

Є. К. ДУЛУМАН

---

РЕЛІГІЯ  
ЯК  
СОЦІАЛЬНО-  
ІСТОРИЧНИЙ  
ФЕНОМЕН

АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНСЬКОЇ РСР  
ІНСТИТУТ ФІЛОСОФІЇ

Є. К. ДУЛУМАН

РЕЛІГІЯ  
ЯК  
СОЦІАЛЬНО-  
ІСТОРИЧНИЙ  
ФЕНОМЕН

ВИДАВНИЦТВО «НАУКОВА ДУМКА»  
КИЇВ — 1974

В роботі чільне місце посідають такі проблеми, як «Наукова методологія пізнання феномена релігії», «Соціальні функції релігії», «Специфічна ознака феномена релігії», «Генезис релігії в суспільній та індивідуальній свідомості», «Канали відтворення релігії», «Тенденції історичної змінності релігії», «Кризи та межі трансформації релігії» та ін. При висвітленні проблем автор аналізує існуючі погляди, ставить дискусійні питання, спиняється на ще не висвітлених в нашій літературі аспектах. Марксистські висновки супроводяться аналізом вітчизняної та іноземної історико-філософської, атеїстичної, соціологічної та богословської літератури.

Розрахована на фахівців з питань атеїзму, викладачів наукового атеїзму, аспірантів, студентів філософських факультетів, пропагандистів і всіх, хто цікавиться питаннями релігії та атеїзму.

Відповідальний редактор  
канд. філософських наук *О. С. Онищенко*

Рецензенти:  
кандидати філософських наук *З. Ф. Нечитайло, А. З. Шиш*

Редакція філософської та правової літератури

Д 10509—273 БЗ—11—2—74  
М221(04)—74

© Видавництво «Наукова думка», 1974 р.

В світі кожна річ складна; вона виявляє свою сутність лише в тісному, органічному зв'язку з іншими речами. Вона постійно змінюється. Крім явних сторін, які лежать на поверхні, кожна річ має і приховані сторони. Наука ж, досліджуючи ті чи інші сфери дійсності, не може обійтися без того, щоб, не вдаючись до певних спрощень, не зобразити їх більш просто. Без цього не можна побачити головного в предметі, що досліджується. Наука змушена показувати певний предмет в дещо ізольованому вигляді, в противному разі за зовнішніми зв'язками не можна розгледіти саму річ. Досліджувати якість явища необхідно у відносно сталій формі, інакше не вдасться відділити істотне від другорядного. Через це вона не може обійтися без абстрагування. І яким би дотепним не здавався вислів Гете про перевагу зеленого дерева життя перед сухою теорією, проте лише віддаляючись з допомогою абстракції від зачаровуючої мінливості та багатобарвності конкретних явищ, можна взнати про них істину. «Мислення,— писав В. І. Ленін,— йдучи від конкретного до абстрактного, не відходить — коли воно *правильне*...— від істини, а підходить до неї... *всі* наукові (правильні, серйозні, не безглузді) абстракції відображають природу глибше, вірніше, *повніше*» [20, 156—157]<sup>1</sup>.

Але дотримуватися правильної наукової абстракції при дослідженні явищ суспільного життя, в тому числі й релігії,— справа не з легких. Включаючи в себе різноякісні елементи суспільного буття і суспільної свідомості,

---

<sup>1</sup> Цифри в дужках — посилання на відповідну літературу; перша цифра вказує на порядковий номер даного видання згідно з нумерацією літератури, а друга — сторінку.

релігія є одним з найбільш хаотичних, заплутаних і суперечливих комплексів суспільного життя. Досить сказати, що до цього часу дослідники відчують певні труднощі навіть при спробі застосувати загальну систематизацію та класифікацію всіх явищ, форм та видів релігії. Ніяк не вдається, наприклад, розмістити всі релігії в чіткій послідовності, для кожної з них знайти означене місце в запропонованій системі. А над цією, порівняно вузькою, проблемою протягом віків працювало багато видатних дослідників. Деякі радянські вчені останнім часом запропонували вдатися в галузі релігії до наближеної, нежорсткої систематизації подібно до віяла, щаблів, дерева [289, 41—44]. І причина цього полягає не стільки в недоліках наукового дослідження, скільки в складному для вивчення предметі.

До цього слід додати ще й те, що в галузі дослідження релігії наука зустрічається з явищами, які істотно відрізняються від звичайних об'єктів наукового спостереження чи експерименту, аналізу чи синтезу. Тут дослідник матиме справу з вірою в надприродне. Отже, наука повинна дослідити її, сказати щось певне і про віру, і про надприродне як об'єкт віри. Проте жодна наука не може мати ніяких відносин з надприродним, оскільки воно як таке не існує в дійсності. «Наукова точка зору,— говорив Г. В. Плеханов,— полягає в з'ясуванні явищ об'єктивного світу природними причинами при цілковитому ігноруванні всякого впливу надприродних сил» [236, 646].

Посилаючись на несумісність предмета релігійної віри з предметами наукового дослідження, буржуазні ідеологи заперечують правомірність вторгнення науки в «свята святих» релігії. «Духовний зміст релігії, як його розуміє християнство, неможливо об'єктивно визначити»,— пише англійський професор політичної соціології Девід А. Робертс [351, 269]. «Християнське життя є виявом благодаті, і його неможливо до будь-якої міри з'ясувати з допомогою законів природи або суспільства»,— пише французький церковний соціолог Жан Леклерк [471, 17].

Релігія як предмет дослідження до того ж не має своїх чітких меж. Одні і ті самі явища, що її супроводять, з якими вона нерозривно пов'язана, можуть розглядатися то як суто релігійні, то як позарелігійні або навіть атеїстичні. Взяти хоча б роль деїзму та пантеїзму в історії розвитку світогляду, розробку митцями релігійних сюже-

тів («Явлення Христа народу» Іванова, «Реквієм» Моцарта, «Жан Баруа» дю Гара тощо), селянський рух під керівництвом Мюнцера в Німеччині, масонські ложі в Росії тощо.

В минулому релігія була тісно пов'язана з багатьма сторонами суспільного та індивідуального життя людей. Здається, не можна було знайти такої галузі, таких проблем, до яких би не дотягнулися щупальця релігії. «Ні про Сонце, ні про Місяць, ні про воду, ні про тварин, ні про людей, рішуче ні про що,— писав Д. І. Писарев,— не можна було думати серйозно, не стикаючись так чи інакше з теологією, не відчуваючи на собі її впливу» [233, 558]. Немає жодної науки, в якій не було б своїх «рахунків» з релігією і на яку не було б своїх видів з боку останньої.

Коли розглядати ізольовано кожен окрему галузь, в яку вторгалася релігія, то може скластися враження, що саме тут і ось саме так виявляється суть релігійного феномена. А тому не дивно, що протягом віків релігія та сфери, яких вона торкається, були об'єктом пильного дослідження багатьох наук.

Варто згадати плідні спроби вивчення феномена релігії засобами різних наук, скажімо, мовознавства (Мюллер, Кун, Леві-Брюль, Афанас'єв, Марр, Потебня), етнографії (Тейлор, Дж. Фрезер, Штернберг, Богораз-Тан), археології (Брейль, Окладников, Бунак, Плесецький, Зибковець), психології, фізіології та медицини (Павлов, Фрейд, Фромм, Веббер, Вілл Герберт, Платонов) тощо.

Не останнє місце належить конкретним описам релігії, без яких не може обійтися будь-яке дослідження її в цілому. Багато питань (про походження людини, будову Всесвіту, посмертний стан людини, атмосферні явища), які раніше належали до сфери релігії, тепер знайшли своє наукове розв'язання. Цим самим доведена хибність головних релігійних ідей, що допомагає уявити суть самої релігії.

Проте описи релігії з точки зору якоїсь окремої науки нерідко видаються за єдино істинне висвітлення феномена в цілому. Внаслідок цього з'являється незліченна кількість діаметрально протилежних розумінь самої релігії... І кожне нове з них обґрунтовується посиленням на ті чи інші конкретні дослідження. Починає множитись і без того множинне тлумачення релігії. Замість з'ясування

релігія є одним з найбільш хаотичних, заплутаних і суперечливих комплексів суспільного життя. Досить сказати, що до цього часу дослідники відчувають певні труднощі навіть при спробі застосувати загальну систематизацію та класифікацію всіх явищ, форм та видів релігії. Ніяк не вдається, наприклад, розмістити всі релігії в чіткій послідовності, для кожної з них знайти означене місце в запропонованій системі. А над цією, порівняно вузькою, проблемою протягом віків працювало багато видатних дослідників. Деякі радянські вчені останнім часом запропонували вдатися в галузі релігії до наближеної, нежорсткої систематизації подібно до віяла, щаблів, дерева [289, 41—44]. І причина цього полягає не стільки в недоліках наукового дослідження, скільки в складному для вивчення предметі.

До цього слід додати ще й те, що в галузі дослідження релігії наука зустрічається з явищами, які істотно відрізняються від звичайних об'єктів наукового спостереження чи експерименту, аналізу чи синтезу. Тут дослідник матиме справу з вірою в надприродне. Отже, наука повинна дослідити її, сказати щось певне і про віру, і про надприродне як об'єкт віри. Проте жодна наука не може мати ніяких відносин з надприродним, оскільки воно як таке не існує в дійсності. «Наукова точка зору,— говорив Г. В. Плеханов,— полягає в з'ясуванні явищ об'єктивного світу природними причинами при цілковитому ігноруванні всякого впливу надприродних сил» [236, 646].

Посилаючись на несумісність предмета релігійної віри з предметами наукового дослідження, буржуазні ідеологи заперечують правомірність вторгнення науки в «свята святих» релігії. «Духовний зміст релігії, як його розуміє християнство, неможливо об'єктивно визначити»,— пише англійський професор політичної соціології Девід А. Робертс [351, 269]. «Християнське життя є виявом благодаті, і його неможливо до будь-якої міри з'ясувати з допомогою законів природи або суспільства»,— пише французький церковний соціолог Жан Леклерк [471, 17].

Релігія як предмет дослідження до того ж не має своїх чітких меж. Одні і ті самі явища, що її супроводять, з якими вона нерозривно пов'язана, можуть розглядатися то як суто релігійні, то як позарелігійні або навіть атеїстичні. Взяти хоча б роль деїзму та пантеїзму в історії розвитку світогляду, розробку митцями релігійних сюже-

тів («Явлення Христа народу» Іванова, «Реквієм» Моцарта, «Жан Баруа» дю Гара тощо), селянський рух під керівництвом Мюнцера в Німеччині, масонські ложі в Росії тощо.

В минулому релігія була тісно пов'язана з багатьма сторонами суспільного та індивідуального життя людей. Здається, не можна було знайти такої галузі, таких проблем, до яких би не дотягнулися щупальця релігії. «Ні про Сонце, ні про Місяць, ні про воду, ні про тварин, ні про людей, рішуче ні про що,— писав Д. І. Писарев,— не можна було думати серйозно, не стикаючись так чи інакше з теологією, не відчуваючи на собі її впливу» [233, 558]. Немає жодної науки, в якій не було б своїх «рахунків» з релігією і на яку не було б своїх видів з боку останньої.

Коли розглядати ізольовано кожен окрему галузь, в яку вторгалася релігія, то може скластися враження, що саме тут і ось саме так виявляється суть релігійного феномена. А тому не дивно, що протягом віків релігія та сфери, яких вона торкається, були об'єктом пильного дослідження багатьох наук.

Варто згадати плідні спроби вивчення феномена релігії засобами різних наук, скажімо, мовознавства (Мюллер, Кун, Леві-Брюль, Афанас'єв, Марр, Потєбня), етнографії (Тейлор, Дж. Фрезер, Штернберг, Богораз-Тан), археології (Брейль, Окладников, Бунак, Плесецький, Зибковець), психології, фізіології та медицини (Павлов, Фрейд, Фромм, Веббер, Вілл Герберт, Платонов) тощо.

Не останнє місце належить конкретним описам релігії, без яких не може обійтися будь-яке дослідження її в цілому. Багато питань (про походження людини, будову Всесвіту, посмертний стан людини, атмосферні явища), які раніше належали до сфери релігії, тепер знайшли своє наукове розв'язання. Цим самим доведена хибність головних релігійних ідей, що допомагає уявити суть самої релігії.

Проте описи релігії з точки зору якоїсь окремої науки нерідко видаються за єдино істинне висвітлення феномена в цілому. Внаслідок цього з'являється незліченна кількість діаметрально протилежних розумінь самої релігії... І кожне нове з них обгрунтовується посиланням на ті чи інші конкретні дослідження. Починає множитись і без того множинне тлумачення релігії. Замість з'ясування



питання виникають додаткові ускладнення. Таке становище дало підставу Джавахарлалу Неру написати: «Жодне слово в будь-якій мові, мабуть, не тлумачиться так різно різними людьми, як слово «релігія» (або відповідні слова в інших мовах). Цілком ймовірно, не можна знайти двох таких осіб, в яких, коли вони почують або виголосять це слово, виникли б одні й ті самі думки та уявлення... Було б набагато краще, якби це слово взагалі перестали вживати і використали б інші слова, які мають більш обмежений зміст, як, наприклад, богослов'я, філософія, мораль, етика, духовність, метафізика, обов'язок, обрядність тощо» [220, 399]. Американський релігієзнавець У. Хауеллс доводить, що слово «релігія» настільки вже заяложено, що його взагалі слід було б замінити іншим [399, 20—23].

Окремі науки, навіть коли їх декілька, засобами емпіричного дослідження (спостереження, експерименту, встановлення факту тощо) не можуть розкрити суть релігійного феномена. Ф. Енгельс підкреслював, що емпіричним наукам не під силу справитися з питанням повного пізнання релігії [1, 554].

Емпіричним шляхом не можна знайти навіть критерій розпізнавання релігійних явищ. На що вже типовим для всіх релігій є поняття бога, та й то зустріч з цим поняттям не завжди означає зустріч з релігійним. (Наприклад, в філософії Спінози ідея бога виконує суто філософські, навіть атеїстичні функції). Неврахування цього моменту призводить до того, що деякі дослідники зараховують до релігії філософські течії деїзму, стоїцизму і водночас виключають буддизм [352, 11—13; 56, 108—114].

Спроба вивести критерій релігійності на основі суто емпіричного спостереження нерідко несе в собі хибні висновки. Так, Фрезер помітив, що в релігії віруючі чекають від надприродної сили благодіяння, і оголосив це критерієм релігії. Виходячи з цього, він згодом виключив із сфери релігії всі магичні культури, оскільки з допомогою них люди прагнуть *примусити* діяти в бажаному для себе напрямку надприродні сили, вчинити над ними насильство [306, 73—86]. Е. Дюркгейм, крім магії, виключив з релігії також залишки відмерлих релігійних культів, всі марновірства, оскільки обов'язковим критерієм релігії він вважав наявність і певної церковної організації [371, 61—65].

У буржуазному світі не останню роль в тлумаченні релігії відіграють особисті, суб'єктивні позиції та смаки дослідника. Здебільшого саме вони зумовлюють методологію, беруть гору над змістом і висновками всього дослідження. Навіть очевидні факти, наукові докази не можуть встояти перед ставленням автора праці до релігії. «Не важко,— писав А. Ейнштейн,— дійти згоди у відношенні до того, що ми розуміємо за допомогою науки... Але коли я запитую себе, що таке релігія, я не думаю про легку відповідь. Навіть знайшовши задовільну для себе в цьому випадку відповідь, я залишаюсь переконаним, що не зможу ніколи і ні за яких умов у будь-якій мірі звести до однієї думки тих, хто глибоко досліджує це питання» [407, 11].

На VII міжнародному фестивалі молоді та студентів у Москві в 1957 р. автор цієї книги був присутнім на дводенній зустрічі віруючих різних країн. При першій зустрічі обговорювались питання боротьби за мир, проти паліїв війни, за дружбу народів, і учасники з ентузіазмом демонстрували повну єдність поглядів. Наступного дня вони приступили до обговорення суто релігійних проблем — і через півтори години всі виявили розбіжність у поглядах.

Підхід, продиктований суб'єктивним ставленням немарксистських дослідників, стає настільки нечітким та багатозначним, що до релігії стає можливим включити все, що завгодно.

Знання особистого, суб'єктивно упередженого ставлення того чи іншого автора до релігії настільки важливе, що без його врахування неможливо правильно оцінити проведені ним дослідження. Г. В. Плеханов вважав необхідним завжди брати до уваги те, що «розвиток уявляється в різному вигляді через різні точки зору. Точка зору — велика справа. За Фейербахом, людина відрізняється від диявола якраз своєю точкою зору» [236а, 528]. Упереджене ставлення дослідника не завжди є показником помилковості. Без глибокої зацікавленості (тобто певної упередженості) не може бути і справжнього вивчення жодного явища суспільного життя, в тому числі і в галузі релігії.

Вихідна особиста позиція дослідника визначається насамперед класовою позицією. Як правило, протягом віків представники прогресивних класів правильно, а пред-

ставники реакційних класів — неправильно відображали суть релігії. Це, безперечно, не означає, що представники відживаючих класів ніколи не давали тих чи інших конкретних висновків щодо релігії, які не слід заперечувати. Упереджений підхід спонукає дослідника до певного відбору фактів, робить дослідження цілеспрямованим, спонукає до пошуків певних закономірностей. Тому у буржуазних релігієзнавців ми знаходимо часом загалом змістовну природознавчу критику релігії, цінний конкретно-історичний матеріал про виникнення і розвиток тих чи інших релігійних вірувань, конкретно-соціологічний аналіз стану сучасної релігійності тощо.

Щоб уникнути неповного, спрощеного або хибного зображення феномена релігії, справді наукове дослідження повинно бути синтетичним — органічно поєднувати в собі класово-партійний підхід і конкретний аналіз, науковий евристичний метод. А це стало можливим лише після виникнення марксизму-ленінізму і на його основі.

В сучасній літературі будь-який об'єкт всебічного філософського дослідження здебільшого називається феноменом. Висловом «феномен *X*» як зручним скороченням оперують наші логіки [100, 59—66, 111]. Сам термін «феномен» (дослівно — явище) ще з часів Арістотеля став традиційним для філософського мислення, хоча тлумачиться у різних, а то й діаметрально протилежних значеннях. Кант, наприклад, протиставляв поняття «феномен» як синонім відкритої, поверхової сторони предмета поняттю «ноумен» — прихованій, внутрішній, недоступній для пізнання стороні предмета. Марксизм заперечує такий агностичний підхід до вивчення предмета і таке розуміння феномена. Діалектичний матеріалізм розглядає явище і сутність як такі категорії, що не виключають одне одного, а перебувають у тісному взаємозв'язку — сутність являється, а явище суттєве. А тому і сам термін «феномен» вживається тут не для протиставлення явища сутності, а націлює на дослідження предмета в єдності його специфічної сутності з різноманітним виявом.

Щодо філософського дослідження релігії, то цей термін вживається в марксистській літературі ще з кінця XIX ст. За Плехановим, вислів «релігійний феномен» або «релігія як феномен» покликаний відобразити специфічне та найбільш істотне в релігії [237, 166]. Сучасні радянські

науковці пишуть про настійну необхідність «вивчення релігії саме як соціального феномена», розглядати релігію «як складний, відносно самостійний феномен», закликають по-марксистськи досліджувати «різні аспекти феномена релігії» [256, 27; 283].

На закінчення цього короткого вступу слід сказати, що найбільш правильне зображення релігії можна дати, коли розглядати її як *соціально-історичний* феномен. Саме в такому аспекті вона розкриває свою суть і специфіку в цілому. З іншого ж боку, розуміння особливостей релігії як соціально-історичного феномена дає можливість правильно зрозуміти її конкретні форми та прояви.

МЕТОДОЛОГІЯ КРИТИКИ  
ТА ІСТОРІЯ ПІЗНАННЯ ФЕНОМЕНА РЕЛІГІЇ

МАРКСИСТСЬКА МЕТОДОЛОГІЯ  
РОЗГЛЯДУ ФЕНОМЕНА РЕЛІГІЇ

При вивченні феномена релігії марксизм-ленінізм виходить з безмежних можливостей людського пізнання. Як відомо, марксизм заперечує існування непізнаваних речей. Є лише речі, які ще не пізнані сьогодні, але обов'язково будуть пізнані в майбутньому.

Водночас із рішучим запереченням агностичних та ірраціональних оцінок можливостей наукового пізнання, в тому числі і феномена релігії, марксизм заперечує і спрощено-оптимістичний підхід до цієї проблеми. Проблему феномена релігії не можна, наприклад, розв'язати з допомогою лише здорового глузду. Тут потрібен глибокий науковий аналіз.

Релігія належить до явищ суспільного життя, методологія наукового дослідження якого вперше розроблена тільки в середині минулого століття основоположниками наукового комунізму Марксом та Енгельсом. Лише творче застосування цієї методології дає можливість дослідити релігійний феномен. Крім наукової методології, класики марксизму-ленінізму вимагали глибокого і всебічного вивчення конкретного матеріалу, бо, як писав Ф. Енгельс в листі до І. Блоха, «у противному разі застосовувати теорію до будь-якого історичного періоду було б легше, ніж розв'язувати просте рівняння першого ступеня» [4, 372].

Класики марксизму-ленінізму не лише створили загальну методологічну базу наукового розгляду явищ суспільного життя. Вони неодноразово застосовували її до аналізу явищ релігійного феномена. До конкретних питань, які вони розв'язали в галузі релігії, можна віднести визначення соціальної ролі релігії як опіуму народу, специфіку взаємодії релігії з соціально-економічною ба-

зою суспільства, закономірності походження, існування та відмирання релігії, наукове з'ясування походження християнства, аналіз біблійної книги «Апокаліпсис» та багато інших. Цей доробок класиків марксизму-ленінізму загальновідомий, він увійшов складовою і невід'ємною частиною в скарбницю марксистського світогляду. Без врахування досягнень марксистської думки з питань наукового атеїзму зараз не можна розв'язати жодної важливої проблеми феномена релігії.

Проводячи на базі марксистської методології дослідження феномена релігії, радянські вчені видали багато наукових праць з цього питання. В них вперше знайшли своє всебічне висвітлення проблеми, що були не під силу немарксистським дослідникам. За роки Радянської влади за допомогою марксистсько-ленінського вчення, яке було застосоване в практику атеїстичної роботи, наша країна перетворилася на країну масового атеїзму.

Таким чином, досягнення марксистського підходу до релігії і в теоретичному і в практичному плані очевидні. Це викликає серйозне занепокоєння у клерикальних і світських апологетів релігії. Через це вони всіляко намагаються дискредитувати марксизм і заперечити навіть можливість пізнання феномена релігії. Західнонімецькі клерикальні антикомуністи, наприклад, твердять, що нібито релігійний феномен до цього часу залишається нерозв'язаною проблемою як для марксистських ідеологів та теоретиків, так і для практиків.

Проте подібні заяви ні якою мірою не відповідають дійсності. Нижче ми ще спинимося на спростуванні цього закиду клерикалів. Зараз лише зауважимо, що задовго до Жовтневої революції класики марксизму-ленінізму говорили про ті процеси відмирання і фактори збереження релігії, що ми їх спостерігаємо тепер в нашій країні. Сьогодні не заперечує, а ще і ще раз підтверджує марксизм, в тому числі і в питаннях марксистського дослідження феномена релігії.

Крім голого заперечення науково-теоретичних досягнень марксизму, наші ідейні противники намагаються гіддати сумнівам основні принципи підходу марксизму до вивчення релігії, зокрема вони намагаються кинути тінь на принцип матеріалізму, який заперечує існування чого б то не було надприродного — бога, духів, чудес тощо. Цей підхід до релігії сучасні богослови силкуються видати

чи не за головну «фатальну» ваду марксистського дослідження. Так, у виданій в Західній Німеччині енциклопедії з питань релігії пишеться: «Знати, що таке релігія можна лише в тому випадку, коли людиною прийнято рішення стати на позиції однієї з релігій» [446, 969—970]. Вони категорично заперечують безрелігійний підхід у цій справі. У подібних позицій довга традиція, корені її — сягають появи перших ідеологів релігії. Її дотримуються усі прорелігійні філософи. «Справжня філософія релігії,— говорив В. Соловйов,— може бути лише тоді, коли в ній релігійне мислення поєднується з релігійною вірою та релігійною практикою» [271, 32].

Сучасний західнонімецький релігієзнавець Меншинг хоче довести, що справжнє осягнення сутності релігії нібито вимагає як необхідної передумови «внутрішнього єднання» з самою релігією.

Однак релігійні почуття та уявлення — це цілком людські, хоча і спотворені, почуття та уявлення. А наука навчилася аналізувати і розуміти психологію людини в усіх її різноманітних проявах, в тому числі спотворених та хворобливих.

Релігійні ідеї, почуття та дії — весь комплекс релігії, атеїст цілком може зрозуміти і не будучи сп'яненим релігійним опіумом, тверезо розібратися в ньому, дати йому оцінку. Це підтверджується дослідженнями атеїстів. Епікур, Лукіан Самосатський, Спіноза, Дідро, Герцен, Іван Франко та інші атеїсти дали блискучі приклади тверезого, наукового дослідження різних сторін релігійного життя. Зважаючи на цей факт, навіть буржуазні дослідники релігії змушені визнати можливість пізнання релігії атеїстами.

Атеїзм є невід'ємною рисою марксизму; В. І. Ленін називав його азбукою всього матеріалізму, а отже і марксизму. Він є однією з елементарних і необхідних умов принципово наукового підходу до пізнання дійсності. Адже суть наукового розв'язання будь-якої проблеми, якою б вона не здавалася незвичною та несподіваною, полягає у виявленні в ній причин і закономірностей. У будь-якій галузі, при вивченні будь-якого конкретного явища науковий підхід повністю виключає існування чого б то не було надприродного. Не може бути винятком з цього загального правила і проблема феномена релігії.

Дійсно наукове розв'язання феномена релігії можли-

ве лише в тому випадку, коли до нього підходити з позиції пошуків лише природних причин, відкидаючи будь-яке існування богів, чортів, духів тощо. Якщо якийсь вчений вірить в існування надприродного, то йому нічого робити в галузі наукового дослідження релігійного феномена, подібно до того, як нічого робити у ветеринарній справі тому, хто щиро вірить в існування відьом та домовиків. Віруючий дослідник в подібних випадках перетворюється на апологета певних релігійних вірувань.

Наукове пізнання феномена релігії вимагає класового, партійного підходу до нього. Марксизм виходить з того, що релігія — опіум народу, а тому свідомо прагне розвінчати релігійну ідеологію, подолати всі релігійні передсудди. Це ні в якому разі не означає, що марксистське дослідження може якоюсь мірою спотворити істину про релігію або заінтересоване в такому спотворенні. Навпаки! Оскільки марксизм-ленінізм ставить завданням формування науково-атеїстичного світогляду у всіх трудящих, то для нього важливе знання найбільш повної її точної правди про весь феномен релігії. Тільки спираючись на об'єктивні знання, можна виробити правильні практичні методи для подолання релігійних передсудів. Отже, марксистський класовий підхід стає найбільш вагомою гарантією наукового зображення феномена релігії. Єдність наукового та класово-партійного підходу для марксизму є неодмінною умовою справді об'єктивного дослідження всіх проблем пізнання дійсності, а звідси — її практичного її перетворення. Ігнорування цих наріжних положень ревізіоністами — чи не одна з головних причин їх методологічних помилок соціального, політичного, а то й конкретно-наукового характеру при розгляді релігійного феномена.

Далеким від марксизму людям здається, що можна розкрити суть феномена релігії, не торкаючись того, відповідають релігійні уявлення дійсному стану речей, чи ні. За їх словами, підкреслення того, що бога немає, що релігійне вчення спотворює дійсність, є таким «метафізичним привіском», без якого можна цілком обійтися при науковому розкритті проблеми.

Хоча подібні «метафізичні» положення атеїзму проголошені тисячоліттями тому, лише в марксизмі вони знайшли своє наукове обґрунтування. Без них не можна обійтися при науковому аналізі феномена релігії.



Адже феномен релігії в цілому можна дослідити лише в тому випадку, коли аналіз релігії як форми суспільної свідомості органічно пов'язати з критикою релігійних ідей. Сучасні ж буржуазні вчені ухиляються від цього не лише з класових міркувань, а й через відсутність у них наукової методології.

Питання всебічної, переконливої критики релігійних тверджень цікавило атеїстів з давніх-давен. Вони чимало зробили для того, щоб вигострити методологічну зброю критики релігійної ідеології. Тому марксистська атеїстична думка не відкидає геть доробок домарксистського та сучасного немарксистського атеїзму, а критично використовує їх. Адже марксистсько-ленінський атеїзм зріс на кращих здобутках домарксистського атеїзму, є його логічним та історичним продовженням та завершенням. Марксизм став законним спадкоємцем кращої атеїстичної спадщини. Водночас марксистсько-ленінська атеїстична критика істотно відрізняється від немарксистської. Хоч атеїсти-немарксистисти мають певні досягнення в розробці конкретної методики і змісту критики релігії, вони все ж не могли довести її до кінця, повністю спростувати релігійні вірування. Тільки спираючись на наукову філософію марксизму-ленінізму, можна дати всебічну і вичерпну критику релігійної ідеології.

Домарксистський, а також сучасний немарксистський атеїзм дуже часто оголошує релігію та її вчення випадковим заблудженням, абсурдом або просто нісенітницею, вигаданою шахраями. В дійсності ж в найбезглуздіших релігійних вигадках, як і в інших ідеалістичних положеннях, існує певна закономірність, яку можна досягнути і з'ясувати. «Філософський ідеалізм є *тільки* нісенітниця з точки зору матеріалізму грубого, простого, метафізичного,— писав В. І. Ленін.— Навпаки, з точки зору *діалектичного* матеріалізму філософський ідеалізм є *односторонній, перебільшений... розвиток* (роздування, розпухання) однієї з рисочок, сторін, граней пізнання в абсолют, *відірваний* від матерії, від природи, обожений». І далі: «А у попівщини (філософського ідеалізму), звичайно, є *гносеологічне* коріння, вона не безгрунтова, вона є *пустоцвіт*, безспірно, але пустоцвіт, який росте на живому дереві, живого, плідотворного, істинного, могутнього, всесильного, об'єктивного, абсолютного, людського пізнання» [20, 355].

Розкривати причини і закономірності релігійних заблуджень — неодмінна методологічна вимога марксистсько-ленінського наукового атеїзму. Тільки за таких умов можливе теоретично переконливе спростування релігійного світогляду і подолання релігії. Ось чому В. І. Ленін говорив, що «треба вміти боротися з релігією, а для цього треба матеріалістично пояснити джерело віри і релігії у мас» [28, 357].

Науковий атеїзм позитивно відповідає на ті питання, які неправильно тлумачаться релігією. Ця методологічна вимога диктується тим, що одного спростування аргументів ідейного противника ще не досить для доведення істинності своїх суджень. Адже навіть найаргументованіша критика доказів протилежної сторони з суто логічного погляду доводить безпідставність лише процесу доказу, а не самої тези. Остання, незалежно від немічності аргументів, що наводяться на її користь, може бути як істинною, так і хибною. Для того чи іншого твердження про висунуту тезу потрібно дати самостійне доведення.

Проте перед формальною логікою постають нездоланні труднощі, коли її засобами намагаються довести такі важливі для атеїзму положення, як відсутність бога, замогильного життя, безсмертя, чудес тощо. Тут, звичайно, для формальної логіки немає предмета доведення, їй взагалі немає про що говорити.

Індійські філософські школи міманси і санх'я для доказу аналогічних, «негативних» тверджень пропонують застосовувати принцип «несприйняття»: якщо ми, наприклад, не сприймаємо (не відчуваємо запаху, дотику, смаку, не бачимо, не чуємо) того чи іншого предмета, то його взагалі тут немає [310, 70, 86]. Практика європейської юриспруденції ще з часів Цезаря вимагає доведень лише від тієї сторони, яка стверджує, а не від тієї, яка заперечує. В системах логіки Іммануїла Канта, а особливо Джона Стюарта Мілля, заперечуються прямі негативні докази, а відповідні твердження рекомендується доводити побічним, непрямим шляхом [202, 236—252, 265—284]. В сучасній математичній логіці для досягнення мети застосовується інверсія негативних заперечень в позитивні твердження. Є багато ще інших «знахідок» в даній проблемі. Їх велика кількість свідчить не лише про важливість і складність самого доказу негативного положення, а й про обмеженість самої формальної логіки в процесі

переконливого спростування певних тверджень. Це особливо відчувається в галузі атеїстичної критики релігії.

Логічне спростування богословських тверджень, безперечно, є складовою і невід'ємною рисою атеїзму. Але це ще не повний атеїзм. В такому разі він — «чисто негативне позначення самої релігії». Його з повною підставою можна назвати «релігією навиворіт». Атеїзм як голе заперечення «релігії, що посилається завжди на релігію, сам по собі без неї нічого не становить і через те сам ще є релігією»,— писав Енгельс [8, 151].

Одна з принципових особливостей марксистського спростування взагалі полягає в тому, що воно, крім розкриття безпідставності того чи іншого положення, дає і свою наукову відповідь на порушене питання. Домарксистський атеїзм і хибував тим, що не міг в позитивній формі відповісти на ті питання, на яких спекулювала релігія. А вона, як відомо, паразитує не лише на уявних, а й на справжніх труднощах людського пізнання. Внаслідок цього — в критиці релігії немарксистських атеїстів завжди утворювалися щілини, через які можна було протягти ідею боженки, раю, замогильної відплати тощо. Недоліки домарксистського атеїзму в цьому відношенні можна цілком уподібнити недолікам домарксистського соціалізму. «Попередній соціалізм,— писав Ф. Енгельс,— хоч і критикував існуючий капіталістичний спосіб виробництва та його наслідки, але він не міг пояснити його, а значить, і справитися з ним» [9, 26]. Так, наприклад, для з'ясування причин болей при пологах іудейська, християнська та мусульманська релігії використовують біблійну легенду гріхопадіння праматері Єви. Критикуючи це релігійне положення Дені Дідро писав: «Ти народжуватимеш в муках, сказав бог жінці, яка згрішила. Але чим звинили перед ним самиці тварин, які теж народжують в муках!» [128, 50]. У це коротке заперечення вкладено досить влучне спростування біблійної легенди. Але його не досить для того, щоб вважати, що атеїстична критика тут доведена до кінця. Адже сам факт — народження в муках — очевидний, він існує в дійсності. Не маючи вірного наукового з'ясування цього факту, віруючий буде змушений задовольнятися єдиним відомим йому біблійним з'ясуванням, або, в кращому випадку, заспокоїтися на тому, що наука не може дати відповіді на питання, яке його цікавить. Отже, однієї критики біблейського міфу

тут недостатньо. Потрібне ще наукове пояснення такого явища, як народження дитини.

Якщо науковому атеїзму вдається переконливо і незаперечно довести істинність свого тлумачення, то всі інші тлумачення, в тому числі і релігійні, в силу логічного закону заперечення відкидаються як безпідставні. «Істина, — можна тут повторити слова Б. Спінози, — є мірилом і самої себе і брехні» [278, 440].

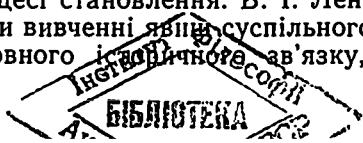
Атеїзм повинен дати наукове з'ясування і позитивну відповідь не лише на ті питання, які так чи інакше зачіпає релігія, але і на питання, що стосуються безпосередньо самої релігії. В останньому випадку є деякі особливості, на яких слід спинитися.

В історії розвитку філософської, атеїстичної і навіть богословської думки не раз ставилось питання: як можна зрозуміти релігійне вчення, розкрити його справжній зміст у позитивній формі? Атеїсти і філософи в більшості випадків підходили до релігійних ідей з точки зору логіки, розуму, здорового глузду. Проте якщо з цього погляду розглядати релігійні ідеї, то їх можна скоріше відкинути, ніж зрозуміти. Наприклад, положення: «Є бог Отець, бог Син, бог Дух святий, проте не три боги, а один бог» — немає ніякого смислу, воно безглузде. Ось чому багато атеїстів минулого просто вказували на абсурдність релігійних ідей, висміювали їх і відкидали.

Були спроби знайти раціональний зміст в релігійних ідеях, тлумачити їх з допомогою алегорій. Так, Гегель в християнському вченні про Трійцю намагався побачити алегорію своїх філософських триад. Фейербах у Трійці вбачав алегорію людини та її рис.

Звичайно, можна шляхом аналізу знайти «земне зерно» у будь-якому релігійному догматі. Тим легше це може здатись, коли звернутися до алегорії. Тоді в усьому можна вичитувати все, що завгодно. Але наукове дослідження не має нічого спільного з подібним алегоричним тлумаченням.

Специфіка релігійних ідей полягає в тому, що їх не можна зрозуміти без аналізу історичних нашарувань, без розгляду їх розвитку з самого початку. Науковий атеїзм повинен розглядати релігійні ідеї не в їх статичності, а в процесі становлення. В. І. Ленін вчив, що найголовніше при вивченні явищ суспільного життя — «не забувати основного історичного зв'язку, дивитись на кожне



питання з точки зору того, як певне явище в історії виникло, які головні етапи в своєму розвитку це явище проходило, і з точки зору цього його розвитку дивитись, чим дана річ стала тепер» [25, 421].

При критиці релігійних ідей атеїсту переважно доводиться аргументувати те, що релігія не має об'єктивного аналога в дійсності. Наприклад, бога, замогильного життя, чудотворців, пророків тощо не існує. А для цього атеїст, крім усього іншого, повинен ще й розкрити причини виникнення і суть тих чи інших релігійних поглядів, які він спростовує.

Прискіпливий читач з числа віруючих, зустрівши твердження атеїста про можливість зрозуміти і з'ясувати релігійні ідеї, може запротестувати: «Як ви можете зрозуміти, наприклад, бога, якщо його, згідно з вашим же твердженням, взагалі не існує?».

Дійсно, бога (як і замогильного життя з раєм і пеклом і т. п.) об'єктивно не існує. Але оскільки віруючі думають, що бог є, то він існує в їх уяві, будучи, звичайно, ілюзією. І тільки! Ось в цьому уявному, ілюзорному існуванні атеїзм і може досягнути бога. Та не лише бога, а всі фантоми релігії. «Філософія,— говорив Маркс,— пізнає *релігію* в її *ілюзорній* дійсності» [2, 301].

Пізнавати релігію в її ілюзорній дійсності — один з найбільш важливих і мало розроблених методологічних аспектів науково-атеїстичної критики. Важливу роль в справі ліквідації цього недоліку повинна відіграти філософія, особливо один з її розділів — гносеологія. Не випадково В. І. Ленін вказував, що завдання теорії пізнання в тому і полягає, щоб «показати нереальність, фантастичність, реакційність» релігійних ідей [21, 64].

Науковий атеїзм *викриває реакційну соціальну роль як релігії взагалі*, так і тих її ідей, які в тому чи іншому випадку аналізуються. Без такого викриття соціальної ролі релігії, тих чи інших її положень науково-атеїстична критика втрачає свою актуальність, цілеспрямованість.

Домарксистські і сучасні буржуазні атеїсти, критикуючи релігію, часто-густо збочували і зараз збочують на абстрактну, поза соціальних рухів і соціальних інтересів постановку питань про релігію. На противагу такому підходу К. Маркс і Ф. Енгельс вважали, що критика релігійних ідей і самої релігії повинна мати яскраво вира-

жений соціальний аспект, повинна мати суспільне значення. «Про *релігійні* інтереси як такі,— писали вони,— не може бути більше мови. Тільки *теолог* здатний ще вважати, що йдеться про релігію як релігію» [10, 115]. В. І. Ленін вимагав справу боротьби з релігією ставити «не абстрактно, не на ґрунт абстрактної, чисто-теоретичної, завжди собі рівної проповіді, а конкретно, на ґрунт класової боротьби, що йде *на ділі* і виховує маси якнайбільше і якнайкраще» [27, 359].

Марксистський атеїзм ніколи не відмовлявся і не може відмовитись від викриття реакційної соціальної ролі релігії. Водночас він вимагає, щоб подібне розвінчування було справді науковим, аргументованим та переконливим для віруючих.

Без показу реакційної соціальної ролі релігії стає незрозумілим, чому взагалі ведеться боротьба з релігією. Шевже лише тому, що вона неправильно висвітлює те чи інше питання? — Ні, і ще раз ні! Казки, наприклад, можуть не меншою мірою, ніж релігійні легенди, розходитися з дійсним станом речей. Чому ж тоді не ведеться боротьба проти казкових розповідей?

Якби богослови від імені релігії і самого господа бога почали викладати наукове тлумачення структури Всесвіту — як це роблять так звані церковні модерністи, то і в такому випадку ми не перестали б боротися проти релігії. І причина цього полягає в тому, що релігія — як би вона не намагалась «узгодити» свою пропаганду з даними сучасних наук — ніколи не перестає бути реакційною силою, опіумом народу. І без з'ясування того, чим соціально шкідливе дане явище релігійного життя, атеїстичну критику не можна вважати завершеною.

Розкриваючи соціально-реакційну суть релігійних псевдосудів, науковий атеїзм водночас показує соціально прогресивну, гуманну роль своїх принципів з'ясування порушених питань, поглядів на світ взагалі. Критика релігії, яку веде науковий атеїзм, має важливе соціальне значення. «Критика релігії,— писав К. Маркс,— звільняє людину від ілюзій, щоб вона мислила, діяла, будувала своєю дійсністю як людина, що звільнилася від ілюзій і стала розумною; щоб вона оберталась навколо себе самої і свого дійсного сонця. Релігія є лише ілюзорне сонце, яке рухається навколо людини доти, поки вона не починає рухатись навколо себе самої» [2, 385].

Марксистсько-ленінський атеїзм використовує різноманітні засоби наукової критики релігійних ідеологічних побудов. В цілому він ґрунтується на діалектико-матеріалістичному аналізі релігійної свідомості і практики. Діалектичний матеріалізм являє собою філософсько-методологічну основу наукового атеїзму. Тільки застосування діалектико-матеріалістичного методу до розгляду релігії забезпечило справді наукове пояснення її суті, причин виникнення, закономірностей її еволюції, відмирання, становлення наукового світогляду мас. Разом з тим у спростуванні релігійної картини світу, моральних і догматичних вимог і повчань, різних міфічних вигадок ми не відмовляємось і від формальнологічної та іманентної критики релігії, що використовували і наші попередники, домарксистські атеїсти.

Правда, дехто з наших науковців-атеїстів вважає, що формальнологічну критику релігії вже завершили атеїсти минулого, зокрема французькі матеріалісти XVIII ст. і Людвіг Фейєрбах. До зробленої ними критики з позицій формальної логіки, мовляв, вже нічого не можна додати.

Безперечно, домарксистські атеїсти зробили досить багато в галузі критики релігії з позицій формальної логіки, але далеко не все, навіть якщо розглядати їх доробок з позицій можливостей. До того ж релігійні ідеї, якими б консервативними вони не були, під впливом часу еволюціонують, змінюються. З'являються нові релігійні ідеї, і навіть старі ідеї сучасні богослови намагаються обґрунтувати по-новому. Якщо ж зважити на те, що релігійне вчення церковні проповідники і досі видають за взірць логічності і мудрості, то стає очевидним, що й тепер не можна нехтувати удосконаленням формальнологічної критики релігії.

Протягом всієї своєї історії атеїзм особливого значення надавав іманентній критиці, яка завжди вимагала глибокого розуміння і проникнення в суть релігійних вірувань. Сучасні атеїсти також використовують іманентну критику для того, щоб допомогти віруючому збагнути внутрішню суперечливість і неспроможність віри в бога. Це, як правило, стає початком відходу від релігійного світогляду, бо людина не може більше дотримуватися переконань, хибність яких вона зрозуміла. Коли віруючий усвідомлює суперечливість релігії, то віра в бога, за сло-

вами Ф. Енгельса, йде прахом [5, 279]. Якраз в іманентній критиці і знаходить своє найбільш ефективне атеїстичне застосування весь апарат формальної логіки.

Іманентна критика релігійних вірувань — один з найбільш широких і водночас ефективних аспектів атеїстичної критики. Вона розпочинається з критичного підходу до релігійного вчення, що дає можливість розкрити його внутрішні і зовнішні суперечності. Навіть сам віруючий, який прагне щиро розібратися в суті своїх релігійних переконань, може провести таку роботу. Про це свідчать численні заяви людей, які згодом порвали з вірою в бога. Окремі елементи такої атеїстичної критики у атеїстів минулого зроблені з такою майстерністю, що їх і зараз майже в незмінному вигляді застосовують у боротьбі проти сучасних релігійних передсудів. Серед них можна назвати критику Старого завіту Біблії Бенедиктом Спінозою та ін. Значний внесок у справу іманентної критики релігії роблять сучасні буржуазні атеїсти: Жан-Поль Сартр, Корліс Ламонт, Бертран Рассел, Давид Трайб, Маргарита Найт, Річард Робінсон та інші.

Враховуючи те, що велика частина буржуазних атеїстів недоброзичливо ставиться до марксизму в цілому, деякі наші дослідники намагаються начисто «відлучити» їх від атеїзму. Показовою в цьому відношенні є дисертація на здобуття ступеня кандидата філософських наук В. А. Брагіної на тему: «Критика атеїстичної концепції французьких екзистенціалістів». Правильно вказавши на реакційну суть ідеології християнського екзистенціалізму, дисертантка пише, що «не менш реакційним є і його атеїстичний напрям, до якого належать Ж.-П. Сартр, С. де Бовуар, А. Камю і М. Мерло-Понті» [59, 3]. Метою свого дослідження автор ставить «критичний аналіз їх атеїстичної концепції, виявлення її вразливих сторін» [59, 4]. Кінець кінцем Брагіна відмовляє в атеїзмові Мерло-Понті, хоча цього не піддають сумніву навіть його теологічні противники; заперечує «щирість атеїстичних переконань» Андре Мальро [59, 14].

Однак слід враховувати те, що саме в питаннях іманентної критики релігії буржуазні атеїсти нерідко мають певні досягнення, які заслуговують на увагу. Справа в тому, що в умовах капіталістичного світу релігія постійно відтворюється експлуататорськими суспільними відносинами, активно підтримується панівними класами,



пропагується всіма засобами масової комунікації. Тут можна спостерігати всі можливі її форми прояву у неприхованому вигляді.

Все це сприяє буржуазним атеїстам краще проникати в дух і склад мислення сучасного віруючого. А тому їм нерідко вдається поставити такі питання і в такій формі, які викликають бажаний атеїстичний відгук в свідомості сучасної релігійної людини. Досить згадати, як сколихнула усіх віруючих католиків п'єса Хохута «Намісник», що в атеїстичному і соціальному ракурсі показувала діяльність папи Пія XII, якого зараз оголосили блаженим. Атеїстичні радіодиспути Бертрана Рассела привернули увагу всього християнського заходу. Глибокі філософсько-атеїстичні драми Сартра («Диявол і Господь Бог», «Мухи» та інші), есе Камю, критичні огляди Флю дають приклад іманентної критики релігійних вірувань, зачіпають найболючіші питання світогляду віруючих, втягують їх у справжню дискусію. Праця американського філософа-атеїста Корліса Ламонта «Іллюзія безсмертя» є досить переконливою і поки що унікальною атеїстичною критикою сучасного релігійного іморталізму, тобто вчення про безсмертя душі. Взагалі, прикладів, коли буржуазному атеїзму вдається і зараз поглиблювати іманентну критику релігійних вірувань, можна наводити немало. І ми повинні уважно аналізувати зроблене буржуазними атеїстами, творчо використовувати їх досягнення.

Нічого поганого немає в тому, що наші атеїсти в боротьбі з релігійними передсудами і тепер цінують логічну та іманентну критику і часто-густо вдаються до неї. Проте не можна всю критику зводити лише до іманентної критики, вважати її альфою і омегою будь-якої критики релігії взагалі. Сама по собі така критика може виявитися не лише незавершеною, а й безсилою. Адже в релігії можна знайти багато вчень, які несуперечливі, послідовні, можна сказати: цілком логічні, якщо сприйняти за істину їх вихідні положення. Якщо, наприклад, вважати безперечною істиною існування бога і його євангельського сина Ісуса Христа, який організував церкву для проповіді свого вчення, то з цих посилок при певних формальнологічних зусиллях можна вивести і поклоніння іконам, і визнання «благодаті» священників, і таїнство причастя і багато-багато чого іншого.

Хибність релігійних вчень криється не стільки у порушенні логічних законів побудови умовисновків та суджень, скільки у посилках, з яких вони виходять. Хибність посилок робить хибними і всі — нехай і логічно найдосконаліші! — висновки з них. Ось чому під час критики релігійної ідеології ми повинні особливу увагу звертати на аналіз і критику самих посилок, з яких виходять захисники релігії. Дати ж аналіз логічних посилок всього ланцюгу зв'язків — це завдання, яке виходить за межі формальної логіки, не під силу їй. Це можна зробити лише з позицій діалектичної логіки.

Діалектична логіка служить не лише для критики логічних посилок релігійного мислення. Вона ставить і інші методологічні вимоги щодо наукової критики релігійної ідеології.

Марксистсько-ленінська атеїстична критика повинна, водночас із розкриттям безпідставності, абсурдності релігійних уявлень та вчень в усіх їх аспектах взагалі і в кожному конкретному пункті зокрема, розкрити *причини релігійних заблуджень і помилок, показати їх конкретно-історичну зумовленість*.

Важливо показати, в чому віруюча людина помиляється, але значно важливіше з'ясувати, *чому* вона помиляється, *що послужило основою* саме такого характеру релігійних помилок. Ця сторона науково-атеїстичної критики — одна з найбільш складних, трудомістких і важливих у науковому атеїзмі.

Домарксистська атеїстична критика, як уже відзначалося, багато зробила для спростування релігійних тверджень шляхом показу їх абсурдності, алогічності. Але цінність цієї критики, навіть і в теоретичному відношенні, інколи зводилась нанівець тим, що в ній не давалось наукового з'ясування *причин* самої релігії, причин її спотворено фантастичного відображення дійсності. Навіть такий видатний атеїст, як Людвіг Фейербах, який, за висловом Маркса і Енгельса, «викрив релігійний світ, як ілюзію земного світу», не зміг відповісти на питання: «Як сталося, що люди „вбили собі в голову“ ці ілюзії» [16, 213].

Тільки К. Маркс і Ф. Енгельс змогли вперше поставити на наукову основу вивчення релігії, її явищ та ідей. Марксизм дав можливість пізнати явища суспільного життя в усій їх багатогранності, суперечливості та ед-

ності. Основоположники марксизму-ленінізму з науковою точністю виявили залежність суспільної свідомості від суспільного буття. «Навіть туманні утворення в мозку людей,— писали К. Маркс і Ф. Енгельс,— і вони є необхідними продуктами, свого роду випарамми їх матеріального життєвого процесу, який може бути встановлений емпірично і який зв'язаний з матеріальними передумовами» [6, 24].

Знайти матеріальні передумови і, виходячи з них, з'ясувати закономірність появи відповідного явища релігії — ось необхідна методологічна вимога до наукового атеїзму, який розв'язує те чи інше теоретичне питання. Аналіз і критика релігійних положень поза і незалежно від матеріального життя людей нічого, крім убогих аналогій, не може дати. «Навіть всяка історія релігії,— писав К. Маркс,— що абстрагується від цього матеріального базису,— некритична. Звичайно, багато легше з допомогою аналізу знайти земне ядро туманних релігійних уявлень, ніж, навпаки, з даних відношень реального життя вивести відповідні їм релігійні форми. Останній метод є єдино матеріалістичний, а значить, єдино науковий метод» [7, 355].

## ІСТОРІЯ І СТАН НЕМАРКСИСТСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНА РЕЛІГІЇ

Появі марксистської методології дослідження феномена релігії передували тривалий історичний період пошуків, в процесі яких нагромаджувалися зерна істини і відкидалося в безодню забуття те, що не витримало перевірку часом. В світлі цього процесу шукання істини ще яскравіше видно перевагу марксистської методології над немарксистською. Остання і зараз перебуває в полоні історичних помилок, додаючи до них і нові.

Перші в історії людства спроби з'ясувати феномен релігії були наявні в самій релігійній свідомості. Це були, по суті, примітивні і безпосередні свідчення релігії про саму себе. В них немає ще й натяку на дослідження самої релігії, параметрів її зв'язку і змінюваності. Прикладом таких самосвідчень можуть бути легенди всіх первісних і стародавніх релігій. Вони констатують лише зміст і характер релігійних вірувань, не з'ясовуючи самих себе. Релігійні легенди висвітлювали на свій лад насамперед

явища навколишньої дійсності. Так, міф про періодичне імандрування богині землі Деметри в країну мертвих Аїд пояснював стародавнім грекам причину настання зими; райдуга для віруючих євреїв була знаком того, що бог Яхве згадав про свою обіцянку не наводити більше на землю потоп тощо.

В пізніших, в тому числі і сучасних, релігіях її ідеологи вже не можуть уникнути відповіді на питання про суть самої релігії. Богослови намагаються дати розуміння феномена релігії з погляду самої релігії. Такий підхід до вивчення релігії виявляється найхибнішим — він ніколи не дає і не може дати істинних знань. Адже давати розуміння — це функція не релігії, а скоріше науки або філософії. Релігія дає вірування, а тому для пізнання релігії завжди потрібно виходити за межі самої релігії. Богослови ж зробити цього не можуть, бо залишаються в її межах як у зачарованому колі. Їх відповіді про феномен релігії завжди — без винятку — зводяться лише до більш детального тлумачення або обґрунтування тієї самої релігійної віри. Розгляд релігійного феномена підмінюється богословами уточненням, поясненням, розширенням поняття бога, потойбічного життя, шляхів «спасіння» тощо. При цьому слід пам'ятати, що немає богослов'я взагалі, а є богослов'я мусульманське, християнське, буддистське, конфуціанське, які в свою чергу розпадаються на ряд течій і напрямів.

Залишаючись самим собою, богослов'я завжди спрямоване лише на те, щоб найвигідніше репрезентувати своє віросповідання, захистити його. Всі інші релігії воно розглядає тільки крізь призму своєї релігії і тому не в змозі ніскільки об'єктивно подивитись на самого себе. Вивчення богослов'ям своєї релігії завжди антинаукове, апологетичне, зводиться до зміцнення чи пояснення канонізованої церквою віри, запобігання «спотворення» «святої істини». Ось що пишуть про феномен релігії в своїй енциклопедії католицькі богослови: «Істина єдина і абсолютна; католицька церква, і лише вона, володіє всією істинністю релігії. Всі інші релігії мають різні ступені істини, але тільки католицька церква володіє цілком всією істиною» [203, 55]. Богословські «дослідження» інших релігій роблять ті самі висновки, але вже на користь своїх віросповідань. Зводячи суть релігії до якогось конкретного віросповідання, богословські дослідження

є показовим свідченням того, як взагалі неможливо вивчити феномен релігії, виходячи з неї самої.

Проте при вивченні феномена релігії не слід зовсім ігнорувати богословських досліджень. В них часто зафіксовано значний інформаційний та критичний матеріал відносно своєї та інших релігій. Інколи лише з цих джерел можна дізнатися про релігійні вірування людей давно минулих часів.

Критицизм щодо інших віросповідань постійно міг перетворитися на критицизм у ставленні до своєї релігії, що й мало місце в деяких богословських дослідженнях. Але богословський критицизм завжди йде лише «так далеко, наскільки це можливо для *теологічної школи*» [11, 449], наскільки це, на думку самих богословів, піде на користь, принаймні — наскільки це не зашкодить їх релігії. Богослов'я, будучи органічною частиною релігії, повинно бути, насамперед, не джерелом, а предметом вивчення в процесі дослідження феномена релігії.

Перші спроби наукового з'ясування суті релігійного феномена зустрічаються на ниві філософського дослідження. Проте філософія з самого свого виникнення намагалася розглянути релігію в цілому, відволікаючись від її конкретної різноманітності. Узагальнення, які тут робилися, не впливали з всебічного аналізу стану речей, і не викладалися у доказовій формі. Згодом частина цих узагальнень була оцінена як геніальні здогадки філософів про суть релігії.

Філософське дослідження релігійного феномена має тривалу і суперечливу історію. Уже перші філософи намагаються розібратися в ньому. Сприймаючи як дане релігійні твердження, вони намагалися відповісти на питання, як, скажімо: Що таке бог і який він? Який є потойбічний світ? Що таке безсмертна душа? Філософський розгляд цих питань ще з часів Платона та Арістотеля дістав назву теологія (вчення про бога, богослов'я), яка надовго стала невід'ємною частиною філософії. В стародавній Греції теологія могла бути як доброзичливою, так і ворожою до релігії. Лише частина філософів — хоча і досить значна — пов'язувала свої теологічні дослідження із спробами зміцнити релігію. Серед останніх був, наприклад, Платон. В одному з творів він писав: «Адже дуже важливо, щоб наші твердження про те, що боги існують, що вони благі і незрівнянно більше людей

шанують правосуддя, набули так чи інакше певної переконливості. Це у нас було б чи не найкращим виступом на захист усіх взагалі законів» [234, 124—125].

Згодом первісна теологія прагненнями діячів християнських шкіл Александрії (Пантена, Орігена, Климента, Афанасія, Кирила Єрусалимського) та Антіохії (пресвітера Лукіана, Іоана Златоуста, Федора Мопсуецького, Діодора Тарсійського, Іви Едеського), а також таких відомих церковників Заходу, як Августин, Ансельм, Фома Аквінський і багатьох інших, була повністю поставлена на службу релігії і певним чином — в опозицію до філософії. Замість дослідження релігії теологія почала займатися винятково формулюванням догматів віри, тлумаченням і захистом християнської релігії. Справжнє пізнання феномена релігії в цих умовах відбувається за межами богослов'я.

Хоча філософія одна з перших почала досліджувати релігійний феномен іззовні, вона спершу перебувала під значним впливом богослов'я. Це виявлялося в тому, що більшість філософів минулого, подібно богословам, намагались розв'язати цю проблему шляхом тлумачення предметів релігійного вірування: бога, душі, легенд тощо.

В наш час лише богослови продовжують спроби звести сутність феномена релігії до розкриття суті слова «бог». Нецерковне ж релігієзнавство відмовилось від такого тлумачення. «В тому контексті,— пише американський богослов Джон Гік про буржуазних релігієзнавців,— в якому попереднє покоління обговорювало бога, його існування, атрибути, мету і справи, теперішнє обговорює релігію, її природу, функції, форми, прагматичні цінності» [394, 87].

Перебуваючи під впливом богословського традиційного розгляду феномена релігії, філософія разом з тим змала і свою власну, яскраво виражену антибогословську специфіку. Прагнучи досягнути всю дійсність, філософія включила в свій огляд і релігію з усіма її похідними. З цього боку релігія стає лише одним з предметів дослідження. Навіть визнаючи існування надприродного, філософ розглядає його лише однією із складових частин загального предмета дослідження і цим самим ставиться до нього як до природного об'єкта дослідження. Саме філософія відкриває історію наукового вивчення релігії. Вже в найбільш давніх філософських творах висловлюються

реалістичні думки з приводу походження релігії (Демокрит, Ксенофан), її соціальної ролі (Критій, Євгемер), специфічної відмінності від філософії (Платон) тощо. Іншими словами, філософи, в тому числі і стародавнього світу, цікавилися найрізноманітнішими питаннями феномена релігії. Питання феномена релігії в усій філософській проблематиці завжди займало важливе місце. Не було жодного більш-менш визначного філософа, який не намагався б дати свого розуміння хоча б якогось конкретного питання, що стосується релігії.

Дискредитувати філософське дослідження релігії намагалися насамперед церковники. Їм взагалі був не до вподоби незалежний від віри в бога розум. Останній, навіть при доброзичливому ставленні до релігії, відкривав ті чи інші суперечності релігійної віри, намагався «виправити» або заперечити їх істинність. Похідним продуктом будь-якого філософського дослідження релігійного феномена було руйнування сліпих переконань віруючих. «Філософи,— не без підстав говорив Тертулліан,— родоначальники еретиків».

Ідеологи релігій всіляко намагались перешкодити поширенню філософії, світської мудрості серед своїх послідовників. Так, засновники християнства, з числа тих, що виступають під ім'ям апостолів у Новому Завіті, у своїх посланнях пишуть, що бог знищить мудрість мудреців і розум розумних відкине. Автор першого послання до коринтян протиставляє мудрість світу мудрості божій. Бог, пише він, перетворює «мудрість світу цього в безумство»; «немудре боже премудріше за людське»; «якщо хто з вас думає бути мудрим, то будь безумним, щоб бути мудрим, бо мудрість світу цього є безумство перед богом» (I Кор., гл. I і III). «Дивіться, брати,— читаємо в іншому посланні,— щоб хтось не спокусив вас філософією за вченням людським, за стихіями світу<sup>1</sup>, а не за Христом» (Колосс., II, 8).

В класичній формі ворожість релігії до філософії висловив ідеолог первісного християнства Тертулліан. В своїх творах він риторично запитував: «Що спільного у філософа з християнином, в учня Греції з учнем неба?»; «Що спільного між Афінами та Єрусалимом, між Акаде-

<sup>1</sup> «Стихії світу» — тут земля, вода, повітря, вогонь; тепле, холодне; вологе, сухе і т. ін.,— з яких за вченням стародавніх філософів складається світ.

мією<sup>1</sup> і церквою, між еретиками і християнами?». В творі «Про тіло Христа» він писав: «Чим гірше з погляду розуму, тим краще для віри. Ти не можеш бути справді мудрим, якщо не будеш здаватися безумним в очах світу, віруючи тому, що називається безумством в бозі. Сина божого розіпнули; не соромимось цього, тому що це соромно; син божий помер,— цілком вірю, тому що це безглуздо. І похований воскрес; це вірно, бо воно неможливо» [146, 388].

Прокльони на адресу філософів, що беруться за дослідження релігії, продовжують роздаватися до наших днів. «...Цієї долі,— писав К. Маркс,— не уникли навіть благочестивий Мальбранш і Яков Беме, що виступив як натхнений згори; ...Лейбніц був прозваний брауншвейгськими селянами «Löwepix» (який ні в що не вірує) і був обвинувачений в атеїзмі англійцем Кларком та іншими прихильниками Ньютона» [2, 94].

Сучасні богослови особливо намагаються запобігти філософському підходу до релігії з боку віруючих. Вони продовжують напучувати їх в тому ж традиційно ворожому до розуму дусі: «Будь безумним, юродивим во Христі, бо в цьому для тих, хто спасає, є сила божа. Безумство в світі — мудрість в справі божій. А мудрування мудреців в цьому світі суєтні та лукаві» [139, 3—4]. Віруючим дозволяється «вивчати» свою релігію лише в плані зміцнення віри. «Випробуйте духів, чи вони від бога»; «Досліджуйте писання, бо через нього ви маєте одержати спасіння»,— підтверджують свої думки проповідники релігії посиленнями на Біблію. Але при цьому зовсім забороняється досліджувати: а чи є ці духи, бог? а чи правду пише святе письмо? «Згідно з нашою вірою,— писав реформатський професор богослов'я Шандор Тава-си,— не можна дуже мудрствувати і, головним чином, не можна перед таємницями бога виявляти допитливість» [482, 140].

Церковники в релігії та її елементах вбачають зовсім незвичні, виняткові — надприродні явища і через це часто заперечують будь-яку можливість розуміння її людиною, оскільки вона істота природна. В наш час подібні думки інтенсивно проповідуються в християнстві «теологією діастаза». Відомий представник її — німецький

<sup>1</sup> Мається на увазі філософська школа Платона.



протестантський богослов Карл Барт говорить, що абсолютного бога і кінцеву людину розділяє безодня, яку ніхто не може здолати. Подібні думки не чужі богословам і нашої країни. Так, протоерей Іоанн Благовещенський писав: «Бог незбагнений, його знає лише сам бог». Інший церковник, Дмитро Погорський, солідаризуючись з Григорієм Нисським (богословом IV ст.) заявляв: «Всяка людина, що дозволяє собі з'ясовувати словом це невимовне світло, справді є брехуном: не тому, що ненавидить істину, а тому, що не в змозі з'ясувати самого предмета».

Як правило, богослови ніколи послідовно не проводять думку про незбагненність релігійного феномена, бо в такому випадку їм, а також віруючим, довелося б просто перестати вести мову про надприродне. Ось чому більшість богословів допускає пізнання релігії, але лише особливим, відмінним від філософського, позараціональним способом. «Органом пізнання» в таких випадках оголошується серце, віра, містичне проникнення, екстаз, інтуїтивне споглядання. Відомий містик Бонавентура (XIII ст.) писав, що завдяки релігійному екстазу «дух виходить за межі самого себе, піднімається над чуттєвим та інтелектуальним пізнанням, виходить за межі всього чуттєвого та надчуттєвого, всякого буття та небуття і, вступаючи в стан святого небачення, весь заглиблюється в споглядання тієї єдності бога, яка стоїть вище всякого буття і всякого знання» [106, 61; 319, 236]. Лише в такому стані людина, мовляв, може узнати всю істину про бога, чудо, пророцтво, тобто — релігію.

За думкою богословів-містиків, розум та філософське дослідження можуть лише зашкодити пізнанню релігійного феномена. А тому всі вони рішуче засуджували вторгнення філософії в «неприродну» для неї сферу. Католицький богослов XI ст. П. Даміані вважав, що в галузі релігії нібито припиняється дія законів логіки і природи, а тому філософії тут робити нічого [106, 68].

Сучасні релігійні організації і зараз офіційно заявляють про принципову неможливість застосувати до вивчення релігії будь-яких наукових методів. «Братський вестник» писав, що християнство, наприклад, «не може бути предметом історичного опису чи наукового дослідження» [63, 14].

Якщо проаналізувати ставлення самих церковних

організацій до філософії, то виявиться, що богословам-містикам протистояли богослови-раціоналісти. Останні схилилися перед силою філософії у відкритті нею істини. Вони навіть намагалися використати філософію для з'ясування і зміцнення релігійної віри. Найбільш типовими прикладами цьому можуть бути томізм в католицизмі, різні філософські школи в індуїзмі. Проте і тут роль філософії зводиться лише до тлумачення, роз'яснення того змісту, який пропонується за істину поза будь-яким філософським дослідженням. В папській енцикліці 1907 р. «Паскенді» писалось: «В усьому, що стосується релігії, філософія повинна не панувати, а служити; не заважати тому, чому слід вірити, а з розумною покірливістю за-своювати; не досліджувати глибини тайн божих, а благочестиво і смиренно шанувати їх» [203, 120].

Офіційні церковники вважають, що розум може дещо пізнати в релігії, але лише — другорядне, неістотне. Що ж до суті самої релігії, розум може лише заблуджуватись. «Якщо якийсь догмат,— писав, наприклад, патріарх Олексій,— стає нам зрозумілим, то є небезпека, що ми в чомусь помиляємось» [138, 9].

Багато богословів рішуче заперечують можливість висловити суть релігії філософською мовою. Серен К'еркегор писав: «Якщо існує така річ, як християнська філософія, то вона повинна бути заснована на запереченні самої можливості християнської філософії» [355, 6]. А Карл Барт рекомендував з порога відкидати будь-які спроби захисту релігії з допомогою філософії, що ставить собі на меті так зване натуральне богослов'я. «Якщо ви справді відкидаєте натуральне богослов'я, ви не станете й дивитися на змію, яка з свого боку зможе подивитися і на вас, загіпнотизувати і найімовірніше вкусити; ви повинні одразу ж, тільки-но побачите її, розлютуватися і вбити її!» [418, 76]. Лютер говорив, що обов'язок релігії щодо філософії, яка намагається ввійти в розгляд божественного,— «звернути шию розуму і задушити звірюку» [147, 9].

Про неможливість для філософії пізнати феномен релігії говорять також ті апологети буржуазії, які незнайомі з суттю наукового філософського дослідження, упереджені проти філософії взагалі. Їм здається, що раз філософія намагається вийти за межі конкретної різноманітності релігії, то вона її ігнорує; оскільки філософія не обме-

жує себе дослідом (експериментом, спостереженням), остільки вона перебуває у суперечності з цим останнім; якщо не відкриває нових фактів, що стосуються релігії, то вона взагалі не має наукового значення... Таким чином, ці «дослідники» своє незнання філософії видають за незнання самої філософії; свідомо паплюжачи філософію взагалі, вони є жертвами найбільш примітивної і хибної філософії.

Інші «дослідники» допускають і навіть схвалюють філософські екскурси в галузь релігії, самі роблять їх, але при цьому рішуче заперечують науковість, доказовість і вірогідність будь-якого філософського пізнання релігії. М. Бердяєв, наприклад, писав: «Філософія ні в якому разі не є наука і ні в якому розумінні не повинна бути науковою... Науковість є рабство духу нижчих сфер буття... Допустима філософія науки, але недопустима наукова філософія» [51, 18, 22]. Американський релігійний філософ У. Е. Хоккінг постійно звинувачував тих «ультравчених» дослідників, які намагаються зробити об'єктом свого дослідження такі «метафізичні питання», як питання про істину, сутність, цінність тощо. Тут, на його думку, повинна панувати релігія. Ще більш недозволеними галузями для наукового пізнання Хоккінг вважає питання про сутність або істинність самої релігії. В релігії, говорить він, існує сфера недоступного для людського пізнання трансцендентного; звідси — філософське вивчення релігії, що прагне охопити всі її сторони, стає в принципі нібито неможливим [395, 24, 49, 60].

В галузі немарксистського дослідження феномена релігії поряд із дискредитацією зустрічаються також спроби вихвалити філософію. Скажімо, ідеологи православ'я, забуваючи свої ж слова про невимовну суть релігії і повсюдне вихваляння віри, з посиланням на слова колишніх «святих» богословів, пишуть, що без філософського усвідомлення богословами II—III століть одкровення Сина божого не було б і самого християнства як масової релігії [207, 63, 67, 101]. Більше того, саме вчення Христа, мовляв, є нічим іншим, як релігією розуму, християнською філософією [140, 69]. При цьому не виключається філософське розуміння свята святих для релігії — самого бога.

Подібні реверанси в сторону розуму, науки та філософії є і серед ідеологів інших релігійних течій. Так, один

з діячів Всесоюзної Ради євангельських християн-баптистів О. В. Карев під час тлумачення віруючим біблійної притчі про перлину оголошував релігію «найбільш цінною перлиною-наукою» [63, 102].

Деякі наші дослідники вважають, що загравання богословів з розумом, наукою є показником їх пристосування до сучасності, модернізацією релігії. Проте ідеологам релігії завжди було властиве як звеличення, так і пониження розуму. Головне для них в кожному окремому випадку — щоб від того чи іншого тлумачення розуму, філософії виграла релігія. В першому випадку вони приносять розум, філософію, щоб в такий спосіб завоювати місце для релігійної віри; в другому — звеличують розум, філософію, щоб запевнити, що їх знання є нічим іншим, як знанням релігійної віри. В сучасному релігієзнавстві перший напрямок ставлення богословів до філософії називається лінією Канта, а другий — лінією Гегеля [377, 200—236]. В. І. Ленін влучно писав: «Кант приносить знання, щоб очистити місце віри: Гегель підносить знання, запевняючи, що знання є знання бога» [20, 157].

Історичні джерела богословської «лінії Гегеля» сягають філософії Платона. Старогрецька теологія, про яку вже йшлося, теж вся була пройнята впевненістю в можливість засобами філософії розв'язати всі загадки релігії. В руках неоплатоніків теологія перетворилась в методику «створення бога». Остання була названа «теургією»<sup>1</sup>. Про її суть і наміри неоплатонік Прокл писав: «Подібно до того, як теургія засобами відомих символів викликає незаздрісну благість бога, щоб вона світилась нам в статуях, творимих митцями, так і наука думки засобами з'єднання та роз'єднання звуків примушує проявлятися скрити сутність бога» [111, 73].

Вульгаризована релігією філософія греко-римського світу, насамперед філософія неоплатоніків та стоїків, стала складовою частиною нової, християнської релігії. З повною підставою багато видатних дослідників процесу становлення першої світової релігії називали неоплатоніка Філона Александрійського батьком, а стоїка Сенеку дядьком християнської ідеології. Разом з елементами неоплатонізму та стоїцизму в християнську церкву уві-

---

<sup>1</sup> Так колись називалося мистецтво магічного викликання богів; назва походить від грецьких слів θεός — бог і οὐργον — справа, робота.

йшли й елементи доброзичливого ставлення до філософії, яке почало виявлятися ще в перші століття нової ери. Климент, Оріген, Діонісій та інші представники Александрійського богослов'я називали філософію поряд з Біблією «водіями дітей до Христа», а самих філософів — «дохристиянськими християнами» [129; 275, 276].

Християнські богослови антиохійської школи говорили про безмежну можливість людського розуму і філософії пізнати все в релігії, в тому числі і надприродного бога. «Я так відмінно знаю бога і так розумію його, що настільки не знаю самого себе, скільки знаю бога», — говорив антиохієць IV ст. Аетій [275, 169]. На подібних позиціях стояли гностики Валентин, Сатурнін, Василід та інші, що ставили гносис, знання вище віри [221, 128; 146, 383—386]. Проте в надрах офіційного християнства сліпа віра все більше тіснила розум, філософія перетворювалась на служницю церковного богослов'я. Дослідження релігії дозволялося проводити лише в світлі незаперечного авторитету святого письма.

Найбільш рішуче вихваляння філософського дослідження релігії з боку середньовічного богослов'я знайшло своє втілення у вченні ірландця Іоана Скота Ерігени (IX ст.), який, пародіюючи біблійні слова про те, що ніхто не може прийти до Отця небесного, крім як через Христа (Ін., 14, 6), висунув лозунг: «Ніхто не може потрапити на небеса, крім як через філософію». Він оголошував, що лише розум, філософія можуть судити про релігію і про віру в бога, а не навпаки. Для Ерігени сам бог відкривається лише розуму філософа. «Істинна релігія є істинною філософією» [146, 419].

Вчення ірландського монаха було оголошено офіційним католицизмом еретичним, а його твори спалено. Проте церква згодом змушена була сама відкривати дорогу для філософського дослідження, бо без цього вже було неможливо ні пропагувати християнство новому колу людей, ні захищати його перед критикою. Сліпа віра могла водити зрячих по закутках темного замку, а за його брамою сама потребувала зрячого поводиря. На роль останнього церковники змушені були закликати розум, філософію.

Об'єктивні церковні потреби стали одним з «благочестивих» мотивів відродження духу старогрецької теології, яку на відміну від церковної («богоодкровенної», «над-

природної») назвали *натуральною* теологією. Вважають, що вперше ця назва застосована Раймундом Сабунським, який в 1438 р. видав книгу «Theologia Naturalis». В ній автор зробив спробу розглянути найважливіші питання релігії з точки зору розуму і споглядання явищ природи.

Згодом натуральне богослов'я дало початок цілій низці «галузевих» богословій: гідротеології, астротеології, орнітотеології та іншим. Правда, питання, пов'язані із з'ясуванням феномена релігії в них відходять на задній план. Вони намагаються посиленням на ту чи іншу групу явищ природи лише довести «істину» існування бога, замогильного життя, святої Трійці тощо. Деякі з цих «галузевих» богословій популяризувались церковниками нашої країни навіть в ХІХ—ХХ ст. [116; 120; 153]. Та частина натурального богослов'я, яка продовжувала з'ясувати суть феномена релігії в цілому, пізніше стала називатися *раціональним*; а потім ще й — *філософським* богослов'ям. До речі, на Заході до цього часу не лише богословські, а й і філософські дослідження релігійного феномена часто називають натуральним або раціональним, або й філософським богослов'ям.

Крім богословів — як правовірних, так і опозиційних щодо церкви — дослідженням феномена релігії продовжували займатись і світські діячі. В умовах християнізованої Європи світський розум був насамперед розумом здорового глузду. На відміну від філософського богослов'я, яке намагалось апологетично тлумачити релігію та її віру, здоровий глузд бачив несумісність віри в бога з розумом, а тому оголошував її безглуздою, заблудженням, нонсенсом. Саме в цьому вбачали суть релігійного феномена представники антирелігійних світських шкіл періоду Середньовіччя та епохи Відродження. Найбільш яскравим втіленням подібного аналізу релігії може бути широко відомий сучасникам анонімний трактат «Про трьох обманщиків». З точки зору автора (чи авторів) цього трактату, в релігії немає нічого таємничого, незрозумілого, складного. Все дуже, навіть занадто, просто: Релігія — це спритне ошуканство людей Мойсеєм, Христом та Магометом. Не будь цих шарлатанів — не було б іудаїзму, ісламу, християнства, не було б взагалі релігії.

Думка про релігійний феномен як ошуканство на тривалий час утвердилася у колах, опозиційних до релігії. Цілі століття дослідження і розкриття феномена релігії

йшло саме шляхом обґрунтування подібної думки. Важко знайти (особливо серед атеїстів минулого) мислителя, який би зовсім був вільним від цього впливу.

Для здорового глузду суть феномена релігії здавалась очевидною. Ніякої особливо мудрості не потрібно для його розуміння. Цієї думки дотримувалися не лише анонімні антирелігійники, а й відомі дослідники. Так, всупереч богословам, які оголошували непізнанною сутність бога, Бенедикт Спіноза писав: «Людська душа має адекватне пізнання вічної і безконечної суті бога» [277, 86]. Подібно до всіх прихильників здорового глузду він заперечував спорідненість між філософією і богослов'ям, і водночас говорив, що для аналізу релігійної віри та богословського вчення не потрібно ніякого надприродного розуму [278, 20]. Саме релігійне вчення, згідно з Спінозою, «має не піднесені умоспоглядання і не філософські питання, а речі лише самі прості, які можуть сприйматися яким завгодно тупицею» [278, 125].

Подібні думки, хоча і в дещо завуальованій формі, розвивав сучасник Спінози Гоббс. Співвітчизник останнього Джон Толланд одне із своїх досліджень суті релігії виразно назвав: «Християнство без таємниць». Вольтер вважав, що філософія може зробити з релігією будь-що: з'ясувати, зруйнувати, створити нову. Великий французький вільнодумець розробив навіть проект: «Релігія п'ятдесяти» і докладав немало зусиль, щоб втілити його в життя [85, 26, 283, 289—306].

З середини XVIII ст. виникають спроби широкого монографічного філософського дослідження феномена релігії в усій глибині і різноманітності. Для визначення нової галузі філософських знань створюється окрема назва — «філософія релігії».

В історії розвитку думки важко було б вказати такий вододіл, з якого до нашого часу безперервно йде нове філософське дослідження феномена релігії взагалі. Фейєрбах вважав, що філософія релігії розпочинається з Якова Беме для теїзму і Спінози — для атеїзму [302, 520]. Інші дослідники надають перевагу Канту [55, 27]. В ґрунтовній праці «Поява філософії релігії» сучасний американський дослідник Джеймс Коллінз оголошує саму філософію релігії дитиною епохи Відродження, а творцями методу її інтелектуального дослідження Юма, Канта, Гегеля [360, 13].

На нашу думку, родоначальником нового філософського дослідження релігії в історії європейської думки можна вважати Юма. Ним вперше зроблено спробу всебічно дослідити феномен релігії засобами філософського аналізу. Роботи Юма одразу ж справили значний вплив на багатьох антиклерикалів та войовничих атеїстів. В 1763 р. Гельвецій давав пораду англійському філософу не спиняти своє так блискуче здійснене філософське дослідження релігії. «Ви лише подумайте! — писав він, — предмет цей гідний Вас якраз такою мірою, якою і Ви гідні його... Зважте, що лише Ви здатні зробити це, що багато століть повинно було пройти, перш ніж народився пан Юм, і що це саме та послуга, яку Ви повинні зробити світу наших днів і майбутнього часу» [325, 7—8].

Філософські ідеї Юма щодо релігії були використані Адамом Смітом, Вольтером, Руссо, Гельвецієм. Вони позначились на тлумаченні питань походження релігії французьким вченим Шарлем де Броссом, знайшли своє відображення в праці Д. С. Анічкова «Міркування з натурального богослов'я про початок і походження натурального богочитання» (1769) та ін. Ідеї Юма дали поштовх для філософських досліджень феномена релігії Кантом, Шлейєрмахером, Гегелем, Шеллінгом. Високу оцінку філософським дослідженням релігії Юмом давав Карл Маркс [5, 22; 7, 585]. Енгельс писав, що юмівський аналіз релігії та скептицизм «ще й досі є формою всякого іррелігійного філософствування в Англії» [2, 562].

Від Юма і до наших днів філософське дослідження феномена релігії проводилось з найрізноманітніших позицій. Тенденція крайнього перебільшення можливостей чисто філософського дослідження релігії знайшла своє втілення в раціоналістичній філософії об'єктивного ідеалізму Гегеля. Великий німецький філософ вважав, що справжню суть релігійного феномена може дослідити лише філософія релігії; що в будь-якій релігії немає ніякої іншої суті, крім тієї, що розкрита філософією релігії; що сама філософія релігії і є справжньою суттю самої релігії. На адресу такої, явно гіперболізованої, ролі філософії Маркс з іронією писав: «Але якщо істинним буттям релігії є для мене тільки філософія релігії і т. д., то я воістину релігійний лише як *філософ релігії* і таким чином я заперечую *дійсну* релігійність і дійсно *релігійну* людину» [5, 591].



Гегель не обмежився загальним філософським описом феномена релігії. В «Лекціях по філософії релігії» він намагався в знятому вигляді показати історію розвитку різних форм релігії, дати їх класифікацію. Незважаючи на насильство, на догоду своїм тріадичним схемам над реальним історичним процесом релігії. Гегель висловлює деякі глибокі і правильні думки.

На позиціях всесилля філософського пізнання релігійного феномена стояв і Фейербах, хоча за змістом його погляди на релігію були опозиційними до поглядів Гегеля. Проблема релігії була центральною в діяльності видатного німецького матеріаліста XIX ст. «Незважаючи на... різницю в моїх творах,— писав він про самого себе,— всі вони, строго кажучи, мають одну мету, одну волю і думку, одну тему. Ця тема є саме релігія і теологія та все що пов'язано з ними... В усіх моїх творах я ніколи не випускаю з поля зору проблем релігії і теології, вони завжди були головним предметом моїх думок та мого життя» [302, 498]. «Для мене як раніше, так і тепер найважливішим є — *освітити* темну сутність релігії *факелом розуму*, щоб людина перестала бути іграшкою в руках тих, хто користується темрявою релігії для пригнічення» [302, 516].

Незважаючи на певні недоліки, як-от: абстрактність, милування фразами, схильність до узагальнень на всі віки тощо, праці Фейербаха були видатним досягненням в історії дослідження феномена релігії. Фейербах, за словами Маркса, зумів звести основу релігії до її земних основ, в сутності релігії побачити відображення сутності людини [6, 2—3].

Починаючи з середини XIX ст. дослідження релігії зростають лавиноподібно. Немає жодного філософа, який би так чи інакше не торкався питань релігії у своїх працях. В цілому філософський підхід сприяв більш глибокому з'ясуванню феномена релігії. Проте поряд з досягненнями тут виявилися і недоліки. Їх декілька. Усім немарксистським філософським публікаціям насамперед бракує методології наукового дослідження релігії як явища суспільного життя. А без неї автори або перебувають в полсні своєї надуманої схеми, як то трапилося з Гегелем, або йдуть навпомацки: то натрапляють на справді правильні положення, то звалюються в безодню помилок. Методологія їх філософії релігії значною мірою

перебувала під впливом богословської традиції. Філософи-немарксистки, як і богослови, сутність релігії прагнуть розкрити, виходячи з сутності поняття бога. Останнє Гегель кладе в основу історичної періодизації та ієрархічної класифікації всіх релігій. Ті релігії, що зображують бога у вигляді природної субстанції, він називає «релігіями природи» (магія, первісні форми релігії, конфуціанство, брахманізм, буддизм); у вигляді суб'єкта — «релігії духовної індивідуальності» (іудаїзм, греко-римська релігія); у вигляді єдності божественної та людської природи — «релігія одкровення» (абсолютна релігія, християнство) [109, 362—420]. Подібного методологічного недоліку не уник і Фейєрбах, який писав, що «предмет релігії взагалі називається богом» [302, 529], хоча скрізь доводив, що справжнім богом релігії є природа, від якої залежать віруючі [302, 421, 423].

Далі, запевнивши себе у всемогутності спекулятивного дослідження, філософи з висока ставились до конкретних проявів релігії, в кращому випадку використовували їх як ілюстрацію до висловлених загальних та абстрактних положень. А подібні дослідження завжди, як говорив Маркс, перетворюються «у фальшиву метафізику, в схоластику, яка робить болісні зусилля, щоб вивести незалеречні емпіричні явища безпосередньо, шляхом простої формальної абстракції, із загального закону або ж щоб хитромудро підігнати їх під цей закон» [12, 60]. Кричущі суперечності, які при цьому виникають між логіцизмом філософа і справжнім положенням релігії, долаються не шляхом копіткого дослідження, «а шляхом прямого підведення конкретного під абстрактне і шляхом безпосереднього пристосування конкретного до абстрактного» [13, 80]. В результаті — філософія релігії виявлялася відірваною від життя, історичної правди; свої положення філософи нерідко не доводили, а лише проголошували. Філософія релігії поступово перетворювалась в абстрактне філософствування з приводу релігії.

Поступово філософія релігії почала сповзати на богословські позиції. Такі, наприклад, послідовники Гегеля, як Габлер, Гашель, Гінріхс та ін. з успіхом тлумачили і розвивали філософію релігії свого вчителя у правовірно християнському дусі. Та й сам Гегель суб'єктивно був не від того, щоб прислужитися церкві. Зовсім не випадково він пропонував їй для зміцнення ідеології релігії

тлумачити віруючим бога в світлі його філософії, особливо — концепції про Абсолютну ідею [107, 354—356; 108, 5].

Самі ідеологи релігії, які спочатку одностайно вороже зустріли появу філософії релігії, згодом усвідомили необхідність використати її на користь віри в бога. Філософ-ідеаліст і богослов-містик В. Соловйов писав, що в нових умовах релігія повинна позбавитися своїх вад шляхом «усвідомлення» спорідненості з наукою та філософією. «Небагато розуму, небагато філософії віддаляють від бога; більше розуму, більше філософії знову приводять до нього»,— проголошував він. Оновлену філософією релігію Соловйов уподібнював тілу Христа, що воскрес. Для нього філософія релігії, яку він називав ще й теософією, є результатом органічного поєднання релігійної віри та релігійного досвіду з релігійним мисленням [271, 32, 72, 159; 272, 9, 199].

Послідовників у Соловйова в розумінні філософії релігії виявилось багато. Свідченням цього були праці К. П. Тіле, А. Ревілля, Р. Ейкена, Ед. Керда, О. І. Введенського, П. Соколова, С. Глаголева, М. Боголюбова та ін.

Зубожіння релігійної філософії кінця ХІХ — початку ХХ ст. збіглося з перенесенням центру ваги дослідження релігійного феномена в галузь конкретних наук. Останні немовби компенсували недоліки філософського дослідження. Так, слаба у філософському відношенні і рихла за структурою викладу книга Едуарда Тейлора «Первісна культура» (1871 р.) одразу ж полонила читачів самою наявністю величезної кількості етнографічних, лінгвістичних, історичних та археологічних матеріалів. Англійський дослідник надовго став володарем дум і найвищим авторитетом з питань феномена релігії. За працею Тейлора послідували публікації Мюллера, Маррета, Фрезера, Шмідта, Афанасьєва, Штернберга, Богараз-Тана, Фрейда, Леві-Брюля, Гюйо та інших спеціалістів конкретних наук. В названих роботах, крім виявлення і зіставлення різноманітних форм релігії, не без успіху робиться спроба на основі конкретного, вельми вузької галузі, матеріалу, з'ясувати поняття релігії, її первісні форми, закономірності розвитку тощо. Всі дискусії щодо релігійного феномена переносяться в галузь етнографії, первісної культури, антропології, психології. Певний час здавалося навіть, що конкретні галузі науки з успіхом зможуть розв'язати ту проблему, з якою не справилася філософія.

Дюркгейм, наприклад, запевняв, що конкретно-соціальний аналіз та етнографія повністю розкривають суть релігійного феномена [371, 4, 6].

Теорія підказувала, а практика підтвердила, що окремі конкретні дослідження не можуть досягти нереальної для них мети — дослідити специфіку і суть релігійного феномена в цілому. Історичний хід пізнання релігійного феномена поставив питання про необхідність об'єднати глибокий філософський підхід з конкретними науковими дослідженнями релігії. Вперше це було здійснено в марксистському атеїзмі. Лише спираючись на марксистську методологію дослідження, стало можливим дати всебічний і змістовний науковий аналіз такого складного соціально-історичного феномена, яким є релігія.

Що ж до сучасного немарксистського релігієзнавства, то воно через необізнаність і ворожість до марксизму зайшло у безвихідь. Буржуазні вчені взагалі не мають наукової методології пізнання суспільних явищ, в тому числі і релігії. Після незліченної кількості публікацій з питань релігії вони самі побачили безплідність своїх наукових пошуків і змушені були повернутися до обговорення найвразливішої вади релігієзнавства — до обговорення проблем методології. Як можна вивчити релігію? Чи можна її з'ясувати? Чи може бути якась методологія пізнання явищ релігії? — ось ті питання, які стоять зараз у центрі і дискутуються буржуазними релігієзнавцями.

На сучасне буржуазне суспільствознавство все ще справляє вплив французький соціолог XIX ст. Огюст Конт, який радив всі явища суспільного життя розглядати в світлі концепції «групового духу». В суспільстві людина, мовляв, перебуває під впливом групового духу, який придушує її індивідуальну автономію і сліпе наслідування стає головним чинником поведінки особи. Послідовник Конта Густав Лебон писав: «У суспільстві індивід трансформується в натовп, і колективний дух примушує його відчувати, думати і діяти зовсім відмінно від того, як окремий індивід діяв би, думає, якби він був ізольованим від суспільства» [347, 27].

Концепція «групового» або «колективного» духу перебуває на озброєнні багатьох сучасних буржуазних шкіл соціології релігії. Останні намагаються пізнати феномен релігії шляхом вивчення його фактичного прояву

в суспільстві, встановлення причин, що його визначають, та похідних функцій. Школа, родоначальником якої є антимарксист Дюркгейм, суть феномена релігії вбачає в його інституційній моделі. Дюркгеймовці звертають увагу лише на ті сторони релігії, які, на їх думку, «працюють»: задовольняють — байдуже в якій формі! — певні потреби, виявляють свою дієвість, виливаються в певні організаційні структури та зовнішні дії. В книжці «Релігія, суспільство та індивід» (1957) Мілтон Інджер на постійно підтверджує матеріалами конкретно-соціологічного дослідження думку про те, що вся суть релігії вичерпується тією роллю, яку вона виконує в даному суспільстві [502]. Подібні думки розвиваються в працях і інших послідовників школи Дюркгейма: Н. І. Демерата, Джозефа Фіхтера, Чарльза Глока, Роднея Старка, Герхарда Ленського та інших [336, 760—761; 397, 33—38].

Інша впливова буржуазна «школа» соціології релігії, родоначальником якої вважається Макс Веббер, для розкриття феномена релігії звертає увагу на психологічну специфіку прояву релігійності, мотиви релігійності, самопочуття віруючого тощо. Серед послідовників цієї школи слід назвати Вілла Герберга, Люїса Шнейдера, Санфорда Дорнбуша, Джібсона Вінтера, Петера Бергера, Мартіна Мерті, Августа Голлінгшеда та ін. Всі вони вбачають феномен релігії в орієнтації та самовідданості віруючого специфічній цінності — «святого», «натхнення» (aspiration), «відчуття трансцендентного» тощо [336, 761—763].

Незважаючи на виконану буржуазними соціологами релігії велику роботу, на правильно схоплені моменти, феномен релігії для буржуазного релігієзнавства залишається нерозв'язною проблемою. Більше того, буржуазні автори раз-по-раз змушені зізнаватись в тому, що не мають можливості розібратися навіть в порівняно вузьких питаннях. Так, Вілл Герберг детально констатує деяке післявоєнне зростання релігійності американського населення, збільшення кількості церковних парафій, підвищення політичної активності служителів культу, називає це явище «релігійний бум», проте не може з'ясувати його причини [392, 155—210]. Інші дослідники показують, що катастрофічно падає ступінь релігійності віруючих та їх самовідданості церковному вченню, що релігійні організації переживають кризу, що відбувається бурхлива зміна релігійних уявлень мас. Зовнішня активність цер-

ков, неприховані безконтрольні зміни в релігії стали причиною того, що, за словами М. Інджера, «самі релігійні лідери не знають: радіти їм чи жалкувати з приводу такого становища» [503, 24]. При всьому бажанні буржуазні релігієзнавці не можуть сказати щось певного з цього приводу. «В цей час у нас, — пише Чарльз Глок, — немає ніякого засобу виміряти, а отже, і описати цей процес відродження, з'ясувати його значення або точно визначити перспективи його розвитку» [275, 186; 472, 153—171].

Для сучасного буржуазного релігієзнавства в цілому властивий відкритий агностицизм. Його — як це не протиприродно! — сповідують інколи й ті дослідники, для яких релігієзнавство стало професією. Так, сучасний соціолог релігії Іоакім Вах пише: «Ті з нас, що вивчають соціальні аспекти релігії, помиляться, якщо будуть уявляти, що наша робота розкриє природу і суть самої релігії» [490, 4].

Наведені нами свідчення — красномовний доказ краху буржуазного релігієзнавства, його методологічної безпорадності. Буржуазні вчені не можуть науково розв'язати багатьох питань, що стосуються релігії, як і взагалі явищ суспільного життя. В кращому випадку вони намагаються з'ясувати суть релігії, виходячи з неї самої. А такий підхід, безумовно, не може бути науково ефективним.

Проте занепад сучасного буржуазного релігієзнавства зумовлений не лише його методологічними та науково-теоретичними помилками. Вирішальним у їх дослідженнях виявляються реакційні класові позиції буржуазних дослідників. Раніше, як відомо, вони могли давати цінні науково-теоретичні узагальнення щодо релігії. Це було в той час, коли буржуазія була висхідним класом. Але цей час уже минув. Клас буржуазії та її капіталістичний лад перебувають зараз у стані загнивання і розкладу. У них немає майбутнього, вони бояться його. В таких умовах докорінно змінюється ставлення буржуазних ідеологів до відображення об'єктивної дійсності. Вони змушені відмовлятися навіть від власної традиційної гри в об'єктивізм при дослідженні релігії. Американський соціолог політики Сеймур Мартин Липсет констатує: «Сьогодні американські інтелектуали після досить тривалого періоду схильності до секуляризму починають виявляти силу релігії в Америці. Деякі з них готові визнати, що

вона є найбільшим джерелом стабільності та демократії» [472, 110].

Буржуазне наукове дослідження релігії перетворюється зараз на суцільну апологетику, на пошуки шляхів спасіння віри в бога. Все, що підриває релігію, засуджується і забороняється. Професор Еванстонського університету Джон Уільд, застерігаючи проти філософського дослідження релігії, пише: «Крайній раціоналізм прагне змінити своє об'єктивне ставлення до релігії, зруйнувати її ґрунт, а потім знецінити людський світ і, нарешті, поглинути його своєю абстрактною системою, де немає місця значенням та цінностям» [355, 156].

Деякі буржуазні вчені при дослідженні релігії навмисне уникають розгляду «неприємних» для неї питань. Більшість з них навіть не торкаються, наприклад, питання, чи існує в дійсності все те, вірити в що закликає релігія? Вкладач соціології в Лондонській економічній школі Б. Р. Шарф на завершення свого аналізу фрейдівської та дюркгеймівської теорій релігії пише: «Я залишаю відкритим питання про істинність будь-якої релігії або всіх їх разом узятих, дотримуючись тієї думки, що соціолог повинен досліджувати різні сторони релігійного досвіду, а не його зміст» [351, 163]. «Нас менше за все повинно турбувати: верифікуються чи ні релігійні твердження», — заявляє Алвін Плантаґа [439, 73].

Не уникають розмов про непізнанність феномена релігії навіть ті буржуазні філософи, які публічно оголошують себе непримиренними ворогами релігії. Інколи вони намагаються «по-філософському» обґрунтувати свою агностичну позицію. «Оскільки немає наукової відповіді на всі «чому?», то не можна на науковій основі вивчати і віру в бога», проповідував ревізіоніст Бернштейн [222, 56]. Подібні думки висловлювали такі вчені, як Бертран Рассел, Ейнштейн та багато інших. Атеїстичний екзистенціаліст Мартін Хейдеггер писав, що філософія не має більше права ставити питання про вічне, божественне, що вона не може дати відповідь «як про існування чи неіснування бога, так і про можливість чи неможливість богів» [437, 293]. Сучасні логічні позитивісти на словах високо ставлять філософське дослідження релігії, але обмежують його семантичним аналізом богословських виразів. «Після того, як філософія з'ясувала граматику цих вірувань, її робота повністю закінчена. А спри-

чинять такі з'ясування посилення релігії чи зростання ненависті до неї — в усякому разі це вже не справа філософії»,— твердять вони [444, 46].

Зубожіння сучасного немарксистського релігієзнавства є похідним і водночас яскравим показником кризи буржуазного світогляду доби імперіалізму. В міру перетворення класу буржуазії з опозиційної та революційної в конформістську силу в суспільстві її світогляд трансформується з критично прогресивного — в апологетично реакційний, з оптимістичного — в песимістичний, з раціонального — в ірраціональний, з націленого на поступ — в ретроградний. Про стан буржуазної філософії — її теоретичну серцевину — Пальміро Тольятті говорив: «Останнім словом буржуазної філософії є відчай... Зникла горда віра людини в творчу силу розуму і в прогрес. Спливають на поверхню старі ідоли, застарілі марновірства. Ця атмосфера скептицизму, зречення, розкладу проникає в усі галузі інтелекту, в усі галузі морального життя» [291а, 748—749].

Найбільш характерною рисою всієї буржуазної ідеології стає пройняття її релігійним духом. Цю її рису дослідники називають узагальнюючим висловом — «поворотом до релігії». Німецький філософ-марксист В. Хайзе пояснює: «Поворот до релігії як загальна риса розвитку буржуазної філософії включає в себе відмову від буржуазного матеріалізму, атеїзму і раціоналізму, включає перехід до ірраціональної картини світу, що має міфологічний характер, емоціоналізація філософії, її перехід до виконання функцій наставництва, турбот про душу, функцій спасіння, а також оновлення теолого-догматично зумовленої схоластичної філософії» [307а, 88—89].

Радянські дослідники вже розкрили своєрідну закономірність «повороту до релігії» сучасної буржуазії. Остання зараз конче потребує ідеології, яка б мала якесь соціальне звучання, найбільшою мірою сприяла б зміцненню занепадаючого капіталістичного ладу. А оскільки перед такою ідеологією постають не лише реакційні та антиісторичні, а й протирозумні завдання, то «різні напрямки буржуазної ідеології звичайно стають ірраціоналістичними, оскільки раціональне обґрунтування програми масового руху на захист капіталізму, безумовно, неможливо»,— пише В. В. Мшвенієрадзе [302а, 232]. Л. В. Скворцов показує, що орієнтир буржуазної думки



та ірраціональне зумовлюється також тим, що буржуазні вчені вже не можуть дати раціональне, наукове з'ясування суспільних явищ, що вони, крім цього, з пропагандистських міркувань намагаються компенсувати свої недоліки дією на підсвідомі почуття мас [367а, 163—168].

«Поворот до релігії» різних буржуазних шкіл, їх процес швидкої теологізації відбувається на наших очах. Скажімо, позитивісти в процесі свого первісного становлення одноставно атестували себе атеїстами. Перед початком другої світової війни вони, продовжуючи вважати себе атеїстами, перестали займатися спростуванням релігійних тверджень під приводом, що ці останні неможливо верифікувати, а тому і неможливо висловити на їх адресу будь-які наукові судження. Тепер переважна більшість позитивістів ставиться негативно до атеїзму і позитивно до релігії. «Багато сучасних позитивістів,— зізнається один з представників цієї школи Ф. Франк,— намагаються обґрунтувати нові форми релігійного світогляду, розвиваючи ідеї так званої природної релігії, космічної релігії, математичної релігії» [305, б]. Як приклад перетворення «войовничого» атеїста в проповідника релігії можна назвати К. Поппера. У своїй основопологаючій для позитивізму праці «Логіка дослідження», що вийшла в 1936 р., Поппер категорично виступає проти того, щоб філософія брала на себе місію будь-якою мірою висловлюватися про об'єктивне існування світу чи бога. Через 10 років у творі «Відкрите суспільство і його вороги» він відступає від свого суб'єктивізму і атеїзму на користь визнання «об'єктивної істини» як в наукових, так і в релігійних твердженнях. У 1968 р., на XIV Міжнародному філософському конгресі у Відні, К. Поппер відкрито виступає з обґрунтуванням необхідності визнання «третього світу», «трансцендентальної реальності», «світу можливих об'єктів мислення», тобто об'єктивного існування предметів релігійного вірування.

Отже, сучасні буржуазні вчені не можуть науково розкрити таке соціально-історичне явище, як релігія, тому вони під різними приводами заперечують можливість його наукового дослідження, відкрито переходячи на позиції апологетів релігії. Справжнє ж наукове пізнання релігії відбувається в наш час лише в марксизмі-ленінізмі.

## Розділ II

### РЕЛІГІЯ — СПЕЦИФІЧНА ФОРМА СУСПІЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ

Релігія — складний соціально-історичний феномен. В цьому одна з причин його численних тлумачень і визначень. Той чи інший дослідник вигідний йому з якихось міркувань аспект релігії видає за весь її феномен. Такі факти властиві немарксистському релігієзнавству. Відсутність же у останнього наукової методології дослідження суспільних явищ не дає можливості його представникам знайти в релігії ту основну ланку, ухопившись за яку, тільки й можна з'ясувати ланцюг явищ, з яких складається релігійний феномен.

Деякі дослідники — не має значення, робиться це свідомо чи ні — прагнуть підмінити науковий розгляд суті релігійного феномена... філологічним аналізом самого слова «релігія». Так, Є. І. Шахтерман писав: «В латинському слові «релігія» приставка «ре» відповідає пере-, роз-, до-, над- тощо, а корінь «ліг» (лік) висловлює зв'язок, з'єднання, підкорення і розділення, збереження і знищення. Слово «релігія» в цілому означає, таким чином, понадзв'язаність, понадпідкореність, фатальний обов'язок людини діяти (чи бездіяти) всупереч власному бажанню, передпризначення, передвизначення людини, його зв'язок з родом, долю і т. п.» [316, 62]. В свій час Вольтер дуже дотепно зауважив: «Після базарів більш за все об'єднує людину релігія. Само це слово означає зв'язок; те, що об'єднує: religat» [85, 110].

Нерідко такий занадто вже «філологічно-семантичний» підхід до релігії спотворює усталене поняття. Досить згадати хоча б повчальні хиби Людвіга Фейербаха, який з міркувань історії походження слова пропонував зараховувати до релігії статеві стосунки людей, любов, співчуття тощо. «Слово релігія, — говорить Енгельс, критично

викладаючи розвиток думки самого Фейербаха,— походить від *religare* і його первісне значення — зв'язок. Отже, всякий взаємний зв'язок двох людей є релігія. Такі етимологічні фокуси,— так оцінює Енгельс спроби Фейербаха,— являють собою останню лазівку ідеалістичної філософії. Словам приписується не те значення, якого вони набули шляхом історичного розвитку їх дійсного вжитку, а те, яке вони повинні були б мати в силу свого походження» [3, 280].

«Етимологічні фокуси» хибні не лише для розкриття суті поняття релігії. Вони виявляються хибними навіть в галузі самої етимології. Адже історія походження слова «релігія» дуже затемнена, саме слово і раніше, і зараз має різні тлумачення. Достеменно відомо лише, що воно латинського походження. Термін «релігія» зустрічається ще у класиків латинської літератури — Цицерона, Лівія, Цезаря — в значенні «страх», «пошана», «совість», «боязливість» тощо [71, 3—4]. Сервій Сульпіцій (II ст. до н. е.) пов'язував слово «релігія» зі словом «релінкваре», що означає «вшановувати», «благоговіти»; Цицерон говорив, що воно походить від слова «релегере», що означає «виділяти», «обговорювати», «йти назад», «відкладати в сторону». Християнські богослови Ланктанцій, Ероним, Августин виводили слово «релігія» від «релігаре» — «зв'язувати», «релігіо» — від слова «зв'язок». Є й інші тлумачення слова «релігія» [426, 427].

Ні в стародавньому Римі, ні в період Середньовіччя термін «релігія» не набув широкого застосування. Тоді різні релігії не позначали спільним терміном, а застосовували конкретні назви: наприклад, християнство, мусульманство, язичництво, православ'я, католицизм, аріанство, донатизм тощо. Слово «релігія» більше вживалося в книжній мові, до того ж не в строго фіксованому значенні. При перекладі Біблії з старогрецької та староеврейської мов на латинську воно вживалось, наприклад, замість слова «служіння» [Исход, XII, 26], «благочестя» [Діяння, XXVI, 5; Якова, I, 26] тощо.

Історія слова «релігія» в сучасному розумінні розпочалося у період Відродження. Вивчаючи класичну старовину, діячі культури поступово почали поширювати вживання старовинного слова «релігія» в новому розумінні. Характерно, що застосування цього слова в сучасних європейських мовах, особливо у французькій та

англійській, має сліди коренів різних, в тому числі і названих вище латинських, слів. Згодом ним почали позначати релігію взагалі, незалежно від її конкретного напрямку, церкви, секти. Вже Мартин Лютер користується ним як звичайним.

У XVI ст. слово «релігія» під впливом західноєвропейської культури починає проникати у слов'янські мови, в тому числі українську. Одним з перших свідчень цього можна вважати твір Христофора Філалета «Апокрисис албо отповедь на книжки о соборе Берестейском именем людей старожитной РЕЛЕИ греческой» (1598). Проте повне право громадянства це слово дістає лише в XIX ст. У другій половині XVIII ст. Дмитро Сергійович Анічков свою працю про походження релігії ще називав «Рассуждение... о начале и происшествии... богочитания».

В деяких європейських мовах — німецькій, англійській тощо — за поняттям релігійного феномена зараз твердо закріплено слово «релігія». В інших — поряд із словом «релігія» вживається і старовинна назва «богопоклоніння» (голландська), «набожність» (іспанська, українська, польська), «віра» (албанська); у чеській мові слово «релігія» вживається лише в книжній мові; в мові словацькій, югославських народів немає слова «релігія», а вживається традиційне «набоженство»; у грецькій — «богобоязненність» (феосевія) тощо. Проте в науководослідних публікаціях слово «релігія» в усіх мовах знаходить своє застосування і набуває все більш чіткого і загальноприйнятого значення.

В усіх наших лексичних, довідникових та енциклопедичних виданнях до цього часу слово «релігія» неправильно виводиться лише від латинського «релігіо» — «зв'язок». Інколи недоречно посилаються на Енгельса, який лише раз побіжно наводив з цього приводу думку Фейербаха, яку в цілому піддавав критиці. Енгельс при цьому радив користуватися цим словом в тому значенні, якого воно набуло шляхом його дійсного застосування. Етимологічне ж з'ясування його має чисто історичне значення.

Разом з тим не слід взагалі нехтувати розглядом самого слова «релігія». Адже без чіткого вживання терміну не можна добитися чіткості в дослідженні того явища, що позначається даним терміном. Нас не задовольняє становище, яке склалося в буржуазному релігієзнавстві, де словом «релігія» позначаються різні явища,

а релігійний феномен називається різними словами [493, IX]. Поряд з цим, на нашу думку, не має сенсу пропозиція Еріха Фромма вигадати нове слово, оскільки ми, начебто, «не маємо слова для визначення такого феномена, як „релігія“» [381, 21].

Значна частина буржуазних дослідників релігії вже більше століття ведуть мову про неможливість як визначення релігії взагалі, так і застосування узагальнюючого щодо всіх релігій слова. «По своїй суті,— говорив Уільям Джемс,— релігія є приватним явищем, що має лише індивідуальне значення і як така не піддається об'єктивному формулюванню» [126, 419]. «Легше визначити конкретну релігію або якусь секту, аніж релігію взагалі»,— твердить сучасний буржуазний вчений Філіпп А. Коггін [359, 76]. На підставі таких міркувань інші, наприклад Хауелс, Хік тощо, вважають доцільним взагалі зняти з обговорення питання про релігію.

Ми не можемо з цим погодитися. В науковій літературі і загальноприйнятій мові слово «релігія» має досить чітке значення, і воно цілком може обслуговувати, скажімо, дослідників одного з феноменів суспільного життя.

Відстоюючи правомірність вживання слова «релігія», ми, з іншого боку, не зводимо всю проблему феномена релігії до розкриття поняття самого слова «релігія», як то нерідко трапляється в дослідженнях сучасних буржуазних філософів-лінгвістів. Адже для них вся філософія зводиться до розкриття змісту вживаних термінів та слів. Але в такому разі губиться будь-який смисл наукового дослідження явищ навколишнього світу. Ідучи за логікою цих філософів, досить знати, що «біологія» — наука про живе, «зоологія» — наука про тварин, «астрономія» — наука про небесні тіла, щоб на цьому вважати вичерпаними конкретні біологічні, зоологічні та астрономічні дослідження. Не меншою мірою це стосується співвідношення поняття слова «релігія» і суті релігійного феномена.

Буржуазне релігієзнавство досі б'ється в марних пошуках логічних основ, які дали б їм можливість досягнути суті релігії, знайти її наукову дефініцію. Американський соціолог Дж. М. Інджер констатує, що «більшість досліджень релігії (в капіталістичних країнах.— Є. Д.) спотикається об першу перепону — проблему дефініції» [503, 3].

Гелмер Рінггер і Ака Стром визнають, що для бур-

жуазних соціологів «навіть чи існує інше явище, яке було б важче визначити, ніж релігію» [449, XVII—XVIII]. «Немає нікого, хто хоча б запропонував задовільне і прийнятне для всіх дослідників визначення терміну релігії», — пише Джозеф Кітагава [393, 39]. І незважаючи на те, що дослідження буржуазного релігієзнавця нерідко зводиться до аргументації правомірності того чи іншого запропонованого ним визначення, самé визначення (навіть з чисто логічного боку) виявляється хибним. Причина цього криється у відсутності у буржуазних дослідників наукового підходу до вивчення суспільних явищ, який вироблений лише марксизмом.

Скажімо, американський релігієзнавець Фредерік Ферре намагається дати визначення релігії. Він пише, що логіка наукового визначення вимагає вказати *рід* поняття, яке визначається, та його *видову ознаку* (*per genus et differentiam*). Він не забуває нагадати визначення тих явищ, які не мають родової або видової ознаки. Релігія, вказує Ферре, не належить до таких явищ. Далі він починає перебирати поняття, які могли б служити родовими для релігії, не згадуючи лише єдино правильного вказаного марксизмом. Врешті решт Ферре спиняється на тому, що родом (*genus*) щодо релігії виступає «спосіб оцінки», а видовою ознакою (*differentia*) — «всеохоплення та інтенсивність». Звідси він визначає релігію як спосіб всеохоплюючої та інтенсивної оцінки [377, 30—82].

Марксистське вчення з науковою достовірністю встановило той клас явищ, логічний рід поняття, до якого належить релігія. Ним виступає форма суспільної свідомості. Лише віднісши релігію до класу форм суспільної свідомості і вказавши її видову ознаку, можна дати логічно правильне і науково виправдане визначення.

Релігія належить насамперед до явищ суспільного життя. Вивчення релігії становить нездоланні труднощі для буржуазних вчених. Адже вони розглядають її як щось самодостатнє, саму в собі, з точки зору властивих їй ознак. А вона існує в тісному зв'язку з іншими явищами суспільного життя. Марксизм-ленінізм уперше в історії розвитку людства дав можливість по-науковому підходити і вивчати явища суспільного життя в усій їх різноманітності і взаємозалежності. Він встановив, що всі явища суспільного життя поділяються на два великі класи: перший — суспільне буття, другий — суспільна сві-

домість. Суспільна свідомість є відображенням суспільного буття і як така визначається цим останнім. Залежно від специфіки об'єкта і форми відображення суспільного буття утворюються різні форми суспільної свідомості: політика, право, мораль, наука, філософія тощо. Однією з форм суспільної свідомості і є релігія.

Питання про специфіку суспільної свідомості та її форми в нашій літературі дискутується з 20-х років. Це сприяло розширенню та уточненню марксистського розуміння даної проблеми. Водночас виявилась і певна розбіжність думок. Так, були прихильники, з одного боку, занадто широкого розуміння і тлумачення змісту суспільної свідомості та її форм, а з іншого — занадто вузького. Зараз поширюється думка, згідно з якою до суспільної свідомості та її форм слід відносити лише концептуальні утворення. В цьому плані вважається доцільним говорити не про політику, право, мораль, релігію, а про політичну, правову, етичну, релігійну свідомість (ідеологію, концепції).

З таким підходом не можна погодитись. Він веде до надмірного звуження проблеми, а звідси — до збіднення розуміння її. Його можна виправдати хіба що філологічними міркуваннями: оскільки це суспільна *свідомість*, то до неї слід віднести лише явища *усвідомлення*. Проти цього можна було б не заперечувати, якби далі йшлося про те, наскільки вдало семантика терміну «суспільна свідомість» відбиває досліджуване явище. Проте жоден прихильник вузького розуміння суспільної свідомості про це мови не веде. Фактично ж такий підхід призводить до того, що із сфери суспільної свідомості виключається суспільна психологія; всі функції форм суспільної свідомості зводяться лише до пізнавальних.

Не заперечуючи важливого, а з певних точок зору і домінуючого значення пізнання, ми не повинні ігнорувати інших сторін свідомості. Не можна, наприклад, виключити з індивідуальної свідомості вольові та почуттєві елементи (або розчинити їх в інтелектуальній діяльності особи), а з суспільної свідомості — таке специфічне утворення, як суспільну психологію. Суспільна свідомість та її форми являють собою сукупність почуттів, думок і вольових спонукань та дій. Причому останні слід брати не в їх «ідеальному», суто суб'єктивному вияві. В дійсності вони ніколи такими не бувають. «На „духові“, — писали

Маркс і Енгельс,— з самого початку лежить прокляття — бути „обтяженим“ матерією» [6, 27]. Їх слід брати в єдності з тими матеріальними утвореннями, в яких об'єктивізується їх власний зміст.

Інколи висловлюється думка, що через малочисельність віруючих і занепад впливу на суспільне життя релігія в наших умовах перестала (або перестає) бути формою суспільної свідомості. Нам здається, що в подібних твердженнях відбувається підміна поняття релігії як форми суспільної свідомості поняттям релігії як елемента надбудови. В останньому розумінні релігія справді перестала бути елементом надбудови соціалістичного суспільства. Що ж до поняття релігії як форми суспільної свідомості, то його визначає не стан суспільного впливу і не кількість послідовників, а специфічний характер відображення, усвідомлення суспільного буття. Релігія з часів свого виникнення була і до повного зникнення залишатиметься формою суспільної свідомості.

Ось чому наукове з'ясування суті феномена релігії може йти лише шляхом розкриття її як специфічної форми суспільної свідомості. Важливе значення в цьому плані має з'ясування місця релігії в системі форм суспільної свідомості.

## РЕЛІГІЯ В СИСТЕМІ ФОРМ СУСПІЛЬНОЇ СВДОМОСТІ

Будучи формою суспільної свідомості, релігія поділяє всі загальні властивості, які належать формам суспільної свідомості і кожній з них зокрема.

Релігія, як будь-яка інша форма суспільної свідомості, є вторинною щодо суспільного буття, яке вона відображує і від якого залежить. Зі змінами суспільного буття неодмінно наступають зміни і в релігії. Як і будь-яка інша форма суспільної свідомості, релігія справляє і зворотний вплив на суспільне буття. Цей вплив може або сприяти прискоренню певних змін в суспільстві, або гальмувати їх. (Безперечно, не кожне прискорення процесу змін означає прогрес, і не кожне гальмування — регрес.) Проте зміни, які відбуваються в релігії, залежать від суспільного буття лише в кінцевому підсумку. В конкретних історичних умовах вони відбуваються під значним впливом інших форм суспільної свідомості. Без врахування цього можна багато чого не зрозуміти в феномені релігії.



І нарешті, характер процесу змін, що відбуваються з релігією, залежить не лише від суспільного буття і суспільної свідомості, а й від її власних ідей. Раз виникнувши, релігія, як писав Енгельс, «розвивається в зв'язку з усією сукупністю існуючих уявлень, піддаючи їх дальшій переробці» [3, 298], вона «завжди зберігає певний запас уявлень, успадкованих від старих часів» [3, 301].

Проте релігія як форма суспільної свідомості має і відмінні від усіх інших форм суспільної свідомості, специфічні риси зв'язку з економічним базисом. Насамперед, релігія більше, ніж інші форми суспільної свідомості, віддалена від суспільного буття. Її зв'язок з тими силами, які її породжують і відображаються в ній, настільки замаскований і опосередкований, що вона, за висловом класиків марксизму, начебто парить над суспільним буттям. Зв'язок релігії з її «матеріальними умовами існування все більше заплутується, все більш затемнюється проміжними ланками» [3, 298]. Навіть будучи втягнута в гущину суспільних пристрастей, вона нібито виступає безстороннім спостерігачем і непохитним в своїх основах суддею. Зміни, які відбуваються в суспільному бутті, знаходять своє відображення в релігії лише в останню чергу і то опосередковано — через інші форми суспільної свідомості. В своєму творі «Людвіг Фейербах і кінець німецької класичної філософії» Енгельс називав релігію ідеологією найвищого порядку, найбільш віддаленою від своєї матеріальної економічної основи; вона «найдалі стоїть від матеріального життя і здається найбільш чужою йому» [3, 298].

Далі через таку відносну віддаленість від базису, який її породжує і який вона обслуговує, релігія, за висловом Енгельса, «володіє найбільшою відносною самостійністю»; в ній більше, ніж в усіх інших формах суспільної свідомості, виявляється вплив традиції, цього «великого гальма» і «сили інерції» в історії [11, 302]. Християнство, наприклад, виникло і в основному сформувалося як окрема релігія в період розпаду рабовласницького ладу в греко-римському світі I—IV ст. І свої ідеї, породжені, безумовно, соціально-економічними умовами рабовласницького устрою, християнство пронесло (принаймні, в непорушній словесній формі) через рабовласництво, феодалізм і капіталізм, а в нашій країні утримує їх і в умовах соціалізму. Двохтисячолітньою давністю тхне від «новозавітних»

божих повчань: «Раб! Будь задоволеним своїм становищем; ударять тебе по правій щоці — підстав і ліву. Любіть ворогів своїх. Моліться за тих, хто ненавидить і проклинає вас»; «Хто в якому званні прикликаний, в ньому і залишайся...»

Зв'язок релігії з базисом, що її породжує і підтримує, надто віддалений, заплутаний, тому релігія ніяк не може обійтися без своєї власної традиції. В усіх конкретних релігіях, віросповіданнях, сектах традиція виступає на поверхню і, здається, саме вона визначає риси даної течії. Назовні специфіка, наприклад, православ'я, католицизму, шиїзму, хінаяни, адвентизму відрізняється одна від одної не соціальними умовами існування, а саме традицією. Те, що вноситься нового в дану релігійну течію соціальними умовами, здається другорядним для неї. Наприклад, суть віровчення православ'я періоду рабовласництва, а потім феодалізму, капіталізму мало змінилася. Суто релігійна догматика офіційного православ'я, яке існує в країнах соціалізму, тотожна догматичі сучасного православ'я, яке існує в країнах капіталізму.

Очевидна різка зміна суті традиції у питанні тлумачення (чи то самої релігії, чи то окремих її ідей) веде до розколу даної релігійної течії, до виникнення нової релігійної течії.

З іншого боку, нова релігійна течія може виділитися в самостійну релігійну течію лише тоді, коли знайде втілення нова традиція. Ілюстрацією до цього може бути історія становлення будь-якої церкви, будь-якої релігійної секти. Саме рисами власної традиції, яка виступає на поверхні кожної релігійної течії, відрізняється одна конкретна релігія від іншої (наприклад, християнство від ісламу чи конфуціянства), одна деномінація від іншої (наприклад, православ'я від баптизму, еговізм від адвентизму) і навіть більш дрібні релігійні угруповання (наприклад, адвентисти сьомого дня від адвентистів-реформістів).

Яке ж ставлення релігії до інших форм суспільної свідомості? Місце релігії серед інших форм суспільної свідомості зумовлене, з одного боку, конкретними історичними умовами, а з іншого — її специфікою та змістом.

Релігія — найширша за охоптом відображення форма суспільної свідомості. Вона набуває характеру світоглядної форми її. І саме через свої світоглядні функції релігія

пов'язана з усіма іншими формами суспільної свідомості. Будучи світоглядною, вона намагається тримати зверхність над всіма іншими.

Фактичний вплив релігії на інші форми суспільної свідомості зумовлений конкретно-історичними умовами суспільного буття. Низький економічний розвиток та низький рівень духовної культури має завжди створюють сприятливий ґрунт для розквіту релігії. Якщо цьому сприяє ще й політичне становище (як, наприклад, було в період феодалізму), то релігія намагається підім'яти під себе всі інші форми суспільної свідомості, перетворивши їх на своїх служниць.

Відношення кожної форми суспільної свідомості до релігій неоднакові як за змістом, так і по історично конкретних проявах.

Релігія непримирно ворогує з усім здоровим і позитивним, що є в інших формах суспільної свідомості. Адже вона єдина є цілком ілюзорною, спотвореною і хворобливою формою відображення суспільного буття. Якщо ілюзорність, хибність, збоченість можуть мати подекуди місце і в інших формах, то в релігії вони становлять її суть. Зв'язок з релігією завжди негативно впливає на реальний розвиток кожної форми суспільної свідомості. Найбільше свою ворожість вона виявляє до тих елементів форм суспільної свідомості, в яких в протирелігійному плані тлумачаться близькі до неї проблеми.

Важко визначити місце релігії в суспільній свідомості первісного суспільства. Адже тоді різні елементи свідомості не були віддиференційовані один від одного. Історично перше розмежування відбулося між релігією і філософією.

Виділившись у самостійну форму суспільної свідомості, філософія ще тривалий час не може повністю відмежуватись від релігії. Платон, Геракліт і багато інших займаються міфотворчістю для викладу своїх суто філософських думок. Навіть матеріалістична, більше того — атеїстична філософія Епікура, Лукреція Кара, Гассенді та інших, не може остаточно розірвати свої зв'язки з релігією. Релігійні ідеї — бог, дух, душа, містичне, надприродне — і похідні від них — трансцендентне, ірраціональне, анімістичне тощо — для багатьох мислителів служать засобом виразу філософських думок. Багато питань, на які вже, здавалось, відповіла релігія, потребували

переосмислення з боку філософії. Для прикладу можна послатися на вульгарну філософію греко-римського світу (неоплатонізм, неопіфагореїзм, гностицизм), різні системи шкіл індійської філософії (веданта, ньяя, вайшешика), пізні конфуціанство в Китаї тощо.

В свою чергу, і філософія значно вплинула на релігію. Цей вплив був різний в залежності від того, якою була та чи інша філософська система — матеріалістичною чи ідеалістичною. Ідеалістична філософія, як правило, діяла в одному напрямку — в напрямку філософського відточення релігійних ідей. Представники шкіл матеріалізму завжди виступали з критикою релігійного вчення. Релігія з метою втримання своїх позицій вдавалася до теоретично-філософського захисту своїх ідей. І церковники взяли на озброєння філософський ідеалізм, який, як правило, був доброзичливим до релігії. Внаслідок цього з'явилось богослов'я.

Останнє було і залишилося викладом; пропагандою і захистом релігійних ідей, вірувань, почуттів, дій. Релігійна ідеологія інколи майже в незмінному вигляді використовує ідеалістичні філософські спекуляції. В християнстві, наприклад, до цього часу зберігаються філософські ідеї Філона Олександрійського, Плотіна, Ямвліха, Сенеки та ін. В період же свого економічного та політичного засилля релігійні організації намагаються перетворити філософію на служницю богослов'я, вбити в ній все живе. Саме так підійшов богослов Аврелій Августин до філософії Платона, а Фома Аквінський до філософії Арістотеля [20, 353—354]. Сучасні дослідники, наприклад, встановили, що сам Фома Аквінський не знав справжнього Арістотеля, приписував йому невластиві думки та твори. Головний видавець італійської філософської енциклопедії, постійний секретар філософської школи Галарати священник-езуїт Карло Джіакон змушений був визнати: «Аквінат примусив Арістотеля сказати те, чого він в дійсності не говорив, але,— виправдовується сучасний томіст,— він зробив це на основі самих арістотелівських принципів. Іншими словами: Фома примусив Арістотеля сказати те, що він сказав би сам, якби жив в часи Аквіната, після Плотіна і Авіценни» [374, 521].

Подібне омертвіння філософії продовжують і зараз сучасні релігійні філософи та церковні богослови. Так, один з них, відомий неотоміст Жак Марітен признається:

«Богослов'я використовує філософію як знаряддя відшукування істини для того, щоб зробити висновки не філософські, а богословські» [203, 38].

У представників релігії постійну ненависть викликав матеріалізм. «Матеріалізм є, повинен бути і не може не бути смертельною небезпекою для релігії,— пише сучасний професор моральної філософії Оксфордського університету, богослов Х. Дж. Патон.— Якщо матеріальний світ первинний — бог може бути в кращому випадку лише вторинним... Матеріалізм може набувати різних форм, але він завжди атеїстичний» [429, 245].

Найбільш опукло непримиренність дійсного філософського світогляду з релігійним, а звідси і наукової філософії з релігією видно на прикладі її відношення до марксистської філософії. В практичній діяльності віруючі можуть позитивно ставитися до марксистських поглядів в галузі соціології, вони можуть навіть поділяти їх, проте тільки-но заходила мова про філософські основи марксизму, як одразу ж виявлялась повна взаємовиключність релігійних і марксистських поглядів.

Мають свою специфіку і відношення між релігією і наукою. Релігія і наука — це різні форми суспільної свідомості. Кожна з них має свої сфери дії та інтереси, які інколи не перехрещуються. Саме тут, за умови «невтручання» й можливе їх «мирне співіснування». Проте така можливість дуже рідко перетворювалася на дійсність. При ретроспективному історичному розгляді та узагальненні нею можна нехтувати. Адже знання, які дає наука, рішуче впливають на світогляд, стають його складовою частиною. А до світогляду людини релігія вже не байдужа, отже, не байдужа до тих наукових знань, які входять до складу світогляду. Релігія прагне виробити у людей релігійний світогляд, а тому терпить наукові знання лише в релігійній інтерпретації, принаймні — без будь-якого світоглядного тлумачення.

Релігія абсолютизує свої ідеологічні утворення, приписує їм характер одвічно незмінних істин в останній інстанції. Будучи світоглядною формою суспільної свідомості, релігія включала в себе (і цим самим намагалася піднести до ступеня абсолютного) історично обмежені та перехідні істини знання, такі як канонізовані біблією твердження про нерухомість Землі, поверхи «небесної тверді», римигаючого і копитного зайця, найменше зерно

гірчиці та подібне. В процесі розвитку науки ці освячені релігією істини зайняли належне їм місце в ряду очевидних заблуджень. Релігія була дискредитована. А оскільки економічна, політична та військова сила суспільства тоді була зосереджена в руках ідеологів і прихильників релігії, то для захисту престижу релігії вчених-«супостатів» піддавали анафемі, тортурам, переслідували, кидали на вогнища.

Протягом віків релігія ревно стежила за наукою, намагалась тримати її в певних рамках, не дозволяла втручатися в окремі галузі, особливо ті, що мали важливе світоглядне значення. Для ілюстрації можна послатися хоча б на реакцію християнських церков з приводу вчення Коперника — Галілея про Землю. Доведення, що Земля — одна з планет і що вона рухається, пояснював свою позицію кардинал Белярмін, «підриває всю основу богослов'я. Якщо Земля є планетою, до того ж лише однією з багатьох, то неможливо, щоб для неї здійснені були всі ті великі речі, про які говорить християнське вчення. Якщо існують інші планети, то, оскільки бог нічого не робить даремно, вони обов'язково повинні бути заселеними. Але як їх мешканці можуть походити від Адама? Як вони можуть вести своє походження від тих, хто врятувався в ковчезі Ноя? Як могли вони бути викупленими кров'ю нашого спасителя?» [296, 62—63]. «З усіх ересей вчення про рух Землі є одним з найбільш потворних, найбільш згубних, найбільш скандальних; нерухомість Землі є тричі священною, — писав один з єзуїтів XVII ст., — скоріше можна було б терпіти докази проти безсмертя душі, існування бога і втілення Христа, ніж доказ, спрямований на доведення рухомості Землі» [296, 64].

В другій половині XVIII ст. уже в часи Ломоносова, Синод Руської православної церкви окремою постановою з посиленням на Біблію забороняв викладання в школах богопротивного вчення Коперника. В середині минулого століття відомий баптистський проповідник США Джон Джаспер 250 разів виголосив одну й ту саму проповідь на тему: «Сонце рухається». Кульмінаційною точкою в ній було риторичне запитання до віруючих: «Як, в ім'я боже, Земля може бути круглою, коли Біблія говорить про її чотири кути?» [476, 12]. Православний священник Йов Немцев вже в 1914 р. опублікував книгу під назвою «Круг Землі нерухомий, Сонце ходить» [218].

Та час зверхності релігії над наукою і контролю над нею минув, змінилася і тактика ставлення релігії до науки. І вже сам факт, що релігії довелося міняти тактику, свідчить про капітуляцію релігії перед наукою. Релігія змушена була визнати всі фактичні твердження науки про ті чи інші конкретні явища. Зараз релігійні ідеологи, які розуміють потреби віруючих мас, зайняті тим, щоб під будь-якими благочестивими приводами відцуратися від абсолютизованих релігійними організаціями примітивних та антинаукових уявлень, дати правдоподібне релігійне тлумачення нових наукових відкриттів. Ця частина релігійників прагне у вік науки знайти місце для релігії. Деякі з них використовують засуджену ними колись теорію двоїстої істини, алегоричне тлумачення Біблії тощо. Вони подекуди спекулюють на деяких труднощах розвитку наукового пізнання. Релігійники використовують те, що наука поки що не може все розказати про дійсність. «Навіть сучасний рівень науки залишає дещо для метафізичного осягнення»,— пише священник Стенлі Джейкі, професор історії фізики і філософії Чиказького університету [402, 370].

Суперечності між релігією і наукою у з'ясуванні того чи іншого конкретного факту дійсності мають важливе значення для розкриття співвідношення цих форм суспільної свідомості і для подолання релігійних передсудів. Але ще більшого значення в даному випадку набуває філософське розкриття несумісності самих принципів релігійного та наукового ставлення до дійсності. «Зможе чи не зможе астрономія і геологія бути узгодженою з біблійним генезисом — це майже неістотно порівняно з тою безоднею між антропоморфізмом (нехай навіть обмеженим) богослов'я і нечутливою неособистістю невідомого і непізнаного, яку нам показує наука»,— підкреслював відомий вчений і войовничий атеїст Джон Гекслі [357, 147].

Дуже складні і заплутані відносини між релігією і мораллю. Фактично релігія тут засвідчує своє цілковите безсилля. Вона завжди змушена освячувати іменем бога ту мораль, яка стала панівною в даному суспільстві. Тисячолітня релігійна практика пристосування виробила таку мімікрію, що за зовнішніми ознаками її почали отожднювати з мораллю.

Проте з цього не випливає, що релігія пасивна щодо

моралі. Навпаки. Для утвердження в масах релігія, ма-  
буть, найбільшої підтримки потребує саме з боку моралі.  
А тому вона не тільки пристосовується до моральної  
атмосфери, що панує в даному суспільстві, а й намагаєть-  
ся створити для себе сприятливу моральну атмосферу.

До розряду морально схвальних явищ релігія спо-  
конвіку намагається віднести вшанування бога та своїх  
служителів, виконання релігійних ритуалів та настанов,  
а також оголосити аморальним зневагу до релігії, скеп-  
тицизм до релігійного вчення тощо. З допомогою механі-  
зму впливу світогляду на поведінку людини їй вдається  
певною мірою досягти цього. Так, скажімо, совість ві-  
руючої людини виявляється полоненою релігією. Така  
совість може рішуче засуджувати вживання м'яса під час  
посту і виправдовувати знищення во славу божу ерети-  
ків. Як приклад останнього можна згадати хоча б біблійні  
настанови «богообраному народові» начисто знищувати  
корінне населення Палестини, Варфоломійську ніч  
1572 р. у Парижі, мусульманський газават, шабаші сіоні-  
стів, єврейські погроми, татаро-вірменську різню та бага-  
то іншого.

Релігія спустошує мораль, бо примушує її оцінювати  
не відносини між людьми, а їх ставлення до химерного  
надприродного — до бога.

Те саме можна сказати і про мистецтво, яке релігія  
завжди намагається поставити собі на службу, а водно-  
час і вихолостити його. К'єркегор, дотримуючись в цьому  
питанні релігійної традиції, оцінював мораль і мисте-  
цтво як нижчі сфери екзистенції. Виправданням їх існу-  
вання міг бути лише випадок, коли мораль і мистецтво  
служать перехідним етапом до сфери повноти екзистен-  
ції — до релігії. Без цього вони, мовляв, перетворюються  
на шкідливі явища. Коли, наприклад, естет, пише К'єрке-  
гор, ігнорує діалектику сходження вище, то він загрузає  
в безпосередньо сприйманому світі, сластолюбно повзає,  
божевільно шукає лоскотання самолюбства в тому, що  
є перехідним та минучим. Таким взірцем божевільного  
естета для датського богослова виступає Гете, а для су-  
часного релігійного екзистенціаліста Фредеріка Уїла —  
відомий англійський поет початку ХІХ ст. Кітс [431,  
338—351].

Розмежування релігії, з одного боку, та політики  
і права — з другого, відбувалося пізніше, ніж релігії



і будь-якої іншої форми суспільної свідомості. Тривалий час політика скрізь була релігійною, право виводилось з релігійних принципів. Лише рання буржуазія, що йшла до влади, відкрито поставила питання про усунення релігії з політичного та правового життя. Прийшовши до влади, буржуазія не провела своїх вимог-лозунгів в життя. А зараз, в умовах загнивання буржуазного ладу, релігія знову починає відігравати певну роль в політичному житті та правовій регуляції капіталістичних країн.

Лише в нашій країні вперше послідовно проведено відокремлення релігії від політичного та правового життя країни. Релігія стала приватною справою окремих громадян. Політика і право не спираються більше на релігію, не потребують свого освячення іменем бога. Політичні та правові організації беруть на себе функції забезпечення свободи совісті громадян. Релігійні переконання більше не нав'язуються громадянам країни силою державного примусу. Релігійні передсуди не використовуються в політичній діяльності та правовій регуляції стосунків між громадянами країни.

Визначивши місце релігії в системі форм суспільної свідомості, розглянемо специфіку самої релігії як форми суспільної свідомості.

#### ОБ'ЄКТ РЕЛІГІЙНОГО ВІДОВРАЖЕННЯ

Як форма суспільної свідомості релігія набуває свого змісту головним чином від того суспільного буття, яке вона відображає. «Адже релігія сама по собі,— писав К. Маркс,— не має змісту, її джерела знаходяться не на небі, а на землі» [5, 230]. «Джерела», які надають змісту релігії як формі суспільної свідомості, прийнято називати об'єктом (предметом) релігійного відображення.

Виявити специфічну земну основу релігійного відображення взагалі — справа не з легких. Тут, як писав Маркс, «земна основа відділяє себе від самої себе і переносить себе за хмари як якийсь самостійне царство» [6, 2]. Релігійний світ — це царство надприродного, надземного, потойбічного; світ богів, духів, чудес, істот, які стоять за межами земного простору і часу. Здається, що цей світ не тільки не має своїх коренів у суспільному бутті, а прямо перевершує його, витає над ним, протиставлений йому. Людвіг Фейєрбах головним своїм науковим досягненням

вважав те, що йому вдалося в позасвітовій, надприродній і надлюдській природі релігійного бога показати відображення частин людської істоти [302, 219]. А релігія в цілому відображає не лише людську істоту, а й багато інших конкретних явищ суспільного життя. Яких же саме?

Аналізуючи явища релігії, можна помітити, що в них провідним є відображення тих сфер суспільного життя, перед якими дана конкретна людина (люди, суспільство) безпосередньо відчуває своє безсилля в найширшому розумінні цього слова. Об'єктом релігійного відображення насамперед ставали ті явища, які примушували людину відчувати своє безсилля перед певними силами природи, безпорадність перед «злыми» діями законів суспільного життя, духовну обмеженість в усвідомленні їх справжньої суті. Де людина пізнає закономірність, підкоряє собі явища навколишнього світу, позбавляється залежності від стихійних сил природи,— там релігія не знаходить собі місця. Підтвердження цієї думки можна знайти в усіх без винятку конкретних історичних проявах релігії. В кожному з них, за словами Маркса і Енгельса, зовсім неважко знайти «земне ядро туманних релігійних уявлень» [7, 87]. Пошлемося тут на свідчення відомого етнографа Броніслава Маліновського про прояв релігійності у жителів Тробріандових островів. У них є релігійні вірування і обряди, які спрямовані на досягнення хороших урожаїв таких бульбових рослин, як таро і ямса, вирощування яких досить складне і збір урожаю мінливий; проте у них немає ніяких релігійних вірувань чи обрядів щодо плодівих дерев, урожай яких більш-менш сталий і завбачливий. У рибальстві на акул туземці вдаються до магічних обрядів, а при добуванні риби за допомогою отрути — ні. Будинки у них не потребують релігійних обрядів, проте спорудження каное не може обійтися без них. Б. Маліновський робить висновок: «Магія застосовується в тих галузях господарства, де значну роль відіграє випадок, де великий простір для надії, невпевненості та страху; а там, де техніка проста і надійна, де застосовуються випробувані раціональні методи, там немає місця для магічних обрядів» [409, 108—110].

З усіх форм суспільної свідомості релігія має найширший і за обсягом, і за кількістю об'єкт відображення. Ним за певних умов може стати вся реальна дійсність, а також кожний з її елементів. Фактично немає такого

явища, речі, процесу, які хоча б в одній якійсь конкретній релігії не виступали в ролі джерела того чи іншого релігійного вірування, поклоніння, почуття. Тут і лев, і жук-скарабей, і доля-мойра, і перший подих дитини, і смертельний жах-пан, і кінь натхнення Пегас...

Ф. Енгельс говорив, що в релігії знаходять своє відображення ті сили, які панують над людьми в їх повсякденному житті. В природі ж і у суспільстві немає таких сил, від яких би людина за тих чи інших умов часу та обставин не відчувала своєї реальної або уявної залежності.

Незважаючи на безмежну широту, об'єкт релігійного відображення не губить своєї чіткої визначеності. Він не є сталим, а весь час змінюється, трансформується. Чим нижчий соціально-економічний рівень того чи іншого суспільства, тим більше злих, темних сил, що панують над людиною і пригнічують її, тим більший простір для релігійного відображення дійсності, тим більше в цьому суспільстві місця для релігії. Соціальний та економічний прогрес суспільства невпинно звужує об'єкт релігійного відображення. Людина пізнає ті сили, від яких вона залежить, а згодом і підкорює їх. В цьому разі тут зникає предмет релігійного відображення. Наведемо такий приклад. В дореволюційній Росії життя селянина багато в чому залежало від... корівки. Її молоко часто-густо було єдиною надією дожити до нового хліба, врятувати пухлих з голоду дітей. І якщо у корови раптом зникає молоко, вона захворіє, то створюється сприятливий ґрунт для появи релігійного відображення. А оскільки такі прикриті факти траплялись часто, серед селян дореволюційної Росії були дуже поширені вірування у відьом, які псують корів, забирають у них молоко. Для захисту від злих відьом селяни своїх корів кропили йорданськими водами, давали їм їсти різдв'яні медяники, обкурювали ладаном та страсними свічками, а то й зверталися по допомогу до гаданих «відьом». Тепер залежність селянина від усіх темних сил ліквідована. До того ж вирішальним фактором виробництва молока стало не індивідуальне, а громадське господарство. Селяни вже достеменно знають причини підвищення та зниження удоїв молока. Тут повністю ліквідовано об'єкт релігійного відображення. Внаслідок цього віра в існування відьом в наших умовах відноситься лише до минулого. Можна ще зустріти ста-

реньку бабусю, яка розповідає, що сама колись бачила відьму, знає її дії тощо. Серед сучасних же доярок колгоспів і радгоспів немає жодної, яка б повірила у можливість чаклунського забирання у корови надоїв молока. Так, із зникненням об'єкта релігійного відображення поступово зникають і самі релігійні передсуди.

Процес історичного розвитку людства в знятому вигляді був процесом поступового і невпинного вивільнення людства з-під рабства злих і чужих сил. Він водночас був і процесом невпинного звуження предмета релігійного відображення. Ось чому історія релігії — це історія вмирання богів, віри в надприродне. Зникає безпорадність людини перед тим чи іншим явищем (громом, блискавкою, темним лісом, хворобою людини), зникає і віра в наявність в ньому богів, духів (Перуна або Іллії-пророка, лісовика, відьом тощо).

Щоправда, цей процес зникнення об'єктів релігійного відображення не можна уявляти у вигляді прямої лінії. Він відбувається діалектично: зникнення або відсунення на задній план одного об'єкта часто-густо збігається з появою в суспільному бутті нового. У первісному безкласовому суспільстві людина відчувала свою безпорадність перед силами природи. Ось чому «на початку історії об'єктами цього відображення є насамперед сили природи, які при дальшій еволюції проходять у різних народів через найрізноманітніші і найстрокатіші уособлення» [9, 309]. Коли ж у суспільстві виникли нерівність людей та класове гноблення, то незабаром поряд із силами природи вступили в дію також суспільні сили,— сили, що протистоять людині як чужі і незрозумілі для неї, як і сили природи, і подібно до останніх панують над нею з тією самою позірною необхідністю. «Фантастичні образи, в яких спочатку відображалися тільки таємничі сили природи, набувають тепер також і суспільних атрибутів і стають представниками історичних сил» [9, 309]. Тут дуже точно викладена суть процесу зміни і трансформації об'єкта релігійного відображення у первісних та наступних історичних релігіях.

Коли говорять про «сили, що панують над людиною в її повсякденному житті», то цей вислів розуміють в його соціально-історичному контексті. Колись ці сили були безпосередньо навколо людини. В сиву, темну і жорстоку давнину ці сили буквально роєм обсідали людину (як

специфічний відбиток предмета релігійного відображення), а тому і бог для такої людини вживався на кожному кроці. «Стеля релігійних уявлень первісної людини так само низька, як і її небо,— писав Леві-Брюль.— Світ духів, надприродних та невідомих істот розміщується зовсім близько від світу людей» [171, 26].

Раніше повсякденне життя віруючих було заповнене виснажливою фізичною працею, боротьбою за хліб насущний та з напастями, що безпосередньо загрожували їм. Ось вони гаряче й молилися: «Отче наш! Хліб наш насущний подай нам на сьогоднішній день»; «захисти нас від ворожих напастів». Зараз людина значною мірою знає силу тих речей, які її оточують. Більше того, людина багато які з них створює сама, а тому предмет релігійного відображення майже зник з найбільш важливої для релігії сфери — з буденного життя віруючих. Саме тут найбільше виявилась так звана секуляризація релігійної поведінки віруючого. Тепер бог не має ніякого практичного відношення до їжі віруючого (майже зникло розуміння посту), бо людина пізнала і здобула можливість користуватися корисними для неї стравами і за порадою медицини ухиляється від шкідливих; до мандрування (віруючий перед мандрівкою звертається не до бога, а до розпису руху транспорту); лікування (віруючий звертається не до святого, а до лікаря); від злих людей шукають управи не у бога, а у відповідних органів тощо.

Але, позбавившись злих сил і почуття безпорадності перед ними у безпосередньому повсякденному житті, людина, особливо в особі віруючого, відчула своє безсилля перед речами більш високого порядку. Сучасний віруючий, будучи, як правило, малописьменним, на фоні високої загальної культури суспільства відчуває неспроможність і безсилля в галузі свідомого духовного життя. Він відчуває свою безпорадність при з'ясуванні питання про початок та кінець світу, про смисл життя людини, про напрям розвитку світових подій тощо. Він відчуває невимовну неузгодженість між оптимістичним прагненням до життя і трагічним усвідомленням своєї смертності. Раніше до подібних питань маса рядових віруючих не піднімалася. На їх долю випадала лише виснажлива фізична праця; людина не мала часу для того, щоб зайнятися духовним життям, виробництвом духовних цінностей. Лише під час свят релігійні люди мали можливість вклю-

читися у духовне життя, і то лише як споживачі тих духовних цінностей, які виробляли представники експлуататорського класу, жерці.

Зараз же у повсякденне життя всіх наших людей увійшла творча духовна діяльність. Люди гостріше усвідомлюють свою духовну силу і можливості. Для віруючих релігія і виступає як певна компенсація їх безпорадності перед важливими питаннями духовного життя. Таким чином, предмет релігійного відображення відходить в «області заочні».

Суцільний колись предмет релігійного відображення тепер характеризується своєю розірваністю. І розірваність ця припадає на повсякденне життя. З одного боку, бог перемістився в далекі і загадкові від людини області початку і кінця світу, керування Всесвітом, а з другого — в найбільш інтимне життя людини. Свої образи, суб'єктивні радощі та горе, що не мають суспільного значення, а тому і не поділяються суспільством, віруюча людина поділяє з богом. Про це можуть засвідчити і відповіді віруючих на питання: де проявляється їх бог. Як правило, від сучасних віруючих можна почути два типи відповідей: бог проявляється при розв'язуванні питань, пов'язаних із загадками буття, і питань, пов'язаних з інтимним життям віруючого. У першому випадку «місцеперебування» бога позначається «на небі», «скрізь», «в світі надприродному», у другому — «в серці», «в душі», «в любові».

Отже, релігія проявляється лише там, де людина відчуває своє безсилля, безпорадність. Сили, що їх викликають, завжди служать об'єктом релігійного відображення. Повна ліквідація всіх предметів релігійного відображення відбудеться в процесі переходу до комунізму.

Про це Ф. Енгельс писав: «Коли суспільство, взявши у володіння всю сукупність засобів виробництва і плано-мірно управляючи ними, визволить цим шляхом себе і всіх своїх членів від того рабства, в якому нині їх тримають засоби виробництва, які ними ж самими вироблені, але які протистоять їм, як непереборна чужа сила, отже, коли людина буде не тільки міркувати, але й порядкувати,— лише тоді зникне остання чужа сила, яка до цього часу ще відображається в релігії, а разом з тим зникне і саме релігійне відображення, з тієї простої причини, що тоді вже нічого буде відобразити» [9, 310].

## ФОРМА РЕЛІГІЙНОГО ВІДОБРАЖЕННЯ І СПЕЦИФІКА РЕЛІГІЇ

Досліджуючи об'єкт релігійного відображення, не завжди можна відрізнити релігію від інших форм суспільної свідомості. Сили, які панують над людьми в їх повсякденному житті, можуть стати об'єктом відображення і науки (виникнення життя на Землі, хвороби та боротьба з ними), і філософії (закономірності розвитку навколишньої дійсності, мета існування та місце людини в світі, початок і кінець світу), і моралі (прагнення до торжества справедливості) та інших форм суспільної свідомості. Отже, для того, щоб не сплутати релігію з іншими явищами суспільного життя — як то часто трапляється в немарксистських дослідженнях, — потрібно мати якісь показники. Таким показником насаперед виступає *форма релігійного відображення*, з якою тісно пов'язане і питання про специфічну рису релігії як форми суспільної свідомості.

Дослідники з давніх-давен займаються виділенням специфічної риси релігії. Для цього використовували різні методи, застосовували різні підходи і як наслідок — одержували різні відповіді. Так, вже Едуард Тейлор підходив до цього питання з позицій традиційних формально-логічних правил створення спільних для багатьох споріднених явищ уявлень. Йому здавалось (і не безпідставно!), що, незважаючи на їх різноманітність, в усіх реальних релігіях є щось спільне. Оце спільне і неодмінне для всіх релігій Тейлор назвав «мінімумом релігії». Останній він вбачав в анімізмові. Інші дослідники до пошуків «мінімуму релігії» йшли шляхом встановлення первісної, маточної релігії і вбачали її в тотемізмі (Дюркгейм) чи магії (Фрезер), чи фетишизмі (Де Бройль), чи в культурі померлих предків (Глен-Аллен) тощо. Соціологи Т. Парсонс, К. Мангейм, Е. Фромм намагаються знайти специфіку релігії в її соціальних функціях. Богослов Рудольф Отто, погляди якого знаходять відбиток в працях багатьох сучасних буржуазних релігієзнавців, вбачав специфічну рису релігії в її концепції «святого» (*Das Heilige*). Йдучи за Р. Отто, «Енциклопедія Британіка» віднаходить шість ознак самої категорії «святе» в релігії [375, 103—107].

Переважає більшість сучасних буржуазних дослідни-

ків питання про специфіку релігії пов'язують з розглядом елементів релігії. Майже кожний дослідник специфіку всієї релігії вбачає в тій чи іншій її конкретній складовій частині. Але ототожнення загального і окремого неправомірне. Елементи — це складові частини релігії, кожний з яких має риси, властиві лише цьому елементові, а специфіка — це ознака, властива як релігії в цілому, так і кожній її частині, тобто кожному елементу зокрема. Саме нерозуміння відмінності між елементами і специфікою є причиною методологічної нечіткості, яка значною мірою зумовлює більшість внутрішніх суперечностей буржуазного релігієзнавства з питань специфіки релігії.

Специфіку релігії можна встановити лише шляхом її наукового, з позицій марксизму-ленінізму, розгляду як форми суспільної свідомості. А для цього, на нашу думку, необхідно звернутися до розгляду специфіки форми релігійного відображення.

Деякі провідні радянські філософи [154; 163; 303; 297; 312] підкреслюють, що форма (або спосіб) відображення надає специфіки кожній формі суспільної свідомості. І це, загалом, правильно. Якщо об'єкти, предмети, відображення різних форм суспільної свідомості часто змішуються між собою, то цього не можна сказати про форми відображення. За допомогою останніх завжди можна розрізнити кожну форму суспільної свідомості. Так, для мистецтва — і лише для нього — властиво відображувати суспільне буття у формі художнього образу. Якщо немає художнього образу, то навіть при наявності такого предмета відображення, як любов, війна, героїчний подвиг, зіткнення трагічних та комічних вчинків, — мистецтва не буде, а може бути лише інформація, історична розповідь тощо. Немає оцінки «добро» або «зло» — немає і специфічної категорії моралі, немає і самої моралі як форми суспільної свідомості. Щось подібне можна сказати і про релігійну форму відображення.

Яка ж специфічна форма відображення властива релігії? Чи є вона взагалі?

Такі питання виникли не випадково. Справа в тому, що дехто з науковців заперечує наявність специфіки в релігійному відображенні. Інші при цьому заперечують можливість чітко визначити специфіку релігії. В атеїстичній літературі до цього часу дискутуються ці питання. В якій саме формі відображується дійсність релігіями?



Чи є в ній щось таке, що властиве релігії і відсутне в інших формах суспільної свідомості?

Так, є. Реальні «земні сили» в релігійному відображенні, за визначенням Енгельса, завжди і неодмінно «набувають форм неземних». Це стосується абсолютно всіх релігій, як первісних, так і сучасних, як примітивних, так і модернізованих. «В релігії,— писали класики марксизму,— люди перетворюють свій емпіричний світ в певну лише мислиму, уявлювану сутність, яка протистоїть їм як щось чуже» [6, 138].

І в атеїстичній, і в богословській літературі ось ці «неземні» сили дістали назву «надприродних» (інколи їх називають ще й «потоїбчними», «містичними», «божественними» тощо). *Уява про надприродне* і є тією формою, за допомогою якої релігія відображає дійсність. На останню вона ніби «дивиться» через призму уяви про богів, духів, чудес, пророцтв. Вдалим прикладом релігійного «бачення» світу, на нашу думку, може бути настанова баптистського журналу «Братский вестник» своїм послідовникам. «Кожен з нас,— пишеться в ньому,— повинен дивитися на себе і на оточуючих так, як на них дивиться бог, тобто через Христа. А тому ми маємо право сказати, що центром нашого світогляду є Христос, через якого ми бачимо, як бог дивиться на наше минуле, сучасне і майбутнє» [65, 41].

Крім релігії, уява про надприродне властива й іншим формам суспільної свідомості, зокрема мистецтву, для якого мавки, духи, чорти, боги, чудеса є формою художнього образу. Проте мистецтво не пропонує написане мариністом полотно сприймати за справжнє море, скульптуру Зевса — за дійсного олімпійського бога, діалог з поеми Твардовського «Василь Тьоркін» за справжній солдатський діалог. В мистецтві навіть художньо осмислені події реального життя («Війна і мир» Л. Толстого, «Як гартувалася сталь» М. Островського, література мемуарного характеру) визначаються лише як більш чи менш правильне його *відображення*.

Це стосується всіх форм суспільної свідомості, в яких відображення дійсності ніколи не видається за саму дійсність. На відмінність від усіх інших форм суспільної свідомості, у релігії продукти суб'єктивного світу людей відчужуються і постають перед ними не як продукти відображення, а як реально існуючі істоти, явища тощо.

Отже, в галузі релігійного відображення має місце не лише *уява про надприродне, а й віра в його реальне*, незалежне від людської свідомості *існування*. При релігійному відображенні, як пише видатний болгарський філософ-марксист Тодор Павлов, суб'єктивний елемент «не лише рішуче бере гору над об'єктивним, а й має яскравий фантастичний, протидосвідний, духовно-метафізичний характер. Всяка ідея «бога» чи «духа»... є ідеєю чогось «не від світу цього», ідеєю чогось «надземно-духовного», якоюсь містичною, «духовною силою», «розумом», «долеєю» тощо» [228, 351].

Переважна більшість радянських провідних філософів-атеїстів (Й. А. Кривелев, П. К. Курочкін, І. Д. Панцхава, С. І. Токарев, В. К. Танчер, Д. М. Угринович, І. П. Цамерян, П. Н. Федосеев) специфічною ознакою, рисою релігії визнають віру в надприродне. «Тим більше здається дивним та обставина, — справедливо обурюється Й. А. Кривелев, — що в наших публікаціях останніх років робилась спроба довести необхідність відмови від цієї специфічної ознаки релігії. В деяких працях стверджувалась думка, що віра в надприродне не повинна розглядатися як специфічна ознака, що визначає саме поняття релігії» [90, 16].

Прихильники цієї «дивної» позиції вважають, що надприродне не можна визнавати за ознаку специфічної риси релігії насамперед через невизначеність. Так, Ю. О. Левада писав: «А тому виправданим виявляється зауваження Нормана Бірнбаума: «В соціології релігії не існує ніякого точного і загально визнаного визначення надприродного, як і взагалі в релігієзнавстві» [170, 73—74]. Розглянувши деякі спроби з'ясувати, в чому полягає специфіка релігії, Ю. О. Левада робить необгрунтований висновок: «Напрошується висновок про те, що найрізноманітніші спроби виділити яку-небудь специфічну ознаку, за допомогою якої можна було б не лише охарактеризувати будь-яке релігійне явище (дати його «мітку»), а й розкрити його характер, викликають значно більше непорозумінь, ніж вони здатні подолати. Кожна з виділених тим чи іншим засобом і, можливо, цінна в якомусь відношенні «визначаючих ознак», сама вимагає визначення, до того ж такого, яке саме виявляється залежним від шуканого невідомого» [170, 77—78].

Розвиваючи далі цю думку, Н. С. Юліна пише: «Якщо

вбачати специфіку релігії у вірі в надприродне, то поза увагою залишаються особливості сучасної релігійної свідомості і остання розглядається через призму його нерозвиннутих форм. В цьому питанні ми згодні з Ю. О. Левадою, який вважає, що змістом релігії не обов'язково повинне бути «божественне» [268, 193]. Характерно, що про неможливість визначення надприродного інколи починають говорити навіть ті, хто уяву про надприродне вважає специфічною ознакою релігії. Так, Д. М. Угринович пише, що, оскільки поняття, яке досліджується, немає аналога в дійсності, «то йому і не можна дати ніякої загальної характеристики, крім заперечливої»; що його можна описувати лише в негативному дусі, як «щось неприродне, що стоїть поза природними явищами, над ними, що випадає з природного ряду явищ, суперечить законам об'єктивного світу» [299, 139].

Хоча висловлені вище погляди дискусійні, до певної міри суперечливі, проте поява їх в нашій літературі не випадкова. Адже досі немає всебічного зведеного аналізу поняття про надприродне як специфіку релігії. Навіть в спеціальній атеїстичній літературі замість визначення надприродного часто просто перелічується те, що під ним розуміють: надприродні *істоти*, надприродні *властивості* деяких предметів і надприродні *зв'язки* між матеріальними об'єктами [299, 138—139].

Нам здається, що корисним початком всебічного наукового розкриття змісту поняття-категорії надприродного як специфічної ознаки релігії може бути аналіз його в релігійній свідомості. Адже поза цією свідомістю ніде надприродного не існує. Для сучасних віруючих надприродне — це бог. Він для віруючих надприродна істота, і надприродні дії, і надприродні зв'язки. Уявлення про надприродні дії та зв'язки в релігійній свідомості сучасного віруючого формуються лише завдяки їх причетності до релігійних істот (богів, духів тощо). Без уяви про надприродні істоти і поза ними в свідомості віруючих не може бути і уяви про надприродні дії та зв'язки.

Висловленій думці про поняття надприродного ніби суперечать відомості про характер релігійних вірувань, насамперед первісних народів. Ще в кінці минулого століття місіонер Р. Кодрінгтон «відкрив» у меланезійських тубільців віру в мана — безлику, неособлену надприродну силу [358]. На початку ХХ ст. англійський етнограф

Р. Маретт, відштовхуючись від цього «відкриття», висунув свою теорію преанімізму (доанімізму), згідно з якою релігійній вірі в надприродні істоти передувала віра в мана — всепроникаючу, всеохоплюючу, безособову силу. Останню він — за прикладом Едуарда Тейлора і на противагу йому — оголосив мінімумом релігії [411]. Згодом погляди про наявність в релігіях вірувань в самостійну і безлику силу поділяли Еміль Дюркгейм, П. Сентив, Е. Сміт, П. Темплъ і багато інших.

Проте деякі видатні дослідники-етнографи (Х'ют, Леенгардт, К. Леман, П. Радін) показали, що інтерпретація Мареттом і його послідовниками поняття не відповідає дійсному стану речей. «Я стверджую,— пише Поль Радін,— що з того фактичного матеріалу, який ми маємо, зовсім не випливає такий відповідальний висновок, ніби існує віра в якусь надприродну силу, що має безособовий характер» [441, 72].

Аргументованій і всебічній критиці піддали теорію про релігійні вірування в безособову силу і окремі радянські вчені [311, 188—191; 268, 188; 314, 58—62]. «Весь зібраний після Кодрінгтона величезний матеріал свідчить про те,— пише Б. Й. Шаревська,— що в мана меланезійців, як і її варіантах у різних інших народностей, ми маємо справу не з якимсь там флюїдом, не з «життєвою силою» і взагалі не з якоюсь містичною субстанцією, яка ніби існує поза конкретним носієм, духом, людиною, твариною або просто неживим предметом... Мана — це атрибут надприродного» [311, 190]. Гіпотеза Маретта «безпідставна,— пише М. Й. Шахнович,— тому що настільки універсальне узагальнення, як поняття про єдину безособову силу, яка пронизує всю природу, вимагає високого ступеня абстракції, якої не було у первісних людей. У них не було категорії субстанції і загального поняття сили. Вони насамперед знали силу в самих себе, не відокремлювали силу від її конкретного носія, не сприймали її як окрему категорію... Коли сила чарування стала розглядатися як самостійна істота, то вона була уособлена в образах. У індійського племені дакота ця сила означає змію, символ мудрості» [314, 61].

Ось чому з певними застереженнями ми віру в надприродне можемо ототожнити з вірою в бога (богів, духів, чортів, ангелів, взагалі — з вірою в надприродні істоти). Саме така віра є тією неодмінною ознакою, без

якої не може бути і релігії. Сказати «релігія» або сказати «віра в бога» — це сказати майже одне і те саме.

Бог є ідеологічною основою, початком і кінцем релігійності кожного сучасного віруючого. Із свідчень колишніх віруючих відомо, що вони остаточно стали атеїстами не тоді, коли переконалися в неправдивості Біблії чи Корана, в реакційності того чи іншого релігійного вчення, в міфічності релігійних уявлень тощо, а лише тоді, коли впевнилися, що ніякого бога, ніяких надприродних істот не існує. Більше того: дехто може вважати історичним існування засновника християнства — Ісуса Христа; розцінювати Біблію, як повчальну і корисну в деяких відношеннях книгу; нарешті — приписувати релігії прогресивну роль в той чи інший конкретний історичний час, але якщо він при цьому заперечує існування бога, то це вже не віруюча людина, а атеїст. До того часу, поки людина не усвідомила, що в світі немає ніяких надприродних істот, її не можна зараховувати до переконаних атеїстів. Володимир Ілліч Ленін, приміром, вважав неймовірним, щоб хтось міг говорити про себе таке: «Не можу себе визнати прихильником релігії, бо я взяв у цих прихильників «тільки одно»: віру в бога» [21, 44]. Хто ще вірить в існування бога, той ще не є атеїстом, бо визнання бога — головна ознака релігійного погляду на світ.

Деякі дослідники (як минулого, так і сучасного), виходячи з того, що в системі буддизму ідеї бога не належить домінуюче місце, вважають, що буддизм — це якась атеїстична релігія, релігія без ідеї бога і віри в нього. Але такі крайні висновки трапляються лише з огляду на те, що в системі буддизму головна увага приділяється не богу, а методам «досягнення» нірвани. В християнстві теж на першому місці практично стоїть не ідея бога, а ідея спасіння душі. Цю сторону християнської релігії тонко підмітив іспанський письменник Мігель де Унамуно. «Розмовляючи одного разу з селянином,— пише він,— я запропонував йому розглянути гіпотезу про те, що, можливо, справді існує бог, який править небом і землею, але при всьому тому душа кожної людини не безсмертна в звичайному конкретному розумінні. Він заперечив: „Тоді для чого ж бог?“» [167, 14]. Сучасний американський прогресивний філософ Корліс Ламонт переконливо довів, що для віруючих християн бог виявляється потрібним лише як гарант бажаного ними спасіння душі [167,

13—20]. Численні конкретно-соціологічні дослідження релігійності в нашій країні підтверджують таку думку. Але на підставі цього ще ніхто не говорив, що християнство — релігія без ідеї бога. Про всі релігії, в тому числі і буддійську, правильно говорив відомий індійський філософ С. Радхакрішнан: «Релігія може набувати різних форм, проте віра в бога, що є кінцевою засадою всіх релігій, обов'язково залишається в ній» [254, 18—19].

Ось чому специфіку релігійної форми відображення можна в основному звести до розкриття специфіки уявлень про надприродні істоти, оскільки всі інші уявлення про надприродне або ототожнюються, або випливають з них. А оскільки надприродне — це лише створене силою людської думки уявлення про надприродне, то сама форма релігійного відображення може бути розкрита з допомогою розкриття релігійних уявлень про нього.

Дослідження специфіки релігії через розкриття специфіки релігійних уявлень для філософії стало вже традиційним. Цим питанням філософи займаються вже понад тисячу років. Причому незалежно від приналежності до напрямів і шкіл вони намагалися зіставити релігійні уявлення про надприродне з філософськими уявленнями, поняттями, ідеями та категоріями. Так, ще Авероес говорив, що, займаючись одним і тим самим, філософія розповідає про нього засобами чистого споглядання, а релігія — з допомогою конкретно-чуттєвих образів [146, 448]. Ця думка арабського мислителя знайшла багато послідовників. Гете і Шіллер, наприклад, образне відображення вважали властивим релігії, а звідси саму релігію — лише одним з видів художнього сприйняття дійсності. Трохи пізніше Шеллінг писав: «Якщо ми бажаємо уявити собі бога як цілком живу особистісну істоту, то ми повинні його уявити в дусі антропоморфізму, ми повинні припустити його життя цілком аналогічним людському життю» [473, 435].

Найбільш чітко подібну лінію зіставлення релігійної та філософської форм відображення дійсності проводив Гегель. Релігію і філософію він вважав тотожними за змістом, бо в них, на його думку, втілюється одна і та сама абсолютна ідея. Подібні твердження, як нам здається, робилися на догоду метафізичній схемі, згідно з якою абсолютна ідея в процесі свого проникнення до філософії повинна пройти через мистецтво, де дух пока-

зує себе у формі художніх образів, і через релігію, де дух усвідомлює себе у формі релігійних уявлень. В самій же філософії абсолютна ідея пізнає себе в найбільш адекватній, найвищій формі — у формі понять, ідей [108, 10; 110, 45—46].

Про співвідношення філософії і релігії Гегель писав: «Це відмінність форм спекулятивного мислення від форм уявлення рефлектуючого розсудку» [108, 353]; в релігії «абсолютний дух і істина показують себе в формі уявлень» [108, 350]. В «Феноменології духу» Гегель відзначав, що нездоланно християнської релігії є те, що в ній «мислення піднесено лише в процес уявлення» [109, 407]. Що ж до християнського вчення про бога, то він писав: «Зміст є істинним змістом, але не всі його моменти, будучи виявленими в стихії процесу уявлення, мають характерну ознаку, що вони не досягнуті в понятті, а є зовсім самостійними сторонами, що співвідносяться одна з одною лише зовнішньо. Для того, щоб істинний зміст одержав для свідомості також свою істинну форму, необхідне більш високе утворення свідомості, а саме — щоб вона піднесла своє споглядання абсолютної субстанції в поняття» [109, 407—408]. Зміст релігії та істинної філософії однаковий, різні лише мови; релігійна мова — почуття і уявлення, філософська — поняття [107, 354].

Ці думки некритично сприймалися не лише послідовниками Гегеля, а й противниками. Так, Фейербах нерідко всупереч власним правильним думкам повторював тезу Гегеля про конкретно-чуттєву форму релігійного відображення. Більше того, він поглиблював помилку свого ідейного противника, коли в праці «Думки про смерть і безсмертя» (1830), а потім в «Лекціях про суть релігії» (1848) на «противагу» Гегелю конкретно-чуттєвий характер релігійних ідей називав не *формою* відображення, а самою *суттю* релігії. Полемічний азарт засліпив Фейербаха, а бажання за всяку ціну підкреслити свою відмінність від Гегеля штовхнуло його на перебільшену крайність. «Вже в 1830 році, — розповідав Фейербах, — коли з'явилися мої «Думки про смерть і безсмертя», я, звертаючись до одного догматика з гегелівської школи, який твердив, що між релігією і філософією існує лише формальне розрізнення, що філософія підводить лише до поняття те, що в релігії мається у вигляді уявлення, — навів йому вірш:

Сутність і форма — одне; розтрощить зміст віри,  
Хто уявлення її — форму її — розтрощить.

А тому я зробив філософії Гегеля закид в тому, що вона істотне в релігії робить неістотним і навпаки: неістотне — істотним. Істотністю релігії саме є те, що перетворюється філософією в просту форму... Незважаючи на всі спроби посередництва, розрізнення між релігією та філософією незнищимо, бо філософія є справою мислення, розуму, тимчасом як релігія — справа душевного настрою і фантазії. Релігія, однак, має в собі не лише продиктовані настроями фантастичні образи спекулятивних думок, як це твердить Гегель; вона набагато більшою мірою заключає в собі початок, що відрізняється від мислення, і цей початок не є лише однією формою, а і самою суттю релігії. Цей початок ми можемо означити одним словом — «чуттєвість», бо і душевні настрої і фантазії мають свої корені в чуттєвості. ...Сам бог є істота чуттєва, предмет споглядання, бачення, правда, не тілесного, а духовного, тобто споглядання в фантазії. А тому ми можемо розрізнення між філософією та релігією звести, одним словом, до того, що релігія чуттєва, естетична, тоді як філософія є дещо нечуттєве, абстрактне» [302, 505—506].

Деякі наші вітчизняні мислителі XIX ст. при розв'язанні питання про специфіку релігійних ідей ішли традиційним шляхом західноєвропейської філософської думки. Герцен, Писарев, наприклад, теж підкреслювали, що релігійні ідеї, на відміну від абстрактної форми філософських понять, завжди мають конкретно-чуттєву форму [113, 80, 87; 232, 46]. Таке повторення зустрічається і в інших вітчизняних дослідників, в тому числі сучасних.

В радянській філософській літературі зараз поширена думка, що специфіка релігійних уявлень та ідей про надприродне полягає в їх конкретно-чуттєвій формі.

Але ця загальноприйнята точка зору не зовсім правильна, особливо щодо головної ідеї релігії — ідеї бога. Релігія, безперечно, неможлива без уявлень (міфів, легенд, повчальних розповідей-історій тощо). Проте не можна нехтувати при цьому тим, що багато релігій з давніх-давен пропонують своїм послідовникам вірити не в *конкретного, чуттєво-доступного, а в абстрактно означеного бога*. Так, в індійських Ведах бог Брахма зображується верховною істотою, що існує сама по собі; він — єдина, абсолютна, безмежна, неподільна, вічна причина



всіх речей, Ормузд, згідно з Зенд-Авестою, є істотою вічною, безмірною, абсолютно досконалою. В грецьких релігійних книгах до Гермеса застосовуються такі епітети: неописний, непізнаваний, глибший від глибини, вищий від вишини, безтілесний, безколірний, принцип Всесвіту, джерело могутності [82, 171—173]. В символічній книзі православної церкви — «Катехізиси» митрополита Філарета — на питання про бога дається така відповідь: «Бог — це дух вічний, всеблагий, всезнаючий, всеправедний, всемогутній, всюдисущий, незмінний, всезадовольний, всеблаженний» [251, 1]. Як показують матеріали конкретно-соціологічних досліджень, більшість сучасних віруючих вірять саме в абстрактного, а не конкретно-чуттєвого бога [132, 3, 57—85].

Основоположники марксизму не поділяли думку, що специфікою релігії є виклад її положень у вигляді чуттєвих, наочних уявлень, на відміну від специфіки філософії, яка свої положення втілює у форму абстрактних понять, ідей.

Дехто для підтвердження протилежних поглядів на співвідношення релігійних і філософських ідей посиляються на таку цитату з творів Маркса і Енгельса: «Всі ідеалісти, як філософські, так і релігійні, як старі, так і нові, вірять у натхнення, в одкровення, у спасителів, у чудотворців, і тільки від ступеня їх освіти залежить, чи прибирає ця віра грубу, релігійну форму, чи освітню, філософську» [6, 513].

З наведених слів лише з великою натяжкою можна зрозуміти, що груба, релігійна форма означає конкретно-чуттєву форму уявлень, а освітна, філософська — форму абстрактних понять. Далі, наведені слова не належать ні Марксу, ні Енгельсу. Рукопис п'ятого розділу другого тому «Німецької ідеології» («Доктор Георг Кугельман з Гольштейна» або «„Пророцтво“ істинного соціалізму»), а наведена цитата взята саме звідти, написана рукою Вейдемейера і позначена в кінці «М. Гесс». Оскільки автори «Німецької ідеології» рішуче відгороджуються від відповідальності за все, що підписано «М. Гесс»<sup>1</sup>, то посилення на згадану цитату не є посиленням на класиків марксизму.

---

<sup>1</sup> На стор. 94 т. 3 читаємо: «„М. Гесс“, за писання якого Енгельс і Маркс зовсім не беруть на себе ніякої відповідальності» [6, 94].

Класики марксизму-ленінізму неодноразово підкреслювали принципову спільність теоретичних положень релігії та ідеалістичної філософії, в тому числі релігійного вчення про бога та гегелівської Абсолютної ідеї: «...Божеською стала у Гегеля звичайна людська ідея, раз її відірвали від людини і від людського мозку» [21, 206],— писав В. І. Ленін. Та й сам Гегель неодноразово пропонує християнським богословам використовувати його Абсолютну ідею для посилення релігії [107, 354—356; 108, 5]. Особливо підкреслювали класики марксизму-ленінізму спільність і специфіку соціальної ролі релігійних ідей та ідей ідеалістичної філософії. Ось саме в соціальному плані і виявляється груба, примітивна дія по захисту експлуататорського ладу з боку церковників, та витончена, завуальована — з боку філософів-ідеалістів [27, 370].

Визначення релігійної форми відображення як конкретно-чуттєвої слід визнати невдалим, нечітким і дуже широким; зустрічається така форма відображення тою чи іншою мірою в усіх без винятку формах суспільної свідомості. Посилання на нього як на специфічне релігійне відображення, не вирішує проблему, бо знову виникає питання: чим відрізняється конкретно-чуттєве відображення в релігії від конкретно-чуттєвих форм відображення в інших формах суспільної свідомості.

Досліджуючи історію проблеми, ми стикалися з фактом, що дослідники змушені були рахуватися зі справжнім станом речей і заперечувати загальнообов'язковість наявності конкретно-чуттєвих форм у релігійному відображенні, в релігійних ідеях. Гольбах, наприклад, визнавав, що конкретно-чуттєве зображення бога властиве лише дикуну, сучасний же християнин повинен вірити в існування абстрактно-описового бога, хоча останній від цього не стає кращим від дикунського бога. «Шляхом метафізичних роздумів,— пише Гольбах у книзі «Здоровий глузд»,— дійшли висновку, що бог — *безтілесний дух*; чи означає це твердження сучасного богослов'я крок вперед в порівнянні з богослов'ям дикунів?.. Юпітер, якому стародавні греки надавали матеріальне тіло, міг приводити в рух, створювати, руйнувати і породжувати подібних до себе істот; бог же сучасного богослов'я — істота безтілесна. Згідно з природою, яка йому надається, він не може ні займати місця в просторі, ні приводити в рух матерію, ні створювати видимий світ, ні породжувати

людей чи богів. Метафізичний бог уподібнений безрукому робітнику. Він здатний лише породжувати нісенітниці, фантазії, безумства і чвари» [304, 573—575].

Багато правильних думок про специфіку релігійних ідей висловив Імануїл Кант. В «Критиці чистого розуму» він, торкаючись процесу перетворення філософських ідей в релігійні<sup>1</sup>, писав: «Отже, цей ідеал всереальної істоти, хоча він є лише уявлення, спочатку *реалізується*, тобто перетворюється на об'єкт, потім *гіпостазується* і, нарешті, в силу природного руху розуму до завершеності єдності, навіть *персоніфікується*» [150, 511]. «Так, я стверджую, що поняття вищої думаної істоти є лише ідея... Далі, ніщо не заважає нам сприймати ці ідеї за об'єктивні і гіпостазувати їх» [150, 572]. Існуючі релігійні ідеї Кант називає «помилкою спотвореного розуму», за допомогою якого «спотворюють всю справу і починають з того, що в основу беруть дійсність принципу доцільної єдності, гіпостазуючи його, визначають поняття такої вищої мислячої істоти антропоморфічно» [150, 585]. У праці «Релігія в межах лише розуму» Кант пише, що християнський син божий є лише «уособленою ідеєю добра» [151, 60—62], що релігійна уява про грізного суддю живих і мертвих — «уособлення внутрішнього голосу совісті» [151, 85—86].

Багато правильних, глибоких думок про співвідношення релігії і філософії, про специфіку їх ідей є у Гегеля. За висловом Енгельса, виступи Гегеля, цього творчого генія та енциклопедичного вченого, скрізь становили епоху. Спираючись на релігієзнавчі ідеї свого вчителя, лівогегельянці (Бруно Бауер, Штраус та ін.) піддали нищівній критиці багато релігійних положень.

Нам хочеться підкреслити, що Гегель правильно намітив (не більше, як намітив) розв'язання питання про специфіку релігійних ідей в їх зіставленні з філософськими. У «Феноменології духу» він писав: «Потреба уявляти абсолютне як суб'єкт користувалась положенням: бог є «вічне», або «моральний порядок», або любов... Положення такого роду починається зі слова бог. Само по собі це слово — лише безглуздий звук, одне лише ім'я. Тільки предикат вказує, *чим він є*, тобто наповнює його

<sup>1</sup> В дійсності перелив ідей між релігією і філософією був обопільний.

змістом і надає йому сенс. Пусте начало лише в цьому кінці стає дійсно знанням. А якщо це так, то не можна зрозуміти, чому не говорять просто про «вічне», про «моральний світопорядок» тощо,— про те, що має сенс без додавання звуку, який *позбавлений сенсу*... Суб'єкт приймається за сталий пункт, до якого, як до своєї опори, прикріплюються предикати — з допомогою руху, який є належністю того, хто знає про цей пункт, і який не вважається належністю самого пункту» [107, 11—12].

Багато правильних думок про специфіку релігійних ідей висловлював і Фейербах. Досить сказати, що, піддаючи критиці його погляди на релігію, Ф. Енгельс називав «серйозним дослідженням» доведення Фейербахом того, що християнська ідея бога «є продуктом тривалого процесу абстрагування» [3, 281]. В. І. Ленін, конспектуючи «Лекції про суть релігії» Фейербаха, називав глибоко правильною таку думку німецького матеріаліста: «Людина відокремлює в мисленні прикметник від іменника, властивість від сутності... І метафізичний бог є не що інше, як короткий перелік або сукупність найбільш загальних властивостей, добутих з природи, яку, проте, людина з допомогою сили уявлення, саме таким відокремленням від чуттєвої сутності, від матерії природи, знову перетворює в самостійного суб'єкта або істоту» [302, 852, 912]. В. І. Ленін [20, 64—67] солідаризується і з такими думками Фейербаха: «Природа... у відособленні від її матеріальності і тілесності... є бог» [302, 619—621, 903]. Він називає дуже добрим, чудовим такий вираз: «Об'єктивна сутність як суб'єктивна істота, сутність природи як відмінна від природи, як людська сутність, сутність людини як відмінна від людини, як нелюдська істота,— ось що таке божественна істота, ось що таке сутність релігії, ось що таке таємниця містики і спекуляції» [302, 850, 912].

Подібно до Гегеля Фейербах називав бога «мішком, в який можна вмістити все, що завгодно» [302, 837]; ідею бога в релігії — персоніфікованими властивостями природи [302, 466].

Для опису специфіки релігійного зображення, релігійних ідей філософи створили багато категорій. Чи не однією з перших вдалих спроб такого роду було висловлювання Ксенофана про те, що люди створюють богів за своїм образом і подобою. Згодом уподібнювання богів людині було назване антропоморфізмом. Але в строгому

розумінні цього слова антропоморфізм властивий не всім, а лише деяким релігіям. В первісних релігіях боги зображувались і зооморфно (наприклад, тотемізм), уподібнювались до предметів природи (фетишизм), химерних витворів фантазії. В класичній формі антропоморфізм втілювався лише в грецькій та римській релігіях. Водночас всім без винятку надприродним істотам люди приписували властивості людської психіки: надприродні істоти відчували, свідомо діяли, знали... Приписування надприродним істотам властивостей людської психіки вчені XVIII—XIX ст. назвали антропатизмом (від грецьких слів «антропос» — людина і «патос» — почуття, прояв духовних рис людини). На жаль, в нашій літературі не вживається остання категорія, її функції цілком безпідставно перекладаються на категорію «антропоморфізм». А це звужує можливості аналізу специфіки релігії. Поряд з названими категоріями важливе значення набули категорії «монотеїзм» і «політеїзм», «абстрактне» і «конкретне», «уособлене» та «безособове» тощо.

На нашу думку, найбільш вдало, повно і точно специфіку релігійного відображення, уявлення про надприродне можна висловити терміном «уособлення». Він значною мірою включає в себе те, що говорив про християнство Гегель («потреба уявити абсолютне як суб'єкт») або Кант («гіпостазування, персоніфікація» створених людською думкою ідей). Специфічна і невід'ємна ідея релігії — ідея бога завжди *уособлюється, гіпостазується*, уявляється як суб'єкт. В релігії «продукти людського мозку здаються самостійними істотами, які живуть власним життям і стоять у певних відношеннях з людьми і одна з одною» [7, 81]. *Ступінь і форма релігійного уособлення можуть бути найрізноманітнішими — від якоїсь розлитої в природі, невизначеної, самоусвідомленої сутності до уявленя про бога у вигляді людини.* Не обов'язково бог повинен уявлятися конкретно, чуттєво-наочною істотою. Безумовно, в релігії бог — завжди істота, але ця істота — *особливого роду*, релігійна фантазія може описувати її як в конкретно-чуттєвих формах, так і в абстрактних поняттях.

В релігії мають місце і неособлені ідеї, наприклад «чудо», «благодать», «таїнство», «творіння» тощо. Але їх роль завжди другорядна, підпорядкована — свідчити про прояв уособленої істоти бога. Є релігії без другорядних

для релігії ідей, але немає релігії без ідеї бога, без віри в існування надприродних істот. Як неможлива алхімія без філософського каменю, так і релігія без бога [3, 280]. Віра в існування уособленого надприродного (у вигляді богів, духів, ангелів, чортів та інших істот) і є тією специфічною ознакою, яка характеризує власне релігійну форму відображення, є специфічною рисою самої релігії як форми суспільної свідомості. Відображення предмета в релігії завжди уособлюється і в формі уособлених істот (чи їх прояву) відчужується від людської свідомості, ставиться над людьми, суспільством чи всім світом.

Виходячи з викладеного вище, релігію можна визначити як таку *форму суспільної свідомості, в якій ілюзорно, спотворено — через уяву про надприродні істоти — відображуються сили, що панують над людьми в їх повсякденному житті.*

## СКЛАДОВІ ЕЛЕМЕНТИ РЕЛІГІЇ

## ПОНЯТТЯ ПРО СКЛАДОВІ ЕЛЕМЕНТИ РЕЛІГІЇ

Релігія сама по собі не є чимось однорідним. Вона складається з різних і навіть суперечливих компонентів. А тому виявляються хибними і приреченими на невдачу всі спроби звести суть релігії до якогось одного з них: до моральних повчань, певних почуттів, культових дій, певних концепцій чи якихось функцій тощо.

Релігія за змістом — специфічний конгломерат, деякі елементи якого є істотними і неодмінними для неї в цілому. Це дає підстави частині буржуазних філософів взагалі заперечувати наявність в ньому основних неодмінних складових частин, а звідси — заперечувати можливість розкриття змісту релігійного феномена. Так, сучасний американський релігієзнавець Джон Гік пише: «Природа релігії являє собою широкий і комплексний суб'єкт, який можна розглядати з вкрай різних точок зору... Через це немає загальноприйнятого визначення релігії і цілком можливо, що його ніколи і не буде» [394, 3]. Інші дослідники, навіть атеїстичного складу думок, визнають наявність чогось основного для всіх релігій, але вважають неможливим пізнати його засобами сучасних людей. «Істотні елементи в змісті релігійних уявлень вислизають від нас, тому що ми їх не відчуваємо, — пише Леві-Брюль. — Разом з тим стає ясною даремність наших спроб дати йому (релігійному феномену. — *Є. Д.*) визначення» [171, 179—180]. Адекватно зрозуміти суть релігії, відзначає французький дослідник, можна лише з погляду прелогічного мислення.

Кожна складова частина релігії відіграє в ній певну роль, проте всі вони нерівноцінні. Одна виявляється другорядною і випадковою, інша — важливою, а інша такою, без якої не може обійтися жодна релігія. Ті з них, що не

лише зустрічаються в усіх релігіях, а й неминуче повинні бути в основі кожної, називаються *основними елементами релігії*. До них слід відносити лише ті елементи, без яких насамперед неможлива релігія і які лише в своїй специфічній єдності утворюють релігію як таку.

Виділення основних складових елементів настільки важливе для пізнання релігійного феномена, що їх не може обминути жоден з дослідників, незалежно від того, ставляться вони до релігії негативно чи позитивно. Менш за все для розв'язання цього питання можуть бути в пригоді богословські дослідження. В кожному богословському творі домінує не інтерес до розв'язання проблеми, а конфесіоналізм. Богослови завжди підносять в ранг основних елементів релігії частини специфічно своєї релігії і, виходячи з них, оголошують інші релігії неповноцінними або надмірними. Індуїст Н. К. Девараджа, наприклад, виділяє чотири елементи, які нібито властиві кожній релігії: чутливість до страждань і прагнення звільнитися від них; ностальгічне прагнення до бога або досконалого; прагнення до безпеки; бажання дістати блага у потойбічному світі [369, 95—110]. Фактично ж тут перелічені головні богословські засади індуїзму. Автори підручників з «Основного богослов'я» для православних духовних шкіл архімандрит Августин, М. П. Рождественський та протоієрей Т. І. Буткевич в свою чергу серед елементів релігії називають віру в особового живого бога, в надприродний (потойбічний) світ, наявність божественного одкровення, віру в безсмертя душі, моральне вчення, вшанування божества, релігійну організацію тощо. Отже, православні богослови, з одного боку, розширюють елементи релігії, включаючи в них, наприклад, церковну організацію, моральні повчання, а з іншого — звужують віру в надприродні істоти до віри в особового живого бога. І перше і друге дає їм можливість відгородити свою, християнську релігію від первісних релігій, а також від поширеної серед християн віри в чортів, відьом тощо.

Ми спинилися на показі богословського тлумачення елементів релігії не лише для того, щоб читач побачив їх самоочевидну безпідставність. Справа в тому, що богословське тлумачення і зараз справляє значний вплив на буржуазне «об'єктивістичне» релігієзнавство. Християнські богослови, наприклад, з посиланням на слова еван-



гельського Ісуса Христа «Створю церкву мою і ворота пекла її не здолають» [Матф. XVI, 18] до неодмінного елемента релігії відносять її певну організаційну структуру. Це богословське тлумачення перемістилося і в буржуазне релігієзнавство. Подібне трапилося з релігійною мораллю, яку окремі релігієзнавці теж оголосили складовим і неодмінним елементом релігії.

Ще більш значний вплив на сучасне релігієзнавство справив німецький лютеранський богослов Рудольф Отто. 1917 р. Р. Отто опублікував книжку «Святе» [Das Heilige], яка була перекладена на всі мови Західної Європи, а в самій Німеччині протягом 20 років видавалася 25 раз. В цій книжці богослов, виходячи з суто релігійно-християнського закликів Біблії «Будьте святими, як і Отець ваш небесний є святим» [Лев., XI, 44; I Петр., I, 15—16], доводив, що сутність всієї релігії вичерпується її одним елементом — концепцією священного [425].

Слідом за Р. Отто про «святе» як суть релігії почали говорити богослови Джон Оман, брати Нібури, Тілліх, відомий американський ідеолог баптистів Гаррі Емерсон Фосдік, а потім і Юліан Гекслі, етнографи Маррет, Давідсон, Кроулі та ін. Останній в роботі «Древо життя і містики» писав: «Ні в грецькій, ні в латинській мові немає всеохоплюючого терміну для релігії, за винятком одного «ієра» або «сакра», який еквівалентний слову «священний». Жоден інший термін не вичерпує весь релігійний феномен, а розгляд деталей різних богослужінь показує, що ніяка інша концепція не може вмістити всю сукупність релігійних фактів» [364, 209]. Зараз концепція Отто знаходить своє втілення в усіх буржуазних виданнях. Навіть в «Енциклопедії Британіка» суть змісту релігії зводиться до «вшанування об'єктів як священних» [375, 103]. Концепція про надзвичайну роль «священного» в змісті релігії починає подекуди просочуватись і в нашу літературу, головним чином етнографічну.

Як уже відзначалося, релігійний феномен надзвичайно різноманітний. А це створює для богословів можливість для виділення в ньому скільки і яких завгодно елементів. Один православний богослов, наприклад, пише: «Всяка релігія має такі три елементи: метафізичний, який називається ще догматичним, моральний і культурний» [155, 93]. Богослов М. Боголюбов три необхідні і самодостатні для релігії елементи вбачає у визнанні трансцен-

дентального світу, переживанні зв'язків з цим світом і соціальну організацію [55, 81—85].

В релігії, справді, можна зустріти названі елементи, але чому їх слід вважати основними і невід'ємними для релігії — автори не утруднюють себе доведенням.

Різнобій у виділенні основних елементів релігії серед атеїстів зумовлюється різним підходом до релігійного феномена. Різні підходи — не недолік; без цього не може бути всебічного наукового опису самої релігії. Недоліком він стає лише тоді, коли наслідки дослідження з певної точки зору і для розв'язання певного завдання видаються за дослідження з єдино правильної загальної точки зору. Одна справа, наприклад, говорити про те, що релігія відправляє в суспільстві регулятивні функції того чи іншого характеру, що вона може зливатися з певними моральними повчаннями, набувати якоїсь організаційної структури, і зовсім інша — називати регулятивні функції релігії, її моральні повчання, організаційну структуру основними складовими елементами релігії. Підходячи до змісту релігії з різних точок зору, одні наші сучасні дослідники вважають магію, фетишизм, анімізм складовими елементами релігії, а інші — лише первісними формами релігії; одні взагалі заперечують наявність релігійних почуттів, а інші, навпаки, вважають їх невід'ємною рисою, елементом релігії.

Виділяючи елементи релігії, не слід сподіватися одержати від такого виділення більшого, ніж воно може дати. Адже часто спостерігається, що в схему основних елементів дослідник включає не лише істотне в релігії, а і всю ієрархію різноманітних проявів релігійного феномена. Так, англійський неореаліст Уайтхед намагався знайти такі елементи релігії, які б не лише втілювали найістотніше в ній, а й показували історичну наступність релігійних форм. Звідси елементами, або «сторонами», релігії він називав ритуал, емоції, вірування та раціоналізацію. Уайтхед вважає, що саме в такому порядку виникали і змінювали один одного домінянти в процесі історичного розвитку релігій, що навіть одного з цих окремих елементів досить для існування релігії, що зі зміною домінування елементів у релігії змінюється і характер самої релігії [495, 2—3; 438, 50—51].

Останнім часом робляться спроби у сферу дослідження релігійного феномена внести структурний аналіз. При-

хильники цього підходу намагаються за його допомогою одноразово, не спрощуючи релігії, розглядаючи її в усій «недоторканній» різноманітності, розв'язати багато похідних питань. При цьому виділення елементів релігії пов'язується з іншими складними похідними релігійного феномена. Так, сучасний болгарський атеїст Микола Мизов виділяє з релігійного комплексу чотири елементи: емоційно-психологічний, оціночно-нормативний, концептуально-догматичний та культово-обрядовий, а потім відповідно до наявних ознак кожного з них намагається дати класифікацію усіх релігій та релігійних течій [201, 158, 202]. Інший болгарський філософ Тодор Стойчев пропонує розділити «структуру релігійних явищ» на три рівні. До першого — *релігійної свідомості* — він відносить релігійні ідеї та релігійні почуття; до другого — *власне релігії* — релігійну свідомість у зв'язку з релігійним культом і, нарешті, до третього — *релігійної надбудови* — релігію в єдності з релігійними інститутами та організаціями [280, 11].

Г. Г. Агафонов елементами релігії називає віру в надприродне, культ, почуття та релігійні уявлення. Він пише: «Такі елементи, як віра в надприродне, культ, визначають *характер* даної структури, а релігійні почуття і релігійні уявлення виступають *формою* її виявлення» [217, 98]. Як бачимо, структурний аналіз тут не приносить бажаних результатів.

Спинимось ще на одному, психологічному, підході до виділення елементів релігії. Прихильники цього підходу в свій час намагалися знайти суть релігії та її складових частин по їх проявах «в душі людини». Вони зводили релігію чи то до інтелектуальних, чи то емоційних, чи то до вольових сторін психіки людини. Як правило, при цьому бралася лише одна сторона. Такий підхід, незважаючи на односторонність, сприяв цікавим дослідженням, дав можливість висловити багато глибоких думок з приводу релігії та її елементів.

В кінці XVIII ст. односторонність такого підходу стала очевидною, як очевидним було нагромадження важливих фактів. Спираючись на ці факти і враховуючи їх недоліки, група німецьких ліберальних богословів (Шлейєрмахер, Річль та їх послідовники) роблять спроби розглянути релігію з точки зору впливу і проявів її в почуттях, інтелекті та волі разом. Такий підхід загалом поділяв

і Гегель. В «Лекціях по філософії релігії» він у релігії виділяє такі сторони-моменти: 1) релігійні почуття (Die Gefühle), 2) релігійні уявлення (Die Vorstellungen) і 3) думки (Die Denken) [391, 68—69]. Пізніше Гегель третім елементом релігії називає культ, а релігійні думки і уявлення об'єднує в один, другий, елемент [225, 255—261; 448, 717—736]. Шведський філософ Христофор Якоб Бострем у роботі «Філософія релігії» неодноразово підкреслював, що релігія включає в себе такі «детермінанти»: догмати, почуття і дії; що в релігії почуття, знання та воля вступають в єдності [349, 2—3, 34, 52]. Згодом подібний підхід до релігії було застосовано в етнографії. Англійський етнограф Роберт Маррет вважає, що релігію можна правильно проаналізувати лише в плані «органічного комплексу її думок, почуттів і поведінки» [411, XI]. Подібний підхід зараз став загальноприйнятим в буржуазному релігієзнавстві.

Недоліком такого підходу є надмірна психологізація, спроба охарактеризувати складові елементи релігії і всю її суть лише з погляду дії на психіку. Проте в історії дослідження такий підхід виявився у певній мірі плідним. Психологічний аналіз релігії набув поширення як серед атеїстів, так і серед богословів. Використовував його і Людвіг Фейєрбах, описуючи релігію взагалі, і християнську зокрема. В релігії він вбачав спотворення розуму, волі і почуттів людини. Психологічний підхід до розгляду основних елементів релігії знайшов своє певне застосування і в марксистській літературі. Так, Г. В. Плеханов розглядав релігію як сукупність певних уявлень, настроїв та дій [237, 251]. Переважна більшість наших атеїстично-науковців в цілому поділяють ці погляди.

Позитивність наслідків психологічного підходу до основних елементів релігії зумовлюється двома головними причинами. По-перше, він дає можливість вкласти в запропоновані рамки абсолютно всі істотні моменти релігійного феномена і разом з тим показати, як релігія проникає в розум, почуття і волю особи віруючого; по-друге, він збігається з розглядом істинного творця релігійного феномена, яким виступає свідомість людини. Релігія не може проявитися поза психічними особливостями людини. Зміст її психічного прояву і впливу — це дійсно істотний момент для релігії. Проте, на нашу думку, релігія — це такий феномен, який, хоча і породжується

психікою, але до певної міри об'єктивізується. А тому однією психологічною інтроспекцією його неможливо вичерпати. Феномен релігії не стільки психологічний, скільки соціальний феномен. І без врахування цього не можна виділити основні елементи релігії.

Спираючись на марксистсько-ленінське вчення про релігію, ми вважаємо можливим виділити в релігії такі три основні складові елементи: 1) релігійний концептуальний елемент; 2) релігійний культ; 3) релігійні почуття. Згідно із змістом названих основних елементів релігії можна говорити про зміст кожної окремої релігії. Саме в цих елементах виявляється істотне для кожної з них, вони дають можливість відрізнити одну релігію від іншої. Водночас лише ці три елементи в єдності дають живу релігію. Без жодного з них релігія існувати не може і перетворюється чи то в ремінісценсії з приводу релігії, чи то в механічне відтворення її давно забутих сцен, чи то в якийсь невизначене переживання.

Названі елементи не слід уявляти, як ізольовані частини релігії, а саму релігію — у вигляді тришарового пирога. Є чіткі ознаки кожного елемента, але немає між ними чіткої конкретно-чуттєвої межі. В кожному конкретному вияві релігійності є усі три елементи. Візьмемо, наприклад, молитву. Її зміст включає в себе концептуальний елемент релігії, він показує, у що вірить, про що молиться релігійна людина; молитва, яку виконують під час богослужіння, стає елементом культу; переживання, які виявляються в процесі молитви, свідчать про те, що вона зачіпає релігійні почуття віруючого.

Після цих попередніх зауважень перейдемо до розгляду кожного складового елемента релігії окремо.

### КОНЦЕПТУАЛЬНИЙ ЕЛЕМЕНТ РЕЛІГІЇ

Більшість дослідників до головного елемента релігії відносять той, який є своєрідним продуктом інтелектуальної діяльності, проте називають його по-різному: міфологією, вірою в надприродне, релігійними уявленнями, релігійною ідеологією тощо. Такі близькі за змістом і різні за звучанням вирази викликані не лише бажаннями авторів оригінально викласти матеріал чи зручно скоротити повну і точну назву, хоча і цього фактора не слід ігнорувати. Проте в кожному окремому випадку вживан-

ня тієї чи іншої назви без попередніх обумовлень завжди, як правило, деформує розуміння змісту і обсягу даного елемента релігії.

Визначення основного елемента релігії як, наприклад, міфологічного невідале з двох причин. Адже в релігійному феномені поряд з міфами таке ж значення мають ідеї неміфологічного характеру. Крім того, міфи мають місце не лише в релігії, а й в інших формах суспільної свідомості, наприклад у мистецтві, ідеалістичній філософії. Отже, вживання цього терміна щодо одного із складових елементів релігії може призвести до виключення в релігію чогось невластивого їй та виключення з неї властивого.

Найбільш вживана назва цього складового елемента релігії — віра в надприродне. Але в такому випадку за межами складових елементів в релігії залишається значна кількість релігійних ідей, які самі по собі не висловлюють надприродного, а лише пов'язані з ним. Поряд з цим ознака надприродного — це не складовий елемент релігії, а специфічна риса релігійного відображення взагалі; вона рівною мірою властива абсолютно всім (і основним, і другорядним) складовим елементам релігії.

Значно зменшує обсяг змісту цього складового елемента буквально розуміння його назви як релігійних уявлень чи релігійних понять, чи релігійної ідеології тощо. Цей елемент релігії утворюють всі частини релігії, які є безпосереднім продуктом інтелекту і викладаються за допомогою слова. А тому до нього належать релігійні уявлення, поняття та ідеї, релігійні судження, з'ясування і концепції, релігійні ідеали та принципи, релігійні міфи та легенди. Саме в них і за допомогою їх викладається *концептуальний* зміст релігії. Без них немає ні усвідомлення релігії віруючим, ні передачі інформації про неї іншим. Вивчення релігії як віруючими, так і невіруючими по суті зводиться до виявлення в усіх її частинах і проявах концептуального змісту, того, що вкладається в них думкою людини. Якщо в матеріальних залишках, у поведінці та почуттях людини не виявляється релігійного концептуального змісту, то там немає і релігійності взагалі. Ось чому цей елемент релігії краще називати *концептуальним*.

Концептуальний елемент в широкому розумінні властивий усім формам суспільної свідомості. До того жодна з них не обходиться власними уявленнями, ідеями та кон-

цепціями. Релігійні концепції, наприклад, як в межах релігійного феномена, так і поза ним можуть переплітатися з іншими (правовими, політичними, філософськими тощо), а самі церковники нерідко виступають у ролі ідеологів релігії і водночас — філософії (Августин Блаженний, Микола Кузанський, Микола Мальбранш, Володимир Соловйов), мистецтва (Андрій Рубльов, Ференц Ліст, Дмитро Бортнянський), політики (патріарх московський Гермоген, Євтімій Болгарський, Феофан Прокопович), науки (Нестор Літописець, Блез Паскаль, Тейяр де Шарден), моралі (Альберт Швейцер). А тому важливо знайти надійний критерій для виділення і відокремлення релігійного концептуального елемента від ідей політики, науки, мистецтва, філософії тощо.

Специфіка релігійного концептуального елемента полягає в тому, що він покликаний виражати собою надприродне або, принаймні, органічно пов'язувати щось з надприродним. Якщо погляди, ідеї, судження, поняття тощо не мають ніякого, ні прямого, ні завуальованого, відношення до надприродного, то в них немає і нічого власне релігійного.

Концептуальний елемент релігії, як і інших форм суспільної свідомості, несе в собі певну інформацію, повідомляє про щось. Віруючі сприймають цю інформацію як цілком достовірні знання. Як можна оцінити ці «знання»? У відповідях на поставлене питання є значні розбіжності. Навіть богослови не завжди наполягають на тому, щоб релігійні твердження віруючі сприймали такими, якими вони буквально є. К'єркегор, Карл Барт, сучасні релігійні екзистенціалісти відстоюють думку про неможливість у концептуальній формі зобразити надприродне і тому заперечують будь-які пізнавальні функції релігійних тверджень. Яків Беме, Емануїл Сведенборг, теософи, масони та церковні містики вважають, що істинного пізнання надприродного можна досягти лише шляхом екстазу, безпосереднього спілкування, одкровення; передати ж іншим набутих знань через якісь інтелектуальні концепції неможливо. Пантен, Оріген, Климент Александрійський, а за ними — вся Александрійська богословська школа в християнстві, деякі видатні сучасні богослови, з одного боку, Фейербах та його атеїстичні однодумці — з іншого, вважають, що релігійні оповіді — це алегоричні розповіді про справжні речі. Тілліх пропо-

нує сприймати релігійні положення лише як символи надприродного, якого іншим способом ніяк висловити не можна. Гегель вважав, що релігійні положення виконують пізнавальну функцію абсолютного.

Навіть у нашій сучасній філософській літературі є певні незгоди з приводу оцінки пізнавальних функцій релігійних положень. У цьому питанні допускається неточність, окремі вислови потребують пояснень. Так, інколи висувається думка, що до часу виникнення філософії, а потім науки, навколишня дійсність пізнавалась з допомогою релігійних уявлень та ідей. У первісному суспільстві, пише О. П. Белік, не могло бути ніякого духовного ставлення до дійсності «поза будь-якими магічними містичними сутностями та силами» [47, 166]. А тому в тих умовах реальний процес пізнання розвивався начебто лише в релігійній формі.

Якщо ж бути точним, то ніколи — ні в первісному, ні в сучасному суспільстві — релігія не сприяла розвитку дійсного пізнання, хоча історично була тісно пов'язана з ним. Самі ж релігійні уявлення, ідеї, судження, погляди завжди були лише пустоцвітом на живому дереві людського пізнання.

Навіть люди, які суб'єктивно бажають зберегти релігію (наприклад, богослов Пауль Тілліх чи «свободомислячий» професор Дж. Г. Рендолл), змушені визнати, що весь релігійний концептуальний елемент має непрезентативний та некогнітивний характер, іншими словами, він не має свого аналога в дійсності, нікого не презентує, не несе в собі ніяких знань, не дає пізнання. Рендолл йде навіть далі і оголошує «непрезентативність і некогнітивність символів та міфів» специфікою релігії [442, 114]. Непрезентативні й некогнітивні концептуальні утворення фактично існують в усіх формах суспільної свідомості. Інколи можна сплутати релігійні ідеї з неправильними науковими твердженнями (це нерідко зустрічається і в нашій атеїстичній популярній літературі). Так, вчення про Землю на трьох китах, геоцентрична система Птолемея тощо є не релігійними вченнями чи міфами, а збоченнями на шляху розвитку наукового пізнання нашої планети. Правда, релігійні кола згодом узаконювали ті чи інші помилкові погляди. Але від того вони не перетворювались на концептуально релігійні. Подібно до цього канонізація церковними авторитетами сучасних наукових



відкриттів не перетворює їх цим актом на хибні. Принципово хибними є лише власне релігійні концепти, які на-в'язують визнання надприродного.

Релігійний концептуальний елемент докорінно відрізняється від аналогічного елемента інших форм суспільної свідомості. Він пов'язаний з надприродним, якого немає в дійсності, і тому не має адекватного аналога в об'єктивній дійсності. Інформативна достовірність концептуального елемента релігії не може витримати будь-якої об'єктивної перевірки; його реальна вірогідність дорівнює нулю. Релігійні уявлення, поняття, ідеї, погляди, концепції нічому не відповідають; вони інформують про те, чого в дійсності немає. Сприйняття їх за істину спирається не на об'єктивну перевірку, а винятково на суб'єктивну впевненість, на сліпу віру.

Віра має місце в різних сферах людської діяльності. Без неї не може жити людина. Проте, якщо в інших формах суспільної свідомості віра виступає як життєдайний імпульс до бажаної дії чи як певний етап у процесі пізнання, чи як засіб сприйняття, чи як інтуїтивне припущення, в релігії її функції ніякою мірою не перехідні. Тут віра — і лише вона єдина! — дає всю плоть і кров релігійному концептуальному елементові. За її межами він неминуче гине, перетворюючись у мертві покидьки людського розуму. Без віри не існувало, не існує і не існуватиме жодне ідеологічне релігійне утворення, а звідси і сам феномен релігії в цілому.

Концептуальному елементові належить специфічне і важливе місце в релігійному феномені. Завдяки йому відбувається самоусвідомлення віруючим своєї релігійності, в його формі стає можливим теоретичне виправдання і обґрунтування всієї релігії. В концептуальному елементі втілюється все, чим за змістом вважає себе релігія, яким за змістом вона бачить навколишній світ. У формі уявлень, понять, ідей, поглядів, суджень, теорій в ньому репрезентуються абсолютно всі (а не лише головні) елементи релігії.

Враховуючи цю обставину, деякі дослідники минулого і сучасного вбачали в концептуальному елементі головну складову частину релігії або всю її зводили до нього. «Релігія... не має більш важливого інгредієнта, ніж чисту свідомість», — говорив Бострем, розуміючи під «чистою свідомістю» саме продукти інтелектуальної діяльності

[349, 3]. Англійський богословствуючий гегельянець Е. Керд підкреслював, що для релігії важливо не те, що відчуває чи як діє віруючий, а що він думає [352, 189]. Звідси доброзичливі до релігії дослідники вважали найбільш важливим зміцнення цього елемента релігії, а недоброзичливі — зруйнування.

В нашій атеїстичній літературі майже одностайно проводилася думка про те, що релігійні ідеї, поняття, уявлення тощо є головним елементом серед інших складників релігії. До недавнього часу подібну думку поділяв і автор цієї книги. Адже в тих викладах до першого елемента релігії, крім продуктів інтелектуальної діяльності, органічно включалася і віра в існування надприродного, що надавало значної переваги цьому елементові перед іншими. Тепер же, коли, на нашу думку, переконливо з'ясовано, що надприродне характеризує релігійне взагалі, вимальовується дещо інший підхід до справи. Питання про зверхність будь-якого основного елемента релігії над іншими здається дещо дискусійним. Значення кожного з названих основних елементів в тій чи іншій історично-конкретній релігії неоднакове, функціональна першість може належати будь-якому з них. Тому наголошення на тому, що лише один з основних елементів релігії постійно має перевагу над іншими, не відповідатиме історичній правді. Як у релігії в цілому, так і в усякій її течії зокрема кожний основний елемент виконує властиву йому функцію, і лише всі вони разом створюють релігійний феномен. Ознака ж «надприродного» рівною мірою властива всім елементам релігії.

Заперечуючи першість концептуального елемента перед іншими в системі релігійного феномена, ми разом з тим не маємо на увазі применшувати його. Останнє спостерігається зараз насамперед у богословських апологетичних виступах. Оскільки саме концептуальний елемент релігії став найбільш вразливим з погляду кращих філософських, наукових, моральних, політичних, мистецьких концепцій ХХ ст., то самі церковники намагаються виставити його начебто «зовсім не істотним» для релігії. Уільям Джемс, прагматист і захисник релігії, писав: «З точки зору практичної релігії, те метафізичне поняття, яке нав'язується нашій вірі, є зовсім непотрібною вигадкою схоластичних голів» [126, 437]. У передмові до збірника для читання з філософії релігії його упорядники

Джордж Абернетті та Томас Ленгформ писали: «Ідеали та принципи чужі релігії» [438, 15]. Подібні заяви робляться церковниками і в нашій країні.

Деякі сучасні буржуазні діячі культури оголошують себе ворогами усіх форм релігії саме тому, що вона поєднує себе з невластивими їй уявами та ідеями. На їх думку, коли б з релігії викинути весь її концептуальний елемент, то вона в силу цього одразу стала б позитивною і бажаною суспільною силою. У такому випадку вона, мовляв, включила б в себе працю, мистецтво, філософію, дружбу, любов, відтворення тощо; була б створена нетеїстична релігія без будь-яких ідей, релігія, в якій «різниця між священним і мирським не повинна навіть нагадуватись», писали в 30-х роках в своєму маніфесті американські гуманісти-атеїсти. Сутністю релігії, на їх думку, є не її ідеї, а «ті дії, наміри та досвід, які мають людське значення» [395, 64].

Подібне применшення ролі концептуального елемента в релігії інколи спостерігається і в нашій атеїстичній літературі. Так, Ю. О. Левада в запалі полеміки з тими, хто перебільшує значення уяв, ідей та поглядів в релігії або зводить релігію до цих останніх, явно впадає в протилежну крайність. Для нього «безсумнівно, що теоретико-пізнавальні завдання дійсно не становлять центра релігійної системи» [170, 175]; для історії суспільства релігійний феномен, мовляв, взагалі не являє собою сукупності «поглядів», «з'ясувань», «ілюзій» [170, 105]. Відштовхуючись від таких висловлювань, деякі дослідники пропонують відповідно перебудувати всю антирелігійну роботу, яка проводиться в нашій країні. Бесіди атеїстів і віруючих з приводу змісту та істинності релігійних тверджень вони уподібнюють до пустих схоластичних диспутів про кількість ангелів на вістрі голки. Так, критик Л. Аннінський в статті «Ангели на вістрі меча і люди на землі» заперечує, що віруючий може насправді роздумувати над релігійними ідеями, цікавитися їх змістом і вірогідністю. «При всій російській любові до душеспасенних бесід та абстрактних дискусій,— пише він,— не вірю, що це його всерйоз хвилює». А тому він закликає атеїстів: «Досить анафем, досить схоластичних сварок... Відкиньте всю схоластику, всі ці допотопні ідеї про світобудову, всі ці шкільні знання епохи середніх віків» [214, 17—19].

В дійсності концепти в релігії відіграють важливу роль. Змінилися форма і зміст релігійних концептів, а роль їх залишилася та сама. Вони несуть в собі весь зміст релігії. Схоластизування ж віруючих та богословів не припиняється і в наші дні. Професор Каролінського університету Уолтер Каппс з цього приводу писав: «Нові і нові богословські концепції приходять і відходять з великою швидкістю; деякі з них зникають з арени перш, ніж їх спроможні вислухати до кінця. Нерідко вони забуваються їх власними творцями, які тим часом зайняті створенням якоїсь нової богословської концепції» [405, 68]. Деміфологізоване християнство, богослов'я надії, богослов'я мертвого бога, богослов'я майбутнього, безрелігійне християнство, постхристиянське богослов'я — ось лише частина тих концептуальних богословських систем, які знайшли поширення серед релігійних мас Заходу за останні 20—25 років. Деякі з сучасних релігійних організацій навіть похваляються тим, що вони в обговоренні релігійних концептів перевершили середньовічних схоластів. Так, сучасний ідеолог американських лютеран пише: «Ми, лютерани, обговорюємо зараз не лише питання „скільки ангелів можуть танцювати на вістрі голки?“, а й більш тонке — „чи можуть ангели взагалі танцювати?“» [476, 14].

До релігії як форми суспільної свідомості входить багато концептів. Кожний з них відіграє неоднакову роль. Одні з них є головними, вони тяжіють над іншими, інші — є лише наслідком перших; одні неодмінно властиві або релігії взагалі, або даній конкретній течії, інші — випадкові для неї. Є й такі концепти, що панують в одній конкретній релігії і не знаходять собі місця в іншій. Взагалі, в процесі історичного розвитку релігійні ідеї переживають найскладніші перипетії, які не випадають на долю ідей інших форм суспільної свідомості. Причому жодна з релігійних ідей не має чіткості. В химерному нагромадженні релігійних ідей при бажанні можна угледіти все, що завгодно. Історія має досить свідчень, коли одне і те саме релігійне положення було сприйняте діаметрально протилежно.

При вивченні релігійних ідей слід враховувати, що вони не мають об'єктивного аналога в дійсності і існують лише в свідомості віруючих. А тому завжди доводиться звертати увагу на те, як їх розуміють віруючі. При цьому,

в свою чергу, слід враховувати також те, що релігія, будучи спотвореним відображенням навколишньої дійсності, спотворено відображує і саму себе. Релігійне самоусвідомлення часто-густо не тотожне дійсному стану і функції релігійних ідей. Так, наприклад, всі взаємоворогуючі християнські течії вважають, що лише їх вчення впливає з найповнішого і найправильнішого розуміння святого письма, Біблії. Не випадково кожна християнська деномінація всі свої положення намагається підтвердити саме цитатами з Біблії. Останні завжди вважаються найпереконливішим доказом правоти віруючого. Кожна християнська течія вважає, що її вчення сформовано під впливом лише біблійного вчення. В дійсності ж система ідей кожної християнської течії, починаючи з церкви і закінчуючи щонайменшою сектою, формується насамперед під впливом соціальних причин періоду виникнення та процесу формування тієї чи іншої релігійної течії, а також під впливом власної історичної традиції, під впливом особистості своїх засновників та проповідників тощо. Біблія в будь-якій церкві і секті християнства займає далеко не те місце, яке їй надається рядовими віруючими чи офіційною доктриною.

Релігійні концептуальні утворення перебувають у складному і неоднозначному для кожної окремої релігії та конкретної історичної ситуації сплетінні між собою. В немарксистських дослідженнях давно вже робиться спроба виділити основні концепції, які в усіх релігіях були б основними. Проте здебільшого такі спроби закінчуються невдачею через вплив конфесій на самих авторів. Так, відомі соціологи релігії Знанецький, Іоакім Вах засобами анкетування, опиту тощо виявили у сучасних віруючих чотири головні релігійні ідеї: 1) віра у загальний анімізм і єдність природи; 2) віра в існування світу духовного, який відрізняється від світу матеріального; 3) розрізнення духів добрих від духів злих; 4) віра в можливість особистого спілкування з божеством [471, 45].

Важко припустити, щоб вказані соціологи не помітили, що перша з названих ними ідей — пантеїстична, друга — констатація факту; обидві вони можуть набувати релігійного змісту лише при їх певному додатковому витлумаченні. Третя названа ними релігійна ідея властива тільки деяким релігіям. Причина такої несумлінності стане зрозумілою, коли звернути увагу на те, що названі

чотири ідеї оголошуються домінуючими сучасними католицькими богословами, які в свою чергу слідують повчанням «святого» Фоми Аквінського. А, скажімо, Дева-раджа оголошує головними в усякій релігії ті ідеї, які домінують в офіційному індуїзмі [369].

У свідомості віруючих релігійні концепти мають хаотичний характер. Більш-менш викристалізуються вони і зводяться в систему вже зусиллями релігійних ідеологів — проповідників, богословів, ієрархів. Але й на цьому, богословському рівні певна хаотичність релігійних концептів залишається. Причина полягає в тому, що, претендуючи на істину, релігійні концепти, на відміну від усіх інших концептів, не мають відповідного аналога в об'єктивній дійсності, не мають будь-якого об'єктивного критерія істини, а тому і не можуть примусово коррегуватися. Вони ніяк не можуть розірвати коло суб'єктивності і зіставити себе з об'єктом. Поза колом суб'єктивності вони неминуче гинуть. Як концепти, що претендують на істинність, вони можуть рухатися лише в межах суб'єктивності. Людвіг Фейербах творців та систематиків релігійних концептів уподібнював до павуків, які тягнуть свої павутиння-думки з самих себе [302, 471].

Жодному богослову не вдалося створити стрункої, послідовної релігійної системи. Правда, щодо кожного окремого концепту богослови створили багато на перший погляд несуперечливих логічних побудов. Є справді «віртуозні» роздуми з приводу «розумності» віри в бога одного по суті та потрібного в особах («Бог один,— кажуть церковники,— але він не самотній, не одинокий!») і з приводу присутності Христа-бога в причасті, і з приводу створення всього з нічого і т. ін. Проте, незважаючи на це, богословам не вдавалося звести все своє вчення в єдину несуперечливу, навіть квазісистему. Отто Группе у своєму дослідженні «Історія культу і міфів» (1887) після всебічного аналізу різних концептуальних побудов робить висновок, що їх ніколи не можна викласти у вигляді будь-якої цільної системи [292, 303]. Внутрішні суперечності — неодмінна властивість релігійних концептуальних утворень. Такий визнаний знавець релігії, як Уїльям Джемс, писав: «Філософському богослов'ю не вдається обґрунтувати свої претензії і здійснити їх. Воно не може позбавитися корінних суперечностей у своїй галузі; в його середовищі утворюються такі самі секти

і течії, які утворюються серед людей, що живуть і керуються не розумом, а почуттями» [126, 425].

Ось чому навряд чи можна погодитися з твердженням В. О. Ядова, що «право, релігія, філософія повинні бути внутрішньо логічними і несуперечливими, вони повинні бути прийнятими єдиним принципом». Без цього, на думку Ядова, не може бути «ні релігії як певної системи спотвореного тлумачення буття і свідомості, ні філософії як загального класового світогляду» [326, 23]. Це твердження неправильне щодо будь-якої форми суспільної свідомості. Внутрішня суперечливість — всупереч твердженню автора — є специфічною рисою кожної форми суспільної свідомості, що виражає інтереси антагоністичного суспільства. Твердження автора ще більшою мірою неправильне щодо релігії. Хоча релігія й прийнята «єдиним принципом», а саме вірою в надприродне, але сам цей принцип і нереальний і внутрішньо суперечливий. Навіть такий завзятий захисник релігії, як С. Франк, змушений був визнати, що концептуальний зміст бога монотеїстичних релігій — це ліс суперечностей, з якого ніяк не можна вибратися.

Правда, кожна релігія і кожна релігійна течія набувають форми певної системи: системи богослов'я, системи обрядів, системи самовитлумачення і самовиправдання. Так, існує православна система богослов'я, католицька, лютеранська тощо. Але «системність» їх визначається не логічною побудовою, а жорстким слідуванням історично (не логічно) встановленим принципам. Останні ж з боку їх логічної оцінки є непослідовними і суперечливими.

Звичайно, ідеологи релігії, хоча і безрезультатно, намагаються надати своєму вченню внутрішньо несуперечливого, логічно стрункого вигляду. До цього, по суті, зводяться всі «наукові пошуки» богословів. В логічних системах «урозуміння релігійних істин», що створюються богословами, вони намагаються усунути суперечливість. Проте досягти цього неможливо, адже всі релігійні концепти побудовані на суцільному порушенні всіх законів логіки. Богослови «розв'язують» логічну неспроможність релігійних концептів лише тим, що закликають вірити в їх надрозумову логічну несуперечливість. Так, наприклад, торкаючись найбільш абсурдного релігійного вчення про єдиного і водночас триєдиного бога, В. Соловйов писав: «Догмат триєдності хоч і перевершує звичайний

людський розум, що має справу з речами кінцевими, але має в собі певну думку, яка вільна від логічної суперечливості і дає повне задоволення вищим умоглядним вимогам» [271, 199]. Отже, вся система релігійних концептів побудована на сліпій вірі, вона суперечить розумним основам і законам логіки.

Відомо, що за створення несуперечливої раціональної системи богословських концептів бралось багато богословів та філософів-ідеалістів. Найбільш сумлінні з них, як вказували Маркс і Енгельс, змушені були визнати, що «християнство... не може бути узгоджене з розумом, бо «світський» розум перебуває в суперечності з «релігійним» розумом, що висловив уже Тертулліан своєю класичною формулою: «Verum est, quia absurdum est». З цього погляду становить інтерес питання, як сучасні богослови у вік розуму, науки і прогресу прагнуть позбавити абсурду і систематизувати головний релігійний концепт — ідею бога.

Всі нині існуючі богословські школи християнства, ісламу, іудаїзму та деяких інших релігій офіційно пропагують віру в бога з ознаками абсолюта. Якщо він не абсолют і не володіє всіма ознаками абсолюта, то він і не бог, твердять вони віруючим. Бог може бути лише абсолютним, а справді абсолютне — лише в богові.

Один із сучасних американських богословів в абсолютності бога вбачає переконливий і єдиний доказ його існування. В абсолюті, говорить він, втілюються і стають реальними всі можливості. Навіть якщо нерозумних мавп примусити натискувати на клавіші друкарської машинки, то за необмежений час вони видрукують всі повісті світу і багато дечого понад них. Отже, в абсолютному богові повинні втілитися всі можливості, в тому числі і можливість існування.

Строгий логіко-математичний аналіз цієї богословської аналогії свідчить про те, що богослов всі переваги перед богом надає мавпам. Адже перші, хоч і хаотично, проте дійсно видрукуюватимуть букви, якими написані книги; бог же, реалізуючи в собі всі можливості, повинен буде реалізувати і таку, як можливість не існувати. А це знову повинно привести його до стану абсолютно неіснуючого, мертвого бога.

Приписавши богові ознаки безмежності, богослови створили уяву про химерну, нереальну і абсурдну істоту.



Абсолютно безмежний в усьому бог — істота абсолютно неможлива!

Ось і виникають питання, якщо бог всевідаючий і водночас абсолютно вільний у своїх діях, то чи знає він, як сам діятиме в майбутньому? Якщо його вчинки з необхідністю диктуються всебаченням, то він позбавляється вільного вибору. А якщо він може вільно обирати спосіб своєї дії, то з необхідністю повинен втратити рису всевідаючого, бо не знатиме наперед всього навіть про самого себе.

Для сторонньої людини міркування релігійної людини з приводу співіснування в богові двох ознак — абсолютно знання і абсолютної свободи — може здатися зайвим. Але це не так. Тут зачіпаються ідейні підвалини всього релігійного світосприймання, світовідчуття та світоставлення. Зовсім не випадково навколо питання: що чим визначається в богові — воля розумом чи розум волею — між богословами протягом десятків століть точиться гостра боротьба. Фома Аквінський, наприклад, навчав, що воля в богові з необхідністю впливає з його найвищого розуму. А монах Дунс Скот наполягав, що абсолютна свобода бога повинна бути зверхньою щодо розуму. До цього часу богослови з цього питання не дійшли згоди. Католицька церква іменем бога закликає бути солідарним з святим Фомою, а православна — зобов'язує вірити подібно Дунсу Скоту, хоча обидві вони офіційно оголошують бога і абсолютно вільним і абсолютно розумним. Та істота з обома цими ознаками не може існувати навіть в уяві.

Не витримує критики і богословське твердження про абсолютну справедливість бога в ставленні до людей. Понад тисячу років тому індійський мудрець Ашарі запропонував католицьким богословам розв'язати таке завдання:

— Із трьох рідних братів перший, як праведник, потрапив у рай, другий, як грішник, — у пекло. А третій помер дитиною і не встиг ще стати ні праведником, ні грішником. Де він буде після смерті?

— В чистилищі, — відповіли богослови.

— Але третій брат може висловити незадоволення тим, що бог не дав йому довго прожити на землі і потрапити в рай, як першому братові, — продовжував мудрець.

— Бог відповість молодшому братові, — сказали бого-

слови,— що якби він прожив довго, то багато б нагрішив і, таким чином, потрапив би у пекло.

Ашарі заперечив:

— Тоді середній брат справедливо образиться і запитає бога, чому той дав йому можливість прожити довге життя, а не умертвив дитиною, як найменшого брата, щоб після смерті послати до чистилища, а не до пекла.

Захисники бога не могли нічого відповісти.

Найбільше нарікань на бога викликає положення про його всемогутність. В середні віки шляхом публічних диспутів широко обговорювались такі питання: «Чи може всемогутній бог зробити справді минулі події такими, що не відбувались?», «Грішників розмістити в раю, а праведників — у пеклі?», «Створити квадратне коло?», «Зробити так, щоб 2+2 не дорівнювало чотирьом?» і т. ін. Спинимося на одному з подібних питань.

Бог абсолютно всемогутній. Це означає, що він може зробити все, що завгодно. А чи може бог, ставили запитання віруючі, створити такий великий камінь, якого б і сам не міг підняти? На це не могли відповісти ні віруючі, ні богослови, адже якщо відповісти «може», то бог в такому разі перестає бути всемогутнім, оскільки не в змозі підняти каменя, створеного ним самим. Якщо ж відповісти «не може», то і тоді він не всемогутній, бо неспроможний створити того, чого від нього вимагають.

Протягом століть над всемогутнім богом і його проповідниками глузували. А відомий французький дослідник релігії Ернест Ренан підказував богословам таку відповідь: раз бог всемогутній, то він все може, може навіть перестати існувати!

Очевидна суперечливість абсолютного бога примушувала церковників докласти всіх зусиль, щоб узгодити бога самого з собою. На цю тему написано дуже багато книжок. Усі богословські «науки» саме й спрямовані на те, щоб «узгодити» свого бога. Проте й до цього часу прагнення богословів залишаються марними.

У 1935 р. в м. Прокторсвілл (США) відомі богослови — Тілліх, Вімен, Нібур, Властос та ін.— зібралися на 10-денну конференцію з метою створити цільну концепцію про бога. Проте своєї мети вони не досягли і роз'їхалися ні з чим.

Зараз Лондонський королівський інститут філософії запрошує різних богословів для читання лекцій про

властивості бога. Оpubлікований у 1972 р. другий том лекцій під назвою «Розмова про бога» свідчить про те, що богословам не вдається на жоден крок просунутися вперед [481]. Безперечно, причина полягає не у відсутності богословського вміння у лекторів, а в самій ідеї абсолютного бога.

Ідеї є важливим складовим елементом релігії, проте не можна зводити всю релігію до них. Інакше людину, яка знає релігійні ідеї, треба було б назвати релігійною. До того ж, чим повніші знання релігійних ідей, тим глибшою повинна бути віра. Проте в дійсності спостерігається зовсім протилежне. Отже, релігійні ідеї є лише одним з елементів релігії. Як без ідей немає релігії, так і вони одні не вичерпують даної форми суспільної свідомості. Це, по-перше. А по-друге, деякі вироблені релігією ідеї, як-от чудесне, пророцтво, поняття бога, духа тощо, можна зустріти і в мистецтві (казки, народна творчість); релігійні ідеї нерідко служать для висловлення змісту ідеалістичної філософії. Але поза релігією її ідеї набувають зовсім іншого значення: вони стають метафоричним висловом, художнім образом тощо. В релігії ж ідеї про надприродне (а надприродне існує лише в ідеї) сприймаються як об'єктивна реальність. Бог, дух, чудо, потойбічна відплата праведникам та грішникам вважається віруючими за справжню дійсність. Звідси безпосередній зв'язок релігійних ідей з діяльністю віруючого. Якщо в інших формах суспільної свідомості ідеї надприродного можуть спонукати людину лише до аналогічних дій, то в релігії — до прямих. Тут віруючий повинен не сприймати алегорично, метафорично, педагогічно бога, духа, ангела та їх дій, а налагоджувати з ними свої відносини. Цього вимагає специфіка релігійних концептів, логіка яких веде до дій, культу.

### РЕЛІГІЙНИЙ КУЛЬТ

Потребує уточнення, на наш погляд, назва, зміст і об'єм другого елемента релігії. За старим, що став уже традиційним, поділом релігії на складові елементи його до цього часу здебільшого називають «релігійними діями». Нерідко його називають також «релігійним культом», але при цьому робиться застереження, що таку назву застосовують умовно, «тільки для означення релігійних церемоній і дій» [177, 68].

Серед різних назв другого елемента релігії «релігійні дії» слід визнати найбільш невдалою. Згідно із психологічним поділом релігійного феномена на складові елементи другий елемент повинен включити в себе все те, що виявляється і проходить через вольову сторону психічної діяльності людини. При цьому малося на увазі, що у сфері вольових проявів, як і у сфері інтелектуального, релігійне від нерелігійного буде легко відрізнити.

Проте специфічно релігійних проявів волі людини не існує. Спонування, дії, вчинки, поведінка людини одержують свою ознаку релігійності лише у випадку, коли вони тою або іншою мірою і в певній формі пов'язуються з надприродним. Однак якщо у сфері інтелектуальної психічної діяльності подібний зв'язок здійснюється в концептуальній формі, на рівні ідей, понять, уявлень, можна сказати у сфері духовних утворень, то щодо вольової діяльності цей зв'язок виявляє себе насамперед у формі уречевлення та видимого, матеріалізованого прояву. Цей прояв вже давно названий у релігієзнавстві релігійним культом. До його складу входять молитви, жертвоприношення, богослужіння, обряди, свята, культові предмети та дії з ними, ритуали. Отже, якщо перший елемент релігії можна назвати внутрішньою, духовною, ідеологічною, концептуальною стороною релігії, то культ є її зовнішньою стороною, її зовнішнім проявом. Будучи уречевленим та видимим носієм усієї релігії, культ втілює в собі і її концептуальний елемент. Ось чому по залишках культових предметів та зовнішніх діях можна з цілковитою вірогідністю судити й про концептуальний зміст релігії відсталих племен та стародавніх народів. Тут існує взаємозв'язок: релігійні концепти, які дійшли до нас у відповідній їм словесній чи письмовій формі, допомагають більш достовірно відрізнити релігійні предмети та дії від нерелігійних.

Як серед прихильників, так і серед противників релігії досі не було і немає єдності в оцінці місця і ролі культу в системі релігійного феномена. Деякі, наприклад, зовсім заперечують його необхідність для релігії. «Сутність вської релігії, — писав Л. М. Толстой, — складається лише у відповіді: навіщо я живу і яке моє ставлення до навколишнього світу?» [291, 16]. Культ же він вважав зайвим, непотрібним для релігії. Англійський філософ Уайтхед вважає, що найближчим часом релігія розів'ється у свою

вищу, інтелектуальну форму і позбавиться всіх ознак культу [438, 51—53].

Буржуазні ідеологи як минулого, так і сучасного створили багато проектів релігій без культу, релігій, які б склалися лише з сукупності світоглядних концепцій або моральних сентенцій, або піднесених почуттів. Проте усі ці проекти залишилися на папері. «Позбавлена ритуалів та символів і зведена винятково до віри, ніяка релігія не могла б існувати», — писав французький релігієзнавець Густав Лебон [346, 36].

У переважній більшості публікацій радянських дослідників культ вважається другим порівняно з ідеями елементом релігії. Так, у довоєнних публікаціях радянських атеїстів релігія визначалася як *ідеологія*, що являє собою більш-менш струнку систему анімістичних ідей та пов'язаних з ними настроїв і дій. Вважалося, що історія самої релігії починається з появою релігійних ідей, що якраз вони становлять кістяк усієї релігії, в них втілюється її суть. Згідно з Й. А. Кривельовим, релігія — це насамперед сукупність поглядів та уявлень, а складові елементи культу вторинні, похідні, вони лише пов'язані «з цією ідеологією або неухильно впливають з неї» [89, 41]. Така оцінка культу в релігії поділяється переважною більшістю сучасних радянських дослідників, а до недавнього часу поділялася автором цієї книги. Справа в тому, що ці дослідники специфічну ознаку релігії — надприродне — повністю включали лише в її перший елемент. А без зв'язку з надприродним культ зовсім випадає зі сфери релігійного.

Поряд з певним применшенням ролі та значення культу в системі релігійного феномена спостерігаються і перебільшення його ролі. Це останнє пояснюється тим, що із зовнішнього боку вся суть релігії і релігійності віруючого обмежується культом. Виходячи з цього, деякі зарубіжні релігієзнавці саме культ вважають головним і провідним елементом релігії.

Так, англійський етнограф Джемс Фрезер суть релігій зводить до культу, до того ж лише тієї його частини, в якій виявляється умилостивлення вищих сил [306, 73—86]. Англійський філософ Уайтхед вважав ритуали історично первісними і за змістом провідними в усіх релігіях, що досі існували [438, 51—53]. Серед прихильників теорії «примату ритуалу над міфом» можна назвати таких спе-

ціалістів в галузі релігієзнавства, як У. Робертсон-Сміт, Ф. Боас, Е. Харрісон, В. Я. Пропп та багато інших [170, 100—104]. Американські гуманісти у своєму «Маніфесті», опублікованому в 1930 р., писали, що «релігія складається з тих дій, намірів та досвіду, що мають людське значення», що культ релігійний і становить істотне, неперехідне в релігії, яке слід зберегти і в майбутньому [395, 64]. Критикуючи сенсимоністів з питань, що стосувалися релігії, Віктор Гюго давав своє розуміння цієї форми суспільної свідомості: «Не можна засновувати релігію на одній моралі. Потрібна віра, потрібен культ. А для того, щоб запровадити культ і віру, потрібні таїнства» [121, 146]. В основу релігії він пропонував покласти таїнства — найбільш типовий елемент власне релігійного культу. Сучасний американський дослідник Джофрі Парінджер в книзі «Богослужіння світових релігій» називає культ «важливішим за своїх засновників, живучішим за святе письмо, більш значущим, ніж богослов'я та коментарі». Посилаючись на слова арабського богослова Суфі Рамі про те, що «лише лампи різні, а світло в них однакове», Парінджер суттю кожної релігії, її «світлом» оголошує «релігійну практику і посвячення своїх послідовників» [430, 580].

В нашій атеїстичній літературі думку про домінування культу над іншими складовими елементами релігії відстоює Ю. О. Левада. У монографії «Соціальна природа релігії» він пише: «...Релігія являє собою не систему «поглядів», «пояснень», «ілюзій», а систему певних суспільно значимих дій, що в якійсь формі співвіднесені з культовими об'єктами... В своїй магичній формі ритуал не пов'язаний з міфологічними уявленнями, тобто з виділенням і описом об'єкта культу; «священне» саме ритуальне дійство як ціле. І в релігіях з найрозвинутішою та витонченою міфологією і теологією на певному «масовому» рівні ми зустрічаємось з нерозчленованими, самоцінними ритуалами, для яких міфологічна оболонка — лише зовнішня форма, як правило, невідома діючій особі. Зводячи на фундаменті примітивних форм культу багатоповерхову побудову міфології, догматики, міфологізованих ритуалів, релігійної філософії і т. ін., історія релігії з тією ж необхідністю на кожному кроці відроджує «примітивні», нерозчленовані, традиційні форми культових зв'язків» [170, 105, 115, 117].

І культ і релігійні концепти виступають важливими і невід'ємними складовими елементами релігії. До того в різних конкретних релігіях спостерігається різне — як в плані об'єктивному, так і в плані суб'єктивному — значення і роль культу. В одних він займає справді домінуюче (але ні в якому разі не єдине) положення, а в інших — відтіснений на другий план.

Як правило, в усіх давніх релігіях та їх течіях культ займає значне місце. Він став неодмінним елементом традиції — без неї не може існувати жодна релігія. Навіть ті релігії, які в період свого зародження і не мали розгалуженого культу і навіть, більше того, на словах різко виступали проти всякого культу (скажімо, первісне християнство чи ранній протестантизм), згодом самі обростають культом, на користь нього жертвують своїми колишніми протикультовими теоретичними положеннями.

Зростання значення культу в релігії в процесі історичного існування пояснюється тим, що масам рядових віруючих більш доступні не богословські тонкощі релігійних ідей, а конкретні міфи, обряди та дії. Саме в останніх їм легше вбачати суть своєї щирої та «правильної» релігійності. Правда, в період становлення кожної релігії чи секти навколо її ідей ведуться гострі дискусії. Проте з часом обговорення релігійних ідей припиняється, а то й забороняється. Це певною мірою підтримується інертними віруючими, які цікавляться не стільки процесом дискусії, скільки вже готовим, «правильним» розв'язанням того чи іншого питання.

В сучасних умовах процес закріплення зовнішньої сторони релігії за рахунок одночасного послаблення інтересу до її ідей зумовлюється також секуляризацією свідомості віруючих. Мирські ідеї в свідомості віруючих зараз з успіхом витісняють ідеї релігійні. Культ же, хоча і в значно послабленому та зміненому релігійному тлумаченні, продовжує бути більш сталою порівняно до релігійних ідей стороною релігії. В давніх релігійних організаціях вся релігійність віруючих майже вичерпується виконанням культу. Візьмемо, наприклад, католицьку, православну або вірмено-григоріанську церкви. Якщо віруючі цих церков регулярно відвідують богослужіння, приймають причастя, сповідаються, дотримуються встановлених свят та обрядів — вони вважаються справжніми християнами. Один з сучасних католицьких богословів

так і заявляв: «Про релігійне благочестя людини я суджу не по тому, у що і як вона вірить, а по тому, чи стоїть вона поруч зі мною в церкві на колінах, чи ні».

Ця тенденція у поглядах на релігію підтверджується конкретно-соціологічними дослідженнями в різних кінцях земної кулі. Так, польський соціолог Є. Цюпак у своєму дослідженні пише, що «ідеологічна сторона релігії чужа основній масі віруючих села» і що їх релігійність знаходить свій вираз головним чином у «сприйманні матеріалізованих символічних факторів культової сторони католицизму» [366, 47]. Серед американських конгрегаціоналістів до 80 процентів обстежених віруючих показали «культову релігійність» [170, 101—103]. Ще більшою мірою «культова релігійність» виявляється серед віруючих православних, іудаїстів, католиків, мусульман нашої країни.

У християнських сектах, єговістів, адвентистів та ін. культ займає незначне місце, він зведений до мінімуму. Проповідники цих сект навіть заявляють, що їх віровчення відкидає культ, гнівно осуджують поклоніння іконам, ритуальні одяжі священника, театральність богослужіння тощо. Проте і у них є молитви, співи релігійних пісень, деякі обряди (хрещення, причащення, окремі свята, пости тощо). А все це — не що інше як зовнішня сторона релігії — культ. Якщо б яка-небудь релігійна течія (скажімо, ті самі єговісти) повністю відкинула всякий культ, то вона перестала б бути живою релігією, а перетворилась би в чисто богословську схоластичну школу по вивченню і тлумаченню деяких релігійних ідей. Без культу не може існувати жодна релігія віруючих.

## РЕЛІГІЙНІ ПОЧУТТЯ

Розглянуті вище елементи є істотними сторонами, складовими частинами релігії, проте вони не вичерпують собою всю релігію.

В комплексі релігійного феномена: «Крім фантазії в релігії дуже важливе „Gemüth“ (почуття.— *Ред.*)» [20, 59],— занотував Володимир Ілліч свою думку, яка виникла у нього під час читання твору Фейербаха «Лекції про сутність релігії».

Почуття супроводять всі психологічні процеси людини, вони органічно вплітаються в її діяльність, відбиваються



І культ і релігійні концепти виступають важливими і невід'ємними складовими елементами релігії. До того в різних конкретних релігіях спостерігається різне — як в плані об'єктивному, так і в плані суб'єктивному — значення і роль культу. В одних він займає справді домінуюче (але ні в якому разі не єдине) положення, а в інших — відтіснений на другий план.

Як правило, в усіх давніх релігіях та їх течіях культ займає значне місце. Він став невідмінним елементом традиції — без неї не може існувати жодна релігія. Навіть ті релігії, які в період свого зародження і не мали розгалуженого культу і навіть, більше того, на словах різко виступали проти всякого культу (скажімо, первісне християнство чи ранній протестантизм), згодом самі обростають культом, на користь нього жертвують своїми колишніми протикультовими теоретичними положеннями.

Зростання значення культу в релігії в процесі історичного існування пояснюється тим, що масам рядових віруючих більш доступні не богословські тонкощі релігійних ідей, а конкретні міфи, обряди та дії. Саме в останніх їм легше вбачати суть своєї щирої та «правильної» релігійності. Правда, в період становлення кожної релігії чи секти навколо її ідей ведуться гострі дискусії. Проте з часом обговорення релігійних ідей припиняється, а то й забороняється. Це певною мірою підтримується інертними віруючими, які цікавляться не стільки процесом дискусії, скільки вже готовим, «правильним» розв'язанням того чи іншого питання.

В сучасних умовах процес закріплення зовнішньої сторони релігії за рахунок одночасного послаблення інтересу до її ідей зумовлюється також секуляризацією свідомості віруючих. Мирські ідеї в свідомості віруючих зараз з успіхом витісняють ідеї релігійні. Культ же, хоча і в значно послабленому та зміненому релігійному тлумаченні, продовжує бути більш сталою порівняно до релігійних ідей стороною релігії. В давніх релігійних організаціях вся релігійність віруючих майже вичерпується виконанням культу. Візьмемо, наприклад, католицьку, православну або вірмено-григоріанську церкви. Якщо віруючі цих церков регулярно відвідують богослужіння, приймають причастя, сповідаються, дотримуються встановлених свят та обрядів — вони вважаються справжніми християнами. Один з сучасних католицьких богословів

так і заявляв: «Про релігійне благочестя людини я суджу не по тому, у що і як вона вірить, а по тому, чи стоїть вона поруч зі мною в церкві на колінах, чи ні».

Ця тенденція у поглядах на релігію підтверджується конкретно-соціологічними дослідженнями в різних кінцях земної кулі. Так, польський соціолог Є. Цюпак у своєму дослідженні пише, що «ідеологічна сторона релігії чужа основній масі віруючих села» і що їх релігійність знаходить свій вираз головним чином у «сприйманні матеріалізованих символічних факторів культової сторони католицизму» [366, 47]. Серед американських конгрегаціоналістів до 80 процентів обстежених віруючих показали «культову релігійність» [170, 101—103]. Ще більшою мірою «культова релігійність» виявляється серед віруючих православних, іудаїстів, католиків, мусульман нашої країни.

У християнських сектах, єговістів, адвентистів та ін. культ займає незначне місце, він зведений до мінімуму. Проповідники цих сект навіть заявляють, що їх віровчення відкидає культ, гнівно осуджують поклоніння іконам, ритуальні одяжі священика, театральність богослужіння тощо. Проте і у них є молитви, співи релігійних пісень, деякі обряди (хрещення, причащення, окремі свята, пости тощо). А все це — не що інше як зовнішня сторона релігії — культ. Якщо б яка-небудь релігійна течія (скажімо, ті самі єговісти) повністю відкинула всякий культ, то вона перестала б бути живою релігією, а перетворилась би в чисто богословську схоластичну школу по вивченню і тлумаченню деяких релігійних ідей. Без культу не може існувати жодна релігія віруючих.

## РЕЛІГІЙНІ ПОЧУТТЯ

Розглянуті вище елементи є істотними сторонами, складовими частинами релігії, проте вони не вичерпують собою всю релігію.

В комплексі релігійного феномена: «Крім фантазії в релігії дуже важливе „Gemüth“ (почуття.— *Ред.*)» [20, 59],— занотував Володимир Ілліч свою думку, яка виникла у нього під час читання твору Фейербаха «Лекції про сутність релігії».

Почуття супроводять всі психологічні процеси людини, вони органічно вплітаються в її діяльність, відбиваються

на всіх суспільно-історичних явищах. В. І. Ленін відзначив слова Гегеля про те, що «ніщо велике в світі не відбувається без прихисті» [20, 292].

Навіть процес інтелектуальної діяльності неможливий без почуттів. «...Без „людських емоцій“, — писав В. І. Ленін, — ніколи не бувало, нема і бути не може людського *шування істини*». Саме почуття дають безпосередній поштовх реакції людини на зовнішні дії, вияву її активності.

Віруючий відрізняється від атеїста тим, що концептуальний елемент релігії він вважає істинним відображенням «реального» надприродного, органічно вплетеним у всю систему зв'язків, відносин і діяльності його особи. А в цьому випадку релігійні концепти, з одного боку, обов'язково вплітаються в почуття віруючого, а з іншого — начебто вилущуються, фонтанують з них. Релігійні почуття більшою мірою, ніж релігійні ідеї чи релігійний культ, виступають показником ступеня релігійності людини, свідченням того, чи є релігія «живою».

В пограничних ситуаціях процесу становлення або зникнення релігії нерідкі випадки, коли інтелект визнає реальність надприродного, культ виконується, а справжньої релігії вже (або ще) немає. Для прикладу можна звернутись до релігії стародавнього Риму. Напередодні нашої ери переважна більшість римлян поділяла віру в існування надприродного. Виконання культу римської релігії офіційно підтримувалось і насаджувалось могутнім апаратом державної влади. Але саме в час зовнішнього розквіту римська релігія як така почала відмирати і стала покійником задовго до того, як це було визнано історичним фактом. І жила себе вона насамперед в очах самих ідеологів — жерців римської релігії. Відомий римський політичний діяч Макс Порцій Катон Старший, а за ним і Ціцерон — обидва певний час займали посади жерців — засвідчують, що в їх час гаруспіки та авгури під час ворожіння по органах жертвних тварин не могли без сміху дивитися один одному в очі, бо самі не вірили цим ворожінням [148, 242—243; 200, 100, 120—125].

Аналогічні приклади спостерігаються і тепер серед служителів культу, наприклад, православної церкви. Ось що говорив один із колишніх віруючих, а зараз активний атеїст Павло Дарманський: «В день запуску першого супутника Землі мені довелося відправляти богослужін-

ня разом з настоятелем Смоленського собору в Ленінграді та дияконом. Перед читанням уривка з Євангелія диякон, згідно з ритуалом, підняв над головою церковну книгу і оголосив прокімен — біблійний текст такого змісту: «Господь утвердив Землю на стовпах її так, що вона і не здвигнеться». Слова стиху підхопили на кліросі і голосно почали співати. А в цей час диякон лукаво виглядає з-під книги, моргає настоятелю собора і пошепки каже: «А вона ж, суча дочка, рухається!» Ми зразу ж відвернулися один від одного, щоб не розреготатись на всю церкву».

Якось автору цієї книги довелося досить тривалий час обмінюватись думками з одним священиком. Він — людина малописьменна, вірить у бога, в євангельські розповіді. На наші прохання викласти свої переконання він раз по раз повторював: «Щось та є», «Щось, мабуть, таки було»... А потім спересердя сказав: «Я ставлюсь до релігії так, як робітник — до станка. Він крутить станок, заробляючи гроші, а я прокручую церковний обряд вінчання, похорон, літургію. Це мій службовий обов'язок і засіб існування».

Подібні визнання з боку служителів культу доводиться чути досить часто.

Отже, може бути і віра в надприродне, може відправлятися культ, а живої релігії при цьому не буде. Для кожної релігії необхідний ще й такий елемент, який показував би щирість і серйозність сприймання релігійних концептів і відправлення релігійного культу. Таким показником є релігійні почуття як невід'ємний елемент релігії.

Проймаючи всі сторони релігійного життя, релігійні почуття створюють у віруючих суб'єктивно переконливу ілюзію безпосереднього переживання ними надприродного. Саме наявність релігійних почуттів вдихає життя в релігійні догми, наповнює внутрішнім горінням культурі дії.

Хоча в кожній окремій релігії, в житті окремого віруючого, в тих чи інших конкретних історичних та соціальних умовах релігійні почуття відіграють неоднакову роль, вони завжди привертають увагу дослідників релігійного феномена. З'ясування і тлумачення релігійних почуттів рівною мірою займає важливе місце як в атеїстичній, так і в релігійній літературі. Важко знайти

дослідника релігійного феномена, який би обминув питання про релігійні почуття.

В нашій країні останнім часом було проведено багато досліджень, об'єктом яких виступали почуття, опубліковано з цього питання фундаментальні праці. Серед їх авторів слід насамперед назвати психологів Е. А. Асратяна, Д. І. Бірюкова, С. М. Давиденкова, К. К. Платонова, М. С. Мансурова, В. Є. Рожнова та філософів Ю. Ф. Борункова, В. Р. Букіна, Б. О. Лобовика, В. В. Павлюка, М. А. Попову, Д. М. Угриновича, М. Й. Шахновича, І. М. Яковлева та ін. Праці названих авторів — вагомий внесок у наукове розв'язання комплексу питань, що стосуються релігійних почуттів. Проте не лише у закордонній, а й у радянській літературі досі немає повної однастайності щодо суті, особливостей релігійних почуттів та їх ролі і місця в системі релігійного феномена.

Богослови, як правило, пропагують непізнаванність релігійних почуттів. Непізнаванність їх полягає в тому, що вони, на думку філософа-ідеаліста О. Введенського, являють собою «почуття безпосереднього і таємничого (містичного) зв'язку з абсолютно-сущим», тобто надприродним, богом [74, 67]. Англійський богослов Джон Оман у роботі «Природне і надприродне» вважає релігійний досвід в цілому таким, що недоступний для будь-якого наукового з'ясування [423, 17].

Апологети релігії інколи всю сферу людських почуттів оголошують недоступною для розуму, а звідси — релігійною в своїй основі. «Немає почуттів, які не були б релігійними», — говорив ще в кінці XVIII ст. німецький богослов Фрідріх Шлейєрмахер [318, 47]. При цьому для обґрунтування недоступності релігійних почуттів широко запозичуються аргументи з арсеналу суб'єктивної філософії. В ім'я захисту достовірності «релігійного досвіду» такий «прийом» використовував і В. Соловйов, хоча це вносило дисонанс в його систему об'єктивного ідеалізму. «Само по собі раціоналістичне мислення не має змісту, із зовнішнього ж досвіду воно не може дістати відповідного йому, тобто всеєдиного або істинного, змісту», — повторював він на свій лад загальновідомі положення кантіанства і добавляв, що раціональна філософія повинна цілком покластися на теологію, «розуміючи під нею знання всього в бозі або знання сутнісної всеєдності» [270, 327]. Правда, всі подібні висловлювання не зава-

жають захисникам релігії детально розписувати ці «непізнанні» релігійні почуття, видавати свої думки за розумні, доказові, за істину в останній інстанції.

Відкидаючи геть богословсько-агностичні положення про релігійні почуття, все ж відзначимо, що почуття — важкий об'єкт для наукового дослідження. Крім всього іншого, вони стосуються найбільш інтимних сторін людської психіки, їх фізіологічні механізми, як правило, заховані в підкорці, усвідомлення їх особою відбувається, здебільшого пост фактум, ремінісцентно. А релігійні почуття до того ж пов'язані з переживанням неіснуючого надприродного.

Проте, незважаючи на всю складність, релігійні почуття вже понад сто років успішно досліджуються не лише теоретично, а й різними засобами експерименту. Тут немає можливості і потреби перелічити досягнення в цій галузі. Відзначимо лише, що всі, хто займався дослідженням релігійних почуттів, вважають їх невід'ємною рисою релігії.

Перебільшення ролі релігійних почуттів, зведення до них всього феномена релігії властиве всім суб'єктивним ідеалістам. Для них вся дійсність і всі її сторони, в тому числі і релігія, уявляються не чим іншим, як грою суб'єктивних відчуттів. У богословських виступах перебільшення ролі почуттів застосовується ще й для того, щоб потиснути розум і очистити місце для віри.

Прихильник найбільш типової теорії «безпосереднього знання» німецький філософ-ідеаліст Фрідріх Генріх Якобі всю релігію зводив до почуттів. «Дальше, ніж до відчуття бога, думка взагалі піти не може», — писав він [111, 415]. Саму релігію Якобі визначав як «відчуття бога і віру, що заснована на цьому відчутті» [349, 34]. Подібне зведення релігії до почуттів розвивали потім протестантські богослови. «Релігія, — писав Ф. Шлейермахер з властивою йому риторичністю, — є безпосереднім сприйняттям буття всього взагалі кінцевого в безкінечному і через безкінечне, всього тимчасового у вічному і через вічне» [318, 39]. Для сучасного лютеранського богослова Рудольфа Отто релігія — це відчуттєвість взагалі, «особлива здатність до надчутливості» [425, 43]. Подібні думки поширюють богослови й інших релігій та віросповідань. Так, суб'єктивістські та емоціоналістичні погляди на релігійний феномен пропагують католицькі богослови платонівсько-

августинівського напрямку. Представник цього напрямку Йоганес Гессен пише, що «релігія криється в глибині душі, ...є життям і переживанням, а не мисленням і пізнанням» [393, 237].

Деякі філософи та історики, хоч і не зводили суть релігії до почуттів, ставили їх вище від усіх інших складників релігії. Подібних поглядів дотримувалися Людвіг Фейербах, Зігмунд Фрейд та його школа, М. М. Покровський та багато інших. Уільям Джемс в своїх джйфордовських богословських лекціях говорив: «Я справді думаю, що почуття є найглибшим джерелом релігії, а філософські та богословські побудови є лише вторинною надбудовою, подібною до перекладу оригіналу на чужу мову» [126, 420].

На користь першості почуттів в особистому релігійному житті висловлюються багато віруючих. Сучасний польський соціолог Януш Трибусевич виявив серед молодих віруючих 21 процент тих, хто дотримується віри в бога насамперед завдяки релігійним емоціям. На питання, в чому причина їх віри, вони відповіли: «Вірую, бо відчуваю себе слабкою у Всесвіті»; «Моя віра, можливо, є наслідком душевної слабості, але без неї я відчувала б себе немов би перед безоднею»; «Не хочу й роздумувати. Навіщо це мені? Можливо, бога й немає, але я не хочу знати про це точно» [477, 179—180].

Віруючих далеко не завжди цікавлять концептуальні питання релігії. «Якщо я чого не знаю в Біблії,— признається баптист Крамар В. Н.,— то запитую у братів. Якщо і вони не знають — хай! І без цього можна облегшити душу» [187, 175].

Підсумовуючи психологічне дослідження причин релігійності, польський психолог і соціолог Владислав Вітвицький пише: «Релігія намагається довести свої твердження за допомогою обґрунтувань та дефініцій. Але релігійність лише у дуже малої кількості людей спирається на фундамент інтелекта; мало людей знають догматичну сторону своєї релігії. Релігія тримається на релігійному почутті, яке виховано ще в дитинстві» [498, 268].

Отже, релігійні почуття в релігійному феномені займають важливе місце, але цього не слід перебільшувати. У внутрішній структурі релігії, як і в історичному, так і в індивідуальному заломленні, в тому чи іншому конкретному випадку один з елементів може домінувати — і за значенням, і за генезисом, і за якою-небудь іншою

ознакою виявляти свою відносну самотійність та незалежність. Але це не означає, що такий елемент може вичерпати собою всю релігію, що релігія може триматися винятково на ньому. На користь домінуючої ролі релігійних почуттів можна виставити стільки ж доказів, скільки переконливих доказів можна виставити на користь домінування в релігії культу та концептуального елемента. І не почуття, культ чи ідеї надають специфіку релігії як формі суспільної свідомості. Навпаки, сама специфіка релігії — визнання реальності надприродного — надає специфіки релігійності всім її елементам та похідним. Більше того, таке визнання обов'язкове для всіх трьох основних елементів разом. Може бути, що надприродне в тому чи іншому конкретному випадку суб'єктивно реалізується головним чином завдяки релігійним почуттям культу чи концептам. Але не може бути, щоб надприродне визнавалось, наприклад, почуттями і водночас заперечувалось розумом чи навпаки.

Спроба деяких дослідників протиставити почуття іншим елементам релігії суперечить дійсному стану речей і методично хибна. Не можна, наприклад, погодитися з Є. Г. Яковлевим, який, полемізуючи з Д. М. Угриновичем, писав, що, релігійні почуття можуть зовсім самотійно існувати навіть після «смерті релігійних уявлень і віри як системи обрядових і культових дій» [330, 52].

Релігія не може обійтися лише почуттями. Якщо взяти навіть крайньомістичні релігійні напрями (п'ятидесятництво і хлистовщину у християнстві, суфізм в ісламі, елевсинські містерії та містерії діонісія у греко-римському політеїзмі) або вкрай емоційних релігійних людей (св'яту Терезу, Франціска Ассизького, українську стигматичку Настю Волошину, різних кликуш і біснуватих), то і в цих випадках релігійні почуття якимось усвідомлюються, витлумачуються у концептуальній формі, обов'язково сплітаються з певними, часто заздалегідь встановленими культовими діями та предметами.

Окремі дослідники для підтвердження думки, ніби релігійні почуття становлять суть релігійного феномена, посилаються на так звані факти. Так, скажімо, Т. Г. Гайдурова [295, 109] пише, що православний віруючий з с. Верхня Платовка уже, мовляв, від Жовтневої революції не вірує в бога, а в церкву ходить. Що й казати: факт — не лише рідкісний, а й сумнівний. Правда,



у колишнього віруючого, який потрапить в активне релігійне середовище, можуть прорватися ті почуття, які він переживав колись. Але вони матимуть рецидивний характер і суб'єктивно сприйматимуться зовсім не в релігійному плані. Їх можна уподібнити почуттям, які переживає доросла людина, потрапивши у середовище свого дитинства. Проте, як відомо, дитиною вона від цього вже не стає.

Почуття, звичайно, як і всі складові елементи релігії, виконують обов'язкову і незамінну функцію в ній.

Деякі дослідники впадають у іншу крайність: вони повністю заперечують роль почуттів в релігії. Так, найбільш впливова зараз група американських атеїстів — об'єктивісти<sup>1</sup> — взагалі заперечує наявність будь-яких, в тому числі і релігійних, почуттів.

Видавець журналу «The Objectivist» Натаніель Брендн пише, що емоції — функції інтелектуальної діяльності в процесі ціннісної реакції людини на зовнішній світ. Як у психотерапії, так і в галузі атеїзму об'єктивісти вважають головним і єдино ефективним боротьбу за раціоналізм, розумову ясність і здоров'я людини [373, 15—17].

До недавнього часу і в деяких атеїстичних роботах заперечувалось релігійне почуття на тій підставі, що визначення такого почуття, мовляв, веде до визнання природженості релігії. Відомий французький атеїст Шарль Ешлен, книга якого про походження релігії видана в нашій країні, критикував Г. В. Плеханова за визнання почуттів складовою частиною релігії, кваліфікуючи це як поступку богослов'ю і відхід від марксизму [324, 9]. Деякі наші атеїсти в думці Плеханова про наявність релігійних почуттів вбачали непослідовність, помилковість [227, 11; 143, 86]. Говорячи про те, що терміном «релігійне почуття» означаються звичайні, людські емоції, спрямовані на певну надприродну «адресу» [95, 144], Й. А. Кривельов впадає в крайність. «Релігія — не почуття, — пише він. — Та й ті почуття, з якими вона пов'язана, — не якісь особливі релігійні почуття, вони можуть супроводити будь-яку іншу ідеологію. Слід кате-

<sup>1</sup> Назва походить від журналу «The Objectivist», що видається ними тиражем близько 100 тис. екземплярів. Об'єктивісти мають свій науково-дослідний інститут, здебільшого вони є фахівцями в галузі психології, займаються практикою психотерапії.

горично відкинути думку про існування релігійних почуттів... В зміст поняття релігії почуття як істотна ознака не входить» [89, 33, 35].

Проте як перебільшення ролі почуттів в релігійному феномені, так і заперечення — це крайні точки зору, які не знайшли поширення в нашій атеїстичній літературі. Переважна більшість науковців визнають почуття невід'ємною складовою частиною релігії, але відводять їм другорядну порівняно з релігійними ідеями роль. «Хоча релігійна віра включає в себе емоційне ставлення до надприродного об'єкта віри,— підводить підсумки свого дослідження релігійних почуттів Д. М. Угринович,— але емоції стають релігійними лише в зв'язку з уявами про надприродне. Отже, головним елементом релігійної свідомості є уявлення, а не емоції» [299, 145]. Подібні думки повторюються у підручниках з наукового атеїзму, монографіях, популярних брошурах, статтях і лекціях. «Умовою перетворення звичайних, природних людських почуттів в релігійні є наявність релігійних поглядів, уявлень. Не будь їх, не було б і релігійних почуттів. А тому невірно вважати релігійні почуття головною специфічною ознакою релігії, оскільки релігійними почуття стають лише при наявності і під дією релігійних уяв. Головним елементом в релігійному комплексі виступають саме релігійні уявлення»,— пише В. В. Павлюк [39, 185]. У цікавій і глибоко науковій книзі «Структура релігійної свідомості» її автор Ю. Ф. Борунков пише, що «релігійні почуття з'являються у людини тільки на основі виникнення віри в реальність надприродного. Не релігійні почуття передують релігійній ідеї, а, навпаки, віра в надприродне, релігійна ідея становить необхідну передумову релігійних почуттів. В цьому одна з найважливіших відмінностей матеріалістичного розуміння релігійних почуттів від їх тлумачення теологією» [58, 138—139].

Висловлювання про підпорядкування релігійних почуттів релігійним ідеям є наслідком того методологічного підходу до розгляду структури релігії, який прагне виявити субординацію її складових частин і звести суть релігії до однієї з них. На нашу ж думку, елементи релігії знаходяться між собою не завжди в однозначному субординаційному зв'язку. Це зовсім не заперечує впливу, наприклад, релігійних ідей на характер та інтенсивність релігійних почуттів. Проте такою самою мірою на них

може впливати і релігійний культ. І навпаки, в історично знятому вигляді релігійні почуття справляють свій зворотний вплив на концептуальний елемент релігії та її культ. Специфіка ж релігії заключається не в одному якомусь її складовому елементі, а в її формі відображення як форми суспільної свідомості.

Як же можна охарактеризувати релігійні почуття в порівнянні з іншими почуттями людини? Богослови, а також деякі філософи-ідеалісти вважають релігійні почуття цілком окремими і біологічно природженими людині. За Вальтером Кауфманом, релігійні почуття начебто свідчать про те, що в природу людини «закладене прагнення до трансцендентного», і через це людина є не чим іншим, як «отруєною богом мавпою» [405а, 359]. «Релігійні почуття такі ж унікальні і самотійні, як і почуття голоду, любові»,— писав англійський філософ Самуель Александер [333, 80—84]. І в цьому твердженні в нього було багато однодумців [359, 101].

Марксизм рішуче заперечує біологічну природженість релігійних почуттів. Ще Маркс відзначав, що Фейербах не зміг зрозуміти релігійне почуття як суспільний продукт. Воно формується у людини в процесі її суспільного життя.

Розвиток науки не лише підтвердив цю марксистську тезу, а й на конкретному матеріалі показав процес формування подібних суспільних почуттів. Більше того, навіть біологічно природжені почуття трансформуються суспільним життям людини і протікають якісно відмінно від їх прояву у тварин. «Сукупність людських почуттів,— писав С. Л. Рубінштейн,— це по суті сукупність відношення людини до світу і насамперед до інших людей в живій і безпосередній формі особистого переживання» [262, 113—114].

Визнаючи похідність релігійних почуттів від суспільного життя, деякі дослідники все ж вважають їх цілком самотійними, унікальними, такими, що їх не можна звести до інших почуттів. Так, психолог К. К. Платонов визнає існування «особливого релігійного почуття», специфіка якого полягає в «почутті віри». Остання, пише він, виявляється лише в релігії, бо всі інші форми суспільної свідомості спираються, мовляв, на знання [235, 90].

Дехто з наших науковців в галузі атеїзму визнають «унікальну психологічну специфіку» релігійних почуттів,

називають їх такими ж унікальними, як і естетичні, моральні, інтелектуальні почуття; вважають, що всі релігійні переконання спираються на це «самостійне» і «загальне релігійне почуття» [59, 136—139; 330, 50—52].

Проте якщо психологічна особливість змісту інтелектуальних, моральних, естетичних та подібних до них почуттів досліджена фахівцями давно, то відповідна специфіка релігійних почуттів ще ніким не показана. Причина цього полягає в тому, що, на наш погляд, такої специфіки, як вищезгадані почуття, релігійні почуття не мають.

Може здатися парадоксальним, що ми визнаємо релігійні почуття невід'ємним елементом релігії і водночас заперечуємо їх унікальність, психологічну специфічність. Проте ніякої суперечності в цьому визнанні-запереченні немає. Ми цілком поділяємо погляди тих, хто називає релігійні почуття звичайними людськими почуттями, що пов'язані з визнанням існування надприродного. «Специфіка релігійних почуттів криється не в їх психологічному змісті, а в їх спрямованості, їх об'єкті... цим об'єктом є надприродне в тій чи іншій формі»,— пише Д. М. Угринович [299, 143—144]. «Оскільки ж реальна дійсність не має в собі чогось надприродного,— пише Б. О. Лобовик,— то й об'єктивні закономірності її розвитку не зумовлюють потреб у надприродному, а відповідні їй переживання людини, емоції та почуття не мають в собі жодних релігійних моментів» [177, 52]. Владислав Вітвицький, відносячи релігійні почуття до групи гетеропатичних, специфіку їх вбачає лише в тому, що тут звичайні людські почуття пов'язуються з вірою у надприродне [498, 268].

В релігії віруюча людина переживає всю гаму звичайних почуттів: любов і ненависть, страх і безпеку, гордість і приниженість, розкаяння і самовиправдання... Психофізіологічні процеси протікання і суб'єктивного сприймання релігійних і звичайних почуттів тотожні. З цього погляду немає різниці між почуттями, скажімо, розкаяння взагалі і розкаянням релігійним. Відмінність між ними криється лише в об'єктивно-значимому змісті. Якщо звичайні почуття корегуються об'єктивною дійсністю, то релігійні почуття реагують на цю дійсність спотворено. Релігійний страх, наприклад, стає страхом перед тим, чого зовсім не слід боятися, радість — пустою, розкаяння — уявним, любов — спотвореною, пафос — нікчемним, сором — безсоромним...

Релігійні почуття в цілому можна охарактеризувати як спотворені. Це пояснюється тим, що вони пов'язуються з надприродним, яке є нереальним, наслідком ілюзорного і спотвореного відображення дійсності. Для всіх інших почуттів спотвореність може проявитися лише як відхилення від норми; для релігійних же почуттів спотвореність є специфікою і закономірністю. Думається, що саме такий опис найбільш правильно характеризує релігійні почуття в системі всіх людських почуттів.

Вказуючи на спотвореність прояву почуттів людини в її релігійному житті, деякі дослідники вважають більш доцільним визначати релігійні почуття як «нездорові і хворобливі» [104, 154; 39, 183—184]. Для доведення «ненормальності» релігійних почуттів вони посилаються на психічний стан екзальтованого релігійного фанатика, істеричні моління у п'ятидесятників, бузувірства в стані релігійного екстазу тощо. Узагальнюючи подібні факти, В. Г. Яковлев пише, що віруючі взагалі перебувають «у лещатах патологічного страху, перетворюються в напівбожевільних, а їх життя — в ряд сновидінь» [327, 255, 262].

Віднесення релігійних почуттів до категорії патологічних має давню історію, що сягає аж до Гіпократата. В усіх релігіях людей з ненормальною психікою оточували особливими почестями. Юродиві, стовпники, самокатувальники, істерики, стігматики, божевільні завжди видавалися за взірці благочестя для віруючих. «Будь безумним, юродивим во Христі, бо в цьому для врятованих є сила бога. Безумство в світі — мудрість в справі божій. А умствування мудреців у цьому світі суєтні і лукаві», — повторює і в наші дні журнал «Братский вестник» настанови засновників християнства [60, 34].

Історія має багато фактів, коли релігійні почуття в результаті великого збудження затоплювали свідомість віруючих і вели їх до невротичних зривів, проявів психопатизму. В такому стані релігійні почуття дійсно набували рис ненормальності, хворобливості. Згадаймо хоча б знамените і влучне «О, санкта симпліцита!» (О свята простота), яким Ян Гус визначив почуття старенької віруючої, яка в пориві релігійного благочестя підкидала і своє паливо у вогнище, що його розклали інквізитори під ногами чеського національного героя. Повідомлення про Варфоломійську ніч, під час якої було вирізано сотні

еретиків-гугенотів, у іспанського короля Філіпа II викликало сміх в перший і єдиний раз в житті, а у папи Григорія XIII — таку велику радість, що він наказав ілююнувати Рим і вибити на її честь медаль.

Німецький психіатр В. Гельпах писав: «Релігійний елемент майже завжди виступав в історії в хворобливій обкладинці і зазнавав свої рішучі перетворення завжди на крилах масової душевної хвороби. Чудеса занадто тісно межують з явищами істерії... Релігійне пішло від хворобливого» [112, 64]. Дослідник первісного суспільства Поль Радін усіх релігійних людей вважає невротиками і протиставляє їм нерелігійних, з нормальною структурою психіки [97, 167—172]. Фрейд і його школа релігійні почуття оголошували хворобливою трансформацією почуттів сексуальних.

Оголошення релігії неврозом, а віруючих психопатами властиве зараз навіть тим буржуазним вченим, які стоять на позиціях захисту самої релігії. Уїльям Джемс визначив святу Терезу як істеричку, апостола Павла — як епілептика, Франціска Ассизького та Джона Фокса — як дегенератів [126, 10—11].

Хворобливі почуття і зараз культивуються служителями культу, саме за їх допомогою ці останні намагаються посилити вплив релігії на маси, а то й створити нову форму релігії. Так, наприклад, американські артисти мюзік-хола Тоні та С'юзі Аламо організували «Нову церкву», яка вже об'єднує понад 300 тисяч послідовників. Її засновники ставлять собі за мету конкурувати з наркотиками в діях на психіку людини. Для цього в їх богослужінні широко використовуються поп-музика, негритянські ритми, публічні покаюння, голосні індивідуальні моління тощо. Як наслідок — деякі з присутніх без будь-яких наркотиків впадають в екстаз, гублять відчуття самих себе, впадають у транс, переживають «сп'яніння любов'ю Христа».

Проте, не заперечуючи негативного (а при «підігріванні» і патологічного) впливу релігійних почуттів на віруючих, ми не можемо їх в цілому віднести до психічно хворобливих. Безумовно, серед релігійних почуттів віруючого можуть мати місце і патологічні. До останніх цілком можна віднести почуття п'ятидесятників під час глосолалії, шіітів під час виконання церемоній у свято Шахсей-Вахсей, кривливиці під час «Херувімської»

в православній церкві тощо. Але всі релігійні почуття і у п'ятидесятника, і у шііта, і у крикливиці не вичерпуються вказаними вище, а також не зводяться до них. В окремому дослідженні релігійних психозів А. О. Портнов та М. І. Шахнович приходять до такого висновку: «Релігію не можна вважати нервовою або психічною хворобою, вона не є колективним неврозом, а є складним, різноманітним соціальним явищем... В релігійних віруваннях і обрядах відтворюються не симптоми неврозів, а у фантастичній спотвореній формі відображується реальна дійсність» [240, 35]. Такі висновки будуть цілком правомірними також щодо релігійних почуттів як однієї із складових частин релігії.

З'ясування змісту релігійних почуттів, зокрема того, що вони в основі своїй не є патологічними, дуже важливе для організації боротьби за подолання релігійних передсудів. Адже в цьому разі вони потребують не психотерапевтичного лікування, а виховання і перевиховання, тобто застосування засобів соціального, а не медичного впливу.

Становить інтерес, які саме почуття за своїм психологічним змістом переживає віруючий? В цьому питанні навіть серед тих, хто всю релігію зводить до почуттів, немає однастайності. Шлейермахер вважав, що це — почуття залежності від абсолюта; Гете і Шіллер ототожнювали його з естетичним сприйняттям гармонії і радощами спілкування з природою; Мак-Тагарт специфікою релігійних почуттів оголошував усвідомлення загальної гармонії між нами і Універсумом [480, 3]; Уільям Джемс доводив, що в релігійному досвіді переважають настрої урочистості і серйозності [126, 33]; Аксель Хагестем релігійними називає почуття насолоди від спілкування з богом [389, 250]; Макс Мюллер вбачав у релігійному почутті потяг до безконечного, а А. Ревілл — почуття неповторимі і неподібні до інших; Р. Отто для опису змісту релігійного почуття вважав доцільним вживати спеціальний термін «нуміотичне» [425, 8—34] і т. ін.

Отже, при висвітленні цього питання є спроби виявити якийсь одне, головне, домінуюче, виняткове, на думку прихильників такого підходу, почуття. Але такий підхід виявляється значно спрощеним. В релігії людина в принципі може переживати всі ті почуття, які властиві їй і в реальному житті. Адже сама релігія не відгороджена

від реального життя віруючого, а органічно вплетена в нього. Здається, немає такого почуття, яке не знайшло б свого вияву в сфері релігії. Прояв того чи іншого почуття в кожному випадку залежить від багатьох конкретних причин, головним чином від психологічного стану і особистості віруючого, його віку, соціальних обставин та характеру релігійних процесів, в які він включається.

Зауважимо, що в релігії одна група почуттів може переважати над іншою. Які саме? — це справа окремого дослідження. В цілому ж можна сказати, що в ній переважають астеничні почуття над стеничними, а негативні емоції ведуть перед порівняно з позитивними. Але подібна закономірність проявляється лише в знятому та усередненому (підсумковому) вигляді. Це слід завжди пам'ятати, особливо в тих випадках, коли доводиться знайомитись з дослідженнями, автори яких упереджено хочуть відвести законне місце в релігії лише певній групі почуттів. Сучасні богослови, наприклад, приписують релігії тільки позитивні та стеничні почуття, а деякі атеїсти, на противагу своїм ідейним противникам, — тільки негативні та астеничні.

Спинимось лише на деяких, найбільш типових, релігійних почуттях. До них слід насамперед віднести страх, адже без нього не обходиться жодна релігія. Віруючий відчуває свою залежність від надприродного, боїться його. Релігійну людину охоплює жах, коли вона, наприклад, чує про картину прийдешнього «страшного божого суду». Трепет перед неминучою відплатою примушує її виконувати релігійні настанови. «Ви думаєте, що мені легко вірити в бога і жити по-божому? — Скаржилась 19-річна православна віруюча Алла Криштоп. — Дуже важко! Я і в кіно хочу піти, і на танці, і побути у веселій компанії. Світ сильно спокушає мене своєю красою і принадами. Але мені страшно перед лицем бога. Я мушу виконувати релігійні вказівки, щоб уникнути жахливої пекельної відплати».

На важливу роль почуття страху в релігії нерідко вказують і церковники і атеїсти. «Початок мудрості — страх божий», «Бога бійтесь і служіть йому з трепетом» — повчає віруючих Біблія. А стародавні атеїсти майже одностайно поділяли афоризм *Timor fecit rigmos deos*<sup>1</sup>, який вперше висловив ще римський поет I ст. до

<sup>1</sup> Страх створив перших богів.



нашої ери Петроній. Деякі вчені, такі, наприклад, як М. В. Ломоносов, С. Ю. Десницький та ін., навіть слово бог (деус, феос) виводили від слова «феїн» — боятися, від страху тікати. Те, чого людина боїться, те вона і обожнює, те вона і називає богом, говорили вони.

«Страх божий» значною мірою живиться страхом перед смертю. Це добре усвідомлював ще Епікур, Августин, Фома Аквінський, Монтень... Дослідженню трансформації страху смерті в страх божий багато сторінок присвятили філософ Людвіг Фейєрбах, історик М. М. Покровський, біолог І. І. Мечников, американський гуманіст Корліс Ламонт, іспанський письменник Мігель де Унамуно, радянські вчені І. Д. Панцхава, В. П. Тугаринов, С. Ф. Анисимов та багато інших. Страх перед смертю живить релігійні почуття і наших віруючих. Його широко використовують і роздмухують сучасні служителі культу. «Людина стоїть перед пекучою тайною смерті, — починає один з ідеологів православ'я. — Жага життя, незнищима і пекуча, охоплює людину при вигляді смерті, що насувається...».

Не можна сказати, що такі сентенції не знаходять відгуку в душі віруючої людини. Член общини євангельських християн-баптистів с. Сагунівки Черкаської області говорила: «Я почала вірити в бога через страх перед смертю. Я боюся смерті, мені хочеться жити вічно».

Не зводячи всі релігійні почуття до почуття страху, ми не можемо погодитися з тими, хто принижує його значення або й зовсім заперечує наявність цього почуття в релігії. «Стало вже своєрідним штампом, — закидає Р. В. Букін атеїстам, — зводити емоційну релігійність головним чином до страху і побоювання надприродних сил». І далі продовжує: «Релігійний страх ледве чи можна назвати навіть стрижнем емоційного стану віруючих. Він виступає скоріше однією з сторін психіки віруючого. Його дія цілком зрівноважується, а в ряді випадків перебивається дією позитивних емоцій — радості, надії, любові тощо» [67, 127, 129]. А болгарський філософ Микола Мизов намагається довести, що релігії взагалі не властиві негативні «мазохістські», як він їх називає, почуття. Основними і домінуючими в релігії Мизов вважає позитивні почуття, насамперед радість, яку він вважає «тією силою, за допомогою якої можна з'ясувати причину тисячолітнього існування релігії» [201, 149].

Звичайно, було б абсурдом заперечувати важливу роль позитивних, радісних почуттів у релігії. В проповідях церковників часто можна почути розповіді про радість як велике благо. Віруючі теж говорять про радість, яку вони відчують під час богослужіння. Але ці почуття «релігійних радощів» потребують поглибленої психологічної характеристики та оцінки.

В основі релігійної радості лежить все-таки страх. І саме він є головним психологічним чинником збудження гіпертрофованих відчуттів радості, що переходять в екстаз. На багатьох прикладах психологи показали, що наявність надмірного відчуття страху і наступне за ним відчуття безпеки є джерелом загостреного переживання приємних відчуттів, які в багато разів «перекривають» пережиті перед цим неприємності. Це стосується і релігії. Віруючий відчуває «неземну» радість, коли на зміну страху перед всевідаючим, всеправедним, всесильним богом під впливом проповіді, моління чи обряду приходить ілюзія впевненості, що його мине караюча десниця всевишнього і замість пекельних мук на нього чекає райське блаженство.

На жаль, науковцями ще мало досліджена змістовна сторона релігійних позитивних почуттів. Останні поки що знайшли своє більш широке — і при цьому однобоке! — висвітлення хіба що в художній літературі. Релігійні почуття спотворюють почуття людини, вони шкідливі для особистості. Характер їх можна визначити влучним словом знавця релігійної психології Ф. М. Достоевського — надрив.

На честь християнських подвижників та мучеників в православній церкві і зараз співають: «Радуйся, свята, тортурам свого тіла». Свідками прояву такої радості-надриву були жителі с. Гребінки Васильківського району в 1968 р. під час похорону маленького хлопчика, що трагічно загинув. Мати-баптистка йшла попереду похоронної процесії і всім своїм виглядом, співами, вдячними молитвами висловлювала свою радість з приводу того, що «бог знайшов потрібним прибрати її сина до себе».

Заспокоєння, розрада, втіха, що їх переживають віруючі в релігії, є ілюзорними, спотвореними і мають своє з'ясування з боку психології. Болгарський вчений Кирил Василев пише, що в релігії віруюча людина «переноситься в інший світ, в світ психічного морфінізму. Біль на деякий

час вщуає. На душі стає легко. Але це тимчасовий ефект заспокоєння в умовах молитовного споглядання. Сам трагізм в дійсності не долається» [72, 311—312].

Великого значення надавали (і надають) богослови релігійним почуттям у виправданні та зміцненні віри в реальність надприродного. Завдяки релігійним почуттям віруючий начебто спілкується з богом таємничим шляхом безпосереднього переживання. Таке «спілкування» ще до нашої ери дістало назву «містики» (від грецького слова «*та мистіха*» — «таємничість»). В містичній «школі святого духа,— писав німецький містик Йоганн Еккарт,— людина в мить ока може навчитися більше, ніж всі вчені світу можуть навчити її» [408, 16].

Для того, щоб надприродному, яке все більше зазнає утисків від розуму, знайти місце хоча б у почуттях, сучасні церковники й зараз вдаються до пропаганди містичних настанов. «Тільки тоді я можу сприйняти заклик бога і послухатися його, коли я відчуваю... В цю таємницю не проникає ні мислення, ні розум»,— пише богослов Трауб [483, 265]. Сучасні церковники особливо турбуються про те, щоб у віруючих не зникали релігійні почуття. Так, в переліку «гріхів і заблуджень», що виступають показниками відпадиння віруючого від бога, керівники Ради церковів євангельських християн-баптистів на перше місце ставлять «втрату насолоди під час молитви і читання Біблії» [103, 5].

Своїми проповідями, обрядами, постами, ритуалами церковники намагаються як можна більше розбурхати релігійні почуття, щоб ними затопити розум віруючих. О. М. Горький про сукупність розроблених церковниками засобів впливу на почуття віруючих говорив так: «Церковність діяла на людей, як туман і чад. Свята, процесії, «чудотворні» ікони, хрестини, весілля, похорон і все, чим впливала церква на уяву людей, чим вона п'янила розум,— все це відіграло значно більшу роль у процесі «згасання розуму», в справі боротьби з критичною думкою,— відіграло більшу роль, ніж прийнято думати» [118, 355].

Розглянуті нами три елементи релігійного феномена зустрічаються в усіх без винятку релігіях, починаючи з первісних племінних і закінчуючи сучасними світовими; хоч і в різних пропорціях, але всі три разом, вони обов'язково проходять через свідомість віруючого. І ми не

можемо погодитися з болгарським дослідником Живко Ошавковим, який заперечує цю закономірність. Він твердить, що можуть існувати «особи з релігійною психологією без релігійної ідеології або особи з релігійною свідомістю без релігійних дій, а також особи без будь-якої релігійної свідомості, що виконують релігійні дії» [252, 30]. Без визнання надприродного «релігійні дії» втрачають свою специфіку релігійності. «Надприродне» не терпить будь-якого заперечення з боку думок, почуттів чи дій віруючого.

В релігійні концепти, культ та почуття вкладається найбільш істотно кожної релігії. І різниця між окремими релігіями (а також окремими віруючими) зводиться до різниці між їх концептами, культом та почуттями.

Всі названі елементи релігії не існують в ізолюваному вигляді. Вони тісно взаємодіють і переплетені один з одним. До них, крім того, приєднується багато рис, що беруться з життя суспільства, вони самі проникають в суспільство. Так, наприклад, кожна релігія має певну організаційну структуру з тією чи іншою жрецькою ієрархією, взаємопідпорядкованістю. Характер релігійної організації має великий, подекуди вирішальний вплив на історичну долю даної релігії. Часто без аналізу організаційної специфіки неможливо повністю з'ясувати суть конкретної релігії. Проте невірно було б, як то ще можна зустріти в окремих атеїстичних публікаціях [290, 591—592], включати організацію в складовий елемент релігії. Суто релігійне з церковної організації вкладається в рамки культу, а решта — нав'язане політичною організацією суспільства або збігається з нею. В організації католицької та православної церкви, наприклад, явно проглядає політична структура феодалізму. А крім того, є такі релігійні явища, забобони, знахарство, чаклунство тощо, які існують поза всякою організацією.

Деякі автори [267, 30; 92; 205, 8, 33; 201, 158] окремим елементом релігії вважають релігійну мораль. Але таке виділення штучне. Все власне релігійне в моральних повчаннях стосується концептуального елемента, втілюється в культурі, зачіпає релігійні почуття. А власне моральне не торкається саме релігії як форми суспільної свідомості і стосується моралі.

## ГЕНЕЗИС ТА ВІДТВОРЕННЯ РЕЛІГІЇ

## ПЕРЕДУМОВИ ТА ПРИЧИНИ ВИНИКНЕННЯ РЕЛІГІЇ

Питання про генезис релігії ставилося майже всіма атеїстами домарксистського періоду. Але метафізичний чи ідеалістичний підходи до вивчення явищ суспільного життя не давали їм можливості знайти правильну відповідь. Навіть Фейербах, який, за словами Маркса і Енгельса, «викрив релігійний світ як ілюзію земного світу», не зміг відповісти на питання: «як сталося, що люди «вбили собі в голову» ці ілюзії». Проте є ще один момент, який не дає можливості сучасним немарксистським дослідникам правильно відповісти на питання про походження релігії.

З часів Фейербаха буржуазне релігієзнавство пішло далеко вперед. На питання про виникнення первісних форм релігії, їх взаємозв'язок, зміни, вплив на сучасні релігії з успіхом дають відповідь історія, етнографія, археологія, антропологія, порівняльна психологія, соціологія тощо. Значний внесок в цю справу зробили також буржуазні вчені, такі, як Б. Маліновський, П. Радін, Дж. Фрезер, Л. Леві-Брюль, З. Фрейд, Ж. М. Гюйо, К. Девіс, Д. Самнер, Х. Брейль, Т. де Шарден, К. Юнг та багато інших. Досі ще не було стільки ґрунтовних матеріалів для розв'язання питання про генезис релігії.

Проте буржуазне релігієзнавство не спішить скористатися цими даними. У фундаментальних і найбільш популярних виданнях з філософії релігії питання про походження релігії, як це не дивно, зовсім не розглядаються. Обходять його і науково-популярні видання. Книги, в яких навіть механічно і «об'єктивістично» підсумовуються досягнення різних наук щодо первісної релігії, багато років не можуть знайти собі видавця. Серед населення до цього часу широко пропагуються богословські концепції про

виняткове положення, «надприродність» і одвічність тієї чи іншої сучасної релігії.

Ідеологи капіталізму вкупі з богословами свідомо не хочуть дискредитувати в очах простих мас релігію, чесно повідавши їм про її цілком земне походження. Як будуть ставитися віруючі до релігії, коли відняти у останньої «чудесне» минуле?!

У богословських творах значні зусилля витрачаються на те, щоб посиленням на науку, соціальну доцільність, «святе письмо» зняти з наукового обговорення питання про походження релігії. «Ми,— писав православний богослов О. І. Введенський,— визнаємо начало релігійного процесу надприродним. І що інше можемо ми сказати про це надприродне начало віри, крім того, про що сповіщає... книга Буття?» [73, 450]. Ці думки офіційно поділяються зараз всіма релігійними течіями, викладаються в підручниках («Основне богослов'я», «Догматичне богослов'я», «Історія релігії» та ін.) християнських, іудейських, мусульманських духовних учбових закладів. «Людина, за свідченням одкровення,— пише «Журнал Московської патріархії»,— володіла спочатку здібністю до безпосереднього богопізнання і зверхності над створеним світом».

Із сфери наукового дослідження питання про походження релігії знімається також різними спробами «відкриття» її психо-фізіологічних начал. Так, мислителі минулого приписували релігію всьому світу тварин; релігія людини, мовляв, перевершує релігію тварин лише кількісними ознаками. Такі думки поділяли Плутарх, Пліній Старший, Юбу, Монтень [208, 161, 236]. Релігія, писав Ж. М. Гюйо, «може мати свої корені в неясній, туманній тваринній свідомості... зароджується вже у вищих тварин» [122, 42]. «Релігійним почуттям примітивного характеру володіє, ймовірно, і тварина»,— писав німецький соціолог Ф. Лютгенау [180, 30]. Київський психіатр і дослідник релігії І. А. Сікорський відшукував релігійне благоговіння навіть у биків [266, 486, 509].

Частина буржуазних філософів, хоч і заперечує наявність релігії у тварин, вважає її природженою у людини. А. Бергсон, наприклад, вважав її захисною реакцією організму на розкладаючу дію розуму [345, 122; 493, 56]. Англійський філософ-антикомуніст Артур Кестлер, розвиваючи думки бергсоніанців, пише: «Ще один фактор,

гідний згадки — це одночасне відкриття людиною смерті і її неприйняття смерті. Загальна смертність була доведена методом індукції з допомогою новопридбаного апарата думки — неокортекса, але більш старі ділянки мозку ні за що не хотіли з цим примиритися. Інстинктом і емоціями людина завзято відкидала абстрактну, але безпощадну ідею неіснування свого «Я». Це одночасне визнання смерті і небажання її відбиває величезний надрив в розірваному мозку людини — надрив, що насичує повітря привидами, відьмами, демонами та іншими невидимими істотами, в кращому випадку непізнаними, а в більшості — недоброзичливими. Їх потрібно будь-що умилювати людськими жертвоприношеннями: священними війнами, спалюванням еретиків на вогнищах, бичуванням та самобичуванням» [175, 13]. Думку про природженість релігії поділяє і В. Солоухін. Він писав, що людині від природи властиві прагнення до двох спілкувань — з «душею» іншої людини і з «небом»: «Перша з них з самого початку знайшла своє відображення у різних формах мистецтва; друга — у різноманітних (зараз їх на Заході близько тисячі) релігіях» [206, 74].

Науковий аналіз релігійного феномена свідчить, що релігія не богодарована і не є наслідком спритного ошуканства, вона не є природженою рисою людини, проте і не випадкова в суспільстві. Релігія завжди є наслідком процесів, що відбуваються в даному суспільстві чи мікросередовищі.

З усією науковою послідовністю питання про походження релігії сьогодні ставиться тільки вченими марксистами. На наших очах успішно розв'язуються питання, які колись вважалися нерозв'язними. У цю справу значний внесок роблять такі вчені, як П. М. Федосєєв, Ю. П. Францев, А. Д. Сухов, В. Ф. Зибковець, Й. А. Кривелєв, С. О. Токарев та інші. Це не означає, що в питанні про походження релігії зараз все остаточно з'ясовано.

Марксизм заперечує природженість релігії. Проте він не ігнорує ту природну (біологічну, антропологічну, суспільну) основу, на якій проростає релігія. Так, оскільки релігія є спотвореним відображенням суспільного буття, формою суспільної свідомості, то для її функціонування, в тому числі і виникнення, обов'язкова наявність, з одного боку, людської свідомості, а з другого — самого суспільства. Без цих двох факторів не може бути й релігії.

Як біологічний вид гомініди виникли понад мільйон років тому. Внаслідок тривалого складного їх еволюційного розвитку десь близько 40 тисяч років тому з'являється людина сучасного типу, або, як її назвали вчені, — homo sapiens (людина розумна). У неї вперше виявляється сформованою, за визначенням І. П. Павлова, друга сигнальна система. Людина була вже здатною займатися власне розумовою діяльністю. В цьому її унікальність навіть порівняно до найближчого її біологічного предка — неандертальця. М. П. Дубінін щодо цього пише: «Еволюція життя на Землі то тече помалу, то зазнає стрибків у вигляді переломних моментів, кожен з яких виносить гілку організмів на новий рівень. Серед багатьох стрибків-революцій в історії життя два, очевидно, слід визнати основними. Це, по-перше, перехід від неорганічного світу до органічного, тобто поява життя, і, по-друге, виникнення свідомості, тобто поява людини... Як біологічний вид, людина — найвища і при цьому унікальна ланка еволюції на Землі, і ми не знаємо, чи не стосується це всього космосу» [97, 36].

Наявність свідомості є необхідною передумовою виникнення і релігії. Розуміючи це, окремі вчені причини релігійності шукають у свідомості людини. Ми вже наводили приклади подібних міркувань. Тут додамо лише, що зараз знайшла поширення гіпотеза французького вченого Леві-Брюля, згідно з якою мислення первісних людей якісно відрізняється від мислення сучасних. Він вважає, що первісні люди мислили «пралогічно», «магічно», «дологічно»; їх думки «зовсім інакше орієнтовані, процеси мислення протікають зовсім іншим шляхом» [171, 4]. У первісних людей, на думку Ю. І. Семенова, «поряд з формуванням логічного способу мислення існував... і магічний» [264, 377], а А. П. Белік пише, що духовне життя тоді не могло проявлятися «поза будь-якими магічними сутностями та силами» [47, 166].

Звичайно, в процесі історичного розвитку мислення людей ставало все більш і більш досконалим. Але по суті воно залишалося тим самим. В листі до Л. Кугельмана К. Маркс говорив: «Оскільки процес мислення сам виростає з певних умов, сам є *природним процесом*, то дійсно осягаюче мислення може бути лише одним і тим самим, відрізняючись тільки ступенем, залежно від зрілості розвитку, отже, також і від розвитку органу мислення. Все



інше — нісенітниця» [14, 437—438]. Орган же мислення кроманьйонця нічим не відрізняється від нашого. Говорячи про «розумові процеси первісної людини», радянський етнограф Л. Я. Штернберг писав: «Щоб зрозуміти психіку, яка створила первісні вірування і філософські погляди, необхідно відмовитись від упереджених поглядів на «дикуна» і пам'ятати насамперед, що психічна природа людини, якою вона відома нам з етнографії та історії, завжди і скрізь тотожна. Мислительний апарат «дикуна» влаштовано так само, як і у нас, і процес мислення у нього відбувається за тими самими законами, що і у людей цивілізації» [320, 2].

Рішуче заперечував існування якогось «пралогічного» чи «дологічного» мислення також І. М. Сеченов. «Основні риси мислительної діяльності людини і її здатність відчувати залишаються незмінними в різні епохи її історичного існування, незалежно ні від раси, ні від географічного положення, ні від ступеня культури», — писав він [265, 173]. Характерно, що під кінець свого життя сам Леві-Брюль відмовився від створеної ним теорії мислення первісних людей.

Будучи необхідною передумовою виникнення та існування релігії, свідомість людини з усіма її специфічними властивостями не є причиною самої релігії. Адже, якщо в свідомості закладена релігійність, то сама релігія повинна бути такою ж давньою, як і свідомість. В такому разі релігійність виступала б невід'ємною рисою свідомості. А це виключало б існування нерелігійної свідомості. Проте люди з нерелігійною свідомістю існують так само давно, як і віруючі. Сама свідомість байдужа до релігії, вона рівною мірою здатна породжувати як релігійні, так і нерелігійні фантоми. Причина ж того, що вона в одних випадках дає релігійні фантоми, в інших — нерелігійні, знаходиться поза нею. Орієнтування свідомості на творення релігійних фантомів спричиняється соціальними факторами, які і виступають в ролі справжніх причин релігійності.

Основоположники марксизму-ленінізму неодноразово вказували на важливість і неодмінність наявності ідеологічних факторів для виникнення, існування та подолання релігії. Спираючись на ці висловлювання, деякі наші вчені говорять про гносеологічні причини походження та існування релігії. Проте, на нашу думку, сам термін

«гносеологічні причини» слід визнати невдалим, двозначним. В. І. Ленін у подібних випадках говорив не про причини, а про «гносеологічні корені» релігії та ідеалізму. Це надзвичайно вдалий вислів. Він дає можливість визначити місце гносеологічного фактора в процесі породження і функціонування релігії. Релігія зростає на дереві людського пізнання. Без цього дерева не було б і паразитарного паростка, яким і є релігія. Термін «гносеологічні корені» релігії дає можливість простежити, як саме породжується релігійна свідомість, як створюється ідеологічний комплекс релігії. Без подібного аналізу не можна зрозуміти ні генезису, ні змісту релігії. Гносеологічну основу релігії можна уподібнити до ґрунту, для якого байдуже, що на ньому буде рости — бур'ян чи фруктовий сад, бо він майже індиферентно дає поживні речовини і першому, і другому. А якщо на ньому вже зростають і корисні рослини і бур'ян, то причиною цього є не сам ґрунт, хоча без нього не може розвиватися ні перше, ні друге. Отже, важливою передумовою релігії (а не її причиною) є існування її гносеологічних коренів. Іншою передумовою релігії є виникнення суспільства. Без нього, поза ним не може ні виникнути, ні існувати цей соціально-історичний феномен.

За свідченням археологів, антропологів, суспільство виникло на ступені кроманьйонця. Замість стада, орди попередніх гомінід з'являється людське суспільство з досить складною та твердо встановленою регуляцією відносин. Відтепер не біологічні, а соціальні закони стають визначальними в існуванні і розвитку людини. Кроманьйонець «завдяки своїй організації зумів побудувати таке общинне життя, в якому відбір за видовими біологічними якостями виявився усунутим... Усі без винятку колективи цього нового виду стали незрівнянно більшою мірою залежати від історичних умов свого розвитку, ніж від біологічних особливостей кожного з них... Якісно нове в цьому поворотному періоді заключалося в появі такої побудови суспільства, таких засобів співпраці і спілкувань, які повністю зводили нанівець пережитки стадних відношень і відкривали собою еру дійсного панування соціальних законів» [260, 309—310].

Суспільство як таке теж слід вважати не причиною, а лише передумовою виникнення релігії. Суспільство може існувати і без релігії. Проте, не будучи само по собі

причиною виникнення її, суспільство містить в собі цю причину. В конкретному суспільстві і слід шукати конкретні причини виникнення релігії, її походження та функціонування. Для цього потрібно аналізувати суспільство «в певній історичній формі... Коли саме матеріальне виробництво не брати в його *специфічній історичній* формі, то неможливо зрозуміти характерні особливості відповідного йому духовного виробництва і взаємодії обох»,— писав К. Маркс [12, 261].

Первісна людина як така, що наділена свідомістю і живе в колективі, намагалася об'єктивізувати свою здатність до духовної діяльності. Правда, вона вже була об'єктивізована в існуванні самого суспільства, як і саме суспільство спричиняло духовну діяльність. Відокремлювати ці дві сторони людського буття одну від одної не можна. Вони існували разом, у взаємодії і можна правильно зрозуміти кожну з них.

Історичні дані незаперечно свідчать, що релігія виникла при первіснообщинному ладі десь 15—20 тисяч років тому. Якими ж були конкретні умови суспільного життя людей, що жили в той час? Первісна людина, homo sapiens, з самого початку піднялась над тваринним світом. Визначальним для життя первісних людей була продуктивність праці. Завдяки їй уже кроманьйонці подекуди могли добувати все необхідне собі з запасом. Про це свідчить хоча б стоянка кроманьйонців біля селища Мальта (Сибір). Ретельне дослідження різних залишків свідчить про те, що мешканці мальтинської стоянки полювали на північ, але м'яса не їли, використовуючи лише шкурки. У Павіленді (Англія) поряд із залишками кісток кроманьйонця було знайдено неушкоджену голову мамонта. Подібні знахідки, а вони не поодинокі, свідчать про те, що людина цього періоду могла вже перебирати в страві (не їсти м'яса північ), довго зберігати найбільш смачні куски (мозок мамонта).

У кроманьйонця вже був вільний від фізичної роботи час, який він витрачав і на духовне життя: на розваги, малювання, більш глибоке осмислення явищ дійсності. Це доводять археологічні дані. У пізньопалеолітичних людей, тобто кроманьйонців, вперше зустрічаються прикраси на знаряддях праці (наприклад, «начальницькі жезли»), художні вироби з кісток тварин, малюнки на стінах печер, глиняні статуєтки. Це вже були продукти

власне духовної культури. Правда, всі ці прикраси та художні вироби породжувались в процесі самої виробничої праці, були підпорядковані їй. Проте вони все ж таки були наслідком саме духовної діяльності людини. І вперше вона з'являється у кроманьйонця.

Духовна діяльність стала можливою завдяки розвитку свідомості людини. В свою чергу ця діяльність сприяла тому, що людина почала усвідомлювати силу свідомості: виявляється, вона здатна не лише пізнавати, а й відтворювати дійсність, навіть творити суто своє. Сприятливі для духовної діяльності людини умови поряд з цим допомагали їй краще усвідомити процес виробничої діяльності, глибше зрозуміти саму себе. І тут значну роль для виникнення релігії відіграло усвідомлення людиною того факту, що вона діє на навколишню дійсність не безпосередньо, а з допомогою певного знаряддя; скажімо, тварину, наприклад, кроманьйонець міг зловити не стільки голими руками, скільки з допомогою приманки, пастки тощо. В створенні та використанні цих знарядь велику роль відіграла свідомість.

На ступені кроманьйонця спостерігається розвиток виробництва, проте в цілому воно було ще несталим, значною мірою залежало від сприятливих чи несприятливих випадковостей. Ось чому «благополуччя» людини тоді раптово поступалося місцем труднощам, голоду. Тривалий час існувала думка, яку всіляко підтримували богослови, ніби первісні люди жили в «раю», що позаду нас був «золотий вік». Маючи на увазі подібні домисли, В. І. Ленін писав: «Ніякого золотого віку позаду нас не було, і первісна людина була цілком пригнічена трудністю існування, трудністю боротьби з природою» [28, 91]. Людина тоді не мала впевненості в завтрашньому дні, в неї постійно виникав страх від загрози голодної смерті, стихійного лиха, несприятливого збігу здавалося б випадкових обставин. Все це збуджувало в людині загострене відчуття відчаю і пригнічену усвідомленість залежності від невідомих їй сил.

Майже до нашого часу дожили племена, соціально-економічний стан яких може служити ілюстрацією хиткості благоустрою первісних людей. Так, Чарльз Дарвін писав про життя вогнеземельців, яких він бачив: «Вночі ці люди, голі та ледве захищені від вітру і дощу, місцевої буремної погоди, сплять по 5—6 годин на холодній землі,

подібно до тварин, згорнувшись клубочком. Тільки-но наступить відплив — чи то зимою або літом, чи то вночі або вдень,— вони повинні вставати, щоб набрати молюсків на каменях; жінки ж або впірнають за морськими їжаками, або терпеливо сидять в своїх човниках і волосяними вудками з принадами, але без всякого крючка час від часу різкими рухами витягували дрібну рибку. Якщо уб'ють тюленя чи знайдуть у морі гнилий труп кита, то це вже свято; до такої жалюгідної страви додається декілька несмачних ягід і грибів. Вони часто голодують...» [123, 250].

Ф. Врангель писав про племена, які він бачив на узбережжі Льодовитого океану: «Важко уявити собі, до якої міри досягає голод серед тутешніх народів, існування яких залежить єдино від випадку. Часто з половини літа люди вже живляться корою дерева і шкурами, які до цього правила їм за постіль та одягу. Випадково спійманий або здобутий олень ділиться порівну між членами цілого роду і з'їдається, в повному розумінні слова, з кістками і шкурою. Все, навіть патрохи, товчені роги і кістки, вживається як страва, бо потрібно чимось наповнити шлунок, якого мучить голод» [102, 105—106].

У боротьбі за поліпшення умов життя, за сталість свого добробуту людина робила все, що могла. Крім віртуозної дотепності, витримки, фізичної сили, вона використовувала і свої духовні сили: здатність узагальнювати, передбачати, планувати, вигадувати, фантазувати. Через виробничу та культурну відсталість член первісного суспільства не знав, які з багатьох застосованих ним факторів справляють вирішальний вплив на досягнення бажаного наслідку. Під впливом страху і невпевненості людина часто не лише думала неправильно, а й діяла невлад.

Так, перед початком полювання первісні люди завбачливо вдавалися до різних заходів, щоб звір не втік, щоб він потрапив у засідку і був смертельно пораненим. Поряд з корисними заходами люди вживали і абсурдні. Полюванню, наприклад, справді допомагало, коли старші, досвідчені мисливці навчали молодих. А вчили таким чином: малювали контури тварин і запрошували інших кидати списи у вразливі місця. Все це було своєрідним тренуванням молодих мисливців. Подібне виховне значення мали й інші малюнки палеолітичної людини: зображення бізона з червоними ранами від стріл у лівому боці;

зображення сцени полювання на оленя на березі річки саме в той момент, коли стадо виходить з води і тварини бувають найменш спритними. Але учасники подібних дій, неправильно витлумачивши їх суть, могли уявити собі, що малюнки, зображення поранених тварин самі по собі впливають позитивно на успіх полювання. Звідси малюнки та дії над ними почали набувати магічного значення, затагувались містичним туманом. Г. В. Плеханов писав, що походження первісних магічних культів засновано «на недосить ясному розрізненні між тим, що відбувається в голові людини, і тим, що здійснюється в дійсності... Вона змішує об'єктивні явища з суб'єктивними» [237, 265].

З часом подібні дії-обряди могли ускладнюватись, губити свій первісний раціональний зміст і в такий спосіб перетворюватись у самодостатні магічні ритуали. Приклад такого магічного обряду-дії спостерігав С. П. Крашенинников у камчадалів, які тоді, у XVIII ст., перебували на ступені первіснообщинного ладу. Він писав, що камчадали виготовляли з солодкої трави опудала вовка і кита, набивали їх кишками ведмедя, салом та іншими їстівними речами. «Кит» та «вовк» починали рачкувати навколо вогнища, а учасники церемонії «полювати» на них. Все це пророблялося для того, «щоб їм прямих китів і вовків промишляти та їсти, як вони з трав'яними робили» [159, 420].

Або візьмемо інший приклад. Для того, щоб обманути інстинкт тварини, мисливці одягалися в шкіри звірів і проти вітру поближче підбиралися до стада (зображення такого замаскованого палеолітичного мисливця можна бачити на малюнку в печері Трьох братів у Франції). Подібні заходи під час безпосереднього полювання були цілком раціональними, а у випадку, коли тварина налякана, то і вкрай необхідними. Передача цього досвіду молодим мисливцям з допомогою малюнка та практичного навчання мала виробничо виправданий характер. Але, передаючись з покоління в покоління, подібні дії-обряди набували сили традиції. Коли ж змінювались умови життя (зникав вид звіра, з'являлося інше джерело існування тощо), ці дії-обряди губили своє раціональне для виробництва значення і зміст, наповнювались містичним туманом, ставали магічним культом. Ескімоський шаман Ауа розповідав відомому мандрівнику Кнуду Расмуссену: «Ми боїмось! Ми боїмось непогоди, з якою

мусимо боротись, вириваючи страву у землі і моря. Ми боїмось злиднів і голоду в холодних снігових хатинах. Ми боїмось хвороби, яку щоденно бачимо біля себе. Не смерті боїмось, але страждань. Ми боїмось мертвих людей і душ звірів, які ми вбили на полюванні. Ми боїмось духів землі і повітря. Ось чому наші предки озброювались всіма старими житейськими правилами, які вироблені досвідом і мудрістю поколінь. Ми не знаємо як, не здогадуємось чому, але слідуємо цим правилам, щоб нам було спокійно жити. І ми настільки нетямущі, незважаючи на всіх наших заклиначів, що боїмось усього, чого не знаєм. Боїмось того, що бачимо навколо себе, і боїмось того, про що розповідають легенди. А тому ми дотримуємося своїх звичаїв і зберігаємо наші забобони» [443, 18—19].

Таким чином, страх перед незрозумілими і пригнічуючими явищами навколишньої дійсності був причиною виконання старих обрядів-дій, які, хоч і були вже незрозумілими, проте звичними. Саме незрозумілість, відсутність цілеспрямованості сприяли тому, що людина ставилася до цих обрядів-дій як до чогось таємничого, жахливого. Виконуючи їх, людина уявляла собі, що вона діє на таємничі і незрозумілі сили, примушуючи останні сприяти досягненню бажаної мети. Навіть втративши свій раціональний зміст, обряди-дії залишались своєрідними «слугами» виробничого процесу. Звичайно, їх служба виробництву була уявною, але ця уявність не усвідомлювалась людьми, що ще більшою мірою сприяло їх закріпленню.

В зародженні і формуванні перших релігійних уявлень велику роль, крім почуття страху, відіграло і природне прагнення людини первісного суспільства оволодіти життєво необхідними для неї предметами та явищами. При несприятливому збігу обставин вона могла вдатися до химерних форм задоволення своїх потреб. Так, люди первісного суспільства хотіли, щоб тварина потрапила в загорожу, опинилася в їх житлі. Своє бажання вони висловлювали тим, що малювали цю тварину пораненою, в загоні, поряд із своїм житлом. Подібні малюнки досить часто зустрічаються серед знахідок палеолітичного мистецтва. Збуджене бажання первісної людини могло породити в неї уяву, що саме ці малюнки самі по собі можуть задовольнити їх прагнення. Так зароджувалось фетишистське ставлення до деяких предметів та зображень.

Походження та суть фетишизму К. Маркс описує так: «Розпалена хтивістю фантазія створює у фетишиста ілюзію, ніби «безчуттєва річ» може змінити свої природні властивості для того тільки, щоб задовольнити його примху» [2, 93]. Наділяючи предмети (малюнки, скульптури, каміння, коріння дерев, що нагадують тварин, риб тощо) неіснуючими якостями, первісна людина починала діяти на них особливими засобами: обрядами, ритуалами, заклинаннями. «Первісна людина, — зауважує О. П. Кождан, — немов би шукала в світі фантазії компенсації свого економічного безсилля» [148, 10].

Фетишизація предметів та закріплення в практиці дій над ними відбувалися в нерозривному зв'язку з виробництвом матеріальних благ. І це стосується не лише релігії, а усїєї духовної культури. «Виробництво ідей, уявлень, свідомості з самого початку безпосередньо вплетене в матеріальну діяльність і в матеріальні стосунки людей, в мову реального життя. Утворення уявлень, мислення, духовні стосунки людей є тут ще безпосереднім породженням матеріальних відносин людей. Те саме стосується духовного виробництва, як воно проявляється в мові політики, законів, моралі, релігії, метафізики і т. д.» [6, 23—24].

Первісна людина уявляла собі фетишистські предмети корисними учасниками реального матеріального виробництва. Але особливістю фетиша, на відміну від списа, дротика, шкребачки тощо, було те, що він очевидної участі у виробництві не брав. Його застосування можна було виправдати лише участю «невидимою». Так релігійні явища в житті людей поступово почали випаровуватись з їх матеріальних відносин, витати над останніми. Про це свідчать археологічні знахідки, що стосуються пізньопалеолітичного періоду. Навколо фетишів виконувалися магичні культи. Так, у багатьох печерах вчені виявили, що біля деяких малюнків первісні люди ходили лише на п'ятах (або лише на носках). Така протиприродна манера ходити не могла диктуватися ніякими розумними міркуваннями цілеспрямованої діяльності людини. Вона могла бути викликана лише фетишистськими уявленнями учасників церемонії.

Не лише дії навколо малюнків, а й саме розміщення їх у печерах часто свідчать про їх особливе призначення. Кроманьйонець жив не в печерах, а в гротах, біля входів



до печер або в окремих побудованих приміщеннях. В печерах було темно, через відсутність циркуляції повітря там не можна було розводити вогнище. А вогонь та світло для кроманьйонця вже стали необхідною умовою суспільного життя. Отже, для життя печери були вже непридатні. Радянський археолог П. П. Єфименко пише, що «в глибину підземних галерей палеолітична людина проникла з іншою метою, як в місця до зберігання таємничого зображення тотема, або для магічних дій над цими зображеннями» [136, 279]. В деяких печерах палеолітичні малюнки займають сто і більше метрів. Те, що малюнки були розміщені в темних місцях і виконувались при світлі чадних смолоскипів, зводило нанівець їх практичну цінність. Отже, появу малюнків можна пояснити лише наявністю фетишистських уявлень у їх виконавців.

Археологічні дані свідчать, що з часом — десь 20 тисяч років тому — магічні культи набувають масового та організованого характеру. Щодо цього типово є знахідка на півночі Піренейських гір у печері Монтеспан. Там знайдено виготовлений з глини тулуб ведмедя. На його плечі колись ставили справжню голову звіра і всю скульптуру одягали у ведмежу шкуру. Тулуб був покритий слідами від ударів списів та дротиків. Доступ у печеру був складним. Щоб потрапити туди, французькому археологу довелось впірнути у гірську річку, яка біля печери йшла під землею. Очевидно, що проникнути в печеру могли лише найбільш вправні і мужні в общині люди. Тут вони виконували магічний обряд: наносили удари по глиняному ведмедю, думаючи, що це принесе їм успіх у полюванні на живого звіра. Вчені прийшли до висновку, що тулуб ведмедя було виліплено 20 тисяч років тому.

Якістю «надчуттєвого» наділялися не лише зображення, а й різні випадкові речі. Про це свідчать етнографічні дані. Бушмени, наприклад, ніколи не використовували вдруге тих стріл, якими вони промахнулись під час полювання. Стріли ж, які потрапили в ціль, користувались особливою повагою. Володарі їх вважалися володарями предмета, який таємничим чином сприяє вдачі.

На фетиші стародавні люди дивилися, як на посередників, діючи на яких можна досягти поставленої мети, забезпечити собі успіх. Справити вплив на цих посередників намагалися проханням (що поклало початок молитвам), задобрюванням (що поклало початок жертвоприношен-

ням), присилуванням (що логічно привело до магічних культів) тощо. З подібними діями людина з часом почала звертатися безпосередньо до сил природи: під час повені просили річку, щоб вона не затоплювала житла, під час грози — блискавку, щоб та не підпалила лісу, в якому вона живе...

Фетишистські уявлення, таємничі обряди-дії і послужили логічною основою для формування в свідомості людей уявлень про надприродне — головного і невід'ємного елемента всякої релігії. І це уявлення не лише формувалося, а й закріплювалося в свідомості первісної людини.

Одна з особливостей людської діяльності полягає в тому, що вона тою чи іншою мірою переломлюється через свідомість. А тому людина не могла виконувати обряди-дії, магічні культи без спроби усвідомити їх. Правильному розумінню їх заважав низький рівень розвитку первісного суспільства. Освоїтися у своїй свідомості з обрядами-діями, магічними культами людина могла, лише припустивши існування чогось надприродного. Так існування «таємничих» обрядів наштовхувало людину на віру в надприродне, закріплювало магічні культи і вимагало їх.

О. М. Горький говорив, що первісну людину не слід малювати собі у вигляді Канта, який в шкурі звіра роздумує над «річчю в собі». Вся духовна діяльність первісної людини відбувалась у процесі виробництва і заради виробництва. Процес виробництва зумовлював як позитивні явища в духовному житті людей (наприклад, появу перших видів мистецтва, розвиток більш поглибленого пізнання), так і появу негідних продуктів цієї діяльності. В цьому розумінні релігія була саме негідним продуктом негідних явищ соціально-економічного життя первісно-общинного ладу [21, 165].

Може виникнути питання: чому ж людина, намагаючись усвідомити виконувани нею обряди-дії, не усвідомила їх справжньої суті, абсурдності і не відкинула їх, а виправдала посиленням на надприродне? Це з'ясовується неміччю людини, беспорядністю, яка не лише породила, а й підтримувала вже народжені ілюзії. Низький рівень суспільного життя людини продовжувався ще тисячоліття. Наш вітчизняний етнограф Л. Н. Штернберг, який тривалий час жив серед гіляків дореволюційної Росії,

писав: «Мисливець за професією, він весь свій розум, всю свою винахідливість, весь людський геній вклав у своє мистецтво ловлі звірів. Дивіться, як геніальні його пастки та западні, проте як часто і зле сміється нікчемна звірина — лисиця, соболь та інші — над усіма його замірами! Десятки цінних соболів пробігають повз його пастки, залишаючи свій слід зовсім близько від неї: вони розгадали хитрість людини і втекли неушкодженими!.. Який чутливий лось до запаху людини на цілі верстви! Ніколи, ніколи жоден звір не попався б гіляку, якби не воля богів, «господарів» цих звірів... І якщо бог не захоче, то десятки самострілів людини залишаються без здобичі» [320, 32]. Ось чому гіляк змушений продовжувати діяти на якусь таємничу силу (богів), щоб у останньої було бажання сприяти йому в добуванні засобів для життя.

Отже, причина, що зумовила появу спотвореного, ілюзорного, релігійного відображення навколишньої дійсності і своерідної дії на неї, криється в самому характері соціально-економічного положення первісного суспільства. «Ці різні хибні уявлення про природу, про суть самої людини, про духів, чарівні сили і т. д. мають здебільшого економічну основу лише в негативному розумінні,— писав Ф. Енгельс до К. Шмідта,— низький економічний розвиток передісторичного періоду має як додаток, а часом як умову і навіть як причину хибні уявлення про природу» [4, 396].

#### УМОВИ ІСНУВАННЯ ТА КАНАЛИ ВІДТВОРЕННЯ РЕЛІГІЇ

Для існування релігії потрібні певні умови. Під такими умовами слід розуміти сукупність усіх конкретних явищ, завдяки яким функціонує релігія. Одні з цих явищ з необхідністю породжують релігію, інші — лише живлять, треті — сприяють, четверті — тільки супроводять її. Ці умови за кожний відрізок часу та в кожному окремому місці бувають різними. В цілому ж без наявності певних умов релігія існувати не може.

Отже, причиною виникнення первісної релігії був низький економічний розвиток первісного суспільства, безсилля людини у боротьбі з природою. Безсилля (чи то справжнє, чи позірне) людини зумовлює і в сучасних умовах існування для неї предмета релігійного відображення, який за певних інших умов з необхідністю «випа-

ровує» з себе релігію. Якби, скажімо, релігії не було в якомусь сучасному експлуаторському суспільстві, то вона з необхідністю зародилася б у ньому так, як то сталося у первісному общинному суспільстві. В. І. Ленін писав: «Безсилля експлуатованих класів у боротьбі з експлуаторами так само неминуче породжує віру в краще загробне життя, як безсилля дикуна у боротьбі з природою породжує віру в богів, чортів, у чудеса і т. п... Гніт релігії над людством є лише продукт відбиття економічного гніту всередині суспільства» [29, 63, 66].

В усі наступні періоди релігія постійно відтворювалась в людському суспільстві. Сам процес відтворення докорінно відрізняється від зародження і первісного утворення релігії. Тут вона зростає вже не на «пустому місці, а так би мовити, на «плечах і кістках» своїх попередників. А це вирішальним чином впливає на форму і зміст релігії. Поступово релігія набуває сили історичної інерції, що є важливою умовою постійного генезису релігії в суспільстві.

Умовою постійного відновлення релігії є ступінь її зв'язку з життєво важливими для людини і суспільства процесами (наприклад, землеробством, мисливством, рибальством у відсталих народів; шлюбом, похороном — у етнічно замкнутих груп). Не випадково протягом віків спостерігається занепад релігійності у тих людей, які цілком змінюють своє оточення і професійну діяльність. Французький соціолог релігії Ле Бра писав, що дев'ять десятків селян, які переїжджають жити до столиці, перестають бути релігійними одразу ж після того, як їх ноги доторкнуться до паризького перону [471, 45—49].

Важливе значення для існування релігії мають механізми, канали її відтворення в суспільстві. На початку свого існування релігія відтворювалась самим ладом первіснообщинного суспільства. Тоді, за висловом К. Маркса, виробництво ідей було безпосередньо вплетене у виробництво матеріальних благ [6, 23]. Так, у аборигенів Австралії та Океанії залучення до матеріально-виробничої діяльності було нерозривно пов'язане з посвяченням у релігійні таїнства, ініціаціями, з навчанням самій релігії, залученням до тотемічних культів.

З розшаруванням суспільства контроль над відтворенням релігії захоплює панівна верхівка: старійшини, вожді, а потім — рабовласники, феодалі, капіталісти. Їх

вірними помічниками завжди були шамани, жерці, священники. Панівні класи були особливо заінтересовані в релігії, яка б іменем бога освячувала їх владу, волю, вигідні їм ідеї. В цих умовах релігія перетворюється у надбудову експлуататорського суспільства; її призначенням стає обслуговувати базис, сприяти його зміцненню. Весь державний апарат, політика, право, армія, школа, мораль, побут — усе поставлено на службу релігії, має на меті її збереження, захист і відтворення. А якщо врахувати, що в класово-антагоністичному суспільстві є фактори, які неминуче потребують релігійного відображення, і корені, що живлять релігію, то стане зрозумілим, що за таких умов її відтворення відбувається щогодинно, повсюдно і в масовому масштабі. Перефразуючи вислів Генрі Бергсона, що Всесвіт — це машина для створення богів, ми можемо сказати, що класове суспільство саме є машиною для створення релігії. Без механізму, каналів свого відтворення релігія існувати не може.

У зовсім нові умови потрапила релігія в нашій країні після Великої Жовтневої соціалістичної революції. Революція ліквідувала експлуататорський лад. Влада Країни Рад не потребує релігії ні для освячення себе ім'ям бога, ні для маскування своєї мети і діяльності. Релігія позбавлена була своєї соціально-політичної бази та економічної сили і в силу цього з надбудови, якою вона була в усіх попередніх формаціях, перетворилась на специфічний пережиток минулого, з суспільно значимого явища — у приватну справу громадян.

Однак на перших етапах розвитку соціалістичної країни ще існували соціальні причини, які породжували релігійність мас. Це насамперед бідування внаслідок першої світової та громадянської воєн; а крім того, темнота мас. Обидві ці причини були усунуті в процесі побудови соціалізму в нашій країні.

Незважаючи на ліквідацію всіх головних соціальних причин, які породжують і живлять релігію, в нашій країні до цього часу діють деякі канали відтворення релігії. Оскільки релігія стала в СРСР приватною справою громадян, то причини релігійності лежать не в суспільному, а в індивідуальному. Ці причини слід шукати насамперед в індивідуальних умовах життя віруючого. Нам здається, що саме в такому плані — в плані з'ясу-

вання конкретних причин втягування окремих людей у сферу релігії — і слід розв'язувати питання не лише про відтворення, а й про причини існування релігії при соціалізмі.

В умовах соціалізму канали відтворення релігії продовжують відігравати визначальну роль у становленні релігійності особи, але водночас вони стають однією з важливих причин релігійності взагалі. Визначення каналів відтворення релігії при соціалізмі — справа і теоретичного, і конкретно-соціологічного, емпіричного дослідження. Нами ця проблема досліджувалась протягом 1962—1970 рр.

Матеріали конкретно-соціологічного дослідження свідчать, що в основному існує три канали відтворення релігії: перший — виховання в сім'ї віруючих; другий — місіонерська діяльність проповідників релігії; третій — вплив різних індивідуально-психологічних елементів.

Нами було обстежено 1443 чоловіки — 675 нині віруючих і 768 колишніх віруючих. На підставі їх висловлювань було встановлено, що визначальний вплив на залучення їх до релігії мали:

виховання в релігійній сім'ї	— 1194 чол.	(82,7%),
проповідники релігії	— 62 »	(4,3%),
індивідуально-психологічні причини	— 165 »	(11,4%),
не з'ясовані причини	— 22 »	(1,6%).

Безперечно, усвідомлення віруючими своїх шляхів до релігії в кожному конкретному випадку з різних причин може значно відхилитися від істини. Тому ми особливо старанно проводили опитування, тактовними уточненнями відповідей перевіряли їх правдивість. В результаті одержано дані, які, хоча дещо й позначені суб'єктивізмом, все ж загалом об'єктивні. Вважаємо, що наведені дані про вплив ваги різних каналів відтворення релігії в основному можна вважати типовими в масштабах усієї країни.

Розглянемо кожний з виявлених каналів відтворення релігії зокрема. Насамперед спинимося на сімейному вихованні.

Виховання в релігійній сім'ї і раніше було важливим фактором відтворення та збереження релігійності. Поль Гольбах у книзі «Здоровий глузд» відзначав: «Релігія

успадковується дітьми від батьків як сімейне майно з усіма іншими обов'язками. Небагато людей на світі вірили б в бога, якби про це не потурбувались інші. Кожен з нас одержує від батьків і вихователів того бога, якого вони в свою чергу самі успадкували від своїх батьків і вчителів» [304, 579].

В усіх досоціалістичних суспільно-політичних формаціях сімейне виховання було важливим, але не основним каналом відтворення релігії. Велике значення мав тоді апарат державного примусу, в тому числі й офіційна церква. Інколи держава силою придушувала сімейне виховання, щоб прищепити нову релігію. Саме так було проведено насильницьку масову християнізацію на Русі, почату за князя Володимира в X ст. Російському царизму вдалося також подолати сімейне релігійне язичеське виховання серед так званих іногородців — чувашів, марійців, комі та ін.

У нашій країні, де панує повна свобода совісті, основним (а за певних умов і єдиним) каналом відтворення релігії стало релігійне виховання в сім'ях віруючих. Про це свідчать матеріали конкретно-соціологічних досліджень. Результати впливу сімейного виховання на релігійні переконання сучасних віруючих можна викласти у вигляді таблиці. (Див. табл.)

Таблиця

*Вплив сімейного виховання на релігійні переконання віруючих*

Чи виховували батьки в релігійному дусі	Кількість відповідей	Віросповідання							
		батьків віруючих				віруючих			
		право-славні	євангельські християни, баптисти	адвентисти сьомого дня	інші	право-славні	євангельські християни, баптисти	адвентисти сьомого дня	інші
Виховували	608	524	41	13	30	470	80	15	43
Ставились байдуже	10	7	2	—	1	3	4	—	3
Не виховували	34	15	6	2	11	13	14	3	4
Не встановлено	23	15	2	1	5	11	9	1	2
<b>Всього:</b>	<b>675</b>	<b>561</b>	<b>51</b>	<b>16</b>	<b>47</b>	<b>497</b>	<b>107</b>	<b>19</b>	<b>52</b>

Як видно з таблиці, 90 процентів віруючих (608 з 675) ще з дитинства виховувались батьками в релігійному дусі: В тих же випадках, коли віруючі батьки ставились байдуже до виховання світогляду своїх дітей, релігія навіювалась їм у дитячому віці домашніми обставинами, віруючими родичами тощо. Це виховання в дитинстві, як вважають самі віруючі, стало вирішальним у формуванні релігійного світосприймання. 37-річний віруючий з Черкаської області Петро Б. (освіта 7 класів), наприклад, повідомляє: «В дитинстві мати часто водила мене до церкви, привчала молитися. Звик я до цього. Ось іноді й ходжу до церкви, вважаю себе православним» [191, 8].

Ще більш чітко усвідомлюють вплив батьків на свою релігійність люди, які з часом перестали вірити в бога. Колишній священник Павло Дарманський у своїй книзі «Якби заговорили олтарі» пише: «Боженька все бачить», «боженька покарає», «без бога — ні до порога» — такі ми й подібними релігійними повчаннями почалося моє виховання в ранньому дитинстві... Мої батьки були зовсім неписьменними, але глибоко релігійними. В релігійному дусі вони виховували і нас, дітей, привчаючи молитись, поститися і боятися бога... Поряд з навчанням у школі йшло моє релігійне виховання вдома. Все, чого навчали батьки, я сприймав як щирю правду... Авторитет релігійних батьків був для мене вищий за авторитет учителя» [125, 3—4].

Тридцять чотири віруючих (5%) заявляють, що батьки не виховували їх у релігійному дусі. Але всі батьки, крім одного, були членами тих чи інших релігійних організацій, тому навряд чи можна заперечувати релігійний вплив на дітей у сім'ї. Щоправда, тут наслідком байдужості батьків щодо релігійного виховання дітей був той факт, що згодом їх чада залишали старі релігійні общини і переходили в інші.

За даними нашого дослідження, тільки 51 баптист (з 107) — з потомствених баптистських сімей, решта — прийшли до секти в основному з православної церкви.

Особливе місце у відтворенні релігії займають служителі культу. В процесі історичного розвитку суспільства їх роль у формуванні релігії зазнала великих змін.

До початку розкладу первіснообщинного ладу релігії, її вчення та культ були наслідком «творчості» всіх



членів суспільства. Тоді рівною мірою всі брали участь і у матеріальній, і у духовній діяльності. Релігія первісного суспільства була наслідком колективної «творчості». Каста жерців тоді ще не було. Лише наприкінці історичного існування первіснообщинного ладу з'являються жерці. К. Маркс відзначав, що в їх особі знайшов свій вираз перший поділ матеріальної і духовної праці [6, 28]. Поява жерців була цілком обґрунтованим (і логічно і соціально) явищем. Адже розклад первісного ладу характеризувався виділенням і піднесенням окремих родів, запровадженням виборних, а потім і згідно із суспільним станом старійшин та вождів. І як для зв'язку з вождем племені рядовий член общини потребував посередництва наближених до вождя осіб, так стали потрібними посередники для більш надійного, ймовірного і кваліфікованого зв'язку з надприродними істотами. Роль таких посередників і почали виконувати окремі особи, які згодом стали чаклунами, шаманами, жерцями. Останні служили панівним класам. Жерці були особисто зацікавлені в підтримці та відтворенні релігії, яка давала їм засоби існування і водночас можливість іменем бога освячувати існуючий лад, гноблення одних іншими. Це вони, жерці, створюють легенди про надприродні зв'язки панівних класів з богами, про божественне походження царів, імператорів, королів. Релігійними ідеями жерці намагалися, за висловом В. І. Леніна, пов'язати «пригноблені класи вірою в божественність гнобителів» [30, 93].

Саме інститут жерців у класовому суспільстві став основним каналом відтворення і модифікації релігії. В царській Росії відтворення православного християнського віросповідання було цілком у руках церкви, якій вірою і правдою служили сотні тисяч щедро субсидованих штатних служителів культу, в обов'язки яких входило: невідступно пильнувати православ'я, невтомно «сіяти зерно Христове», стежити за релігійною вправністю ввіреної їм пастви, а в разі свого безсилля звертатись до органів влади (поліції, жандармів, суду) для примусового залучення до релігійного благочестя.

Не злічити страчених атеїстів, засланих на каторгу вільнодумців, знущань над усіма, хто порушував релігійні канони. Церква тоді здійснювала контроль і над усіма іншими каналами відтворення релігії. Вона впро-

ваджувала і контролювала релігійне виховання в сім'ї, школі, армії. У загальноосвітніх школах головною фігурою був священик, а основним предметом вивчення — закон божий. Релігійним духом були пройняті всі програми, починаючи від церковно-парафіяльних шкіл і закінчуючи університетами.

І зараз церковники часто виступають головним каналом відтворення релігійності в свідомості того чи іншого віруючого. Ось деякі свідчення цього. «В секту баптистів мене втягнув у 1953 р. в м. Уссурійську баптистський проповідник Сигіда, мій родич, — пише колишній віруючий О. Глушак. — В той час мені було 42 роки. З Сигідою я працював на одному підприємстві. У бесідах зі мною він багато говорив про віровчення баптистів, пропонував відвідати їх релігійні збори. Спочатку я відмовлявся від цих запрошень, але після настирливих умовлянь Сигіди вирішив сходити до баптистів.

Перші відвідини молитовного будинку баптистів не справили на мене якогось враження. Зміст сектантських проповідей для мене був незрозумілим. Тоді керівники баптистів Таран і Вишиванов, з якими мене познайомив Сигіда, порадили мені частіше бувати на їх зборах, читати релігійну літературу. Так поступово, під впливом проповідників Тарана, Вишиванова і Сигіди, в мене склалися релігійні переконання».

Однак вплив служителів культу на відтворення і підтримку релігії в нашій країні не слід переоцінювати, як це роблять деякі дослідники. Так, в атеїстичних публікаціях можна зустріти твердження, що «майже жодна радянська людина не стає віруючою без активного втручання в її долю служителів церкви, сектантських проповідників чи їх активу» [92, 70].

Проведене нами конкретно-соціологічне дослідження показує, що лише 4,2 процента опитаних віруючих стали членами релігійних громад під впливом проповідників релігії.

4,2% — це показник безпосередньої участі служителів культу у відтворенні релігії. Проте їх роль у підтримці і формуванні вже існуючої релігійності набагато перевищує цей показник. Духівництву й тепер належить провідна роль у навчанні віруючих релігійним «істинам». Так, з опитаних нами 675 віруючих про вчення та суть своєї релігії дізнаються:

- |  |                   |
|--|-------------------|
| 1) з проповідей і читання релігійної літератури (разом)                | — 247 чол. (36%), |
| 2) лише з проповідей на молитовних зборах                              | — 200 » (30%),    |
| 3) лише з книг релігійного змісту (Біблії, Талмуда, Життя святих тощо) | — 33 » (5%),      |
| 4) із розмов з одновірцями   | — 195 » (29%).    |

Отже, для двох третин сучасних віруючих проповіді служителів культу та їх література є головним джерелом релігійної інформації. Недооцінювати цього фактора ні в якому разі не можна. Адже для віруючих інформація церковників про релігію є професійною, найбільш витонченою і «аргументованою». Вона зміцнює релігійність, гальмує відхід від релігії. Проте діяльність служителів культу і їх проповіді не можуть вже істотно впливати на безпосереднє відтворення релігії в нашій країні. Встановлення міри опосередкованого — через віруючих — впливу церковників на відтворення релігії вимагає окремого дослідження, проте зараз відзначимо, що це залежатиме в кожному конкретному випадку від релігійного напрямку (в більшості молодих протестантських сект, наприклад, місіонерська робота видається за складовий елемент релігійної поведінки віруючих, що меншою мірою властиве православ'ю, старовірству та іншим історично давнім релігійним напрямам), особистих релігійних поглядів проповідника та віруючого тощо.

Неабияку роль відіграють церковники в справі переходу віруючого від одного віросповідання до іншого. Конкретно-соціологічні дослідження, проведені нами, показали, що не було жодного випадку, щоб такий перехід відбувся без посередництва служителя культу або церковного активіста. Але тут має місце не відтворення релігії, а заміна одних релігійних переконань іншими.

Деякі віруючі переконані, що ніхто і ніяк не приводив їх до релігії, що вони самі, за своєю ініціативою «звернулися до бога». Першим поштовхом до цього вони вважають різні обставини, причини, випадки, а то й «чудесні поклики».

Релігія завжди проростала на людському горі, нещасті. Нерідко людина, що потрапила в біду, обставинами викинута з рамок звичного життя, губиться у пошуках виходу. В такі хвилини, за словами Н. К. Крупської, людина «шукає опори, надії і тому, що допомоги їй чекати немає

звідки, вона шукає її у бога; чим важче їй, тим гарячіше молиться» [160, 71—72].

Згадуючи свій шлях до релігії, ці віруючі найчастіше і найбільш образно розповідають про своє особисте горе, нещастя. «Протягом усієї війни я нічого не знала про чоловіка,— говорять 56-річна баптистка М.— Молодшого брата і сестру фашисти погнали в Німеччину. Пізніше я дізналась про загибель чоловіка. З того часу й почала молитися богу» [199, 23]. Православний Р. (52 роки) розповідає: «Я багато натерпівся в окопах, у таборах військовополонених. Майже всі мої товариші загинули, а я чудом врятувався, залишився живий. З того часу невпинно молюсь, дякую богові». Інша віруюча стала фанатичною п'ятидесятницею після того, як несподівано помер її чоловік, а обидва сини потрапили у психіатричну лікарню [196, 52].

Г. В. Плеханов твердив, що люди, які загубили шлях на землі, нерідко починають шукати шлях на небо. Проте не слід думати, що особисте горе, біда приводять кожного до віри в бога.

Багато віруючих, що прийшли до релігії начебто з власної ініціативи, згадують, що в дитинстві вони вірили в бога, а потім перестали аж до якоїсь певної трагічної події в їх житті. Дехто з них у своєму нещасті вбачає покарання за відхід від бога, інші — «зов господній». Найбільш стійке суб'єктивне переконання в тому, що вони самі прийшли до релігії, спостерігається у тих, хто під впливом особистого горя чи нещастя змінив своє віросповідання. В такому разі людина свої попередні релігійні переконання не вважає релігійними і до того ж, як правило, забуває про роль певного проповідника, що «допоміг» їй примкнути до нинішньої релігійної общини.

Вплив життєвих труднощів та незгод на людей є складним і суперечливим. Не завжди особиста біда породжує або зміцнює релігію. Трапляється і навпаки. Ось як, наприклад, вплинули на релігійність 768 опитаних нами колишніх віруючих життєві незгоди:

- |   |             |
|---|-------------|
| 1) труднощі сприяли зміцненню і оживленню релігійної віри | — 493 чол., |
| 2) труднощі сприяли руйнуванню віри в бога                | — 68 »      |
| 3) труднощі ніяк не впливали на стан віри в бога          | — 105 »     |
| 4) не одержано відповіді                                  | від 102 »   |

В нашій атеїстичній літературі вже багато говорилося про вплив горя та біди на збільшення релігійності і майже нічого — про зменшення її. А тому зупинимось на цьому питанні.

Глибокі роздуми і зіставлення образу християнського бога — доброго, всемогутнього, мудрого, милосердного — з реально існуючим злом нерідко приводило частину віруючих до усвідомлення безглуздя релігійного вчення і розриву з ним. Так, колишній католицький священник Іонас Рагаускас, автор відомої книги «Ідіть, месу закінчено!», писав: «Під час війни багато скаржились мені, ксьондзу, що почали сумніватися в існуванні бога. Ми не бачимо в страхіттях війни ні мудрості, ні милосердя, ні всемогутності бога,— говорили вони мені. А деякі додавали: якби я був на місці бога, то встановив би у світі набагато розумніший порядок» [242, 61]. Ці визнання віруючих і власні роздуми привели до того, що Рагаускас після тринадцятирічного служіння в церкві і сам порвав з вірою у бога.

Куди штовхне нещастя — до бога чи від нього,— в кожному конкретному випадку великою мірою залежить від характеру самої людини, від її виховання тощо. Ось, наприклад, шлюбна пара Р. Обидва виховувались приблизно в однакових умовах, мали віруючих батьків, за одною партою сиділи в школі. Поженилися у переддень війни. На обох лягло тривале і нелегке випробування. Вони вийшли з нього різними: він — член КПРС, вона — баптистка [191, 54—55].

Сфера особистих трагедій, фрустрацій та катастрофічних психічних потрясінь інтенсивно звужується в міру зростання величних успіхів у побудові комунізму в нашій країні. В країні, де лозунгом стали слова Програми КПРС: «Все в ім'я людини, для блага людини», де, згідно з науковим передбаченням Маркса, знищено відносини, в силу яких людина була приниженою та закабаленою істотою, і створюється суспільство, в якому людина — вища істота для людини [2, 391], зовсім зникає цей канал відтворення релігії навіть в ролі поштовху до її оживлення. Не випадково серед тих, хто вступав у релігійні общини Черкаської області протягом останніх п'яти—восьми років, не було жодного, який би мотивував своє «навернення до бога» якимись утрудненнями та бідами.

Як правило, ті віруючі, які вважають, що вони самі

«прийшли до бога», мотивують це пошуками істини. Вони відзначають, що віра дає їм емоційну насолоду і психологічне розвантаження. Причому переважна більшість цих віруючих підкреслює, що їх особиста ініціатива служила головним чином лише посиленню, «усвідомленню», поглибленню вже існуючої у них релігійності. Проведені нами конкретно-соціологічні дослідження показали, що з 768 колишніх віруючих до релігії звертались:

- |  |             |
|--|-------------|
| 1) в пошуках істини                                  | — 197 чол., |
| 2) в пошуках емоційної втіхи                         | — 168 »     |
| 3) не мали власної ініціативи у зверненні до релігії | — 403 »     |

Отже, звернення до релігії внаслідок якоїсь біди, нещастя, утруднень не має самостійного за змістом значення у відтворенні релігії в наші дні. Воно є лише умовою для рецидиву і зміцнення релігійності даної конкретної людини. Принципові ж причини релігійності людини в більшості випадків слід шукати в спотвореному сімейному вихованні. Людина нашого суспільства перестала за своєю ініціативою шукати шляхи до релігії.

### ПРОЦЕС НАСАДЖЕННЯ ТА ЗАКРІПЛЕННЯ РЕЛІГІЇ В ІНДИВІДУАЛЬНІЙ СВІДОМОСТІ

В зв'язку з розглядом проблеми генезису релігії зробимо спробу проаналізувати сам процес нав'язування особі релігійності.

Як уже відзначалось, релігія є найбільш спотвореним, хибним, безглуздим — і за формою і за змістом — відображенням дійсності. Разом з тим значна частина віруючих як раніше, так і тепер глибоко переконані в очевидній істинності, найглибшій мудрості, незаперечній авторитетності, безсумнівній святості всього релігійного комплексу. Більш близьке знайомство з віруючим показує, що його глибока суб'єктивна релігійна переконаність не є результатом вивчення або навіть детального знайомства з релігією. Ступінь релігійності не пропорційний ступеню обізнаності віруючого з релігією. Навпаки, в узагальненому вигляді тут спостерігається протилежна залежність: чим менше віруючий знає свою релігію, тим більше він відданий їй. Обізнаний з релігією пастир завжди був менш релігійним, ніж його зовсім неосвічена з питань

релігії старенька парафіянка. У масовому масштабі релігійність особи завжди формується під впливом психологічного навіювання та самонавіювання.

Релігійні переконання нав'язуються головним чином у дитячому віці — періоді, коли людина найбільшою мірою довірлива, податлива щодо навіювання, не здатна самостійно критично засвоїти погляди своїх вихователів. Прийшовши в світ, людина повинна пристосовуватись до навколишнього середовища, насамперед до людей, суспільства. Для цього спочатку у неї немає ніякого іншого засобу, ніж наслідування. Завдяки наслідуванню дитина ще з молоком матері сприймає погляди, поведінку, реакцію на середовище, в якому вона починає своє життя.

Протягом віків людина ще в дитинстві починала сліпо наслідувати релігійну поведінку оточуючих, сліпо повторювати фрази, які лише з часом набували для неї значення. Оточуючі, з свого боку, нав'язують дітям релігійні дії, почуття і переконання шляхом навіювання, психологічного позасвідомого тиску. Під впливом наслідування та навіювання у віруючого ще з дитячих років починає формуватися такий психологічний динамічний стереотип, невід'ємною рисою якого стає сприйняття дійсності через призму «існуючого» надприродного. Таким чином, релігія підбирається до людини з «чорного ходу», в обхід свідомості і лише потім поступово починає оволодівати самою свідомістю.

Психологічний процес становлення релігійності з підсвідомої на усвідомлену на сьогоднішній день добре вже вивчений радянськими психологами. Тому підкреслимо лише, що значення прищеплення релігії в дитинстві давно визнавали і церковники, і атеїсти. Так, О. Ярославський силу і небезпеку релігії вбачав саме в тому, що вона нав'язується віруючій людині в дитинстві, тоді, коли вона «найбільш вразлива і коли вона менш за все може критично ставитися до того, що їй подається... І у свідомість дитини вривається уявлення про те, що є такий боженька... З цим уявленням вона приходить до школи. Вчителів доводиться мати справу з таким мисленням дитини, яке буває досить важко перебороти» [329, 109—110].

Оскільки психологічний стереотип даної особи формувалася під впливом релігії, то не дивно, що людина стає релігійною. Навіяна та наслідувана релігійність стає власною релігійністю особи. І в цій якісній трансформації

нав'язана релігійність в минулому рідко критично пере-  
засвоювалась та переосмислювалась. «На сто тисяч лю-  
дей,— писав про сучасне йому суспільство Марешаль,—  
можливо не знайдеться і п'ятидесяти чоловік, які б  
утруднювали себе роздумами над своєю вірою. Народ  
сприймає все на слово. Він католик так само, як був би  
атеїстом, коли б атеїстами були його предки. Бог нагадує  
ті старі меблі, які все ж таки передають з рук в руки  
і благоговійно зберігають, тому що син одержав їх від  
батька, а батько від діда» [184, 202—203].

Вплив сім'ї, а також суспільства, де панує релігія,  
визначає не лише релігійність взагалі, а й усі її деталі  
зокрема — віросповідання, особливості культу, психоло-  
гічної реакції тощо. У питанні про належність християн  
до різних віросповідань православні богослови змушені  
визнати, що «людина належить до тієї чи іншої церкви...  
просто в силу історичних та географічних причин», а не  
від слідування якомусь «чистому», «боговстановленному»  
християнству [94, 36].

Набута ще в дитинстві звичка сліпо наслідувати релі-  
гійність членів свого оточення продовжує утримуватися  
і в дорослого віруючого. Так виробляються стандартні  
дії і стандартні реакції в релігійному колективі. Через  
стандартизовані дії нерідко і у дорослої людини вклю-  
чаються звичні релігійні реакції теж в обхід свідомості.  
Як приклад звичної і позасвідомої реакції на релігійний  
ритуал можна навести майже класичний і до цього часу  
пам'ятний випадок, що стався на молитовних зборах ме-  
тодистів США в 1870 р. У них була звичка повторювати  
хором слова «вигукуючого» проповідника. Так ось, одно-  
го разу на кафедру піднявся проповідник, розклав перед  
собою папери і голосно сказав: «Мої окуляри запотіли,  
і я крізь них нічого не бачу». Поки він протирав окуляри,  
присутні віруючі проспівали всі сказані ним слова. «Я не  
мав на меті, щоб ви співали мої слова, а лише те, що мої  
окуляри запотіли»,— вирішив поправити і себе і присут-  
ніх проповідник. У відповідь всі віруючі знову підхопили  
його слова в пісні. Тоді «вигукуючий» роздратовано за-  
кричав: «Це зовсім не божественний гімн, щоб його  
співати. Я думаю, що в усіх вас вселився диявол!»—  
і зійшов з кафедри. Віруючі дружно, без щонайменшої  
ознаки збентеження проспівали в заключення і ці слова  
[476, 3—4].



В усіх досоціалістичних формаціях віруючим прищеплювалась релігія ще з дитинства, релігійність у них формувалась в процесі становлення їх свідомості, їх особистості. Траплялись випадки, що в дитинстві релігію майже не прищеплювали дитині, проте і в цьому разі деякі люди згодом можуть стати релігійними. Процес залучення до релігії дорослої людини має деякі відмінності, проте в принципі він тотожний залученню до релігії і дітей. Відмінність ця полягає в тому, що доросла людина, як правило, залучається до релігії лише внаслідок ломки «нерелігійного» психологічного стереотипу. З точки зору психології ломка стереотипу завжди супроводжується (а суб'єктивно — збігається) з відчуттям людиною трагедії. У подібних випадках у людини порушується психологічна стабільність і рівновага, слабовільна людина може зовсім загубити над собою контроль. Все це створює сприятливі умови для навіювання, з допомогою якого тільки і може проникнути релігія в свідомість сучасної невіруючої людини.

Отже, і в свідомість дорослої людини релігія проникає через навіювання. Проповідники релігії мають успіх в своїй місіонерській діяльності лише в тих випадках, коли об'єкт їх місіонерства потрапляє в якусь біду, не може дати собі ради. Про «звернення до бога» громадянки А. розповідає колишній баптист О. Глушак. «Різними шляхами,— пише він,— потрапляють люди в секту. Ось як, наприклад, була втягнута проповідником Вишивановим громадянка А. Спочатку він багато разів бесідував з нею, умовляв вступити в секту баптистів. Потім, коли вона захворіла, він почав запевняти, що на неї зійде милість божа і вона перестане хворіти, якщо стане вірити в бога і регулярно відвідувати баптистські збори. Громадянка А. зрештою вступила в общину» [242, 118].

При цьому особливо підкреслимо, що найбільш піддаються навіюванню, в тому числі і релігійному, діти та юнаки. Якщо в цей вік людину не отруїли релігійним опіумом, то пізніше, в умовах відсутності релігійного виховання, вона може стати віруючою лише як виняток. Це підтверджується матеріалами конкретно-соціологічного дослідження, проведеного нами. З 1443 віруючих вперше почали вірити в бога:

- |                                   |                      |
|-----------------------------------|----------------------|
| 1) з раннього дитинства           | — 1145 чол. (79,3%), |
| 2) в юнацькому віці (14—18 років) | — 153 » (10,7%),     |

3) дорослими (19—40 років)  
4) після 40 років

— 139 чол. (9,6%),  
— 6 » (0,4%).

Після 40 років людина — і релігійна і нерелігійна — вже має, як правило, сформований психологічний стереотип, залучення її до релігії можливе лише внаслідок психічної травми і особистої трагедії.

Крім навіювання, важливе місце в підтримці та зміцненні релігійності особи займає самонавіювання. До самонавіювання віруючий вдається в усіх тих випадках, коли йому доводиться активно виявляти свою релігійність. Зараз вона здійснюється і в процесі виконання віруючим релігійних обрядів, при читанні ним релігійних книг, під час участі в богослужіннях, при моліннях. Без активної вольової та свідомої участі віруючих у відправі церковного церемоніалу наступає омертвіння релігійності. Ось чому з давніх давен церковники всіх релігій вимагали від віруючих активної участі в релігійному житті і засуджували відсутність такої. Вже біблія свідчить, що в часи її написання проповідники релігії висловлювали своє невдоволення тими віруючими, які «наближуються до бога лише устами своїми і вшановують його лише язиком своїм, а серцем своїм далеко від нього» (Ісайї, XXIX, 13; Матф., XV, 8; Марк., VII, 6).

Було б невірно, як то ще трапляється, говорити про винятково тонке вміння церковників діяти на психіку віруючих, звинувачувати наших ідейних противників в хитрих і навмисних кознях в справі насадження релігії. Скоріш за все вони сліпо використовують стихійно відшліфовану ефективну практику. Не випадково рекомендовані жерцями різних релігій способи самонавіювання релігійності практично тотожні. Найбільш дійовою в цьому відношенні виявилася молитва, без якої не обходиться жодна релігія.

З погляду психології молитва в сукупності з тими обрядами, які її супроводять, є не чим іншим, як самонавіюванням релігійності. Вона вводить віруючого в сугестивний стан і відкриває всі канали для навіювання. Сучасний американський психолог Джеймс Леуба підкреслює, що молитва, крім канючення, характеризується і тим, що в процесі моління «тіло і душа приходять в заспокоєний стан, очі закриваються, світ начебто виключається із свідомості» [300, 42]. В такому стані психіка

особи легко перебудовується відповідно до змісту почутих або виголошених слів.

Важливе місце у зміцненні релігійності сучасних віруючих належить молитвам. Про що найчастіше і найбільш щиро моляться віруючий? — Про зміцнення своєї віри. Мабуть, ніколи в минулому він так щиро, як зараз, не молився про це. Такі молитви стимулюються у нього відчуттям його сумнівів і роздвоєнь, реакцією на атеїстичну пропаганду і на сьогодення. Під впливом усього цього у віруючого відбувається процес руйнування релігійного психологічного стереотипу. А ломка останнього завжди сприймається як особиста трагедія. Перша безпосередня психологічна реакція у подібному випадку спрямована на захист стереотипа. Найбільш популярною для сучасного віруючого стала молитва євангельського персонажу: «Вірую, господи, допоможи моему зневір'ю!». Сучасні церковники невпинно закликають молитися про зміцнення віри. І коли віруючий, який зрікся усього «земного», вводить себе в сегустивний стан і починає повторювати з притиском «вірую», «вірую!!», «вірую!!!», він і справді починає вірити.

Процес самонавіювання релігійності особливо посилюється під час колективних молінь. Тут додатково починає діяти механізм психологічного зараження. Лише внаслідок двосторонньої сугестії — зовнішнього навіювання та внутрішнього самонавіювання — віруючий починає визнавати існування того, «чого око не бачило, а вухо не чуло»: бога одного по суті і потрійного в особах, післясмертне існування, прийдешній «страшний суд», пекло та рай, чортів, ангелів тощо. Більше того, він починає сприймати як незаперечну істину очевидно безглузді твердження своєї релігії: вірити в незайманість богородиці-діви, воскресіння вже «засмерділого» (так написано в Євангелії) Лазаря, в зупинку сонця над Гаваоном і Місяця над долиною Аялонською і т. ін. В рукопису, який поширюється серед віруючих, анонімний православний віруючий писав: «В Біблії все абсолютно істинно. Якби там було написано, що пророк Іона проковтнув кита,— я і тому повірив би» [210; 7]. Баптист Д., в свій час студент Одеського політехнічного інституту, під час розмови з своїми однокурсниками заявив: «Бог всемогутній. Йому нічого не варто на деякий час затримати або й повернути над горизонтом Сонце і водночас запобігти катастрофі

Землі». А пресвітер секти адвентистів сьомого дня з с. Вівсяники на Вінниччині доказ «немочі» сучасної науки вбачає в тому, що вона до цього часу не може відкрити копит і жуйки у зайця, про що ясно, «чорним по білому», пишеться у святій Біблії.

Під впливом релігійного середовища у людини, крім психологічного стереотипу, формується ще й певна установка на сприйняття та інтерпретацію дійсності. Установка пропускає весь потік інформації через відбірковий фільтр, і тільки те, що проходить через нього, набуває змісту для віруючого. Все, що суперечить релігійному світосприйманню, психологічно просто не доходить до віруючого або значною мірою спотворюється та гальмується установкою віруючого на сприйняття.

Певна установка діє у віруючого навіть щодо самої релігії та її положень. Це дуже добре видно на прикладі існування в кожній релігії чисельних віросповідань. Формально всі віросповідання даної релігії (християнства, буддизму, ісламу тощо) спираються, в принципі, на одні і ті самі ідеологічні основи: Біблію, Тріпітаку, Коран та інші священні книги. Правда, тут необхідно зробити два зауваження. Сумбурність та суперечливість самих священних книг відкриває лазівку для існування різних віросповідних вчень однієї і тієї самої релігії. Крім того, конкретно-історичні умови, за висловом Фейербаха, примушують «кожну епоху вчитувати в Біблії саму себе». Але при всьому цьому віруюча людина повинна ще й суб'єктивно, через психологічну установку на сприйняття, бути підготовленою вчитувати в священних книгах певні місця для виправдання «чистоти» свого віровчення та осудження всіх інших у відхиленні від істини. Ті ж висловлювання священних книг, які суперечать віросповіданню, вважаються віруючими іносказаннями або взагалі ігноруються. Для ілюстрації можна навести характерний щодо цього диспут двох молодих віруючих, що подається у протокольному записі.

Баптист: Православним священникам не можна довіряти, бо вони навмисне перекручують слово боже і не виконують навіть ясної вказівки апостола Павла, який говорив: «Якщо чоловік відрощує собі волосся, то він цим творить безчестя» (І послання до коринфян, XI, 14).

Православний: Але наші священники роблять так за прикладом Христа, який, будучи назореем (Єв. від Мат-

вія, II, 23 та Суддів, XIII, 5), не брив бороди і не стриг волосся.

**Баптист:** По-твоему виходить, що апостол Павло брехав, коли відрощування волосся чоловіком називав безчестям?

**Православний:** А по-твоему, що син божий Ісус Христос творив безчестя, коли виконував зарок назорейства?!!

Обидва «противники» не могли допустити ні того, що брехав апостол Павло, ні безчестя Христа, і водночас обидва вважали незаперечним авторитет біблійних слів. Але для першого значимими і вагомими були одні положення, для другого — інші. Аналогічно продовжувались «обговорення» й інших дискусійних між православ'ям і баптизмом питань віровчення.

Велике значення в набутті релігійності та її зміцненні має прагнення наслідувати поведінку святих, пророків, апостолів та інших «угодників божих». А без таких героїв не обходиться жодна релігійна течія. Православна церква поряд з іншими рекомендує, наприклад, слідувати Серафиму Саровському, «серце якого очищалося в безперервній молитовній праці», подвигом якого було «мовчання і строгий піст, тілесна праця і неодмінна молитва» [139, 65].

Отже, в залученні індивіда до релігії та зміцненні його релігійності не лише домінуюче, а й неподільне місце займають різного виду психологічні навіювання, самонавіювання та наслідування. Психологія доводить, що навіть індиферентна до релігії людина може стати широко віруючою, коли почне блукати по кругах спотвореного психологічного тиску, який застосовується церковниками на користь релігії.

ТЕНДЕНЦІЇ  
ІСТОРИЧНОЇ ЗМІНЮВАНОСТІ РЕЛІГІЇ

Мабуть, про жодне явище суспільного життя немає такого багатого матеріалу, як про релігію. Проте, незважаючи на це, досі написання загальної історії розвитку релігії лишається нерозв'язаною проблемою. А над нею працювало немало філософів і соціологів минулого, серед яких можна назвати Юма, Канта, Гегеля, Ніцше, Уайтхеда, Малиновського, Радіна та багатьох інших. Лавина фактів, здається, може поховати всяку струнку концепцію історії релігії.

Деякі немарксистські дослідники намагалися написати загальну історію релігії, виходячи з самої релігії. Але це — науково некоректний підхід до розв'язання даної проблеми. Релігія, як вперше з науковою достовірністю встановив марксизм, не має своєї власної історії, оскільки її джерела містяться не в ній самій, не на небі, а в самому суспільстві [6, 138]. А тому історія і доля релігії цілком похідні від історії і долі суспільства, яке поділяє релігію. У відриві від конкретно-історичних умов суспільства історія різноманітних релігій має хаотичний і неймовірно заплутаний вигляд. Тут переплелися довільна гра фантазії, релігійні вчення, культу, почуття тощо. При неправильному підході неможливим стає встановлення якоїсь закономірності в історії змінюваності релігії.

Послідовний і систематизований нарис всіх конкретних історичних релігій можна, на нашу думку, здійснити, взявши за основу загальну тенденцію історичної змінюваності релігії взагалі. Цю тенденцію можна виявити шляхом історичного аналізу дуже вузького, але найбільш істотного для релігії показника — розвитку форми релігійного відображення, зображення нею надприродного. Адже становлення, розвиток, розпад і зникнення форми релігійного відображення — це становлення, розвиток, розпад і зникнення самого релігійного феномена.

Зародження і становлення первісної релігії заховано від нас за горизонтом писаної історії. А тому досліджуваний процес не можна зобразити так детально, як то робиться стосовно всіх наступних, так би мовити, історичних релігій. Археологічні дані дають нам підстави зробити висновок про те, що люди, які жили 15—20 тисяч років тому, вже мали релігію.

В сучасній літературі про первісну релігію точаться гострі дискусії з приводу того, якою саме була первісна релігія. Одні такою вважають тотемізм, інші — магію, треті — фетишизм і т. ін. Ми вважаємо пошуки найпервіснішої конкретної форми релігії таким же некоректним завданням, як і пошуки того конкретного слова, що його вперше виголосила людина. На основі археологічного матеріалу точно можна говорити лише про те, що первісна релігія була такою самою примітивною, як і суспільство, що її породило. У цій примітивній релігії є і елементи магії, і елементи фетишизму, і елементи тотемізму тощо. З науковою достовірністю можна говорити лише про становлення форми релігійного відображення взагалі.

Перші уявлення про надприродне — в гносеологічному плані — були породжені уособленням. З усім, що відбувається навколо, первісна людина намагалась освоїтись — зрозуміти його і пристосуватися до нього. До появи homo sapiens предки людей освоювались з навколишньою дійсністю майже по-тваринному. А суть останнього, за словами К. Маркса, полягає в тому, що «тварина безпосередньо тотожна зі своєю життєдіяльністю. Вона не відрізняє себе від своєї життєдіяльності. Вона є ця життєдіяльність» [5, 526].

Людина первісного суспільства відчувала пекучу необхідність освоїтись з усім тим, що її оточує. Адже світ для неї був повним загадок, його дії — гнітючі. Людина завжди освоюється з усім невідомим через знайомство або через пояснення вже відомим. Найбільш відомою для первісної людини була вона сама. Ось чому вона почала навколишню дійсність пояснювати за аналогією з самою собою, тобто шляхом уособлення. Сутність же уособлення полягає в тому, що всі явища і предмети природи воно оголошує живими особами, які діють свідомо, подібно до самої людини.

Зроблений нами логічний висновок про характер за-  
своєння і з'ясування дійсності первісною людиною, на  
нашу думку, відповідає історичній правді. Дослідники  
первісного суспільства одностайно підкреслюють, що то-  
дішній людині було властиве уособлення. Ф. Енгельс,  
характеризуючи процес виникнення релігійних уявлень,  
говорив: «Сили природи здаються первісній людині чимсь  
чужим, таємничим, гнітючим. На певному ступені, через  
який проходять *всі* культурні народи, вона освоюється  
з ними шляхом уособлення» [9, 590].

Уособленню піддавались не лише предмети і явища  
об'єктивного світу, а й суб'єктивного, насамперед — за-  
гальні уявлення та поняття. Останні в свідомості первісної  
людини набували дуже конкретної, чуттєвої, споглядаль-  
ної форми, що значною мірою сприяло їх уособленню.  
Створені свідомістю первісної людини загальні уявлення  
та поняття ставали для неї живими і самостійними  
істотами.

Уособлення загальних уявлень та понять в гносеоло-  
гічному плані дало початок не лише релігійним ідеям  
(духа, бога тощо), а й ідеям філософського ідеалізму.  
В. І. Ленін писав: «Ідеалізм первісний: загальне (поняття,  
ідея) є *окрема сутність*. Це здається диким, по-  
творно (вірніше: по-хлоп'ячому) безглуздим. Але хіба  
не в тому ж роді (*цілком* в тому самому роді) сучасний  
ідеалізм, Кант, Гегель, ідея бога? Столи, стільці і *ідеї*  
стола і стільця; світ і ідея світу (бог); річ і «нумен»,  
непізнавання «річ у собі»; зв'язок землі і сонця, природи  
взагалі — і закон, *λογος*, бог» [20, 357—358].

Уособлення загальних уявлень і понять, як і уособлен-  
ня предметів та явищ навколишньої дійсності, властиве  
всім племенам і народам на їх початкових ступенях роз-  
витку. Так, наприклад, стародавні слов'яни уособлювали  
різні назви пропасниці, уявляючи їх собі у вигляді 12 се-  
стер: Ломиха, Вогниха, Жовтиха, Безсонниха, Гарячиха  
і т. ін. І. І. Скворцов-Степанов під час перебування на  
засланні в Астраханській губернії спостерігав, що місцеві  
жителі намагаються спастися від пропасниці записочкою,  
яку приколювали до дверей: «Параски Іванівни немає  
вдома». Прийде, мовляв, пропасниця, прочитає, що її  
жертви немає вдома, і піде собі; а Параска Іванівна за-  
лишиться собі жива-здорово [313, 35—36]. Років 40—  
60 тому серед наших людей ще існувало уособлення Се-



реди, П'ятниці, Опівденниці, злиднів тощо [290, 187—190; 312, 234].

Уособлення первісною людиною явищ об'єктивного та суб'єктивного світу дало перший поштовх існуванню форми релігійного відображення, воно було органічно пов'язане з появою віри в існування надприродного. Ось чому Ф. Енгельс говорив: «Саме це прагнення до уособлення створило всюди богів і *Consensum gentium*, на яку посиляється доказ буття бога, доводить саме тільки загальність цього прагнення до уособлення як необхідного перехідного ступеня,— а значить і загальність релігії» [9, 590—591].

Уособлені предмети і явища первісна людина піддавала моральній оцінці. Сприятливі з них вважалися добрими, несприятливі — злими. Деякі, що в одному відношенні були сприятливими, а в іншому несприятливими, так і уявлялися двоїстими: і добрими і злими одночасно. Головне, чого чекала від них людина,— щоб добре в уособлених явищах і предметах щедріше виявляло себе, а зле — утримувалось від дій.

З надприродними істотами, які були створені фантазією первісної людини, ці останні намагалися налагодити зв'язки як із собі подібними. Вони просили надприродні істоти, задобрювали їх і погрожували їм. Один з європейських мандрівників був свідком того, як вождь північноамериканського племені, злякавшись грому вночі, прокинувся, вибіг на галявину і почав пропонувати громові тютюну, аби тільки він замовк [169, 151—152].

З розвитком соціально-економічного життя і збагачення досвіду людина поступово починає переконуватися, що те чи інше конкретне явище природи — в дійсності не живе і несвідоме. Але, не розуміючи суті цих явищ, вона почала уявляти, що цими явищами керують якісь невідомі, таємничі сили. Ці сили з часом і почали називатися добрими чи злими духами.

У вірі в існування духів виявляються уособлення явищ об'єктивного та суб'єктивного світу людини. Так, у багатьох народів загальні поняття і уявлення про предмети, явища, з одного боку, та духів, богів — з другого, називаються одними і тими самими словами. З цього випливає, що вони раніше і уявлялись людьми як одне і те саме. Л. Я. Штернберг, описуючи релігію гіляків, свідчив: «Гіляк називає Всесвіт — «курн», але цим же словом він

означає поняття особистого людиноподібного бога. Словом «паль» він означає гору і бога — «господаря» гори; словом «толь» — море і бога моря» [320, 31]. А за свідченням англійського історика Дж. Марфі, «веста у римлян була не лише духом охоронцем вогнища, а й самим вогнем. що палає в приміщенні житла; Янус виявлявся не просто духом порогу, що стереже двері,— він був самим порогом, самими дверими; Юпітер усвідомлювався не лише як дух неба, що являє себе в блискавці, а й самою блискавкою» [148, 232].

Оскільки первісна людина дивилася на світ очима дитини, то світ в її свідомості вигравав усіма фарбами, здавався їй нагромадженням величезної кількості найрізноманітніших невідомих предметів та явищ. Людина сприймала множинність світу, але ще не вбачала в ній єдності. Ця множинність переносилась і на надприродне. За кожним явищем людина вбачала окремих дух. Дослідник релігійних вірувань австралійських аборигенів англійський вчений Олдфільд писав: «Кількість страшних, хоч і нелюбимих істот, яких вони визнають, вкрай велика; не лише небо населене ними, а й уся поверхня землі кишить надприродними істотами: кожний лісок, більшість водопоїв, усі скелясті місця заповнені ними. Так само будь-яке природне явище вважалось справою духів [295, 236—237]. Подібно до цього гвінейські негри теж вважали, що у великих скелях, у дуплах дерев, у горах, річках, лісах, печерах — скрізь живуть добрі та злі духи [295, 237—238].

Людина уявляла собі духів, хоча й особливими істотами, які не кожний здатний бачити, а проте цілком конкретними, матеріальними, уречевленими, яким властиве цілком певне тіло. Так, духа лісу — лісовика — стародавні слов'яни малювали у вигляді старого діда, що своїм зовнішнім виглядом нагадує старе користе дерево; духа зими — у вигляді міцного, тепло вдягнутого старця з червоним носом; духа води — водяного — у вигляді старої жінки з розтріпаною косою в червоному платті і т. ін.

Особливість усіх цих духів, на відміну від більш пізніх уявлень про богів, полягала в тому, що їх вважали не творцями, а лише господарями тих чи інших предметів і явищ. Лісовик, домовик, наприклад, не створювали лісу, дому, а лише жили і господарювали в них. Якщо зникав

ліс, дім, то разом з ними зникав і лісовик, домовик. В пересохлій річці водяник не жив.

Усі духи, як і уособлені в них предмети і явища, за уявленнями первісних людей, існували один поряд з іншим. І в цій просторовій відокремленості вони були рівними один одному. Уявлення про рівність духів відбивало не лише ступінь розвитку людського пізнання того часу. Воно було своєрідним відображенням стану первісного суспільства, в якому всі його члени були рівними між собою. Між духами, як і між людьми, могли бути лише дужчі чи слабкіші, але не було зверхніх і підпорядкованих.

З початком розкладу первіснообщинного ладу починається розклад і в сонмищі духів. Більш сильні «захоплюють» владу над слабкими. Сильнішому духові вже підпорядковується не лише те чи інше явище, предмет, а й інші духи. Кількість духів взагалі не скорочується, змінюються лише «взаємовідносини» між ними: є вже духи пануючі і духи залежні.

Об'єднання багатьох родів в одно плем'я-фратрію на рівних началах знайшло своє відображення і в релігії того часу. Народилася віра в існування багатьох рівноправних головних духів-богів, яким підлягають багато дрібних духів-богів. Поряд з цим кожне плем'я (а інколи і рід) мало свого власного патрона-бога, який визнавався за бога й іншими племенами-родами. Для прикладу можна вказати хоча б на старослов'янську релігію періоду існування племен, що об'єднувалися на рівних началах. Стану цих племен цілком відповідала і релігія з вірою в існування рівноправних іменитих богів: Перуна — бога грому, Сварога — бога небосхилу, Даждьбога — бога Сонця, Стрибога — бога вітру і т. ін. та багатьох нижчих духів: русалок, лісовиків, домовиків тощо.

У період розкладу первіснообщинного ладу і переходу до класового суспільства форма релігійного відображення, уявлення віруючих про надприродне знову зазнає якісних змін. Важливу роль у цьому відіграв зростаючий рівень людського пізнання. Людина цього часу вже навчилася глибше пізнавати дійсність і, що особливо важливо, глибше ставити собі питання в процесі пізнання невідомого. Вона вже не лише констатує наявність тих чи інших предметів та процесів, її починають цікавити взаємовідношення, а потім і взаємозв'язки між ними, їх

причини. Пізнання людини цього часу нерідко йде набагато далі безпосередньої користі, починає зароджуватися елементарне теоретичне ставлення до дійсності.

Наведемо розповідь зулуса, який жив ще родовим устроєм: «Дванадцять років тому,— говорить він про себе,— я одного разу відправився пасти худобу. Погода була похмурою. Я сів на скелю і почав ставити собі журливі запитання; так, журливі, бо я не був у змозі на них відповісти. Хто торкався зірок своїми руками? На яких стовпах вони тримаються? Я запитував себе також: вони ніколи не втомлюються, у них немає іншої справи, як безупинно текти від ранку до ночі і від ночі до ранку; але де ж вони зупиняються, і хто примушує їх текти у такий спосіб? Хмари також приходять і відходять і виливаються водою на землю. Звідки вони приходять? Хто посилає їх? Звичайно, не чаклуни надсилають нам дощ; як вони можуть це робити? І чому я ніколи не бачив, як вони підіймаються на небо, щоб здобути нам воду? Я не можу бачити вітру. Але що ж він таке? Хто несе його, примушує його дуги, ревти і лякати нас? Хіба я знаю також, як росте хліб? Учора у мене на полі не було й билинки; сьогодні я прийшов туди і знайшов їх уже декілька. Хто міг дати землі мудрість і силу, щоб витворити це? І я закрив лице руками» [169, 138—139]. Відомий російський землепроходець Крашенинников дивувався з наївності ітельменів (у XVIII ст. вони перебували ще на ступені первіснообщинного ладу), які «всьому знаходять причину і намагаються розгадати самі думки птахів та риб» [159, 107].

Людина часто не могла знайти правильної відповіді на ті питання, які її цікавили, проте визнання існування надприродного значною мірою орієнтувало пошуки відповідей.

Так причиною всього існуючого оголошувалися духи-боги, посилення на надприродне сприймалося як задовільне розв'язання незрозумілих питань.

Ставлення до надприродних істот як до причин всього, що відбувається навколо, мало свою логіко-історичну основу. Спочатку первісна людина з'ясовувала невідомі їй явища за аналогією з самою собою, шляхом уособлення. Так, невідоме первісна людина з'ясовувала з допомогою відомого. На цьому ж етапі розвитку пізнання уособлені явища і предмети, тобто духи та боги, сприн-

ймалися як уже відомі. Існуванням цих «відомих» духів, богів і з'ясовувались в той час усі різноманітні «чому?», «для чого?», «ким?», «навіщо?» Пізніше богам почали приписувати нову ознаку — вони стали не лише господарями, а й творцями усіх явищ та предметів.

Паралельно із соціальними причинами диференціації богів на пануючих і залежних сприяли також причини гносеологічні. В цей час людина, пізнаючи явища навколишнього світу, почала глибше осягати сутність найпростіших зв'язків та взаємовідношень явищ та предметів. Одним з перших з'ясованих зв'язків було співвідношення одиничного, особливого і загального. Це знайшло своє відображення в тому, що богів окремих дерев почали підпорядковувати богу лісу, а останнього — богу рослинності взагалі.

Важливу роль у модифікаціях форми релігійного відображення відігравала каста жерців. Саме вони виконували роль ідеологів релігії, їм належить провідна роль у систематизації та кристалізації всього основного і вирішального в релігії. Без врахування впливу жерців неможливо зрозуміти і з'ясувати багато явищ в генезисі і становленні конкретних історичних релігій.

Марксизм рішуче заперечує погляд на релігію як на вигадку жерців [16, 295, 298]. Проте він не заперечує ролі жерців у релігії. В статті «Бруно Бауер і первісне християнство» Енгельс писав: «Цілковито зрозуміло, що коли стихійно виниклі релігії, як поклоніння фетишам у негрів або спільна первісна релігія в арійців, виникають без участі і обману, то в їх дальшому розвитку попівський обман дуже скоро стає неминучим. А штучні релігії, при всій характерній для них щирій захопленості, вже при своєму заснуванні не можуть обійтися без обману і перекручення історії; так само і християнство вже з самого початку мало досить непогані досягнення цього роду». У творах Маркса і Енгельса жерці називаються спіритуалістичними шарлатанами, містичними хитрунами, нерозбірливими у виборі засобів. Класики марксизму підкресливали, що «священні цілі завжди якнайтісніше зростаються з священними особами». А тому на релігії неминуче відбивається «попівське владолоубство, релігійний фанатизм, шарлатанство, піетистське лицемірство, благочестивий обман», який насаджується жерцями [6, 513—514].

Роль і місце жерців у релігії — це окрема і ще мало досліджена тема. Нам тут важливо лише відзначити, що коли первісна релігія — це утворення стихійне, ще не мала спеціальної теоретичної обробки і теоретичного усвідомлення, то в наступні періоди зміна форми релігійного відображення майже завжди вимагала духовної творчості жерців. Без жерців — ідеологів релігії вже не могла сформуватися віра в існування монотеїстичної та абстрактно описової надприродної сили. Не могла вона виникнути і в умовах первіснообщинного ладу чи раннього рабовласництва.

Надприродні істоти — духи, а потім і боги — різними народами уявлялися по-різному. Єдине, що було властиве усім їм — це уособлення; люди уявляли собі їх живими, вільно діючими. Форма ж цих істот могла бути найнесподіванішою. Надприродна істота, за уявою одних, мала форму тварини або тварини і людини водночас, або якоїсь химери... Одним словом, виникнувши внаслідок уособлення предметів, сил і явищ природи, надприродні істоти «при дальшій еволюції проходять у різних народів через найрізноманітніші і найстрокатіші уособлення».

У період розквіту рабовласництва більшість народів починає зображувати своїх богів за образом і подобою людини. Боги, таким чином, набувають не лише антропатичних, а й антропоморфних рис. У класичній формі даний процес знайшов вияв у старогрецькій та староримській релігіях. Людина цього періоду усвідомила, що саме вона є найбільш досконалою істотою в навколишній дійсності. Свої людські досконалості віруючі почали приписувати і надприродним істотам. Уподібнюючи бога собі, людина і себе почала уподібнювати богам. Це знайшло вираз в тому, що майже в усіх історичних релігіях існують легенди про те, що антропоморфно-антропатичні боги створюють людей за своїм образом і подобою.

## · ЕВОЛЮЦІЯ ФОРМ РЕЛІГІЙНОГО ВІДОБРАЖЕННЯ

Релігії, які визнавали існування багатьох богів, дістали назву політеїстичних (від грецьких слів «полі» — багато і «теос» — бог). Релігії усіх найдавніших народів і племен визнавали існування багатьох «своїх» і «чужих» богів. Боги кожного народу чи племені діяли лише в межах свого народу або племені. Кожна окрема група

мала своїх богів. Усі боги первісних політеїстичних релігій уявлялись як конкретно-відчуттєві істоти. Це підтверджується усіма без винятку фактами матеріальної, письмової та усної творчості. Отже, відображення дійсності первісною релігією здійснюється через призму політеїстичного та конкретно-відчуттєвого уявлення про надприродне. Зміна в процесі історичного розвитку форми релігійного відображення проходить через найрізноманітніші види уособлення. Проте в цій різноманітності виразно пробивається тенденція змінюваності форми релігійного відображення від політеїстичного до монотеїстичного і від конкретно-чуттєвого до абстрактного зображення надприродного.

Дослідники визнають, що поява віри у монотеїстичного та абстрактного бога — якісно новий етап в розвитку релігії. Але більшість з них не може знайти причину цього і тою чи іншою мірою закликає задовольнитися варіантом біблійного пояснення. Так, Една Бекстер в навчальному посібнику для вчителів релігійних коледжів закликає читачів вірити в те, що «бог сам відкрив себе віруючим євреям» і що «євреям ми зобов'язані вірою в одного бога» [341, 25—26]. К. Х. Додд писав, що «єврейський монотеїзм виростав з інтуїтивного усвідомлення» [370, 111]. Професор Принстонської богословської семінарії Джон Хік запевняє своїх читачів, що «монотеїстична віра знайшла своє перше втілення у біблійних заповідях і молитвах, псалмах і пророцтвах, притчах і повчаннях» [394, 6].

В дійсності ж історична тенденція переходу від політеїзму до монотеїзму і від конкретно-чуттєвого зображення богів до абстрактного цілком зумовлена об'єктивними соціальними умовами життя людей. При з'ясуванні цього питання необхідно насамперед розкрити гносеологічні передумови виникнення ідеї монотеїстичного абстрактного бога і, крім того, соціальні умови, які забезпечили перетворення цієї можливості в дійсність.

З розвитком суспільства, а разом з ним і пізнавальних можливостей людини віра в політеїстичних, а потім і конкретно-чуттєвих богів починає наштовхуватись на труднощі ідеологічного характеру. Навіть позірно послідовна віра в них стає вже гносеологічно неможливою. Пізнання людини безперервно поглиблювалося. Воно йшло від категорії першого порядку — до категорій другого, а від

категорій другого — до категорій третього і так до безко-  
нечності.

Як уже відзначалося, первісна людина сприймала дійсність в її множинності. Це їй послужило гносеологічною основою політеїзму. Людина періоду розквіту рабовласницького ладу глибше навчилася розуміти світ. Спостерігаючи множинність дійсності, вона вже виявляла в ньому і єдність. Вбачати єдність у множинності може лише досить розвинене пізнання, яке здатне відволікатися, абстрагуватися від якісної різноманітності; тут вже потрібно оперувати не уявленнями, а поняттями, мати понятійне мислення.

Свідченням розвитку людського пізнання періоду рабовласництва служить зародження в цей час філософської думки. Одним з головних завдань філософської думки стародавньої Греції було з'ясування того, що єдине лежить в основі світобудови? Відповідь на поставлене питання перші філософи давали різну, на ній значною мірою позначилося конкретно-відчуттєве мислення, яке панувало до того. Єдиним, що лежить в основі всього існуючого, оголошувалась то вода, то повітря, то вогонь...

Пошуки єдиної основи існуючої дійсності не могли не вплинути на характер форми релігійного відображення. Адже політеїстична релігія оголошувала богів і причиною, і основою дійсності. Багато богів і єдина основа всього існуючого ставали в непримиренну суперечність одне до одного. Ось чому саме в цей час серед різних критичних висловлювань на адресу релігії вперше зустрічається логічно переконлива критика політеїзму. Багато богів, з погляду логіко-філософських роздумів, повинні обмежувати, ослаблювати один одного, переставати бути богами. Віра у політеїстичних богів ставала явно абсурдною.

Одним з перших став критикувати грецький політеїзм філософ і рапсод VI в. до н. е. Ксенофан. Його критика нерозривно була пов'язана з критикою антропоморфізма і антропатизма богів існуючих релігій. В антропоморфізмі та антропатизмі Ксенофан вбачав свідчення того, що боги створені людиною за своїм образом і подобою. «Смертні думають, — писав він, — начебто боги мають одяг, голос і тілесний образ, як і вони». Які віруючі, такі і їх боги. Ефіопи говорять, що їхні боги кирпаті і чорні, фракійці — що вони голубоокі і рижуваті».



«Якби,— робить висновок за аналогією Ксенофан.— бики та леви мали руки, щоб, подібно до людей, створювати твори мистецтва, то вони зображували б богів і надавали б їм форми за своєю подобою». Священні розповіді Гомера і Гесіода, говорить Ксенофан, викликають не повагу, а призи́рство до богів: «Все, що у людей є нечестивого і ганебного, Гомер і Гесіод приписували богам: крадіжку, розпусту, взаємний обман» [130, 111].

Критика Ксенофаном політеїзму і особливий антропоморфізм була важливим кроком вперед у розвитку атеїстичної думки. Його ідеї і зараз можуть служити доказом, що не бог створив людину, а навпаки — людина створила богів за своїм образом і подобою.

Але сам Ксенофан не виступав проти релігії і богів взагалі. З певною непослідовністю і значним пантеїстичним забарвленням він пропонував більш витончену релігію та ідею бога. За свідченням Арістотеля і Симпліція, Ксенофан називав богом єдине, вічне, нествориме і незнищиме буття або початок: «Подивившись на небо в його цілості, він оглошує, що єдине — ось що таке бог», «Всеєдине Ксенофан називав богом» [146, 40].

Отже, політеїзм і антропоморфізм богів почав себе гносеологічно зживати насамперед у свідомості, яка мислить понятійно, по-філософському. Жерці і філософи-ідеалісти на протичагу політеїстичному та антропоморфному надприродному сприяють створенню віри в монотеїстичне та абстрактне надприродне. Поль Лафарг вважав, що в історії європейської думки, віра в абстрактного і монотеїстичного бога вперше була підказана філософією Анаксагора і протягом віків жила лише в свідомості окремих мислителів [168, 40]. Віра в монотеїстичного бога, перш ніж стати вірою простих віруючих, на цілі століття раніше дозріла в головах філософів та жерців.

Ф. Енгельс неодноразово підкреслював значення філософських ідей та абстракцій — звичайно, в їх вульгаризованій формі — для формування монотеїстичної релігії, зокрема християнської. «...Грецька вульгарна філософія,— писав Енгельс,— вела до вчення про єдиного бога» [16, 217]. Саме філософською думкою вперше були створені монотеїстичні ідеї. Ось чому Енгельс називає монотеїзм «продуктом грецької вульгарної філософії» [9, 310].

В створенні віри в монотеїстичного абстрактного бога знайшла вираз в спотвореній формі абстрагуюча здат-

ність людини, здатність сприймати навколишній світ єдиним всеохоплюючим поглядом. Зрозуміло, що перехід до монотеїстичного бога відбувався поступово. Первісні боги, за словами Енгельса, «в ході дальшого розвитку релігії прибирали все більше й більше образ позасвітових сил, поки в результаті процесу абстрагування — я мало не сказав: процесу дистиляції,— цілком природного в ході розумового розвитку, в головах людей не виникло, нарешті з багатьох більш-менш обмежених і обмежуючих один одного богів уявлення про єдиного, виключного бога монотеїстичних релігій» [3, 270].

Вище були розглянуті гносеологічні корені походження монотеїстичної релігії. Проте вони створювали лише можливість такої релігії. Соціально-економічні ж причини зумовили перетворення монотеїстичної релігії з можливості в дійсність. Серед цих причин найголовнішою є створення великих рабовласницьких держав, на чолі яких стояв єдиний деспот, монарх. Енгельс закидав Фейербаху за те, що той пояснював зародження монотеїзму специфікою людської свідомості, «не визнав за потрібне сказати про те, що єдиний бог ніколи не міг би явитися без єдиного царя, що єдність бога, який контролює численні явища природи і об'єднує ворожі одну одній сили природи, є тільки відображенням єдиного східного деспота, що з вигляду або дійсно об'єднує людей з ворожими, суперечливими інтересами» [17, 54].

У великих рабовласницьких державах вперше створюються умови для здійснення монотеїстичної релігії. Саме в цих державах вперше зустрічаються спроби запровадити віру в одного бога. Робилося це панівною верхівкою в Єгипетському царстві часів фараона Ехнатона, в Персидському — за часів Дарія та Ксеркса, в Римській імперії протягом I—IV ст. н. е. Багатонаціональні східні деспотії насамперед потребували єдиної релігії. «Якби ж то було можливо,— писав один з перших критиків християнської релігії Цельс,— щоб Азія, Європа і Лівія, елліни і варвари, які до крайностей розходяться між собою, прийняли один закон», тобто релігію. Про необхідність єдиної для всіх релігії і єдиного керівника говорив і Плотін [79, 118]. У східних рабовласницьких деспотіях релігія з вірою в одного бога найбільш відповідала соціально-економічним умовам, і насамперед інтересам панівних класів.

Перехід від політеїзму до монотеїзму відбувався через посередню ланку — так званий генотеїзм. Генотеїзм — це перехідна від політеїзму до монотеїзму форма релігії, яка хоча і визнала існування багатьох богів, але одного з них вважала господарем, головою небесного пантеону, а всіх інших — залежними від головного бога. Ці останні виступали в ролі дітей, жінок, родичів, слуг головного бога. В усіх великих рабовласницьких державах існувала релігія у формі генотеїзму. Так, на чолі єгипетського пантеону періоду Нового царства стояв бог Амон-Ра, вавилонського — бог Мардук, грецького — Зевс, римського — Юпітер і т. ін. Певні історичні умови не дали можливості генотеїзму дійти до свого логічного кінця — до монотеїзму. Він лише демонстрував історичну тенденцію розвитку форми релігійного відображення. Винятком тут є становлення монотеїзму в іудейській релігії, розвиток якого можна простежити ще з часів її політеїзму. Стародавні євреї не були монотеїстами. Монотеїстичною їх релігія стала менше як 1000 років тому, під значним впливом уже існуючого монотеїзму християнства та ісламу. До того ж біблійний політеїстичний бог Ягве трансформувався у монотеїстичного спочатку в християнській релігії і лише пізніше — в іудейській [131, 129—132].

Первісне християнство, яке органічно було пов'язане з традиційним іудаїзмом, запозичило у останнього його святе письмо — Біблію, а разом з нею і віру в бога Ягве. У християнстві образ бога певного народу під впливом соціально-економічних умов Римської імперії, а також монотеїзму грецької філософії дуже скоро еволюціонував у єдиного бога, творця і неподільного владика всього світу. Порівняно скоро така еволюція відбулася в богослов'ї. Уже такі видатні діячі християнської церкви, як Оріген і Климент Александрійський (III ст.), Августин (V ст.), Іоан Дамаскін (VIII ст.) та їх однодумці були послідовними прихильниками віри у монотеїстичного абстрактного бога. В процесі становлення ідеології християнської релігії протягом не менше шести-семи століть переміг абстрактний монотеїзм, і саме його офіційно канонізувала церковна верхівка.

Проте в християнській церковній ідеології періоду її становлення досить сильним був вплив конкретно-чуттєвого політеїзму та генотеїзму, якому змушені були робити поступки монотеїсти. Бог-Трійця — свідчення подібно-

го компромісу. Багато богословів перших віків, хоч і визнавали існування єдиного бога, проте лише як конкретно-чуттєву істоту. Юстин-філософ, Іринеї Ліонський, Тертулліан, Мелітон Сардійський, Лактанцій, Кирило Єрусалимський, Афанасій Александрійський та багато інших були антропоморфістами. Віра в існування конкретно-чуттєвого бога й тепер виявляється живучою серед простих віруючих християн. Принаймні серед віруючих, які були нами досліджені, такі становлять понад 30 процентів. На питання «Як ви уявляєте собі бога?» такі віруючі з числа православних відповідають: «Так, як його зображують на іконах» [187, 29; 188, 24; 189, 3, 21]. Баптистка Т. каже, що зовнішній вигляд бога «мабуть, такий самий, як і в нас, братів та сестер» [188, 63]. П'ятидесятник Микола П. (21 рік) уявляє собі бога у вигляді молодого гарного парубка [187, 47]. Для віруючої І. з Ворошиловградської області бог — «свята людина, яку неможливо побачити» [190, 31].

Може, наші дослідження виявили виняткові і явно застарілі політеїстичні погляди серед сучасних християн? Ні. Подібні погляди ніколи остаточно не зникали у простих віруючих. Італійський вчений П. Ломброзо в кінці минулого століття зібрав такі висловлювання віруючих про бога: «Бог — гарний великий чоловік, але зодягнений жінкою; він кидає від себе стільки світла, що на нього не можна дивитися»; «Бог — хоробра людина, яка рухає світом» і т. п. [82, 38]. В 1929 р. білоруські віруючі на питання про вигляд бога відповідали: «Уявляю собі бога у вигляді старого діда, який керує небесною канцелярією» (63 роки, селянин, письменний); «Бога уявляю собі у вигляді тихого голуба» (35 років, селянин, неписьменний); «Бог — дух, що на крилах літає понад землею» (48 років, швець); «Бога бачу як великого воїна» (27 років, робітник). Для деяких з цих віруючих бог «подібний до чарівного юнака» (31 рік, швачка), на «приємного кавалера» (42 роки, швачка) і т. п. [87, 36].

Віра в абстрактного монотеїстичного бога серед простих віруючих християн поширювалась дуже повільно, що було врешті-решт, зумовлено соціально-економічними причинами. Протягом віків навіть офіційні проповідники християнської церкви підтримували, а інколи і культивували в масах віру в конкретно-відчуттєвого бога.

Правда, арсенал офіційного теоретичного християн-

ства, яке було цілком сприйняте в Візантії, зобов'язував священників Росії проповідувати монотеїстичного абстрактного бога і проклинати різних антропоморфістів. Але церковникам було не під силу приєднати маси простих віруючих до всієї богословської мудрості. Маса вірили в конкретно-чуттєвого, антропоморфного бога і не підозрювали, що їх вірування не збігаються з офіційною православною християнською вірою. Відомий мислитель XVIII ст. І. Т. Посошков в листі до митрополита Стефана Яворського вказував: «І в Москві хіба що сота людина знає, що таке православна християнська віра, хто такий бог, чи в чому його воля... А якщо в поселеннях подивитися, то, справді, не знаю, чи можна з десяти тисяч знайти людину, яка хоч трошки чогось знала про ці речі» [241, 308—310].

Лише з середини XIX ст. Руська православна церква, намагаючись протидіяти впливу філософського вільнодумства і релігійного скептицизму, вирішила пустити в широкий обіг віру в абстрактного монотеїстичного бога. З цією метою московський митрополит Філарет Дроздов написав «Пространний християнський катихизис православної кафолічної східної церкви», який був «височайше» затверджений як взірець непогрішимого і обов'язкового для вивчення православного віровчення. В катихизисі перша з відповідей про бога, звучить: «Бог є дух, вічний, всеблагий, всевідаючий, всеправедний, всемогутній, повсюдисутній, незмінний, всезадоволенний, всеблаженний».

Конкретно-соціологічні дослідження в нашій країні, а також свідчення релігієзнавців інших країн показують, що зараз у більшості випадків форма релігійного відображення набуває абстрактного і монотеїстичного вигляду. Водночас стає очевидним, що богослови навіть чисто теоретично не спроможні запропонувати якусь нову форму релігійного відображення. У вірі в існування монотеїстичного та абстрактного бога форма релігійного відображення знаходить своє логічне та історичне завершення.

## МОДЕРНІЗМ І КОНСЕРВАТИЗМ У РЕЛІГІЇ

Марксистське положення про те, що релігія під впливом умов життя, що змінюються, і сама змінюється, зараз поділяється навіть противниками марксизму. Очевидна

плинність всього, що стосується релігії,— особливість нашого часу, часу бурхливих соціальних перетворень. Катастрофічна плинність явищ релігійного життя перебуває в центрі уваги досліджень богословів абсолютно всіх релігій. Але ідеологи релігії та її захисники не в змозі зрозуміти ні справжньої суті, ні змін, що відбуваються в соціальному світі взагалі, в релігії зокрема. Богослови в даному разі цілком поділяють долю всіх буржуазних вчених, які «не змогли і не можуть дати наукової відповіді на питання, що висуваються життям».

Немає згоди в даному питанні і серед богословів. Одні з них хочуть потрапити в ногу з часом і відхрещуються від застарілого в релігії, інші — настирливо відстоюють «недоторканність» релігії. В цьому виявляється нервозність та розгубленість релігійних апологетів, які не можуть в бажаному напрямі вплинути на той процес, який вони спостерігають. Лише марксистський науковий атеїзм має всі можливості для всебічного вивчення найрізноманітніших явищ, що відбуваються сьогодні в релігії.

Будучи однією з форм суспільної свідомості, релігія підпорядкована тим загальним закономірностям, які властиві всім формам суспільної свідомості. Так, вона залежна від умов суспільного буття; із змінами останнього рано чи пізно відбуваються відповідні зміни і в релігії. Саме в цьому полягає основна причина її модернізації.

Людина і в наш час, час великих науково-технічних і соціальних перетворень, не є ще повним господарем у світі. Трапляються ще і стихійні лиха, не всесильна ще і медицина, а в капіталістичному світі людина і зовсім відчуває свою безпорадність перед лицем законів цього соціального устрою. А усе це завжди було головним об'єктом релігійного відображення. Стійкість негативних явищ в історії людства зумовлює і стійкість певних релігійних явищ. До того ж, релігія, раз виникнувши, зберігає певний запас ідей і уявлень, успадкованих від далекого минулого, і тепер її зміни суть зміни цих останніх. А релігійні ідеї і уявлення, порівняно з ідеями та уявленнями інших форм суспільної свідомості, є найбільш консервативними. Причина цього полягає в тому, що релігія найбільш віддалена від свого матеріального базису, на ній більше, ніж на інших формах суспільної свідомості позначається вплив традиції — «великого гальма» і «сили інерції» в історії [11, 302].

Істотне в ідеології і практиці кожної окремо взятої релігії завжди консервативне — якщо не у формулюваннях, то в методиці тлумачення богословами своєї догматики. Чим ширше коло тих релігійних явищ, які дана релігійна організація вважає істотними для себе, тим більшою мірою знаходить в ній собі місце консерватизм. Але консерватизм релігії не слід абсолютизувати. Ще молодий Енгельс відзначав: «Навіть найбільш послідовний християнин не може цілком емансипуватися від умов наших часів; час примушує його вносити зміни в християнство» [2, 454]. Консерватизм будь-якої релігії має свою межу, оскільки основні її риси в кінцевому підсумку визначаються соціально-економічними умовами життя людей, а вони з часом змінюються. При виникненні явної суперечливості між застарілою формою релігії або якимись її елементами, з одного боку, і новими умовами життя людей — з другого, перші неминуче ламаються і відкидаються. Православ'я, наприклад, протягом століть вважало істотним для себе визнання богостановленості царської влади; в цьому воно вбачало суть і «душу живу» істинного християнства. В умовах же радянської дійсності православна церква змушена була, хоч і не без хитань, визнати це вчення неістотним для себе.

Межа релігійного консерватизму визначається мірою можливого приховання непримиренності тих чи інших застарілих рис даної релігії щодо нових умов життя людей, отже, щодо умов життя самих віруючих. Коли приховати суперечності вже не вдається, консерватизм даної релігії неминуче повинен відступити в ім'я збереження самої релігії.

Змінюваність релігії під впливом змін умов життя в наш час називають модернізацією релігії. В цей вислів ми вкладаємо найширший зміст. Сюди належить і тлумачення релігійного вчення у світлі умов, що змінилися, і використання нових ідеологічних віянь для зміцнення релігії, і богословська спекуляція на нових наукових даних, в тому числі і на ще не з'ясованих наукою фактах, і мовчазна або відверта відмова релігійних організацій від своїх застарілих догм і положень.

Хоч модернізація релігії з необхідністю диктується соціально-економічними умовами життя, проте здійснюється вона з боязким озиранням на традиції, на консервативну сторону релігії, бо різка модернізація релігії

означає і вихід її взагалі за межі даної релігії. Так, на початку нашого століття опинився поза католицькою церквою релігійний модернізм, що зародився спочатку всередині неї на чолі з католиком Едвардом Ле Руа. Останній в ім'я зміцнення релігії інтуїтивізмом і суб'єктивізмом почав заперечувати такі основоположні традиційні твердження католицизму, як можливість раціонального доведення надприродного, «перетворення» хліба і вина в тіло і кров тощо.

Такі, на нашу думку, найбільш істотні моменти загальнотеоретичного порядку співвідношення модерністських і консервативних сторін релігії. Але для з'ясування конкретного стану речей загальних положень недостатньо.

Марксизм рішуче заперечує вивчення конкретного стану речей шляхом логічних умовиводів із загальних істин. «Конкретний аналіз становища... повинен служити для встановлення точного значення цієї істини в її застосуванні до того чи іншого питання. Протилежний же спосіб міркування, ...тобто прагнення шукати відповідей на конкретні питання в простому логічному розвитку загальної істини, є опoшлення марксизму і цілковитий глум з діалектичного матеріалізму» [33а, 12]. «Марксова діалектика вимагає,— писав В. І. Ленін,— конкретного аналізу кожної особливої історичної ситуації» [33б, 293].

В практиці усної, а інколи і друкованої науково-атеїстичної пропаганди у нас зустрічаються дві крайності, які породжені якраз книжним, чисто логістичним, відірваним від життя розв'язанням питання про стан сучасної релігії. Першою крайністю є зображення релігії в суто модерністському, повністю пристосованому до сучасності стилі. З цього погляду здається, ніби релігія повністю перебудувалась, пристосувалася до нашого життя. Автори подібних тверджень навіть з якоюсь згодою і говорять, що провідники релігії «дуже стовують сучасні дані науки, культури зміцнення своїх позицій. Звідси вважають важливим в сучасній науково-атеїстичній практиці спекуляцію богословів на «черні», «гравітаційному парадоксі», розвінчують твердження про «анігіляцію матерії, смерть Всесвіту», «божествене керівництво еволюцією» і т. ін.



Безумовно, критика подібних богословських «хапань за соломинку» корисна в науково-атеїстичній пропаганді. Але при цьому інколи забувається, що повністю модернізована релігія живе лише в устах та писаннях деяких хитромудрих богословів. До того ж уся модернізація аж ніяк не «дуже вміла». Зосередити увагу лише на цих питаннях — значить пройти повз основної мети науково-атеїстичного розвінчання релігії.

Іншою крайністю, що зустрічається на науково-атеїстичній ниві, є зображення релігії такою сивою, трухлявою, що досить добряче «труснути», тобто покритикувати, щоб зразу від неї відійшли сучасні віруючі. Згідно з таким підходом віруючі до цього часу повинні визнавати «твердь небесну» (Буття, гл. 1, вірші: 7, 14—17), вірити, що заєць — жуйна і копитна тварина (Левіт, XI, 6), боятися дівчат-трясовиць та перевертнів. Всю силу своєї науково-атеїстичної критики в даному випадку рекомендується спрямовувати проти цього середньовічного релігійного мотлоху.

Релігія водночас і консервативна і здатна до модернізації. В якому ж саме відношенні і якою мірою вона консервативна, а в якому здатна до змін, до осучаснення, залежить від багатьох соціальних та історичних умов. У нашій країні, наприклад, комуністичне будівництво сприяє інтенсивному відмиранню релігійних передсудів. Щоб правильно зобразити стан і значення релігійного модернізму і консерватизму в СРСР, потрібно виходити із знання сучасних віруючих нашої країни. Адже віруючі, як ніколи раніше, стали визначальним чинником у функціонуванні релігії.

Для того щоб зрозуміти сучасного віруючого нашої країни, треба враховувати, що, з одного боку, — це людина, свідомість якої зазнає згубного впливу релігійної ідеології. Саме тому ми і називаємо його віруючим. А з іншого боку, — це, в переважній більшості, чесний трудівник, який поруч з невіруючими бере участь у будівництві комунізму. Через це віруюча людина не може не відчувати на собі впливу комуністичної ідеології, вплив якої на віруючого підсилюється ще й тим, що комуністичні принципи висловлюють справжні прагнення всіх чесних трудівників — як віруючих, так і невіруючих.

Оскільки вказані вище дві сторони практично збігаються в особі одного і того самого віруючого, то сам ві-

руючий намагається ідеологічно, теоретично сумістити несумісне — релігійні ідеї з ідеями комунізму. Прикладів цього є незліченна кількість. Так, адвентист сьомого дня під час роботи XXII з'їзду КПРС говорив секретарю партійної організації с. Вівсянки Козятинського району Вінницької області: «Я теж згоден з Статутом та Програмою КПРС. Прийміть мене в партію, залишивши мені від релігії тільки віру в бога та суботній спокій». П'ятидесятниця з с. Кінецьпіль Первомайського району Миколаївської області Катерина П., коли атеїст повів з нею розмову про моральний кодекс будівника комунізму, заявила: «Ось це і є те, до чого ми прагнемо. Тут у вас і у нас думки одні, як у святому письмі написано» [187, 43]. 27-річна баптистка Надія Б. з Ворошиловграда говорила: «Комуністична мораль взята з релігії і розбіжності між ними нема. Лозунги: Мир, Труд, Свобода, Рівність, Братство і Щастя всіх народів не суперечать релігії» [186, 8].

Для чесних трудівників-віруючих характерно те, що вони при спробі зблизити ідеї релігії і комунізму намагаються, так би мовити, вчинити насильництво щодо релігійних ідей, залишаючи в недоторканності ідеї комунізму. Ті ідеї релігії, які усвідомлюються віруючими як такі, що суперечать ідеям комунізму, або ігноруються віруючими, або вважаються гіршими. Так, віруюча О. каже: «Релігія на мораль впливає позитивно, але мораль справжніх партійців значно краща, ніж християнська мораль» [194, 26].

Отже, «узгодження» трудівниками віруючими релігії з комунізмом об'єктивно відбувається за рахунок релігійних ідей та настроїв.

Великий вплив на релігійні уявлення справляють сучасні наука та техніка. Вже неможливо зустріти віруючого, який вважав би трактор або поїзд колісницею диявола, літак — птахом сатани, радіоприймач та репродуктор — нечистою силою. Наука і техніка увійшли у плоть і кров, у повсякденне життя кожної радянської людини, як віруючої, так і невіруючої.

Сучасний віруючий відкрито приймає доступні йому наукові положення і «ничтоже сумняшеся» користується досягненнями найновішої техніки. Що ж до бога, то йому віруючий залишає право умудряти безбожників до наукових відкриттів, а разом з тим і до наукового заперечення існування самого бога!

З фактом зміни характеру релігійних ідей і уявлень віруючих відповідно до духу часу змушені рахуватися проповідники релігії. Оскільки віруючий все тісніше пов'язаний з сучасною культурою, наукою і технікою, то церковники все більше починають розуміти, що «ніяким релігійним поглядам не утриматися в культурних колах, якщо вони не будуть хоча б нарядженими в наукоподібну термінологію і вступають у суперечність з позитивними наслідками сучасної наукової теорії» [52, 122]. Ось чому — і тільки тому! — останнім часом церковники особливу увагу почали звертати на те, щоб якось «узгодити» релігію і комунізм, віру в бога з фактом величних досягнень науки і техніки.

У капіталістичних країнах подібне «узгодження» релігії з духом часу викликало навіть течію так званого релігійного модернізму, який, охопивши різні релігійні групи та об'єднання, вилився у своєрідний міжконфесіональний та міжрелігійний рух. Ідеї богословського модернізму настирливо повторюються на сторінках релігійних, філософських, літературних та інших буржуазних журналів.

Богословський модернізм властивий проповідникам релігії і в нашій країні. Досить звернутися до «Журналу Московської патріархії», журналу евангельських християн-баптистів «Братский вестник», до богословських рукописів, які поширюються серед віруючих, послухати проповіді церковників, особливо в общинах великих міст, щоб переконатися в цьому. Проповідники релігії намагаються довести своїм слухачам, що, наприклад, Програма КПРС є не чим іншим, як втіленням в життя тих ідеалів, за які бореться християнство ось уже понад дві тисячі років. Так, благочинний м. Сочі Г. С. Макушін заявляє: «Накреслена програма для нашого народу — це велика справа. Ми, духовенство, повинні пишатися, що тільки при нашому керівництві і вперше в нашій країні починають здійснюватися ідеї Христа». Благочинний з м. Донецька у своїх проповідях запевняє слухачів, що православна церква робить те саме, що вимагається Програмою КПРС. Діяльність церкви, мовляв, спрямована на виховання високої свідомості людей, а заклики «всі люди — брати», «любите ближнього», «мир усім» рівною мірою відповідають як комуністичній моралі, так і святому письму [134, 108—109].

Релігійні модерністи змушені надавати релігійним

ідеям і уявленням скільки-небудь наукоподібного вигляду. Візьмемо для прикладу основну ідею будь-якої релігії — ідею бога. Його образ у тлумаченні сучасних богословів набуває все більш абстрактного вигляду, «перетворюється в містичну формулу, настільки ж абстрактну, як теорія відносності, тільки ще менш зрозумілу», — пише американський філософ Корліс Ламонт [167, 136—137].

Ідеологи релігії, за винятком хіба що адвентистських богословів, усіма засобами відхрещуються від патріархального, конкретно-чуттєвого образу бога. Так, наприклад, ідеолог евангельських християн-баптистів О. В. Карев повчає своїх слухачів: «...У бога немає нічого матеріального, нічого тілесного; він є винятково духовною істотою, бог невидимий для людського ока, нечутний для людського вуха, невідчутний для людських рук., бог всюдисущий; він не пов'язаний з місцем, з простором і часом. Бог всюди» [62, 26]. Отже, богослови-модерністи розуміють, що тільки ідея абстрактного бога є для віруючого, який почав замислюватися над питаннями буття, найбільш зручною формою словесного примирення релігійних уявлень з наукою, технікою і культурою сьогодення.

Ідеєю ідеєю бога вони і намагаються «озброїти» віруючих. Богослови з метою захисту консервативної суті релігії приправляють свою пропаганду релігійних ідей посиленнями на наукові праці, намагаються в «науковій» манері викласти релігійне вчення. У статті «Світле Христове воскресіння» [140] робиться спроба з допомогою гегелівської фразеології поміркувати про «сувору закономірність» і «природність» надприродного, про «прояв величотворчої сили божої щодо небуття», про боговтілення як самообмеження божества» тощо. А в статті священника Л. Менья «Син громів» [140] навіть робиться спроба узгодити Енгельсове наукове пояснення книги «Апокаліпсис» з її церковним тлумаченням.

Таким чином, є два види модернізації релігії: перший — з боку віруючих, другий — з боку богословів. Нам повинна бути зрозумілою причина богословської модернізації. Вона є похідною від практичної модернізації з боку рядових віруючих.

Навідміну від ширих і безхитрісних «узгоджень» релігії з ухом часу з боку простих віруючих церковники «узгоджують» релігії з єдиною метою — зміцнити позиції релігії. Церковники намагаються спекулювати на нових

...дал в характері сучасних віруючих і своє релігійн-  
вчення вони викладають співзвучно з переконливими для  
віруючих сучасними ідеями.

Для зміцнення релігії в свідомості сучасних віруючих  
деякі церковники вдаються до тактики «заманювання  
втечею». За допомогою цієї тактики богослови намага-  
ються взяти під свій контроль відступ релігії, спрямувати  
його у бажане для себе русло. Якраз в плані вказаної  
тактики і можна зрозуміти широке оперування сучасними  
богословами найновішими науковими термінами, спеку-  
ляцію на різних фізичних та астрономічних парадоксах.  
Адже рядовий віруючий сьогоднішнього дня ще не зовсім  
звик до цих термінів, часто не розуміє, про що то гово-  
рить проповідник. Церковники сьогодні намагаються  
інколи відступити в таку далечінь від релігії, в якій  
завтра можуть опинитися його ж віруючі. Ось вони і хо-  
чуть заздалегідь підготувати плацдарм для релігії.

Таких богословів треба безпощадно розвінчувати.  
Якраз про подібних духовних розтлителів як найбільш  
витончених, а тому і найбільш небезпечних ідейних воро-  
гів, говорив В. І. Ленін [30, 90]. Н. К. Крупська писала:  
«Переконаний атеїст, Володимир Ілліч вимагав дуже  
обережного підходу до маси, вимагав поглибленого під-  
ходу до антирелігійної пропаганди, ...проте з будь-якими  
теоріями, що вимагають пристосувати релігію до сучасних  
умов, він боровся з усією енергією» [161, 352].

Зовсім інше ставлення у атеїста повинно бути до мо-  
дернізму релігії з боку простого віруючого. Усе нове,  
що йде від нашого буреломного життя, що віруючий  
суб'єктивно намагається поєднати з релігією, розхитує  
його застарілі релігійні погляди, викликає бажання змі-  
нити відповідно до сучасного йому життя характер своєї  
релігійності, свідчить про слабкість впливу на нього релі-  
гії і про великий вплив на нього життя, дійсності.

Відзначаючи, що час змушує навіть послідовного ві-  
руючого вносити зміни у свою релігію, Енгельс підкрес-  
лював, що цей процес «має в собі задатки, розвиток яких  
міг би привести до атеїзму» [2, 454]. Отже, ми заінтере-  
совані у розвитку цього процесу, в ще більшому впливі  
нашого життя на віруючого. Треба впевненіше спиратися  
на те нове, атеїстичне, що проникло у свідомість релігій-  
ної людини. Богослови намагаються використати нове  
у віруючого, щоб виправдати старе; атеїсти ж, навпаки,

повинні ґрунтуватися на тому новому, щоб його ж і закріпити. Нам слід закріплювати в свідомості віруючої людини ідеї комунізму і відкидати ідеї релігії, прищеплювати наукові знання і відкидати їх релігійне тлумачення.

Правда, самі богослови більше ніж вогню, бояться впливу сучасності на віруючого. І модернізм їх є в дійсності хоробрістю через страх. Але страх в цій хоробрості все ж таки домінує. Страх є визначальним у поведінці модерніста-богослова — страх остаточно загубити паству. І «будь на то господня воля», всі ці модерністи разом із своїми «противниками» консерваторами вдалися би до справжнього консерватизму. Там, де для цього є умови, всі богослови саме так і роблять.

Для ілюстрації наведемо такий приклад. Намагаючись модернізувати релігійні уявлення, привести їх у «відповідність» з науковими даними, церковники настирливо «доводять», що великі вчені вірили в бога. А раз вчений сам вірив у бога, то, роблять висновок богослови, релігія наука сумісні. До таких вчених вони відносять Ньютона, Паскаля, Ліннея та багато, багато інших. Серед вчених, імена яких наводять проповідники релігії, дійсно були імені, які вірили в бога. Це цілком пояснюється рядом економічних причин, які вже досить аналізувалися в літературі і тому зараз ми цього робити не будемо. Для нас важливо підкреслити, що імена наведених вчених дорозично виголошуються попами лише в наш час. Раніше ж, за життя вчених, їх називали еретиками і негідниками в очах божих. Так, великого вченого Ньютона і з життя і довго після його смерті проклинали всі церкви за те, що він «позбавляв бога безпосередньої дії, яка приписується йому святим письмом і передавав цю ілю матеріальному механізму і що він підмінив провидіння тяжінням» [296, 10].

Богословські модерністи, якщо висловитися образно, обнілюючись з наукою, прагнуть насамперед задушити її в своїх обіймах. Починається це звичайно з різних нарікань щодо «недоліків» науки. При цьому багато богословів-мисерністів цитують сучасного буржуазного філософа Ф. Френка про те, що наука «не відповідає на питання «чому» вона тільки відповідає на питання, які стосуються того, що відбувається, а не чому відбувається» [305, 84]. Далі йдеться про те, що наука вихолощує життя людини, позбавляє її смислу; що наука — винуватця всіх

справжніх хвилювань. Свої міркування богословські модерністи закінчують вимогою доповнити науково-технічний прогрес «великим моральним і духовним, релігійним прогресом». Показовим щодо цього може бути єговізм, який претендує на найбільшу «новизну» і принципіальну відмінність від усіх інших «відсталих, язичеських» релігій. Богослови єговістської секти навіть відмовляються називати свою течію релігійною. «Релігія — омана. Ми — свідки Єгови!» — заявляють вони. Єговісти силкуються довести, нібито сучасне життя, наука, техніка підтверджують їх слова. В дійсності ж богослови-єговісти воюють проти науки, як і представники інших релігійних течій.

І зараз, де цьому сприяють умови, богослови виступають як обскуранти та ретрогради. Так, католицька церква всіляко підкреслює свою дружбу з наукою. Проте усі висловлювання з цього приводу не завадили релігійникам почати цькування віруючого католика Петруччі з приводу вирощення ним людського плоду в штучних умовах. Під впливом християнського богослов'я в деяких штатах Південно-Африканського Союзу до цього часу існують закони, що забороняють демонстрування маятника Фуко, «оскільки нечестива теорія обертання Землі суперечить Біблії і може служити лише поширенню атеїстичних та більшовицьких ідей» [166, 74].

Офіційна католицька церква всіляко пропагує свою «боротьбу» за втілення в життя нової, модерністської, соціальної доктрини. Це на словах. А в дійсності? Італійський економіст Дж. Грілі в книзі «Фінанси Ватикана в Італії» писав, що соціальна доктрина церкви «не знаходить практичного застосування і на італійських підприємствах, які контролюються церквою. Положення про встановлення розміру заробітної плати відповідно до принципів справедливості і неупередженості залишаються на папері. Соціальна доктрина не дотримується самими клерикалами» [77, 75].

Богословська модернізація не приносить релігійним організаціям відчутної користі. Вона не стільки зміцнює нові, модерністські сторони релігії, скільки підриває освячену віками релігійну традицію. (А остання, як відомо, має вирішальне значення в житті кожної релігійної общини.) Цікаво, що найбільш різкі виступи проти богословів-модерністів ідуть не з боку атеїстів (для атеїстів

до цього часу головним — і за кількістю і за силою впливу на віруючих — ідейним ворогом є консервативна сторона релігії), а з боку самих же богословів. В Америці, батьківщині протестантського модернізму, проти цього останнього повстали так звані фундаменталісти, що стоять за абсолютну незмінність положень релігійних вірувань. Так, лідер американського фундаменталізму Г. Морріс, критикуючи богословів-модерністів, які «узгоджують» еволюційне вчення з вірою в непогрішність Біблії, резонно заявляє: «Абсолютно неможливо вірити в Біблію, як досконале і справжнє слово боже, і вірити в теорію еволюції. Більш того: якщо віриш в еволюцію, то майже неможливо у будь-якій формі вірити в особистого бога. Ідея еволюції за самою своєю природою є матеріалістичною. Вона є не чим іншим, як спробою з допомогою понять про закони природи витлумачити біологічні факти, не звертаючись до ідеї про надприродне або божествене» [417, 47].

Отці духовні бояться, що богословський модернізм може відволікти віруючих від практичної релігії. Дійсно, в тих випадках, коли релігійники дуже вже прагнуть врахувати «дух часу», сама релігія фактично випадає.

В цьому разі бог є тільки «якимось невловимим іксом, якого можна без особливих перешкод додавати до будь-якого фізичного факту» [407, 29]. «Логіка модернізму, — писав Коен, — в корені підриває не тільки християнство, а й усі існуючі релігії. В дійсності релігійне кредо модерністів навряд чи можна відрізнити від кредо людей, яких звичайно вважають невіруючими» [158, 205].

Отже, як відзначав Ф. Енгельс, за певних умов модернізація релігії «має в собі задатки, розвиток яких міг би привести до атеїзму» [2, 454]. Початок прояву цих задатків непомітно для самого віруючого йде також від нього самого — від тих змін, які він стихійно змушений вносити в свою релігійність. Величезна роль в цьому процесі належить впливу нашого життя на віруючого.

В наш час релігія не стільки оновлюється, модернізується, скільки поступово «забуває» деякі свої настанови. Так, православна церква зараз і не згадує про урочисто затверджені в свій час на соборах канони, згідно з якими на всіх, хто грає в шахи, жмурки, чехарду, плеще в долоні, «святі отці» на шість років накладали заборону: з віруючими не молитися і не їсти, а поклонів 150 на день



і 300 молитов, сухоїдіння, хліб з водою та сіллю, а священників за подібні вчинки, а також за перегляд театральних постанов та народних ігор «вивергати з сану і передавати прокльонам, анафемі» [134, 128]. Англiканська церква нещодавно офіційно відмовилася від віри в існування пекла та чортів; Лютеранська церква в Скандинавських країнах декілька років тому відмовилася визнавати жінку за нижчу порівняно з чоловіком істоту і допустила її до сану священника.

Отже, відступ релігії під тиском часу — закономірний процес. «Одна армійська частина за другою складає зброю, одна фортеця за другою капітулює перед натиском науки, поки, нарешті, уся безконечна галузь природи не виявляється завойованою знаннями і в ній не залишається більше місця для творця» [9, 482].

### КРИЗИ І МЕЖІ ТРАНСФОРМАЦІЇ РЕЛІГІЇ

Кожна релігія може змінюватися лише в певних межах, поза якими вона перестає бути сама собою. Цією межею виступає міра істотного у даній релігії, яке повинно зоставатися більш-менш сталим, тотожним в ній у різні відрізки часу. Так, наприклад, ідеологи сучасного православ'я, визнаючи необхідність внесення деяких незначних змін в діяльність церкви, вимагають від «своїх чад, пастирів і пасомих залишати незмінними і євангеліє, і православні канони, і саму душу живу в зовсім нових — і принципово і практично — умовах» [139, 23]. Подібне про «межі» змін говорять і баптисти, і католики.

Отже, трансформація і зміни в кожній окремій релігії можуть здійснюватися лише в міру збереження усталеного, істотного для неї. Що ж до релігії взагалі, то і вона має межу трансформації. Нею виступає форма релігійного відображення, тобто визнання уособленої надприродної істоти. Як би не змінювалась релігія, як би не удосконалювалась та не пристосовувалась, вона не може відмовитися від відображення дійсності крізь призму надприродних істот — бога, духа богів тощо. Без визнання особистого бога і можливості спілкування з ним не може існувати релігія.

Релігія завжди як трагедію переживає будь-які, навіть незначні свої внутрішні зміни. виправлення богослужбених книг та зміна деяких обрядів патріархом Никоном

у XVII ст. дало, наприклад, привід звинуватити його в паплюженні православ'я. Ще більшу травму довелося пережити православ'ю у нашій країні після Великої Жовтневої соціалістичної революції.

Докорінна ломка релігійних уявлень віруючих та занепад впливу релігії на маси називається кризою релігії. Ідеологи релігії твердять, ніби криза релігії — явище ледве не останніх років. Раніше, мовляв, релігія була міцною, а віруючі — відданими їй. Але це, якщо не навмисна омана, то найвне заблудження. Релігія завжди і постійно знаходиться в стані певної кризи. Це зумовлено насамперед тим, що вона відбиває давно вже пройдений етап суспільного розвитку, завжди відстає від сучасності, вся звернута в минуле. Звідси та непомірна ідеалізація минулого, в тому числі і свого власного. Для релігії кожний день стає все гіршим і гіршим. Проте і раніше у неї не було «золотого віку».

Візьмемо християнство. Про нього можна сказати словами біблійного псалмоспівця, що «воно в гріхах сумнівів і непослідовності зачато, в гріхах народжено і обліплене гріхами прямувало по історії». Вже апостоли, ці міфічні послідовники міфічного Христа, згідно з розповідями евангелій, усі до одного розбіглися саме в той час, коли гріхи людей омивалися кров'ю сина божого. Іуда — один з дванадцяти найближчих учнів Христа — продає засновника нової релігії за тридцять срібняків, а Петро, який одержав ключі від царства небесного і призивсью Кам'яного у вірі, тут же протягом ночі тричі публічно зрікається бога. В наведеній нами легенді знайшов своє відображення стан релігійності самих засновників християнства.

Апостольські писання, частина яких увійшла до складу Біблії, переповнені причитаннями з приводу занепаду християнського духу, холодності віруючих, перекручення ними віровчення. На кожній сторінці тут проклинаються еретики, відступники. За всім цим в писаннях зовсім не видно справжніх християн. До категорії останніх зараховуються лише колишні віруючі, а з сучасників — декілька тогочасних проповідників-апостолів.

З глибин віків безперервним потоком йдуть скарги на занепад віри, на кризу релігії. На початку XX ст. царизм робив все можливе для посилення релігії в країні. Саме тоді стали можливими такі крайні прояви релігійного

мракобісся, як культ «живого бога» Івана Кронштадського, святенницький розгул Григорія Распутіна, оголошення святим Серафима Саровського, публічне крикливство монаха Ілідора та архієпископа Антонія Храповицького. За межами церкви поширювалися релігійні напрямки: бердяєвщина, соловйовщина, флоренщина, богошукачі та богобудівники... Але і в цей час релігію трясла пропасниця. «Придивіться насправді до становища християнських церков, — писав тодішній професор богослов'я Київського університету М. Боголюбов. — Скрізь спостерігається переживання якоїсь тяжкої кризи» [55, 14].

Сучасна криза релігії, продовжуючи ланцюг попередніх криз, має і нові особливості. Вона є органічною складовою частиною загальної кризи капіталізму — останньої класово-антагоністичної формації. Її не можна ні правильно розглянути, ні правильно оцінити поза кризою капіталістичного ладу взагалі. Загальна характеристика кризи сучасного капіталізму певною мірою є і характеристикою кризи сучасної релігії.

Криза зараз вразила всю систему капіталізму, в тому числі і релігію, як складову частину останнього. Криза стала хронічною і невиліковною хворобою капіталізму. Американський буржуазний філософ Е. Брейсах констатує: «Ми не знаємо, як і коли це трапилось. Але несподівано високий приплив радісних сподівань покинув нас. Дух кризи прийшов небажаним і постійним гостем. Від нього немає спасіння. Куди б ми не озирнулися, хтось зразу ж звалює нам на голову слово «криза». Воно — на сторінках газет, в книжках, в дискусіях і релігійних проповідях» [350, 3]. Католицький кардинал Юліус Делфнер визнавав, що «сучасні труднощі релігійної віри в своїй більшості виникають з сучасної кризи цивілізації та людської культури» [504, 44]. Причому для Делфнера, як і для всіх апологетів капіталізму, криза капіталізму — це криза всього людства взагалі, деградація всього суспільства.

Багато буржуазних дослідників головну, а то і єдину причину кризи капіталізму вбачають саме в зміні ставлення сучасних людей до релігії. Так, філософи ФРН пишуть: «Коли з'явилася на світ сучасна людина, яка вирішила, що вона сама власними силами справиться з світом, ...яка (людина.— Є. Д.) не керується більше вічними категоріями, а загордилася своїми досягненнями, технікою і прогресом — ось тоді і наступив час втрати

людяності» [307, 65]. Інші в кризі релігії вбачають суть або найбільш яскраве виявлення всієї кризи капіталізму. Так, Морріс писав: «Смуток і невпевненість зараз ніде так яскраво не виражені, як в галузі віри в бога» [417, 10].

Спроба немарксистських дослідників установити функціональну ієрархічну залежність між кризою релігії і кризою капіталізму виявляється симптоматичною. Справді, між першою і другою є дещо спільне. Адже і релігія і капіталізм знаходяться зараз в стані агонії, час їх історичного існування вже пробив; перед лицем неможливого майбутнього на них чекає одна і та сама доля — зникнення в небуття. Звідси між кризою релігії і кризою капіталізму є багато спільного.

Історична приреченість релігії збігається із завершеною її внутрішнього розвитку. І ця обставина є однією з найбільш важливих для характеристики сучасної кризи релігії. Раніше, коли форма релігійного відображення ще повністю себе не вичерпала, релігія мала можливість вийти з кризи. Заміна «застарілої» кризисної форми релігійного відображення більш витонченою та «доскональною» призводила до появи нового виду релігії, а водночас давала можливість виходу з кризи. Так, заміна політеїзму катенотеїзмом, катенотеїзму — генотеїзмом, генотеїзму — монотеїзмом, а також перетворення конкретно-чуттєвого і грубо-уречевленого бога в абстрактного виступає в історії релігії етапами певного подолання конкретних криз.

Зараз же форма релігійного відображення вже дійшла до своєї крайньої межі. Її дальший рух згідно з логічною та історичною закономірністю тенденції розвитку форми релігійного відображення повинен вивести релігію за її власні межі. За межами уявлення про надприродне як монотеїстичне та абстрактне губиться ознака і специфіка релігійного, релігія перестає існувати як соціально-історичний феномен. Ось чому сучасну кризу релігії на відміну від усіх попередніх криз можна характеризувати як стан анігіляції релігії.

Стан анігіляції характеризується багатьма ознаками, які не були властиві попереднім кризам релігії. Детальний аналіз і опис їх — тема окремого дослідження. Тут же ми лише назвемо їх, не претендуючи на повний перелік, повне їх розкриття та остаточно правильну порівняльну оцінку.

Процес протікання сучасної кризи релігії важко описати якимись однозначними і твердо фіксованими термінами. Вкажемо лише на декілька загальновідомих і взаємноперечливих явищ цього. З одного боку, спостерігається секуляризація традиційних форм релігійного життя. Про це вже написано багато. Але даному процесу протистоїть теологізація таких сфер, які ніколи в минулому не відчували гегемонії над собою релігії, як-от: спорт, розваги, газетний ринок, кіно тощо. Або ще одне. Очевидний спад рівня та ступеня релігійності відбувається водночас із значним зростанням офіційної церковності. Втрата релігії в одній галузі інколи компенсується її вторгненням в інші.

Немарксистським дослідникам важко розібратися в суті суперечливих явищ релігійного феномена. Вони просто констатують «парадокс всепроникаючої світськості поряд із зростанням церковності» [392, 14].

Одним з важливих показників сучасної кризи, анігіляції релігії є невинний і необернений спад впливу релігії на маси: зменшення ступеня самовідданості релігії, процента віруючих, впливу релігії на суспільне життя тощо. Усе це дуже непокоїть церковників. Вони добре розуміють, що у сучасних віруючих немає твердого переконання в правильності свого світогляду. Сумніви стали їх специфічною рисою. Один з професорів м. Глазго при обміні думками з австралійським філософом і атеїстом Дж. Смартом влучно відзначив: «Суть сучасної релігійності можна висловити словами: «Боже, якщо ти існуєш, спаси мою душу, якщо вона теж існує» [420, 41].

Сучасні релігії мають справу з віруючими, які років 100—200 тому вважалися б справжніми безвірниками. Вчорашній віруючий сьогодні стає атеїстом, а той, що сьогодні ще вірує, стане атеїстом завтра. Західнонімецький журнал «Шпігель» нещодавно констатував: «Як в лютеранській, так і в католицькій церкві стало сумнівним, де межа віри і де починається безвір'я і в чому власне виражається віра» [474, 41]. Той самий «Шпігель» провів дослідження серед віруючих, в результаті якого виявилось, що лише 9,4% з опитаних католиків можна зарахувати до числа справді віруючих в бога, а серед лютеран таких знайшлося лише 1,8% [474]. Дослідження стану релігійності віруючої молоді Італії показує, що протягом 1953—1963 рр. серед них на 5,9% зменшилась кіль-

кість переконаних віруючих і вдвічі зростає кількість тих, хто сумнівається та індивергентний щодо віровчення церкви [335, 180]. Швейцарський соціолог релігії і богослов Р. Кампіке писав, що лише 12% досліджених ним віруючих в м. Лозані співвідносить своє повсякденне життя з Євангелієм, а решта (88%) лишають церковні настанови в межах молитовного будинку. «Церкву охоплює справжня тривога: в сучасних умовах відбувається дехристиянізація мас»,— скаржаться католицькі богослови [149, 41].

Під впливом соціальних перетворень та науково-атеїстичної пропаганди подібні коливання віруючих в нашій країні стають ще більш виразними. Ідеолог діючої в нас секти євангельських християн-баптистів про стан релігійності своїх віруючих (які, до речі, деякими нашими атеїстами вважаються найбільш фанатичними, самовідданими у вірі в бога) говорив так: «Ми подвоюємося щодо Біблії: є вона словом божим чи лише гарною, але людською книгою? Ми подвоюємося щодо Ісуса Христа: чи бог він, що прийшов на землю в тілесній формі, чи лише великий учитель моралі? Ми подвоюємося щодо молитов: чи дійсно вони впливають на бога, чи це лише засіб самозаспокоєння. Ми подвоюємося щодо замогильного життя: чи справді є життя після смерті, чи з куточком на кладовищі закінчується все» [64, 70]. Православні священники скаржаться на те, що «багатьох віруючих релігійна віра практично ні до чого не зобов'язує, не заважає брати активну участь в атеїстичному житті» [140, 40]. «Наша віра непопулярна,— зізнається проповідник адвентизму на Україні,— людей важко переконати, що вони тонуть у гріхах. Існує небезпека, що набожність і служіння богу будуть затухати» [84, 24]. «Немає охоти до слова божого,— відзначають ідеологи баптизму,— читає людина слово боже дуже рідко, а якщо й читає, то не розуміє... Немає бажання сприймати слово боже, дух не горить» [61, 3]. Подібних заяв можна навести безліч.

В релігійних переконаннях віруючих нашої країни відбулися якісні зміни. В їх житті віра в бога зараз не займає того місця, яке вона займала раніше. Вирішальну роль в цьому відіграють ідеї комунізму, перед якими поступаються ідеї релігії. Ще в більшій мірі відступ змушена зробити релігійна ідея віруючого перед комунізмом в нашій країні. Так, богослов О. Ветелев в своєму курсі

з гомілетики говорив: «Ідея нового соціально-політичного життя і боротьба за нього (боротьба за комунізм) стала центральною ідеєю сучасності. На цю ідею йшли і йдуть основні сили нації, в тому числі сили віруючої людини. Ідея бога, природно, зрушилась з центра кола і розмістилась по дотичній». Це визнають ідеологи релігії і за кордоном. Так, архієпископ григоріанської церкви Нерсоян писав: «В загальних рисах соціальна цінність комунізму тепер визнана широкими масами... Пересічний християнин легко погоджується, що комунізм на практиці... не суперечить, а насправді узгоджується з соціальними висновками християнства» [281, 119].

еншується вплив релігії на суспільне та життя, зменшується кількість самих віруючих. Соціологи одноставно пропонують «розглядати» як таку, що вже немає вирішального значення для життя». В США на сьогоднішній день серед дорослого населення відвернулося від віри в бога [450, 160—170]; в Іспанії, згідно з опитуваннями, 41% робітничого класу ставиться до віри з окремих районах Франції серед гірників тільки 1 до 6% віруючих; у Федеративній Республіці Німеччини в 1968 р. письмово заявили про свій розрив з релігією 86 542 чоловіки. Масовим став розрив з релігією служителів культу. Згідно з офіційною статистикою Ватікану протягом 1964—1968 рр. зняло з себе сан 3568 католицьких священників! [315, 5, 42].

Навіть в США, де за 110 років, починаючи з 1850, релігійність зростає на 300%, відбувається спад релігійності. Справа в тому, що посилення церковності — це зовнішній показник, і він не тотожний посиленню релігійності, а може бути навіть протилежним їй. У підручнику «Соціологія соціальних проблем» Поль Гортон і Джерард Леслі зазначають: «Незважаючи на зростаючу церковність, хор плачу про послаблення віри, її втрату з приводу безбожжя та відпадиння від релігії американського народу продовжується» [398, 227].

Різно скорочується процент релігійності молоді, а отже, занепадає відтворення релігії. Згідно з статистикою США в 1958 р. 49% підлітків відвідували церкву принаймні раз на тиждень, а в 1965 р. таких було лише 44%; церковність молоді впала за цей самий період на 14% [398, 229—230]. Неухильно падає авторитет релігії

в очах американського народу. 75% дорослого населення США зараз вважають, що релігія втрачає свій вплив на життя країни. А в 1957 р. такої думки дотримувалося тільки 14% населення. «Це найбільш різкий стрибок, який нам будь-коли доводилось фіксувати у будь-якій галузі за всю історію існування нашої установи»,— пишуть науковці соціологічного інституту Геллапа [174, 14].

Важливим показником релігійності людей можуть служити дані про матеріальні пожертвування на користь церкви. В 1930 р. віруючі американці віддавали церковним організаціям 1,3% свого прибутку, в 1952 — лише 1,05%. Причому прибуток віруючого за цей період збільшився на 50%, отже, віруючий американець об'єктивно мав можливості бути значно щедрішим до релігійних справ, а виявилось навпаки [343, 280].

Для сучасних капіталістичних країн характерним стало невпинне скорочення інтересу до питань релігії. Індиферентизм — ось, за словами сучасних католицьких богословів, що стало небезпечним ворогом релігії. Внаслідок цього останнім часом значно зменшилося і навіть припинилося видання окремих газет та журналів. У 1970 р. припинив своє існування відомий і колись впливовий католицький журнал «Гердер корреспондент», що видавався у ФРН. Інший католицький журнал — «Аве Марія»,— щоб вижити, змінив формат, назву і навіть тематику публікацій, проте продовжено йому життя лише на вісімнадцять номерів, і з серпня 1970 р. зовсім припинив своє існування [273, 16—17].

Отже, в усіх сучасних капіталістичних країнах криза релігії стала закономірним явищем.

В найбільш яскравій, можна сказати, класичній формі процес анігіляції релігії спостерігається в нашій країні. В соціалістичному суспільстві релігія витіснена з громадського життя у сферу чисто особистого, з найважливішого ідеологічного елемента надбудови, яким вона була колись, перетворилася на пережиток минулого. Американський публіцист Аллан Сілітоу у книзі «Дорога на Волгоград» писав: «Бог був заметений більшовницькою енергією, грузовики і трактори ображали це хирляве обірване опудало. Комуніст відкрив, як жити без бога...» [142, 4].

В. І. Ленін відзначав, що населення царської Росії на 99% перебувало під впливом релігії.



Згідно з переписом населення 1897 р., в Росії з 125 680 682 чоловіки — послідовників різних релігій, віросповідань та релігійних сект налічувалося 125 640 021, або 99,97% загальної кількості. Тоді лише 40 661 чоловік (0,03%) назвали себе нерелігійними. Після Жовтневої революції почався різкий спад релігійності. В 1930 р. С. Вольфсон серед населення Білорусії виявив від 28,1 до 71,8% віруючих (категорії виділялись за ознакою класовості і професійності) [87]. Перед початком Великої Вітчизняної війни від релігії відійшло більше половини населення країни.

Процес зменшення кількості віруючих після деякого рецидиву, що був викликаний війною, продовжується.

Необізнані люди інколи твердять, що після 1945 р. і до цього часу у нас спостерігається зростання релігійності. Але це не так. Зараз на території нашої країни релігійних громад, діючих церков та молитовних будинків менше, ніж було в 1940 р. В окремих місцях інколи спостерігається збільшення релігійних сект, проте це пояснюється не збільшенням релігійності взагалі в країні, а переходом віруючих з однієї громади до іншої. Так, секта євангельських християн-баптистів, наприклад, поповнюється особами, які переходять до них з православної церкви; а також п'ятидесятниками, менонітами та прихильниками інших християнських течій.

До речі, віруючі, які приходять в релігійні секти з інших релігійних угруповань, не компенсують собою повністю кількості тих, хто з цих сект вибуває. Так, скажімо, в 1926 р. в Черкаському районі Київської області діяло 11 громад баптистів, які об'єднували 764 членів. У 1967 р. на цій же території існувало тільки 6 громад, в складі яких перебувало 511 віруючих баптистів. Населення району за цей період виросло з 51 228 чоловік до 90 700. Іншими словами, в 1926 р. баптисти становили 1,5% населення району, а в 1967 — лише 0,5%. Аналогічно в Донецькій області в 1925 р. всіх віруючих сектантів (без православних) налічувалося 30 тисяч, а зараз — близько 11 тисяч, тобто в 1925 р. сектанти становили 2% від усього населення області (1,6 млн. чоловік), а тепер — лише 0,25% (від 4,5 млн. чоловік).

За даними конкретно-соціологічних досліджень віри в бога зараз дотримуються 10—15% дорослого населення. До того ж слід враховувати, як саме дотримуються.

Вони вже не вірують в існування «тверді небесної», не лікуються молитвою, не випрошують урожаїв молебнями, самого бога величають... безособовим займенником — «хтось над нами», «щось вище», «якась вища істота».

Сучасна релігія втрачає стабільні, історично випробувані канали свого відтворення. В несоціалістичних країнах все більше і більше невдоволення викликає насадження певної релігії державним апаратом. Постійно зростає популярність лозунга свободи совісті, посилюються вимоги офіційного відокремлення церкви від держави і школи від церкви, перетворення релігії у приватну справу громадян. Релігійність все більше стає справою особистого вибору. В цих умовах процвітає плюралізм релігійності. Американський соціолог релігії Клемент Уебб підкреслював, що, на відміну від минулого, сьогоднішня релігія «скидається на справу індивідуального вибору і навіть капризу».

В СРСР головним каналом відтворення релігії стало сімейне виховання. До того ж цей канал здає свої позиції. Дослідники відмічають, що сучасна молодь менш релігійна, ніж їх батьки 20—40 років тому. В нашій країні серед людей віком до 30 років зустрічається всього 3—0,5% віруючих. Молоді серед віруючих становлять не більше 10—15%.

Очевидне скорочення відтворення релігії скрізь непокоїть церковні кадри. Вони всіляко намагаються оживити канали відтворення релігії. Де можливо, вони вдаються до засобів економічного, політичного, правового тиску, в інших місцях посилюють місіонерство. В нашій країні, наприклад, церковники, на відміну від попередніх років, стали настирливо закликати віруючих до виховання в релігійному дусі своїх дітей. Так, в 1970 р. ксьондз бердичівського костюлу на Житомирщині звернувся до своїх парафіян з докором: «Я не бачу тут дітей. У цьому винні ви!» Подібно до цього православні священники з міста Житомира в своїх проповідях стривожено говорили своїм віруючим: «Огляньтесь навкруги: серед вас немає молодих... Скільки молодих і юних сердець на ваших очах перестали ходити в церкву» [179, 19].

Небачену раніше кризу переживає зараз ідеологічна серцевина релігії — її богослов'я. Тут відбувається двоїстий процес. З одного боку, богослов'я черестало бути справою вузького кола церковних професіоналів. Більш

глибоке знайомство віруючих мас з богослов'ям показало масам віруючих хибність, штучність, вразливість релігійних теоретичних побудовань. Тому світські і церковні богослови, намагаючись виправдати теоретичний багаж релігії взагалі, оголошують недостатнім усе богослов'я попередніх віків. Сучасний американський богослов Гарвей Кокс відзначав: «Всі ми відчуваємо, що щось неблаготворучо з богослов'ям. І це стосується насамперед застарілого семінарського богослов'я, яке виявляється мертвим» [433, 406]. Криза вразила в теоретичну серцевину релігії.

Негативне ставлення до «старого» богослов'я призводить до появи серії «нових» богословських побудов.

Теоретичний плюралізм, чисельні «нові» види богослов'я ще більше роз'їдають теоретичний фундамент релігії. Релігія втрачає своє значення єдиної і незаперечної домінанти та інтегратора у світогляді віруючого. Католицький теолог Джуліо Джірдарді пише, що вплив релігії на віруючого може бути відновленим лише тоді, коли вона в очах віруючого зможе зобразити свої ідеї у вигляді цільного і несуперечливого світогляду [127, 107].

Спроби богословів вивести з кризи надприродне, абсурдність і нереальність якого стає очевиднішою для маси віруючих, лише заводять їх у все глибші нетрі. Відомий англійський філософ минулого століття Джон Стюарт Мілль у «Трьох нарисах про релігію» піддав християнське вчення про бога всебічному логічному аналізу. Навіть будучи в цілому доброзичливим до релігії, він зазначав, що визнання існування безконечного абсолютного бога є нонсенсом, нісенітницею. Така істота повинна була б бути причиною всього: добра і зла, благочестя і святотатства, закономірності і хаосу, релігійності і атеїстичних переконань, об'єктом поклоніння і прокльонів, захоплення і презирства. Логіка релігійної віри, писав Мілль, веде до визнання обмеженого бога. Тільки віра в такого бога допоможе релігії з'ясувати, чому бог не робить зараз чудес — він обмежений своїм планом, — зніме з нього провину за існування зла — він його не створював і не може подолати і т. ін.

Висновок Джона Стюарта Мілля справив враження. В кожній релігійній течії з'явилися богослови, які намагалися розвинути ідею обмеженого бога відносно тієї чи іншої релігії.

В рамках православного християнства, а згодом і поза ними ідею обмеженого бога розвивав Микола Бердяєв. Він наполягав на тому, що бог не міг створити всього, а тому і не керує всім. Богу в світі протистоїть міоничне<sup>1</sup> начало, проти якого він зовсім немічний. Свобода — не від бога, а тому з нього слід зняти провину за злі вчинки, вина за які лягає лише на свободу. У протестантстві найбільш повно і опукло ідею обмеженого бога пропагував сучасний філософ персоналіст Едгар Шеффільд Брайтмен.

В часи фашистських поневірянь в країнах Західної Європи серед релігійної інтелігенції починає визрівати думка, що бог не лише обмежений, а й що він добровільно самоусунувся від усіх земних подій. А чим іншим можна було пояснити віруючій людині, чому бог не втручається, щоб хоча знешкодити фашистську нечисть. «Бог відсутній! — у відчаї закричала Симона Вейль, яку фашисти задушили газом у лагері смерті.— Він удалився від машин та апаратів, які створені людьми для знищення собі подібних!».

Ось за яких умов виникло релігійне вчення про відсутнього бога. Симптоматично, що в сучасних країнах капіталу — в умовах бездушної автоматизації, воєнізації та дегуманізації суспільного життя — це вчення знову починає відроджуватись та поширюватись серед простих віруючих.

Однак як вчення про обмеженого, так і вчення про відсутнього бога не можуть ліквідувати недоречності релігійної віри, а ще більше її заплутують. Відповідаючи Брайтмену, американські філософи Нілл Клаузнер та Пауль Кунц пишуть, що теорія обмеженого бога зводить самого Всевишнього ні на що і виставляє проти нього безмежну кількість явищ «не-бога». Відсутній же бог перестає бути реальним богом, з яким віруючі могли б спілкуватися бодай через молитву.

Сучасні ідеологи релігії ніяк не можуть звести кінці з кінцями в новому уявленні про бога, яке ними створюється, водночас вони не можуть повністю повернутись до канонізованого християнського абсолютного бога, в якому з самого початку постають всі нерозв'язані проблеми.

---

<sup>1</sup> Від грецького слова «міон» — піщо.

Пауль Тілліх в багатотомному «Систематичному богослов'ї» відносно існуючого в християнстві уявлення про бога писав: «Така істота не існує!» А в іншому творі — «Мужність бути»: «Бог зображується як непереможний тиран, що протиставляється всім істотам, які ним позбавляються свободи і самостійності... Це той бог, про якого кажуть, що його умертвили, бо ніхто не може терпіти істоти, в якій втілене абсолютне знання і абсолютний контроль». Тут же Тілліх визнає, що атеїстична критика і заперечення існування бога — непростовна і переконлива. А тому він пропонує відмовитись від старого і створити принципово нове вчення про бога.

Останнім часом група богословів різних країн, різних християнських напрямів (головним чином, шанувальники Тілліха — Джон Робінсон, Пауль ван Бурен, Уільям Гамільтон, Нільс Ферре, Томас Альтіцер) вважають, що в основу розуміння бога слід покласти його безмежну любов — агапу.

Смертю бога ці богослови пояснюють неможливість довести його існування і разом з тим необхідність вшановувати Всевишнього за його величну самопожертву. Так богослов'я любові переростає у богослов'я мертвого бога.

Проте прихильники цього напрямку ніяк не є атеїстами. Це віруючі люди, які, за висловом вулвицького єпископа Джона Робінсона, зробили спробу чесно підійти до бога і не злякалися закономірних висновків, якими б вони не були неприємними. В результаті — вони пропонують відмовитись від вживання неясного, запутаного терміну «бог» і створити релігію без бога, який до того ж мертвий.

Спроба заснувати релігію без бога широко обговорюється в найрізноманітніших релігійних колах. На цю тему організовуються дискусії, публікуються дослідження, видаються бестселлери.

Верхівка релігійних організацій, як правило, ставиться до богословів, які висунули ідею мертвого бога, негативно. Західнонімецький богослов Гейнц Царт пише, що проти новоявлених богословів церкви ведуть боротьбу за кожний дюйм, оголошують їх еретиками, проклинають, накладають на них дисциплінарні стягнення.

А тим часом розмови з приводу смерті бога ширяться як серед богословів, так і серед простих віруючих. Причому останні, будучи порівняно з богословами менш за-

лежними від церкви, роблять більш рішучі і більш правильні висновки. Прикладом цього може бути віруючий Гетц з п'єси відомого французького письменника і філософа Жана-Поля Сартра «Диявол і Господь Бог», який свідчить своїм друзям: «До Генріха» — Я самотній. Я умоляю, вимагаю знамення, я звертаюсь до небес — відповіді немає. Небеса ігнорують навіть моє ім'я. Я постійно дивувався, чим я повинен бути в очах бога? Зараз я знаю відповідь: нічим. Бог мене не чує, бог мене не знає. Ти бачиш ось цю діру в землі? Це — знову-таки бог. Мовчання — бог. Відсутність — бог. Бог є самотність людини. То був ніхто інший, як я сам: я один наважився на зло і сам створив добро; я, що шельмував, і я, що чудодіяв; я, що сьогодні осудив самого себе, і я, що можу простити самому собі; я, людина. Якщо бог існує, то людина ніщо; якщо ж існую я...

Генріх, я прийшов, щоб розповісти тобі про колосальне ошуканство: бог не існує (Генріх кидається на Гетца і починає його бити. Під градом ударів Гетц сміється і вигукує.) Він не існує. Радість, сльози радощів! Аллілуйя! Дурень! Не бий мене. Це дає нам свободу. Немає більше небесного царства, немає більше пекла. Нічого, лише земля. Прощайте чудовиська, прощайте святі...

*До Хільди:* Там не було навіть ознаки доказів: я скажу тобі, що бог — мертвий» [452, 52].

Белефельдський інститут досліджував стан релігійності в Західній Німеччині, результати свого дослідження вони доповнили фотографією величезної зали кірхи, в якій молиться всього одна, ледь помітна людина. Ілюстрацію супроводить підпис: «Протестант молиться. Невже і справді бог помер?!» [474].

Всі дослідники релігії, в тому числі і богослови, погоджуються з тим, що релігія зараз перебуває в стані такої кризи, якої вона ще не знала за всю історію свого існування. Якщо колишні кризи вели до заміни однієї релігії іншою, то сучасна — веде до її цілковитого зникнення.

Важливим чинником сучасної кризи релігії стає науковий атеїзм. В усі минулі періоди криза релігії протікала в умовах, коли замість однієї релігії пропонувалась якась інша. Тепер ніяка реальна «нова» релігія на заміну «застарілої» не пропонується. Справжньою і всебічною ідеологічною альтернативою всієї релігії, яка перебуває в стані кризи, виступає атеїзм.

Раніше атеїзм був приватною справою одинаків, що найбільше невеликого кола однодумців. Тепер же атеїзм став переконанням багатьох людей кожної країни. В США, наприклад, атеїзм називається четвертою (після протестантизму, католицизму та іудаїзму) «релігією» країни. Отже, сучасна криза релігії протікає в умовах небаченого зростання соціального значення атеїзму. Навіть в капіталістичних країнах, не говорячи вже про країни соціалістичної співдружності, де науковий атеїзм є панівним, криза релігійної ідеології проходить під вирішальним впливом атеїстичного світогляду.

У пастирській конституції, яка була прийнята II Ватиканським собором, пишеться, що «все більша кількість людей фактично відходить від релігії» і це, на відміну від минулих часів, не є «чимось незвичним та винятковим» [230, 8—9].

В умовах зростання впливу атеїзму самі ідеологи релігії перестали шукати виходу з кризи у боротьбі проти якоїсь певної релігії чи якоїсь її вади. Вони намагаються відстояти себе в боротьбі з атеїзмом. В ім'я цього різні ідеологи релігії ладні забути свої суперечності і розбрат. Так, англіканський архієпископ Кейптауна наголошував на тому, що в дні зростання безбожжя та атеїзму братські релігії — іслам і християнство — повинні протягнути одне одному руки для боротьби проти антибожественних сил. В свою чергу журнал «Мослім джайджес» закликає виступати проти атеїзму різні релігії «рука в руку, як члени однієї сім'ї і товариші по зброї» [38, 189].

## Розділ VI

### СОЦІАЛЬНІ ФУНКЦІІ РЕЛІГІЇ

Для розуміння релігії як соціально-історичного феномена велике значення має з'ясування її соціальних функцій. Деякі наші дослідники відносять їх до тих неодмінних ознак, завдяки яким відрізняються одна від одної форми суспільної свідомості [299, 243—244; 104, 83—95; 153, 28; 303, 19—23]. При вивченні соціальних функцій важливо враховувати два аспекти: науково-теоретичний і політичний. Значення останнього особливо підвищується в зв'язку із загостренням ідеологічної боротьби між двома світовими системами.

#### РЕЛІГІЯ — СОЦІАЛЬНА ЧИ ІНДИВІДУАЛЬНА?

Багато наших ідейних противників створюють міфи про пригнічення та уніфікацію особистості при соціалізмі і комунізмі, про перетворення людини в «добре відрегульований апарат» [382, 358; 415, 92].

Мабуть, зайве доводити, що ці звинувачення абсурдні. Адже ще К. Маркс проголосив основним принципом комунізму «повний і вільний розвиток кожного індивіда» [7, 562]. Епохальний досвід побудови нового суспільства в нашій країні на практиці підтвердив, що лише соціалізм забезпечив реальні умови для всебічного розвитку особи. Що ж до колективізму, в душі якого виховується весь наш народ, то він не тільки не заважає розвитку особистості, а є його ґрунтом. Дуже добре відповів противникам комунізму О. М. Горький: «Сучасні діти здаються мені людьми іншої мудрості, ніж мудрість їх батьків. Я думаю, маса дитячих листів і споглядання за дітьми вже дають мені право сказати: у дітях помітно і швидко зростає почуття колективізму, що ґрунтується на усвідом-



ленні успішності колективної праці. Діти ростуть колективістами,— ось одне з великих завоювань нашої дійсності, я вважаю його безперечним і все більш глибоко вступаючим у життя. Противники соціалізму, мабуть, скажуть: зростання індивідуальності утруднене, і індивідуальність стирається впливом, тиском колективу. Це старовинне пошарпане заперечення, безперечно, не втрачає свого значення для людей духовно сліпих, проте зрочому абсолютно ясно, що колектив створив людину зовсім іншої індивідуальної психіки, більш активної, стійкої і здобуваючої волю до дії, волю до побудови життя з волі колективу» [117, 13].

Саме в плані звеличення індивідуального на противагу суспільному деякі буржуазні дослідники і намагаються розглянути функції релігії. Згідно з їх твердженнями, вона має винятково особисте значення. А всяке суспільне заломлення, мовляв, спотворює релігію, не дає можливості зрозуміти її справжню суть. З цього погляду вони вважають навіть недоречним ставити питання про соціальні функції релігії. Вони, мовляв, другорядні, неістотні, а то й зайві, невластиві для релігії. Прихильники зведення функцій релігії до особистого були раніше, не перевелися вони і зараз. Здебільшого до них належать буржуазні психологи та соціологи релігії.

Англійський психолог, філософ-прагматист Уільям Джемс в творі «Багатоманітність релігійного досвіду» намагається довести, що релігія — це «сукупність почуттів, дій та досвіду окремої особи», її особисте «ставлення до того, що вона вшановує як божество» [126, 26—27]. Релігійний модерніст і соціолог кінця ХІХ — початку ХХ ст. Джордж Тирелл писав: «Релігія — це наше інтимне ставлення до світу надприродного» [489, 345]. Архiepіскоп кентерберійський Уільям Темпл говорив: «Серцем релігії є не думка про бога, якого можна досягти й шляхом філософських висновків на основі аргументів, а особисті взаємозв'язки з богом» [438, 153]. Сучасний англійський релігієзнавець К. А. Коулсон в книзі «Наука і християнська віра» пише, що «релігія — це тотальний відгук людини на все її оточення» [359, 100—101]. Теорію про першість індивідуального вияву функції релігії щодо соціальних розвивав родоначальник мікросоціології Дж. Морено [209, 262—265].

До цілком особистих переживань — усвідомлення аб-

сурдності свого існування та індивідуальні пошуки виходу з цього становища — зводять релігію всі екзистенціалісти. Для релігійного крила екзистенціалістів (протестантського напрямку — К'еркегора та групи неоортодоксів, католицьких — Габріеля Марселя та Фердинанта Ебнера, іудаїстських — Мартина Бубера та Франца Розенцвейга) релігія — це інтимний зв'язок з богом через відношення «Я» з «Ти». «Бог може бути досягнутим лише особою, — пише Ф. Кафка. — У кожній людині своє власне життя, і свій власний бог» [499, 303].

На позиціях розгляду релігії з погляду особистого стояв і Макс Вебер. Соціологія релігії, на його думку, повинна виявляти «умови і наслідки певного роду суспільних вчинків.., які можна зрозуміти лише з точки зору суб'єктивних переживань, уявлень і мети діючої особи, з того смислу, який вона вкладає у свій вчинок, оскільки зовнішні прояви людських дій занадто різноманітні» [492, 227]. Серед сучасних послідовників Вебера представники так званої соціально-психологічної моделі релігії. Це Вілл Герберг, Петер Бергер, Огюст Голлінгшед, Мартин Марті, Еріх Гуд, Джіпсон Уїнтер.

Марксистське дослідження релігії, як і інших явищ духовного життя суспільства, не заперечує ролі особистого заломлення. Проте, щоб зрозуміти релігію, потрібно брати не одну сторону її вияву — суспільне чи особисте — а обидві, в їх взаємозв'язку. Протиставлення тут зашкодить зрозуміти релігію як в суспільному, так і в індивідуальному прояві. «Особливо слід уникати того, — застерігав Маркс, — щоб знову протиставляти «суспільство», як абстракцію, індивідові. Індивід є *суспільна* істота. Тому всякий прояв його життя — навіть коли він і не виступає в безпосередній формі колективного, здійснюваного разом з іншими, прояву життя, — є проявом і утвердженням *суспільного життя*» [5, 549].

Незважаючи на те, що релігія не може функціонувати, не переломлюючись через особу віруючого, її не можна розчиняти у суб'єктивному. Кожний особистий релігійний досвід залежить від суспільного, він є вторинним за всіма показниками: за часом виникнення, змістом, спрямованістю тощо. При будь-якому суб'єктивному переломленні релігія неодмінно діє як суспільне явище.

Відкидаючи зведення релігії до суб'єктивно значимих для особистості функцій, не слід водночас впадати

і в іншу крайність — зводить її лише до суспільних проявів. Таке зображення релігії — за умови абстрагування від її гносеологічного змісту, історії походження, значимості для особи, класових інтересів тощо — може набути характеру надуманої схеми. Надмірне абстрагування може призвести до розкриття специфіки релігії «як особливої системи знаків і форми спілкування (семіотичної і комунікативної схеми)», до пов'язування релігії з «розвитком регулятивної системи людського суспільства», до того, що релігія розглядається як невинна «форма спілкування, форма передачі культури» або просто — «рутинний засіб трансляції культури» [170, 65, 67, 133—135].

Для сучасного буржуазного релігієзнавства все більш типовим стає однобічний розгляд релігії через призму її суспільно значимих функцій. Згідно з таким підходом наукове дослідження «істинної суті релігії полягає в тому, щоб виявити, як саме вона «працює» в системі суспільного організму. «Кожна релігія, — писав Гальбвас, — якою б грубою чи варварською вона не була, якою б химерною і складною вона нам не здавалась, має в собі елемент істини. Якраз цей елемент істини і цікавить нас. Слід дошукуватись до того, яку ж корисну функцію виконує релігія в суспільстві» [250, 18]. «Я залишаю відкритим питання про істинність будь-якої релігії чи всіх їх разом, — пише сучасний англійський соціолог релігії Б. Р. Шарф, — поділяючи думку, що соціолог повинен досліджувати різноманітні сторони релігійного досвіду, а не його зміст» [351, 163].

Якщо не враховувати деяких — інколи значних — нюансів, то в цілому на позиціях одностороннього розгляду релігії стояли (або стоять) Конт, Гюйо, Дюркгейм, Малиновський, Радін, Парсонс, Інджер, Луїс Шнейдер, Глок, Ленський, Фехтер та ін. В зв'язку з цим дослідження релігії набирає цілком певного звучання. Як пише А. К. Еуїнг, «сьогодні філософи, принаймні в Англії, говорять не про істину або фальш релігії, а про її значення» [434, 206].

Не можна сказати, що обидва підходи через їх односторонність нічого не дали для з'ясування феномена релігії та її соціальних функцій. Проте жодному з них не вдалося розв'язати проблему в цілому. Односторонність виявляється не лише науковою хибою, а й зручною

для реакційно-політичних спекуляцій. Робиться це на основі індивідуалістично-психологічного підходу. Про аналогічні висновки на основі інституційного підходу ми ще будемо говорити. Тут же спинимось на богословських тлумаченнях функцій релігії.

Богослови завжди оголошують релігію явищем абсолютно самодостатнім. Релігія, за їх розумінням, існує для того, щоб дати людині найголовніше — спілкування з надприродним. Залежним від цього спілкування відповідно до конкретних умов суспільного буття вони оголошують різне: від вдалого полювання і вигідного шлюбу до абсолютної істини і смислу життя.

Церковники причетність до релігії видають за найважливішу ознаку особистості.

Богослови всіх напрямів твердять, що релігія задовольняє такі потреби особи і суспільства, які, крім неї, ніщо задовольнити не може. Американський персоналіст Флюеллінг намагається довести, що релігія є законним попитом духа, ігнорування його може тільки завдати великої шкоди особі, релігійні прагнення якої не задовольняються [488, 339].

Твердження ідеологів та захисників релігії нерідко збігаються з самоусвідомленнями віруючих. Для них сфера їх релігійного життя суб'єктивно може сприйматися як унікальна і найбільш істотна. Психологію становлення такого сприймання добре розкрив Ю. Ф. Борунков. «Рольова структура релігійної людини,— пише він,— схематично може бути охарактеризована так: його професійні ролі не є результат вільного вибору, а щось задане зовнішніми обставинами і з якісного боку не вимагають від людини глибокого усвідомлення дійсності... Перелічені ролі є для людини і розглядаються нею не як результат вільного вибору з метою найбільш повного виявлення своєї творчої активності, а як сфера її несвободи. Це й може призвести до того, що людина починає розглядати свою роль члена релігійного об'єднання як таку діяльність, в якій проявляється його вільний вибір. Ця роль стає домінантою, що визначає рольову структуру особи. З суб'єктивного боку тільки ця роль людина дійсно ототожнює з собою, вважаючи її найбільш важливою. Вона визначає і усвідомлення віруючим власного «Я», виступає як істотна риса самосвідомості. Обмежений і невідільний характер усіх інших ролей людини

трансформується в її свідомості як протилежність власного «я» і соціальних умов» [59, 25—26].

Протягом віків богослови твердять, що без релігії не може бути ні людини, ні суспільства, що людина — не що інше, як «релігійна тварина». Дійсність сьогодення, в якому більше третини населення земної кулі не є релігійним, переконливо спростувала ці богословські вигадки. Найбільш далекоглядні та тверезі церковники починають враховувати дійсність, вони відмежовуються від необачних думок своїх попередників.

Релігія — перехідна категорія, породжена певними умовами, за певних умов вона і відійде в минуле. Для з'ясування її справжніх, хоч і минулих, функцій потрібний науковий, об'єктивний аналіз, а не богословські, суб'єктивні тлумачення.

## РЕЛІГІЯ ЯК АНТИНАУКОВИЙ СВІТОГЛЯД

Соціальні функції релігії ніколи не є сталими, вони історично змінні і визначаються, з одного боку, станом соціального буття в той чи інший проміжок часу, а з другого — специфікою самої релігії. Насамперед, вона як найбільш широка і світоглядна форма суспільної свідомості за певних історичних умов здатна виконувати в суспільстві функції інтегратора.

В свідомості твердо віруючої людини релігія зводить до єдиного, певним чином узгоджує між собою різні знання, почуття та дії. На цій основі формується світогляд віруючого. З цієї точки зору для віруючого «релігія є загальна теорія цього світу, його енциклопедичний компендіум...» [2, 384].

З усіх світоглядів, що будь-коли існували в суспільстві, релігійний є *найбільш примітивним*. Він наївно розв'язує всі питання світогляду. В ньому як істотне, так і другорядне з'ясовується посиленням на волю бога, його неосяжний розумом промисел, споконвічну тайну, невимовну мудрість тощо. Релігійний світогляд створює лише ілюзію розв'язання світоглядних питань.

Примітивність релігійного світогляду збігається з його загальнодоступністю і уявною граничною ясністю для найобмеженішої в теоретичному плані людини. Віруючому справді здається, що лише релігійним способом мислення, посиленням на бога можна цілком задовільно

розв'язати питання, що його цікавлять. Міфи, безпідставні, але вразливі аналогії, примітивні описові картинки — все це знаходить своє застосування при викладі релігійного світогляду.

Ось один приклад. Важливою ідеологічною підвалиною релігійного світогляду є посилення на те, що такий складний, неосяжний, взаємодіючий в усіх своїх частинах Всесвіт не міг виникнути сам собою, його повинна була створити істота, яка стоїть вище нього. Віруючий сприймає це за істину і за незаперечний аргумент на користь бога, не помічаючи абсурдності подібного міркування. У віруючого навіть не виникає питання: якщо складний світ вимагає свого творця-бога, то більш складний бог в свою чергу вимагає свого творця, а останній — свого, і так до безконечності?

Примітивність релігійного світогляду також є однією з причин його масового поширення. Протягом віків широку масу трудящих були поглинуті виснажливою фізичною працею. На їх долю випадала нужда, безпросвітна духовна темрява. Релігійний світогляд, за висловом К. Маркса, став для них логікою в популярній формі [2, 384], майже єдино доступною формою світогляду; він найбільш підходив для задоволення світоглядних потреб вкрай обмеженої людини.

Не випадково і зараз в основі своїй релігійний світогляд поділяється найменш освіченими людьми. Для надбання сучасного наукового світогляду у них, крім інших причин, не вистачає ні освіти, ні вміння теоретично мислити. Посилання ж на бога, здається, з надлишком компенсує їм відсутність знань.

Одного разу розповідали віруючому про походження людини. Хвилини 40—50 він слухав, а потім й каже: «Все це вигадки і свідчення того, що бог мутить розум невіруючих вчених. Я не розумію всього того, що Ви тут так довго розповідаєте, і не вірю в це. В Біблії коротко сказано, що бог виліпив першого Адама з землі, а потім з його ребра створив йому жінку. Від них і походять всі люди. Це ж ясно, як божий день! Тут немає чого вивчати або шукати якихось кісток та встановлювати їх давність».

Таку ж «ясність», без будь-яких розумових зусиль з боку віруючого, вносять послання на бога в усіх інших світоглядних питаннях: звідки взявся світ? (від бога); чому доля людей складається саме так, а не інакше?

(так бог установив); і що чекає світ в майбутньому? (те, що бог йому призначив). А. В. Луначарський говорив, що для віруючих бог служить зручною затичкою для всякої діри невідомого. На бога все можна звалити, він для віруючого все вивезе.

Відповіді релігії на світоглядні питання віруючого можна уподібнити відповідям батьків на питання малих дітей про своє походження. В них використано і довір'я дитини, і картинки-розповіді про капусту (або про лелеку-чорногуза, криницю, базар, циганок), але з певних міркувань обійдена істина. Не випадково проповідники релігії гасять допитливість віруючих словами з Біблії: «Будьте довірливі, як діти! Хай буде для вас так — так, а ні — ні, бо що крім того, то вже від лукавого».

За своїм змістом «релігійне світорозуміння,— писав Г. В. Плеханов,— є світорозумінням неуків» [236, 61]. В його основі лежать ілюзорні, помилкові уявлення. Воно спирається на відсутність знань і водночас перешкоджає їх проникненню до віруючих. Про цю сторону специфіки релігійного світогляду Людвіг Фейербах писав так: «Замкнуті в собі, обмежені люди і народи зберігають релігію в її первісному смислі, оскільки самі вони залишаються ще біля початку і джерела релігії. Чим обмеженіший світогляд людини, чим менше вона знайома з історією, природою і філософією, тим щиріша її прихильність до своєї релігії. Ось чому релігійна людина не відчуває в собі потреби в освіті. Чому у євреїв не було ні мистецтва, ні науки, як то ми бачимо у греків? Тому що вони не відчували в них потреби [302, 252].

Соціальну спрямованість релігійного світогляду в умовах класових експлуаторських суспільств добре показав Максим Горький. «Основне завдання,— писав він,— всіх церков було одним й тим самим: нав'язати бідним хлопам, що для них немає щастя на землі, воно уготоване для них на небесах, і що каторжна праця на чужого дядька — справа богоугодна» [117, 118]. Загальновідомо, що релігія — підступне знаряддя класового поневолення.

Ми спинимося на тому, що і в умовах розвинутого соціалізму релігія продовжує негативно впливати на духовний розвиток віруючого.

Релігійний світогляд насамперед засмічує свідомість віруючого, оскільки складається з суми найбільш віджилих поглядів. Він завжди суперечить знанням свого часу.

Твердження Біблії, наприклад, про твердь небесну, яку можна уподібнити литому дзеркалу (Іова, XXXVII, 18); зайця, що римигає і має нероздвоєні ратиці (Левіт, XI, 6; Второзаконня, XIV, 7); кругле мідне море, яке має діаметр 10 локтів, а довжину кола — 30 локтів (2 — параліпоменон, IV, 2); про гірчицю, у якої найменше сім'я на землі і вона виростає деревом (Матфій, XIII, 31—32; від Марк, IV, 30; Лука, XIII, 18); про Місяць і Сонце, які можуть зупинитися і навіть відступити назад (Ісус Навін, X, 12—13, 4-а Царств, XX, 11); зірку, яка може вести мандрівників, а потім зупинитися над однією певною хатою (Матфій, II, 9); про затемнення Сонця під час повного місяця, по всій Землі, до того ж — протягом декількох годин (Матфій, XXVII, 45; Марка, XV, 33; Луки, XXIII, 43—44) тощо були відсталими порівняно з тими знаннями, якими ще за декілька століть до нашої ери вже володіли люди, тобто задовго до написання та узаконення самої Біблії.

Поряд з поглядами, що суперечать дійсності, релігійний світогляд переповнений і внутрішніми суперечностями, а також явно абсурдними твердженнями. Отже, він несумісний ні з дійсністю, ні з самим собою, ні з розумом та здоровим глуздом людини. Спроба слідувати всім положенням цього світогляду не лише не здійсненна, а згубна для духовного розвитку людини. «Жодна книга в світі,— писав Август Бебель,— не довела стількох людей до божевілля, як Біблія. Бідні мислителі шукали в ній те, чого там не було в дійсності, і коли їм здавалося, що вони знайшли істину, вони знову наштовхувались на те, що суперечило попередньому і було з ним несумісним» [45, 20].

Людина, що стала жертвою релігійного світогляду, не має бажання духовно розтормошити себе, оглянутися. «Забобони,— писав Герцен,— великі кайдани, що тримають людину в певному, обмеженому колі закаменілих понять; вухо до них звикло, око придивилось, і нісенітниця, користуючись правами давності, стає загальновиголошеною істиною» [114, 89].

Не менше зла духовному розвитку особи та її розуму завдають численні спроби обґрунтувати релігійний світогляд. Практична неміц цих спроб очевидна хоча б з того факту, що жодна з них не привела бодай до погодження двох ворогуючих релігійних точок зору: християнської



з іудаїстською, буддійською з мусульманською, католицької з лютеранською, адвентистів сьомого дня з адвентистами першого дня. Навпаки, кожне розв'язання якоїсь богословської проблеми стає ще одним черговим ворогуючим релігійним поглядом, а то й дає ідейний початок секті, деномінації, віросповіданню.

Релігійний світогляд примушує його ідеологів витрачати сили на доведення того, що довести взагалі неможливо: існування бога, потойбічного світу, чудес, істинності Біблії, Корану, сінтоїстських Кодзиків. На захист, наприклад, одного міфа про Христа богослови написали гори книжок. Маючи їх на увазі, Гете в листі до філософа і богослова Гердера 4 вересня 1788 р. з гіркою писав: «Через міф про Ісуса світ може перебувати в застої ще десять тисяч років, і ніхто не буде мислити як слід, бо стільки енергії, стільки знань, стільки розуму і дотепності доводиться витрачати на захист цього міфа». Силкування віруючих в цьому напрямі можна уподібнити спробам створити вічний двигун: розв'язати в простих числах проблему виміру сторони подвоєного об'єму куба, квадратури круга тощо.

Отже, релігійний світогляд, яку сторону його не аналізувати, виявляється головним гальмом духовного розвитку особи віруючого.

#### ОБМЕЖЕНІСТЬ РЕЛІГІЇ ЯК ІДЕОЛОГІЧНОГО ІНТЕГРАТОРА СУСПІЛЬНОГО ЖИТТЯ

В історії свого розвитку релігія виступала як певний інтегратор в суспільному житті. Вона ідеологічно та ритуально освячувала включення людини в суспільство та визначала її місце в ієрархічній структурі суспільства; вона брала активну участь у відбірковій передачі культурного надбання від покоління до покоління. Поряд з цим релігія в усіх досоціалістичних формаціях намагалась виконати роль ідеологічного інтегратора всіх сучасних їй соціальних компонентів... Останні знаходили своє місце в суспільстві якраз через співвідношення з релігією. Отже, релігія для досоціалістичних суспільств, за словами Маркса, «є загальна теорія цього світу, його енциклопедичний компендіум, його логіка в популярній формі, його спіритуалістичний *point d'honneur*, його ентузіазм, його моральна санкція, його урочисте доповнення,

його загальна основа для втішання і виправдання» [2, 384].

Про католицизм періоду Середньовіччя Енгельс писав, що ця релігія виступала тоді «як найбільш загальний синтез і найбільш загальна санкція існуючого феодального ладу» [18, 343]. В цих умовах встановлюється тісний зв'язок релігійного і світського. Всі галузі духовного життя суспільства сприймалися тоді як галузі богослов'я, догмати церкви, як політичні аксіоми, тексти священних релігійних книг мали силу юридичного закону. За відповідних історичних умов подібну картину можна спостерігати щодо ісламу в арабському світі, конфуціанства — в Китаї, буддизму, синтоїзму, мормонства тощо.

Підкреслюючи важливе значення з'ясування інтегративних функцій релігії, ми водночас не можемо погодитися з їх перебільшенням та переоцінкою, що спостерігається в немарксистських публікаціях.

Безперечно, що для нормального функціонування суспільного організму необхідна інтеграція його членів також на ідеологічному рівні. У досоціалістичних суспільствах за відсутністю іншого відповідного ідеологічного інтегратора його функції покладалися на релігію.

При розгляді релігії як суспільно-історичного феномена слід враховувати, що релігія поряд з інтегративними функціями виконує також роль значного дезінтегратора суспільства. Поряд з включенням людини в суспільство релігія намагається і виключити її з нього. Це виявляється в різних планах і різних формах. Відзначимо лише головні.

Майже в усіх релігіях світу знайшов своє спотворене відображення факт засудження суспільного життя. На цьому ґрунті і забувало релігійне вчення про зверхність особистого над суспільним, заклики до віруючих відвернутися від суспільства, яке «пройняте гріхами», зайнятися спасінням власної душі. Індивідуалізм, що роз'їдає суспільство, почав освячуватися іменем бога, виправдовуватись посиленням на потойбічне життя. Якщо перед віруючим, учив евангельський Христос, поставлена така дилема: душа чи весь світ,— віруючий повинен обрати перше; хай згине все — тільки б душа твоя потрапила в рай [Матфій, XVI, 26; Марк, VIII, 36—37; Лука, XII, 16—20]. Сучасний американський богослов І. Кромбі, витлумачуючи християнське розуміння любові та гума-

нізму, пише: «Згідно з новозавітною міркою цінностей для християнина повинно бути кращим загубити весь світ, тільки б внаслідок цього можна було спасти свою душу» [420, 129].

Релігійне вчення про спасіння душі інколи так впливало на щирих віруючих, що вони тікали від людей у пустині («пустельники»), залазили на кам'яні стовпи («стовпники»), відмовлялися від людської мови, розуму, норм побутової етики («юродиві»), мордували себе, своїм тілом годували паразитів («страстотерпці»). Ці явно антисупільні люди оголошувалися індуїзмом, буддизмом, християнством, ісламом, іудаїзмом та іншими релігіями «святими», взірцями для віруючого.

Релігійна проповідь про спасіння своєї душі тісно пов'язується з насадженням ненависті до інших людей, в ім'я бога. «Не кожний віруючий мене гідний,— читаємо в Євангелії слова Христа,— не кожний віруючий спасеться. Мене гідний лише той, хто зненавидить батька свого і матір свою, дітей своїх і жінку свою, братів і сестер своїх, всіх ближніх своїх заради імені мого. А хто любить батька чи матір, дітей, жінку, брата, сестру або будь-кого з ближніх більше, ніж мене,— той мене не гідний» Лука, XIV, 26; Матфій, X, 37].

Обіцяючи одиницям «справжніх» віруючих спасіння душі, релігійне вчення засуджує все людство в цілому на вічні пекельні муки. Американські богослови, виходячи з християнських посилок і допускаючи, що істинним християнством є католицизм (найбільша за кількістю послідовників церква), підраховали, що з кожних 300 тисяч народжених лише один має шанс потрапити в рай, три — в чистилище, а всі інші — 299 996 — вічно горітимуть у пекельному вогні.

Картина вічного страждання людства у потойбічному світі, згідно з релігійним вченням, викликатиме у спасених віруючих не жах, тугу, обурення, а насолоду. «Як я буду сміятися, як радіти,— писав Тертулліан,— коли побачу, скільки гордих монархів, що стогнуть в безодні тьми, скільки чиновників, що розігриваються в більш жаркому полум'ї, ніж вони розпалювали для спалення християн, скільки мудрих філософів, що горять в багрянному вогні із своїми учнями, яких вони ввели в оману» [167, 229]. «Щоб не було ніякої ущербності для щастя блаженних на небі,— писав Фома Аквінський,— перед

ними відкривається захоплююче видовище на муки грішників» [167, 230]. В Корані пишеться, що грішники «будуть серед знойного самуму і кип'ятку, в тіні від чорного диму; не буде їм ні прохолоди, ні відряди». Аллах весь час буде давати грішникам нову шкіру, щоб вони не втрачали почуття до болю [39, 59].

З подібних релігійних повчань протягом віків робились висновки і для земних «потреб». Англійська королева Марія Кривава (католицька «свята», XVI ст.) говорила: «Оскільки душі еретиків у потойбічному житті будуть вічно горіти в пеклі, не може бути нічого більш доречного для мене, ніж наслідувати божественні відплати і спалювати їх на землі» [167, 201—202]. Іспанський інквізитор кінця XV ст. «святий» Томас Торквемада протягом 18 років своєї діяльності піддав тортурам 93 603 своїх співвітчизників, спалив 18 908 тих, хто вірив у бога не так, як він сам [282, 11].

Значну дезинтеграцію вносять претензії релігій на звання «істинних» і засудження ними «невірних». Скажімо, християнство претендує на статус єдиної абсолютно істинної релігії. Справжніми, істинними християнами вважають себе і католики, і православні, і лютерани і баптисти, і скакуни, і скопці, і хлисти, і дирники, і бігуни, і трясуні, і мальованці...— декілька тисяч угруповань. Подібні претензії властиві також іншим релігіям та їх внутрішнім течіям. Сучасний ідеолог індуїзму М. С. Голвалкар пише: «Велика індуська раса сповідує свою ушавлену релігію індуїзму, яка є єдиною в світі релігією, що гідна цієї величної назви» [386, 48]. Камбоджійські богослови називають свій, камбоджійський, буддизм винятковим релігійним вченням, «рівного якому немає в усьому світі» [216, 74], і т. ін. Тут відбувається боротьба кожного проти всіх. Хрестові походи, джихад, єврейські погроми, расовий сіонізм, татаро-вірменська різня, націоналістичний комуналізм в Індії — ось тільки незначна частина тих суспільних катаклізмів, ідеологічним чинником і основою яких виступає релігія.

Навіть релігійна течія (секта, ересь, розкол тощо), що переслідується, для послідовного проведення в життя своїх принципів врешті прагне до цілковитого знищення більшості інакомислячих. Наприклад, ідеолог старообрядництва протопіп Аввакум обурюється, що його релігійні противники — патріарх Никон, цар Олексій Михай-

лович та їх прихильники — «вогнем та батігом, та шибницією хочуть віру утвердити» [137, 108]; тим часом сам він готовий до подібних вчинків над своїми противниками. «Волі у мене немає та сили,— з жалем пише він,— перерізвав би, як Ілля пророк захололих та мерзенних жерців усіх, як собак!»; «Дайте лише часу, собаки, не втічите від мене: сподіваюсь на Христа, що всі ви в моїх руках будете! Тоді видавлю я з вас сок-то!» [137, 152, 163]. Звертаючись до царя, Аввакум пише: «Перестань-но ти нас мучити! Візьми еретиків тих, що згубили твою душу, і перепали їх, поганих собак, разом з латинянами та іудеями, а нас відпусти, природжених твоїх, слово честі, буде добре» [137, 159]. Аналогічних прикладів можна навести безліч.

Розкрити ж механізм соціально-інтегративних функцій релігії можна лише з допомогою наукового марксистського підходу. На відміну від буржуазного дослідження, марксизм намагається з'ясувати, на яких саме класових основах релігія виконує в суспільстві певні інтегративні функції. Науковий підхід дає можливість дослідити справжню картину.

Свою суспільну інтегративну роль релігія завжди виконувала як надбудова над антагоністичною класовою суспільно-економічною базою суспільства. Як надбудова, релігія повинна була обслуговувати базу, сприяти її зміцненню, освячувати іменем бога ті вчинки людей та ідеї, які корисні панівному експлуаторському класу. В минулому саме через релігію ідеї панівного класу ставали панівними ідеями всього суспільства.

Завдяки релігії ім'ям бога можна було освятити всі прагнення і інтереси: гуманні та антигуманні, прогресивні та реакційні, обездоленого класу та панівного. Здатність релігії до відображення широкого спектру суспільного життя служить каменем спотикання для довірливих людей і зручним засобом спекуляції для досвідчених ідеологів релігії. В. І. Ленін називав фокусом-покусом попівщини, коли з релігії відкидається геть те, що *історично та життєвиськи* в ній є і замість цього вкладається «добренька міщанська фраза» [30, 92].

В дійсності ж, в процесі свого історичного розвитку релігія не була такою всеохоплюючою. Вона вибірково інтегрувала лише ті принципи, які зміцнювали в суспільстві експлуаторські класи. Сучасний американський

соціолог Інджер пише, що релігія як інтегратор пом'якшує соціальні конфлікти. Правильно, пом'якшує. Проте на чію користь? Релігійна інтеграція завжди прагнула *закріпити* поневолення трудящих, *приспати* класову боротьбу. В. І. Ленін вказував, що релігія *«завжди* приспляляла і притупляла «соціальні почуття», підмінюючи живе мертвечиною, будучи *завжди* ідеєю рабства (найгіршого, безвихідного рабства)» [30, 93].

## РЕЛІГІЯ — ПРОТИЦІННІСТЬ

Особливе місце в немарксистському дослідженні релігії відводиться тепер так званому ціннісному аналізу. Один з його засновників писав, що цей аналіз не цікавиться тим, «що і як воно є, а лише виявляє корисне в кожному предметі і явищі» [258, 52]. Він дає можливість уникнути розгляду питання про достовірність релігійних тверджень, що зараз дуже важливо для її апологетів. Тому ціннісний аналіз становить інтерес як для богословів, так і для буржуазних дослідників релігії.

Родоначальником дуже модної в наш час на Заході теорії цінностей, аксіології, вважаються неокантіанці ХІХ ст. Лотце, Ріккерт, Коген. Але незалежно від них, виходячи з філософських установок Канта, ціннісну теорію власне релігії вперше виклав відомий німецький богослов А. Річль. В наш час її до класичної богословської форми розвинув американський релігійний філософ Г. Н. Уїмен. Зараз вчення про цінність релігії не відокремлюється, а органічно включається в систему буржуазних цінностей. Так, у збірнику, який випустив у 1961 р. Нордхемський університет (США) під назвою «Цінності в Америці», один з його п'яти розділів присвячений розкриттю релігійних цінностей в країні.

За останні роки в капіталістичних країнах виходить велика кількість літератури, в якій релігія тлумачиться лише в плані того, наскільки вона «корисна» людям і суспільству, тобто в світлі аксіології. І якщо повірити цим друкованим заявам, то релігія — повна благодіянь для людства, без неї не було б ніяких цінностей. Створюються цілі серії «позапізнавальних» теорій релігійної мови, які тлумачать релігійні догми з погляду цінності «відповідності», цінності «узгодженості», цінності «ефективності» тощо [377, 357—361]. Яка цінність того чи іншого релігій-

ного положення виявляється найбільшою, той зміст і приписується йому. Американський професор філософії Тед Клементс запевняє своїх слухачів, що релігія задовольняє абсолютно всі культурні потреби особи: прагнення до екстазу — своєю практикою молитви, до порядку в суспільному житті та в усій природі — розповідями про бога-упорядника; пошукам здоров'я та комфорту — обіцянками зцілення та замогильного раю; схильностям до пригони та боротьби — повідомленням про жертвний викуп Христа і очікуваний Армагедон [356, 63—69].

Під тиском настирливих оголошень про «цінність» релігії не можуть, як не дивно, вистояти навіть ті буржуазні мислителі, які відносять себе до переконаних атеїстів. Бертран Рассел, наприклад, писав: «Я не можу визнати який-небудь інший метод досягнення істини, крім наукового. Але в галузі емоцій я не заперечую цінного досвіду, який породжує релігію». Тут же він говорить: «Містичні емоції, якщо їх звільнити від небажаних вірувань, можуть дати дещо таке, чому властива дуже велика цінність» [451, 17, 189].

Для багатьох твердження про ціннісні соціальні функції релігії служать підставою для виправдання самої релігії. До ступеня абсолютних цінностей аксіологи частогусто намагаються віднести саму релігію. І прихильник буржуазного ціннісного аналізу релігії починає говорити як чистокровний богослов. Так, американський соціолог Робін М. Уільямс-молодший, обговорюючи відносини релігії з іншими інститутами Америки, пропонує «вважати саму релігію за добро, оскільки вона корисна для поширення багатьох інших цінностей,— іншими словами: кінцевий підсумок аналізу взаємодії релігій приводить до концепції релігії як найвищої цінності» [496, 337]. Якщо відкинути бога — абсолютну цінність, писав змінювачевець С. Булгаков, що згодом став православним священником, то зникне основа для того, щоб «утвердитися на цінності відносній», тобто — людській [68, 44].

Проте що таке цінність? Насамперед, це здатність взятих предметів та явищ задовольняти ті чи інші потреби людини, колективу, суспільства. Вона — не що інше, як «практичний визначник зв'язку предмета з тим, що потрібне людині» [32, 71]. Ціннісний зміст предметам, явищам надається лише людиною і не може бути чимось самим в собі даним, безвідносним до людини. А тому

твердження про «абсолютну цінність» бога є вивертом богословської думки. Немає ніяких цінностей поза людиною, поза інтересами суспільства!

Процес утворення цінностей нерозривно пов'язаний з суб'єктивним ставленням людини до дійсності. Звертаючись до релігії, віруючий задовольняє свої певні потреби: чи то з'ясування невідомого факту, чи то одержання емоційної розрядки, чи то прагнення до спілкування тощо. Якби релігія не давала віруючому суб'єктивного відчуття задоволеної потреби, то він і не був би віруючим<sup>1</sup>.

Проте сферу цінностей не можна віддавати на суд суто суб'єктивно-психологічних відчуттів індивіда. В протилежному разі до цієї сфери доведеться включати будь-який факт діяльності людини, навіть злочин, розбещеність, наругу. Адже при здійсненні їх деякі індивіди відчують задоволення. При віднесенні до категорії цінності слід брати до уваги не стільки суб'єктивні переживання індивіда, скільки об'єктивний зміст того, що відноситься, інтереси прогресивного і гармонійного розвитку особи, суспільства в цілому. З цього погляду релігія дає віруючим людям уявне, ілюзорне задоволення потреб. Тому релігія — це протицінність. Вплив її на людей, на процес розвитку суспільства завжди негативний.

У сучасній релігієзнавчій літературі інколи в плані аксіології розглядається *компенсаторська* функція релігії. Релігія в певному розумінні здатна доповнювати, компенсувати «вакууми» реального життя. Звертаючись до надприродного, віруючі прагнуть компенсувати недоліки життя, сподіваються з її допомогою відновити рівновагу: зробити бідних багатими, знедолених — щасливими; злодіїв покарати, а праведників добродесних винагородити. Захисники релігії наводять багато прикладів, коли релігія щерть заповнює неповноту і пустоту віруючих. Уільям Хауеллс пише: «Люди хочуть задовольнити свої попити і розв'язати свої питання за допомогою науки чи релігії, і якщо наука не завжди має відповідь, то релігія її має» [399, 20].

---

<sup>1</sup> З'ясування цього на сучасному конкретно-соціологічному матеріалі див.: Е. К. Дулуман и В. А. Роменец. Мотивация верующими своей религиозности и вопросы индивидуальной работы.— В кн.: Индивидуальная работа с верующими. М., 1967; Е. Дулуман, Б. Лобовик, В. Танчер. Современный верующий, М., 1970, розділ II.



На компенсаторську функцію релігії звертають увагу і атеїсти. Деякі вчені, наприклад, специфіку релігії шукають не в її відображенні, а в «доповненні реально існуючих стосунків» [170, 131]. Хоча протиставлення «відображення» «доповненню» і безпідставне, сама постановка питання про дослідження компенсаторських функцій релігії правомірна. Вона і не нова в історії атеїзму. Л. Фейербах звертав увагу на причини, які зумовлюють релігійну компенсацію: «Небесні родичі потрібні тільки тому, у кого немає земних... Чим беззмістовніше життя, тим повніше, тим конкретніше бог. Бог переповнюється в міру того, як спустошується дійсний світ. Лише бідна людина має багатого бога. Бог виникає з почуття *недоліку*: бог є те, чого безперечно, тобто свідомо чи несвідомо, *невистачає* людині. Так, безпорадне почуття пустоти і самотності потребує бога, який для нього є *суспільство*, союз широко люблячих одне одного істот» [303, 105—106].

Вперше в історії розвитку атеїстичної думки принципову, класову оцінку компенсаторських функцій релігії дали основоположники марксизму-ленінізму. «Того, хто все життя працює і бідує,— писав В. І. Ленін,— релігія вчить покори і терпіння в земному житті, втішаючи наїєю на небесну нагороду. А тих, хто живе з чужої праці, релігія вчить добродійності в земному житті, пропонуючи їм дуже дешево виправдання для всього їх експлуаторського існування і продаючи по підхожій ціні квитки на небесне благополуччя... Релігія — рід духовної сивухи, в якій раби капіталу топлять свій людський образ, свої вимоги на скільки-небудь гідне людини життя» [29, 63—64]. К. Маркс наполягав на тому, що вимоги справжнього щастя народу вимагають рішучого «скасування релігії, як *ілюзорного щастя*» [2, 385].

В колах буржуазної інтелігенції (як релігійної, так і атеїстичної) останнім часом все більшої популярності починає набирати висловлена ще Кантом ідея про евристичну цінність релігії. Як відомо, Кант заперечував реальне існування надприродного. Проте саму ідею бога він вважав, хоча і хибною, проте корисною. Поняття вищої істоти, писав він, є лише схемою, яка згідно з вимогами найбільшої єдності упорядковує поняття і речі взагалі. Звідси цінність ідеї бога Кант вбачав в тому, що вона «є лише евристичним, а не вказівним поняттям. Вона не показує нам, якими властивостями володіє предмет,

а вказує, як ми повинні, керуючись нею, викривати властивості і зв'язки предметів досліду взагалі. Трансцендентальні ідеї... зводять всі правила емпіричного застосування розуму в систематичну єдність і завжди розширюють досвідне знання... Отже, допущення певної вищої мислячої істоти як єдиної причини світобудови, але, звичайно, лише в ідеї, завжди може бути корисним розуму і ніколи не може зашкодити йому» [150, 570—571, 582]. Альберт Ейнштейн, наприклад, також вважав, що віра в бога як розумного творця-упорядника допомогла зробити наукові відкриття Кеплеру, Ньютону та ін. [407, 22]. Зараз ці ідеї розвивають Джон Уїсдем, Гее (Haeghe), Фредерік Фере, Д. Бінді, Лонг Леруа та ін.

Вчений має право застосовувати евристичні концепції. Одні і ті самі апіорістичні допущення в процесі наукового дослідження можуть давати протилежні наслідки і, навпаки, взаємновиключні евристичні підходи можуть привести до одного і того самого наслідку.

Те, що ідея бога супроводила витлумачення деяких наукових відкриттів, пояснюється як умовами часу, так і упередженням релігійним світоглядом. Що ж до евристичного ефекту ідеї бога, то він був завжди негативним у галузі науки. Адже завдання кожної науки — з'ясувати природними причинами явище, яке досліджується. Якою мірою в явищі, що розглядається, вбачається десниця божа, такою ж мірою виключається наукове пояснення. Дійсно, евристично ефективно розглядати кожне явище у єдності, сукупності всіх явищ і процесів. І якщо людина розумом відкриває цю єдність, діалектичну взаємодію і «гармонійність», то це не дає жодних підстав говорити про створення, так би мовити, великим розумом—богом—всього світу. Воно дає підставу говорити про те, що розумом можна пізнати ще не пізнані явища. Ось ця впевненість і є евристичною. Переносити її на ідею бога неправомірно. Сама ідея бога як «упорядника» виникла лише тоді, коли людина встановила науковими в принципі методами цю «упорядкованість», вірніше закономірність, в природі. Закономірність же в свою чергу повністю виключає бога з природи. А тому підхід до природи із заготовленою міркою уявного божества завжди виявлятиметься неевристичним. Всяка ефективна евристична модель не повинна мати в собі будь-якого відношення до бога.

Прихильники евристичного бога повинні особливо його

витлумачувати. Так, іхтіолог Давид Стар Джордан і богослов-фізик Едвард Лонг твердять, що ідея бога виявляється евристично виправданою (а отже — і ефективною, корисною), коли самого бога уподібнюють «деякому невловимому іксу», якого можна плюсувати до всякого фізичного факту [407, 29].

Але і таке «допущення» виключається евристично виправданою «бритою Оккама», яка відрізає в кожному поясненні всі сутності, що виявляються. А крім того, бог, який евристично існує, ніяк не схожий на церковного бога. Ейнштейн писав: «Чим більше людина проникається знаннями про закономірний характер усіх явищ, тим міцніше її переконання, що поряд з цим закономірним порядком немає місця для яких-небудь інших причин. Вона не визнає за кінцеві причини подій природи ні людську, ні божественну волю» [203, 55].

Релігія та її ідеї ніколи не були евристичним поштовхом для пошуків якихось конкретних пояснень дійсного стану речей. Навпаки, всяке завбачення, яке спирається на релігійну ідею бога, зашкодувало розумінню дійсності. Бог і його справи не з'ясовуються, а сприймаються на віру. Можна лише розглядати, як сталося, що даному відкриттю не зашкодила релігійна віра того чи іншого вченого. Лише такий напрям розгляду евристичної функції ідеї бога може вважатися науковим. А можливість «нейтральності» бога до наукової діяльності віруючого можна з'ясувати лише тим, що протягом віків релігійна ідея бога розхитувалась, розмивалась, розширювалась і внаслідок цього — перетворилася, як говорив Людвіг Фейєрбах, в «мішок, в який можна вмістити все, що завгодно» [302, 837], або, за висловом Гегеля, перетворилася в абстрактний пункт, до якого можна прив'язувати будь-які предикати [107, 11—12].

Так, використання з евристичних міркувань понять, які пов'язані з поняттями «бог», «віра», «тайна», не завважало конкретно науково досліджувати зоряне небо Ісааку Ньютону, Харлоу Шеплі, створювати теорію відносності Альберту Ейнштейну, проводити антропологічні та археологічні дослідження Тейяру де Шардену та абату Брейлю. Помилковим за змістом було лише саме це допущення, завжди помилковими виявляються спроби світоглядного витлумачення тих чи інших наукових відкриттів в світлі релігійних концептів. У цьому випадку завжди

спотворюється наукове розуміння того чи іншого факту дійсності заради того, щоб залишити недоторканим зміст релігійного концепту. Людину, яка шукає відкриттів в природі з ліхтарем ідеї бога в руках, можна, за висловом академіка Ландау, уподібнити мисливській собаці, яка заклично гавкає біля дерева, на якому немає опосума [288, 285].

Еврістична пустота ідеї бога особливо помітною стала на фоні розвитку сучасної культури. Торкаючись цього питання, Дітріх Бонхоффер — німецький богослов — у праці «Опір і смирення» змушений був визнати: «Людина навчилася сама справлятися з усіма важливими питаннями, не звертаючись до бога як робочої гіпотези». Без подібної гіпотези, а то і в супереч їй, продовжував Бонхоффер, люди зможуть вирішити навіть такі здавалося б теологічні проблеми, якими є проблема вини, страждань, смерті тощо. Не з ідеєю бога, а в спілкуванні з іншими людьми особа перестає бути фрагментарною і стає самою собою. «Мені знову стало цілком ясно, — пише він, — що недопустимо примушувати бога перетворюватися на затичку нашого недосконалого пізнання: в міру того, як межі пізнання все більше розширюються — що об'єктивно неухильно — бог разом з ними відсувається все далі і далі: тому сам він виявляється в стані прогресуючого відступу». Американський біолог Джуліан Гекслі, який сам визнає еврістичне значення ідеї бога в минулому розвитку науки, пише, що в сучасних умовах «бог стає подібним не на управителя Всесвіту, а на останню зникаючу посмішку відсутнього чеширського kota... Прогрес природних наук, логіки і психології підвів нас на щабель, на якому бог уже не може бути корисною гіпотезою».

Практика історичного розвитку абсолютно всіх наук свідчить, що більшим позитивним еврістичним зарядом володіють ті моделі і допущення, які тою чи іншою мірою ймовірно відповідатимуть реальній дійсності, ті допущення, які мають ймовірність виявитися справді правильними. І в цьому плані допущення з релігійним забарвленням виявлялися правильними лише тоді, коли дослідники не прагнули знайти їм підтвердження. Прагнення ж знайти підтвердження саме релігійним уявленням еврістично хибне і шкідливе для наукового пошуку.

Оцінюючи соціальні функції релігії, марксизм називає її опіумом народу. Цей вислів Маркса в найкращій формі відбиває суть справи. І в особистому житті віруючого, і в житті суспільства взагалі релігія відіграє негативну роль, будучи виявом та знаряддям косності, застою, темряви, реакції, ілюзорного блаженства. Ця оцінка правильна, незважаючи на окремі факти зв'язку релігійних організацій з деякими прогресивними рухами і процесами. Релігія в них завжди виступала джерелом слабкості, а не сили.

Щодо класових боїв минулого Енгельс писав: «Якщо ця класова боротьба відбувалась тоді під знаком релігії, якщо інтереси, потреби і вимоги окремих класів приховувались під релігійною оболонкою, то це нітрохи не змінює справи і легко пояснюється умовами часу». Тоді «всякий суспільний і політичний рух змушений був прибирати теологічну форму. Почуття мас живилися виключно релігійною поживою; через це, щоб викликати бурхливий рух, треба було власні інтереси цих мас виставляти їм у релігійному вбранні».

Практика багатократно підтверджує висловлювання класиків марксизму-ленінізму. Деякі сучасні ідеологи релігії всю свою увагу зосереджують саме на марксистській оцінці релігії. Вони хочуть переконати, що формула Маркса «Релігія — опіум народу» була породжена певними минучими історичними умовами; що це — вчорашній політичний лозунг, який органічно не пов'язаний з суттю марксизму-ленінізму, що існують факти, які свідчать про прогресивну роль релігії.

На Зальцбургському діалозі марксистів і католиків в 1965 р. Р. Гароді висунув ревізіоністську тезу про те, що релігія як опіум народу суперечить історичній правді, що релігія не завжди відволікає людину від боротьби за прогресивну перебудову дійсності, що й зараз можна активізувати віруючих за допомогою християнських ідеалів [248, 59]. Подібні думки піддавались вичерпній критиці в нашій пресі.

Будь-який, навіть зонайменший, відхід окремих комуністів від марксистської соціальної оцінки релігії радо вітають наші ідейні противники. Деякі теологи, наприклад, погоджуються дискутувати і навіть співробітничати

з комуністами, лише в тому разі, якщо ці останні, залишаючись атеїстами, відмовляються від характеристики релігії як опіуму народу [127, 145]. Марксисти безперечно не можуть погодитися з такими пропозиціями.

Процеси, що відбуваються навколо релігії в суспільному житті, підтверджують марксистську оцінку релігії. Для виправдання і захисту свого існування сучасний експлуататорський лад, як ніколи раніше, потребує ідеологічного обґрунтування. І справа тут не в пошуках якихось абстрактно-теоретичних побудов, які не піддавалися б спростуванню (хоча не обходиться і без цього). Експлуататорський лад прагне ґрунтуватися на ідеології, яка мала б соціальне звучання, яка б мала відгук у свідомості простих мас трудящих. Перед такою ідеологією постають реакційні завдання, тому вона не повинна бути «занадто» раціональною, сциєнтистською. (Відзначимо, що зараз не бракує ні раціоналістичних, ні сциєнтистських спроб ідеологічного захисту експлуатації. Проте соціальне значення їх мізерне, навіть серед ідеологів буржуазії вони мають незначне поширення.)

Об'єктивний хід життя веде експлуататорський лад до його закономірного кінця. Панівні класи, намагаючись всілякими засобами подовжити своє існування, беруть на озброєння релігію. Справа в тому, що вона має менш чіткий і більш широкий спектр, вміє діяти на волю та почуття людей, спирається на традицію — цю інерцію історії, за висловом Енгельса, і є випробуванним засобом ідеологічного класового поневолення. До того ж людей, які поділяють релігійну ідеологію, релігійники намагаються залякати жупелом антикомунізму, — вони втовкмачують віруючим, що комунізм — це винятково атеїзм, війна з богом, а тому ворожий віруючим.

Соціальні функції релігії як опіуму в сучасних умовах все більше і більше оголюються. І це вже не можуть і не хочуть приховувати захисники релігії, експлуататорського ладу. Ще на початку другої світової війни професор Чикагського університету Джордж Берман Фостер заявив: «Світ бізнесу ні в чому не має такої потреби, як у стародавній вірі в бога, який провіденціально керує справами людей» [408, 107—108]. Американський експерт і радник у фінансових справах Роджер Бобсон писав: «Вартість наших вкладів залежить не стільки від солідарності банків, скільки від впливу церкви. Тими людьми, на яких ми

спираємось, є погано утримувані з грошового боку священники, а зовсім не законодавці, банкіри і біржові маклери з великими окладами. Державна релігія — церква, яка стереже наші капітали. А якщо ми візьмемо до уваги, що тільки 15 процентів всього населення якимось забезпечені і менше 3 процентів мають можливість платити прибутковий налог, значення церкви стане для нас ще більш очевидним. Безпекою всього, чим ми володіємо, ми зобов'язані церкві... В ім'я всього того, що нам дороге, приділятимемо церкві більше часу, грошей і турбот, оскільки від цього врешті решт залежить збереження нашої власності» [66, 8].

За свідченням Герберта Шнейдера, в США служители культу зараз оплачуються найвище за всю історію існування там релігії, крім того, за кожен оголошений проповідь їм окремо сплачують [468, 10—11]. Американські фінансисти, писав Шінц в своїй книзі «Антипрагматизм», «цінують релігійні вірування як гарантію успішної ходи їх справи» [173, 78].

В капіталістичних країнах релігія використовується імперіалізмом проти прогресу, миру і демократії. Скрізь, від початкових шкіл і аж до індустриальних підприємств, освіта в США, за визнанням Рейнгольда Нібура, відбувається «під тиском переконання, що місія Біблії (тобто, релігії.— *Є. Д.*) більш важлива, ніж відмінна від неї місія Платона чи Спенсера (тобто, ідеалістичної філософії та соціології.— *Є. Д.*)» [338, 170]. Деякі промислові компанії запровадили посади промислових капеланів для того, щоб «прямим застосуванням духовної терапії облегшити багато труднощів стурбованих робітників» [372, 427].

Ідеологи імперіалізму хочуть використати релігію як греблю проти невпинного поширення ідей комунізму. Один з директорів морганівського тресту, колишній представник президента США у Ватікані Майрон Тейлор говорив: «До цього часу ми не знайшли кращої зброї проти комунізму, ніж релігія» [322, 13]. За свідченням преси, ідеологи різних релігійних напрямів зараз прямо-таки борються за сумнівну честь бути першим в антикомуністичній боротьбі [338, 179]. І це стосується не лише християнства, а й інших віросповідань.

У боротьбі проти комунізму церковники прагнуть всіляко розпалювати фанатизм, спекулювати на релігійних почуттях віруючих, залякувати їх.

Останнім часом помітне посилення використання імперіалізмом релігії в його міжнародних авантюрах. Їх намагаються виправдати і освятити ім'ям бога. Так, колишній державний секретар США К. Гертер боротьбу проти миролюбної політики комуністів аргументував тим, що «рушійною силою життя людини є внутрішня духовна сутність, що діє в космосі і керується божественною силою», якої не визнає матеріалізм [244]. Інший, теж колишній, державний секретар США, Андерсен, закликав усі народи повірити в те, що «всі цінності, які пропагує Америка, є вічними і незаперечними творіннями бога» [401, 76].

Не застаріли і не застаріють ленінські слова про «зв'язок класових інтересів і класових організацій сучасної буржуазії з організаціями релігійних установ і релігійної пропаганди» [24, 196]. Ця закономірність не спростовується навіть тим, що частина віруючих висловлює прогресивні соціальні погляди. Раз по раз митні органи вилучають у «туристів», які їдуть у нашу країну, контрабандну релігійну літературу. В ефірі не залишилось вільної секундочки, щоб не звучала пропаганда релігії мовами народів нашої країни...

Для чого все це?

Було б, звичайно, наївним думати, що капіталісти хочуть насадити релігійність в СРСР завдяки безкорисливій любові до бога або до радянських людей. В релігії вони вбачають дуже зручний і вигідний засіб ідеологічних диверсій проти комунізму. Західнонімецький «спеціаліст» по веденню антикомуністичної війни А. Щак писав: «Використовуючи всі засоби сучасної пропаганди, вмілі прийоми психологічної боротьби, необхідно насаджувати нашу мораль та ідеологію в суспільній свідомості населення комуністичного табору. Використовуючи національні відмінності, релігійні передсуди, людські слабості, заздрість, марнославство, прагнення до задоволення,— необхідно розвивати байдужість до мети комуністичного державного управління» [49, 10]. «Необхідна наша постійна ідеологічна дія на радянський народ,— говорив американський сенатор Спаркмен.— Вона повинна бути спрямована на молодь — шляхом пропаганди американського способу життя; на середнє покоління — шляхом розпалювання приватновласницьких інстинктів; на старих людей — шляхом активізації церкви» [152, 38].



Безумовно, такі розрахунки імперіалістів марні. Віруючі цілком і повністю поділяють соціальні і політичні ідеали комунізму, оскільки в них знаходять втілення справжні прагнення всіх чесних трудівників, як віруючих, так і невіруючих. Водночас зазіхання ворогів комунізму на свободи радянських віруючих, спроби втягнути людей в антисоціальні і реакційні дії свідчать про те, що релігія і зараз — незалежно від суб'єктивних бажань віруючих — служить опіумом для народу.

Отже, релігія будучи цілком спотвореною формою суспільної свідомості, відіграла, відіграє і може відігравати лише реакційну соціальну роль. Ніколи хибна в принципі віра в бога не може просвітити розум, спотворені почуття — надихати гуманний спосіб життя, а культова діяльність — привести до якогось заздалегідь встановленого позитивного наслідку. Соціальним наслідком функції релігії завжди є відхід віруючих від реального життя у сферу ілюзорного надприродного, викривлення сприйняття навколишньої дійсності, гальмування соціальних перетворень. Подолання соціальних функцій релігії веде до розв'язання творчої ініціативи, тверезого оптимізму, відкриває шлях до всебічного розвитку особи і суспільства.

## РЕЛІГІЯ — ІСТОРИЧНО МИНУЧИЙ ФЕНОМЕН

## КРИТИКА БУРЖУАЗНОЇ ФУТУРОЛОГІЇ РЕЛІГІЇ

Криза, яку переживає релігія, сприяє зростанню інтересу до її дальшої долі. Адже ніколи в минулому жодне покоління не було свідком таких різких змін, як зараз. Питання про майбутнє релігії цікавило людей і в минулому. Але раніше її фініш вживався значно далі, ніж тепер.

Протягом тривалого часу завбачення майбутньої долі релігії було справою самої релігії. Так, наприклад, первісне християнство під значним впливом різних вчень грецької філософії та містичних уявлень східних релігій про циклічність і конечність розвитку світу висунуло своє вчення про прийдешнє тисячолітнє панування віруючих на чолі з Христом. Останнє дало ідеологічний імпульс та теоретичну основу для різних пророкувань хіліастичних (мілленістичних)<sup>1</sup> сект.

Хіліазм-мілленізм знайшов застосування і в офіційному вченні церкви. Так, початок тисячолітнього торжества християнства очікувався в тисячному році нашої ери. Православна церква, в тому числі і в нашій країні, термін другого пришествя Христа на Землю визначала 1492 роком. Тепер питання парусії — повного здійснення кінцевої мети християнства — як ніколи раніше стало актуальним для всіх напрямків християнства. Парусія стала центральною богословською проблемою, яка обговорюється на засіданнях, конференціях та асамблеях Всесвітньої Ради церков.

Згідно з усіма богословськими твердженнями, майбутнє релігії зображується в райдужних фарбах. Різниця між різними релігійними течіями полягає лише в тому,

---

<sup>1</sup> Від грецького «хіліа», або латинського «мілле» — «тисяча».

що кожна з них віщує неподільну зверхність і вічне панування лише своєї релігії.

Зараз визначення майбутньої долі релігії перестало бути внутрішньою справою ідеологів релігії. Цими питаннями почали займатися і нецерковні фахівці з питань футурології. У кожній сучасній більш-менш широкій буржуазній футурологічній публікації певне місце відводиться і прогнозам щодо релігії. Поряд з цим формується окрема світська футурологія релігії як окрема прикладна галузь прогнозуючих знань.

Під впливом цих теоретичних зрушень змінився сам характер передбачень відносно релігії. Якщо раніше доля релігії визначалася засобами «інтуїтивного прозрівання» або «любовими», спрощеними висновками з одного-двох апіористичних допущень, то тепер для опису майбутнього релігії використовуються спеціальні соціологічні дослідження, засновуються дослідні установи. При всьому цьому «удосконалюються» й старі, явно шарлатанські, методи «прогнозування». Модний зараз на заході провидець майбутнього, «творець» машини-художника Коллін Шеффільд пише: «Крім звичайних засобів — посиленого роздумування, інтуїтивного прозріння тощо — в майбутнє можна заглянути за допомогою наркотиків та машин. Поки що творче значення наркотиків невелике, але найближчим часом все може змінитися... А тому машини, мабуть, — наш найкращий спосіб зорієнтуватися щодо майбутнього, або, інакше кажучи, свідомо його сконструювати» [175, 13].

Футурологічні публікації про релігію викликають великий інтерес у масового читача. Одна з причин цього полягає в тому, що в них ставиться питання про найближчу долю найбільш поширеного світогляду.

Буржуазна футурологія релігії характеризується неймовірною суперечливістю. Єдиним для неї є хіба що загальна недовіра щодо пізнавальних цінностей власних передбачень. Войовничі захисники капіталізму разом з усіма церковниками майбутнє релігії вбачають у подоланні її сучасної кризи. За їх думкою, це могло б стати вирішальним фактором подолання кризи всього «сучасного суспільства». Такої думки, зокрема, дотримується лідер сучасних неотомістів Жак Марітен.

Серед чисельних буржуазних «об'єктивістичних» досліджень релігії переважають відверто апологетичні. Ча-

стина з них відкрито поставлена на службу авантюристичній політиці найбільш реакційних імперіалістичних кіл. Як приклад можна назвати «Інститут Флетчера» в Женеві, мета якого — «аналізувати становище, доречність і статус релігійних інститутів у швидко змінюваному суспільстві східноєвропейських країн та Радянського Союзу» [156, 111], сприяти консервації та оживленню релігії, знайти найбільш ефективні шляхи використання релігійних передсудів в антикомуністичній боротьбі. У межах своїх країн апологети капіталізму разом з церковниками намагаються виробити рецепти збереження та оживлення релігії.

Частина церковників вважає, що їх не повинна турбувати майбутня доля релігії, що нічого загрозливого з релігією нібито не відбувається. Вони навмисне не хочуть бачити, що відбувається з нею. «Ніколи не було так,— пише індійський професор Мукундабіхарі Мітра,— щоб всі люди вірили в бога, або всі були атеїстами; так буде і в майбутньому. А сучасний дефект віри в бога, релігію і духовні речі — це тимчасове явище, яке викликано протизаконним процесом вторгнення науки в містерії природи» [416, 45—47].

Один з діячів англіканської церкви, вказуючи на сучасний стан церкви, говорив кореспонденту «Дейлі експрес»: «Якщо справи так підуть і далі, через 50 років церква, можливо, закінче своє існування... Біда в тому, що люди більше не визнають, що церква робить якийсь корисний внесок у життя суспільства... Все, що робить церква, здається людям чимось таким, що немає відношення до реального життя» [215, 70]. Західнонімецький богослов Л. Цандер пише, що «в світлі техніки як уособлення сили людського розуму релігійні уявлення неминуче повинні зникнути» [478, 324].

Значний вплив на сучасну футурологію релігії справляють погляди Огюста Конта. Він вважав, що людство в своєму розвитку проходить стадію релігійну, або теологічну, потім — раціональну, або філософську і нарешті — наукову, або позитивну. Звідси і сама релігія, згідно з Кантом, була колись міфологічною, потім під впливом ідеалістичної філософії набула вигляду витончено богословського, а в майбутньому набере позитивного, наукового. Своїм послідовникам французький філософ навіть запропонував той вид релігії, який нібито стане в май-

бутньому релігією всього людства. До речі, «наукова релігія» Конта до цього часу функціонує у Франції і особливо в Південній Америці на зразок церкви зі своїми парафіянами, священиками та папами. Чимало сучасних футурологів релігії, в тому числі і церковних, вважають, що найкращою вихідною посилкою при визначенні майбутнього релігії може бути вчення Конта про етапи розвитку всього людства [343, 278—279].

Під впливом позитивізму Конта та його послідовників буржуазні футурологи виходять з того, що не лише важливим, а і єдиним чинником змін релігії та її майбутньої долі виступає наука, науково-технічний прогрес. В жодному з буржуазних передбачень немає соціальних оцінок і пошуків глибоких соціальних причин, зовсім відкидається об'єктивна характеристика сучасної епохи. А тому буржуазна футурологія релігії має грубий сциентистсько-технологічний характер. Відсутність науково аргументованих передбачень загальної долі релігії тут намагаються компенсувати явно ненауковими вгадуваннями стану тих чи інших конкретних явищ релігійного життя. Це спостерігається в більшості буржуазних публікацій з проблем футурології релігії.

У своїх чисельних творах американський богослов Гарвей Кокс, наприклад, твердить про те, що віросповідні бар'єри між релігіями зникнуть, тобто зникнуть «чисті релігії» і замість них виникнуть християноідні, іудаїзоідні, ісламоідні, індуїзоідні та інші релігії; на протипагу догматичним та культовим елементам в них посиляться містичні; широке застосування матимуть екзотеричні символи. Богослов Роберт Фіч намагається довести, що в майбутньому функції релігії повністю візьме на себе наука, а священиків і спасителів — вчені [354, 368].

Футурологія релігії в буржуазних країнах не є науковим заняттям вчених заради встановлення істини. Дослідження в цій галузі врешті-решт спрямовуються на пошуки можливостей виходу капіталізму з кризи за допомогою релігії. Переважна більшість буржуазних дослідників вважають це реальним. Американський персоналіст Флюеллінг говорив, що реконструкція релігії і віри в бога нібито зможе вивести весь капіталістичний світ із стану кризи [135, 53—54]. Але для цього дослідники всебічно розглядають питання про те, якою повинна стати релігія, щоб оволодіти масами, протистояти комуністичній ідео-

логії та скепсису сьогодення. І тут апологети одностаїно приходять до висновку, що сучасний капіталістичний світ потребує єдиної релігії.

Найбільш недалекоглядні та поверхові ідеологи імперіалізму пропонують просто посилити місіонерську діяльність, і всіх віруючих за релігійною ознакою зробити християнами, або буддистами, або магометанами, або мормонами тощо. Тут, говорять вони, не потрібно нічого придумувати, а брати вже наявне і насаджувати. Клемент Уебб у статті «Наукове християнство і сучасна цивілізація» переконує, що роль такої спільної для всього капіталістичного світу релігії може виконати християнство, а можливо — індуїзм [465, 335—339]. Олдос Гексклі, Карл Густав Джанг та інші дають перевагу буддизму. Навіть Бертран Рассел заявляв, що якби йому довелось обирати якусь світову релігію, то він би спинився на буддизмі [505, 468].

Інші гадають, що виникла потреба у створенні якісної нової релігії. У передмові до книги Макінтоша «Проблеми релігійних знань» її редактор-видавець пише, що лише нова і сучасна релігія може служити ефективним засобом зруйнування зла, тобто комунізму та філософського атеїзму [408, VII—IX].

У капіталістичних країнах написано багато «наукових» та «богонатхненних» праць, в яких пропонується рецепт нової та ще новішої і найновішої релігії. Своїми пошуками нової релігії ідеологи капіталізму виконують соціальне замовлення своїх хазяїв, розуміють, як підкреслював В. І. Ленін, що стара «релігія уже недостатня для одурення мас, давайте нам релігію культурнішу, оновлену, спритнішу...» [27, 370].

Деякі буржуазні релігієзнавці та богослови намагаються аргументувати не лише можливість нової релігії, а й дозрілість об'єктивних умов для цього. Так, американський персоналіст Густав Меллер проводить таку аналогію. «Оскільки саме християнство виникло внаслідок синкретизму релігій в котлі Галло-Римської імперії,— пише він,— то ми, можливо, теж станемо свідками появи глобальної релігії, що об'єднуватиме все людство» [432, 386].

Найбільш послідовно цю тенденцію висловлює англійський історик Арнольд Тойнбі. В книзі «Історичний підхід до релігії» він зробив спробу намалювати риси «нової

універсальної релігії», яка складається з «мінімуму загального» і «всього найбільш істотного», що є у християнстві, іудаїзмі, ісламі, зороастризмі, індуїзмі і буддизмі [487, 261—297].

Мелвін Рейдер, колишній президент Американської філософської асоціації, пропонує на основі «почуття святості, що властиве всім релігіям», створити «гнучку, єдину для всіх релігію», яка була б здатна подіяти на досвідчену, вражену скептицизмом сучасну людину [94, 255—256]. Льюїс Мемфорд, представник філософії «технологічного детермінізму», єдиний для імперіалізму вихід з скрутного становища вбачає в залученні людства до нової релігії, утвореної з уривків християнських моральних повчань, теорії відносності Ейнштейна та фрейдизму [94].

Над створенням нової релігії в Західній Європі та Америці працюють спеціальні установи. Різні проєкти, пропозиції і поради з питань нової релігії всебічно висвітлюються в буржуазній пресі, особливо в релігійних та філософських журналах. У 1955 р., наприклад, «Джорнел оф філософі» повністю виклав доповідь Дібдена на з'їзді філософів у Мічигані. Її автор пропонує таку релігію, «яка охопить всіх людей, тому що її можна сумістити з функціональним атеїзмом та оказіоналістичною богосвітою пересічного церковного парафіянина» [404, 544]. Багато місця віддає нарадам, які відбуваються в «душі взаємної сердечності і захопленості між її учасниками — логословами та філософами», такий здавалося б суто науковий журнал, як «Сцієнс» [464, 524].

Крім теоретичних опусів щодо релігії майбутнього, робляться і практичні кроки в цьому напрямку. Особливу активність тут виявляють унітаріанці. Вони пропагують створення універсальної релігії, в яку слід сприйняти все хороше від кожної теперішньої релігії. В основі своєї діяльності по створенню релігії для всіх вони поклали парадоксальний девіз: «Зрозуміти точку зору свого противника (від іншої релігії.— Є. Д.) і погодитися з його думкою, як з своєю власною» [450, 143—144].

Спроби «об'єднати» релігію мають штучний характер. Так, в Массачусетському технологічному інституті міста Бостон побудована церква, де надані місця з відповідними аксесурами культу для моління віруючим католикам, протестантам, буддистам, конфуціанам тощо.

Проповідники нової релігії пропонують насамперед

обрати нового релігійного реформатора на зразок Будди, Христа і Магомета і повністю доручити їм створення нової релігії, яка б замінила собою всі інші. «Люди розбещуються багаточисельністю взаємних суперечностей між релігіями, охляли від них... Вони потребують нової концепції про бога відповідно до сучасності»,— писав Дж. Г. Конібіє [361, 11]. Виконати це, на його думку, може лише новий посланець божий. За посланців (синів, спасителів, аваторів, чудотворців тощо) божих для створення нової релігії, як правило, видаються психічно хворі люди. Так, наприклад, з 1921 р. за аватора, що перевершує своєю силою Будду, Христа, Мітру і всіх інших разом взятих, видається Мегер-Баба. Останній ще хлопчиною в 1913 р. потрапив під вплив відомої мусульмансько-індуїстської містички Бабаян, яка розбуркала його фантазію і довела до психічного захворювання *mania religiosa*. Невдовзі після цього Мегер-Баба перестав розмовляти. Мовчазний, зовсім неписьменний релігійний істерик став справжньою знахідкою для засновників «нової релігії». Його оточили «тлумачами», які перекладали на грішну людську мову волю та вчення Мегер-Баби. Хоча з 1921 р. аватор не виголосив жодного звуку, не написав жодної букви, його твори і повчання видавалися в декількох томах. Про його доктрину релігієзнавці Конібіє та Падме написали окремі дослідження — «Цивілізація чи хаос» та «Досконалий господар».

Славу новоявленого аватора особливо поширювали в Індії, на Арабському Сході, в США, Західній Європі. Під впливом гучної реклами та буржуазної пропаганди на поклоніння «богу-аватору» йшли віруючі християни, мусульмани, буддисти, індуїсти тощо. Танець, погляд, істеричний приступ Мегер-Баби — все пояснювалось його апостолами-тлумачами. Мовчання аватора з'ясовувалось тим, що «ще не настав час йому говорити». Досить Мегер-Бабі виголосити «одне Слово», як в світі «почнуться чудеса, зникне матеріалістична тенденція часу і наступить золотий вік для віруючих в аватора» [361, 225—226]. В останніх числах вересня 1954 р. натоп з 900 прочан настійно умовляли свого бога сказати нарешті «слово». Уже очікувалися чудеса, але в останню хвилину, як пояснили тлумачі, Мегер-Баба змінив намір [361, 283].

У Мегер-Баби були своєрідні конкуренти, наприклад в особі Вацлава Неїнського. Останній у свій час був тан-



цюристом Маріїнського театру в Петербурзі, емігрував на Захід і під впливом життєвих незгод психічно захворів. Під час приступів хвороби Нейнський оголошував себе Христом, витанцьовував своє вчення... «Нового Христа» показували в усіх великих містах Західної Європи, від його імені поширювали нове святе письмо. Лише смерть в Лондонській психіатричній лікарні в 1950 р. звільнила Нейнського від цупких рук засновників нової релігії. В творах деяких сучасних футурологів релігії висловлювання танцюриста-невдахи цитуються поряд з Біблією, Кораном і Ведами [497, 90—100].

З ідеями створення нової, загальної для всіх релігії виступали російські емігранти Г. І. Гурдієв, П. Д. Успенський. Свою «оккультну, езотеричну систему космічної релігії» вони доповнили культом, який складається з шести тисяч ритмічних вправ. Їх учень Джон Беннетт з питань впровадження в життя і витлумачення космічної релігії з 1956 р. почав видавати об'ємні томи під назвою «Драматичний Всесвіт» [223, 38—43].

Футурологів релігії типу Конібіє, Гурдієва, Беннетта, Уільсона, Рейдера, Дібдена, Меллера та інших В. І. Ленін називав прямими і свідомими реакціонерами, які відкрито допомагають «експлуататорам заміняти старі прогнилі релігійні забобони новенькими, ще більш шкідливими і підлими забобонами» [24, 196].

Спроби створити єдину загальну релігію в наш час в країнах капіталізму поєднуються із спробами ще більше роздрібнити існуючі релігійні організації. Ідеологам імперіалізму корисно підтримувати обидві тенденції — аби вплив релігії в цілому не зменшувався.

Корисність для сучасного імперіалізму дрібних сект полягає ще й у тому, що вони здатні розпалити релігійну ворожнечу серед людей, роз'єднати трудящих. В. І. Ленін вказував: «Реакційна буржуазія скрізь дбала... про те, щоб розпалити релігійну ворожнечу, щоб відтягти в цей бік увагу мас від дійсно важливих і корінних економічних і політичних питань...» [29, 67].

Цікаво відзначити, що імперіалістичні магнати фінансують зараз навіть ті секти, які галасливо проклинають хиби буржуазного суспільства. Вони й самі інколи оголошують себе прихильниками подібних сект. На молитовних зборах перед віруючими релігійні проповідники з числа багатіїв закінчують свої виступи такими словами:

«Людськими силами не можна виправити цього світу, який гине в гріхах і неподобствах. Нехай він залишається в такому стані до божественного зруйнування!» [468, 86], тобто — нехай він існує вічно. Релігійно-сектантська критика хиб буржуазного ладу служить дуже зручною ширмою для їх маскуванню.

Проте виникнення нових сект не може привести до виникнення принципово нової релігії. Існуючі релігії (буддизм, іслам, іудаїзм, синтоїзм, особливо — християнство) вже довели свою здатність повністю обслуговувати класові інтереси рабовласників, феодалів і буржуазію.

Пролетаріат не потребує релігії ні для обгрунтування своїх класових інтересів, ні для освячення їх іменем бога. Прийшовши до влади, пролетаріат починає ліквідувати соціальні корені релігії. Релігія перетворюється у відмираючий пережиток минулого. Ось чому якісно нові зміни, які в наш час відбуваються у всесвітньому масштабі на користь комунізму, диктують необхідність остаточного відмирання всякої релігії, а не появи нової релігії.

Прискоренню процесу зникнення релігії взагалі в нових соціальних умовах значною мірою сприятиме також наукове усвідомлення людьми закономірностей свого історичного розвитку. «Ясно, — писали Маркс і Енгельс, — щз з кожним великим історичним переворотом у суспільних порядках відбувається також і переворот у поглядах і уявленнях людей, а значить і в їх релігійних уявленнях. Але сучасний переворот відрізняється від усіх попередніх саме тим, що люди, нарешті, розгадали таємницю цього процесу історичних переворотів і через це вони, замість того щоб знову обожнювати цей практичний, «зовнішній» процес в пишномовно-трансцендентній формі нової релігії, відкинули всяку релігію» [18, 200].

Крім соціальних причин, можливість виникнення принципово нової релігії вичерпана і з причин гносеологічних. Сама форма релігійного відображення вже досягла свого завершення у вірі в існування монотеїстичного і абстрактного бога. Ще молодий Енгельс, критикуючи Томаса Карлейля, який пророчив виникнення нової релігії, нагадував: «Але це зовсім неможливо; всі можливості релігії вичерпані; після християнства, після абсолютної, тобто абстрактної релігії, після «релігії як такої» не може більше бути ніякої іншої форми релігії. Карлейль сам визнає, що католицьке, протестантське чи будь-яке

інше християнство нестримно йде назустріч загибелі; якби він знав природу християнства, він побачив би, що після християнства ніяка інша релігія вже неможлива» [2, 553]. Про християнський абстрактний монотеїзм Ф. Енгельс писав: «У цій формі, яка зручна для використання і яка до всього пристосовується, релігія може продовжувати своє існування як безпосередня, тобто емоціональна форма ставлення людей до чужих сил, природних і суспільних, що панують над ними доти, поки люди фактично перебувають під владою цих сил» [9, 310].

Якщо в знятому вигляді проаналізувати історичний та логічний розвиток головної релігійної ідеї — ідеї бога, то за ідеєю монотеїстичного абстрактного бога-особи безпосередньо йде ідея безособового дійстичного, пантеїстичного, морально-етичного бога. Але ідея безособового бога, хоча і формується під значним впливом релігії, за своїм змістом стосується вже не релігійного, а власне філософського мислення. В цьому саме полягає причина невдач усіх «філософсько-наукових» конструкцій різних «нових» релігій. Подекуди це починають усвідомлювати деякі буржуазні дослідники. Так, американський релігієзнавець Кауеллс пише: «Філософи у відчаї намагаються пригасити конфлікт релігії та науки і різними засобами пристосувати і підлакувати релігійні вірування, але це не зичить м успіху, тому що ці засоби зводяться філософами до комплексу етичних норм та занадто абстрактних понять. А цей комплекс навряд чи може служити релігії, бо він не по зубах широким масам віруючих» [399, 288].

Таким чином, можливості виникнення нових внутрішніх релігійних течій, розколів, об'єднань і сект існують проте останні і за історичним і за логічним змістом будуть не новими релігіями, а лише новими модифікаціями старих релігій. Буржуазна апологетична футурологія релігії виявляється науково безпідставною і в практичному плані є неминучо приреченою.

#### МАРКСИЗМ-ЛЕНІНІЗМ ПРО ЗАКОНОМІРНІСТЬ ВІДМИРАННЯ РЕЛІГІЇ

Марксизм-ленінізм чітко і недвозначно висловлює свою думку про те, що релігія — історично минучий феномен. Був період, коли релігії не було; вона породжена певними умовами земного життя і існує в певних історич-

них межах, буде період, коли релігія відійде в минуле, перестане існувати. Цю думку поділяють також багато немарксистських вчених. Через це апологети релігії навмисно не хочуть, або не можуть, зрозуміти різницю між марксистським та немарксистським тлумаченням минулості релігії. Але ця різниця існує, і вона істотна.

Марксизм ніколи не призначав дати зникнення релігії, не розписував її конкретного стану через ту чи іншу кількість років, не вдавався до створення проєктів її легкого, рішучого або скорого знищення. Вчення марксизму в цьому питанні є наслідком глибокого, наукового вивчення цього соціально-історичного феномена.

Вчення марксизму про майбутню долю релігії має не лише наукове, а й важливе політичне, соціальне та історичне значення. Для марксизму визначення певних шляхів руху релігії не лише строго наукова, а й практична справа.

Марксистське вчення про прийдешню закономірну долю релігії займає особливе місце в теорії і практиці наукового атеїзму. В історії розвитку та становлення атеїзму в кожний певний історичний період на перший план висувалися різні конкретні питання. Так, на перших етапах формування атеїзму, ще в період розкладу первіснообщинного ладу та рабовласництва, на перший план висувалися питання критики релігійних міфів, політеїзму та антропоморфізму, викриття релігійного марновірства, аргументоване висловлювання релігійного скептицизму. Ці питання були тоді найбільш злободенні. А крім того вони були найбільш вразливими для релігії та найбільш доступними для критики з боку тогочасного атеїзму. Тою чи іншою мірою поставлені перед атеїзмом завдання знаходили своє розв'язання в працях Ксенофана, Удалаки, Епікура, Ван Чуна, Лукреція Кара, Лукіана Самосатського та ін.

В період розкладу феодалізму в Західній Європі на перший план висувається критика католицької церкви і заодно — критика її ідеологічних основ: Біблії, міфа про боговстановленість релігій (християнської, іудаїзму, ісламу) та церков (католицької, православної, григоріанської тощо), вигнання богослов'я зі сфери природознавства. Першочергові для тогочасного атеїзму завдання знаходили своє розв'язання у працях Авероеса, Помпонаці, Лоренцо Валли, Ф. Бекона, Монтеня, Мілье, Спінози,

Юма, Болінброка, Гоббса, Бейля, Вольтера, Гольбаха, Дідро, Канта та багатьох інших.

Об'єктивними історичними умовами сьогодення на перший план висувається питання остаточного подолання релігійних передсудів. Цьому головному питанню зараз підпорядковані всі інші питання наукового атеїзму. Розв'язання будь-якого питання з погляду наукового атеїзму можливе лише в тому випадку, якщо воно органічно пов'язане з головним.

Хоча питання про остаточне подолання релігії висунуто на перший план лише зараз — насамперед життям нашої країни,— воно не є взагалі новим для атеїзму. Його обговорюють вже Епікур та його послідовники, французькі атеїсти XVII—XVIII ст., буржуазні релігієзнавці другої половини XIX ст. Зовсім в іншій площині — головним чином, в площині своєрідної теорії цінностей — намагаються розв'язати його сучасні буржуазні атеїсти. Однак в силу певних методологічних та соціальних причин домарксистські та сучасні немарксистські атеїсти питання про подолання релігійних передсудів розв'язують спрощено і ненауково.

Більшість атеїстів минулого виходили з того, що релігія є наслідком неучтва мас, і всі надії щодо її зникнення покладали на освіту. Для прискорення цього процесу вони пропонували посилити критику релігії. Всю справу остаточного подолання релігії вони вважали досить легкою. Вольтер, наприклад, в листі до Д'Аламбера від 6 грудня 1757 р. писав про католицьку релігію: «Щоб повалити колос, знадобилося б всього 5—6 філософів, які діють спільно» [86, 255].

А в листі до Гельвеція від 11 травня 1761 р. він вважав достатнім для цього нацькувати богословів однієї релігії, церкви, секти на богословів інших і в такий спосіб «задушити останнього езуїта кишкою останнього янсеніта» [86, 261].

Атеїсти минулого не лише пропонували, а й діяли в напрямку подолання релігії. Але в тогочасних умовах ніяка, навіть справді глибока, вміла, талановита, наукова критика релігії не давала бажаних наслідків. Це послужило однією з причин знецінення ролі теоретичної критики в справі подолання релігійних передсудів. Звідси виникає думка про те, що релігія зникне сама собою, стихійно, що людство загубить її непомітно для самого

себе. Частина французьких атеїстів XVIII ст., потім Кондорсе, Прудон, Інгерсол та інші відомі атеїсти XIX ст. говорили, що чинником стихійного відмирання релігії стане освіта. В другій половині XIX ст. багато дослідників, особливо з числа атеїстів, говорили, що наступне Століття Освіти — наше XX — стане століттям остаточного зникнення релігії. Інші прихильники теорії стихійного відмирання релігії твердили, що люди в процесі захоплення чимось іншим підсвідомо забудуть свої релігійні передсуди. Так, німецький соціал-демократ Паннекук, заперечуючи значення теоретичної боротьби проти релігії серед пролетаріату, писав, що «на пролетаріат теорії не можуть діяти, оскільки без них він звільняється від релігії». Подібну точку зору розвивали в нашій країні вже після Жовтневої революції пролеткультівці, механіцисти та ін. [229, 8; 54, 52—53].

Траплялися такі атеїсти, які вважали, що релігію тільки і можна долати адміністративними методами, заборонами. Так, дрібнобуржуазний соціаліст Дюрінг писав: «У вільному суспільстві не повинно бути ніякого культу, бо... соціалітарна система повинна... скасувати всі аксесуари духовного чаклунства і, значить, всі істотні елементи культу» [Цит. за: 9, 309].

Заклики до заборони релігії — характерна риса анархізму. Його ідеолог М. Бакунін, оголошуючи темряву і задурманення єдиною причиною існування сучасної релігії, писав: «Замінивши уявні і грубі насолоди фізичної та духовної розпусти витонченою різноманітністю насолоди розвиненого людства, соціальна революція, одна, буде мати владу одночасно заперти всі шинки і всі церкви» [43, 12].

Серед атеїстів минулого та сучасних буржуазних атеїстів немало таких, які називають релігію фантазією, заблудженням, борються з нею, але не вірять в те, що колись може наступити час, коли не буде релігії. Вони вважають, що у людей замість одних релігійних заблуджень обов'язково повинні виникнути інші, вважають релігію невиліковною хворобою людства. Навіть Дені Дідро, який зробив значний внесок у скарбницю наукового атеїзму, і той вважав, що більшість людей завжди будуть невігласами, а звідси — і релігійними.

Даремно доводити безпідставність усіх цих хибних поглядів щодо остаточного подолання релігії. Не лише

теорія, а й практика наукового комунізму вже остаточно спростувала їх. Класики марксизму-ленінізму вперше по-науковому відповіли на питання про умови, шляхи та метод остаточного подолання релігійних передсудів. В рішеннях КПРС питання остаточного подолання релігійних передсудів знайшли свій дальший розвиток і конкретизацію. Практика блискуче підтвердила наукову ґрунтовність положень класиків марксизму-ленінізму з питань закономірностей відмирання релігії.

Деякі антимарксистки і богослови (Кокс, Грілі та ін.) вчення марксизму-ленінізму про закономірне відмирання релігії ототожнюють з висловлюваннями немарксистів про стихійне відмирання релігії. Але таке ототожнення абсолютно неправомірне. Марксизм вимагає активних і цілеспрямованих дій для здійснення історичних закономірностей, в тому числі і щодо релігії.

Вчення про закономірне відмирання релігії забороняє, з іншого боку, будь-які штучні засоби (адміністрування, насильство, нетактовність тощо) боротьби з релігійними передсудами. Водночас це вчення створює реальну можливість для спілкування в усіх сферах життя віруючих і невіруючих. Лише атеїст-марксист може ефективно сприяти остаточному подоланню релігії і водночас бути справжнім товаришем віруючого, може говорити йому атеїстичне слово правди з повагою до людської гідності і без ображення релігійних почуттів.

Маркс, Енгельс, Ленін підкреслювали, що питання про остаточно подолання релігії потрібно розглядати в єдності з соціально-економічними та ідеологічними питаннями розвитку суспільства. Вони вказували, що для подолання релігійних передсудів необхідні насамперед соціально-економічні передумови. К. Маркс в полеміці з Бруно Бауером писав, що люди покінчать з своєю релігійною обмеженістю тільки тоді, коли знищать свої світські пута [2, 360]. В суспільстві ж, де панує приватна власність на знаряддя і засоби виробництва, експлуатація людини людиною, релігія не може бути подолана. Тут релігія постійно, щогодини і в масовому масштабі породжується і підтримується класово антагоністичним ладом суспільства.

Необхідною об'єктивною передумовою остаточно подолання релігії є створення якісно нового суспільного ладу. Ще в 1842 р., в листі до Руге Маркс писав: «...Адже

релігія сама по собі не має змісту, її джерела знаходяться не на небі, а на землі, і після знищення тієї перевернутої реальності, *теорією* якої вона є, вона гине сама собою» [5, 230]. В «Капіталі» К. Маркс писав: «Релігійне відображення дійсного світу може взагалі зникнути лише тоді, коли відносини практичного повсякденного життя людей виражатимуться у прозорих і розумних зв'язках їх між собою і з природою. Устрій суспільного життєвого процесу, тобто матеріального процесу виробництва, скине з себе містичне туманне покривало лише тоді, коли він стане продуктом вільного суспільного союзу людей і перебуватиме під їх свідомим планомірним контролем. Але для цього необхідна певна матеріальна основа суспільства або ряд певних матеріальних умов існування, які являють собою природно вирोшений продукт довгого і болісного процесу розвитку» [7, 87—88]. Розвиваючи висловлену Марксом думку, Енгельс писав: «...Коли суспільство, взявши у володіння всю сукупність засобів виробництва і планомірно управляючи ними, визволить цим шляхом себе і всіх своїх членів від того рабства, в якому нині їх тримають засоби виробництва, які ними ж самими вироблені, але які протистоять їм, як непереборна чужа сила, отже, коли людина буде не тільки міркувати, але й порядкувати,— лише тоді зникне остання чужа сила, яка до цього часу ще відображається в релігії, а разом з тим зникне і саме релігійне відображення, з тієї простої причини, що тоді вже нічого буде відображати» [9, 310].

Такі об'єктивні соціально-економічні передумови вже створені в нашій країні. Однак самі соціально-економічні умови не ведуть до автоматичного зникнення релігійних передсудів. Раз виникнувши, релігія утримує певний запас ідей та уявлень, які повинні долатися саме як ідеї і уявлення, тобто — шляхом ідеологічної боротьби.

Висуваючи думку про необхідність соціально-економічних передумов відмирання релігії, класики марксистсько-ленінізму наполягали також на ідейній боротьбі з релігією — на ідейній боротьбі в найширшому розумінні, такий, що включає в себе і розвінчання соціальної ролі релігії, і показ алогічності, абсурдності цієї останньої, і наукове з'ясування тих чи інших сторін релігійного життя. Причому марксизм не вважає ідейну боротьбу з релігією легкою справою. Вона вимагає серйозності і наукової ґрунтовності. Так, Ф. Енгельс писав: «З релі-



гією, що підкорила собі римську світову імперію і протягом 1800 років панувала над найзначнішою частиною цивілізованого людства, не можна розквитатися, просто оголосивши її вигаданою обманщицею нісенітницею. Щоб розквитатися з нею, треба перше зуміти пояснити її походження і її розвиток, виходячи з тих історичних умов, за яких вона виникла і досягла панування» [16, 296]. В іншому місці Енгельс підкреслював: «З такою релігією як християнство не можна покінчити тільки глузуванням і нападками. Її треба також *перебороти науково*, тобто *пояснити історично*, а з цим завданням не може справитись навіть природознавство» [1, 554].

Релігія, безумовно, відіме. Але сам процес відмирання релігії повинен відбуватися в результаті ідейної боротьби з нею. В. І. Ленін писав, що в умовах соціалізму партія може і повинна добиватися неухильного фактичного вивільнення трудящих мас від релігійних передсудів засобами пропаганди і підвищення свідомості мас [25, 87—88].

В умовах антагоністичного суспільства ефективність ідеологічної боротьби проти релігії була дуже незначною. В умовах же соціалізму вона набуває небаченого до цього часу впливу на маси, на процес подолання релігії. Значно, що атеїстичні твори минулих часів в умовах соціалізму справляють на віруючих більший вплив, ніж вони ли на своїх сучасників.

В умовах, коли відсутні соціально-економічні причини корені, які потребують і живлять релігію, ідеологічна робота стає реальною силою, яка має витіснити залишки релігійних передсудів з свідомості і побуту сучасних віруючих.

В процесі ідеологічної боротьби за остаточне подолання релігійних передсудів вирішальну роль відіграє наука. Ніщо так не переконує людину, як наукова істинність. В. І. Ленін секрет впливу марксизму на маси вбачав саме в його істинності, науковості, послідовності. «Учення Маркса всесильно,— писав він,— тому що воно вірне. Воно повне і струнке, даючи людям цільний світогляд...» [33, 3].

Наукове з'ясування того чи іншого явища спочатку може здатися тій чи іншій людині хибним, незвичним або й абсурдним. (Хіба не здавалося раніше абсурдним вчення Коперника і Галілея про рух Землі навколо своєї

osci). Але якщо твердження наукове, то воно доказове, переконливе і рано чи пізно — в міру ознайомлення з даним фактом — повинно бути сприйнято людиною. Істина, говорив Ф. Енгельс, нав'язується людині з нездоланною силою переконання [5, 280]. Таку силу переконливості мають наукові твердження. Наука, зауважував Д. І. Писарєв, «це сила, і проти цієї сили не встояти закам'янілим помилковим поглядом, як не встояла перед цією силою інерція навколишньої природи» [233, 549]. Ось чому атеїстичні праці повинні бути наслідком всебічного і глибокого наукового вивчення.

Вимога науковості є головною вимогою, яку Комуністична партія висуває перед науково-атеїстичною пропагандою в нашій країні. Типовим в цьому відношенні є історія обговорення питань науково-атеїстичної пропаганди на Пленумі ЦК РКП(б) в травні 1921 р. До початку засідання Пленуму В. І. Леніну показали проект постанови. Ознайомившись з ним, Ленін зробив щодо нього деякі істотні зауваження, а потім написав: «Боротьбу з релігією слід поставити більш науково. Затвердити на Політбюро. Почати кампанію після серйозної підготовки» [34, 440]. Вказівки В. І. Леніна знайшли своє відображення в наступній Постанові [35, 60—62].

Вимога науковості зовсім не означає, що тим самим релігія повинна долатися шляхом зіставлення чистих релігійних ідей з ідеями науково-атеїстичними. «Чистих» ідей як таких взагалі не існує. До того ж, в релігії, крім ідей, належне місце займають також почуття і дії; отже, подолання релігії повинно відбуватися і в галузі останніх.

Останнім часом нашими атеїстами піднімається питання про використання емоцій та дій у боротьбі з релігійними передсудами. З цією метою вважається доцільним запровадження нових обрядів, дотримання народних святкувань та звичаїв, поліпшувати емоційну сторону самої пропаганди.

Одним з істотних недоліків минулого науково-атеїстичного перевиховання в нашій країні було якраз те, що з релігією намагалися розправитися лише з допомогою апеляцій до розуму віруючого — шляхом сухого логічного доведення хибності релігійного вчення. Але в процесі ліквідації цього недоліку інколи утворюється новий, не менш небезпечний недолік. Дехто вважає, що шляхом «чистої» дії на почуття віруючих — без усяких

там спроб подіяти на їх розум — можна використати релігію.

В процесі науково-атеїстичного виховання і, особливо — перевиховання, слід неодмінно враховувати, що релігія вражає не одну якусь сторону психічної діяльності людини, а всю її свідомість в цілому. В кожному окремому випадку в свідомості віруючого можуть домінувати то релігійні почуття, то релігійні концепти, то релігійні культові дії. Але будучи елементами релігійної свідомості, вони тою чи іншою мірою усвідомлюються віруючим, стаючи характерною рисою релігійного переконання. В переконанні ж почуття, розум і воля людини виступають не ізольовано, а в своєрідному комплексі і єдності. Ось чому в боротьбі проти релігійних передсудів слід використовувати істинні думки, здорові почуття і тверезі дії в нерозривній єдності, а не в різнобій. Протиставлення здорових емоцій і радянської обрядовості релігійним почуттям і обрядам повинно бути спрямоване насамперед на те, щоб допомогти віруючим скоріше усвідомити абсурдність і реакційність релігії. А цього можна досягти лише тоді, коли будуть використовуватись здорові емоції, нова обрядовість запроваджуватиметься на основі детального наукового вивчення і релігійного феномена і самої проблеми.

В зв'язку з цим не зайве нагадати повчальний факт історії міжнародного робітничого руху. Ще на початку своєї революційної діяльності Маркс і Енгельс різко критикували деякі сторони діяльності Вейтлінга. Останній вважав потрібним закликати маси до «сліпих дій». На одних із зборів революціонерів в Англії К. Маркс став аналізувати стиль Вейтлінга. «Суть його саркастичного виступу, — писав очевидець цієї події П. Анненков, — полягала в доведенні того, що збуджувати населення, не пропонуючи, однак, твердих, обміркованих причин для його діяльності, — рівнозначно ошуканству. Збудження фантастичних надій, про які йдеться зараз, резюмував далі Маркс, приводить тільки до остаточної загибелі, а не спасіння страждаючих... Звертатися до робітника без послідовної наукової ідеї і позитивного вчення — означає пусту і безчесну гру в проповідники, при якій, з одного боку, передбачається натхненний пророк, а з іншого — уявляються тільки осли, що слухають його, розкривши рота... Люди без позитивної доктрини не можуть нічого

зробити, та й нічого і не зробили до цього часу, крім галасу, шкідливих спалахів і того, що сприяло загибелі самої справи, за яку бралися».

Коли Вейтлінг, захищаючись, почав доводити, що головне — справа, а чіткі знання зовсім не потрібні, «Маркс ударив кулаком об стіл так, що задзеленчала і захиталась на столі лампа, і зірвався з місця, вигукнувши: «Ніколи ще неуцтво нікому не допомагало!» [101, 281—282].

Практика подолання релігійних передсудів в нашій країні підтверджує, що в цьому процесі все більш важливе місце відіграє наукове з'ясування релігійного феномена і наукове усвідомлення суті науково-атеїстичного виховання. Пошлемося на один, проте дуже важливий, показник.

У 1930 р., 1960 р., протягом 1966—1967 рр. в нашій країні досліджувалися причини відходу людей від релігії. Окремо з'ясовувалось місце і значення атеїстичної пропаганди на подолання релігійних передсудів. Виявилось, що в 1930 р. 17,4 проц. (241 з 1382, які досліджувалися) вважали, що їх розриву з релігією сприяла ідеологічна робота [312, 532]. У 1960 р. на це вказало вже 60 проц. (416 з 694) [281, 19—20]. З досліджених нами колишніх віруючих, які порвали з релігією вже в післявоєнний час, з вдячністю вказували на атеїстичну пропаганду вже 71,2 проц. (563 з 768).

Звільнення мас від одного з видів духовного поневолення — релігії — має винятково велике значення і виступає важливим показником соціального прогресу в галузі духовного життя. В нашій країні — вперше в історії людства! — атеїзм став масовим, а релігія справою незначної меншості. І цим можна пишатися!

Сам процес звільнення людей від релігії пройнятий гуманізмом: він несе віруючим усвідомлення свого дійсного стану, розчищає дорогу до надбань справжнього наукового світогляду, допомагає їм відчутти повноту і красоту життя, осяяного великим смислом. Найбільш рельєфно це ілюструється словами тих, хто сам колись був віруючим і порвав з релігією.

Особисто для мене,— пише колишній кандидат богослов'я і священник П. Ф. Дарманський (1928 р. народження, один з чотирьох, відлучених від церкви Московською патріархією в 1959 р.),— розрив з релігією був

початком нового, осмисленого життя. Я ніби прокинувся від важкого, кошмарного сну. Навколо мене вирує життя активних будівників комуністичного суспільства, і я безмежно радий, що тепер маю щастя перебувати в їх рядах» [125, 119].

Після розриву з релігією П. Ф. Дарманський, «доганяючи життя», закінчив 10 класів, Київський університет; написав дві атеїстичні книги, декілька десятків атеїстичних статей, п'єсу «Христос і грішник», ряд художніх оповідань.

— Я задоволений тим, що не прикидаюсь більше перед віруючими,— писав колишній ксьондз Йонас Антанович Рагаускас (1907 р. народження) — як змушені прикидатися ті священники, які вже не хочуть бути священниками, але з різних міркувань не зрікаються духовного сану. Нехай осуджують, нехай набалакують на мене фанатики — усвідомлення того, що я чесною працею заробляю свій хліб, є для мене кращою нагородою [242, 66].

Після розриву з релігією Йонас Антанович закінчив вечірній університет марксизму-ленінізму, декілька років працював референтом Товариства «Знання». Згодом він став відомим литовським письменником.

Колишній рядовий баптист Л. Д. Лепіхов (1928 р. народження) пише, що після розриву з релігією він вирішив учитись: — Тієї ж осені, коли мені було 29 років, вступив до 10 класу школи робітничої молоді, а після її закінчення — до Московського заочного гірничого технікуму. Влітку 1956 р. захистив диплом і зараз працюю дільничим маркшейдером на шахті імені Дзержинського [172, 41].

Перебуваючи в лікарні, незадовго до своєї смерті, відомий пропагандист атеїзму, в минулому професор Ленінградської духовної академії О. О. Осипов (1911 р. народження) говорив по радіо:

— Так, друзі і подруги, атеїзм для мене переконання, яке внесло світло і ясність в моє життя... Знайшовши світло правди, я залишаюсь вірним йому. І в муках хвороби, і в небезпеці смерті, і в radoщах чи в незгодах життя. ...Мій атеїзм — світло життя мого. Я буду вірним йому, поки відкриті очі, поки дихають груди. Бо знати правду — це така радість, якої і на одрі хвороби я можу лише побажати кожній людині, якщо вона хоче бути гідною цього найвищого звання на землі.

Будьте здоровими, друзі. Не хворійте і ви, теперішні недруги мої. Пізнайте і ви світло людської правди, перед яким болотяним вогнем, тьмяним і приреченим виявиться вам так зване світло Христа, яке сьогодні ще зачаровує вас [213, 58].

В нашому суспільстві, де взаємини людей будуються на принципі: «Людина людині Друг, Товариш і Брат», між віруючими і атеїстами немає ніякої ворожнечі. Моральний обов'язок атеїста — простягти руку братської допомоги тим з наших сучасників, що потрапили в біду, точніше, заплуталися у нерозв'язних суперечностях релігії.

## ЛІТЕРАТУРА

1. К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори, т. 18.
2. К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори, т. 1.
3. К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори, т. 21.
4. К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори, т. 37.
5. К. Маркс і Ф. Енгельс. З ранніх творів. К., 1973.
6. К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори, т. 3.
7. К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори, т. 23.
8. К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори, т. 36.
9. К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори, т. 20.
10. К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори, т. 2.
11. К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори, т. 22.
12. К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори, т. 26, ч. I.
13. К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори, т. 26, ч. II.
14. К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори, т. 32.
15. К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори, т. 37.
16. К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори, т. 19.
17. К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори, т. 27.
18. К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори, т. 7.
19. К. Маркс, Ф. Енгельс. Твори, т. 18.
20. В. І. Ленін. Твори, т. 38.
21. В. І. Ленін. Твори, т. 14.
22. В. І. Ленін. Твори, т. 13.
23. В. І. Ленін. Твори, т. 4.
24. В. І. Ленін. Твори, т. 33.
25. В. І. Ленін. Твори, т. 29.
26. В. І. Ленін. Твори, т. 36.
27. В. І. Ленін. Твори, т. 15.
28. В. І. Ленін. Твори, т. 5.
29. В. І. Ленін. Твори, т. 10.
30. В. І. Ленін. Твори, т. 35.
31. В. І. Ленін. Твори, т. 31.
32. В. І. Ленін. Твори, т. 32.
33. В. І. Ленін. Твори, т. 19.
- 33а. В. І. Ленін. Твори, т. 3.
- 33б. В. І. Ленін. Твори, т. 22.
34. В. И. Ленин. Полн. собр. соч., т. 54.
35. Коммунистическая партия и Советское правительство о религии и церкви. М., 1959.
36. Матеріали XXII з'їзду КПРС. К., 1963.
37. Августин. Основное богословие. СПб., 1914.

38. Андреев М. В. Католицизм и проблемы современного рабочего и национально-освободительного движения. М., 1968.
39. Андрианов Н. П., Лопаткин Р. А., Павлюк В. В. Особенности современного религиозного сознания. М., 1966.
40. Аничков Д. С. Рассуждение из натурального богословия о начале и преемственности натурального богочитания. СПб., 1769.
41. «Антирелигиозник», 1927, № 3.
42. Атеистические знания народу. Л., 1963.
43. Бакунин, Михаил. Бог и государство. М., 1917.
44. «Баптист Украины», 1927, № 3.
45. Бебель А. Христианство и социализм. М., 1959.
46. Беккер, Говард, Босков, Алвин. Современная социологическая теория в ее преемственности и изменении. М., 1961.
47. Белик А. П. Эстетика и современность. М., 1963.
48. Беликов Д. Жизненность религии. Пг., 1916.
49. Белов А. В., Шилкин А. Д. Идеологические диверсии империализма и религия. М., 1970.
50. Бердяев, Николай. Новое религиозное сознание и общественность. СПб., 1907.
51. Бердяев, Николай. Смысл творчества. Опыт оправдания бога. М., 1916.
52. Бернал Дж. Д. Наука и общество. М., 1953.
53. «Бесіди з віруючими», випуск другий. К., 1964.
54. Богданов А. Элементы пролетарской культуры в развитии рабочего класса. М., 1920.
55. Боголюбов Н. Философия религии, т. I, К., 1915.
56. Боголюбский Н. И. Богословие в апологетических чтениях, вып. I, М., 1913.
57. Богомоллов А. С., Мельвиль Ю. К. Основные течения современной буржуазной философии, вып. I, М., 1969.
58. Борунков Ю. Ф. Структура религиозного сознания. М., 1971.
59. Брагина В. А. Критика атеистической концепции французских экзистенциалистов. Авт. реф. канд. дис. филос. наук. Л., 1971.
60. «Братский вестник», 1957, № 2.
61. «Братский вестник», 1958, № 4.
62. «Братский вестник», 1961, № 2.
63. «Братский вестник», 1961, № 5—6.
64. «Братский вестник», 1963, № 2.
65. «Братский вестник», 1970, № 1.
66. Браун В. М. Коммунизм и христианство. М., 1923.
67. Буккин Р. В. Психология верующих и атеистическое воспитание. М., 1969.
68. Булгаков С. Два града. М., 1908.
69. Булгаков С. Свет невечерний. Сергиев Посад, 1917.
70. Бутинова М. И. Как возникла религия. М., 1958.
71. Буткевич Т. И. Религия, ее сущность и происхождение. Кн. I. Харьков, 1901.
72. Вазилев К. Към въпроса за съдържанието на религиозното съзнание. Годишник, СУ, книга втора. София, 1960.
73. Введенский А. И. Вера в бога, ее происхождение и основание. М., 1891.
74. Введенский А. И. Психология веры. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1899.



75. Великович Л. Н. Церковь — идеологическая и моральная опора капитализма. М., 1970.
76. Великович Л. Н. Церковь и политика. М., 1970.
77. Великович Л. Н. Церковь и социальные проблемы современности. М., 1964.
78. «Вестник древней истории», 1957, № 4.
- 79—80. «Вестник истории мировой культуры», 1961.
81. Взаимодействие форм общественного сознания. М., 1964.
82. Вилла А. Религия в свете науки. М., 1933.
83. Виннер, Норберт. Кибернетика и общество. М., 1958.
84. «Войовничий атеист», 1964, № 1.
85. Вольтер. Бог и люди, т. I. М., 1961.
86. Вольтер. Бог и люди, т. II, М., 1961.
87. Вольфсон С. В. Сучасна релігійна сфера. Мэнск, 1930.
88. Вони зрелися релігії. К., 1960.
89. «Вопросы истории религии и атеизма», вып. IV. М., 1967.
90. «Вопросы научного атеизма», вып. X. М., 1970.
91. «Вопросы научного атеизма», вып. XI. М., 1971.
92. «Вопросы теории и практики научного атеизма». Новосибирск, 1961.
93. «Вопросы философии», 1955, № 5.
94. «Вопросы философии», 1955, № 6.
95. «Вопросы философии», 1967, № 12.
96. «Вопросы философии», 1970, № 11.
97. «Вопросы философии», 1971, № 1.
98. «Вопросы философии», 1971, № 8.
99. «Вопросы философии», 1972, № 12.
100. «Вопросы философии», 1973, № 12.
101. Воспоминания о Марксе и Энгельсе. М., 1956.
102. Врангель Ф. Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю, часть II-я. СПб., 1841.
103. Гальперин Б. И. Особенности идеологии и деятельности Союза церквей евангельских христиан-баптистов. Автореферат... кандидата философских наук. М., 1970.
104. Гак Г. М. Учение об общественном сознании в свете теории познания. М., 1960.
105. Гараджа В. И. Неотомизм, разум, наука. М., 1969.
106. Гараджа В. И. Протестантизм. М., 1971.
107. Гегель. Сочинения, т. I. М., 1929.
108. Гегель. Сочинения, т. III. М., 1956.
109. Гегель. Сочинения, т. IV. М., 1959.
110. Гегель. Сочинения, т. VIII. М., 1935.
111. Гегель. Сочинения, т. IX. М., 1939.
112. Гельпах В. Психические эпидемии. СПб., 1908.
113. Герцен А. И. Сочинения, т. 13. М., 1958.
114. Герцен О. I. Вибрані філософські твори, т. I, К., 1949.
115. Гефдинг Г. Философия религии. СПб., 1912.
116. Голубинский Ф. О конечных причинах. «Прибавление к творениям святых отцов». М., 1847.
117. Горький А. М. О молодежи. М., 1940.
118. Горький А. М. Сочинения, т. XXVII. М., 1953.
119. Горький М. О религии. М., 1937.
120. Грацианский Д. О бытии божием. Нравственно-биологическое доказательство. СПб., 1909.

121. Гюго, Виктор. Собрание сочинений, т. 14. М., 1965.
122. Гюйо Ж. М. Иррелигиозность будущего. М., 1909.
123. Дарвин Ч. Путешествие натуралиста вокруг света на корабле «Бигль». М., 1955.
124. Дарвин, Чарльз. Сочинения, т. V, М., 1957.
125. Дарманський П. Якби заговорили вівтарі. К., 1962.
126. Джемс Вильям. Многообразие религиозного опыта. М., 1910.
127. Джерарди, Джулио. Марксизм и христианство. М., 1967.
128. Дидро, Дени. Избранные атеистические произведения. М., 1956.
129. Дмитриевский В. Александрийская школа. Казань, 1884.
130. Досократики, ч. I. Баку, 1914.
131. Дулуман Е. К. Идея бога. М., 1970.
132. Дулуман Е. К., Лобовик Б. О., Танчер В. К. Современный верующий. М., 1970.
133. Духовна культура і релігія. К., 1972.
134. «Ежегодник Музея истории и атеизма», вып. VII.
135. Ермоленко Д. В. Современная буржуазная философия США. М., 1957.
136. Ефименко П. П. Первобытное общество. К., 1953.
137. Житие протопопы Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. М., 1960.
138. «Журнал Московской патриархии», 1950, № 9.
139. «Журнал Московской патриархии», 1958, № 5.
140. «Журнал Московской патриархии», 1966, № 7.
141. Замечательный рассказ о благодатных действиях молитвы Иисусовой. К., 1884.
142. «За рубежом», 1964, № 45.
143. Збірник робіт аспірантів Львівського державного університету. Львів, 1963.
144. Индивидуальная работа с верующими. М., 1967.
145. «Труды института этнографии им. Н. М. Миклухо-Маклая», т. 51. М., 1959.
146. История философии, т. I. М., 1940.
147. История философии, т. III. М., 1943.
148. Каждан А. П. Религия и атеизм в древнем мире. М., 1957.
149. Канапа, Жан. Социальная доктрина церкви и марксизм. М., 1964.
150. Кант, Иммануил. Сочинения в шести томах, т. III. М., 1964.
151. Кант И. Религия в пределах только разума. СПб., 1908.
152. Кашлев Ю. Б. Духовный кризис американского буржуазного общества. М., 1969.
153. Клере, Рене де. Математическое доказательство необходимости бытия божия. Сергиев Посад, 1915.
154. Келле В., Ковальзон М. Формы общественного сознания. М., 1959.
155. Клятин А. М. История религии. Одесса, 1910.
156. Колесник М. Марксистсько-ленінський принцип атеїстичної роботи. К., 1971.
157. «Коммунист», 1960—1972.
158. Коэн, Морис. Американская мысль. М., 1959.
159. Крашенинников С. П. Описание земли Камчатки, т. II, Л., 1949.

160. Крупская Н. К. Из атеистических произведений. М., 1964.
161. Крупская Н. К. Педагогические сочинения, т. II.
162. Крывелев И. А. Новейшие приемы религиозной апологетики. М., 1971.
163. Кубланов Б. Гносеологическая природа литературы и искусства. Львов, 1958.
164. Кузин П. Почему я снял сан священника. Л., 1960.
165. Курочкин П. К. Эволюция современного русского православия. М., 1971.
166. Лаберенн П. Происхождение миров. М., 1957.
167. Ламонт С. К. Иллюзия бессмертия. М., 1961.
168. Лафарг П. Статьи о религии. М., 1920.
169. Леббок Дж. Начало цивилизации. СПб., 1875.
170. Левада Ю. А. Социальная природа религии. М., 1965.
171. Леви-Брюль А. Сверхъестественное в первобытном мышлении. М., 1937.
172. Лепихов Л. Чому я порвав з баптизмом. Донецьк, 1959.
173. Лингарт И. Американский прагматизм. М., 1954.
174. «Литературная газета», 1970, № 18.
175. «Литературная газета», 1971, 12 мая.
176. Лобовик Б. О. Об'єкт і форма релігійного відображення. К., 1956.
- 177—178. Лобовик Б. О. Релігійні погляди, почуття, поклоніння. К., 1970.
179. «Людина і світ», 1971, № 10.
180. Лютгенау Ф. Естественная и социальная религия. СПб., 1908.
181. Лященко П. Святой Кирилл, архиепископ Александрийский. К., 1913.
182. Малиновский Н. Православное догматическое богословие, часть I-я. Харьков, 1895.
183. Марксисты отвечают своим католическим критикам. М., 1958.
184. Маршалль С. Избранные атеистические произведения. М., 1958.
185. Матеріали конкретно-соціологічного дослідження Відділу атеїзму Інституту філософії АН УРСР. 1961—1968, т. II.
186. Матеріали конкретно-соціологічного дослідження Відділу атеїзму Інституту філософії АН УРСР. 1962—1968, т. VII.
187. Матеріали конкретно-соціологічного дослідження кафедри історії і теорії наукового атеїзму Київського державного університету. 1962—1972, т. II.
188. Матеріали конкретно-соціологічного дослідження кафедри історії і теорії наукового атеїзму Київського державного університету. 1962—1972, т. III.
189. Матеріали конкретно-соціологічного дослідження кафедри історії і теорії наукового атеїзму Київського державного університету. 1962—1972, т. IV.
190. Матеріали конкретно-соціологічного дослідження кафедри історії і теорії наукового атеїзму Київського державного університету. 1962—1972, т. VII.
191. Матеріали конкретно-соціологічного дослідження кафедри наукового атеїзму Київського державного педагогічного інституту ім. О. М. Горького. 1965—1969, т. I.
192. Матеріали конкретно-соціологічного дослідження кафедри науко-

- вого атеїзму Київського державного педагогічного інституту ім. О. М. Горького. 1965—1969, т. II.
193. Матеріали конкретно-соціологічного дослідження кафедри наукового атеїзму Київського державного педагогічного інституту ім. О. М. Горького. 1965—1969, т. III.
194. Матеріали конкретно-соціологічного дослідження кафедри наукового атеїзму Київського державного педагогічного інституту ім. О. М. Горького. 1965—1969, т. IV.
195. Матеріали конкретно-соціологічного дослідження кафедри наукового атеїзму Київського державного педагогічного інституту ім. О. М. Горького. 1965—1969, т. V.
196. Матеріали конкретно-соціологічного дослідження кафедри наукового атеїзму Київського державного педагогічного інституту ім. О. М. Горького. 1965—1969, т. VI.
197. Матеріали конкретно-соціологічного дослідження кафедри наукового атеїзму Київського державного педагогічного інституту ім. О. М. Горького. 1965—1969, т. X.
198. Матеріали конкретно-соціологічного дослідження кафедри наукового атеїзму Київського державного педагогічного інституту ім. О. М. Горького. 1965—1969, т. XI.
199. Матеріали конкретно-соціологічного дослідження кафедри наукового атеїзму Київського державного педагогічного інституту ім. О. М. Горького. 1965—1969, т. XII.
200. М а ш к и н Н. А. История древнего Рима. М., 1947.
201. М и з о в, Н и к о л а й. Методологически проблемы на атеизма. София, 1970.
202. М и л ь, Д ж. С т. Система логики силлогистической и индуктивной. М., 1914.
203. М и н к я в и ч ю с Я. В. Современный католицизм и его философия. Вильнюс, 1965.
204. М и н к я в и ч ю с Я. В. Католицизм и нация. М., 1971.
205. М и х а й л о в С. Социализм и отживелости. София, 1967.
206. «Молодая гвардия», 1966, № 9.
207. М о л о к о в В. А. Философия современного православия. Минск, 1968.
208. М о н т е н ь М. Опыты, кн. II, М., 1960.
209. М о р е н о Д ж. Социометрия. М., 1958.
210. Музей истории религии и атеизма. Рукописный фонд. Опись I, дело 2.
211. М ю р и, Ж и л ь б е р. Подъем или упадок католицизма? М., 1963.
212. Настольная книга атеиста. М., 1968.
213. «Наука и религия», 1962, № 9.
214. «Наука и религия», 1966, № 7.
215. «Наука и религия», 1971, № 9.
216. «Наука и религия», 1971, № 10.
217. Научные записки ИПК преподавателей общественных наук при ЛГУ, вып. I: философия, политэкономия. Л., 1970.
218. Н е м ц е в. Круг земли неподвижен, солнце ходит. Балахна, 1914.
219. Н е р у Д ж. Автобиография. М., 1955.
220. Н е р у Д ж. Открытие Индии. М., 1955.
221. Н е с м е л о в В. Догматическая система св. Григория Нисского. Казань, 1887.
222. Н и к и ш о в С. И. Ленинская критика философских основ религии. М., 1968.

223. «Новые книги за рубежом», 1958, № 2.
224. Ньювенгнус Д. Бог, его прошлое и настоящее. М., 1918.
225. Овсянников М. Ф. Философия Гегеля М., 1959.
226. От Эразма до Бертрана Рассела. М., 1969.
227. Павелкин П. Что такое религия. М., 1960.
228. Павлов, Тодор. Избранные произведения, т. VI. София, 1963.
229. Паннекук А. Социализм и религия. СПб., 1909.
- 230—231. Патриарх Сергей и его духовное наследство. Издание Московской патриархии, 1947.
232. Писарев Д. И. Избранные философские и общественно-политические произведения. М., 1949.
233. Писарев Д. И. Полное собрание сочинений, т. III. СПб., 1904.
234. Платон. Полное собрание сочинений, т. XIV.
235. Платонов К. К. Психология религии. М., 1967.
236. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения, т. II. М., 1956.
- 236а. Плеханов Г. В. Избранные философские произведения, т. V. М., 1956.
237. Плеханов Г. В. О религии и церкви. М., 1957.
- 238—239. Попова М. А. О психологии религии. М., 1969.
240. Портнов А. А., Шахнович М. И. Психозы и религия. Л-д, 1967.
241. Посошков И. Т. Сочинения, т. I. М., 1942.
242. Почему мы порвали с религией. М., 1958.
243. «Правда», 1964, 19/II.
244. «Правда», 1959, 16/IX.
245. «Правда», 1971, 16/I.
246. «Православный вѣстник», 1970, № 2.
247. Преображенский П. Ф. Тертуллиан и Рим. М., 1926.
248. «Проблемы мира и социализма», 1965, № 8.
249. Проблемы человека в современной философии. М., 1969.
250. Происхождение религии в понимании буржуазных ученых. М., 1932.
251. Пространный христианский катихизис православных католических восточных церкви. М., 1913.
252. Процесс преодоления религии в Болгарии. София, 1968.
253. Пфлейдерер, д-р Отто. О религии и религиях. СПб., 1909.
254. Радхакришнан С. Индийская философия, т. I. М., 1959.
255. Рассел, Бертран. История западной философии. М., 1959.
256. Религия в планах антикоммунизма. М., 1970.
257. Религия и общественная мысль народов Востока. М., 1971.
258. Риккерт Г. Два пути познания. СПб., 1913.
259. Риккерт Г. Философия истории. СПб., 1908.
260. Рогинский Я. Я., Левин М. Г. Антропология. М., 1963.
261. Рождественский М. П. Христианская апологетика, т. I—II. СПб., 1884.
262. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии. М., 1940.
263. Сафронова Н. А. Критика мистических идей современного христианского сектанства. Авт. реф. канд. дисс. филос. наук. К., 1966.
264. Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М., 1966.
265. Сеченов М. И. Избранные произведения, т. I. М., 1952.
266. Сикорский И. А. Всеобщая психология с физиогномикой в иллюстративном изложении. К., 1912.

267. Ситенко Л. Т. Модернізм релігії, його особливості і суть. Львів, 1969.
- 267а. Скворцов Л. В. Об особенностях кризиса современной буржуазной идеологии. М., 1970.
268. Современная буржуазная идеология в США. М., 1967.
269. Современные течения религиозно-философской мысли во Франции. Пг., 1915.
270. Соловьев, Владимир. Собрание сочинений, т. II.
271. Соловьев, Владимир. Собрание сочинений, т. III.
272. Соловьев, Владимир. Собрание сочинений, т. IX.
273. Соломатин М. Трубадури імперіалізму. К., 1971.
274. Социология сегодня: проблемы и перспективы. Американская буржуазная социология середины XX века. М., 1965.
275. Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов, т. I. Сергиев Посад, 1914.
276. Спасский А. Эллинизм и христианство. Сергиев Посад, 1914.
277. Спиноза, Бенедикт. Избранные произведения, т. I. М., 1957.
278. Спиноза, Бенедикт. Избранные произведения, т. II. М., 1957.
279. Спиркин А. Г. Происхождение сознания. М., 1961.
280. Стойчев Т. С. Религия и общество. Авт. реф. докт. дисс. М., 1970.
281. Строительство коммунизма и преодоление религиозных пережитков. М., 1966.
282. Струмилин С. Г. Бог и свобода. М., 1961.
283. Сухов А. Д. Религия как общественный феномен. М., 1972.
284. Сухов А. Д. Философские вопросы происхождения религии. М., 1967.
285. Тайные общества в старом Китае. М., 1970.
286. Танчер В. К. Основы научного атеизма. К., 1968.
287. Творения Киприана, епископа Карфагенского, ч. II. К., 1879.
288. Теоретическая физика 20 века. М., 1962.
289. Токарев С. И. Ранние формы религии. М., 1964.
290. Токарев С. И. Религия в истории народов мира. М., 1964.
291. Толстой Л. Н. Полное собрание сочинений, т. 39. М., 1950.
- 291а. Тольятти, Пальмиро. Избранные статьи и речи, т. I. М., 1965.
292. Трубецкой С. Н. Новая теория образования религиозных понятий. (Без вихідних даних).
293. «Труды Уральского политехнического института им. С. М. Кирова», сб. 135. Свердловск, 1963.
294. Тэйлор Э. Первобытная культура, т. 1. М., 1939.
295. Тэйлор Э. Первобытная культура, т. 2. М., 1939.
296. Уайт Э. Д. Борьба религии с наукой. М., 1936.
297. Угринович Д. М. О специфике религии. М., 1961.
298. Угринович Д. М. Психология религии. М., 1969.
299. Угринович Д. М. Философские проблемы критики религии. М., 1965.
300. Ушинский К. Д. Сочинения, т. IX. М., 1938.
301. Фейербах, Людвиг. Избранные философские произведения, т. I. М., 1955.
302. Фейербах, Людвиг. Избранные философские произведения, т. II. М., 1955.
- 302а. Философия и современность. М., 1971.

303. Формы общественного сознания. М., 1960.
304. Французские мыслители XVIII века о религии. М., 1960.
305. Франк Ф. Философия науки. М., 1960.
306. Фрэзер Д. Золотая ветвь, вып. I—IV. М., 1928.
307. Хаак Г., Кесслер Х. Политика против культуры. М., 1968.
- 307а. Хайзе В. В. В плену иллюзий. М., 1968.
308. Хортон В. М. Роль Тиллиха в современной теологии. Рукописный реферат. Институт научного атеизма, фонд 4, опись 4.
309. Чаттерджи С., Датт Д. Древняя индийская философия, т. I. М., 1954.
310. Чаттерджи С., Датт Д. Древняя индийская философия, т. II. М., 1954.
311. Шаревская Б. И. Старые и новые религии тропической Африки. М., 1964.
312. Шахнович М. И. Ленин и проблемы атеизма. М.—Л., 1961.
313. Шахнович М. И. От суеверий к науке. М., 1948.
314. Шахнович М. И. Первобытная мифология и философия. М.—Л., 1971.
315. Шейнман М. М. Религия в эпоху империализма. М., 1971.
316. Шахтерман Е. И. Вера или знание. Алма-Ата, 1967.
317. Шинкарук В. И. Логика, диалектика и теория познания Гегеля. К., 1964.
318. Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии. М., 1911.
319. Штекль А. История средневековой философии. М., 1912.
320. Штернберг Л. Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л., 1936.
321. Щедрин М. Салтиков. Твори у шести томах, т. V. К., 1956.
322. Шербін М. Філософія і соціологія католицької реакції. К., 1959.
323. Эйнштейн А. Собрание научных трудов, т. IV, М.
324. Эшлен М. Происхождение религии. М., 1954.
325. Юм, Давид. Сочинения в двух томах, т. I. М., 1966.
326. Ядов В. Я. Идеология как форма духовной деятельности общества. Л., 1961.
327. Яковлев В. Формирование научного мировоззрения и христианское религиозное сектанство. Алма-Ата, 1965.
328. Яковлев Е. Эстетическое чувство и религиозное переживание. М., 1964.
329. Ярославский Е. О религии. М., 1957.
- 330—332. «Advenbote». Hamburg, 1948.
333. Alexander, S. Space, time and diety. London, 1920.
334. Allen, Grant. The evolution of the idea of god. London, 1949.
335. Alfassio-Grimaldi, U. E., Bertioni, J. J. Giovani delgi anni sessanty. Bari, 1964.
336. "American journal of sociology", t. 75, 1970, N 5.
337. "American sociological review", 1970, N 5.
338. Analysis of contemporary society. Ed. by B. Rosenberg. N. Y., 1967.
339. Barth, K. Against the stream. N. Y., 1954.
340. Barth, K. The Knowledge of god. A serries of lectures. Ind., 1938.
341. Baxter, E. M. The begining of our religion. Valley Forge, Pa., 1968.
342. Beals, R., Hoyler, H. An introduction to the anthropology. N. Y., 1954.

343. Beckwith, B. P. The next 500 years. N. Y., 1967.
344. Bennett, J. The dramatic universe. London, 1956.
345. Bergson, H. The two source of morality. N. Y., 1952.
346. Bon, Gustav Le. La vie des Vérités. Paris, 1917.
347. Bon, Gustav Le. The crowd. A study of popular mind. London, 1897.
348. Bonhoeffer, D. Prisoner for god. N. Y., 1955.
349. Boström, Ch. J. Philosophy of religion. New Haven and Lnd, 1962.
350. Breisah, E. Introduction to modern existencielism. N. Y., 1962.
351. "British journal of sociology, The", XXI, 1970, N 2.
352. Caird, E. d. The evolution of religion, vol. I—II. Glasgow, 1907.
353. Caird, J. An introduction to the philosophy of religion. London, 1880.
354. "Christian century, The", 1958, N 75.
355. Christianity and existentialism. Essays by W. Earle, J. W. Edie J. Wild. Evanston, 1962.
356. Clements, T. S. Science and man. Illinois, 1968.
357. Cockshut, A. O. J. The unbelievers: english agnostic through 1840—1890. N. Y., 1966.
358. Codrington, R. The melanesians. London, 1891.
359. Coggin, Ch. A. Art, science and religion. London, 1962.
360. Collins, J. The emergence of philosophy of religion. New Haven, 1967.
361. Conybear, I. H. Civilisation or chaos. London, 1955.
362. Cox, H. On no leaving it to the snake. N. Y., 1970.
363. Cox, H. The secular sity. N. Y., 1965.
364. Crawley, E. The tree of life. Ind, 1927.
365. Crosroad papper, The. A book into american future. N. Y., 1965.
366. Ciupak, E. Kultura religijna wszi. W-wa, 1961.
367. Davidson, R. F. Rudolf otto's interpretation on religion. Princeton, 1947.
368. Davis, K. Human society. N. Y., 1950.
369. Dewaraja, N. H. Hinduism and christianity. Bombay, 1969.
370. Dodd, C. H. The authority of the Bible. N. Y., 1911.
371. Durkheim, E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris, 1912.
372. "Editorial research report", 1955.
373. Ellis, A. Is objectivism a religion? N. Y., 1948.
374. Enciclopedia filosofica, fol. VII. Firenze: Sacson, 1968—1969.
375. Encyclopedia Britanica, Vol. 19, London, 1958.
376. Ferkis, V. C. Technological man. N. Y., 1970.
377. Ferre, F. Basic modern philosophy of religion. London, 1967.
378. Frobenius, S. L. Das Zeitalter des Sonnengotten. Berlin, 1904.
379. Fromm, E. Beyond the chains of illusion. N. Y., 1962.
380. Fromm, E. May man prevail? N. Y., 1961.
381. Fromm, E. Psychoanalysis and religion. New Haven, 1950.
382. Fromm, E. The sane society. N. Y., Toronto, 1960.
383. "Futures". The journal of forecasting and planning. 1971, N 13.
384. "Futurist". A journal of forecasts, trends and ideas about the future. 1970, N 4.
385. Gellner, E. Words and things. Boston, 1959.
386. Golwalkar, M. S. We or our national defined. Nagpur, 1947.
387. Greely, A. M. Religion in the 2000 year. N. Y., 1969.



388. Guerin, P. *Verite et religion*. Paris, 1962.
389. Hägestrom, Axel. *Philosophy and religion*. New Jersey, 1964.
390. Hartman, Ed. *Das religiöse Bewusstsein der Menschheit in Stufengang seiner Entwicklung*. Berlin, 1882.
391. Hegel, G. W. E. *Sämtliche Werke*. Bd. XII. Leipzig, 1930.
392. Herberg, W. *Protestant — catholic — jew*. N. Y., 1956.
393. Hessen, J. *Religionsphilosophie*, Bd. II. München — Bassel, 1955.
394. Hick, J. *Philosophy of Religion*. New Jersey, 1964.
395. Hocking, W. E. *Science and the idea of god*. Chapel Hill, 1944.
396. Hoffman, I. *Eglises du silence*. Paris, 1967.
397. Hollander, E. P. *Principles and methods of social psychology*. N. Y., 1967.
398. Horton, P. B., Leslie, G. R. *The sociology of social problem*. N. Y., 1970.
399. Howells, W. *The heathens*. N. Y., 1948.
400. Hoyler, H. *Anthropology*. N. Y., 1954.
401. "Humanist, The", 1960.
402. Jaki, S. L. *The revelence of phisick*. Chicago, 1966.
403. Jordan, Z. A. *The evolution of dialectical materialism*. N. Y., 1968.
404. "Journal of philosophy, The", 1958, N 13.
405. "Journal of religion, The", 1971, N 1—4.
- 405a. Kaufman, Walter. *Critique of religion and philosophy*. N. Y., 1961.
406. Lepp, I. *Atheism in our time*. N. Y., 1964.
407. Long, E. L. *Religions beliefs of american scientists*. Philadelphia, 1952.
408. Macintosh, D. C. *The problem of religions Knowledge*. N. Y., 1940.
409. Malinowski, B. *Mith in primitive psychology*. Ind, 1926.
410. Marcuse, H. *One-dimensional man*. Boston, 1966.
411. Marret, R. R. *The treshold of religion*. Ind, 1909.
412. Martin, M. *The encounter*. Farrar, 1969.
413. Mascall, E. L. *Christian theology and modern natural science*. London, 1957.
414. Mensching, G. *Die Religion*. Stuttgart, 1953.
415. Meyer, A. G. *Leninism*. N. Y., 1965.
416. "Modern review, The". Calcutta, 1970, N 1.
417. Morris, H. *The Bible and modern science*. Chicago, 1951.
418. *Natural theology*. London, 1946.
419. "Nature", N 3796, 1942.
420. *New essays in philosophical theology*, Ed. by A. Flew and A. Macintyre. N. Y., 1955.
421. Newman, J. H. *Logika wiary*. W-wa, 1956.
422. Niebuhr, Reinhold. *Man's nature and his communities*. N. Y., 1965.
423. Oman, J. *The natural and supernatural*. Cambridge, 1931.
424. Orelli, C. *Allgemeine Religionsgeschichte*, Bd. I. Bonn, 1921.
425. Otto, R. *The idea of holy*. Oxford, 1923.
426. *Oxford english dictionary*, The, vol. VIII, 1961.
427. *Oxford english dictionary*, The shorter, 1959.
428. Parrish, F. L. *The classification of religion*. Manhattan — Kansas, 1941.

429. Paton, H. J. The modern predicament. London, 1962.
430. «Pensamiento», vol. 18, № 72, Madrid, 1962.
431. "Personalist", 1962, N 4.
432. "Personalist", 1967, N 3.
433. "Personalist", 1969, N 3.
434. "Philosophy", 1957, VII.
435. "Philosophy", 1968, VII.
436. "Philosophy", 1969, X.
437. Philosophy in the twentieth century. N. Y., 1962.
438. Philosophy of religion. A book of readings. Ed. by G. L. Abernethy and T. A. Langford. London, 1968.
439. Plantiga, A. God and other mind. N. Y., 1968.
440. "Problem of communism". Washington, 1966.
441. Radin, P. Die religiöse Erfahrung der Naturvölker. Zürich, 1951.
442. Randoll, J. H. The role of knowledge in western religion. Boston, 1958.
443. Rasmussen, Kh. Report of the 5-th Thule expedition 1921—1924, vol. II. London, 1929.
444. "Ratio", vol. XII, N 1, 1970.
445. Reading in the philosophy of religion. N. Y., 1962.
446. Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen, 1961.
447. Reville, A. Prolegomenes de l'histoire des religions. Paris, 1886.
448. "Review of metaphysics, The", 1970, N 4.
449. Ringgren, H., Strom, A. V. Les religions du monde. Paris, 1960.
450. Roster, L. A guide to the religions of America. N. Y., 1955.
451. Russel, B. Religion and science. London, 1960.
452. Sartre, J. P. The devil and good Lord. N. Y., 1960.
- 453—463. Schmidt, Pater W. Ursprung der Gottesidee, Bd. I—IV. Munster, 1912—1914.
464. "Science", 1954, N 3118.
465. Science, religion and reality. Ed. by J. Needham. N. Y., 1955.
466. Siebek, H. Lehrbuch der Religionsphilosophie. Freiburg — Leipzig, 1893.
467. Simmel, G. Sociology of religion. N. Y., 1959.
468. Sneider, H. W. Religion in the 20-th century America. Cambridge, Ma., 1952.
469. Sneider, L. Sociological approach to religion. N. Y., 1970.
470. Sneider, L., Dornburst, S. Popular religion. N. Y., 1958.
471. Sociologia religii. Opracował Fr. Houtart. W-wa, 1962.
472. Sociology today. Ed. by R. K. Merton. L. Broom, L. S. Cottrell. N. Y., 1960.
473. Schelling, von F. W. G. Sämtliche Werke, Bd. VII. Stuttgart, 1910.
474. "Spiegel", 1967, N 51.
475. Spiegelberg, F. Living religions of the world. New Jersey, 1956.
476. Spens, G. The essay of american religions. N. Y., 1960.
477. «Studia sociologiczna». W-wa, 1964, № 4.
478. "Studium Generale", 1962, N 5.
479. Table talk of Martin Luther. Cleveland, 1952.
480. Taggart, J. M. F. Mc. Some dogmas of religion. London, 1906.
481. Talk of god. A simposium. Lnd, 1971.

482. Tavaszi, S. *Reformatus Keresztány Dogmatika*. Kolozovaz, 1932.
483. «Theologia und Kirche», 1931, No 12.
484. Thomas, G. F. *Philosophy and religions belief*. N. Y., 1970.
485. Tiele, C. P. *Elements of the science of religion*, Vol. I—II. Edinburgh and London, 1897—1899.
486. Tillich, P. *The future of religion*. N. Y., 1966.
487. Toynbee, A. *An historical approach to religion*. London, 1956.
488. *Twenty century of philosophy*. N. Y., 1947.
489. Tyrrell, M. *Christianity and the cross roads*. London, 1969.
490. Wach, J. *Sociology of religion*. Chicago, 1952.
491. Wallis, W. D. *Religion in primitive society*. N. Y., 1939.
492. Weber, M. *Wirtschaft und Gesellschaft*, I. Halbband. Tübingen, 1925.
493. Wells, D. A. *God, man and the thinker*. N. Y., 1962.
494. Wetter, G. A. *Sowjetideologie heute*. Frankfurt a/M.—Hamburg, 1962.
495. Whitehead, A. N. *Religion in the making*. N. Y., 1926.
496. Williams, R. M. *American Society*. Knopf, 1951.
497. Wilson, C. *Outsider*. Massachusetts, 1956.
498. Witwicki, W. *Psychologia*, t. II. W-wa, 1960.
499. *World of existentialism*, The Ed. by Mauris Friedman. N. Y., 1964.
500. Vernes, M. *L'histoire des religions*. Paris, 1887.
501. Yinger, J. M. *Religion in struggle for power*. Durham, 1946.
502. Yinger, J. M. *Religion, society and individual*. N. Y., 1957.
503. Yinger, J. M. *Sociology looks at religion*. N. Y., 1963.
504. «Zycie i mysl», № 2, 1968.
505. *2500 years of buddhism*. Ed. by P. V. Bapat, India, 1956.

# З М І С Т

Вступ . . . . .	3
<b>Розділ I. МЕТОДОЛОГІЯ КРИТИКИ ТА ІСТОРІЯ ПІЗНАННЯ ФЕНОМЕНА РЕЛІГІЇ . . . . .</b>	<b>10</b>
Марксистська методологія розгляду феномена релігії . . . . .	10
Історія і стан немарксистського дослідження феномена релігії . . . . .	24
<b>Розділ II. РЕЛІГІЯ — СПЕЦИФІЧНА ФОРМА СУСПІЛЬНОЇ СВІДОМОСТІ . . . . .</b>	<b>47</b>
Релігія в системі форм суспільної свідомості . . . . .	53
Об'єкт релігійного відображення . . . . .	62
Форма релігійного відображення і специфіка релігії . . . . .	68
<b>Розділ III. СКЛАДОВІ ЕЛЕМЕНТИ РЕЛІГІЇ . . . . .</b>	<b>84</b>
Поняття про складові елементи релігії . . . . .	84
Концептуальний елемент релігії . . . . .	90
Релігійний культ . . . . .	104
Релігійні почуття . . . . .	109
<b>Розділ IV. ГЕНЕЗИС ТА ВІДТВОРЕННЯ РЕЛІГІЇ . . . . .</b>	<b>128</b>
Передумови та причини виникнення релігії . . . . .	128
Умови існування та канали відтворення релігії . . . . .	142
Процес насадження та закріплення релігії в індивідуальній свідомості . . . . .	153
<b>Розділ V. ТЕНДЕНЦІЇ ІСТОРИЧНОЇ ЗМІНЮВАНОСТІ РЕЛІГІЇ . . . . .</b>	<b>161</b>
Становлення первісної релігії . . . . .	162
Еволюція форм релігійного відображення . . . . .	169
Модернізм і консерватизм в релігії . . . . .	176
Кризи і межі трансформації релігії . . . . .	188
<b>Розділ VI. СОЦІАЛЬНІ ФУНКЦІЇ РЕЛІГІЇ . . . . .</b>	<b>203</b>
Релігія — соціальна чи індивідуальна? . . . . .	203
Релігія як антинауковий світогляд . . . . .	208
Обмеженість релігії як ідеологічного інтегратора суспільного життя . . . . .	212
Релігія — протицинність . . . . .	217
Релігія — опіум народу . . . . .	224
<b>Розділ VII. РЕЛІГІЯ — ІСТОРИЧНО МИНУЩИЙ ФЕНОМЕН . . . . .</b>	<b>229</b>
Критика буржуазної футурології релігії . . . . .	229
Марксизм-ленінізм про закономірність відмирання релігії . . . . .	238
Література . . . . .	250

**Евграф Каленьевич Дулуман**

**РЕЛИГИЯ КАК СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ ФЕНОМЕН**  
(На украинском языке)

*Друкується за постановою вченої ради  
Інституту філософії Академії наук Української РСР*

**Редактор Л. Я. Ловкая**  
**Художній редактор І. П. Антонюк**  
**Оформлення художника Г. М. Балюна**  
**Технічний редактор Г. М. Терезюк**  
**Коректор О. С. Улезко**

Здано до набору 5.II 1974 р. Підписано до друку 11.VI 1974 р.  
БФ 30288. Зам. № 351. Вид. № 209. Тираж 4000. Папір № 1, 84×108<sup>1</sup>/<sub>32</sub>.  
Умовн.-друк. арк. 13,86. Обл.-вид. арк. 14,46. Ціна 1 крб. 69 коп.

**Видавництво «Наукова думка».**  
Київ, Репіна, 3.

**Книжкова фабрика «Жовтень» республіканського виробничого  
об'єднання «Поліграфкнига» Держкомвидаву УРСР.**  
Київ, вул. Артема, 23а.