

## *Леонід Кондратик*

*КОНДРАТИК Леонід Йосипович — кандидат філософських наук, доцент кафедри соціології інституту соціальних наук Волинського державного університету імені Лесі Українки. Сфера наукових інтересів — релігієзнавство, історія української соціології, світоглядна освіта молоді.*

### **В'ЯЧЕСЛАВ ЛИПИНСЬКИЙ ПРО РЕЛІГІЮ І МАГІЮ ЯК ПРОТИЛЕЖНІ ФОРМИ СОЦІАЛЬНОГО І ДУХОВНОГО ДОСВІДУ**

Сучасне українське релігієзнавство активно напрацьовує нові методологічні підходи до розуміння сутності релігії, а також тих явищ, які так чи інакше співвідносяться із сферою релігійного комплексу, наприклад, магії. Однією з причин «нового прочитання» цих феноменів людського життя є недостатнє освоєння історії релігієзнавства, у тому числі і вітчизняного, що пояснюється пануванням у недалекому минулому офіційної ідеології марксизму-ленінізму, з позицій якої інші вчення сприймалися якимись науковими недоростками. Ось чому звернення до спадщини видатного українського вченого і мислителя «вписується» в сучасні теоретичні пошуки. Крім того, вивчення поглядів В. Липинського на відмінність між магією і релігією має самодостатнє значення, оскільки стосується відтворення історії українського релігієзнавства доби національного відродження. Отож у загальному вигляді постала проблема можна сформулювати як суперечність між необхідністю освоєння липинськівського набутку і його недостатньою представленістю у сучасному релігієзнавчому знанні.

Мета цієї статті вбачається в аналізі проведеного В. Липинським зіставлення релігії і магії як двох протилежних способів організації соціального і духовного життя. До того ж, таке тлумачення проблеми В. Липинським розглядається як складова релігієзнавчих пошуків доби українського національного відродження початку ХХ ст., що, у свою чергу, передбачає порівняння його поглядів з ідеями інших подвижників того часу. У такій постановці ця тема вперше порушується у науковій літературі.

У концепції В. Липинського парною «релігії» є категорія «магія». «Убивши своєю гордістю свою релігію, — пояснює він, — людина віру в Бога замінює вірою в себе і свою чудодійну силу — іншими словами, містицизм релігії вона замінює містицизмом магії» [9, с.231].

Таким чином, релігія — це віра в Бога, а магія — віра людини у свою чудодійну здатність. Релігія — це позитивний, «розвинутий» містицизм, а магія — примітивний містицизм. Тут варто зауважити, що в останньому випадку термін «містицизм» далекий за змістом від усталеного в літературі поняття. Традиційно містицизм означає «єднання», спілкування людини з абсолютом — Богом, Світовим, Космічним Розумом, вищими або демонічними світами, духами тощо. Тому застосований до магії як віри у власні сили термін «примітивний містицизм» не є вдалим. Правда, в деяких випадках ця некоректність долається посиленням на те, що самовпевненість людини ґрунтується на вірі в закони, які керують людством. Промовистою в цьому контексті є наступна цитата із праці вченого: «Комуністи чи соціалісти, наприклад, у своєму бажанні здобути владу, матеріальні блага і зробити щасливим своє земне життя вірять, що в цьому їм допоможуть закони матеріально розвитку людства, відкриті розумом пророків соціалізму і сформульовані в їхній матеріалістичній та «науковій» соціалістичній вірі. І, захоплені цією своєю вірою, вони ведуть завзяту боротьбу за владу, за панування, матеріальні блага [9, с.230].

У цьому випадку такий магичний містицизм дійсно можна тлумачити як переживання людиною безпосередньої єдності з вищими силами, у даному разі із законами суспільного розвитку. Але коли історіософ веде мову про містицизм магії поган «з лісовиками, водянниками, домовиками, упирями, вовкулаками, яких треба було кожному на свій спосіб задобрювати» [9, с.237-238], то вказівки на якийсь зв'язок з вищими силами, що й становить суть містицизму, за В. Липинським, відсутні. І це не поодиноким недоречність у теорії мислителя.

Аналіз праць історика дає підстави для висновку, що магія здатна набувати різних форм. Це

може бути магія дикунів і варварів, культу таємничих сил періоду середньовіччя, модерні прояви магії, які ґрунтуються на вірі в можливість викликання неприродних, тобто психічних чи соціальних, явищ за допомогою різних людських практик тощо.

Аби більш повно окреслити липинськівське розуміння відмінностей між релігією і магією, а отже й розуміння ним природи релігії, варто звернути увагу на таке. Уживане дослідником розрізнення між релігією і магією не вписується, по суті, в жодну з релігієзнавчих традицій. Адже відомо, що магія розглядається як одна з ранніх форм релігії, або ж як невід'ємний елемент будь-якої релігії, у т.ч. й світових. Необхідно, однак, зазначити, що й серед дослідників, які дотримуються таких поглядів, є підходи, за допомогою яких осмислюється специфічність магії, вона навіть до певної міри протиставляється релігії. У цьому зв'язку звернемося до творчості М. Вебера.

Відоме його розуміння суті релігії як етично-раціонального обґрунтування сенсу людського буття у світі. Магія ж, на відміну від релігії, є примітивною формою раціоналізації стосунків між людиною і світом. Ось чому етики світових релігій є першими радикальними формами «розчаклування світу» від магічних забобонів.

Своєрідність магії М. Вебер демонструє і за допомогою понять «харизми», «повсякденності», «небуденності». Так, у його соціології релігії ми натрапляємо на твердження, що релігійно і магійно вмотивовані дії на ранніх ступенях свого розвитку орієнтовані на *поцейбічний* світ, носять відносно раціональний характер і не виходять за межі повсякденної цілеспрямованої діяльності. Це є натуралістична, «природна» магія. Коли ж виникають уявлення про «надприродні» сили — «душа», «бог», «демон», то виникає необхідність упорядкування відносин цих сил і людей. Це й становить сферу «релігійної» діяльності, яку здійснюють люди, наділені харизмою, тобто «небуденними» якостями. Такими є дар чаклуна. На відміну від звичайної людини, яка перебуває поза магійним ритуалом, чаклун володіє постійно діючою харизмою. Такою є якість пророка на відміну від жерця, який включений у «підприємство спасіння» [2, с.78-79].

За М. Вебером, відмінність між магійними і релігійними діями полягає і в тому, що перші спрямовані на примушування надчуттєвих сил, а другі — на їх умилювання. Звідси й відповідні дефініції. «Ті форми ставлення до надчуттєвих сил, виразом яких слугують прохання, жертвоприношення, поклоніння, можна визначити як «релігію» і «культ» на відміну від «чаклунства» як магійного примушування...» [2, с.98]. Однак, зазначає дослідник, провести між ними чітку демаркаційну лінію майже неможливо, бо в релігійному культі завжди наявні численні магійні компоненти. Уникнути цього не змогло і християнство. Для В. Липинського ж християнство — це ідеальний тип релігії, а тому про наявність у ньому магійних елементів не може бути й мови.

Відмінність становить і підхід Е. Дюркгейма. Французький соціолог говорив про докорінну відмінність релігії і магії. Релігія завжди соціальна, не може існувати без церкви. Магія ж — індивідуальна. У магії є свої обряди і церемонії, свої догмати і міфи, свої надприродні істоти, але вони не становлять організованого цілого. Як бачимо, у цій концепції відмінність між релігією і магією носить суто соціологічний характер.

Не збігаються погляди на магію В. Липинського й інших діячів доби українського національного відродження. Спочатку звернемося до спадку М. Грушевського. Видатний історик зараховував магію до релігійних явищ та дій на тій підставі, що саме віра в надприродне є тією ознакою, яка дає змогу ідентифікувати духовні явища або дії з релігійним феноменом і релігійними діями. Відомо, що деякі дослідники, у тому числі й ті, які були близькі до позиції Дж. Фрезера, ґрунтуючись на тому, що головна ідея магії — не ідея служіння силам, які керують навколишнім світом, як це має місце на вищих стадіях еволюції релігії, а ідея повеління, керування тими силами з метою власного благополуччя, зараховували магію до передрелігійного світогляду. М. Грушевський, дотримуючись погляду, що релігія є способом ставлення особи до навколишнього світу, до сил, які ним керують, до соціального середовища і «до поколінь одшведших», зазначає з приводу вищенаведених міркувань: «Я не бачу для того підстави, вважаючи, що розуміння релігії як того, чим людина регулює свої відносини до

всього *не я*, що поза нею, включає в себе і такий момент світогляду» [4, с.228].

Славетний історик на протигагу твердженням дюркгеймівської школи про антирелігійність магії у зв'язку з її індивідуальністю, а відповідно і з її несоціальністю, обґрунтовує положення про соціальну суть магії, навіть якщо її «убогі чародійства» здійснюються «здебільшого з індивідуальною метою» [5, с.138].

Як уже видно з наведеного, підходи В. Липинського і М. Грушевського до розуміння цього феномена відрізняються. Потрібно лише додати, що М. Грушевський ще й обґрунтував положення про умови зародження магії та її історичну роль, а також довів, що «магічний світогляд» нашого етносу доісторичної доби трансформувався в складника українського, нового, народного християнства як релігії українського народу. Визнання цього положення принципово неможливе з методологічних засад В. Липинського.

Цікаво порівняти погляди на магію В. Липинського як віруючого дослідника з уявленнями І. Огієнка. У своїй «Українській культурі», виданій 1918 р., він писав, що наш народ виробив оригінальні, своєрідні духовні вірування, яких не зустрінемо в інших народів [10, с.22]. Опісля, вже представник богословського релігієзнавства, аналізуючи дохристиянські вірування українців, митрополит Іларіон підсумовує, що магія теж є релігією і що вся дохристиянська система вірувань «і тепер сильно впливає на нашу Віру Христову, правильніше — живе поруч із Нею як в українця, так і в усього слов'янського народу» [11, с.10].

У концепції українського вченого і публіциста релігія і магія постають як різні форми духовного, морального, соціального досвіду. У цьому розумінні магія вже не є однією з ранніх форм релігії. Не може магія бути й елементом чи характеристикою релігії як такої. Це коли В. Липинський говорить про релігію як ідеальний тип, яким для нього є християнство у власній інтерпретації. Але коли предметом його наукової рефлексії є така релігія, як поганство народних мас, то одну з її основних ознак він вбачає у притаманному їй містицизмі магії [9, с.237]. Очевидно, що ця релігія менш вартісна або й не справжня.

Одна з відмінностей між релігією і магією у розумінні В. Липинського вже була зазначена, коли наводилася його, так би мовити, у цьому плані класична цитата, згідно з якою релігія — це віра в Бога, а магія — віра людини у свої сили. Необхідно зробити такі уточнення. Релігія — це віра *саме в Бога*. Не випадково ж поганство державних творців дохристиянського періоду в українській історії володіло, згідно з концепцією історика, виразними ознаками релігійного містицизму тому, що у ньому була наявна віра у богів [9, с.237]. Отже, релігія — це не просто віра в надприродне, а віра в реально існуючого Бога. У цьому твердженні на позицію Липинського-дослідника «накладається» позиція Липинського-віруючого. Зрештою, релігійність теоретика, яку він і декларує, завжди потрібно враховувати при студіюванні його релігієзнавчого доробку.

Відповідно, магія — це не тільки віра людини у свої сили. Як можна підсумувати з праць ученого, найзагальнішою ознакою магії є наявність віри у ті сили, які, згідно з його концепцією, не є виявом Божої сутності. Вони набувають різних форм, як-от: людського розуму, науки, законів суспільного розвитку. Це і різні «таємні» сили, спілкування з якими характеризує «спіритизм», «медійізм», а також сили домовиків, лісовиків тощо. В академічному релігієзнавстві останні з охарактеризованих сил часто означаються як «надприродні», тобто стверджується та їх якість, якої вони набувають у свідомості віруючих з точки зору дослідника. У В. Липинського таке тлумачення сутності цих сил відсутнє. Їх визначення носить, як відзначено, негативний характер. Це — віра у небожі сили.

У світлі вищевикладеного необхідно уточнити позицію В. Липинського щодо науки як форми магічного містицизму. Тут потрібно з'ясувати таке питання: про яку науку говорить учений, адже зрозуміло, що він не відкидає науки як чинника людського поступу. Вичерпну відповідь на це питання можна отримати, розглянувши його в контексті тогочасних пошуків в українському релігієзнавстві, в якому проблема співвідношення науки і релігії посідала чільне місце. Тут можна виокремити такі позиції.

Перша репрезентована творчістю М. Шаповала і виражається у непримиренному протистоянні релігії і науки. А тому й неминучість здолання релігії у концепції соціолога

перебуває в залежності від зростання в суспільстві ролі науки. Останню він розглядає у двох взаємопов'язаних і не завжди чітко окреслених аспектах — гносеологічному і соціально-практичному. Першою якістю вона різниться від релігії тим, що дає правильне, неспотворене знання про реальність. Другою якістю вона заміщує суспільну роль релігії. Наука, стверджує соціолог, «хоче дати людині в руки засіб для створення суспільного авторитету — регулятора життя, котрий людину-звіра дисциплінує на людину-соціуса» [12, с.95].

Зрозуміло, що з такою позицією ніколи не погодився б В. Липинський. Особливо це стосується тези про науку як «регулятора життя». Для нього аксіомою є положення, що саме релігія впорядковує життя таким чином, що дає змогу людині набувати якостей, які відрізняють її від тварини.

У творчості М. Грушевського розглядається співвідношення релігії як типу світогляду, у якому проблема істини постає як питання життєвої правди і науки, як способу продукування істинного знання про світ і людину. Тут потрібно враховувати наступне. Для М. Грушевського як ученого ідеал наукової діяльності полягає у досягненні якомога більш об'єктивного знання про досліджуваний об'єкт. Тут він не мирився з будь-якими позанауковими формами осягнення істини. Прикладом може слугувати відкидання ним усяких спроб провіденціалістичного тлумачення соціально-релігійних процесів. До того ж, М. Грушевський — прихильник позитивізму з його прагненням до позитивного знання, а тому він і відстоює пізнання індуктивне, експериментальне, на противагу спекулятивному, ідеалістичному, що пропонувала Церква. В усіх своїх історичних працях учений критично оцінює будь-які утиски Церквою наукового знання, і навпаки, його розвиток оцінює як показник і умову суспільного прогресу.

Здавалося б, така позиція вченого спонукає його до висновку про несумісність релігії і науки, а відтак — і про відживаючий та безперспективний характер першої. Однак цього не сталося. Очевидно тому, що сутність релігії він вбачав у її світоглядно-моральному змісті, а отже, релігія і наука постають у нього як різні сфери духовного життя. Тут не йдеться про відродження теорії «двоїстої істини». Йдеться про релігію як душевно-духовну творчість людини, яка вічно невдоволена своєю недосконалістю і своїми вадами й вічно прагне до Абсолюту (Бога) як взірця досконалості та втілення вищих чеснот. Зрозуміло, така творчість не може бути індиферентною до наукових здобутків. Заперечення, ігнорування релігійною думкою результатів наукового пізнання людини і світу, особливо тих, які вже стали надбанням, чинниками культури, вчений розцінював як ретроградство. Отже, тезі про несумісність наукового і релігійного світосприйняття вчений протиставляв антитезу, яка, не відкидаючи наукові знання як одну з умов поступу, поряд ставить і релігію як особливу ціннісну сферу людини.

Із методологічних позицій В. Липинського розглядати науку і релігію у грушевськівському розумінні принципово неможливо. Релігія не може бути окремою ціннісною формою поряд з наукою. Тут можна виокремити, щонайменше, два розходження. По-перше, згідно з липинськівською концепцією, будь-яке питання, що стосується ціннісної сфери буття людини, у своїй основі є релігійним і не може бути предметом науки. По-друге, релігію, за визначенням, не можна зіставляти з іншими способами освоєння світу, швидше, вона є критерієм їх придатності для людського життя. Звернемося до тверджень ученого.

Безперечно, В. Липинський визнає, що розвиток науки, зокрема технічної, залежить від умов історичного та соціального буття конкретної нації. У цьому розумінні зумовленість науки позбавлена якогось релігійного начала. Кожен представник тієї чи іншої нації «може видумати і користуватись (як нація, звичайно, як колектив, а не як вирвана зі свого колективу і вимуштрована одиниця) тільки такою машиною, ідея якої могла зародитись серед його нації, завдяки витвореним цією нацією в своєму попередньому розвитку під проводом своєї аристократії умовам її організованого громадського життя» [8, с.197].

Та все ж чим складнішими є винаходи, чим вищим є технічне забезпечення матеріального життя, тим вищою повинна бути громадська організованість нації. Тобто, для творення кращих умов матеріального існування, для творення вищої техніки, нація змушена творити вищі форми громадської організованості та моралі. Ось тут і дається взнаки сформульований вище

липинськівський постулат про релігію як міру наукового освоєння дійсності. «Вищий ступінь наближення до Бога, більша любов до Нього, — стверджує мислитель, — потрібні нації для використання тієї техніки і тих машин, котрі Бог — Вічний Творець — дозволив цій нації для свого розвитку видумати і сотворити». І далі подано такий імперативний висновок: «Без розвитку громадської моралі нема розвитку техніки матеріального життя, без розвитку техніки матеріального життя нема розвитку громадської моралі...» [8, с.197].

Наведені твердження українського вченого співзвучні ідеям засновника соціології О. Конта. Французький соціолог, як зауважує відомий дослідник Р. Арон, розглядав релігію як нагадування людям про те, що у порівнянні з ієрархією достоїнств ієрархія здібностей — це ніщо. Лише релігія в змозі поставити на місце технічну ієрархію здібностей і накласти на неї ієрархію достоїнств, інколи повністю протилежну [1, с.128].

Із вищенаведеного випливає важливий висновок у розумінні В. Липинським проблеми «релігія і наука». Виявляється, що лише ті наукові здобутки мають «права громадянства» в соціальному світі, які натхненні Божою любов'ю і використовуються для впорядкування богоугодного життя. Можна сказати й так: лише та наука, яка функціонує в тому соціокультурному просторі, що ґрунтується на засадах релігії, не набуває рис магії.

Своєрідність липинськівської позиції яскраво виявляється і в її зіставленні з концепцією В. Вернадського. Та одразу потрібно зауважити: проблему «релігія і наука» В. Липинський розглядає в контексті своїх релігієзнавчих побудов, не виокремлює її в окрему сферу зацікавлень. Для В. Вернадського ж це є предметом окремого наукового дослідження. Видатний учений-енциклопедист ХХ століття вважав, що наука й релігія є різними сторонами духовного життя людини, які перебувають у взаємозв'язку. Знищення або припинення діяльності однієї із сфер людської свідомості гнітюче вплине на інші. А тому всі вияви людської душі, у тому числі й релігія, є поживним середовищем для розвитку науки. У свою чергу, наука впливає на функціонування релігії. Так, розвиток науки спричинився до того, що «розуміння християнства починає набувати нових форм, і релігія піднімається в такі висоти і опускається в такі глибини душі, куди наука не може за нею йти» [3, с.59]. Однак ті погляди, які наука спростувала, вважав учений, втрачають цінність і для релігії і, навпаки, науково обґрунтовані істини є загальнообов'язковими. А тому з ними, стверджував учений, повинні рахуватись і релігійні, і містичні, і магичні течії.

Таке бачення не узгоджується повністю з візією В. Липинського. Певну подібність можна знайти хіба що у твердженні В. Вернадського про вплив релігії на становлення науки.

Проблему науки і віри досліджував і Б. Кістяковський. Вчений розглядав її в контексті вирішення питання про об'єктивність соціально-наукового пізнання. Він виходив з того, що це є дві цілком відмінні сфери духовного життя людини, які можуть впливати одна на одну. «Жодна з них, — відзначає соціолог, — не є критерієм для оцінки іншої. Інакше якщо ми з погляду однієї з них судитимемо про іншу, то дістанемо неправильні, навіть безглузді висновки» [6, с.140]. З цих позицій Б. Кістяковський критикував прагматизм В. Джемса, містицизм М. Бердяєва, ідеалізм В. Соловйова, економічний матеріалізм К. Маркса. Зупинимось на критиці останнього.

На думку вченого, до позанаукового стану марксизм прийшов з вини соціалістичних партій. Якщо раніше вважалося, що економічний матеріалізм є об'єктивно-науковою теорією соціального розвитку, істинність якої повинен буде визнати кожен безпристрасний дослідник, то згодом стало зрозумілим, що економічний матеріалізм належить до розряду класових пролетарських істин, а тому засвоїти його і правильно зрозуміти може лише той, хто стане на класову точку зору пролетаріату.

Таким чином, резюмує Б. Кістяковський, для цих кіл марксизм перетворився в систему суджень, яка повинна виправдати їхню віру у свої ідеали. «А віра та її апологетика, — відзначає вчений, — хоч би яким був зміст цієї віри, — чи це віра у царство небесне, чи в земний рай, — не підлягає обговоренню та оцінці з боку наукового знання» [7, с.133].

Така увага до бачення вченим марксизму знадобилася для того, щоб яскравіше відтінити позицію В. Липинського. Він, як і Б. Кістяковський, негативно ставився до проповідуваного

комуністами і соціалістами «земного раю». Однак ці дві негативні оцінки різняться між собою. Для О. Кістяковського віра в потойбічне життя чи в земний рай є поняттями однопорядковими в тому розумінні, що вони не можуть бути чинником процесу наукового пізнання, як і не можуть бути оцінені з боку наукового знання. Критичне ж ставлення В. Липинського до, як він вважав, науково обґрунтованого ідеалу земного раю, має інше підґрунтя. У цьому контексті звернемося до положення мислителя про містицизм раціоналізму. Раціоналізм, на думку українського вченого, є однією із форм містицизму, специфічною ознакою якого є прагнення оперти слабкі людські сили вірою в людський розум, намагання виконувати закони розуму. Основна різниця між релігійним містицизмом і містицизмом раціоналістичним полягає в тому, що останній неможливо опанувати й організувати. Саме тому він витворює такий «психопаталогічний» стан у людей, коли вони починають вірити, що завдяки союзів з надприродними силами вони самі стали всемогутніми, уподібнилися Богові. «Досить для цього навести численні приклади різних раціоналістичних «церков», — продовжує своє обґрунтування В. Липинський, — які, поставши, зразу ж розпадались на взаємно себе пожираючі секти і з яких ні одна не витворила таких творчих громадських організацій, що постали з містицизму релігійного» [9, с.201].

Із наведеної цитати випливає, що містичною є та наука, яка ґрунтується на вірі у закони, досягнуті розумом і в можливість на цій основі вибудувати досконалі форми соціального життя, тобто «земний рай». Потенційно такими передусім є науки соціально-гуманітарного циклу, насамперед політичні, управлінські. Саме такою наукою про земний рай В. Липинський вважав теоретичні побудови провідників соціалізму та комунізму. «Що на практиці, в реальному житті, — пише він, — може натворити отакий не опанований і нічим не обмежений містицизм раціоналізму, бачимо сьогодні на прикладі бувшої російської Імперії, в якій все руйнується і люди убиваються сотнями тисяч во ім'я віри в те, що різні совнарками являються олицетворінням надприродних сил раціоналістичної, «логічно і розумово доказаної» соціалістично-комуністичної доктрини» [9, с.232].

Із вищенаведеного і випливає відповідь на питання про те, яку науку вітчизняний учений вважає магією. Магією у його концепції постає, перш за все, така наука, яка відкидає релігію як основу соціальної організації й обґрунтовує положення про творення довершених форм громадського життя на основі раціонально вмотивованих суспільних законів. Як бачимо, В. Липинський посідає в українському релігієзнавстві особливу позицію у питанні співвідношення релігії та науки.

Магія — це і віра, і практика, яка ґрунтується на цій вірі і спрямована на досягнення людиною своєї мети. З вищенаведеного можна зробити такий висновок. За В. Липинським, магія — це такий спосіб життє- і світовідношення, коли можливість досягнення своїх цілей визначається вірою людини в чудодійну здатність небожиг сил.

Однак найглибинніша відмінність між магією і релігією, згідно з теорією В. Липинського, криється у їх соціальній дієвості. Причому вектори їхньої спрямованості цілком протилежні. Якщо релігія — це творчий чинник, то магія — руйнівна сила; якщо релігія вносить у соціальне і моральне життя організованість, то магія — дезорганізацію; релігія долає егоїзм, через любов до Бога утверджує любов до людей, тоді як магія породжує самолюбство; якщо релігія спонукає до взаємності та злагоди, то магія веде до індивідуалізму та ворожнечі. Релігія — добро, магія — зло. Містицизм релігійний, на відміну від містицизму магії, не обмежується орієнтацією людини на досягнення «земного раю», здобуття матеріальних благ. «Такий містицизм, — наголошує В. Липинський, — спирається на оптимістичних ілюзіях соціалістичного, націоналістичного, демократичного чи ще якогось іншого «земного раю», на невиправданій історичним досвідом вірі в чудодійну і необмежену силу людського розуму, який своїми теоріями має цей земний рай створити. Він не відповідає песимістичній дійсності нашого земного буття і в результаті не задовольняє вродженої людям потреби віри в життя будуче, загробне — віри, якої розум людський не має сили замінити і яка становить головну силу власне релігії» [9, с.232].

Вищенаведене дає підстави для такого підсумку. У концепції В. Липинського релігія і магія

постають як протилежні способи життє- і світовідношення. Якщо релігія є вірою у Бога, то магія є вірою у небожі сили. А тому магія не розглядається ні як початкова форма релігії, ні як невід’ємна характеристика будь-якої релігії, ні як протилежність останній у дюркгеймівському розумінні. Цим твердженням учений не солідаризується з жодною зарубіжною чи вітчизняною релігієзнавчою традицією. Такий підхід ускладнює аналіз будь-якої реально функціонуючої релігії.

Магія у концепції вченого постає асоціальною й акультурною формою. У першому випадку неможливо пояснити ті специфічні форми соціальності, які формувалися переважно під впливом магії, у другому — культурна спадщина української нації позбувається цілих пластів, так чи інакше пов’язаних з магичними віруваннями та діями.

Розглядаючи релігію та магію як протилежні форми духовного й соціального досвіду, В. Липинський окреслює своє бачення проблеми «релігія і наука». Лише ті наукові звершення мають своє виправдання в соціальному житті суспільства, межі яких покладаються релігією. Будь-яка суспільна теорія, яка протистоїть релігії, ґрунтується на раціональному знанні і застосовується як підстава для організації соціального життя, є магією.

Згідно з концепцією українського вченого магія — це така форма життє- і світовідношення, яка ґрунтується на вірі у небожі сили. Діапазон її виявів надзвичайно широкий: від чаклунських дій до будівництва соціалізму.

Наступний крок у дослідженні цієї проблеми — з’ясування поглядів дослідника про дієвість церкви і секти як різних типів релігійної організації.

### *Література*

1. Арон Р. Этапы развития социологической мысли — М., 1993.
2. Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Образ общества. — М., 1994. — С.78-308.
3. Вернадский В. Труды по всеобщей истории науки. — М., 1988.
4. Грушевський М. Історія української літератури: В 6 т., 9 кн. — Київ, 1993. — Т.1.
5. Грушевський М. Початки громадянства (Генетична соціологія). — Відень, 1921.
6. Кістяковський О. Проблеми і завдання соціально-наукового пізнання // Філософ. і соціол. думка. — 1992. — № 1. — С.136-144.
7. Кістяковський О. Проблеми і завдання соціально-наукового пізнання // Філософ. і соціол. думка. — 1992. — № 2. — С.131-142.
8. Липинський В. Листи до братів-хліборобів. — Київ, 1995.
9. Липинський В. Релігія і Церква в історії України // Політологічні читання. — 1994. — №1. — С.216-264.
10. Огієнко І. Українська культура. — Київ, 1991.
11. Огієнко І. Дохристиянські вірування українського народу. — Київ, 1992.
12. Шаповал М. Загальна соціологія. — Київ, 1996.

Надійшла до редакції 3.03.2005 р.