевільним”, а в його послідовників можна віднайти принаймні три види психічних захворювань: первинне божевілля *paranoia religiosa* (релігійне маячення), епілепсію та істерію. Однак, при певній упередженості такого підходу (на це звертали увагу його численні закордонні опоненти), український психіатр все ж виявив досить важливий механізм формування кеносистизму. Аналізуючи генезис переконання у втіленні Святого Духу в мальованців, скопців та хлистів, він зазначав, що в основі цієї впевненості лежить безпосереднє переживання, тобто досвід, що витлумачується як надприродний: мальованці, хлисти та скопці використовують радіння задля того, щоб досягти стану зміненої свідомості з видіннями, голосами чи галюцинаціями інших типів. Їх діяльність вмотивована очікуванням екстазу радості. Суттєва риса радінь – відчуття себе зовсім іншою людиною, не такою, якою вона є за умов буденного життя. Сікорський вважав, що саме ця суб’єктивна зміна привела до думки, що радісний стан залежить від втілення в людину Божественної сутності, Святого Духу. З цього ж він виводить впевненість мальованців, хлистів та скопців у можливості численних втілень Христа в різних людей, зокрема в керівників їхніх спільнот. Він робить висновок, що такі вірування мають реальну, фізіологічну (а точніше – патологічну) основу. Саме тому і хлисти, і мальованці вірять у свої одкровення так само невідступно, як божевільні у свої галюцинації. Зробимо ще одне важливе зауваження: кожний з послідовників цих сект легко приходять до «обожествління» людей, виходячи з “дитячих” понять про безпосередню близькість божества до людини (Сикорский И.А. Психоптическая эпидемия 1892 года в Киевской губернии // Университетские известия. -1893.- №3. – Ч. I (III).- С. 1-46). Тобто ще за кілька років до появи теорії Фрейда щодо походження релігійності та релігії, Сікорський пояснював їх інфантильністю, безпорадністю та прагненням уникнути почуття відповідальності.

Редакційна колегія «Історії релігії в Україні» у 10-ти т.:

доктор філософських наук А. Колодний (голова);

доктор філософських наук П. Павленко;

доктор філософських наук О. Саган;

доктор філософських наук Л. Филипович;

доктор філософських наук П. Яроцький.

ББК 86.3(4УКР)

I-90

**Історія релігії в Україні: у 10-ти т. За ред. проф. А.Колодного
I-90 Редколегія: А.Колодний (голова) та ін. / Нові релігії України.
Т. 8. – Київ, 2010. – 828 с.**

У томі розглядається природа нових релігійних течій і особливості їх функціонування на теренах України. Розкривається специфіка віровчення, обрядової практики, організації і суспільної функціональності більше п'ятидесяти течій неохристиянського, неоорієнталістського, рідновірського спрямування.

Книга розрахована як на фахівця-релігієзнавця, державного службовця, який має справу з конфесійним багатоманіттям України, масового читача, якого цікавлять поруч з ним існуючі великі різновиди релігії, так і на служителів традиційних конфесій, які мали б не огульно оцінювати нові релігії як якісь тоталітарні секти, а знати духовний світ свого конфесійного сусіда і толерантно його сприймати.

ISBN 966-531-201-4

Рекомендовано до друку
Вченою радою Відділення релігієзнавства
Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України

© Колодний А.М. Загальна редакція

© Колодний А.М., Косуха П.І., Филипович Л.О.,
Бабій М.Ю., автори розділів і параграфів

© Українська Асоціація релігієзнавців, 2010

ЗМІСТ

Вступ.

ФЕНОМЕН НЕОРЕЛІГІЙ (Л.Филипович)	7
-----------------------------------------------	---

Частина перша.

НОВА РЕЛІГІЙНІСТЬ: ОСОБЛИВІСТЬ, СТАН, ПЕРСПЕКТИВИ	26
----------------------------------------------------------	----

Розділ 1.

ДУХОВНІ ВИЯВИ НЕТРАДИЦІЙНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ	27
-------------------------------------------------------	----

1. Особливості буденного світогляду послідовників нетрадиційних вірувань (П.Косуха з доопрацюванням А.Колодного) 27
2. Ціннісні орієнтації нетрадиційного віруючого (П.Косуха з доопрацюванням А.Колодного) 39
3. Наука в контексті нетрадиційних вірувань (А.Щедрін) 49
4. Натуралістичні міфи – феномен нової неорелігійності (А.Щедрін) 59
5. Марновірство як позатрадиційна релігійність (А.Щедрін) 70
6. Екзистенційний устрій нової релігійності (С.Качурова) 82
7. Кеносистизм як вияв нетрадиційності (О.Карагодіна) 89
8. Обряди в неорелігіях (В.Бодак, Л.Филипович) 96
9. Шляхи і форми навернення в нові релігійні течії (О.Карагодіна) ... 125
10. Проблема вибору нетрадиційної віри (Л.Филипович) 132

Розділ 2.

СТАТУС НЕТРАДИЦІЙНОЇ РЕЛІГІЙНОСТІ	144
------------------------------------------------	-----

1. Географія неорелігій України (А.Колодний) 144
2. Детермінанти нетрадиційної релігійності (А.Колодний) 150
3. Соціально-демографічний портрет нетрадиційного віруючого (П.Косуха з доопрацюванням А.Колодного) 154
4. Нетрадиційність і сучасні суспільно-політичні процеси (П.Косуха з доопрацюванням А.Колодного) 164
5. Нетрадиційна релігійність в контексті національного (П.Павленко) 172
6. Нові релігії у дзеркалі вітчизняних мас-медіа (В.Єленський) 180
7. Правові проблеми буття релігійної нетрадиційності (М.Бабій) 185
8. Фактори релігієвибору і забезпечення його свободи (О.Карагодіна) 195
9. Тенденції неорелігійного процесу в Україні (Л.Филипович) 204

Розділ 3.

РЕЛІГІЙНЕ МІСІОНЕРСТВО І НОВІ РЕЛІГІЇ	216
1. Прозелітизм і нові релігійні течії (В.Єленський)	216
2. Релігійне місіонерство в оцінках традиційних конфесій (А.Колодний)	220
3. Місцеві Церкви та закордонне місіонерство (М.Маринович)	229
4. Християнські місії України	236
а). Християнська місія „Світло на Сході” (А.Колодний)	236
б). Християнське товариство „Україна для Христа” (О.Кос, Є.Концур, О.Мамонов)	239
в). Християнська місія „Сім’я” (Р.Стівенс)	241
г). Благодійницька християнська спільнота «Армія Спасіння» (О.Азарова, К.Білявська, А.Вербицька)	252
д). Євангельська місія „Добра новина” (А.Колодний)	258
5. Правові аспекти місіонерської діяльності в Україні (М.Бабій)	262

Частина друга.

КОНФЕСІЙНЕ РІЗНОМАНІТТЯ НОВИХ РЕЛІГІЙ УКРАЇНИ	269
------------------------------------------------------------	-----

Розділ 1.

РІДНОВІРСЬКІ ТЕЧІЇ	270
1. Українська Рідна Віра (Г.Лозко)	270
2. Собор Рідної Української Віри (О.Безверхий)	284
3. Рідна Православна Віра (В.Куровський)	293
4. Слов’янська духовна течія „Великий Вогонь” (Г.Боценюк)	303
5. Рідна Українська Національна Віра (РУНВіра) (А.Колодний)	310
6. Рідновір’я російського походження в Україні (В.Куровський)	329
7. Схорон еж словен (Єднання всіх слов’ян) (А.Колодний)	336

Розділ 2.

ХРИСТІЯНСЬКА НЕТРАДИЦІЙНІСТЬ	346
1. Церква Христова в різноманітті її виявів (П.Павленко)	346
2. Церква Христа (І.Козловський)	356
3. Новоапостольська Церква (А.Колодний)	368
4. Церква Назарянина (А.Колодний, П.Мартьянов)	375
5. Українська Християнська Євангельська Церква (Л.Падун)	383
6. Історія виникнення і сучасний стан харизматичного руху (В.Титаренко)	390
а) Церква Світових Жнив (О.Бай)	402
б) Об’єднання Незалежних Харизматичних Християнських Церков України (А.Гаврилюк)	413
в) Християнська Церква „Перемога”(Г.Мадава)	420
г) Харизматична Церква „ Посольство благословенного Царства	

Божого для всіх народів” (С.Жукотанська)	426
д) Харизматичний рух „Нове покоління” (А.Колодний, А.Тищенко)	435
е) Церква «Дім Слави Божої» (С.Прудивус)	450
є) Асоціація Церков «Благая весть» (С.Продивус)	457
7. Християнська Церква Кальварі Чапел (О.Жуковська, Л.Картель) ..	471
8. Церква Ісуса Христа Святих останніх днів (А.Колодний, Ю.Корольов)	475
9. Церква Останнього Завіту (С.Артемович)	491
10. Церква Нового Єрусалиму (А.Колодний, О.Васильєв, О.Вітер)	499
11. Православна Церква Божої Матері (С.Вутянов)	515
12. Еміші або Діти Бога Живого (А.Колодний)	524

Розділ 3.

НЕООРІЄНТАЛІСТСЬКІ РУХИ	534
1. Товариство Свідомості Крішни (Є.Нартов)	534
2. Місія Чайтан’ї (А.Колодний)	543
3. Рух Шрі Чайтан’я Сарасват Матх (О.Романенко)	548
4. Вчення Сат’я Саї Баби (А.Колодний)	553
5. Вселенська Чиста Релігія (Сахаджа-йога) (З. і А.Савицькі)	568
6. Брахма Кумаріс (Ю.Карпетян, О.Грибенко)	582
7. Вчення Махаріші – засновника трансцендентальної медитації (ТМ) (Є.Ставицька, В.Шепель)	587
8. Шрі Чінмой і його Центр (В.Коломицев)	597
9. Спільнота Сія-Світ (А.Колодний, М.Бондар, А.Валеня, Т.Ткачук) ..	599
10. Буддійські новоутворення України	603
а) Білий Лотос (Черкаська громада буддистів) (А.Колодний, М.Бердичевська, Д.Гетьман, К.Гончарова)	603
б) Буддійський орден Ніппондзан Мьоходзі (А.Колодний)	609
в) Школа Карма Каг’ю (Т.Фрідман)	625
11. Ошо Радніш та його вчення (А.Колодний)	638

Розділ 4.

ТЕЧІЇ „НОВОГО ВІКУ” І ДУХОВНІ ВЧЕННЯ	643
1. Новий вік: поняття, історія, концепції (О.Карагодіна)	643
2. Міжнародний рух Граля (К.Дем’янчук)	650
3. Саєнтологія як нове духовне вчення (Харків. центр саєнтологів) ..	655
4. Китайський цигун – школа Фалуньгун (Л.Кнутарьова)	664
5. Жива Етика або Агні Йога (І.Савіна)	671
6. Теософське товариство (Я.Любовий)	680
7. Система природного оздоровлення Вчителя Іванова (О.Карагодіна, Г.Петренко, С.Холоднікова)	688
8. Вчення Григорія Грабового як неорелігія (А.Колодний, С.Свистунов)	693

9. Школа Симорон (В.Матвеев)	702
10. Анастасіївці (А.Колодний)	707

Розділ 5.

СИНТЕТИЧНІ РЕЛІГІЙНІ СПІЛЬНОТИ	723
1. Віра Багаї (Національні збори багаїв України)	723
2. Церква Єднання (М.Льїн)	729
3. Велике Біле Братство.	736
а) Біле Братство очима соціолога (В.Єленський)	736
б) Неорелігійний феномен Великого Білого Братства (В.Гринько)	743
в) Нова спільнота Преображеного Людства Велике Біле Братство Юсмалос (В.Брицька)	758
г) Космічне Полімістество Третього Тисячоліття як нове видання Великого Білого Братства (А.Колодний)	768
4. Євреї за Ісуса (К.Данильченко, Ю. Коцеруба)	776
5. Спільнота Вознесених Володарів (А. Колодний, О.Четверик)	786

Розділ 6.

ПСЕВДОРЕЛІГІЇ ЯК ТЕЧІЇ СУСПІЛЬНОГО НЕСПОКОЮ	798
1. Аум Сінрікьо (А.Колодний)	798
2. Сатанізм як псевдорелігія (М.Закович)	804

Післяслово.

НОВІ РЕЛІГІЙНІ ТЕЧІЇ В ДОСЛІДЖЕННЯХ УКРАЇНСЬКИХ ВЧЕНИХ (Л.Филипович)	813
---------------------------------------------------------------------------------------	-----