

## **РОЗДІЛ V**

### **Філософія та соціологія релігії**

УДК 1 : 29

**Ореста Возняк**

#### **Христологічна антропологія і діалогічна філософія: історична експлікація та зіставлення вихідних підстав**

У статті обґрунтовано ідею, що основні моменти, які відзначають православні мислителі, аналізуючи христологію, внутрішньо узгоджені з методологічними принципами діалогічної філософії, тому наявність співзвучностей визначена не впливами один на одного, а й тим, що дані концепції містять християнські корені.

**Ключові слова:** христологія, діалогізм, зустріч, утілення, незліяність, нероздільність.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Христологія гостро експлікує антропологічну проблематику. У христологічних суперечках завжди по суті обговорювали і так чи інакше розв'язували антропологічну проблему, що має для сьогодення особливу значущість. Адже сучасна антропологія потребує цілісного, неурізаного осмислення людини, що, на нашу думку, можна висловити так: щоб бути цілісною, антропологія має бути христоцентричною. Такий хід думок відсилає нас до проблематики втілення та відкритості людського буття. На нашу думку, нові кроки в розумінні людини в ХХІ столітті можливі саме на ґрунті залучення методологічного та евристичного потенціалів діалогічної філософії для тлумачення христології і розкриття іманентної діалогічності христології.

**Мета статті** – проаналзувати діалогічні підстави христології в рецепції православного богослов'я ХХ століття в зіставленні її з діалогічною філософією цього століття.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** Зв'язок тріадології та діалогічної філософії став предметом осмислення в сучасній думці, але діалогічна природа христології на сьогодні недостатньо експлікована, незважаючи на те, що понятійно-словесно вся христологія пронизана діалогічною термінологією, яка не є запозиченням із діалогічних концепцій ХХ століття, але має автентично християнський характер, що й обґрунтовуємо в цій статті.

Якщо єдиносутнісність трьох іпостасей належить до надраціональної божественної єдності, стосовно до якої «божевілля» людського мислення сьогодні визнається без заперечень, то єдиносутнісність божественної і людської природ у Христі викликає досить непросте запитання – як ця єдиносутнісність стосується до нас? (які наслідки для людини це має?). Христологія гостро формулює антропологічну проблематику: «у христологічних суперечках насправді обговорювалася і вирішувалася антропологічна проблема» [12, с. 321], і це визначає хворобливість христологічної проблематики для сьогодення. О. Клеман знаходить формулу, у якій пов'язані тринітарна, христологічна, антропологічна проблематика – «тринітарна антропологія в Христі» [8, с. 67], чим указує на потребу осмислення людини не лише в природно-біологічній перспективі, а й у христологічній. Як зазначали вище, антропологія, щоб бути не урізаною, має бути христоцентричною, і саме такою, за архим. Кіпріаном (Керном), була антропологічна думка епохи Вселенських соборів [7, с. 185]. Однак, на нашу думку, сьогодення знову-таки схильне розділяти христологію і антропологію, божественне й людське, ігноруючи уроки християнської історії, і додамо: нехтуючи досягненнями діалогічної філософії. Те, що сучасна людина віддає перевагу земному, ігноруючи «небо», за словами О. Клемана [122, с. 17], – достатньо очевидне твердження. Розуміння того, що проблеми сучасної антро-

пології вкорінені в христологічній проблематиці, трапляється не так часто, хоча початок ХХ століття для православної думки був позначений саме такими передчуттями, а в подальшому богослови починають говорити про антропологізацію богослов'я» (при цьому часто наводять посилання на Г. В. Бальтазара [1, с. 62–63] та І. Мейендорфа [10, с. 180], хоча іноді можна знайти й незгоду з «антропологізацією богослов'я»).

А. В. Карташев у фундаментальній історичній роботі, присвяченій історії церкви, відзначаючи значущість для ХХ століття христології, стверджує, що «наш час захворює тією ж христологічною мукою в її спрямованості до людської природи, до таємниці людини в Христі. Уже сказане вище слово, що «Церква розкрила таємницю про Бога і Боголюдину, але ще не про Людину». І ця таємниця вже б'ється об стіни Церкви світовими хвилями стародавнього хаосу. Він загрожує затопити людство, що втекло з Церкви, потопом безбожжя і нелюдськості» [6, с. 290]. За А. Карташевим, релігійні проблеми сьогодення «антіохійствують» [6, с. 292]. Він має на увазі характерну для секулярної (антропно орієнтованої) раціональності надмірну активізацію людського начала. Додамо: протилежне бачення також характерне для сьогодення – тенденція до містико-наркотичного приниження людського, розчинення його в безликісті нескінченної божественної безодні. Висловлюючи небезпеки нової релігійності, яка синкретично зливає християнство з містикою Далекого Сходу, в чому масова свідомість бачить вселенськість вірувань епохи глобалізму, подолання обмеженості нинішніх релігій, О. Клеман привертає увагу до існуючої в християнстві єдності божественного й людського, яка реалізується в спілкуванні: «Ця таємниця спілкування – єдність – інакшість – передається людям через боговтілення, бо людина створена за образом Божим і покликана ввійти в тринітарне спілкування, брати участь у Дусі у вічному народженні Сина» [8, с. 35]. Отже, розуміння людського буття в ситуації сьогодення передбачає потребу осмислення христології, що виявляє її діалогічну природу.

Багато авторів наголошує на невідворотності бурхливих суперечок після прийняття Нікео-Царгородського Символу віри: якщо Христос єдиносутнісний із Богом-Отцем і не лише воплотився, а й став людиною, то постає питання суті втілення та з'єднання божественного та людського (О. Шмеман [13], А. Карташев [6, с. 286–287]. «Якщо в Христі з людиною з'єднався Бог, то як можливе таке з'єднання і що в ньому може означати людина? Чи не «згорає» вона від цього дотику з Богом, чи не зводиться знову все з'єднання до якоїсь ілюзії? Якщо Христос – Бог, у чому цінність і сенс Його людського подвигу? Повторюємо: питання це було не шуканням абстрактної формули, яка задовольнила б грецький розум, що філософствує, не є «копанням» у божественній таємниці, а роздумом про людську свободу, про сенс її подвигу, її особистого зусилля» [13]. Центральне питання боголюдської природи Христа – осмислення втілення, але перед тим, як розкрити це, потрубно зафіксувати два різних шляхи, два різних типи мислення, характерні для епохи входження людського розуму в «розум Істини» [13], воцерковлення людського розуму, християнізації еллінізму [12, с. 321].

**Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів.** Специфіка антіохійської й александрійської христології вибудовується навколо осмислення з'єднання божественного та людського й реалізується поступово в драматизмі взаємного непорозуміння та недовіри, які живились страхом відходу від істини й намагалися бути вірними Нікеї, але, як відзначає А. В. Карташев, «Перед нами дві шкільно-богословські концепції, що намагаються пояснити невимовну таємницю Особи Боголюдини. Не дивно, що обмежена людська думка і слово, як гранична сила апарату для польотів, на якихось межах знемагають, поникають і навіть зазнають катастрофу. В обидва боки за якоюсь межею виникають уже провали єресей, як би «повітряні діри», говорячи мовою авіації» [6, с. 256]. Далі А. В. Карташев говорить про вихід у визнанні відносності будь-якого богословствування і прийнятті в деяких межах різних філософсько-словесних форм, завжди недосконалих і тому невічних. Ця його думка ми бачимо такою, що сама надає двосмисленість оскільки справа якраз у винаходженні *меж* можливих відмінностей, у тому, *чим* вони визначаються, тому що, як показує історія, від жорсткого непорозуміння не спасають і чіткі догматичні формулювання. Але ситуація не є такою вже безвихідною, у світлі предмета цього дослідження вихід бачиться, якщо говорити стисло, у здатності до діалогу, і якщо трохи розкрити – то у принаймні відкритості та незавершеності людської думки, здатної для реалізації ситуації діалогу перебувати на позамежовому «між», що відкриває нові можливості для усунення догматизму мислення і у сфері релігійної думки, і в галузі філософській, яка часом схильна до надмірної нормативності.

Напередодні Халкідону фіксуються три можливих варіанти розв'язування проблеми Боголюдини. Перший відповідає антиохійському мисленню, що стверджує, ніби то з'єднання, але, по суті, покладання поруч двох різносутих лиць – Бога й людини. Другий у безпосередній протилежності стверджує послідовну єдність Христа, але ця єдність як би складена з двох частин різносутнісних природ – у Христі не весь Бог і не вся людина (Аполтінарій Лаодікійський). Третій, що спирається на александрійське богослов'я, бере і людське, і божественне в повноті, але так, що в процесі об'єднання відбулося знищення слабшого, людська природа переображена божественною до усунення своєї реальності й залишилася ілюзорною.

Розв'язання заплутаного вузла слів, таких, що не передають християнську вість адекватно, здійснюється на Вселенському соборі 451 року. Халкідонський собор проходив за активної участі римських легатів, за посередництва Папи Льва, що не можна не відзначити, оскільки саме ті догматичні формулювання набувають особливої вагомості й значущості, які прийняті за максимальної церковної єдності Сходу й Заходу, під час винайдення спільної згоди. У Халкідонському оросі й усі мислителі відразу помічають та відзначають чотири негативних визначення: дві природи об'єднані «незліянно, незмінно, нероздільно, нерозлучно». А. Карташев дотепно відзначає, що тут як у математичній формулі, – для непосвяченого не вказано нічого ясного [6, с. 320]. Але і О. Шмеман [13], і В. Лоський [9, с. 528–529] указують на невичерпний релігійний зміст: негативні визначення висловлюють саму суть християнства, радісну тайну Євангелія, але оберігають її від утручання конструктивно-фантазійного людського мислення – заперечують можливості уявляти сам спосіб з'єднання в позитивних ствердженнях. А. Карташев говорить про поставлені христологічним оросом бар'єри, які упереджують зриви в безодню ересей, але називає ці бар'єри тонкими, ледве помітними, мереживними [6, с. 338]: коли необхідне *розрізнення* проведене, але *роз'єднання* не відбувається. До такого способу осмислення людини в ХХ столітті запрошує діалогічна антропологія: акцентується виявляючи, що ніщо не може бути взяте неуріzano в самодостатньо-автономному, ізольовано-самотньому існуванні – тоді воно розростається в однокісність, але має братися як просякнене взаємозалежністю і глибинно співпречетне усьому. Той факт, що всі видатні діалогісти ХХ століття або виходять із християнсько-біблійного типу мислення, або приходять до нього, є зовсім не випадковим.

Отже, Халкідонський орос завершує роздвоєність Антіохії та Александрії. Як висловлює це О. Шмеман, «У Халкідоні перегоріла історична обмеженість кожної “школи”, була подолана двозначність і недостатність слів. Він завершує старе й починає нове» [13]. Але обстоювання цього нового розтягнулося на тривалий період.

Можна зробити деякий проміжний висновок. Діалогічність у Трійці виступає принципом внутрішнього зв'язку між Іпостасями, вона притаманна єдиному Богові саме завдяки тому, що Бог у своїй єдності існує як Трійця. Тут діалогічність немовби похідна, така, що конче випливає з природи Трійці. Діалогічна природа Христа виявляється зовсім інакше. Діалогічність Трійці постає вихідним принципом розуміння Христа як Боголюдини. Можна сказати, що діалогічність онтологічно обґрунтовує можливість Втілення як фактичність існування двох природ (божественної і людської) в одній Особі (у Христі). «Незлітно, незмінно, нероздільно, нерозлучно» – саме так поєднані дві природи в Лиці Христа, причому перші два визначення спрямовані проти монофізитів, два останні – проти несторіан. У догматі про Трійцю ми визнаємо одну єдину особливу сутність або природу в трьох іпостасях; і за допомогою цієї специфічної єдиної сутності ці три іпостасі мають єдину волю або енергію. У догматі втілення інакше: у Христа є дві природи, божественна й людська, але є лише одна особа – вічний Логос, Який став Людиною. І тоді як три Особи божественної Трійці мають єдину волю та енергію, особа Христа має дві енергії й волі відповідно до Його двох природ. Однак, як зазначає Калліст Уер, «хоча втілений Христос має дві енергії та дві волі, це не руйнує єдності Його особи: усе, що в Євангеліях говорить, чиниться чи терпиться Христом, слід приписувати одному й тому ж особовому суб'єктові – вічному Сину Божому, Котрий народився як людина в просторі й часі» [5, с. 76].

Нероздільність і незліянність божественної та людської природ у Христі постає максимом, до якої може піднятися діалог Бога й людини. Слід зазначити; якщо в Трійці Іпостасі вступають у діалогічні відносини між собою, будучи при цьому трьома Особами, то Христос постає *єдиною* особою, яка є результатом діалогу божественного й людського: «людське Христа – це повністю наше людське; воно йому невласливе по предвічному Його народженні, але Божественне Лице створило

Його в Собі в лоні Марії. Отже, у Христі дві волі, два розуми, два способи дії, але вони завжди поєднані в одному Лиці. У кожній Його дії присутні дві енергії: енергія Божественна і енергія людська» [9, с. 529].

З питанням утілення як єднання божественного й людського тісно пов'язана проблематика ікони, на що звертає увагу Вселенський патріарх Варфоломей. Згадуючи, що в сучасному християнському світі саме ікони створюють найбільш яскравий і відомий образ Православ'я [3, с. 75], він стверджує, що про ікони краще всього говорити термінами відношення і зустрічі, більше того, ікони – це вираз богослов'я відношення [3, с. 97]. Те, що ікони слід розглядати як «умобачення у фарбах» (богослов'я у фарбах), добре розкрито в роботах Є. Трубецького та П. Флоренського. Але Варфоломей розгортає думку далі, говорячи, що вони вводять у спілкування з особами та подіями, зображеними на них. Власне, кажучи, він реалізує характерний для ХХ століття варіант богослов'я, що цілеспрямовано експлікує свою спрямованість на Богопізнання як на Богоспілкування, звідси й ікона бачиться в контексті богослужіння як можливість особистої містичної зустрічі з Богом [3, с. 100]. На тісному зв'язку ікони з утіленням наголошує О. Клеман, і це вказує на те, що головний смисл набуває лик – у Христі невидиме стає видимим, але не втрачає таємничості [8, с. 39], що є темою христології, у той час як тринітарне богослов'я через ікону включає людину в спілкування [8, с. 58]. Усе, що говорить про ікону О. Клеман, відповідає інтенціям діалогічної філософії при застосуванні мови спілкування: «Іконописання не належить до категорії таїнств, де матерія отримує освячену силу, але до категорії зв'язку, міжособистісної зустрічі» [8, с. 61]. Цим відкидається наївно-натуралістичне розуміння святості ікон, характерне для окультно-фетишистської свідомості, що приписує святість самому речовинному «тілу» ікони. О. Клеман вказує, що ікона робить можливою зустріч поглядів, а це можна розкрити так: перед іконою не лише я бачу Бога, але Він бачить мене. Через погляд Бога на мене я стаю прозорим для самого себе, чим я втрачаю речовинну непроникність, із чим давні аскети пов'язують стан гріха [8, с. 53], і водночас отримую лик – бо мене бачать. О. Клеман наводить характерне для античної думки розуміння раба: це той, хто не має лица, той, кого не бачать [8, с. 88]. Перед Ликом Божим на іконі з'являється можливість бути побаченим і цим набути повноти власної присутності. Зв'язок феноменів утілення, погляду, лику, присутності актуалізовані в сучасній філософії (М. Мерло-Понті, Ж.-Л. Маріон). Утрата лику, знеособлення (рос. – *обезличивание*) – одна з гострих проблем соціального буття, у зв'язку із чим О. Клеман говорить про іконологічність мистецтва як такого, а не лише ікони, на що він звертає увагу, аналізуючи «кризу краси». У сучасному мистецтві вражає тяжіння до втрати лица – не лише як особистісної специфіки, але і як людського ліку взагалі, що супроводжується дезінтеграцією, роз'єднанням і світу, і людини, потребуючи винаходження нових шляхів єднання.

Суттєвий внесок в експлікацію антропологічних вимірів христології робить С. М. Булгаков, формулюючи центральну ідею своєї христології так: «Основна керівна ідея христології автора є Боголюдство, тобто досконале єднання Божества й Людства в Христі, а далі і взагалі Бога і світу, і в цьому сенсі завдання його побудувати Халкідонське богослов'я. Отже, тенденція його спрямована однаково і проти пантеїзму, і протестантського трансцендентизму. Його проблема христологічна: як можливе боговтілення, що воно для себе припускає і у собі містить?» [2].

На вагомість христологічних ідей С. Булгакова звертає увагу Ж. Любомир, посилаючися на думку авторитетного на Заході знавця творчості С. Булгакова Б. Шульце [4, с. 121–122], але не погоджується з ним у деяких моментах, які стосуються саме розуміння кенозису і висловлює згоду з Г. У. фон Бальтазаром: «З погляду Бальтазара, оригінальність Булгакова міститься в наголошенні на тому, що “останньою передумовою кенозису є альтруїзм особистостей (як чистих відношень) у троїчному житті любові”» [4, с. 123]. Ж. Любомир акцентує на прагненні С. Булгакова при побудові христології виходити водночас «згори» і «знизу» (це відповідає термінам західної христології – наприклад у К. Ранера [11, с. 394, 410]), що засвідчує вимогу С. Булгакова задіювати взаємно-наскрізне мислення, що і є характерним для філософії діалогізму. Ж. Любомир згадує «Світло невечірнє» для підтвердження характерного для С. Булгакова діалогізму: релігійний досвід він описує в діалогічних категоріях зустрічі з радикально Іншим, причому не абстрактно-узагальнено, а як особистісної зустрічі [4, с. 138]. Це безпосередньо виводить на проблематику богослов'я нового типу – свхаристійно-літургічного.

**Висновки.** Отже, аналіз христології в зіставленні з концептуально-структурними засобами діалогічної філософії дає підстави стверджувати: людина в повноті свого буття постає як така істота, котра чітко може бути описаною Халкідонською термінологією: «неслянно, незмінно, нероздільно, нерозлучно» присутнє в людині людське й божественне, природно-біологічне й духовне, тілесно-чуттєве й душевне – розрізнення проводити потрібно, але роз'єднувати не слід. Людина – істота, котра у своїй ідентичності визначається відношенням до Іншого: ця категорія одна із центральних у діалогістів. Тим дивовижніше випередження, здійснене Халкідонським Оросом, у якому надані всі підстави для гнучкого й динамічного осмислення «Іншості». Тому звернення до автентичного першоджерела християнського діалогізму містить нові евристичні можливості.

#### *Джерела та література*

1. Бальтазар Г. У. О простоте христиан / Г. У. фон Балтазар ; [пер. с нем. А. Ярин] // Символ. – 1993. – Т. 29. – С. 7–69.
2. Булгаков С. Н. Агнец Божий (Автореферат) // Путь. – 1933. – № 41. – С. 101–105. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.odinblago.ru/path/41/6>
3. Варфоломей, патриарх. Приобщение к таинству: Православие в третьем тысячелетии / Всевятейший Патриарх Варфоломей. – М. : Эксмо, 2008. – 368 с.
4. Жак Л. Актуальность богословия С. Булгакова в диалоге с Западом / Л. Жак // Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи // Материалы Междунар. конф. Синод. Богосл. комиссии Рус. Правосл. Церкви и итал. фонда «Христиан. Россия» (Италия, 2004) – М. : Христианская Россия, 2006. – С. 119–146.
5. Калліст (Уер), єпископ Діоклійський. Православний шлях ; [пер. з англ. С. Зденянчин. – К. : Дух і Літера, 2003. – 176 с.
6. Карташев А. В. Вселенские соборы / А. В. Карташев. – М. : Эксмо, 2006. – 672 с. – (Антология мысли).
7. Киприан (Керн), арх. Антропология Св. Григория Паламы / Киприан (Керн). – Киев : О-во любителей правосл. лит. ; Изд-во им. святителя Льва, папы Римского, 2005. – 434 с.
8. Клеман О. Отблески света: Православное богословие красоты / О. Клеман ; [пер. с фр. У. Бикбау]. – М. : Библ.-богосл. ин-т св. ап. Андрея, 2004. – 100 с. – (Современное богословие).
9. Лосский В. Н. Догматическое богословие / В. Н. Лосский ; [пер. с фр. В. А. Рещикова] // Лосский В. Н. Боговидение. – М. : ООО «Изд-во АСТ», 2003. – С. 455–550. – (Philosophy).
10. Мейендорф И., прот. Православное богословие в современном мире / И. Мейендорф // Мейендорф И. Православное богословие в современном мире. – М. : Путь, 1997. – С. 171–189.
11. Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / К Ранер ; [пер. с нем. В. Витковский]. – М. : Библ.-богосл. ин-т св. ап. Андрея, 2006. – 662 с. – (Современное богословие).
12. Флоровский Г. Восточные отцы Церкви / Г. Флоровский. – М. : ООО «Изд-во АСТ», 2003. – 633 с. – (Philosophy).
13. Шмеман А., протопресвитер. Исторический путь православия / А. Шмеман [Электронный ресурс]. – Режим доступа : [http://www.shmeman.ru/modules/myarticles/topics\\_topic\\_id\\_9.html](http://www.shmeman.ru/modules/myarticles/topics_topic_id_9.html)
14. Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие / Х. Яннарас [Электронный ресурс] ; [пер. с новогреч. Г. В. Вдовина]. – М. : Центр по изучению религий, 1992. – 231 с. – Режим доступа : <http://www.pagez.ru/olb/045.php>

**Возняк Ореста. Христологическая антропология и диалогическая философия: историческая экспликация и сопоставление исходных оснований.** В статье обосновывается идея, что главные моменты, которые отмечают православные мыслители при рассмотрении христологии, внутренне согласуются с методологическими принципами диалогической философии, поэтому наличие созвучий определена не влияниями друг на друга, а тем, что данные концепции содержат христианские корни. Халкідонському догмату присущі всі основи для гнучкого й динамічного осмислення «Іного». Чоловік в повноті свого буття предстает как существо, которое четко может быть описано халкідонської термінологією: «неслянно, неизменно, нераздельно, неразлучно» присутствует в человеке человеческое и божественное, природно-биологическое и духовное, телесно-чувственное и душевное – различение проводить необходимо, но разъединять не следует. Поэтому обращение к автентичному первоисточнику християнського діалогізму содержит новые эвристические возможности.

**Ключевые слова:** христология, діалогізм, зустріч, втілення, неслянність, нераздельность.

**Voznyak Oresta. The Christological Anthropology and the Dialogical Philosophy: Historic Explication and Comparison of the Basic Principles.** The article gives a background to the idea that the main moments which are essential to the orthodox philosophers in Christology, are concurrent with the dialogical philosophy's methodological

principles. Therefore some common features of those schools depends not on the influence of one conception on another but on the fact that both of them have Christian roots. The dogma of Chalcedon has all necessary means for dynamic and versatile exploring «The Other»-problem. The human being in the fullness of his entity can be extremely distinctly described in Chalcedon terms: we find «invariable, inseparable» presence of human and divine, natural-biological and spiritual, sensual and mental; we ought to distinct but not to divide. So taking a look at the authentic Christian dialogism possesses new heuristic potential.

**Key words:** Christology, dialogism, facing, embodiment, inmerging, inseparation.

Стаття надійшла до редколегії  
08.04.2013 р.

УДК 1: 21

**Геннадій Гулько**

### **Неорелігійний сегмент на Волині: історія, сучасність і проблеми**

У статті проаналізовано філософські підстави специфіки й історії наявних неорелігійних організацій у Волинській області, наведено дані щодо їх кількості, типології та структури. Проаналізовано окремі крайні вияви у місійній та богослужбовій практиці. Висунуто пропозиції щодо належних змін у державному законодавстві у справах релігії.

**Ключові слова:** конфесія, нерелігійна структура, місіонер, місійна діяльність, адепт, джерело конфлікту, державне законодавство.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Питання діяльності релігійних організацій новітніх течій у Волинському регіоні донині актуальне. Залежно від їх подальшого поширення може продукуватися конфліктність їхніх місіонерів зі священослужителями та вірними традиційних конфесій. Цьому сприяють прояви «месіанського», інколи й нігілістичного ставлення нерелігійного середовища до державного законодавства, традиційних віросповідань і культури українського народу. Тому вважаємо можливим запровадження типологічної градації і в науковому аналізі означеної проблематики, і в ставленні держави до нерелігійних структур. Саме це і є **метою** нашої розвідки.

**Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження.** Бурхливе відродження і розвиток релігійного середовища у Волинській області наприкінці 80-х – початку 90-х рр. минулого століття, поряд із різким збільшенням православних і пізньопротестанських конфесій, поклали початок узаконеній діяльності низки громад окремих новітніх релігій. Характерно, що під впливом чисельної, як на той час, мережі структур традиційних конфесій (на початку 1988-го діяли 177 громад РПЦ та 90 – ЄХБ, ХВС та АСД), неорелігійні структури розпочали організовану діяльність на Волині лише з 1992 р. Першими з них були громади неоязичницького (РУНВіри та неохристиянського (харизматичного) напрямів Незалежна Христова Церква в м. Луцьку). Уже наступного року в обласному центрі зареєстровано громаду орієнталістського напрямку Товариство свідомості Кріпни [2, с. 438, 440].

Це засвідчує відому закономірність, що, як і в інших регіонах країни, неорелігійний фактор став дієвим лише після відомих глобальних міжправославних потрясінь в Україні на початку 1990-х рр. Не меншу роль відіграло введення в дію у квітні 1991 р. Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», прийнятого на хвилі романтичних надій та ілюзій від отриманих демократичних свобод. Суттєвим був і той чинник, що більшість навернених до неорелігійних структур прийшли із середовища інтелігенції й інших раніше індіферентних до проблем віросповідання прошарків спільноти з відносно високим рівнем освіти. Розчаровані попередніми ідейними засадами вони шукали їм заміни не лише в поверненні до «батьківської» віри, а й у її нетрадиційному форматі. Адже сучасну освічену людину насамперед не влаштовує рівень і повнота віровчення традиційних релігій, які залишаються в жорстких рамках віросповідних постулатів, застарілих форм богослужбової