

**Бюлетень ГО "Українська Асоціація релігієзнавців"
та Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України**



**Українське
релігієзнавство**

№ 85

Бюлетень «Українське релігієзнавство» є періодичним науковим виданням, що рецензується, затверджений ВАК України як фахове видання за профілем «філософські науки», «історичні науки» та «соціологічні науки».

*Видається щопіврічно з 1996 року.

*Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 2057 від 19 липня 1996 року.

З 2017 року бюлетень включено та проіндексовано в міжнародній наукометричній базі Index Copernicus

*Адреса редакції: 01001 Київ-1, вул. Трьохсвятительська, 4, кімн. 323-324. Тел. (067) 466-97-03 – головний редактор, (044) 279 04 18 – редакція бюлетеня.

E-mail: cerif2000@gmail.com

*Редакція бюлетеня може публікувати статті й матеріали, не поділяючи позиції їх авторів.

*Відповідальність за достовірність фактів, цитат, власних імен та назв несуть автори.

*Редакція залишає за собою право виправляти мову, стилістику, редагувати матеріал відповідно до стандарту видруку статей.

*При передруку посилання на «Українське релігієзнавство» обов'язкове.

*Усі права застережені ©

Редакційна колегія:

А.Колодний, доктор філософських наук, професор
(головний редактор)

А.Арістова, доктор філософських наук, професор
Е.Бистрицька, доктор історичних наук, професор
В.Бондаренко, доктор філософських наук, професор
А.Васіляускене (Литва), докт. істор. наук, професор
Л.Виговський, доктор філософських наук, професор
К.Елбак'ян (Росія), доктор філос. наук, професор
Г.Надтока, доктор історичних наук, професор
П.Павленко, доктор філософських наук
О.Саган, доктор філософських наук, професор
Р.Сітарчук, доктор історичних наук, професор
Н.Стоколос, доктор історичних наук, професор
Л.Филипович, доктор філософських наук, професор
О.Уткін, доктор історичних наук, професор
Г.Гоффманн (Польща), докт. філос. наук, професор
В.Шевченко, доктор філософських наук, професор
П.Яроцький, доктор філософських наук, професор

Рецензенти: докт. філос. наук Т.Гаврилюк
та докт. істор. наук Р.Шеретюк

*Рекомендовано до друку вченою радою
Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України,
Протокол № 3 від 20 березня 2018 року.*

Спонсори видання: А.Арістова, Л.Филипович.

© ГО "Українська Асоціація релігієзнавців", 2018
© Відділення релігієзнавства Інституту філософії
імені Г.С. Сковороди НАН України, 2018
© Автори статей, 2018

З М І С Т

РЕЛІГІЙНІСТЬ В ЇЇ СУТНОСТІ, ВИЯВАХ, ВІДНОСИНАХ	
<i>Оксана Горкуша і Людмила Филипович (Київ).</i> Міжконфесійний діалог в сучасній Україні: доцільність та ефективність його здійснення в умовах війни	4
<i>Ганна Кулагіна-Стадніченко (Київ).</i> Антиномія «чоловік-жінка» в особистісній перспективі становлення індивідуальної релігійності православного віруючого	16
<i>Олег Кисельов (Київ).</i> Микола Закович як теоретик обрядотворчості	23
<i>Сергій Титов (Київ).</i> Чи є палеолітичні «Венери» свідченням архаїчної релігійності?	33
<i>Юлія Стрелкова (Київ).</i> Деміфологізація та екзистенційна теологія: становлення парадигми	42
<i>Леонід Кондратик (Луцьк).</i> Ідеї громадянської релігії в творчості кирило-мефодіївців	53
<i>Говард Біддулф (Прово, США).</i> Державна толерантність до нової релігії в пострадянському суспільстві: дослідження на прикладі досвіду святих останніх днів у незалежній Україні (англ.м.)	63
Автори часопису	86

РЕЛІГІЙНІСТЬ В ЇЇ СУТНОСТІ, ВИЯВАХ, ВІДНОСИНАХ

УДК 2-675

Горкуша Оксана та Филипович Людмила. Міжконфесійний діалог в сучасній Україні: доцільність та ефективність його здійснення в умовах війни

***Анотація.** В статті розглядається стан міжконфесійного спілкування в Україні, наявні діалогові майданчики, які тривалий час створювалися стихійно, а тепер виростають до певної мережі. Виокремлюються 5 типів міжконфесійних діалогів, зокрема міжконфесійно-колегіальні, конфесійно-міжконфесійні, громадянсько-міжконфесійні, інтелектуально-просвітницькі – міжконфесійні, зовнішньо інспіровані – міжконфесійні; аналізуються їх ефективність, виходячи з мети діалогу, тематики, мови, методологічних підходів, критеріїв до правил ведення і суб'єктів, запрошених до діалогу. Наводяться рекомендації щодо успішності міжконфесійного діалогу в Україні в умовах війни.*

***Ключові слова:** міжконфесійний діалог, гібридна війна.*

***Abstract.** The article O.Horkusha, L.Fylypovych «Interfaith dialogue in contemporary Ukraine: expediency and efficiency of its implementation in the conditions of War» discusses the state of interfaith communication in Ukraine, available dialogue platforms, which were created spontaneously for a long time, and now they grow up to a certain network. There are 5 types of interfaith dialogs (interdenominational - collegial, denominational - interdenominational, civic-interdenominational, intellectual-educational - interconfessional, external-inspired - interdenominational), their effectiveness is analyzed, based on the purpose of the dialogue, topics, language, methodological approaches, criteria for the rules of conduct and subjects invited to the dialogue. The recommendations on the success of the interfaith dialogue in Ukraine in the conditions of war are given.*

***Key words:** interfaith dialogue, hybrid war.*

Вступ. В Україні відбувається велика кількість найрізноманітніших міжконфесійних зустрічей на різнорівневих діалогових майданчиках стосовно різних тем (від теологічних до буденних). Тривалий час міжконфесійний діалог провадився стихійно, з вузькоконфесійними цілями або ж задля конкретної політичної мети. Була відсутня системність, цільовість, стратегічність. Це особливо стало видно в новій ситуації - ситуації анексії Криму та війни на Сході України. Бо ні суспільство, ні держава, ні релігійні організації, як виявилось, теоретично (на рівні концепції) і практично (на рівні навиків) не готові до діалогу в умовах війни. Тому ***метою*** статті є довести доцільність проведення

міжконфесійного діалогу в Україні в умовах війни, типологізувати існуючі діалогові майданчики, визначити їх ефективність і сформулювати рекомендації до активізації міжконфесійного спілкування.

Ступінь дослідженості. Впродовж тривалого періоду українські релігієзнавці цікавились станом міжконфесійного діалогу у глобальному світі (міжнародний масштаб) та, що найбільш актуально для нас, в поліконфесійній сучасній Україні. Про складну історію тенденцій до утвердження міжрелігійної злагоди в глобальному масштабі йдеться в цілій низці статей українських вчених, які визначали, за якими стратегемами різні конфесії підходять до справи міжконфесійного діалогу [1, 2, 3, 4, 5]. Так, зокрема, аналізуючи міжрелігійний діалог у світі, Л.Филипович зазначила, що його завданням стає “будувати людяніший світ”. Це і є, з точки зору релігійних суб’єктів, “діалогом спасіння” [1], адже іншими (недіалогічними) методами зарадити вибуховій конфліктогенності сучасності неможливо. Тож головною стає соціальна значимість міжрелігійного діалогу, бо ж сьогодні релігія виходить за вузькі межі своєї функціональності, вона переростає в дієвий чинник налагодження порозуміння між людьми в ім’я спасіння людства. І хоча міжрелігійний діалог, а тим більше – міжконфесійна згода, сьогодні не видається вкрай необхідним консервативним чи націленим на замкнутість культурного простору певного народу групам (релігійним, конфесійним, політичним), його потреба є невідворотною у глобальному масштабі, оскільки “світ, як би комусь не подобався цей процес і не хотілося його призупинити, внаслідок глобалізації останнього, рухається до полі-, навіть мультизації, до багатоманіття, різнобарв’я, гетерогенності. Єдина можливість бути почутим – це вислухати іншого, що можливо лише через діалог” [1, с.161]. На противагу консервативним чи песимістичним або ж романтично налаштованим богословам та дослідникам, сучасні українські релігієзнавці зазначають, що “основне в діалозі – вміння слухати і здатність почути, щоб зрозуміти, але не обов’язково прийняти, позицію іншого”.

В ім’я належного життя людини та збереження людства різноконфесійним богословам доведеться будувати мости взаємопорозуміння між різними релігійними парадигмами, зокрема в соціальних програмах [6] та антропологічних уявленнях, у їхній компетенції обґрунтовувати необхідність злагодженої діяльності в поліконфесійній дійсності заради Спасіння й у вічній перспективі.

Світські аналітики жодним чином не сумніваються у потребі конфесійних пошуків можливості обґрунтування міжрелігійної злагоди, адже від останнього залежить суспільний спокій та співпраця щодо збільшення комфорту життя різноконфесійних мешканців одного локального суспільного контексту. Це безпосередньо стосується й сучасної України, складна історія народу якої спричинила до

конфесійного розділення титульної нації. Толерантизація міжконфесійних відносин є одним із завдань, методологію досягнення якого формують академічні релігієзнавці [7]. Тут нестабільна політична ситуація щомиті посилює розкол не лише на рівні майновому, ідеологічному, цивілізаційноцентричному, культурному, а й духовному та конфесійному, адже невідомими заручниками за цих умов стали не тільки громадяни нашої країни, але й ті релігійні організації, які опікуються духовним здоров'ям останніх [8, 9, 10]. Вочевидь, що оскільки в даному випадку мета (духовно-моральне здоров'я народу) міжконфесійної злагоди нами вбачається в контексті українолокалізованому, то й суб'єктами, спроможними на утвердження такої, нами припускаються україноцентричні конфесії, саме ті, які вбачають свою місію в духовному оздоровленні й спасінні українського народу, не намагаються вихолостити його ментальну сутність, виправити історичну пам'ять в угоду "найважливішим" суб'єктам міжрелігійного та міжконфесійного діалогу на глобальному рівні. Тими, що почуваються українськими за покликом душі пастви, за потребою розділити історично-духовну долю народу, за усвідомленням відповідальності за його спасіння перед обличчям вічності [11, 12, 13].

Актуальність теми міжконфесійного діалогу для українських релігієзнавців збільшилась у зв'язку із сучасними обставинами поліконфесійної України (загарбницька війна Російської федерації проти України з використанням релігійних суб'єктів та конфесійної риторики як знарядь її ведення). Надважливим для з'ясування цих факторів є сучасний релігієзнавчий аналіз контекстуальності релігії, зокрема її взаємодія із суспільною свідомістю [14, 15], світоглядом [16, 17], політикою [18, 19, 20, 21, 22], правом [23], мораллю [24] тощо. Тож ряд нещодавніх статей академічних релігієзнавців присвячені щонайперше з'ясуванню вихідних позицій суб'єктів діалогу з їхніми автономними очікуваннями, специфічними точками бачення, провідними дискурсами, що задають мету, на досягнення якої спрямований суб'єкт, що долучається до діалогу, предметно-проблемної локації та адекватної методології формулювання "мови порозуміння", коректності й адекватності підходів у його здійсненні [25, 26, 27, 28]. Особливості релігійної комунікації та сучасні трансформації комунікативних функцій релігії також є предметом ретельного аналізу українських релігієзнавців [29, 30] як і ідентичність релігійних суб'єктів [31, 32] та їхній досвід в сучасних суспільно-політичних умовах [33, 34]. Однак зрозуміло, що міжконфесійний діалог має й надалі лишатись предметом посиленого наукового аналізу академічних релігієзнавців.

Основний виклад. В періоди відносного миру міжрелігійний діалог є природним бажанням конфесій пізнати один одного, задовольняючи свої пізнавальні та ідентифікаційні потреби, які реалізуються в створення

більш комфортних умов для діяльності своєї церкви або релігійної організації. В умовах війни, особливо гібридної, ситуація загострюється і від бажання спілкуватися переходить в необхідність вести перемовини, щоб досягнути або ще більшої згуртованості, або ж трохи меншої агресивності. В умовах конфлікту, який виявляє не вирішені в мирний час проблеми у відносинах між суспільством і церквами, між державою і релігійними організаціями, між самими конфесіями, які роками накопичувалися, не розв'язуючись (наприклад, діалог всередині православ'я і заліковування внутрішньоправославного розколу; порозуміння між римо- і греко-католиками стосовно визнання греко-католицького патріархату як інституалізації права церкви Східного обряду; консенсус в протестантському середовищі щодо входження українських громад до пострадянських конфесійних структур), міжрелігійне протистояння особливо небезпечне, бо набуває агресивних і небезпечних форм.

За цих умов обґрунтовано постає питання: чи взагалі можливий діалог в період війни? чи є переговори (про припинення обстрілів чи передачі полонених) - діалогом? чи може вестися діалог з опозиційною стороною, з ворогом? чи можуть діалогізувати всі з усіма? чи можна під час діалогу обговорювати взагалі будь-які питання, а чи ж є якісь заборонені теми? чи можна заради життя, заради спасіння людей - з обох сторін - домовлятися з ворогом? чи всіх, в т.ч. і військових злочинців, потрібно визволяти? чи діалог - це панацея, тобто єдиний спосіб вирішення конфлікту. Чи він, діалог, за умов війни взагалі доцільний?

В українському суспільстві є декілька точок зору на такі загальні питання, які представлені як світськими, так і релігійними колами.

1) Є люди, які переконують, що не можна вести діалог під час війни: немає про що розмовляти, коли йде війна. Тому треба все заморозити, припинити на певний час будь-які перемовини. Тут виділяється: **активна антидіалогова позиція** (перемовин не може бути, у війні не домовляються, а перемагають) і **пасивна антидіалогова позиція** (церква не розв'язувала війни, вона до неї не причетна, і взагалі це не війна; церква має чим зайнятися в часи смуту, кризи, розпачу - вона покликана спасати душі людей).

2) **Нейтральна позиція**. Відносини, які склалися в мирний час, не руйнувати, але й не активізувати, не заморожувати і не ініціювати, цебто поставити в режим нейтралки. Вони по інерції самі по собі сприятимуть або не сприятимуть виходу із конфлікту.

3) **Активна позиція**. Діалог треба активізувати, зайнятися послідовним миробудуванням. Тільки в єдності всіх - віруючих і невіруючих людей - можна подолати плани Росії дестабілізувати ситуацію в Україні, розвалити Україну із середини, що страшніше війни. Тому потрібно відновити всі діалогові формати і майданчики, віднайти та

стимулювати старих перемовників і втягнути якомога більше нових людей до спілкування - від звичайних громадян до їхніх політичних, релігійних і громадських лідерів.

За кожною позицією ми бачимо конкретну партію, конкретну церкву, які обрали для себе певну тактику поведінки, а відтак в межах цієї загальної концепції відповідно й діють.

Що загалом показала ситуація війни в Україні в сфері міжрелігійного діалогу? Виявилось, що ні держава, ні релігійні інституції, ні міжкофесійні об'єднання, ні громадські організації не мають короткострокових чи довгострокових програм чи планів проведення діалогів, зокрема з організації діалогових майданчиків в умовах війни. Те, що працювало до війни, в мирний час, сьогодні має далекі стратегічні цілі. Воно і тактично може бути виправданим. Загалом всім зрозуміло, що будь-яка релігія прагне миру, що держави, а відповідно і суспільства, також мають жити в мирі, в т.ч. і в сфері релігійній: підтримувати відносини порозуміння небезпечніше, ніж жити в умовах ненависті і неприйняття. Але як вчиняти, якщо виникає конкретний конфлікт чи йде війна, якщо розпалюється ворожнеча між політичними, етнічними чи релігійними групами, якщо є загроза масштабної дестабілізації суспільства, якщо під удар фізичного винищення попадають мільйони людей, якщо формуються негативні стереотипи щодо іншого, бо загальна радикалізація в суспільстві зростає - те мало хто знає. І саме не в Україні. Хоча є країни, які сформували державні концепції національної безпеки, серед яких є й тема духовної безпеки нації, де приймаються спеціальні закони, де чітко прописано, що має робити влада в ситуації небезпечного протистояння між релігіями, народами, окремими громадянами. При цьому складаються рекомендації і даються конкретні інструкції з того, як діяти в таких ситуаціях.

Незважаючи на це, на сьогодні, завдяки старанням багатьох структур (державних, наукових, релігійних, громадянських) міжконфесійний діалог в сучасній Україні ведеться і вже перейшов із стадії **стихійного** (випадкові чи принагідні зустрічі для вирішення якоїсь нагальної проблеми) до стадії **мережевої**. Мережева стадія міжконфесійного діалогу передбачає, що під впливом ситуативних можливостей та потреб декількома суб'єктами, інтереси яких збігаються у певній галузі чи сфері, створюється майданчик для міжконфесійного діалогу. Мету діалогу, тематику, мову (систему ідентифікаторів визначення вживаних сенсів), методологічні підходи, критерії до правил ведення і суб'єктів, запрошених до діалогу, встановлюють зазвичай організатори таких діалогових майданчиків згідно із власними автономними очікуваннями належного результату в дискурсі провідної для них парадигми (керованого своїм корпоративно-інституційним інтересом).

Виділимо такі діалогові майданчики в Україні, які багато років діяли і досі діють:

1) **Міжконфесійно-колегіальні** (коли декілька конфесій створюють колегіальну раду для формулювання консенсусної позиції та її наступного проголошення й утвердження в Україні). Насамперед це є Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО)[35]. У ній представлені 18 конфесійних суб'єктів, що узгоджуючи церковні позиції намагаються формулювати спільну точку зору для застереження інтересів віруючих цих конфесій. Однак цей міжконфесійний майданчик фактично обмежився кількістю прийнятних у 1996 р. членів, перетворившись на якийсь закритий клуб авраамістичних релігій. Це є також Всеукраїнська Рада релігійних об'єднань (ВРРО [36]), що виникла як паралельна структура до ВРЦіРО, включивши в засновників тих, кого, незважаючи на їх бажання і неодноразові спроби, не приймають до останньої, але які вважають, що також представляють інтереси (і мають на це повне право) інших релігій в Україні.

2) **Конфесійно-міжконфесійні** (започатковані певною конфесією з метою організації міжконфесійного діалогу в межах певного її конфесійного дискурсу та рамках заданої цим дискурсом методології у напрямку її автономних очікувань результатів такого діалогу):

➤ «Єкуменічний соціальний тиждень» (ЕСТ): форум, започаткований в межах єкуменічного дискурсу Римо-Католицької Церкви, але ініціатором і організатором виступає Інститут єкуменічних студій Українського Католицького Університету УГКЦ. Головні параметри розмови задаються власне католицькою традицією ведення інтелектуальних богословських дискусій, які контекстуалізуються в Україні [37, 38]. Це не єдиний організовуваний Римо-Католицькою Церквою діалоговий майданчик [39]. Загалом Римо-Католицька Церква формує сьогодні в Україні свою комунікативну мережу, завдяки якій популяризує, актуалізує та реалізує в українському контексті власні стратегічні програми (єкуменічні, соціальні, теологічні, дипломатичні) у напрямку застереження “користі глобальному людству та людині взагалі”, утвердження “миру взагалі” засобами постійного діалогу. Україна, українська специфіка, український контекст чи проблематика береться до уваги як привід для розмови чи окремий випадок загальної тенденції.

➤ УГКЦ започаткувала декілька діалогових майданчиків (потенційно - власна мережа), у яких довкола різної проблематики – від теологічно-богословської до прикладно-суспільної - конституюється дискурс пошуку об'єднавчих засад для порозуміння в межах українського контексту з урахуванням історіографії та потреб “українського світу”. Активно працюють круглі столи теологічно-богословського спрямування з метою обговорення генези та перспективи ідеї Єдиної Помісної Церкви в Україні [40].

Ще один міжконфесійний діалоговий майданчик на платформі УГКЦ, започаткований Комісією УГКЦ “Справедливість і Мир”, торкається конкретики сучасної української дійсності та потреб пошуку вирішення найгостріших суспільних проблем: утвердження миру та справедливості в українському суспільстві та у світі в світлі Євангелії та Соціального вчення Церкви. Робоча група проводить підготовку та аналіз існуючих перешкод та готує рекомендації для держави та організацій громадянського суспільства” [41]. Цей діалоговий майданчик орієнтувався на пошук моделей порозуміння роз’ятраеного війною українського суспільства. УГКЦ – Церква, яка є українською за духом, але водночас інституційно належною і до глобального виміру, опікується пошуком порозуміння в конкретних умовах сучасної України. Розмови складні, бо деякі спікери принципово не готові поступатися власними корпоративно-груповими цілями чи інституційними інтересами та висловлюються з метою застереження автономних очікувань від діалогу – довести значущість власної точки зору, пріоритетність конкретної інституційної позиції, продемонструвати адекватність лише своєї термінології та доцільність власного провідного дискурсу¹.

➤ Протестантські церкви скористалися 500-річчя Реформації для налагодження міжконфесійного діалогу в Україні, однак створювані протестантами діалогові майданчики не приваблювали представників тих конфесій, які не походять з Реформації, але стали ефективними й інтенсивними платформами для комунікації між різними протестантськими церквами. Внутрішньопротестантський діалог стосувався власне історичних коренів протестантизму і теми суспільного служіння. Доречно згадати Всеукраїнський День Подяки, що зібрав 17 вересня 2018 року у центрі Києва декілька сотень тисяч християн різних протестантських церков, продемонструвавши їхню відкритість до діалогу і між собою, і з українським суспільством в кожному його сегменті.

➤ Вперше про свою позицію щодо міжрелігійного діалогу в Україні заявили мусульмани, зокрема ДУМУ УММА, які в своїй соціальній концепції прописали, що міжрелігійний діалог "не є засобом обговорення або розуміння власної релігії через полеміку, а механізмом донесення ісламського віровчення до представників інших релігій та зміцнення міжрелігійного миру". Мусульмани України переконані, що співпраця та діалог з представниками інших віровизнань "гарантують ісламське представництво в суспільному житті країни, ухвалення важливих рішень у

¹ Представники Римо-Католицької Церкви оцінювали ситуацію в Україні з точки зору глобального виміру і закликали шукати «миру загалом» з «користю для людини взагалі»; представники Церкви Московського Патріархату наголошували на тому, що їх в українській дійсності утискають, наполягали на обмеженні їхніх прав; представники держави наполягали на чіткому визначенні кордонів Української державності, дотриманні норм та законів України, застереженні інтересів українських громадян.

царині релігійного законодавства, вирішення важливих соціальних проблем" [42, с.144].

➤ Виникають ініціативи знизу, які відчують брак міжконфесійного порозуміння і бажають пізнати *Іншого*, презентуючи свою традицію (наприклад, неформальна група міжрелігійного миру), в межах якої відбувається реальне міжрелігійне комунікування на персональному рівні.

3) *Громадянсько-міжконфесійні* (зініційовані громадськими організаціями та рухами для осмислення й вирішення конкретних нагальних суспільних проблем із залученням конфесійних представників для цього):

➤ Громадський рух “Всі разом!” [43], який впродовж 2016-2017 років провів серію міжконфесійних заходів у найрізноманітніших містах України. Цей рух є “національною кампанією розвитку лідерів і управлінців для суспільних і державних перетворень на основі християнських цінностей”. Із цією метою вони й провели низку “теоретичних форумів”, “тренінгових сесій” та “практичних кабінетів”. Спостерігаємо, як цей діалоговий майданчик² виходить до ширшої тематики і залучає для її обговорення більшу кількість конфесійних представників. Так, однією з тем є захист інституту сім’ї і духовних цінностей, які є фундаментом української ідентичності” [44]. Планується удосконалення законодавчої ініціативи для подальшої комунікації з депутатами Верховної Ради України.

➤ Локальні міжконфесійні діалогові майданчики в різних містах України, зініційовані науковцями, викладачами, журналістами, бізнесменами, громадськими діячами за підтримки певної конфесійної спільноти (КС із толерантності у Запоріжжі, міжконфесійні заходи “Сходи” у Дніпрі тощо). Крім того розвиваються комунікативні платформи під реалізацію певних стратегічних програм громадських ініціатив: наприклад “Європейський Християнський Конгрес” [45]. Заснований він громадським діячем Володимиром Авер’яновим, що опікується пошуком стратегій порозуміння між християнами в Україні заради мирного майбутнього людства. Ці ініціативи отримують підтримку, якщо стратегічна програма ініціаторів співпадає із провідним дискурсом та автономними очікуваннями підтримуючих організацій.

4) *Інтелектуально-просвітницькі – міжконфесійні*. Особливої уваги заслуговують діалогові міжконфесійні майданчики, створювані освітніми закладами та інтелектуально-просвітницькими групами. У такому разі певна дослідницька проблема чи просвітницька ініціатива, сформульована групою фахівців, починає формувати власний діалоговий

² Відбулось декілька заходів у різних містах України: 1 жовтня 2016 «Всі разом! Форум» в Черкасах; 26 листопада 2016 «Всі разом! Форум» в Одесі; 26,27 січня 2017 «Рік Реформації: Початок» у Києві; 6 травня 2017 «Рік Реформації: Запоріжжя»; 18 березня 2017 «Рік Реформації: Харків»; 29-30 вересня 2017 «Рік Реформації: Северодонецьк».

дискурс. Потужним є Ресурсно-дослідницький центр Євро-Азійської Акредитаційної Асоціації в проведенні конференцій, виданні відповідної літератури; Львівський Центр міжконфесійного та міжрелігійного діалогу «Лібертас» та ін.

Не можна не згадати тут і про понад 20-літній досвід НаУКМА у запровадженні і викладанні курсу "Практичне релігієзнавство", ініціатором якого виступив професор Анатолій Колодний. Основним змістом курсу є організація і проведення зустрічей студентів із представниками різних релігійних течій, з їх лідерами, візити до храмів і синагог, монастирів і духовних навчальних закладів, до управлінь та патріархій, нунціатури та Біблійного товариства. Під час таких занять у студентів є можливість ознайомитися із тією чи іншою традицією напряду, без посередника, задати запитання, подискутувати. Студентам надзвичайно подобається така форма навчання, оскільки вони зустрічаються з живими носіями віри, які розвивають або укріплюють існуючі у студентства стереотипи щодо тих чи інших релігій. Такі зустрічі корисні і самим релігійним організаціям, бо надають можливість спілкуватися з освіченою молоддю, розібратися в їхніх потребах і запитах. Цим досвідом скористалися й інші вузи України. Студенти Київських педуніверситетів ім. М. Драгоманова і Б.Грінченка, Тернопольських, Львівських, Чернівецьких, Полтавських, Харківських та Одеських вузів є гостями багатьох релігійних громад.

Зусиллями православних інтелектуалів організовано й активно функціонує діалоговий майданчик "Відкритий Православний Університет Святої Софії-Премудрості" [46], який зосереджується на сучасному стані й перспективах розвитку власне православного та, ширше, християнського богослов'я. Тут розмова ведеться на теоретичному рівні, але з розрахунком на ширший загальний зацікавлених слухачів і має просвітницьку мету. Для успішного діалогу позитивними виявилися лекції про *відкрите православ'я*, про *відкритий протестантизм*, про *відкритий католицизм*.

Подібні науково-практичні конференції та інтелектуально-теологічні платформи – фахова комунікація, зосереджена довкола релігійно-конфесійної тематики, також є ефективним засобом налагодження міжконфесійного діалогу зокрема ще й тому, що тут виробляються адекватні чи спільні методологічні підходи та термінологічне знаряддя для наступного порозуміння між різними конфесійними суб'єктами. Тут частково на себе функцію таких діалогових осередків взяли провідні вищі навчальні заклади України, в яких є науково-педагогічний колектив, зацікавлений у проведенні науково-практичних конференцій з релігієзнавчим ухилом за певною теоретично-дослідницькою тематикою.

Впродовж усіх років свого існування Відділення релігієзнавства ІФ НАНУ стало справжнім промоутером налагодження міжконфесійного

діалогу на різних рівнях та з обговорення різних нагальних проблем в Україні.

5) **Зовнішньо інспіровані – міжконфесійні.** Оскільки Україна як сучасна поліконфесійна держава включена до глобальної спільноти, українська внутрішня релігійна ситуація є предметом зацікавлення й турботи європейської і світової спільноти. Адже у разі подальшої ескалації гібридної війни Росії проти України із використанням релігійного чинника й нагнітання ворожнечі у міжконфесійних відносинах, локальні внутрішні проблеми можуть стати проблемами світової безпеки. Тому останнім часом ОБСЄ та ООН інтенсифікувало просвітницько-аналітичні заходи в Україні, зорієнтовані як на ознайомлення української релігійної спільноти із моделями налагодження міжконфесійного порозуміння в інших європейських та американських країнах, так і на ознайомлення світової спільноти із точкою зору представників різних українських конфесій.

Застосовуючи до огляду міжконфесійного діалогу в сучасній Україні критерії розрізнення рівнів організації діалогових майданчиків, доходимо **певних висновків і таких рекомендацій:**

1) Міжконфесійний діалог в сучасній Україні знаходиться на етапі формування розгалуженої різношарової мережі найрізноманітніших діалогових майданчиків та платформ, які потрібно використовувати для формування нової парадигми мислення в умовах війни, що колись закінчиться.

2) Формальні параметри, а щонайбільше – стратегічні цілі для цих діалогових майданчиків та постійних комунікативних платформ задають ініціатори, тому від рівня розуміння та напрямку їх орієнтації залежить успіх діалогу в умовах війни, що вимагає постійної корекції позицій організаторів діалогу.

3) Організовуючи діалог, організаторам необхідно враховувати дійсні обставини і нагальні проблеми українського суспільства, підпорядковуючи його не тільки автономним очікуванням суб'єктів-ініціаторів, а в першу чергу загальному провідному суспільному дискурсу та заданій стратегічній меті.

4) Держава Україна має запропонувати суспільству **власну стратегію налагодження міжконфесійного діалогу** в сучасній Україні з ясно вираженою промоцією державного інтересу та інтересу українських громадян, потреб формування й утвердження саме Української України. Покладаючись на експертні наукові інституції, громадські ініціативи, очікування церков, держава має сприяти формуванню логічно організованої, системно діючої, методологічно продуманої, концептуально виваженої комунікативної мережі, в якій поступово формулюватиметься мова порозуміння між різними конфесійними суб'єктами.

5) Беручи до уваги специфіку релігії (орієнтацію на вищий авторитет влади Бога), що додає особливої ваги теологічним обґрунтуванням цілі діалогу, релігійним організаціям потрібно нарощувати свій потенціал в утвердженні релігійних підстав у його організації та проведенні, впроваджуючи історично перевірені форми в сучасну практику міжконфесійних взаємин.

6) Громадянському суспільству, слідкуючи за розгортанням релігійної ситуації в країні, розвивати дієві механізми впливу на державу, церкви, людність, утверджуючи цінності демократичного розвитку, плюральність світоглядів та релігій в Україні.

7) Міжнародним структурам потрібно постійно тримати в полі зору стан діалогу в Україні між різними суб'єктами, виступаючи в ролі зовнішніх експертів щодо міжконфесійних і державно-церковних відносин, активно поширюючи міжнародний досвід успішного вирішення складних міжконфесійних проблем в світі.

Список використаних джерел

1. Филипович Л. О. Міжнародний досвід міжрелігійного діалогу // Релігія – Світ – Україна. Колект. монографія в 3-х книгах. Книга I: Релігія у світі культурно-цивілізаційного діалогу. – К., 2010. – 339 с.- С. 153-164.
2. Филипович Л. Католицька концепція міжрелігійного діалогу: зміна акцентів // Там само. – С.164-171.
3. Яроцький П. Православно-католицький діалог на вселенському рівні // Там само. - С.172-178.
4. Яроцький П. Католицизм як світова церковна імперія // Там само. – С. 295-318.
5. Шевченко В. Істинність релігії і проблема налагодження міжконфесійного діалогу сучасності // Там само. – С.319-336.
6. Цікавим й доречним тут є висловлювання молодого євангельського теолога А.Дубровського: “Справедливою буде та думка, що формування соціальної доктрини будь-якої конфесії повинне відбуватися в контексті екуменічного діалогу, нехай навіть і заочного: нам необхідно враховувати напрацювання в цій галузі всіх християнських спільнот і об'єднань” [Дубровский А. Принципы формирования структуры социальной доктрины евангельской церкви // Дубровский Алесь. Религия, преодолевающая себя.- Ирпень: Ассоциация «Духовное возрождение», 2011.- С.34.]
7. Колодний А. Практикум із толерантизації міжконфесійних відносин // Практичне релігієзнавство. Колективна монографія. За редакцією професорів А.Колодного і Л.Филипович. – Київ, 2012. – 315 с.- С.294-311.
8. Колодний А. Феномен українського релігійного плюралізму // Колодний Анатолій Миколайович. Історіософія релігії. Монографія. – К.: УАР, 2013. – 386 с.- С.304-310.
9. Колодний А. Конфесії України в контексті релігійних реалій світу // Там само. – С. 310-320.
10. Колодний А. Проблеми релігійного життя України // Там само. - С.363-368.
11. Горкуша О. Міжконфесійний богословський діалог в сучасній Україні// Релігія-Світ-Україна. Колект. монографія в 3-х книгах за наук. редакцією професорів А.Колодного і Л.Филипович. Книга II: Міжконфесійні відносини поліконфесійної України. – К., 2011. – 371 с.- С.25-54.
12. Горкуша О. Проблеми налагодження міжконфесійного богословського діалогу в сучасній Україні // Релігійна свобода. Щорічник №16.- Свобода релігії і міжрелігійний

діалог: глобальні виміри й локальні вияви. За загальною редакцією д.філос.н. А. Колодного. – К.: Український видавничий консорціум, 2011.- 309с.- С. 158-169.

13. Горкуша О. Конфесійно-богословські можливості утвердження міжконфесійної злагоди // Практичне релігієзнавство. – С.256-281.

14. Колодний А. Релігія в контексті структури суспільної свідомості // Релігія в контексті суспільної свідомості. Колект. монографія. За ред. проф. А. Колодного. – К.:ТОВ «НВП «Інтерсервіс», 2015. – 480с. – С. 12-78.

15. Колодний А. Релігія як інтегративний чинник суспільної свідомості // Там само.- С.464-477.

16. Горкуша О. Співвідношення релігії і філософії як світоглядний процес // Там само. – С.102-138.

17. Горкуша О. Релігія та філософія в контексті структури суспільної свідомості // Там само. – С.21-51.

18. Саган О. Структурний рівень взаємовідносин релігії і політики//Там само.– С.139-140.

19. Саган О. Функціональний рівень взаємовпливу релігії і політики // Там само. – С.141-146.

20. Саган О. Держава і церква: основні моделі взаємодії // Там само. – С.150-156.

21. Яроцький П. Політизація релігії. Еволюція соціально-політичних орієнтацій і діяльності релігійних організацій // Там само. – С.156-158.

22. Єленський В., Саган О. Релігійний чинник в контексті політичного життя незалежної України // Там само. С. 159-171.

23. Бучма О. Релігійний фактор у процесах формування правової свідомості // Там само.- С.172-205.

24. Павленко П. Релігійна і моральна свідомість в їх історичній і функціональній взаємодії // Там само. – С.206-294.

25. Колодний А., Филипович Л. Релігія в контекстк українського духовного і національного відродження// Колодний А. М. Історіософія релігії. Монографія. – К.:УАР, 2013. – 386с. – С.349-362.

26. Горкуша О., Филипович Л. Геополітичний україно-російський конфлікт: реакція українських церков // Українське релігієзнавство № 79.– К., 2016.- С. 7-17.

27. Горкуша О., Филипович Л. Церква – активний учасник утвердження громадянського суспільства (Майдан 2013-2014 рр.) // Актуальні релігієзнавчі проблеми сьогодення. Українське релігієзнавство № 77.– К., 2016.- С.91-109.

28. Горкуша О. Міжконфесійний діалог в сучасній Україні // Українське релігієзнавство. № 83 – Київ, 2017.- С.45-60.

29. Арістова А. Особливості релігійної комунікації та сучасні трансформації комунікативних функцій релігії // Функціональність релігії: український контекст. Монографія. За ред. А.Колодного та Л.Филипович. – К., 2017. – 339 с. – С.255-281.

30. Докаш В. Релігія як комунікативний елемент в стратифікаційній системі суспільства // Українське релігієзнавство. - № 83, - К. 2017 – С. 29-35.

31. Горкуша О. Світоглядна функція релігії та церковна ідентичність: виклики в сучасних координатах української дійсності // Українське релігієзнавство. - № 80. - К. 2016.- С. 31-46.

32. Филипович Л. Релігійні ідентичності в Україні: постановка проблеми // Там само. - С.47-52.

33. Колодний А. Релігійний феномен у змінах його складових: релігієзнавче бачення // Там само. – С.14-17.

34. Титаренко В. Досвід і перспективи релігійних організацій в Україні: призма незалежності // Там само. – С. 58-61.

35. <http://www.vrciro.org.ua/ua/council/members>.

36. <http://vrro.org.ua/>.

37. Див.: Гідність, служіння, солідарність – ключові месиджі Х Екуменічного соціального тижня // <http://uanews.lviv.ua/society/2017/10/03/131733.html>.

38. Єдність християн України – новий формат // <http://velychlviv.com/u-lvivskij-miskij-radi-vidbulas-pres-konferentsiya-z-nagody-vidkryttya-h-ekumenichnogo-sotsialnogo-tyzhnya/>; <http://credo.pro/2017/10/191033>.

39. Наприклад, ще один міжконфесійний симпозиум на базі того ж УКУ відбувся нещодавно у Львові: «У Львові 3 жовтня за підтримки Інституту родини та подружнього життя, а також Центру міжконфесійного і міжрелігійного діалогу «Лібертас» відбувся II Міжрелігійний симпозиум «Особливості виховання в християнській та юдейській традиціях». Серія подібних заходів, спрямована на утвердження та поширення родинних цінностей, виявлення схожих і відмінних поглядів на інститут сім'ї з позиції різних релігій.» // <https://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/68509/>.

40. Круглі столі, що проводяться в різних містах України за назвою “Біблія про єдність Церкви” та ініціюються УГКЦ, збирають богословів-біблеїстів в основному з-поміж представників Київської християнської традиції – УГКЦ, УПЦ МП, УПЦ КП. Модерує – отець Ігор Шабан – голова Комісії УГКЦ сприяння єдності християн, доктор богослов'я. Головною метою є спроба розпочати обговорення тематики єдиної Церкви та з'ясування питань: Чи існують у Святому Письмі тексти щодо єдності Церкви? Чи існує сьогодні реальна модель майбутньої єдності? На якому фундаменті має будуватися ідея єдиної помісної Церкви в Україні?”.

41. До миру – всупереч війні: огляд перешкод становлення стійкої демократії (Аналітичне дослідження) // Матеріали аналітичного дослідження Робочої групи... за період березня-червня 2017 року. – К., – 2017. – С.5.

42. Соціальна концепція мусульман України // Українське релігієзнавство. - №84. – К., 2017.- С.133-144.

43. "Наш спільний базис – християнські цінності. Наша спільна мета – побудова здорового громадянського суспільства. І все це – виключно спільними зусиллями всіх учасників руху. «Всі разом!» — це об'єднаний гучний голос людей і організацій, які сповідують спільні цінності" // <http://vsirazom.ua/about>.

44. <http://vsirazom.ua/vchinki/vidbuvsya-kruglij-stil-pro-xristiyanski-cinnosti-yak-osnovu-ukra%20d1%97nsko%20d1%97-identichnosti>.

45. https://www.facebook.com/groups/1601397093445246/?multi_permaLinks=1937686293149656¬if_id=1507494249584465¬if_t=group_activity.

46. <https://www.facebook.com/openorthodoxuniversity/?fref=mentions&poref=story>.

УДК 241.13

Кулагіна-Стадніченко Ганна. Антиномія «чоловік-жінка» в особистісній перспективі становлення індивідуальної релігійності православного віруючого

Анотація. У статті досліджується антиномічність феномену «чоловік-жінка» з точки зору богослов'я та світської науки. Автор вивчає особливості його функціонування на рівні індивідуальної релігійності православного віруючого та в українському контексті. Звертається увага на кілька викликів, що завжди поставали наріжним каменем зіткнення альтернативних думок при вирішенні антиномії «чоловік-жінка». Зазначено важливість останньої для православного віруючого з огляду на віднаходження сенсу життя, його обумовленість усвідомленням індивідуального фіналу особи. Показано, що категорія взаємності залишається універсальною для феноменологічного розуміння сенсу статі. Однак, на відміну від світського підходу, апологети християнства воліють казати про формування статевої ідентичності, а не відшукувати відмінності між статями. Натомість науковий підхід чітко

розрізняє статеву та гендерну ідентичності. Досліджено, що на розподіл гендерних ролей значно впливають культурна та релігійна традиції. Щодо впливу православ'я на вирішення антиномії «чоловік - жінка» при становленні індивідуальної релігійності віруючого в Україні, то тут авторка визначає певні особливості цього.

Ключові слова: антиномічність феномену «чоловік-жінка», статева ідентичність, гендерна ідентичність, «несиметрична взаємність», гендерні ролі православного віруючого.

Abstract. In this article "The antinomy "man-woman" in the personal perspective of the formation of the individual religiosity of the Orthodox believer" by Anna Kulagina-Stadnychenko explores the antinomy of the phenomenon of "man-woman" from the point of view of theology and secular science, examines the peculiarities of its functioning at the level of individual religiosity of the Orthodox believer and in the Ukrainian context. Attention is drawn to several challenges that have always been the cornerstone of the collision of alternative thoughts in solving the antinomy "man-woman." The significance of the latter for the Orthodox believer in view of finding the meaning of life, which is due to awareness of the individual finale of the person. It is shown that the category of reciprocity remains universal for the phenomenological understanding of the meaning of gender. However, unlike secular approaches, apologists of Christianity prefer to talk about the formation of gender identity, and not to look for differences between sexes. Instead, a scientific approach clearly distinguishes the gender identities. It was investigated that the distribution of gender roles is significantly influenced by cultural and religious traditions. Regarding the influence of Orthodoxy on the solution of antinomy "man - woman" in the formation of the individual religious faith of a believer in Ukraine, here the author defines certain features. Finally, it is argued that religious pluralism, the temporary integration of certain parts of Ukraine into other Western European states, led to the inclusion of different ideological models into the individual religiosity of an Orthodox believer, practically made it impossible for a strict patriarchal dependence, and thus, reduced the relationship between "man-woman" through more partnerships.

Key words: antinomy phenomenon of "man-woman", gender identity, "asymmetric reciprocity", gender roles of the Orthodox believer.

Вступ. З богословської точки зору міркування про людину, як поєднання «душі» і «тіла», вимагає уважного розгляду антропологічного виміру тілесності, що безпосередньо стосується питання статевої відмінності чоловіка та жінки. Статева мораль, сексуальність, гендерні відмінності і ролі є важливою частиною релігійних уявлень, оскільки статевий потяг виступає значною рушійною силою людських стосунків, а гендерні взаємовідносини постають органічною частиною соціального порядку.

Вихідні передумови. Загалом, тема гендеру та релігії завжди викликала увагу науковців та богословів. Сфера їх зацікавлень зазначеною проблематикою надто широка – від феміністичних досліджень (М.

Богачевська-Хом'як, Н. Чермалих, Л. Пагуліч, Г. Ярманова, Г. Гриценко, Н. Зборовська), етнографічних та історичних розвідок (О. Кісь, В. Борисенко, Г. Булашев, І. Дейнега, Н. Кобринська), соціально-психологічних, соціологічних нарисів, взаємозв'язків нації та релігії (І. Кон, П. Горностай, О. Іващенко, І. Книш), релігієзнавчих та культурологічних дискурсів (М. Костомаров, Н. Недзельська, О. Забужко, А. Армен) до різних варіантів богословських тлумачень. Однак комплексного релігієзнавчого дослідження, що вивчає константи та трансформації богословських поглядів щодо дихотомії чоловічого та жіночого та їх сприйняття православним віруючим за сучасних умов інформаційного, мультикультурного, поліконфесійного суспільства дотепер не існує.

Богослови засвідчують, що проблема статей є однією із найсуттєвіших для визначення вектору спрямування християнської антропології, оскільки «тут перетинаються питання аскези і моралі, походження людини й спосіб життя у Раю». На думку священника Андрія Лоргуса, важливо вирішити такі завдання: «По-перше, чому людина створена у двох природних формах, або половинах? По-друге, який спосіб співжиття чоловіка та жінки було передбачено Богом? По-третє, проблема рівності, або ж нерівності між ними, по-четверте, проблема тілесної любові – як співвідноситься з любов'ю духовною? По-п'яте, у чому полягає смисл шлюбу?» [1]

Зазначимо принагідно, що, незважаючи на історичні умови створення, у біблійних текстах спостерігаємо деяку гендерну симетрію, а відтак рівень духовної зрілості православного віруючого не узалежнюється від зафіксованої Святим Письмом соціальної нерівності статей. Опосередковано, через паралельні чи симетричні описи, Біблія підкреслює гендерну рівність віруючих перед Богом. Однак ресурсом для формування статевої етики, обґрунтування гендерних ролей слугують гендерно асиметричні тексти або ж асиметричні тлумачення гендерно нейтральних біблійних текстів. До того ж, адресовані жінкам жорсткі заборони, що рекомендують їм не претендувати на роль духовних вчителів, згадуються і використовуються частіше, детальніше, ніж рекомендації чоловікам-мирянам, а чи ж то чоловікам-наставникам. Відтак **метою цього дослідження** буде з'ясування особистісних викликів з точки зору гендерних перспектив при становленні та формуванні індивідуальної релігійності православного віруючого, можливі сучасні трансформації богословської рефлексії над антиномією «чоловік-жінка».

У будь-якому випадку, завдяки статевій ідентичності людина усвідомлює власну особливість, виокремленість з-посеред іншого живого світу, а це не може не впливати на динаміку самосвідомості православного віруючого. Сьогодні богослови вважають нехтування проблемою статі частковим, неповним, «урізаним» сприйняттям Одкровення з огляду на

позиціонування людини як «образу Божого». Тим не менш ними звертається увага на кілька викликів, що завжди поставали наріжним каменем зіткнення альтернативних думок при вирішенні антиномії «чоловік-жінка», а саме:

1) ортодоксальна християнська традиція, зокрема, сформована працями Олександрійських Отців, відносить концепт образу Божого до розумового та вольового потенціалу людини, що ототожнюється з духовністю останньої і передається словом «mens». Тим самим унеможлиблюється адекватна антропологічна оцінка цього явища;

2) статева природа людини та тварини має однакове функціонування, а відтак існує ризик сприймати її неспецифічним для людської сутності феноменом. Такий підхід пояснює певну тенденцію богословської антропології не надавати особливого значення статевій специфіці;

3) з іншого боку, антиномія статі постає суто «жіночим питанням», тобто богословською рефлексією над функцією, роллю, призначенням жінки; виступає своєрідною апологією протиставлення жіночого та чоловічого у людській природі та соціумі. У цьому випадку полярність «чоловік - жінка» подеколи надто драматизується пересічним віруючим, зокрема, з огляду на цивілізаційні реалії сьогодення. Проте й богослови визнають недоліки відсутності жіночого богослов'я, яке лише починає формуватись на даному історичному етапі, відзначають, що становлення православної апологетики зобов'язане чоловікам, а відтак тлумачення деяких питань взаємовідносин статей не завжди носить коректний характер [2].

Оптимістичний сценарій розвитку богословської думки призвів апологетів християнства до визнання очевидного факту «розуміння рішень Творця, який визначив, щоби людська істота завжди існувала лише як чоловік та жінка» [3, с. 182]. Тут антиномія статі знаходить своє розв'язання завдяки здійсненню таїнства шлюбу, якому Церква надає важливого значення з огляду на важливість продовження людського роду та реалізації багатоаспектного у своїх значеннях та виявах почуття любові.

Нині богословська антропологія прагне зрозуміти взаємозв'язок «чоловік – жінка» у термінах «несиметричної взаємності», вказує на особистісну «інакшість», яка постає «відмінністю» через невластивий їй спосіб людського існування. При цьому у відносинах «чоловік – жінка» особисте «я» має потребу в «іншому», пов'язане з іншим як власним виповненням й, водночас, здатне подолати себе, поступитись місцем. Наявність статі, існування в якості чоловіка та жінки вказує на те, що «інакшість» виступає конститутивним й нездоланим елементом для людини. Подібна двоєдність неминуче призводить до гострого усвідомлення свого походження «від» та існування «для» когось, сприйняття власної витокової залежності.

Вирішення антиномії «чоловік-жінка» для православного віруючого важливе й з огляду на віднаходження сенсу життя, що зумовлений усвідомленням індивідуальної конечності особи. Тут богословська позиція звертає увагу на взаємоперетин понять статі та роду: «Завдяки існуванню статі через зв'язок із родом людина відкриває для себе смерть. Індивід нездатний вичерпати всезагальну сутність людини, пов'язаний із смертю внаслідок статевого способу породження потомства. Двоєдність чоловік-жінка впроваджує «я» у низку наступних один за одним поколінь, де рід зберігається, але індивід помирає: драма людського існування досягає своєї вершини». [3, с. 183-184] Відкриття людиною власної «інакшості» не є прямим наслідком знання про існування статі. Водночас, статева ідентифікація виступає важливим чинником сприйняття «я», як єдиної тотальності «душі» та «тіла».

В історії філософської думки сприйняття «інакшості» через усвідомлення власного існування як наслідку акту буття, що неспроможне себе вичерпати, а також неможливість сповна зрозуміти сутність людської істоти, породжувало різні форми раціоналізму й ідеалізму. У випадку богословської рефлексії над двоєдністю статевої природи людини також унеможлиблюється осмислення особистісного «я» без уникнення суперечностей. Тут православна апологетика застосовує принцип взаємодопомоги між чоловіком і жінкою, використовує бінарність «тотожність-залежність», визначає статеву природу людини через категорію взаємності між чоловіком і жінкою.

Категорія взаємності залишається універсальною для феноменологічного розуміння сенсу статі. Остання виступає конститутивною ознакою особистості, вказує на її ідентичність (самість) та інакшість, єдність та подвійність. Здавалося б, все це об'єктивно відкриває обрій взаємності. Однак богослови зауважують, що взаємність не тотожна доповнюваності за принципом андрогінності, а знаходить своє вираження у множинності материнських, батьківських, синівських, дружніх та інших відносин, в яких одночасно бере участь кожний індивід. Отже, така взаємність асиметрична, не може означати просту доповнюваність, вимагає онтологічного контексту. У цьому вбачається суттєва несхожість богословського та світського підходів, оскільки апологетами православ'я дилема «чоловік - жінка» не зводиться до вирішення проблеми соціальних ролей всередині пари та поза нею. Загалом, богословська позиція тут зводиться до думки, що антропологічні полярності є відображенням онтологічної несхожості. Властиву статі асиметрію людина помічає з перших взаємовідносин з батьками: вона має онтологічні корені. Стать виступає «обтяженою відмінностями асиметричною взаємністю». [3, с. 187] Оскільки статева несхожість має сутнісний характер, то можна казати про її неподоланність. Претензія знівелювати таку відмінність трагічно оманлива. З цієї точки зору,

підсумовують богослови, різність засвідчує інакшість, що разом із рівністю у людській спільноті постає важливим чинником взаємного дарування себе, тобто шлюбного виміру людини.

На відміну від світського підходу, апологети християнства воліють казати про формування статевої ідентичності, а не відшуковувати відмінності між статями. [3, с. 186] Натомість науковий підхід чітко розрізняє статево та гендерну ідентичності.

Гендерна ідентичність залежить здебільшого від соціальних чинників, а не від біологічної природи людини. Православний віруючий може володіти чітко визначеною статевою ідентичністю, що формується релігійною догматикою, та водночас мати труднощі із гендерною ідентичністю.

Зазвичай, під гендерною ідентичністю розуміють переживання власної відповідності гендерним ролям, тобто сукупностям суспільних норм і стереотипів поведінки, характерних для представників конкретної статі (або таким, що приписуються представникам певної статі суспільно-історичною чи соціокультурною ситуацією). Гендерна ідентичність не є автоматичною надбудовою над біологічною статтю, вона поетапно формується в особистості у ході виховання та соціалізації, є одним з аспектів особистісної ідентичності і значною мірою заснована на наслідуванні батьків. Дослідник гендерної соціалізації та становлення гендерної ідентичності П.П. Горностай вважає, що для зрілої особистості гендер, як соціальна характеристика людини, стає заміною статі. [4]

Слід погодитися, що загалом гендерні ролі формуються культурною та релігійною традицією. Щодо впливу православ'я на вирішення антиномії «чоловік - жінка» при становленні індивідуальної релігійності віруючого в Україні, то тут існують певні особливості.

Передусім, чітко відрізняється «гендерне питання» часів Давньої Руси, Литовського князівства, середньовіччя (козацької доби) та його практичне втілення у XX-XXI століттях. Безперечно, православ'я було головним чинником формування статево-розподільчих ролей у суспільстві. Очевидно й те, що після поглинання Київської митрополії Російською Православною Церквою, ситуація взаємодії статей змістилась у бік суворої патріархальної традиції. Про це, зокрема, пише у своїй монографії історик Оксана Кісь. [5] Водночас, домінування патріархальної культури за середньовічних часів в Україні позначено певними нюансами у взаємовідносинах «чоловік - жінка», а саме:

1. Попри переважання в українській свідомості патріархального канону у відносинах між чоловіком і жінкою часів середньовіччя та ієрархічного протиставлення чоловічого і жіночого начал, правосуб'єктність жінки була закріплена законодавчо: вона мала право обстоювати свою безпеку, гідність та майнові права в суді.

2. Становище жінки в українській сім'ї зумовлювалось особливими господарсько-майновими правами заможної жінки, яка мала змогу успадкувати свою частку майна (так звана «материзна»). Володіння рухомим і нерухомим майном, контроль над певною господарсько-виробничою сферою та змога розпоряджатися деякими грошовими сумами сприяли доволі високому статусу заміжньої жінки-господині. У сім'ї зберігався гендерний розподіл праці. Сфери активності чоловіка та жінки розглядалися як взаємодоповнюючі, однаково значущі для повноцінного функціонування сім'ї як господарської одиниці, що спричинилось до партнерських стосунків у сім'ї.

3. На рівні особистих стосунків подружжя помітною була гендерна ієрархія, що виявлялась у подвійних стандартах моральної оцінки поведінки чоловіка та дружини. Однак особливість українського сімейного патріархату полягала у тому, що соціонормативна культура допускала можливість здобуття дружиною лідерських позицій.

4. Процес гендерної соціалізації охоплював декілька етапів, що відрізнялись за змістом і формою, був спрямований на підготовку дівчини до виконання ключових жіночих соціальних ролей – дружини, матері, господині. Найвищий суспільний статус (соціальний престиж) посідали жінки похилого віку, яким удалося протягом життя повноцінно реалізувати ці ролі. До фундаментальних життєвих установок жінки належить також материнство. Світоглядний образ матері наділявся рисами ідеалу, що ставав для українців утіленням усіх людських чеснот, самої ідеї гуманізму. У такий спосіб отримувала практичне втілення релігійна ідея Богоматеринства Діви Марії, коли культ Богоматері відповідно «прочитувався» народною традицією. У догляді та вихованні дітей поряд із матір'ю важливою була роль інших членів сім'ї.

5. Еволюція соціального статусу зумовила природну зміну гендерної ролі жінки у сучасному, зокрема й українському, суспільстві: вона часто перебирає на себе обов'язки глави сім'ї, домінує в ряді гуманітарних галузей суспільства – освіті, медицині, культурі тощо. Українська традиція забезпечила те, що набуття нового соціального статусу не вимагає від українки змагання за нього та спеціальних публічних дискусій, як це прийнято в західному суспільстві [6].

Висновки. З огляду на це, у питанні вирішення дилеми «чоловік - жінка» українська народна традиція не лише своєрідно синкретизувалась з патріархальними настановами Святого Письма, а й значно вплинула на індивідуальну релігійність православного віруючого. Окрім того, православ'я ніколи не було єдиною, домінуючою, релігійною системою в Україні. Релігійний плюралізм, тимчасове інтегрування окремих частин України в інші західноєвропейські держави призводив до включення різних світоглядних моделей в індивідуальну релігійність православного віруючого, практично унеможлилював жорстку патріархальну

залежність, а відтак унормовував взаємовідносини «чоловік - жінка» по лінії партнерських взаємостосунків.

Список використаних джерел

1. Лоргус Андрей, свящ. Православная антропология. Курс лекций. Глава 9.3. Мужчина и женщина. - Вып.1. - М.: Граф-пресс, 2003. – Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.xpa-spb.ru/libr/Lorgus/pravoslavnaya-antropologiya.html#_09-3
2. Легойда Владимир. Разговор начистоту «И оставит человек отца и мать...» Тайна пола в православной традиции. Беседа с диаконом Андреем Кураевым / Журнал «Фома». - 1999. - №7. – Електронний ресурс. Режим доступу: <http://www.wco.ru/biblio/books/kur5/Main.htm>
3. Скола Анджело, Маренго Джильфредо, Прадес Лопес Хавьер. Богословская антропология. – М., 2005. – С. 182 .
4. Горностай П. П. Гендерна соціалізація та становлення гендерної ідентичності // Основи теорії гендеру: Навчальний посібник. — К.: «К. І.С.», 2004. — С.132-155. Див. також: Словник гендерних термінів. – Електронний ресурс. Режим доступу: <http://a-z-gender.net/ua/genderna-identichnist.html>
5. Кісь Оксана. Жінка в традиційній українській культурі (друга половина XIX - початок XX ст.) - Львів, 2012. - 287 с.
6. Армен Анастасія . Еволюція статусу жінки в українському соціально-культурному просторі / Журнал "Схід". 2010. - № 7 – Електронний ресурс. Режим доступу: http://www.experts.in.ua/baza/analitic/index.php?ELEMENT_ID=78973

УДК 2-5:054

Кисельов Олег. Микола Закович як теоретик обрядовості

Анотація. У статті розглядається науковий доробок радянського періоду професора Миколи Заковича (1931-2017), присвячений обрядовості. Автор розглядає дефініції ключових понять та співвідношення обрядів із подібними явищами – церемонією, святом, традицією, звичаєм. Відзначено, що професор часто писав не просто про обряди, але про «обряди та свята», оскільки обряди є невід’ємною складовою свят. Автор статті приділяє увагу проблемі еволюції обрядовості та її осмислення через категорії «форма» і «зміст». Окремо йдеться про місця релігійних обрядів у еволюції обрядовості, а також їхню критику. Закович був одним з перших, хто акцентував увагу на естетичному та психологічному впливі релігійних обрядів. Розкривається його пояснення нетривкості існування «червоної обрядовості» 1920-х років. Подається розуміння М.М. Заковичем радянської обрядовості та її атеїстичної функції. Автор статті доходить висновку, що доробок професора може бути актуалізований не лише в академічних релігієзнавчих дослідженнях, але й у сфері державної політики.

Ключові слова: науковий атеїзм, обрядовість, релігійний культ, обряд, радянські свята та обряди.

Abstract. In the article of O. Kyselov «Mykola Zakovych as a Theoretician of Ritualism» the academic works of the Soviet period of professor Mykola Zakovych (1931-2017) devoted to ritualism are examined. The author explores definitions of

key concepts and correlation between rituals and similar phenomena – ceremony, festival, tradition, and custom. It is noted that professor Zakovych often wrote not just about rites, but about “rites and festivals” because rites were integral part of festivals. The author of the article pays his attention to the problem of the evolution of ritualism and its understanding through the categories of “form” and “substance”. The place of religious rites in the evolution of ritualism and its critique are paid examined. Zakovych was one of the first scholars who focused on aesthetical and psychological effect of religious rites. The article revealed Zakovych’s explanation of the short-lasting “red ritualism” in the 1920’s: Zakovych’s understanding of Soviet ritualism and its atheistic function are observed. The author of the article concludes that Zakovych’s academic works could be actualized not only in the academic study of religion but in the governmental policy of Ukraine as well.

Key words: *scientific atheism, ritualism, religious cult, rite, Soviet festivals and rites.*

Вступ. Минулого, 2017 року, на 86 році життя помер один із українських релігієзнавців – доктор філософських наук, професор, Заслужений діяч науки і техніки України Микола Михайлович Закович. Його професійну наукову діяльність варто розділити на два періоди: радянський та український. Це розділення не лише хронологічне, але й змістовне, адже якщо в радянський період однією з основних проблем, що розробляв професор, була проблема релігійної обрядовості, а в український – релігійної освіти. Його кар’єра в радянський період була пов’язана із кількома ключовими атеїстичними установами України – Івано-Франківським відділом Інституту філософії АН УРСР, Київським (згодом – Міжреспубліканським) філіалом Інституту наукового атеїзму Академії суспільних наук при ЦК КПРС та кафедрою наукового атеїзму, етики та естетики Київського педагогічного інституту ім. О.М. Горького, яка опісля стала кафедрою культурології.. Принагідно зауважимо, що він навчався в аспірантурі Московського Інституту наукового атеїзму. У Москві у 1983 році М.Закович захистив і докторську дисертацію «Святково-обрядова сфера соціалістичної духовної культури». Звернення до постаті Миколи Михаловича та його теоретичної спадщини нас спровокувала не тільки річниця його смерті, але й той внесок, що він його зробив в осмислення проблеми обрядовості.

Ступінь дослідженості теми. Варто відзначити, що в українському релігієзнавстві ця стаття є не першим випадком звернення до спадщини українських вчених радянської доби. Зокрема до розкриття доробку В.К. Танчера, Б.О. Лобовика, Є.К. Дулумана та інших дослідників уже зверталися у своїх розвідках О. Горкуша, А. Колодний, О. Бучма [1], О. Пасічник [2], А.М. Басаурі Зюзіна [3]. Окремо відзначимо останню книгу А.М. Колодного «Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників», в якій він дав загальну характеристику релігієзнавчої думки радянських років, розкрив окремі проблеми, що досліджувалися у

радянські часи, а також проаналізував доробок згаданих вітчизняних релігієзнавців [4].

Хоча професор М. Закович у своїх публікаціях осмислював процес секуляризації, еволюції релігійної свідомості, функціонування окремих релігійних рухів (зокрема, Свідків Єгови), однак, передусім він був відомий як теоретик обрядовості. У зв'язку з цим у цій статті ми ставимо перед собою мету проаналізувати доробок М.Заковича пов'язаний саме із осмисленням обрядовості. Задля чіткішого та всебічного розкриття заявленої теми, на нашу думку, варто розглянути те, яким чином науковець характеризував обрядовість в цілому, як її визначав і співвідносив із подібними явищами. Ми також зосередимося на питанні вивчення М.Заковичем еволюції обрядовості та її класифікації, характеристиці радянської обрядовості та її атеїстичної функції.

Основний виклад матеріалу. Аналіз теоретичного доробку М.Заковича ми здійснюватимемо лише на основі аналізу його власний праць. При цьому ми посилаємося лише на ті розділи книги «Радянська громадянська обрядовість», що належать саме М. Заковичу, а не його співавтору П.Кампрасу. Для нашого дослідження не є важливим прослідкувати розвиток думки професора, а тому ми не зважатимемо на хронологію виходу з друку його праць. Ми вбачаємо за необхідне, передусім, реконструювати його розуміння обрядовості як суспільного та культурного феномену. У статті використаний архівний матеріал, а тому деякі деталі наукової біографії професора вводяться до наукового обігу вперше.

Почнемо з того, що М.М. Закович розуміє обряд як символічну дію, через яку відбувається трансляція культури. Ось як він визначає обряд: «Це сукупність традиційних колективних дій, спрямованих на урочисте ознаменування найбільш значимих подій у житті колективу, сім'ї, особи, що виникають у процесі їх життєдіяльності» [5, с.215; 6, с.5]. У працях М. Заковича дуже часто можна натрапити на зв'язку «свята та обряди». Це не є випадковим, адже обряди, на думку вченого, є невід'ємною частиною свят, хоча, звісно, можуть існувати обряди і поза святами, наприклад, обряд укладання шлюбу. Поряд з цим, М. Закович розводить та співвідносить такі явища як традиція, звичай, обряд, церемонія і ритуал. Традиція визначається вченим як «специфічний тип суспільних відносин, що виражає спадковість зв'язку поколінь у різних сферах їх діяльності (виробництві, побуті, науці, культурі, сім'ї)» [7, с. 16]. Під звичаєм учений розуміє спосіб, яким проводяться обряди або відзначаються свята. При цьому існують звичаї обрядового типу, і будь-який обряд може стати звичаєм, хоча не будь-який звичай є обрядом [5, с. 215]. Ритуал вчений розумів як певне правило обряду або свята, порядок їх проведення, а церемонію як найбільш урочистий обряд [7, с. 23-24]. Нарешті, свято – це складніше соціальне утворення порівняно з обрядом. Воно визначається

М. Заковичем як «урочисто відзначуваний день (дні), що встановлені на честь якоїсь знаменної історичної події у житті держави, соціальної спільноти людей (класу, нації, народності, народу), видатних історичних та громадських діячів, а також дні календаря природи, що відзначаються у відповідності до місцевих звичаїв» [5, с. 217]. У М. Заковича зустрічається навіть таке поняття як «святково-обрядова сфера», що включає в себе свята, обряди, і відповідні їм звичаї та традиції [6, с 5].

Забігаючи дещо наперед, зазначимо, що дослідження обрядовості у межах наукового атеїзму передусім було зумовлено необхідністю обґрунтування доцільності впровадження нової радянської обрядовості. У зв'язку із цим виникала ще одна термінологічна проблема – як коректно називати нові обряди. У науковій та пропагандистській літературі тих років вживалися різні словосполучення. Понятійне різноманіття ми знаходимо й у М. Заковича, котрий вважав абсолютно правомірним вживання таких синонімічних понять як «нові свята та обряди», «громадська обрядовість», «радянські свята і обряди», «соціалістична обрядовість». Однак, найточнішим і найповнішим, він все ж вважав поняття «соціалістичні свята та обряди», оскільки воно, на його думку, було найширшим і охоплювало усе різноманіття обрядів і свят не лише СРСР, але й дружніх соціалістичних країн [6, с. 7].

Будь-які свята та обряди виконують соціальні функції. Найважливішими функціями обрядів, на думку М. Заковича, є комунікативна, інформативна, регулятивна, інтегративна та компенсаційна. Проте, пишучи про нові свята і обряди, він виділяє цілий ряд ідеологічних функцій: світоглядну, політичну, моральну, естетичну та атеїстичну [8, с. 95]. Не зупиняючись на кожній з них окремо, зауважимо, що найбільшого осмислення у доробку вченого здобула саме остання – атеїстична функція радянської обрядовості. Однак, перш ніж перейти до розряду її осмислення М.М. Заковичем, необхідно розглянути питання про розвиток обрядовості й у цьому контексті зупинитися на розумінні релігійної обрядовості.

Виходячи із марксистського розуміння історичного процесу, М. Закович вважав, що свята та обряди знаходяться у тісному зв'язку, передусім, із способом виробництва матеріальних благ. Зміна способу виробництва призводить до видозміни обрядовості. Осмислюючи цей процес, М. Закович звертається до таких категорій як «зміст» і «форма». Форма обрядності розуміється дослідником як організація або структура обряду, що розкриває його зміст [7, с. 43]. Свята та обряди можуть залишити старі форми, але надбати новий зміст, що адекватно віддзеркалює суспільні відносини. Конфлікт між формою та змістом призводить до відмирання старої форми і виникнення нової [9, с. 41]. Відтак новий зміст обряду з часом впливає і на трансформацію його форми. Якщо ж зміст і форма обрядів та свят не змінюються відповідно до

нових соціальних умов, то вони поступово зникають, а їхнє місце посідають нові обряди та свята [8, с. 97-99]. Саме так оцінювалась ситуація у радянському суспільстві, де, на думку М.М. Заковича, релігійна обрядовість перетворювалась на пережиток минулого [5, с. 213-222].

Варто реконструювати процес розвитку обрядовості, хоч він чітко не прописаний у працях М. Заковича. Свята і обряди формуються у зв'язку зі зміною пір року, початком та закінченням сільськогосподарських робіт, а також пов'язані зі зміною вікового статусу людини (народження, шлюб, смерть) [9, с. 42]. Коли обрядовість лише виникає, то вона тісно пов'язана із «первісною магією, марновірством, з язичницькими обрядами та віруваннями» [9, с. 6]. М. Закович підкреслює відсутність генетичного зв'язку обрядів із релігією. Це означає, що первинно вони відображали примітивні погляди на світ та мали магічний, а не релігійний характер [5, с. 216]. У цьому контексті важливо відзначити, що обрядовість виникає не як релігійна обрядовість. Язичницький світогляд розуміється марксизмом як міфологічний світогляд, де не існує розділення між природнім та надприроднім світами. Далі, за логікою М. Заковича, або релігія пристосовує до своєї системи магічні обряди або ж вони зникають. Ось як науковець описує це: «Ці глибоко народні традиції та обряди пізніше запозичила християнська церква, трансформувала, пристосувала до свого культу, надала їм релігійне осмислення. Вони до нашого часу складають важливі елементи церковної обрядовості» [9, с. 6].

Що конкретно має на увазі тут автор? Наприклад, йдеться про святкування Нового року із ялинкою або ж про Масляницю – свята, які далі були інтегровані до радянської святково-обрядової системи. Зазначимо, що подальший розвиток ця проблематика наявна у дослідженні Н.Романової [10].

З цієї перспективи релігійна обрядовість сприймається як певний етап у розвитку обрядовості, що її в умовах соціалістичного суспільства розглядають не інакше, як пережиток минулого. Звідси негативна установка не лише щодо будь-яких її проявів, але й щодо самого феномену релігійної обрядовості. Сама ця обрядовість розглядалася як найконсервативніший компонент у релігійній системі [7, с. 170]. Заради справедливості зазначимо, що ця теза не є оригінальною, і ми її знаходимо у публікаціях інших авторів, зокрема А.М. Колодного [11]. М. Закович вважав, що особливістю релігійної обрядовості є звернення її не лише до розуму людини, але й до її почуттів та переживань. Тут ми маємо справу із імпліцитним протиставленням релігійного культу і релігійного віровчення як двох, ми б сказали, основних елементів релігії. З цієї перспективи участь у релігійних обрядах задовольняє емоційні потреби віруючих, що є однією з причин її живучості [5, с. 170]. Це пов'язується з тим, що церква протягом історії розробила таку обрядність для того, щоб мати безпосередній вплив на почуття людини, навіть якщо остання не є

релігійною. Цей психологічний аспект осмислення обрядовості набув подальшого розвитку у дослідженні В. Москальця [12].

М. Закович вважав, що релігійна обрядовість використовується священнослужителями як одна з форм пропаганди релігії. Це, зокрема, робиться через естетично привабливі елементи культу [5, с. 170-171]. Естетичні переживання, що їх відчуває людина, котра бере участь у релігійних обрядах, сприяють певній психологічній розрядці, а остання сприяє проникненню релігійних ідей у свідомість людини. Таким чином, релігійна обрядовість, на думку професора, безсумнівно, має ідеологічний вплив на учасників дійства [6, с. 30]. «Відомо, що багато церковних обрядів, – пише М. Закович, – привабливо оформлені, супроводжуються хором і сольним співом (у православ'ї), органною музикою (у католицизмі), проникливими словами служителів культу. Для підсилення свого впливу церква віками підпорядковувала собі основні види мистецтва, використовуючи їх у культовій практиці. Архітектура церковних споруд, скульптурні прикраси, хоровий спів, орган, художнє читання, ораторське мистецтво, одяг священнослужителів – все це активно впливає на почуття людини» [6, с. 31]. Для емоційного впливу обрядів на людей церква використовує надбання світової культури (наприклад, твори Баха, Бетховена, Рубльова, Мікеладжело) [9, с. 233]. Участь у церковних обрядах, на думку М. Заковича, сприяє формуванню спочатку стереотипу поведінки, потім – звички, а згодом і традиції. Звичка брати участь у культових діях часом превалює навіть над ідеологічним змістом свідомості людини, оскільки людина часто продовжує дотримуватися церковних обрядів і свят, хоча вона може не сприймати їхній релігійний зміст або ж навіть зневіритися в існуванні Бога. Ґрунтуючись на даних соціологічних досліджень, М. Закович стверджує, що мотивація участі у релігійних святах і обрядах втратила своє релігійне наповнення. Зазвичай люди беруть у них участь за традицією [6, с. 29].

Проте частіше у науковому атеїзмі представляли релігійні обряди та свята як пережиток минулого, певний анахронізм. Зокрема, М. Закович стверджував, що у традиційно релігійних сім'ях молодь укладає шлюб без вінчання [8, с. 109]. Люди беруть участь у церковному культі не через свою світоглядну переконаність, а передусім через соціальні причини – збереження зв'язків із релігійними родичами, особливо близькими. М. Закович зокрема наводить таку відповідь одного з респондентів: «Релігійних свят додержуюся через те, що не хочу ображати своїх батьків. Теща сказала, що з дитиною-нехристом сидіти не буде. Ось ми й пішли до церкви» [9, с. 193]. Це свідчення дає право професору стверджувати, що участь населення у церковних обрядах не свідчить про його глибоку релігійність.

М. Закович відзначає, що релігії навмисно включали сімейно-побутові відносини у сферу свого впливу. Передусім у працях науковця

йдеться про чотири релігійні обряди: хрещення, конфірмацію, вінчання та похорон. Усі вони піддаються критичному осмисленню. Так, хрещення критикується із-за того, що воно нав'язує думку про гріховність людини й всього земного, тим самим принижуючи людську гідність [7, с. 57-58]. Конфірмація через те, що, утверджуючи громадянську зрілість молоді, вона також нав'язує їй членство у церкві, релігійну ідентичність [9, с. 204-205]. Вінчанням церква делегітимізувала укладання шлюбу без релігійної обрядовості. При цьому автор відзначає й санкціонування церквою певних гендерних ролей за допомогою обрядовості, адже під час укладання церковного шлюбу транслуються погляди на те, що дружина має підкорятися своєму чоловікові, а не бути в шлюбі рівноправною йому [7, с. 109-110].

Церква використовує свою систему свят (особливо престольних) для задоволення потреби людей у відпочинку. При цьому М. Закович відзначає секуляризацію сприйняття таких свят у свідомості віруючих, оскільки для них важливішою є інтегративна та комунікативна функції, аніж світоглядна. Тобто, йдеться про те, що релігійний смисл церковних свят відходить на другий план, а віруючі сприймають ці свята як можливість поспілкуватися зі своїми родичами. «Суто релігійний зміст не тільки престолів, – пише М.М. Закович, – але й багатьох інших церковних свят у наші дні усе більше втрачає своє значення. В основному їх розглядають як прояв гостинності до своїх друзів, родичів, знайомих, а тому продовжують дотримуватися їх» [9, с. 216].

Значна частина доробку М. Заковича присвячена новій обрядовості – її історії, обґрунтуванню, класифікації та співіснуванню із релігійною. Принагідно зазначимо, що питання радянської обрядовості було для науковця не лише теоретичною проблемою, але й практичною. Наприкінці 1970-х та протягом 1980-х років він був залучений до діяльності Комісії по радянських традиціях, святах та обрядах при Раді Міністрів УРСР. Власне наукова розробка тематики обрядовості з самого початку й передбачала експертну участь у впровадженні нових «безрелігійних» обрядів. М. Закович брав участь у семінарах та конференціях Комісії, рецензував матеріали, які висувалися для обговорення на засіданнях Комісії. Архівні матеріали зберегли навіть згадку, що М.М. Закович рецензував статтю С.О. Стеценка, котрий на той час був заступником голови Комісії, «Роль обрядових комісій в організації і проведенні свят і обрядів» [13, арк. 206-207]. Стаття була надрукована під іншою назвою у одному із збірників з цієї проблематики [14].

Активне та свідоме формування та впровадження радянської обрядовості починається з 1950-х років, однак вперше нові радянські обряди з'являлися ще в 1920-х роках. У зв'язку із цим у працях М.М. Заковича можна знайти не тільки згадки про «зорини» чи «червоні весілля», але й спробу пояснити нетривкість їхнього існування. «Багато

нових свят та обрядів після революції проводилися як антирелігійна компанія, тому вони не могли стати постійною формою традиції, що функціонує у сфері побуту», – пише М. Закович [7], с. 59]. Оскільки «червону обрядовість» 1920-х років не розвивали, у певний момент вона себе вичерпала і зникла з життя. Проте, на думку науковця, вона зникла не безслідно, а зіграла важливу роль у боротьбі із поглядами мас на те, що обрядовість може бути лише релігійною, продемонструвала відсутність необхідності освячення важливих подій у житті людини з боку Церкви, а також сприяла утвердженню переконання про можливість існування й світських обрядів та свят [15, с. 54].

Суть радянської обрядовості М.М. Закович визначав наступним чином: «Впровадження та удосконалення наших обрядів та свят не є самоціллю, воно підкорено вихованню високої радянської громадянськості, матеріалістичного світогляду, комуністичної моральності. Вони сприяють боротьбі проти чужих нам ідеологічних поглядів, проти проникнення буржуазної ідеології» [9, с. 163]. При цьому радянські свята та обряди формують також естетичні ідеали та художні смаки громадян, виховують їхні почуття та сприяють розвитку самосвідомості особистості [16, с. 258]. Радянські свята та обряди повністю позбавлені будь-яких релігійних чи містичних елементів, вони вільні від містифікації, а тому для них характерна повна секуляризація, тобто вони є стовідсотково секулярними явищами [7, с. 31, 82]. Пишучи про похорони, М. Закович зокрема відзначає, що радянський обряд, пов'язаний з цією подією, сприяє утвердженню матеріалістичного світогляду [9, с. 60].

М. Закович запропонував свою класифікувати радянські обряди, виходячи з їхньої суспільної значимості. Всі обряди він розподілив на сім груп: суспільно-політичні, трудові, військово-патріотичні, дитячі, молодіжні, традиційні народні та сімейно-побутові [17, с. 188]. Відзначимо, що у межах наукового атеїзму найбільш доречним було досліджувати дві останні групи, оскільки традиційні народні обряди мали язичницькі витоки, а сімейно-побутові – мали чітку антицерковну спрямованість, бо мали замінити собою хрестини, вінчання, конфірмацію та церковний обряд похорон. Професор закликав не розглядати радянську обрядовість як частину антирелігійної політики, що має епізодичний характер [9, с. 228]. Проте це не означає, що атеїстична функція обрядовості вважалася ним неважливою. Навпаки, у його працях завжди наголошувалося на протиставленні «нової радянської» та «старої релігійної» обрядовості.

Професор був переконаний, що впровадження радянської обрядовості не пов'язане із боротьбою проти релігії, і вважав, що із відмиранням релігії потреба суспільства в обрядах не зменшиться. Як вже було відзначено, дослідником вважалося, що радянська обрядовість

виконує цілий ряд функцій, а із зникненням релігії, втрачається лише її атеїстична функція, а всі інші залишаються актуальними [7, с. 169, 193]. Загальновідомим є те, що в СРСР населення продовжувало практикувати релігії. І хоча складно точно визначити рівень релігійності населення, проте державні органи вели статистику участі населення у релігійних обрядах. Тому атеїстична функція соціалістичної обрядовості залишалась актуальною.

Як розумілася ця функція професором? Атеїстична функція радянської обрядовості, на його думку, «виявляється в здатності протистояти релігії, релігійним традиціям, її святам і обрядам, служити формуванню нової безрелігійної соціалістичної культури побуту» [6, с. 29]. Тут важливо розуміти, і М. Закович окремо підкреслював те, що атеїстичну функцію треба розуміти не лише у контексті витіснення релігійного культу. Друга частина визначення – формування безрелігійної культури – також є важливою складовою цієї функції [7, с. 169].

М. Закович також відзначав таку особливість атеїстичності радянської обрядовості, як відсутність в ній безпосередньої антирелігійної направленості. Беручи участь у цих нових обрядах, віруючі не йдуть проти своєї совісті, оскільки ззовні ці обряди виглядають світоглядно нейтральними. На думку вченого, з часом віруючі усвідомлюють, що «в таких церемоніях бог виявляється зайвою і непотрібною фігурою» [8, с. 107]. Імпліцитна атеїстичність радянської обрядовості полягала також у тому, що вона задовольняла ті самі психологічні потреби людини, що й церковні обряди. Відтак, беручи участь у безрелігійних обрядах, у людини зникає потреба брати участь у церковних. Наукові атеїсти неодноразово відзначали, і цю думку також поділяв М. Закович, що релігійні обряди та свята живуть передусім там, де погано впроваджені нові обряди та свята [8, с. 115]. Однак, поряд із цим М. Закович ставив питання: чи необхідно впроваджувати нові свята у дні релігійних свят, а чи ж в інші дні? Відповідь на це питання він сам не давав, вважаючи, що це питання необхідно вирішувати не теоретично, а практично [9, с. 217]. Однак, уникання прямої відповіді на поставлене питання не заважало йому бути прихильником думки про те, що традиційним народним святам та обрядам необхідно надати новий імпульс до життя, що, як ми показали вище, означало надати їм нового змісту [9, с. 222].

Висновки. Теоретична спадщина професора М.М. Заковича, присвячена тематиці обрядовості, охоплює найрізноманітніші питання та проблеми. Релігійна обрядовість, звичайно, у традиціях марксистсько-ленінського розуміння, сприймається негативно, а участь населення у церковній святково-обрядовій сфері розглядається через призму соціальної та культурної ідентичності. Професор часто виходив за межі суто релігієзнавчої проблематики, адже у його працях обґрунтувалась необхідність розробки та впровадження нової соціалістичної обрядності.

Проте ця проблематика цілком узгоджувалася із позитивними аспектами наукового атеїзму. У книзі «Радянська обрядовість та духовна культура» М.М. Закович не просто дає власні визначення ключових понять, але й робить історіографічний огляд уже наявних напрацювань і полемізує з іншими радянськими суспільствознавцями. Усе це дає нам право визначати його як оригінального та самобутнього дослідника та мислителя. Теоретичний спадок М. Заковича може бути актуалізований не лише у академічних релігієзнавчих дослідженнях, але й у культурній політиці нашої держави, адже метою розробки соціалістичної обрядовості було формування свідомих та лояльних громадян.

Список використаних джерел

1. Горкуша О. Знані постаті українського релігієзнавства радянського періоду // Релігієзнавство України у 2-х кн. – Кн. 1. Релігієзнавча думка України другого тисячоліття. – К., 2013. – С. 410-435.
2. Пасічник О. Релігієзнавчий здобуток Володимира Танчера. // Софія. – 2014. – №. 2. – С. 31-35.
3. Басаурі Зюзіна А. М. Науковий доробок І. Миговича з проблем іудаїзму та сіонізму в контексті розвитку наукового атеїзму в УРСР // Науковий часопис НПУ ім. М.П. Драгоманова. – Серія 7: Культурологія. Релігієзнавство. Філософія. – 2015. – №. 33 (46). – С. 16-23.
4. Колодний А. М. Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників. – К.: Інтерсервіс, 2017. – 740 с.
5. Закович Н. М. Празднично-обрядовая сфера социалистической духовной культуры // Традиции. Обряды. Современность / Редкол.: В.А.Зоц (пред.) и др. – К.: Политиздат Украины, 1983. – С. 213-222.
6. Закович М. М. Атеїстична спрямованість радянських свят та обрядів. – К.: Товариство «Знання» УРСР, 1986. – 47 с.
7. Закович Н. М. Советская обрядность и духовная культура. – К. : Наукова думка, 1980. – 222 с.
8. Закович М. М. Роль нових обрядів у формуванні науково-атеїстичного світогляду // Утвердження науково-матеріалістичного світогляду / Редкол.: М.М. Закович (відп.ред.) и др. – К.: Наукова думка, 1977. – С. 94-116.
9. Закович Н.М., Кампрас П.П. Советская гражданская обрядность. – М.: Мысль, 1967. – 256 с.
10. Романова Н. С. Мировоззренческая функция социалистической обрядности. – К. : Наукова думка, 1987. – 88 с.
11. Колодний А. М. Пристосовницькі тенденції сучасного православ'я у сфері релігійного культу // Питання атеїзму. – 1965. – № 1. – С. 46-53.
12. Москалец В. П. Религиозный культ: особенности функционирования и пути преодоления. – К. : Наукова думка, 1987. – 119 с.
13. ЦДАВО. Ф. Р-2, Оп. 14, Спр. 2655.
14. Стеценко С. Е. Организационно-методические центры внедрения новой обрядности // Социалистическая обрядность и формирование нового человека. – К. : Политиздат Украины, 1979. – С. 107-116.
15. Закович М. М. До питання про класифікацію системи радянських свят обрядів // Становлення і функції радянських обрядів і свят. Збірник наук. праць / За ред. Є. Дулумана. – К.: Наукова думка, 1983. – С. 37-55.
16. Закович Н. М. Праздники и обряды как элемент социалистической культуры // Социалистическая обрядность и формирование нового человека. – К. : Политиздат Украины, 1979. – С. 248-258.
17. Закович Н. М. Обряды социалистического общества // Справочник атеиста / Редкол.: Б.А. Лобовик (председ.) и др.–К.: Наук. думка, 1986. – С. 188-199.

Титов Сергій. Чи є палеолітичні «венери» свідченням архаїчної релігійності?

Анотація. У статті дається аналіз існуючих релігійних інтерпретацій походження і використання археологічних артефактів, що дістали в науці назву "венери" палеоліту. Використовуючи як метод дослідження інтерпретацію аналогічно і порівняльний аналіз, автор простежує генезис жіночого образу в епоху верхнього палеоліту, його походження і зміни. Розглядаються аргументи, що свідчать на користь релігійного і магічного характеру використання "венер". Також викладаються і аналізуються антропологічні і релігійні гіпотези, що пояснюють характер вірувань, пов'язаний з цими фігурками.

Ключові слова: палеоліт, вірування, Венери, магія, фігурки.

Abstract. The article by Titov S. "Whether "vinuses" of paleolith are evidence of ancient religiosity" provides a comprehensive analysis of existing theories on origin and use of archeological artifacts known as "vinuses" of paleolith. Using comparative analysis as a method of research the author traces a genesis of female image in times of upper paleolith and its origin and transforming. The author examines cases that prove evidence in favor of religious and magical use of "vinuses". Moreover some religious and anthropological hypothesis that explain the way of believes are expound and analyzed.

Key words: paleolith, believes, vinuses, figurines

Вступ. Аналізуючи характер вірувань людей, що жили десятки тисячоліть тому, дослідник стикається з дефіцитом фактичного матеріалу, на основі якого можна було б робити якісь висновки. У релігієзнавстві немає ані текстів, ані інших історичних документів. Вся дослідницька діяльність базується на інтерпретації виключно археологічних знахідок, артефактів періоду верхнього палеоліту, таких як предмети побуту, прикраси, фігурки і печерні розписи. **Об'єктом** нашого дослідження слугують фігурки малої пластики, об'єднані у великий клас під назвою палеолітичні «венери», дослідження і релігієзнавча інтерпретація яких і є **предметом** даної статті.

Метою даного дослідження є аналіз існуючих релігійних інтерпретацій «венер» палеоліту. **Методом** дослідження є інтерпретація за аналогією та порівняльний аналіз.

Зміст статті. Венери палеоліту - це, як правило, фігурки жінок, вироблені з кісток тварин або каменю, що датуються періодом верхнього палеоліту з ареалом поширення стоянок від Європи до Байкалу. Однією із таких стоянок є Мезинська стоянка на території України. В середині палеолітичного датування фігурки розподіляються відповідно до палеолітичних культур: оріньякської (32-26 тис. років тому), граветтської (28-22 тис. років тому) солютерської (21-17 тис. років тому) і мадленської

(18-10 тис. років тому). Виділяючи певні уніфікуючі риси і особливості даного типу артефактів за їх зовнішніми або художніми характеристиками, можна відзначити, що фігурки представляють переважно ромбовидну скульптурну форму, розміром від 5 до 20 см з широкою середньою частиною: стегна, сідниці, живіт і звуженими верхніми та нижніми частинами: ноги, голова. Часто – голова маленька, без деталей. Однак від ориньяка до мадлена морфологія фігурок зазнала значних змін і, цілком ймовірно, змінився й характер їх призначення. На сьогодні відомо більше двохсот «венер» із різним датуванням - від ориньяка до мадлена, з географічним розподілом від Франції до Сибіру. Список найбільш відомих статуеток виглядає наступним чином:

1. Венера з Холе-Фельс, 35-40 тис. років, Швабський Альб, Німеччина, бивень мамонта.
2. Людинолев 32 тис. років, Швабський Альб, Німеччина, печера Штадель, бивень мамонта.
3. Вестоницька Венера, 27-31 тис. років, Моравія, кераміка.
4. Венера Віллендорфська, 24-26 тис. років, Австрія, вапняк.
5. Венера з Леспюг, 23 тис. років, Аквітанія, Франція, слонова кістка;
6. Венера Мальтінська, 23 тис. років, Іркутська обл., Росія, бивень мамонта.
7. Венера Брасемпуйська, 22 тис. років, Аквітанія, Франція, слонова кістка.
8. Венера Костенківська, 21 тис. років, Воронежська обл., Росія, вапняк.
9. Венера Лоссельська, 20 тис. років, Дордонь, Франція, вапняк.

Починаючи говорити про «венер», які ми означили певними часовими рамками, необхідно сказати про найважливіші знахідки у групі «венер», зроблених у Північній Африці та на Близькому Сході. По-перше, географічний ареал палеолітичних «венер» не відповідає цим двом знахідкам, а по-друге, датування цих знахідок набагато старше періоду верхнього палеоліту. Йдеться про Венеру з Тан Тан (Марокко) і Венеру з Берехат Рама (Голанські Висоти, Ізраїль). Ці дві фігурки, з датуванням 300-500 тис. років і 230 тис. років відповідно, мають природний характер походження, однак деякі деталі цих фігурок були доопрацьовані людьми, тобто була поглиблена лінія, що відокремлює голову від тіла, а також згладжені деякі виступаючі деталі, що видно по слідах інструментів, які залишилися на поверхні матеріалу. Також на фігурках були знайдені сліди червоної вохри. Крім того, матеріал фігурки з Берехат Рама - це рожевий вулканічний туф, що, безперечно, має чіткі символічні конотації з тілесністю людини. Фігурка з Берехат Рама має виражені жіночі форми, а фігурка з Марокко не має гендерної виразності і передає загальний антропологічний образ. Дані знахідки, з одного боку, в цілому збільшують

верхню межу історії образотворчої діяльності людини, цікаву для нашого дослідження як прояв неутилітарної активності, а з іншого – розширюють історичні рамки і географічний ареал досліджуваних артефактів, що носять назву палеолітичні «венери», виводячи їх за межі верхнього палеоліту до періоду середнього і навіть нижнього палеоліту, а також переносячи досліджувані області з франко-кантабрійського регіону і Сибіру до Північної Африки і Близького Сходу.

Географічний ареал «венер», що широким здається на перший погляд, при детальному аналізі виявляється обмеженим кількома локальними групами. У Європі – це кілька ділянок у долинах Дордони і Везера, а також у східній частині Піренейів, їх французької частини, Лігурії (Північна Італія); наступна частина має своїм центром Моравію (Чехія), що включає в себе сучасну Словаччину, Австрію, південну Німеччину. Наступна група стоянок зі знайденими на них «венерами» розташована на території верхнього Дону, з прилеглими верхів'ями Пооччя і басейну річки Десни з припливом, річкою Сейм.

На території України у басейні Десни жіночі образи знайдені у поселеннях Авдіїве Старе, Авдіїве Нове, Хотилево-2, Єлисейовичі і Мезин. На основі географічного принципу Генрі Дельпортом була запропонована класифікаційна схема «венер». У ній наявні такі групи: Піренейського-аквітанська (Венера Брасемпуйська, Леспюгська); Середземноморська (Венера о. Мальта); Рейнсько-дунайська (Венера Вілендорфська); Середньоруська (Гагарино, Костенки, Зарайськ, Мезин); Сибірська (Венера Мальтинська, Венера з Буреті).

Дослідженість теми. Вивченням палеолітичних «венер» - в різній мірі від семантичної інтерпретації до релігієзнавчих досліджень - займалися З. А. Абрамова, П. П. Єфименко, П. А. Куценков, А. Д. Столяр, М. Еліаде та ін.

Найвідомішою палеолітичною «венерою» вважається Венера Вілендорфська, знайдена у 1908 році в австрійському селі Вілендорф на стоянці граветської культури, звідки й отримала свою назву. Ця фігурка є першою знайденою «венерою» і найбільш описана у науковій і популярній літературі. Фото Венери Вілендорфської, як правило, ілюструє у популярних і довідкових виданнях сам термін «венери палеоліту». У серіалі «Молодий папа» саме на цю фігурку дивиться так довго у кабінеті папи кардинал Войєлло. Швидше за все він розглядає її копію, оскільки сама статуетка, що оцінюється у 60 млн доларів, знаходиться сьогодні у Віденському музеї природознавства. Венера Вілендорфська - це 11-ти сантиметрова фігурка, виконана з вапняку, який не зустрічається у даній місцевості, що вже примітно і говорить або про її переміщення, або про те, що матеріал для її виготовлення можливо був привезений. Фігурка також має на собі сліди червоної вохри. За даними радіометричних датувань на 2015 рік, дана «венера» датується віком 29,5 тис. років. Венера

Вілендорфська має пишні реалістичні жіночі форми. Відмінною рисою є великі відвислі груди, опуклий круглий живіт і великі округлі стегна. Голова «венери» до самого підборіддя покрита щільним візерунком з плетених паралельних кісок, що повністю закривають обличчя. Фігурка має форму, що звужується до верху і низу та вписується в ромб.

Антропоморфні зображення, незалежно від їх форми - чи то це пластичні фігурки, а чи то наскальні розписи - своєю більшістю, так чи інакше, пов'язані з жіночими образами. Саме це домінування і є примітним у всій палеолітичній образотворчій діяльності. На частку чоловічих образів випадає менше 1/10 усіх знайдених зображень. Більш точну статистику дає З. А. Абрамова у роботі «Найдавніший образ людини». За її підрахунками, гендерне співвідношення усіх артефактів періоду палеоліту виглядає наступним чином: загальна кількість – 1.125 одиниць, із них жіночих образів - 831, чоловічих - 47, людини взагалі - 202, антропо- і зооморфних - 45. [1, с. 286].

Наступною помітною фігуркою, на якій хотілося б зупинитися, є Венера з Дольні Вестоніце (Моравія), яка відома як Вестоніцька Венера. Вона датується 27-30 тис років і є першою керамічною знахідкою в історії людства. Створена руками людини і обпалена у вогні за два десятка тисячоліть до офіційного керамічного періоду. В основі матеріалу, обраного для виготовлення фігурки – деревна смола і фрагменти кісток тварин. Примітно, що на самій фігурці знайдені відбитки пальців дитини, залишені до випалу. Фігурка після того, як була виліплена, була поміщена в землю, поруч з вогнем, звідки не виймалася, до того моменту як була знайдена. Те, що «венери» не могли мати прямого практичного використання, досить зрозуміло, але фігурка, виготовлена і захована у вогні, викликає особливий інтерес, оскільки це прямо вказує на її ключову роль в якомусь ритуалі.

Венера з Холе Фельс є найдавнішою зі знайдених верхньопалеолітичних «венер». Датується вона 35-40 тис років і відноситься до ориньякської культури. Ця Венера була знайдена досить недавно, у вересні 2008 року, у печері Холе Фельс (біля м. Шельклінген, Німеччина). Крім того, що це одна з найстаріших статуеток, вона ще є досить характерною для цього періоду «венер». Це фігура гладкої жінки, з великої грудьми і добре вираженою, гіпертрофованою вульвою. Груди не відвислі, як у Вілендорфської і Вестоніцької «венер», а високо підняті. На місці голови статуетки є отвір, який вказує на те, що можливо, її носили як підвіску. Фігурка виконана з бивня мамонта і зберіглася у повному обсязі. Відсутні ліве плече і рука.

На особливу увагу заслуговує той факт, що велику кількість фігурок знайдено по фрагментах. Так, наприклад, на деяких стоянках Десни і Дона знайдені фігурки були навмисне розбиті практично після виготовлення, що наводить на думку про ритуальний характер їх

використання за типом спрямованої магічної дії (що є наявним і в сучасних культурах).

Окремою групою артефактів стоять фігурки так званих «гібридних образів». Це - єдина семантична група, що потребує особливої уваги, складається з комбінованих антропоморфних і зооморфних зображень. У них певним чином пов'язані різні семантичні атрибути. Серед гібридних образів особливо виділяється знахідка з Мауерна, район Трімезійського озера. Фігурка є зображенням жіночого тіла із фалосом замість голови. Одна зі стеатитових статуєток Грімальді також поєднує жіночі груди з фалосом. На знахідках у Мезині скульптурні фалоси містять елементи жіночого орнаменту - кути, ялинки. У гравіруванні знахідок Ла Мадлен на різних сторонах гальки вигравірувані дві однотипні, але різностатеві зооморфні людські особини. На думку А. Д. Столяра подібним поєднанням жіночого та чоловічого прописувалося поняття про «людину взагалі», що оформилось згодом у платонівському міфі про єдине первісне тіло до поділу статей [10, с. 246].

Згадавши комбіновані фігурки, варто буде зупинитися на ще одній важливій знахідці, а саме штадельському «людино-леві». Знайдена фрагментарно, ще до другої світової війни, фігурка пролежала в Ульйському музеї до 1969 року. Перша версія реконструкції фігурки явила світові зооморфну статуєтку з головою лева і чоловічими геніталіями. Повторне відновлення, зроблене на початку 80-х років м.ст., після того як статуєтку повністю розібрали і видалили клей, доповнило риси голови і обличчя та змінило її стать. Штадельський людино-лев став людино-левицею, доповнивши таким чином групу палеолітичних статуєток з жіночою семантикою. Треба зауважити, що людино-лев одна з найбільших (28 см) статуєток, а також одна з найстаріших (32 тис. років).

Голова Венери Брасемпуйської (також відома як «Дама з капюшоном») – одна з перших знахідок кінця ХІХ століття, виконана зі слонової кістки і є одним з перших, якщо не єдиним для цього часу, реалістичним зображенням людського обличчя. Датується періодом культури граветт. Цікавим є прямий візерунок зачіски на голові фігурки, якому майстром при виготовленні було приділено більше часу, ніж деталям самого обличчя.

Брасемпуйська «Венера» є винятком із загального числа венер за рахунок докладного зображення рис обличчя. Решта знайдених «венер» або взагалі не мають голови, або мають голову без будь-яких деталей, що носить досить стійкий характер інтерпретації даного виду зображення як уніфікуючий, узагальнюючий тип. Припущення, що відсутність зображення рис людського обличчя пояснюється простим невмінням або неувагою до деталей суперечить іншим знахідкам. Однією з таких знахідок є чоловіча голова, вирізана з кістки мамонта з Дольні-Вестониці, Чехословаччина. У даній знахідці чітко помітні деталі обличчя: форми

носа, очей, рота. Таким чином, палеолітичні мисливці могли відтворити людське обличчя в усіх його деталях, але, тим не менш, уникали будь-якої персоналізації при зображенні «венер». Також зображення тварин, виконаних у той же час, відрізняються високою реалістичністю і увагою до деталей. Усі суттєві знахідки жіночих палеолітичних зображень зухвало безособові, що, на думку В. Б. Міріманова, «ясно вказує на їх культовий характер». А той факт, що деталі обличчя навмисно відсутні, свідчить про те, що їх виробники ретельно уникали будь-якої конкретизації [9, с. 119].

Однак саме цей момент і дозволяє говорити про особливе ставлення до цих неутилітарних фігурок. Той факт, що більшість з них виконані без персональних рис, викликає розпач у мистецтвознавців, які досліджують цей період. Показовим у цьому плані може бути наступний коментар мистецтвознавця Н. А. Дмитрієвої: «Кидається в очі одночасно і майстерність і примітивність ... Майстерність в тому, як цілісно і сильно відчутна пластика об'ємів тіла: у цьому сенсі фігурки виразні і навіть монументальні. Але в них немає проблиску духовності. Немає навіть обличчя - обличчя не цікавило, ймовірно, просто не усвідомлювалося як предмет, гідний зображення. Палеолітична Венера ... – посудина родючості. І нічого понад цього» [4, с. 134]. Однак негатив мистецтвознавця в даному випадку змінюється оптимізмом релігієзнавця. Якщо ми розуміємо, що палеолітичний художник навмисно пішов від персоналізації свого творіння, то інтерпретація того, що він вклав у це узагальнення, допоможе нам наблизитися до характеру його вірувань. А оскільки стиль фігурок є загальним для такого величезного простору і зберігався протягом кількох тисячоліть, то можна припустити, що характер вірувань, поміщених за практикою застосування фігурок, був досить поширеним для всього верхнього палеоліту.

Аналіз та інтерпретація «венер» створили безліч різноманітних концепцій, які намагаються пояснити їх призначення. Багато з цих теорій були відкинуті, а деякі й досі є ключовими в плані інтерпретації цих знахідок. Так, зокрема, на початку ХХ століття у західноєвропейській літературі існувала теорія, згідно з якою у жіночих статуетках відбивався естетичний ідеал людей кам'яного віку та прояв їх еротичних переживань. Деякі прихильники цієї теорії і сьогодні дотримуються ідеї «палеолітичної порнографії». «Солютерські жіночі фігурки, демонстрація їх вульви, пов'язані із сильним фізичним бажанням їжі і сексу у молодих людей» [14, с. 68]. Акцент на увагу до чітко виражених жіночих морфологічних рис, особливо до вульви, довгий час мав широку популярність на правах єдино вірного. Однак навіть побіжний зовнішній аналіз різних фігурок змушує засумніватися у правильності даного акценту. А саме, далеко не всі «венери» мають саме ці ознаки жіночої морфології. Описуючи «венер», можна говорити про виразний жіночий контур, але частіше за все про

«усічене» жіноче тіло, часто без голови і рук. Дешифруючи дану семантику, антропологи говорять про зображення абстрактного жіночого тіла, неперсоніфікованого, загального. Подальша інтерпретація цієї семантики являє скоріше необ'єктивний характер символу, а здатність автора гіпотези до висновків і узагальнень, що й робить будь-яку гіпотезу об'єктом для критики, забезпечуючи як приріст наукових публікацій, так і приріст обсягу гуманітарного знання в цілому.

Інша теорія пов'язує жіночий образ палеоліту із культом полювання висловлена відомим дослідником С. Н. Замятіним. Саме ним, ґрунтуючись на аналізі зображення Венери з грота Лоссель, яка тримає в руці ріг, було висловлено припущення про те, що жіночі фігурки палеоліту зображують виконавиць **магічних мисливських обрядів**. [6, с. 73-77]. Дана гіпотеза, не була підкріплена новими артефактами і великої підтримки свого часу не отримала. Але деякі більш пізні знахідки, зокрема статуетки бізона у Зарайську, на якій чітко видні відмітини ударів в області серця гострим предметом, підтверджують теорію про наявність мисливської магії в палеоліті [8, с. 22-31], є схожі сліди також на статуетці мамонта з Авдієво-Нового [12, с. 78-85]. Однак безпосередньо ці знахідки з жіночим образом «венер» ніяк не пов'язані.

Ще одна популярна теорія, заснована на інтерпретації палеолітичних «венер», як зображення **Богині-Матері**, богині родючості, лежить в основі популярної теорії матріархату Йоганна Бахофена, надалі допрацьованої К. Марксом і Ф. Енгельсом і вилилася у стійку концепцію на довгі роки. Дотримуючись офіційної концепції, радянський археолог П. П. Єфименко вважав жіночий образ найважливішим і ключовим у первісному мистецтві і пов'язаним напряму материнською домінантою у родовій організації палеоліту.

У російській археології та антропології жіноча семантика цього періоду інтерпретувалася як символ **природного джерела життя** і символу єдності роду. В останньому чітко простежуються марксистські конотації, властиві радянському періоду науки. Подібне пояснення можна зустріти у працях таких вчених, як П. П. Єфименко, С. Н. Замятін, А. П. Окладніков, З. А. Абрамова, А. А. Формозов. Радянська школа, наслідуючи стадіальну концепцію розвитку людини і практичний характер всієї матеріальної культури, виступала великим опонентом ідеї чистого, **«бессмыслового»** мистецтва палеоліту, що народилось в результаті «гри техніки» з безсюжетним вираженням естетичного почуття. Дана теорія була широко поширена у європейській науковій літературі. До числа дослідників, які висували таку теорію, відносяться К. Блюхер, М. Гернес і М. Ферворн. Критикуючи їх концепцію, представники радянської антропології (А. П. Окладніков, П. П. Єфименко) говорили про неспроможність такої інтерпретації, вбачаючи за подібною діяльністю суто прикладний характер.

На підставі тих знахідок, що ми маємо на сьогодні, можна говорити, що протягом усього періоду палеоліту характер жіночих знаків змінювався. Семантика, зберігаючи колишній зміст, місцями спрощувалася, переходячи в ідеограму трикутного орнаменту. Трикутники Мезинської стоянки, близькі до рівносторонніх, і скоріше за все, на думку А. Д. Столяр, виділяють з усієї жіночої фігури черево, але не вульву, як таємниче місце зародження нового життя [10, с. 244]. Локалізуючи дане джерело в такому ємному малому образі, людина наділяє його величезною символічною силою.

Йдучи від інтерпретації жіночого образу як «бесмислового», слід погодитись з його прикладною семантичною складовою та прикладним характером самої семантики даних фігурок, що дозволяє гіпотетично говорити не тільки про наявність культу предків (в даному випадку жіночого першопредка), але й магічно-прикладний характер спілкування з образом. Ілюстративним у цьому плані є той факт, що багато фігурок знайдені навмисно розбитими на багатьох стоянках, а деякі навпаки були ретельно заховані. Наприклад, керамічна фігурка Вестоницької «венери» була захована у спеціально викопаній ніші біля вогню, де й отримала свій випал. Там її і знайшли археологи. Цілком імовірно, багато фігурок були спеціально створені для того, щоб згодом бути розбитими. І, швидше за все, між цими подіями виконувався певний ритуал.

Говорячи про радянське палеолітознавство, можна сказати, що характер інтерпретацій і гіпотез був досить різноманітним. Концепція П. П. Єфименко ґрунтувалася на інтерпретації жіночої символіки, як системи образів прародительки роду, що дарує благополуччя [5, с. 308, 400-404]. Концепція С. Н. Замятніна пов'язувала жіночий образ з вірою у магічне сприяння в полюванні [6, с. 74-77]. А. П. Окладніков інтерпретував образ як узагальнюючий символ колективного жіночого духу, пов'язаний з культом мертвих, а також виступаючий у ролі володарки стихій. Усі ці концепції виявляють особливі сторони жіночого образу далеко не безпідставні.

Мірча Еліаде, пояснюючи ці знахідки, звертається до усвідомлення процесу **оновлення природи** і відображення його в ментальності архаїчного людини [13, с. 31-33]. На цьому етапі зароджується те, що називається космічною релігією, оскільки одним з найважливіших спостережень людини, що зберігається у мові і пам'яті поколінь, є безперервні цикли народження і смерті як циклічного оновлення світу.

Розвиваючи цю концепцію, **я б додав** наступне. Ритми самого життя, що проявляються в його циклічності: у циклах місяця, змінах пір року, у чітких термінах вагітності та інші цикли, – співвідносяться у свідомості людини з передвстановленим загальним ритмом життя. І в цьому плані, **на мій погляд**, жіноче тіло виступає як свого роду аватар, його матеріальний прояв, наділений владою народжувати нове. А жіноче лоно – як брама

життя, що випускає у світ кожну нову людину. Містерія народження у свідомості людини архаїки – таїнство, яке породжує магічно-релігійні уявлення про те, що знаходиться по той бік неспроявленого, приховану сферу, що являє на світ нове життя. **На мою думку**, функція дітонародження протиставлена смерті у свідомості людини палеоліту. Припинення народження означає припинення самого життя, оскільки смерть і природне зменшення обумовлені природним плином життя і його ентропією, у той час як поява нового життя ніким і нічим не гарантована. Нове, регенерація життя може вичерпатися, як може припинити плодоносити дерево, як можуть зникнути звірі у лісі. Жінка так само може бути неплідною і, не залежно від своїх якостей і сили, вона не має влади над своєю здатністю давати нове життя. Таким чином, народження і продовження життя це дар, джерело якого не підвладне людині. І від нього, від цього джерела, залежить подальша доля роду, племені. Звідси, можливо, перевага надається грудям відтягнутим годуванням, стегнам збільшеним вагітністю та пологами. Така жіноча морфологія краща для продовження життя, його стабільності і благополуччя. Більш того, на думку деяких дослідників, в епоху палеоліту саме у кроманьйонця складаються форми сексуальної регламентації, зокрема табу на інцест. Супутньою ілюстрацією може служити сучасна гіпотеза про змішані сексуальні контакти у неандертальця, що призвело до їх зникнення.

Для об'єктивного аналізу такого цікавого феномену, як «венери» палеоліту необхідно розглядати їх у динаміці розвитку - від ориньяка до мадлену, а також співвідносити їх з іншими зображеннями даного періоду.

Примітним тут є простеження елементів жіночої символіки у багатьох палеолітичних пам'ятках мистецтва, в тому числі у фресках печер Шові та Ляско, зроблене А. Д. Столяром, який знаходить присутність жіночих елементів у багатьох зображеннях птахів. В образі птаха первісна свідомість виражала уявлення про «душі» як життєві засади, які пов'язувалися з образом жінки взагалі. Образ птиці, здатної переміщатися у просторі, зникати у небі, з'являтися з нізвідки, легко знаходити собі їжу і притулок, породжував у свідомості людини палеоліту певні містичні конотації і пов'язувався з уявленнями про інші світи та про інші сфери життя.

Підводячи підсумок, можна відзначити, що аналіз таких стародавніх артефактів, як палеолітичні «венери», не є безрезультатним та виявляє цікаві і переконливі гіпотези щодо їх інтерпретації. Досліджуючи їх у порівнянні й зіставленні з іншими знахідками, ми можемо виявити у них схожий характер використання, а також простежити схожі аналогічні елементи у нині існуючих примітивних народностей.

Список використаних джерел

1. Абрамова З. А. Древнейший образ человека: Каталог по материалам палеолитического искусства Европы. – СПб., 2010. – 304 с.

2. Алексеев В.П. История первобытного общества. Учебник для студентов вузов по специальности «История». – М.: АСТ: Астрель, 2007 – 350 с.
3. Дмитриева Н. А. Краткая история искусств. - М.: Галарт, 2004 – 624 с.
4. Дмитриева Н. А. Краткая история искусств. Выпуск I: от древнейших времен до XVI в. – М.: Искусство. 1985
5. Ефименко П.П. Первобытное общество. Очерки по истории палеолитического времени. - Л., 1938 – 656 с.
6. Замятин С.Н. Раскопки у с. Гагарина // Палеолит СССР. Материалы по истории родового общества. Известия ГАИМК, вып. 118. – 1936.
7. Куценков П. А. - Психология первобытного и традиционного искусства. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – 232 с.
8. Лев Л. А., Амирханов Х. А. Сравнительная характеристика и стилистический анализ статуэтки бизона Зарайской стоянки// Археология, этнография и антропология Евразии – 2002. - №3 (11). -С. 22-31
9. Мириманов В.Б. Первобытное и традиционное искусство. - М.: Искусство, 1973.
10. Столяр А.Д. Происхождение изобразительного искусства. – М. : Искусство, 1985.- 298 с.
11. Формозов А. А. Памятники первобытного искусства на территории СССР (НПС) – 1966.
12. Чубур А. А. Furry-art: от цифровой графики до сводов пещер. Попытка осмысления // Вестник Брянского университета: История-Право - Литературоведение - Философия - Языковедение). - 2009. – №2. -С. 78-85
13. Элиаде М. История веры и религиозных идей: от каменного века до элевсинских мистерий. М.: Академический проект, 2009.
14. Harverson John. Art for Art's Sake in the Paleolithic//Current Antropology. - 28 February 1987.
15. Berenguer M. Prehistoric Man and His Art. – London: Sovenir Press, 1973.
16. Duhard J.P. The Shape of Pleistocene Women // Antiquity. 1991. - P. 552-561.

УДК 215

Стрелкова Юлія. Деміфологізація та екзистенційна теологія: становлення парадигми

***Анотація.** У статті розглядається концепція деміфологізації Святого Письма та Священного переказу як фундаментальна настанова не лише в межах діалектичної теології 20 ст., але і для сучасних пошуків форм кореляції філософії і теології в контексті наукової картини світу. Автор окреслює евристичний потенціал реінтерпретативного підходу до концепції деміфологізації, розглянутої поза межами концептуальних та хронологічних рамок діалектичної теології. Також увагу було зосереджено на з'ясуванні евристичного змісту концепції «деміфологізації» для сучасної філософської та теологічної традиції, а також природі її генетичного зв'язку з екзистенційною парадигмою філософування і христологією. Спеціальну увагу приділено парадигмальному та формотворчому аспекту феномену деміфологізації, акцентовано роль мовних практик і дискурсивних моделей в розгортанні сучасної картини світу.*

***Ключові слова:** деміфологізація, Новий Заповіт, герменевтика, екзистенціалізм, архетип, структура, екзистенційна теологія.*

Abstract. *The author Strielkova Yuliya A. in the article «Demythologization and existential theology: formation of paradigm» analyzed the conception of the demythologization of Sacred Scripture and Sacred translation as a fundamental setting not only within the dialectical theology of the twentieth century, but also for contemporary searches for the forms of correlation of philosophy and theology in the context of the scientific world picture. The author outlines the heuristic potential of a reinterpretative approach to the concept of demythologization, considered beyond the conceptual and chronological framework of dialectical theology. Also, attention was focused on clarifying the heuristic content of the concept of "demythologization" for the modern philosophical and theological tradition, as well as the nature of its genetic connection with the existential paradigm of philosophizing and christology. Particular attention is paid to the paradigmatic and formative aspects of the phenomenon of demythologization; the role of language practices and discursive models in the development of the contemporary picture of the world is accentuated.*

Key words: *demythologization, New Testament, hermeneutics, existentialism, archetype, structure, existential theology.*

Постановка проблеми. Концепція «деміфологізації» Нового Завіту та похідна від неї програма трансформації теології й універсальних форм здійснення культових, мисленнєвих (маємо на увазі когнітивну сферу життєдіяльності людини в широкому сенсі, зокрема таких, що вимагають структурування змісту свідомості за формально-логічними принципами, а також передбачають пояснення й опис картини світу, що фундується), екзистенційних (маємо на увазі різноманітні форми містичного та назагал духовного досвіду, що передбачають переживання реальності у к'єркегорівському сенсі й орієнтовані переважно на розуміння як «злиття», єднання, вихід за межі суб'єкт-об'єктної дихотомії) практик людини і суспільства зазвичай пов'язуються з корпусом ідей видатного представника діалектичної теології ХХ ст. Р. Бульмана. Але слід зазначити, що два міркування не дають можливості ототожнити цю концепцію лише з філософською потугою марбурзького колеги Гайдеггера. Це, по-перше, той факт, що обґрунтована Р. Бульманом у його фундаментальних працях «Новий Завіт і міфологія» (1941), «Теологія Нового Завіту» (1953) та численних статтях концепція деміфологізації набула статусу доктрини для цілого покоління богословів і релігійних філософів, причому незалежно від того, її прихильниками чи опонентами вони були. По-друге, в процесі побутування, полемічного осмислення і найголовніше – з плином часу, зі зміною історико-культурних епох та логікою історико-філософського й теологічного розгляду (який передбачає ретроспекцію не лише як контекстуальне масштабування філософської проблеми, але й реактуалізацію підходів до осмислення її сутності) ця концепція не просто набуває нових інтерпретативних значень, але і з'ясовує свій відкритий характер, що означає насамперед відсутність жорсткої фіксації лише на поняттєвому апараті екзистенціалізму та

прив'язки до фундаментальної онтології у варіанті М. Гайдеггера. Вищезазначені міркування обумовили **актуальність нашої статті**.

Мета статті полягає в окресленні евристичного потенціалу згаданого вище реінтерпретативного підходу до концепції деміфологізації, розглянутої поза межами концептуальних та хронологічних рамок діалектичної теології.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Проблематика, дотична до досліджуваної теми, вивчалася такими зарубіжними та вітчизняними дослідниками, як Р. Барт, А. МакГрат, Д. Конгдон, С. Гренц, К. Ванхузер, Х. Кюнг, Р. Хейз, Х. У. фон Бальтазар, М. Еліаде, Ч. Тейлор, І. Касавін, С. Щавельов, В. Філатов, М. Шахов, С. Льозов, С. Коначева, В. Білецький, Л. Стасюк, А. Пальчик, О. Яроцька, А. Денисенко, Е. Тісельтон, К. Райда, О. Горкуша, Ю. Чорноморець та ін.

Виклад основного матеріалу. Можна припустити, що концепція «деміфологізації» може бути розглянута як своєрідний фрейм або проміжна синаптична структура і простір смислу для таких, здавалося б, несумісних і неспівмірних способів опису реальності, як класичний теологічний і, наприклад, постмодерний (у постструктуралістському варіанті) або постсекулярний. Таким чином, концепція «деміфологізації» набуває виразних рис універсальності, що виводить її за межі виключно історичного контексту стосовно до теологічної традиції. Тому наша увага буде зосереджена на з'ясуванні евристичного змісту цієї концепції для сучасної філософської та теологічної традиції, а також природі її генетичного зв'язку з екзистенціальною парадигмою філософування і христологією. Зауважимо при цьому, що під екзистенціальною парадигмою філософування ми будемо мати на увазі насамперед не історичну традицію екзистенціальної філософії від К'єркегора до Гайдеггера чи Мерло-Понті, зважаючи на її присутню аморфність та умовність в цілому цього термінологічного словосполучення, а певну екзистенціальну настанову, універсальну модель мислення людиною світу і себе самої. У цьому сенсі йдеться швидше не про рецепцію певної ідеї в історії філософії, а про актуальність наявного буття (тут-буття, за Гайдеггером) людини, що генерує власний світ у сприйнятті, переживанні й мисленні, щодо якого його поняттєва фіксація в межах семіотичного коду мови є вторинною. Український дослідник Г. Ємельяненко констатує, що «в реальності існує проблема обізнаності широкого філософського загалу сутністю екзистенціалістсько-феноменологічної традиції з тими змінами та інноваціями, що у цій традиції спостерігаються протягом останніх десятиліть» [5, с. 46]. Евристичною у цьому контексті видається точка зору К. Райди, який стверджує синтетичний характер екзистенціальної настанови, що призводить до формування «постекзистенціалістських культурологічних синтезів, як-от екзистенціальна феноменологія, екзистенціальна антропологія,

екзистенціальна соціологія, екзистенціальна психологія, психоаналіз та психотерапія, екзистенціальна політологія, екзистенціальна педагогіка, екзистенціальна теологія тощо, які викликані необхідністю вирішення проблем подальшого розвитку сучасного філософського та гуманітарного знання, збільшення його обсягу за рахунок специфічного (екзистенціально-феноменологічного) осягнення, непідвладних раціоналістичним методикам сфер існування особи» [9, с. 8]. Таким чином, екзистенціальна настанова набуває статусу універсальної релевантної предикації для концептуалізації теоретичних схем і моделей в гуманітарній сфері назагал, що значно розширює імовірний горизонт смислів дослідження кореляції між програмою деміфологізації та екзистенціальними інтерпретаціями форм експлікації (як теоретичних, так і практичних) самореалізації людського духу.

Відомо, що проголошення Р. Бультманом теологічної програми «деміфологізації» Нового Завіту припало на другу третину XX ст., а її входження в активне побутування в академічних та більш широких християнських колах, у проблемне поле гуманітарного знання назагал на період після Другої Світової війни та 60-ті рр., час, коли завдяки структурній антропології та структуралізму (К. Леві-Строс, Ж. Лакан, Л. Леві-Брюль) значного поширення й активності набули дослідження міфу як архетипічної (К. Г. Юнг) структури свідомості, що лежить в основі світоуявлення, світопояснення, світоопису.

У цьому контексті теза Р. Бульмана щодо залежності новозавітної христології від міфів і практик релігійних культів, сучасних епосі створення Євангелія, і разом з тим відмова від притаманної ліберальній теології вимоги елімінації міфу зі Святого Письма дозволяють поставити питання не просто про кореляцію деміфологізації та реінтерпретації, герменевтичну природу осягнення Святого Письма і явленого в ній оголошення Христа та Заповіту Божого, Священного Переказу в цілому, а про те, як же власне Р. Бульман розумів міф. Нам видається, що сама інтенція дослідника щодо правильного розуміння міфічного елемента біблійного наративу з метою адекватного осягнення його екзистенційного смислу певною мірою інспірована інтелектуальним *Zeitgeist*, духом епохи, коли найбільш смислогенеративними, парадигмальними були концепції юнгіанського та франківського психоаналізу й структуралізму. Маємо на увазі насамперед те, що герменевтична реінтерпретація, яка б уможливила «перенесення» сенсів з архаїчної світоглядної системи в сучасну, тобто деміфологізація як концептуальний інструмент, прийом і проміжна ланка, передбачає її розуміння як певної структури й архетипу. Коли йдеться про репрезентацію трансцендентної реальності образами, вихопленими з реальності профанної (інакше кажучи – наявно фактуальної, емпірично засвідченої і мисленнєво організованої та оформленої), що, за свідченням істориків теології, було притаманне розумінню міфу Р. Бультманом [4, с.

125-126], і коли міфом може вважатися все, що передбачає виклад, не сумісний з об'єктивно-природничою науковою сучасною точкою зору [1], то неважко помітити, що деміфологізація постає як реміфологізація, причому не просто заміною одного міфу іншим, більш адекватним відомим реципієнту реаліям науки і тому більш складним, а цілком архетипічне і водночас наративно-герменевтичне розуміння міфу як структури смислу.

Згадаймо, що, за Юнгом, зміст архетипу неможливо цілком розкрити посередництвом наукового аналізу, більше того – неможлива навіть його універсальна інтерпретація, оскільки він завжди конкретно контекстуальний. Відомі метафори Юнга щодо архетипу як «психічного органу» або «квітки, що виростає в душі людини» [10], промовисто свідчать про те, що, по-перше, архетип є процесуальним феноменом, як і деміфологізація, за Бультманом, і мета його полягає не у прямій фіксації фінітного смислу, а в набутті, за Юнгом, рівноваги особистості, компенсації внутрішніх конфліктів, деміфологізації ж, за Бультманом, – забезпечити зустріч вірянина з кериґмою, екзистенційний феномен Бартового «стрибка віри». Також, якщо архетип можна тлумачити виключно поетично (Гадамер [2]), оскільки він унікає остаточної оформленості в межах семіотичного коду, то те ж саме стосується біблійного наративу – деміфологізація створює феномен екзистенційного зіткнення з вищою реальністю цілком трансцендентного Бога, але – через посередництво згаданих архетипічних структур людського смислу, головною серед яких є міф.

Коли К. Г. Юнг стверджує, що Христос репрезентує «архетип самоті», то він услід за Святим Августином має на увазі, що між образом Бога, яким для людини є Христос, і образом, який знаходиться в людині і є для неї засобом та можливістю уподібнитися Богові, існує відмінність, позаяк лише розуміння, розум, свідомість дає можливість від першого перейти до другого: «Подібно Адамові до гріхопадіння Христос є цілісним втіленням образу Божого. /.../ Немає жодного сумніву, що первісна християнська концепція *imago Dei*, втіленого в Христі, означала всеохопну цілісність, що включала в себе також і тваринний бік людини» [12, с. 205-207]. Бачимо, наскільки подібним є хід думки психоаналітика й богослова – обидва мають на меті узгодження фізичної природи, а відтак і фізичного досвіду людини, що передбачає й наукове світобачення та світопояснення і трансцендентну реальність, на яку вказує оголошення, от лише Бультман у такому разі говорить власне про Христа, а Юнг – про Христа як символ, додатково ускладнюючи свою теоретичну конструкцію ще однією проміжною ланкою. Положення юнгіанського психоаналізу щодо того, що Бог говорить з людиною через посередництво снів і сновидінь, через образи, мотиви і сюжети міфу, цілком співмірне зі спробою Бультмана переінакшити міф й через герменевтичну

реінтерпретацію надати йому відповідної сучасній людині екзистенційної глибини, актуалізувати й осучаснити.

При цьому очевидним є структурний характер розуміння міфу Бультманом. Маємо на увазі фундаментальну настанову структуралізму назагал – в основі усіх систем (мови, міфів, знань, культури тощо), створених людиною, лежить певна симетрія, яка може бути усвідомлена як структура завдяки наявності зв'язків, протиставлень і опозицій між елементарними одиницями цілого в його межах. Виходить, що між образами, мотивами і сюжетами біблійного міфу (в термінології психоаналізу – архетипами й гештальтами) і власне біблійним наративом (та більш цілісним феноменом – релігійною історією, навіть до поділу її на сакральну й профанну) знаходиться структура, лише в межах якої і можлива деміфологізація, яка в цьому контексті постає не просто як зміна чи модернізація поняттєвого апарату, а апеляція до основ, до людської природи, в якій закарбована природа Божа, і справа, отже, полягає лише в оновленні способу її актуалізації. Звісно, структуралізм принагідно до міфології спирається на антитетичність і системність міфологічної картини світу, які, втім, характерні і для людської мови, і для людського мислення, – і в цьому сенсі Бультманів проект «деміфологізації» безпосередньо обумовлений Кантовим вченням про антиномії людського розуму.

Таким чином, коли йдеться про екзистенціальні інтерпретації христології як у межах діалектичної теології, так і в контексті сучасної ситуації постанови екзистенціальної парадигми в гуманітаристиці, можна стверджувати, що розширене тлумачення філософом міфу та структури обумовило синтетичну специфіку і характер того явища, яке наразі можна назвати «ренесансом» теологічного дискурсу в межах філософії, актуалізації питання про кореляцію між наукою, філософією, релігієзнавством і теологією, насамкінець – між онтотеологією в Гайдеггеровому розумінні як наявним станом логоцентричної метафізики та постановням теонтології як відповіді на виклики часу і культури [8]. Маємо на увазі насамперед питання про те, яким чином феномен деміфологізації в сучасному теологічному та філософському дискурсі може набувати форми своєрідної реміфологізації. Це відбувається насамперед завдяки специфічній рецепції поєднання екзистенційного модусу нумінозних переживань людини, які мають архетипічний характер і формують самість, та коду, елементарної структури міфу, яка укорінена в мові, наративних моделях і практиках. Насамкінець, гранично узагальнюючи, якщо тлумачити міф як специфічну мову, то в такому разі проект деміфологізації постає перед нами як тотальна метафора, що, за перефразованим висловом Л. Вітгенштайна, перевдягає думку і дає можливість формувати новий тип дискурсу, який є не просто історико-культурним чином детермінований, але і закорінений у фундаментальній

кореляції, чи то навіть когерентності, смислового поля гуманітарного знання та його формального аспекту, зафіксованого в семіотичному коді мови, насамперед у структурній симетрії зв'язків і відношень між елементами у складі цілого.

Отже, з одного боку, присутній вплив психоаналітичних концепцій, а з іншого – традицій структуралізму від Ф. де Соссюра до К. Леві-Строса, на нашу думку, обумовили згадуваний вище ренесанс корпусу ідей діалектичної теології, зокрема концепції деміфологізації, а до її осмислення долучилися всі визначні представники напряму – від К. Барта та Р. Бульмана до П. Тілліха. Можливо, саме тому завдяки парадоксальному поєднанню формально-логічного та смислогенеративного підходів традиційна для західної філософії антитеза, бінарна опозиція, «нероздільна відмінність» (О. Лосєв) розуму та віри, наук про дух і наук про природу, номотетичного й ідеографічного методів, розуміння і пояснення, теології та філософії наразі знову актуальна перед цивілізаційними викликами новітнього часу. Варто згадати, що духовний попередник не лише філософії життя та екзистенціалізму, але й діалектичної теології С. К'єркегор якраз і випередив час, здійснивши у своїй творчості парадоксальне «відштовхування-наближення», «любов-ненависть» стосовно екзистенційної проблематики релігійних переживань та дискурсивного панлогізму в гегелівському дусі. Можемо припустити, що деміфологізація як осмислення знакової та метафоричної природи наративу на рівні формозмісту релігійного і філософського дискурсу може бути шляхом до пошуків нової метафізики, яка в теологічному вимірі виступала б як христологія, оскільки Христос Логос є іншою стороною Христа Сотера, оскільки розуміння Слова не просто умова, але і результат спасіння вірянина.

Сучасний англійський дослідник Р. Коррінгтон, досліджуючи зв'язки теології та філософії принагідно до наукового опису реальності, стверджує, що «міждисциплінарна наука та мистецтво семіотики можуть трансформувати філософію і теологію й прокласти шлях до нової метафізики» [14]. Учений вважає, що теологічний дискурс пов'язаний з науковим «через людське безсвідоме і його унікальний спосіб прочитання та обробки знаків» [14]. Ця теза, що стосується постсекулярного та навіть і, в термінології Р. Коррінгтона, постхристиянського способу розуміння релігії, неявно співвідноситься зі словами Святого Августина: «Образ Бога – всередині, не в тілі... Там, де розуміння, там, де розум, там, де здатність віднайдення правди, там Бог має свій образ» [13]. Припустимо, що переживання як імпульси психічної енергії генеруються безсвідомим, а осмислюються (тобто, що важливо в нашому контексті – структуруються) на рівні свідомості.

Отже, здатність переживати екзистенційну зустріч з Богом укорінена в розумінні, його механізмах і модусах. На початку цієї традиції розуміння

– Августин з його *credo, ut intelligam*, а на іншому – психоаналіз і Н. Хомський з його генеративістикою та С. Пінкер з концепцією мови як інстинкту. Як зауважує ще один американський дослідник С. Пілстром, прірва між фідейзмом і пошуками загальних релігійно-нейтральних критеріїв раціональності ще й поглиблюється в епістемологічному аспекті: «Метафізична та семантична незгода стосується природи релігійної реальності і власне нашої здатності посылатися на неї лінгвістично» [17]. Назагал можна говорити про певний підхід до «критики теологічного розуму» (Дж. П. Маккі) [16] в епоху постмодерну чи вже і пастпостмодерну, коли демаркація теології, філософії та науки набуває такої гостроти, що доречними стають пошуки паралелей і аналогій між ними, цілком в парадоксальній перспективі постмодерністських пізнавальних моделей.

Отже, в сучасній зарубіжній та вітчизняній філософії знову актуалізується і стає релевантним питання про спосіб узгодження, взаємодії і взаємовпливу, а також обопільний статус філософії, науки, назагал – гуманітаристики, та теології з її формалізованими з другої третини ХХ ст. (коли теологічний дискурс протестантизму став не просто явищем, важливим для академічних і релігійних кіл, але й набув значного розголосу та популярності і став феноменом масової свідомості й культури як у Європі, так і за океаном, тобто у всесвітньому масштабі) теоретичними концептуальними підходами до специфіки знання та пізнавальної діяльності. «Науковий креаціонізм», який, на думку А. Тимофєєва, є підґрунтям та методологією протестантизму й унаочнює рух до злиття науки та релігії [7], не може бути придатним зокрема для православної традиції богослов'я, оскільки є механічним запозиченням ідей, фундованих на згадуваній методології «унаслідок популяризації у пострадянських країнах англomовної літератури з цієї тематики», – погоджується з ним сучасна українська дослідниця О. Горкуша. Наголошуючи на першочерговому значенні телеологічного різного спрямування релігії та науки (відповідно, спасіння й пізнання. Але чи вони взаємовиключаються?), науковець розмірковує над «сучасними спробами легітимізації теології як науки», які «спонукають розібратися у співвідношенні наукового та релігійного осягнення світу» [3, с. 72], схиляється до тієї точки зору, що теологія використовує зовсім іншу методологію, ніж наука, і тому наблизити ці пізнавальні системи дуже важко.

Вітчизняний філософ і богослов Ю. Чорноморець прикметно зауважує щодо можливої трансформації теології принагідно до гіпотетичного статусу метанауки: «...замість теорії експерименталізму – феноменологія досвіду, замість богослов'я як джерелознавства – герменевтика, замість легітимізації через участь в сучасному університетському та громадському діалозі – власна теологічна

комунікативна прагматика, яка б ґрунтувалася на абсолютних цінностях та створювала власний метадискурс. Створення теологічного варіанту комунікативної прагматики повинно прийти на зміну існуючим сьогодні теологічним ученням про «зустріч з Іншим» та «діалог як самоціль», які не мають і не можуть мати вивіреної методології. Феноменологія дозволяє теології бути постсхоластичною, уможливорює теологічну науку не лише як дедукцію із аксіом, але і як живе споглядання в досвіді. Теологія як мислення, що не є дедукцією із аксіом або індукцією із релігійного досвіду, а є мисленням під час досвіду – це і є шлях постметафізичної теології» [11, с. 11]. Така розлога цитата, що є практично програмою трансформації теології, на нашу думку, являє собою варіант інваріанту деміфологізації, оскільки філософеми та поняттєві конструкції екзистенціалізму мають бути замінені подібними ж теоретичними конструкціями, але вже феноменології; при цьому комунікативна прагматика, що має замінити концепцію «зустрічі з Іншим» як Бартового стрибка віри (тобто містичний релігійний досвід і факт віри), має розгортатися у певному дискурсивному просторі в межах семіотичного коду мови та певної системи на рацій. Не до кінця зрозуміло, яким чином структура ноєми-ноєзису або інтерсуб'єктивності може вичерпати повноту релігійного досвіду, який не передбачає до чи після, тобто часових теоретичних конструкцій, а є тотальною єдністю з особистістю Бога. Назагал така струнка і приваблива інтерпретація можливої трансформи теології видається парадигмально подібною до програми деміфологізації, лише на меті тепер мається «деметафізикалізація» теології.

О. Горкуша стверджує, що «...богослов'я втрачає свою специфічність метатеорії, яка обґрунтовує основи світогляду, а не досліджує дійсність» [3, с. 78], оскільки «переживши кризу постмодерної тотальної реконструкції провідних міфологем та ідеологем, гуманітаристика визнала свою принципову гіпотетичність й відмовилася від пошуку панацеї від лікування суспільних хвороб. /.../ ...якщо богослов'я справді претендує на статус науки, йому принаймні доведеться піддати тотальній критичній верифікації власні догматичні глибини, той фундамент, про який говорять, що він у край необхідний богослову» [3, с. 79]. Дослідниця обґрунтовує точку зору, з якої теологічний дискурс має застосувати практику самообмеження принагідно до тієї сфери гуманітаристики, до якої він найближче в певній проблематиці – історії філософії, літературознавства, лінгвістики, психології тощо, і не виходити за межі предмета та методології цих галузей, відмовившись таким чином від трансцендентної перспективи теології.

У контексті теми нашого дослідження у цій науковій полеміці нас цікавить насамперед спосіб постановки питання, проблематизації формату теологічного дискурсу: як взагалі, користуючись мовою у межах певної

моделі раціональності, людина як частина в межах цілого (родини, церкви, спільноти, культури, цивілізації) може ставити питання про «відмову від точки зору трансцендентного суб'єкта» [3, с. 80]? Якщо «такі трансцендентні плани, що принципово недосяжні (бо ж позамежні) власне людському дослідженню, можуть з'являтися лише в пара- або псевдонаукових концепціях» [3, с. 80], то, гранично узагальнюючи, як взагалі можна говорити про кодифікацію людського досвіду в межах вербальної картини світу?

Згадуючи традицію Л. Вітгенштайна та в певному сенсі її сучасного наступника С. Пінкера, наприклад, як вийти за межі людського світу, окресленого мовою, якщо мова інтерпретується як іманентна свідомості поза точкою зору згадуваного трансцендентного суб'єкта? Коли А. Ейнштейн ставив питання, як виглядатиме мандрівка променем світла, чи коли задовго до нього Лаплас стверджував, що не потребує гіпотези Бога, то чи не означає це якраз той логоцентризм класичної метафізики, яка, на думку Гайдеггера, значно далі від Бога, ніж пряме його заперечення? Це, власне, і є забуття буття онтологією – втрата трансцендентної перспективи розгляду, втрата хоча б припущення про можливість як екзистенційного, так і теоретичного трансцензусу, яка обумовлена антитетичністю обмеженості досвіду та універсальності механізмів мислення, системи когнітивних налаштувань людини, що можуть продукувати інтелігібельне знання. Дослідниця творчості М. Гайдеггера С. Коначева услід за ним стверджує, що «поворот питання про сенс буття до питання про істину буття в історії, до відкритості істини досвіду тут-буття і через цей досвід, безсумнівно, повністю заперечує традиційну метафізичну артикуляцію цього досвіду» [6, с. 23]. Власне, якщо методологія передбачає метафізику, а жорстка фіксація об'єкта і предмета дослідження в прямому сенсі його обмежує, то в такому разі метафізика, що робить *causa sui*, першопричину «таємним іменем Бога» (М. Гайдеггер), обмежує для людини досвід буття та доступ до можливого досвіду Бога. І цікавим тут якраз видається екзистенційний вимір теології як особистісного знання (саме знання, а не розмитого, такого, що важко піддається фіксації й осмисленню переживання) про персоніфікованого особистого бога.

Висновок. Підсумовуючи, можемо сказати, що деміфологізація Святого Письма як парадигмальний підхід та метод певним парадоксальним чином не спрощує, схематизує (зводячи, за Бультманом, новозаповітну історію до єдності двох подій-символів – смерті та воскресіння Христа), а навпаки, загострює екзистенційний вимір теології, оскільки перед тут-буттям, як і перед *causa sui*, «людина не може впасти на коліна, перед ним не можна співати і танцювати» [15, с. 77], тому екзистенційний зв'язок переживається гостріше, оскільки втрачає опору в історико-культурній реальності – чи міфологізованій, чи актуальній,

сакральній, чи профанній. На нашу думку, широкий розголос спроб переосмислити і реактуалізувати кореляцію теології й науки якраз свідчать про затребуваність для сучасної людини в її картині світу точки зору трансцендентного суб'єкта, безперечно, не як панівної, визначальної (хоча і це можливо в межах фідеїзму або креаціонізму в науці), а як такої, що надає структурі досвіду глибини, дозволяючи уникнути при цьому схематизму та рекурсивності. Очевидно, що будь-яка мова передбачає внутрішню логіку як структуру, тому дискурс, побудований на традиційній і класичній логіці, не може бути тотожний реальності, описаний в опорі на логіки некласичні, – розуміння цього дозволяє розглянути будь-який релігійний чи теологічний наратив як такий, що є, як мінімум, рівноправним поруч, наприклад, з науковим дискурсом, дескрипціями та дефінітивністю. Ідеться не про принциповий суб'єктивізм досвіду, а лише про суб'єктивність форм його виразу і визначальну роль цього суб'єктивізму у формуванні структури екзистенції людини.

Список використаних джерел

1. Бультман Р. Иисус Христос и мифология // Бультман Р. Избранное: вера и понимание. Том I-II / Пер. с нем. – М., 2004. – С. 211-235.
2. Гадамер Г. Г. Философия и поэзия // Гадамер Г. Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 116-126.
3. Горкуша О. Сучасні спроби легітимізації теології як науки: релігієзнавчий аналіз // Філософська думка-Sententiae. – 2011. – Спецвипуск № 2 «Теологія і філософія релігії». – Вінниця, 2012. – С. 72-86.
4. Гренц С., Олсон Р. Богословие и богословы XX века / Пер. с англ. О. Розенберг. – Черкассы: КОЛЛОКВИУМ, 2011. – 520 с.
5. Ємельяненко Г. Д. Особливості культурологічного синтезу філософії класичного екзистенціалізму з теологією у XX ст. // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. – 2015. – №1 (3). – С. 46-49.
6. Коначева С. А. Философия, религия, наука : модели осмысления // Государство, религия, церковь в России и за рубежом.–2015–№1. – С. 51-75.
7. Креационизм или эволюция? Интервью со священником А. Тимофеевым // Киевская Русь. Для тех, кто хочет верить разумно [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.kiev-orthodox.org/site/faithscience/2195/>
8. Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд / Отв. ред. И. Т. Касавин и др. – М.: ИФРАН, 2008. – 279 с.
9. Райда К. Ю. Екзистенціальна філософія. Традиція і перспективи: [Монографія] – К.: ПАРАПАН, 2009. – 328 с.
10. Стеблин-Каменский М. И. Миф . – Л.: Наука, 1976. – 104 с.
11. Чорноморець Ю. Легітимізація теології як науки в пострадянському православному ландшафті // Філософська думка-Sententiae. – 2011. – Спецвипуск № 2 «Теологія і філософія релігії». – Вінниця, 2012. – С. 7-14.
12. Юнг К. Aion. Исследование мифологии самости // Юнг К. Избранное. – Минск: Попурри, 1998. – С. 159-247.
13. Aurelii Augustini. Enarrationes in Psalmos. XLVIII, Sermo, II (Migne, P.L.) [Electronic resource]. – Accessed mode: http://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index2.html
14. Corrington S. A Semiotic Theory of Theology and Philosophy / S. Corrington. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – 278 p.

15. Heidegger M. Die Onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik / M. Heidegger // Heidegger M. Identität und Differenz. Gesamtausgabe. Bd. 11. – Frankfurt a. M.: Verlag Vittorio Klostermann, 2006. – 167 s.
16. Mackey J. P. The Critique of Theological Reason // J. P. Mackey. – Cambridge: Cambridge University Press, 2000. – 338 p.
17. Pihlström S. Pragmatic Pluralism and the Problem of God / Pihlström S. – New York: Fordham University Press, 2013. – 264 p.

УДК 291.1:316.74(091)

**Кондратик Леонід. Ідеї громадянської релігії
у творчості кирило-мефодіївців**

Анотація. Автор статті розглядає громадянську релігію як такий суспільно-культурний феномен, у якому крізь призму своєрідної релігійної мови і специфічних практик обґрунтовується доконечність постання і ствердження національної держави, що бере свій початок у потребі спільноти знаходити сакральне у трансцендентному одвічно-лінійного, вгрунтованого в історію територій, чину. Доведено, що ґрунтом, на якому постали ідеї громадянської релігії кирило-мефодіївців, були: західноєвропейський романтизм, релігійність, вихідним пунктом якої було уявлення про релігію як осердя духовного світу особи і спільноти, уявлення про Вищий розум, який задає напрями історичного розвою, визнання за християнством вирішальної ролі у духовно-моральному і соціальному оновленні людства, гадка про Україну як самостійну культурно-історичну і соціальну потугу, вплив творчості Т. Шевченка. Основні ідеї громадянської релігії кирило-мефодіївців такі: месійність українського духу виявляє себе у здатності якнайкраще об'єднати слов'янство, оскільки українство натхненне на самопожертву християнським духом і має апостольське заступництво; Київ – столиця воскреслого від гноблення слов'янства, місто, у якому запанують суд, правда, рівність; поняття «храм», «правда», «праведний суд», «свобода», «братерство», «рівність», «любов», «Київ», «Київські гори» – основоположні концепти-символи української громадянської релігії; в українській спільноті доконечним є збіг християнських цінностей і моральних норм, що у ній панують.

Ключові слова: братерство, громадянська релігія, любов, правда, релігія, рівність, свобода, храм.

Abstract. Kondratyk L. "Ideas of Civil Religion in the Creative Work of Cyril Methodians". The author is based on the fact that the civil religion is such a socio-cultural phenomenon in which, through the prism of a peculiar religious language and specific practices, the necessity of acquiring and establishing a national state is substantiated, which originates in the need of the community to find the sacral in the activity that is inherent in the transcendent, eternally -linear character and which is rooted in the history of the territory. It is proved that the soil on which the ideas of the Cyril and Methodius civil religion originated is Western European romanticism, religiosity, the starting point of which was the idea of religion as the focus of the spiritual world of the individual and community, the idea of the Higher Reason that sets the directions for historical development, Christianity a decisive role in the

spiritual and moral and social renewal of mankind, the view of Ukraine as an independent cultural and historical and social force, the influence of creativity T. Shevche gt; The main ideas of the civil religion of the Cyril Methodians are as follows: the messianism of the Ukrainian spirit manifests itself in the ability to unite the Slavs in the best way, because Ukraine is inspired by self-sacrifice with the Christian spirit and has apostolic intercession; Kiev - the capital of the resurrected from the oppression of the Slavs, the city - in which the courts prevail, truth, equality; concepts "temple", "truth", "righteous judgment", "freedom", "brotherhood", "equality", "love", "Kiev", "Kiev mountains" - the basic concepts-symbols of the Ukrainian civil religion; in the Ukrainian community with the need to coincide Christian values and moral standards, which dominate it.

Key words: *brotherhood, civic religion, love, truth, religion, equality, freedom, temple.*

Постановка наукової проблеми та її значення. Актуальність дослідження. У науковій літературі здобуток кирило-мефодіївців – Миколи Костомарова, Пантелеймона Куліша, Миколи Гулака, Опанаса Марковича, Василя Білозерського та ін., аналізується з різних боків, як-от: історичного, літературознавчого, філософського, політологічного, етнологічного, лінгвістичного, релігієзнавчого, соціологічного та ін. А ось досліджень їхньої творчості під кутом зору наявності у ній *ідей громадянської релігії* наразі немає. Відтак нагальність дослідження порушеної теми полягає, з одного боку, в тому, аби представити творчість корифеїв українського духу як важливий етап в становленні національної віри, а з другого – ввести їхній спадок в актуальний науковий вжиток як одну з підстав для розуміння суті громадянської релігії як такої. Наукову проблему, яка постала в цьому контексті, можна сформулювати як суперечність між значимістю спадку кирило-мефодіївців в царині української громадянської релігії і недостатнім філософсько-релігієзнавчим осягненням такого набутку.

Мета статті – проаналізувати творчість членів Кирило-Мефодіївського Товариства під кутом зору наявності у ній *ідей громадянської релігії*, а **завдання** – означити основні тези досліджуваного феномену.

Аналіз останніх досліджень цієї проблеми. Як зазначено вище, розлогих наукових розвідок з цієї тематики немає. По суті, це тільки зауваження А. Колодного про наявність *ідей громадянської релігії* у працях М. Костомарова і М. Драгоманова [5, с. 266-271] та означення Л. Філіпович своєрідності уявлень братчиків про месіанізм українського народу [13, с. 221-232].

Виклад основного матеріалу й обґрунтування отриманих результатів дослідження. У науковій літературі немає загальновизнаного поняття *громадянська релігія*. У нашому розумінні *громадянська релігія* – це такий суспільно-культурний феномен, у якому крізь призму своєрідної

релігійної мови і специфічних практик обґрунтовується доконечність постання і ствердження національної держави, що бере свій початок у потребі спільноти знаходити сакральне у трансцендентному одвічно-лінійного, вґрунтованого в історію територій, чину. Можна сказати й так: громадянська релігія – це сприйняття нацією свого буття як богоданого, приділеного, а отже й виправданого, належного, неминучого, і у якій певні соціально-політичні настанови набувають форм релігійних міфів, легенд тощо [4].

Уже звернення до спогадів П. Куліша засвідчує наявність у його ранній творчості ідей громадянської релігії, зміст яких викладений у цій статті. Так, він пише, що «Київська громадка українська» була високодуховною. «Обняла вона своєю думкою увесь мир слов'янський і глибоко зрозуміла, що дух українського люду більш, ніж який інший, здолає той мир у одно живе тіло стулити. Віра Христова була їм світом і теплом для великого подвигу» [9, с. 26].

Тут натрапляємо на такі взаємопов'язані тези національної віри: перша – месійність українського духу, а друга – натхненність на самопожертву християнським духом і третя – це апостольське заступництво. «Щоб вже всьому мирові було розумно, що тут Україна поставлена на альфою і омегою, признали вони своїми патронами слов'янських апостолів Кирила й Мефодія й назвали свою громаду Кирило-Мефодіївським братством» [9, с. 27].

Образи братчиків, як творців громадянської релігії у викладеному вище розумінні, влучно змалював відомий дослідник В. Петров. «Відродження України вони уявляли собі, як відбудування храму, в якому поклоняться й інші народи, і себе, як храмовників, будівників храму, нових апостолів всеслов'янського відродження, рицарів-ченців, закутих у крицю, з мечем у руці і з хрестом на серці... Суворі й мужні борці за правду проти нового поганства, поганства царів і панів за доброго й кроткого всеслов'янського Христа визволення рабів» [11, с. 240].

Такої ж позиції згаданий автор дотримується і при оцінці окремих членів братства. Так, про П. Куліша він пише: «Він ватажок і носій української ідеї, він один із перших і небагатьох у своїй літературній творчості переходить на українську мову, він проповідує український месіанізм». І далі: «Він ідеолог республіканізму, незалежної України, соціальної і національної революції, «щоб усі слов'яни поєдналися» та «щоб кожен народ скомпонував свою Річ Посполиту й управляв незмісимо з другими», «щоб у кожній Речі Посполитій була посполита рівність і свобода і станів не було зовсім» [11, с. 238]. Ці ідеї далі ми зустрінемо у «Книзі буття українського народу» М. Костомарова.

Постає питання: що ж передусім вплинуло на постання громадянсько-релігійних ідей у спадщині братчиків? Відомо, що програма їхнього товариства створилася під могутнім впливом

західноєвропейського романтизму і в своїй основі мала національну ідею як підставу для українського відродження. Метою братства було утворення вільної української республіки в федеративному союзі з іншими слов'янськими народами, осередком якого визнавався Київ. До того ж, кирило-мефодіївці є представниками романтичного народництва, у якому народ, історія, мова, поезія, релігія ототожнюються.

Керуючись своїми настановами, більшість братчиків історію українства розуміли як історію українського народу, а не лише його гетьманів, митрополитів чи магнатів, як життя цього народу в минулому, сучасному і майбутньому. Відомий український дослідник Л. Филипович зауважує, «що історичний час у братчиків злитий: минуле, сучасне і майбутнє пов'язані через народність і християнство. Саме в такий спосіб історична доля українського народу у кирило-мефодіївців набуває багатомірності в часі. Так само й християнство розглядається кирило-мефодіївцями не лише у його ролях в історичному минулому українського народу. Братчики бачили місце християнства в сучасному бутті українства, прогнозували особливе значення віри Христа в майбутньому» [14, с. 227].

Тут ми окреслили загальну канву «проростання зерен» громадянської релігії у творчості кирило-мефодіївців, однак варто конкретизувати найважливіші обставини з'яви у їхньому спадку ідей розглядуваного соціально-духовного явища.

Передусім, це обґрунтований ними погляд на українство як окрему політичну, соціальну і культурну потугу, а не як частину якогось іншого етносу. Звідси і їхній наголос на одвічному прагненні української спільноти до самоозначення, в результаті чого могли б ствердитися притаманні їй риси свободи, рівності, справедливості. Адже, зауважує В. Білозерський, «найбільший дар Божий – народне життя, з його духом-ідеєю» [Цит. за: 8, с. 36].

Відповідно, по-друге, це заперечення такого бачення нашої історії, коли остання постає шматованою між різними соціальними світами. За влучним висловом О. Забужко, Україна у творчості братчиків вперше постає самостійним об'єктом синтетичного погляду «на свою національну (етнічну) спільноту як на єдиний, розгорнутий в соціальному часі й «соціалізованому» просторі континуум, не втрачаючи при цьому значення суб'єкта всезагального історичного процесу [3, с. 8].

Наступним чинником постання громадянсько-релігійних ідей у творчості братчиків була їхня релігійність і розуміння ними вагомості соціальної ролі релігії взагалі і християнства зокрема. Так, Н. Білозерська відзначала дві незмінні риси характеру М. Костомарова: «відразу від усякого насилля... і глибока релігійність». В останній він знаходив «утіху в життєвих незгодах», вона задовольняла його художнє почуття, бо «церковний спів, свічки, що горять, товпа, яка молиться, святковість

богослужіння, православні обряди були для нього повні поезії». [Цит. за: 12, с. 152]. Релігія для братчиків передусім постає як духовно-моральне явище, як екзистенційний стан «прихистку душі», як вияв і як спосіб утвердження української святості. Ось чому, за свідченням братчиків, релігія була для них абсолютною цінністю. Релігія – це не якісь абстрактні розумування, а поведінка, орієнтована на утвердження вищих християнських чеснот, на сповненість святістю *спільнотних стосунків*, а відтак – на ствердження української ідеї.

Підтвердженням цієї думки є оцінка М. Костомаровим поведінки М. Гулака на слідстві. Він писав, що будь-яка чесна людина не може не визнати в цьому вчинкові молодій людини (йдеться про те, що Гулак, з метою захисту товаришів, доводив, що проект Статуту і твір про слов'янську федерацію належить йому, а не комусь іншому. – Авт.) найвищої, християнської моральності і не оцінити цього пориву самовідданості, який спонукав його для врятування друзів з бажанням піддавати себе самого стражданню покарання. Він був справжній практичний християнин і здійснив у своєму вчинку слова Спасителя: «Больше сея любви никто же имеет, да еще положит душу свою за други своя» [7, с. 484-485.].

Термін «практичний християнин» немалозначимий у даному контексті. В уяві братчиків у спільнотних стосунках неминучим є збіг християнських цінностей і моральних норм, що панують в українській громаді. Саме такий сплав означених вартостей і засвідчує *практичність* християнства, що виявляє себе у з'явленні *нових* відносин в соціумі. У свідомості кирило-мефодіївців мислився саме такий характер відносин, який, як здавалося, нині уже втілюється серед молоді генерації. Оцінюючи через багато років діяльність Кирило-Мефодіївського товариства, П. Куліш писав: «Треба се знати, що київська молодіж, про котру мова, була глибоко просвічена Святим Письмом; що се була млодіж високої чистоти духовної і що апостольство любови до ближнього доходило в ній до ентузіазму. Вдохновляючись чудесами християнської проповіді серед збідненого Римського царства, вона завіт Учителя благого «Возлюби ближнього твого, як сам себе любиш» - виповняла перш усього, як і подобає, на тих, хто має найперше право зватись нашими ближніми. Се були добрі діти своїх отців і матірок, добрі брати своїх братів та сестер, добрі щирі друзі своїх друзів, незлобиві терпеливі ворогів своїх і вельми прихильні приятелі темного народу» [Цит. за: 14, с.109].

Такі відносини між братчиками і їхніми однодумцями, які ми розглядаємо і як вияв громадянської релігії (знову ж таки беремо до уваги їхній романтизм), збереглися між ними протягом всього життя. Так, Тарас Шевченко з такими словами звертається до П. Куліша у листі від 4-5 грудня 1855 р.: «Спасибі тобі, **Богу милий друже мій великий** (Підкрес. – Авт.)» за твої дуже добрі подарунки, і особливе спасибі тобі за «Чорну раду» [16, с.145-146].

Відтак особиста релігійність невіддільна від дозрівання високої духовності, організації *нових* соціальних зв'язків, віднайдення *нового* сенсу в історичному розмаїтті, від зрозуміння *спонук* суспільної діяльності, якими щонайперше є свобода, братерство, рівність, любов, правда. А тому християнство, на думку уже зрілого М. Костомарова, сповіщає про вічні моральні історичні закони [7, с.558], є тією «невідворотною силою визнаної істини, що завжди рухала і вічно буде рухати історією роду людського» [7, с.559]. Саме тому у суспільному житті варто керуватися не антигуманним матеріалізмом, а дотримуватися «морального закону, вкладеного в серце людини найвищим вічним розумом, який керує невідомими для нас шляхами всією долею історії людства» [7, с.560]. Взявши до уваги концептуальну єдність у поглядах М. Костомарова на сутність релігії, нам стає зрозумілим, чому у «Книгах буття українського народу» ідеолог українства великого значення надає осмисленню таких концептів християнської історіософії, як падіння людства в гріх, прихід, земне життя і жертва Христа і в цьому світлі подається всесвітня історія і місія в ній українського народу.

Таке розуміння всесвітньої і конкретно-історичної ролі християнства свідчило про неупередженість братчиків у релігійному питанні, про дотримання ними понадконфесійних поглядів, що є виявом громадянської релігії. Наведемо такі приклади.

У відозві «Брати українці», авторство якої очевидно належить М. Костомарову, звертається увага на те, аби віра Христова була основою життя і суспільної справи в цілому союзі і в кожній Речі Посполитій [1, с.172]. Подібна думка наявна і у відозві «Брати великоросіяни і поляки»: «... нехай буде метою життя і діяльності кожного з вас: слов'янський союз, загальна рівність, братерство, мир і любов, господа нашого Ісуса Христа» [2, с.172].

У четвертому пункті Головних ідей Статуту Товариства мовиться про те, що у слов'янській федерації весь уклад життя (правління, законодавство, право власності, освіта) повинен ґрунтуватися «на святій релігії господа нашого Ісуса Христа» [13, с.151]. Відтак, тут не йдеться про перевагу якогось одного напряму християнства при облаштуванні слов'янського дому. Ще більш виразно ця думка висловлена у сьомому правилі Головних правил Товариства. Оскільки в наш час, говориться в ньому, слов'янські племена сповідують різні віросповідання і мають упередження одне проти одного, то товариство буде прагнути до подолання «всякої писемної і релігійної ворожнечі між ними і поширювати ідею про можливість примирення розбіжностей у християнських церквах» [13, с.152]. Пройдуть десятиліття і подібні думки буде відстоювати видатний діяч українського національного відродження початку ХХ ст. католик В. Липинський.

Отже, братчики, зазвичай, не ототожнювали себе з якоюсь християнською конфесією, а позиціонували себе з християнством загалом і у взаєминах, які просякнуті, наприклад, співчутливістю, вони вбачали дух християнства як такого. Так, М. Костомаров згадував, що коли він занедужав, подорожуючи Європою, то у його оздоровленні живу і християнську участь брав англієць. Бачимо, що коли йдеться про такий екзистенціал, як «християнська участь», віросповідання не є визначальним.

А ось ще один приклад, який виразно свідчить про великого українського історика і соціального мислителя як носія громадянської релігії, одним із виявів якої є понадконфесійність. Відміну кріпацького права він ледь не порівнював з епохою Володимирового хрещення, бо вважав, що після цього акту Росія почала нове життя вільної християнської нації і сумував, що Шевченко не дочекався великого торжества всієї Руси про що могла тільки і мріяти його страждальницька за народ муза [7, с.537].

Відтак бачимо, що порівняння відміни кріпацтва з *Володимировим хрещенням*, означення пореформеної Росії не православною, а *вільною християнською нацією*, а Шевченкової музи, - як *страждальницьку* за народ, де сам термін страждальницький, безперечно, наповнений *християнським* змістом і свідчить про те, що М. Костомаров є виразником ідей української громадянської релігії.

Братчики були романтиками, а тому, на думку В. Петрова, «мислили символами, метафорами й гіперболами – отже, мислили розпливчато й невиразно», ще «не виразніше уявлялась їм ідея слов'янської взаємності й українського визволення» [11, с.240]. Звичайно, дослідник мав рацію, але в контексті нашої теми, такий романтизм у тогочасі неминуче і якнайкраще прислужився для вираження тих ідей громадянської релігії, які стверджували святість України, її месійність. Звернемося до уривку з твору П. Куліша «Панич-Наталич».

«... Слов'янські народи прокинуться від дрімоти своєї, з'єднаються, зберуться з усіх кінців земель своїх до Києва, столиці слов'янського племені, і представники всіх племен, воскреслих од теперішнього пригноблення, звільняться від чужих ланцюгів, возсядуть на горах київських, і тоді задзвонить вічовий дзвін у святій Софії – воцаряться суд, правда й рівність. Оце доля нашого племені, його прийдешня історія, щільно пов'язана з Києвом.

Віруй мені, що буде, буде, буде. Тут, у Києві, підійметься запона й об'явиться невідоме ...». Саме такими словами про запону й тайну, зауважує В. Петров, словами-символами з «Учнів Саїсу» Новаліса закінчував П. Куліш свого «Панича-Наталича» [11, с.239].

Подібну думку висловлює П. Куліш, як один з проповідників українського месіанізму, в листі до М. Костомарова від 11 вересня 1846

року: «Буде, може, час, коли від одного звука труб її (української поезії – Авт.) впадуть мури й твердині для руйнування яких Ви вважаєте за потрібне зброю; буде час і царів-поетів, які все підпорядкують божественній могутності; буде час і здвиженню храму, в якому вклоняться й чужі народи, буде час і пророкам-іскупителям багатьох [Цит. за: 19, с.91].

Бачимо, що такі слова романтичного народництва як «храм», «правда», «свобода», «братерство», «рівність», «любов» й інші подібні стали концептами-символами української громадянської релігії і зберігають у ній свою значущість й донині. Принагідно наведемо ще й слова В. Білозерського про те, що як вірні громадяни, як вірні сини своєї Батьківщини «при виконанні заповіту нашого Божественного Спасителя, ми повинні добиватися здійснення в ній Божої правди, панування в ній свободи, братерської любови і народного добробуту, незалежного розвитку тої ідеї, яку вклав Творець у природу нашого народу» [Цит. за: 8, с.36].

Як зазначають дослідники, на формування ідеології кирило-мефодіївців значущий вплив мала поетична творчість Т. Шевченка. «Поряд із полум'яними поезіями «Розрита могила», «Чигрині, Чигрині...», «Сон», «Кавказ», «І мертвим і живим...» та іншими поема «Єретик» суттєво позначилася на формуванні ідеології Кирило-Мефодіївського братства (хоча остання далеко не в усьому збігалася з Шевченковою)» [5, с.152].

Такий вплив визнавали і самі братчики. Для прикладу, враження, що на нього справив Шевченко наприкінці грудня 1846 р., П. Куліш у своїх спогадах передав так: «Сам Шевченко зробивсь не тим, яким я його покинув, їдучи з України. Се вже був не кобзар, а національний пророк. Восторженому щастям, наукою і поезією, мені здавалось мовби перед нами сталося те, чого дознав на собі ветхозавітний посол Господній. Для мене сяєво духа його було чимся надприроднім» [9, с.40]. А перебуваючи в Полтаві на початку травня 1860 р., П. Куліш так передає Т. Шевченку свої враження від спілкування з полтавчанами: «Тут бо не то пани й паненята, а всяка душа письменна й щира з Вашим «Кобзарем», наче з яким скарбом дорогим, носиться, та хутко й книжок їм буде не треба, бо по витверджували вже всі Ваші стихи на пам'ять і, **стривайте, чи не по «Кобзареві» й Богу моляться** (Підкрес. – Авт.)» [Цит. за: 10, с.178].

Отже, сказане вище про вплив Т. Шевченка на світобачення кирило-мефодіївців стосується і його релігійно-громадянських ідей. Маємо на увазі передусім оспівування ним майбутньої слов'янської спільності, у якій пануватиме правда, воля, братерство. Поема «Єретик», героєм якої є Ян Гус, була присвячена видатному діячеві чеського і словацького відродження –П.-Й. Шафарику. Останній у своїх працях «Слов'янські древності» та «Слов'янський народопис» (відомих Шевченкові в

перекладі) *«перелічив до одного»* всі слов'янські народи й племена – як ті, що зуміли зберегти себе, так і знищені ворогами або вимерлі (*«перелічив трупи»*) - і обстоював ідею слов'янського відродження, стрижневу й для українських кирило-мефодіївців.

У посвяті поет порівнює Шафарика з біблійним пророком Єзекіїлем. Подібно до того, як останній передрікав майбутнє відродження ізраїльського народу як воскресіння з мертвих, так і Шафарик своєю роботою спричинився до слов'янського відродження. Читаємо у Т. Шевченка: *«... І став єси // На великих купях // На розпутті всесвітньому // Ізекіїлем, // І – о диво! Трупи встали // І очі розкрили, // І брат з братом обнялися // І проговорили // Слово тихої любові // Навіки і віки! // І потекло в одно море // Слав'янській ріки!»* [17, с.290].

Тема єднання, здійснення тієї месіанської ролі, коли слов'яни *«мир мирові подарують // І славу вівіки»* [17, с.291] звучить лейтмотивом і в основній частині поеми про Івана Гуса, який ідентифікується з самопожертвним Христом. Церковники, мов Іуди, чинять суд нечестивий проти Христа, в той час як Іван Гус просить Господа не дати *«згнущатися лукавим // І над твоєю вічно-славою, // Й над нами, простими людьми!...»* [17, с.295]. Відтак проводиться думка, що вищі церковники, в даному випадку католицька ієрархія, вкупі з суспільною верхівкою спотворили правдиве християнство, а плондруючи святу віру, неволять інші народи. Проте слов'яни в образі Івана Гуса рятують *«Євангеліє правди»*, і ченці, спаливши героя, *«...Божого // Слова не спалили»* [17, с.300]. А тому думка Гуса розірвуть *«окови адові»* не померла – *«Старий Жижка з Таборова // Махнув булавою»* [17, с.301].

Порівняння Шафарика з Єзекіїлем, а Гуса - із самопожертвним Христом, спалення героя і неспалимість Слова Божого постають конструктами української національної віри. Приклади можна продовжити. Так, переосмислюється і значення слова *«єретик»*: це вже не віровідступник, а борець за правду, проти *«господарів»* соціального, національно-релігійного поневолення. *«Завдяки численним альясам боротьба Гуса проти Ватикану асоціювалася в свідомості тогочасного читача з боротьбою сучасних йому «єретиків» - борців проти існуючого ладу»* [5, с.151]. А тому романтик Шевченко і мріє *«Щоб усі слав'яне стали // Добрими братами, // І синами сонця правди, // І єретиками // Отакими, як констанцький // Єретик великий!»* [17, с.291].

Доречно зауважити, що у згаданій poemі ми натрапляємо і на думку поета про догмати, яку можна витлумачити у контексті побутування громадянської релігії. Вустами свого героя Т. Шевченко стверджує, що справжніми догматами Риму є не положення прийняті Вселенськими соборами, а пролиття крові, війни, вселенське зло, пекельні муки та ін. Тобто йдеться не про ортодоксальне тлумачення догматів, а про те, яким змістом наповнюються основоположення віри у повсякденному житті. У

такому випадку можна вести мову про те, якого змісту набувають догмати у громадянській релігії. Зрозуміло, і про це йшлося вище, вони носять соціально-світоглядний характер. Якщо ж мислити від противного і припасувати цю думку до творчості поета, то в українській вірі такими постулатами, які впливають з Христової науки, є правда, свобода, братерство, слава.

Звернемо тут увагу і на уявлення Т. Шевченка про Бога, яке є неоднозначним, на що і звертають увагу дослідники. Ми ж у контексті нашого дослідження, хочемо підкреслити таке: попри наявну неоднозначність, у творчості генія провідною є думка про Бога як творця і оборонця справедливих соціальних відносин, які восторжествують в Україні, отже, йдеться про Бога громадянської релігії. Наведемо лише один приклад. У поезії «Ликері» поет закликає свою героїню, щоб нікому у світі вона не клялася і не молилася, бо ж «Збрешуть люде, // І візантійський Саваоф // Одурить! Не одурить Бог, // Карать і миловать не буде: // Ми не раби його – ми люде!» [18, с.801].

Отже, гадка про Бога не має в Шевченка конфесійного забарвлення: Бог – Той, хто стверджує і пильнує дотримання людяності у спільнотних стосунках. Ця думка, яка була висловлена поетом наприкінці творчого шляху, не суперечить його баченню кирило-мефодіївських часів.

Висновки. Основні ідеї громадянської релігії кирило-мефодіївців такі: месійність українського духу виявляє себе у здатності якнайкраще об'єднати слов'янство, оскільки українство натхненне на самопожертву християнським духом і має апостольське заступництво; Київ – столиця воскреслого від гноблення слов'янства, місто – у якому запанують суд, правда, рівність; поняття «храм», «правда», «праведний суд», «свобода», «братерство», «рівність», «любов», «Київ», «Київські гори» - основоположні концепти-символи громадянської релігії братчиків; в українській спільноті доконечним є збіг християнських цінностей і моральних норм, що у ній панують.

Грунтом, на якому постали ці ідеї кирило-мефодіївців, були західноєвропейський романтизм, релігійність, вихідним пунктом якої було уявлення про релігію як осердя духовного світу особи і спільноти, уявлення про Вищий розум, який задає напрями історичного розвитку, визнання за християнством вирішальної ролі у духовно-моральному і соціальному оновленні людства, гадка про Україну як самостійну культурно-історичну і соціальну потугу.

Список використаних джерел

1. Відозва «Брати українці» // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т.- Т. 1.- К., 1990. - С. 172.
2. Відозва «Братья великороссияне и поляки» // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т.- Т. 1.- К., 1990. - С. 172.
3. Забужко О. Філософія української ідеї та європейський контекст. Франковий період.- К: Факт, 2009.- 156 с.

4. Зінкевич Т. Начала і сутність громадянської релігії // Українське релігієзнавство.- 2016.- № 77.- С. 11-16. (Один з наукових псевдонімів автора)
5. Історія української літератури ХІХ століття. Кн. 2. / За ред. М. Т. Яценка.- К., 1996.- 320 с.
6. Колодний А. Україна в її релігійних виявах. – Л., 2005. – 336 с.
7. Костомаров Н. Автобіографія // Костомаров Н. Исторические произведения. Автобиография. – К.: Изд-во при Киев. ун-те, 1989. – С. 425-651.
8. Кратко І., Кратко М. Він пізнав істину. Біографічний нарис про Миколу Гулака.- Луцьк: ВМА «Терен», 2010.- 172 с.
9. Куліш П. Спогади про Тараса Шевченка [Текст] Куліш П.- Х.- К., 1930.- 90 с.
10. Петров В. Романи Куліша // Зайцев П. Перше кохання Шевченка / П. Зайцев. Романи Куліша; Аліна й Костомаров / В. Петров.- К.: Україна, 1994.- С. 15-194.
11. Петров В. Аліна й Костомаров // Зайцев П. Перше кохання Шевченка / П. Зайцев. Романи Куліша; Аліна й Костомаров / В. Петров.- К.: Україна, 1994.- С. 197-316.
12. Пінчук Ю. Микола Іванович Костомаров.- К.:Наук. думка,1992.- 232 с.
13. Статут Кирило-Мефодіївського товариства // Кирило-Мефодіївське товариство: У 3 т.- Т. 1.- К., 1990. - С. 151-152.
14. Филипович Л. Етнологія релігії: теоретичні проблеми, вітчизняна традиція осмислення [Текст] - К.: «Світ Знань», 2000.- 333 с.
15. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні [Текст] Д. Чижевський.- Нью-Йорк, 1991.- 176 с.
16. Шевченко Т. Лист до П. О. Куліша від 4-5 грудня 1855 р. // Шевченко Т. Г. Повн. збір. тв. у 12 т.- Т. 6.- К., 2003 р.- С. 145-146.
17. Шевченко Т. Єретик // Шевченко Т. Г. Кобзар.- Тернопіль: Богдан, 2009.- С. 289-301.
18. Шевченко Т. Ликері // Шевченко Т. Г. Кобзар.- Тернопіль: Богдан, 2009.- С. 800-801.
19. Шерех Ю. Кулішеві листи і Куліш в листах // Шерех Ю. Третя сторожа.- К., 1992.- 202 с.

УДК 2-673.5

Howard L. Biddulph. State Toleration of a New Faith in Post-Soviet Society: A Case Study of Latter-day Saints in Independent Ukraine

Abstract. *This study combines author's experiences as an analyst of post-Soviet politics and religious liberty with personal participation in the founding and public acceptance of a new faith in independent Ukraine during a quarter- century (1). The attempt here is not only to describe a specific outcome, but to propose factors that offer explanation for why Ukraine is among the few Communist successor states in which new minority faiths have been relatively successful in achieving full toleration [Biddulph: 2016].*

Religious liberty has been described as the “first freedom of all freedoms” [Hertzke: 2013, 4], yet it has been noticeably unachieved globally. A 2007 Pew “Global Attitudes Survey” showed that 90% of respondents world-wide said that it was important to live in a country that enabled them to practice religion freely.

Yet a more recent Pew “Forum on Global Restrictions on Religion” found that 70% of the world population reside in countries which have high or very high restrictions on religion either from government actions or from major social

hostilities [Grim: 2013 , 86]. Religious liberty, therefore, is an almost universal human aspiration, but is one of the more unachieved rights in the world. The Soviet Union successor states have a similar record of lower achievement [Lunkin: 2013; Grim: 2013].

Keywords: toleration, religious liberty, freedom of religion, non-toleration, limited toleration, full toleration, pluralism, LDS Church, state policy.

Анотація. Стаття Говарда Біддульфа "Державна толерантність до нової релігії в пострадянському суспільстві: дослідження на прикладі досвіду святих останніх днів у незалежній Україні" поєднує авторський досвід як аналітика пострадянської політики та релігійної свободи з особистою участю у заснуванні та громадському прийнятті нової релігії в незалежній Україні протягом чверті століття (1). Це спроба не лише описати конкретний результат, а й запропонувати фактори, що дають пояснення тому, чому Україна є однією з небагатьох держав-спадкоємиць комуністичного режиму, в яких нові релігійні меншини були відносно успішними в отриманні повної толерантності [Biddulph: 2016].

Релігійна свобода була названа "першою свободою серед усіх свобод" [Hertzke: 2013, 4], проте вона була помітно недосяжна у всьому світі. "Огляд глобальних настроїв" 2007 року дослідницького центру П'ю показав, що 90% респондентів у всьому світі заявили, що важливо жити в країні, яка дозволяє їм вільно практикувати релігію. Проте нещодавній "Форум з глобальних обмежень щодо релігії" центру П'ю виявив, що 70% населення світу мешкає у країнах, які мають великі або дуже великі обмеження щодо релігії через дії урядів або через масштабні соціальні конфлікти [Grim: 2013, 86]. Отже, релігійна свобода є майже загальнолюдським прагненням, але є одним з найбільш нереалізованих прав у світі. Для держав-спадкоємиць Радянського Союзу характерна подібна слабка реалізація цього права [Lunkin: 2013; Grim: 2013 рік].

Ключові слова: толерантність, релігійна свобода, свобода релігії, нетолерантність, обмежена толерантність, повна толерантність, плюралізм, Церква Ісуса Христа святих останніх днів, державна політика.

Part One: Basic Concepts and Explanatory Factors of Religious Toleration.

As Professor Cole Durham has observed, "The litmus test of religious freedom in a society is its treatment of religious minorities" [Durham: 1995]. The boundaries which each state imposes on the acceptability or toleration of non-traditional religious beliefs and practices provide a configuration of the limits of religious liberty.

State religious toleration denotes the official recognition or sufferance by the state of the rights of individuals or groups to hold nontraditional or dissenting religious beliefs and to manifest them in religious practice. It is possible for a minority religion to achieve official toleration and yet to experience considerable intolerant opposition from powerful groups within the society.

The restriction of religious minorities can arise, therefore, from formal actions by the state or from informal opposition by major social groups [Grim: 2013; Hertzke: 2013].

It is useful to distinguish three possible perspectives of state policy toward non-traditional confessions. The first perspective may be designated as non-toleration, inasmuch as official recognition and registration are withheld, and religious participants are denied the right to publicly manifest their beliefs.

Second, *limited toleration*, denotes the granting of legal recognition and official registration by the state, but adherents are allowed significantly reduced rights to publicly manifest their beliefs (such as to engage in evangelical work, enjoy property rights, or media access) in comparison to the predominant traditional churches. Third, *full toleration*, is the granting the full right to publicly manifest the sect's teachings as well as to enjoy official legal standing [Biddulph: 2016]. Of course, *full toleration*, does not imply equality of resources, access, or power among traditional and non-traditional religious confessions within the society.

There are innumerable ways for policy makers to formally limit, deny, or extend toleration, but governments respond to nontraditional religious confessions normally in five ways: (1) by legislation (such as an act of Parliament or an amendment to the same); (2) executive decisions and interpretation of policy (such as formal announcement of legal registration of a sect or rejection of the same); (3) law enforcement actions (such as arresting or detaining participants, opening or closing premises for religious worship); (4) judicial response, (for example, court decisions, consideration of charges brought in behalf of, or against religious participants); (5) responses at provincial or local levels of government which might vary from the national level [Homer and Uzzell: 1998; Biddulph: 2016, 2-3].

Informal restrictions on nontraditional confessions are of two general types. First, individual officials and political actors may find their personal convictions to be at odds with the way in which toleration policy is being officially interpreted, leading them to apply or interpret the law variously. The establishment of religious freedom will depend not only on formal enactments of legal safeguards, but also on the emergence of a broad "culture of toleration" in which there is wide acceptance among officials of pluralism, heterodoxy, and the autonomy of religious confessions [Biddulph: 1999, 11].

Second, this broad "culture of toleration" (or non-toleration) also often includes major powerful groups in society, whose strong opposition could informally restrict the toleration of specific minorities [Howard: 2013; Hertzke: 2013]. In fact, a rigorous empirical data analysis of 143 countries by Brian Grim and Roger Finke seems to demonstrate that governmental restrictions on religious freedom of minority faiths normally originate in pre-existing opposition by major societal groups. (One such group often is the predominant church). Then, working in tandem, such major social groups and governmental agencies articulate and execute restrictive policies or actions toward religious minority groups [Grim and Finke: 2008, 5]. It is possible, however, as we shall observe in Ukraine, for some major social and religious entities to have a continuing different level of minority toleration than the adopted policy of the government.

Factors Influencing State Toleration of a New Minority Faith. In my experience, both as a scholar and as a participant in seeking acceptance of a new minority faith in Ukraine, I have observed the following factors which influence the degree to which a nation state will tolerate a new minority faith:

1) The first factor concerns *the existing religious mosaic of a given society*, whether there exists there a religious monopoly, oligopoly, or integral pluralism. The

history of religion seems to indicate that state toleration of a new minority faith is more likely where religious pluralism already prevails rather than in a society featuring religious monopoly or oligopoly. While some degree of *integral pluralism* is probably necessary, it is not a sufficient factor for religious toleration. Roman Catholics and Latter-day Saints both experienced not only major intolerance in nineteenth century United States, but at times serious social conflict with the pluralist Protestant predominant culture.

2) “*Principled Pluralism*” is the term used by Chris Seipel and Dennis Hoover to denote the ideological perspective of thinkers such as John Locke, Roger Williams, William Penn, Thomas Jefferson, James Madison, and some modern theorists concerned with the role of religion in social capital and civil society [cf. Seipel and Hoover: 2013, p. 322-26]. Principled pluralists agree with both the generalizations and moral imperative of the following perspective from Roger Williams (1663): “*A person who lives in a society and under a rule of law that respects his or her freedom of religious conscience will be likely to maintain feelings of loyalty to the state and to be motivated to live out religious ethics in socially responsible and constructive ways ...*” [Seipel and Hoover (eds.): 2004, p. 160]. In societies where principled pluralism becomes widely accepted as a value-system among the social and political intelligentsia, full state toleration of religious minorities will increase in response to the promotion of religious freedom by its advocates.

3) A third set of factors influencing state toleration of religious minority faiths is described by Andrew Gill as “*political and economic incentives of decision makers*” [Gill: 2013]. Such incentives involve perceived political and economic costs or benefits of specific policies which regulate or deregulate religious bodies, including the leaders’ perceptions of political stability or instability that such actions could generate.

4) The fourth and final factor involves *actions by a previously non-tolerated minority which promote trust or a positive re-evaluation by the dominant culture leading to mutual accommodation*. A classic example is the accommodation of Mormonism with the dominant Protestant culture in the United States, which was achieved after the Latter-day Saint Church discontinued plural marriage and stopped the theologically directed economic and political aspects of a “secular” Zion. This enabled the State of Utah to be admitted into the United States and Mormonism to achieve toleration [Alexander: 1995]. A current, and as yet unresolved example, is the issue of accommodation and toleration of Islam within the dominant cultures of the United States and other Western societies.

Part Two: Gorbachev as ‘Soviet Cyrus’ - Principled Pluralism of Perestroika.

[cf., H. Biddulph: 1995, *The Morning Breaks*, pp. 1, 27-35, 56].

Before 1989, approximately one-third of the earth’s population resided in countries ruled by Communist Party states whose official ideologies proclaimed the objective of freeing human consciousness completely from the “harmful delusion” of religious belief and practice. While this goal of universal atheism and the total disappearance of religious practices was never fully attained in any of these lands, the power of the state and its ruling party was utilized to greatly restrict religious liberty, and enormous resources were expended at every level of society to achieve these goals throughout much of the twentieth century.

Even the predominant Russian Orthodox Church (ROC) under the Moscow Patriarchate (MP) lost its legal standing in the 1920s, as did other minority faiths, but Stalin entered into an agreement with the ROC-MP on 4 September 1943, in which the Church

pledged to help mobilize citizens for the War Against German Fascism, in return for which it received *de facto* recognition under heavy state control of all property assets, and even under NKVD (Secret Police) direction.

Meanwhile, ideological, educational, and communications institutions remained committed to a policy of what we might call “principled secularism,” until the Gorbachev era.

Mikhail Sergeyevich Gorbachev, the youngest member of the Politburo, was chosen by his colleagues to be General Secretary of the Communist Party of the Soviet Union in 1985, at a time of unprecedented deterioration of economic performance in the USSR. Together with his supporters, Gorbachev formulated a major plan for economic reform called, *Perestroika*, (“restructuring.”) *Perestroika* originally involved mainly economic measures: the decentralizing of economic decision making, the replacing of “command from above” with contracts between individual enterprises, and material incentives to encourage greater worker productivity.

Gorbachev and his associates soon came to recognize, however, that economic stagnation could not be resolved by simply decentralizing the economy and devising new incentives. Poor economic performance, he came to believe, was rooted in worker apathy caused by a feeling of “powerlessness.” This is what the early Karl Marx of 1844 had called *alienated labor* (which Marx had blamed on capitalist exploitation). Gorbachev, on the other hand, was blaming “command socialism” for worker alienation in the USSR which his previous Politburo colleague, Leonid Brezhnev, had called the society of “*advanced socialism*.” For Gorbachev, Brezhnev was horribly wrong. To achieve *advanced socialism*, *command socialism* must be replaced by “*market socialism*,” (i. e., social ownership of capital in what many western thinkers have called a “*civil society*,” in which pluralism and social autonomy predominate not only in economic, but also political, cultural and religious groups participating in the society) [cf.

Seligman: 1992; L. Diamond: 1994; Verba, et.al.:1995]. A number of these theorists have identified religious pluralism as making positive contributions to robust civil societies [Seipel and Hoover: 2013; R. Putnam: 2000; C. Schmidt: 2003].

In his discussion of the importance of *glasnost*’ (openness), *demokratizatsiya* (freedom of expression), “*the pluralism of opinions*” in all public discourse, the means for establishing legal safeguards for freedom of speech and press, and the relinquishing by the Party and the Soviet state of controls over social groups so they might become “self-managing,” Gorbachev comes across as a genuine advocate of civil society, a “principled pluralist” in the Soviet context.

Religious Reform Begins.

Like many other “principled pluralists” Gorbachev also was convinced that full toleration and freedom of religion must be established to produce a new Soviet civil society, although there is no evidence that he was a religious believer. From 1986 onward, he had experts drafting legislation for freedom of religion. This was a difficult and contentious battle between “new thinking pluralist reformers” and “traditional anti-religious secularists” armed with Lenin’s famous declaration: “*Every religious idea, every idea of god, even flirting with the idea of god, is unutterable vileness, vileness of the most dangerous kind, ‘contagion’ of the most abominable kind. Millions of sins, filthy deeds, acts of violence, and physical ‘contagions’... are far less dangerous than the subtle, spiritual idea of a god*” [V. I. Lenin, *Selected Works*, II, 675-76].

Gorbachev and his colleagues were more than “flirting with the idea” of fully tolerating the practice of “spiritual ideas about God.” Rather than the “vile, dangerous, or contagious” alarms of their Bolshevik founder, they were more willing to regard the wisdom of Roger Williams in his July 15, 1663 Rhode Island Charter, 250 years before Lenin, to “*hold forth* a livelie experiment, that a most flourishing civil state may stand and best be maintaine...with full libertie in religious concernements” [quoted in Seipel and Hoover, 324].

On 29 April 1988, Gorbachev received Patriarch Pimen of the Russian Orthodox Church and other members of the Patriarchate in the Kremlin. This was the first formal meeting between party and church leaders since Stalin’s September 1943 meeting with the ROC-MP during the War Against German Fascism, described above. This time, however, the enemy to whom Church mass mobilization of their faithful was to be directed would be the powerful institutional foes of Perestroika.

The Soviet government gave material support and publicity to the grand celebration of the millennium of Orthodox Christianity in Kyiv and Moscow, June 5-16, 1988. Foreign dignitaries and the electronic and print media covering the event gave high visibility and political legitimacy, signaling the rehabilitation and full toleration of the Russian Orthodox Church as an authentic part of national Russian, Ukrainian, and Belarussian culture.

Between 1988-1990, government bodies began quietly registering local parishes of the ROC-MP, but it was at first difficult for other churches to accomplish the same objective, particularly for the Greek Catholic Church and the Ukrainian Autocephalic Orthodox Church, who had remained major underground faiths in Ukraine for most of the previous Soviet era. The Chairman of the State Council for Religious Affairs of Ukraine sought to bar other churches from registration by falsely claiming in 1989 that “in hundreds of statements, signed by tens of thousands of citizens, there are only requests to register the Orthodox Church and not other religions” [Keston News Service, 16 March 1989, pp. 8-9].

Although denied legal registration by the Ukrainian government, the Autocephalic (independent Ukrainian) Orthodox Church, suppressed by Stalin in 1930, began to openly participate again. In August 1989, the L’viv Parish of the Church of Saints Peter and Paul threw off the jurisdiction of the Russian Moscow Patriarchate and announced its adherence to the Ukrainian Autocephalic Orthodox Church. A number of other Orthodox Churches in Western Ukraine followed suit, and in October 1990, the Autocephalic Church was finally officially registered.

Greek Catholic churches of Western Ukraine, who followed the authority of the Pope in Rome but with the liturgy of Eastern Byzantine Christianity, had been banned for 50 years, their buildings and parishioners handed over to the ROC. In 1989, they also began to publicly participate without official recognition. On June 18, 1990, one hundred thousand demonstrators seeking religious freedom gathered openly in Ivano-Frankivsk. Upon hearing that Gorbachev was leaving for Rome to seek accommodation with Pope John Paul II on December 1, great crowds of Catholics demonstrated in L’viv on November 26. They had already seized the Church of the Transfiguration there, transferring its authority to Rome from the ROC in Moscow. After Gorbachev’s visit with the Roman Pontiff, Myroslav Cardinal Lubachivsky, Primate of the Ukrainian Greco- Catholic Church,

was permitted to return after 53 years of exile to lead the fully tolerated, largest Church in Western Ukraine.

Among Protestants, too, there was a growing avalanche of involvement in religious affairs. Evangelical Christian Baptists, Adventists, and a few local sects such as the *Molokans*, had existed in the Russian Empire before 1917. A few Baptists and Adventists remained legally registered even during Khrushchev's anti-religious campaign in the early 1960s, but Reform Baptists, Pentecostals, and Jehovah's Witnesses functioned illegally. New congregations of Baptists,

Adventists, Pentecostals, Lutherans, Methodists, and Jehovah's Witnesses were registered in Russia during 1989 and finally in Ukraine during 1990. The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, a Christian church, and several non-Christian groups such as the Baha'I World Faith, and the Unification Church (of Rev. Moon) were registered, first in Russia and then in Ukraine, during 1991.

The Law on Freedom of Conscience and Religious Organizations.

In May 1990, after four years of discussion, sharp debate, and delay, the draft of the new "USSR Law on the Freedom of Conscience and Religious Organizations" was read in the USSR Supreme Soviet (Parliament). This historic law was finally enacted on 26 September 1990 in Moscow, going into effect on October 9.

The new law was a major accomplishment in the legislating of freedom of conscience and religious liberty. Freedom of conscience was promulgated in full correspondence with existing international covenants. Similarly, freedom of worship, the separation of church and state, and full equality of all faiths before the law were promulgated. Religious groups were ensured the right to conduct evangelical missionary work throughout the Soviet Union, the right to own their own places of worship and other properties, including the right to import literature from abroad and to publish their own literature within the country.

They received the right to engage in charitable activity, and to provide religious education in the schools after hours as well as in their own institutions. Parents were assured the right to bring up their children in their own religious faith.

Personal income taxes of members of the clergy were made equal to that of other citizens, (13% instead of the former rate of 64 %).

The new law specifically forbade government interference in religious activities or discrimination on the basis of religious belief. It barred the government bodies from funding atheistic teaching or campaigns, as well as preventing the funding of any religious activities. The USSR renewed its adherence to all the commitments of the United Nations Charter and Helsinki Accords, and during the final months of its existence at the end of 1991, declared religious liberty to be an "inalienable right." The fifteen Union Republics were then expected to adopt similar legislation compatible with that of the USSR Supreme Soviet. The Russian Republic (RSFSR) and Ukrainian Republic Supreme Soviets both accomplished this objective during 1991, before the final collapse of the USSR on December 25th of that year.

How was it possible that an immense empire of "principled atheism," one of two world super powers, could move without major conflict from a policy of religious non-toleration in most cases, and limited toleration with heavy government restrictions for the remainder, to a sweeping policy of full toleration of all faiths in such a short period? Among the speculations circulating at the time, was one offered to me by Evangelical

Christian Baptist (ECB) Minister Medvedev in Donetsk during a visit in 1991: “Maybe, President Gorbachev was the ‘Cyrus of the Soviet people?’” Rev. Medvedev’s explanation likened Gorbachev’s toleration to the permitting the Children of Israel to return from Babylonian captivity to rebuild the temple in Jerusalem, which the Bible alleges was inspired of God.

Whatever one might think about divine intervention in human affairs, Gorbachev’s toleration, in my view, measures up to the historical analogy of the Biblical Cyrus. In spite of the ultimate failure of Perestroika to successfully remake and preserve the Soviet Union, Mikhail Gorbachev may be properly portrayed as “*the Soviet Cyrus*” motivated by his own version of “principled pluralism.”

Part Three: The Era of Full Toleration and the LDS Beginnings in Ukraine.

The provisions of the USSR Law and similar Union Republic statutes allowing 1) freedom to proselyte as missionaries, 2) acquisition of meetinghouses, 3) ownership of property, 4) printing and distribution of religious literature, 5) teaching of children in the church and the home, 6) performance of charitable services, and 7) liberal visa laws for foreign workers were all helpful for the minority faiths and particularly essential for foreign based non-traditional confessions.

As previously explained, a branch [small congregation] of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (LDS or Mormon Church) was officially registered in Leningrad in 1990, and the LDS Russian National Association was approved by the Russian Ministry of Justice and announced by Vice President Rutskoi in 1991 [Biddulph: 2000, 8-9]. The Kyiv Branch of the LDS Church was officially registered by the Kyiv City Soviet on September 9, 1991, at midnight, in response to a petition this author made to Viktor Cherinko, a deputy of the City Soviet, who introduced it to the assembly [ibid., p. 10]. Two days later, Elder Boyd K. Packer and Elder Dallin H. Oaks, both of the Quorum of the Twelve Apostles, and Elder Dennis B. Neuenschwander of the Seventy, arrived in Kyiv to officially dedicate Ukraine to the Lord Jesus Christ. I was asked to conduct the service at the statue of Volodymyr the Great overlooking European Square in Kyiv.

During a remarkable two-year period (1989 to 1991), Communist rule collapsed in the Soviet Union and in eight other countries in east-central Europe.

Approximately 425 million people reside in this vast area from central Europe to the Pacific Ocean. This area subsequently divided into 30 separate countries, 15 of which were former Union Republics of the USSR whose formal independence began at the close of 1991. One of these countries was Ukraine.

Newly independent Ukraine and the Russian Republic (RSFSR) inherited the full toleration religious policies of the Gorbachev era, and initially continued them under the provisions of each Republic’s version of “The Law on the Freedom of Conscience and Religious Organizations.” This legislation, combined with official registration of a number of faiths new to Ukraine, resulted temporarily in a cordial relationship between Ukrainian officials and representatives of these nontraditional confessions.

Such friendly “full toleration” policies, when combined with the demand created by the remarkable spiritual awakening spreading among the citizenry, resulted in a veritable onslaught of foreign missionaries arriving in Ukraine and other republics of the former USSR during the period, 1990-1993. Protestant evangelists and Jehovah’s

Witnesses conducted mass rallies in stadiums with campaign style media blitzes unlike anything Ukrainians or Russians had previously experienced. Roman Catholic and Lutheran missionaries came in large numbers, as well as representatives of the Reverend Moon's Unification Church, Scientologist disciples of Ron Hubbard, Hare Krishnas, Sunni, Sufi, and Shiite Muslims, Ba ha'i World Faith, Buddhists, Hindus, Rastafarians, and apocalyptic emissaries of the Japanese Aum Association, Chimnoy and Rerikh Movement, as well as more indigenous groups such as Orthodox "Old Believers" and "The White Brotherhood" (Beloe Bratsvo) [Biddulph: 2000, 10]. As with the representatives of other confessions, the number of Latter-day Saint foreign missionaries grew significantly during the years, 1991-1993. There were eight full-time missionaries serving in Kyiv on July 1, 1991. By July 1, 1993, those numbers had grown to 140 in Ukraine, one half of which were assigned to work in the new mission in Eastern Ukraine, named the Ukraine Donetsk Mission, and the remainder retained in the Ukraine Kyiv Mission [Ibid., 10-11].

The number of baptized converts to Mormonism also grew rapidly. From a single branch of 40 members in mid-1991, church membership in Kyiv by mid-1993 had grown to nearly 2,000 baptized converts organized into sixteen branches. Each branch was presided over by a local Ukrainian lay leader called a branch president, and the sixteen branches were divided into three *okrugs (districts) each directed by a Ukrainian district president [Ibid.]*. Each local branch president was encouraged to assign every active adult member of the church to a specific "calling" involving service to others. There were also almost as many unbaptized "investigators" attending weekly worship services in each of the sixteen branches as the number of members of record.

In March 1992, approval was received to begin missionary work in Donetsk. On March 18, three young Americans and one young Canadian arrived in this hub city of the Donbas Coal Basin. They were immediately met and welcomed by local government officials, including a representative from the State Council for Religious Affairs (CRA), with whom they quickly established a cordial relationship. By July 1, 1993, when the Ukraine Donetsk Mission was officially established, there were four new branches registered in Donetsk, with one additional branch registered in nearby Gorlovka, and one as yet unregistered branch in Makayevka, with a total church membership in the Donbas of almost 375. Local Ukrainians were directing all branch religious activities. The leadership of the Donetsk City Government offered the LDS Church a beautiful visible site for a future large church to be erected, which the Church gratefully accepted [Biddulph: 1996, 63- 64].

Kharkov, the second largest city in Ukraine, received four young American missionaries at the end of September 1992. Nine months later on July 1, 1993, there were six new small branches functioning under local Ukrainian leaders with 370 members of record in Kharkov. Unfortunately, the local government had not officially registered the LDS Church in Kharkov, as the policy of the Ukrainian CRA began to change significantly from toleration to heavier restrictions. In 1994, a court case was utilized by the LDS Church to force the government to accept full registration of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints in Kharkov, while the opponents of toleration were implementing other measures to restrict foreign missionaries to Ukraine, as will be shown below.

Part Four: Restrictive Legislation and “Limited Toleration” (1993-1995).

The dramatic rise of religious movements new to the people of the former Soviet Republics, supported by an unprecedented foreign missionary force, was bound to produce a major negative response from the predominant traditional confessions. The political power of Russian and Ukrainian Orthodoxy, in turn, generated negative state responses to the newer religious movements, which would have a significant effect on the work of LDS missionaries.

The predominant Orthodox Churches of both the Moscow and Kyiv Patriarchates viewed the missionary work of the indigenous and foreign based nontraditional confessions as a direct attack and competition with them for the souls of their own flocks, in spite of the fact that only 30 % of former Soviet citizens considered themselves to be even nominal believers in 1990 (Filipovych, 1999: 3).

Metropolitan Kirill of Smolensk and Kaliningrad (the second most prominent Russian Orthodox cleric of that time) accused both the Catholic and the nontraditional faiths of being *“spiritual colonizers who by fair means or foul try to tear the people away from the church”* (Witte, 1998: 5). Patriarch Aleksii II responded in a similar accusation: *“It is our obligation to battle for people’s souls by all legal means available ... We must react to the continuing intensive proselyting activity by Catholic circles and various Protestant groups to the growing activity of sects, including those of a totalitarian nature ... for it is largely our own brothers and sisters who fall victim to these sects”* (Ibid., 1). Natan Lerner has perceptively described the resulting conflict over the missionary activity of the nontraditional religions: *“What constitutes the sacred duty of evangelization for one group is seen by another group as improper proselyting ... Some groups would consider a given act as a normal exercise of freedom of expression ... while others would view the same act as an illegitimate intrusion into their group identity and a violation of their freedom of conscience”* (Ibid., 15).

Amendments to both the Russian and Ukrainian versions of “The Law on the Freedom of Conscience and Religious Organizations,” which were designed to significantly restrict the legitimacy and activities of nontraditional denominations were adopted in the Parliaments of both countries. The most controversial provision of the amendments to the Russian law was the requirement that a religious confession had to be certified by the local government to have existed in the territory for at least fifteen years to enjoy the rights of a “religious organization.” Otherwise they existed as unregistered “religious groups” that were denied the right to engage in missionary work, or to publish religious material, or to engage in other activities associated with registered legal status (Durham and Homer: 1998, 6; Homer and Uzzell 1998: 1-29; Gunn 1998: 1-22; Witte 1998: 1-19).

The Amendments of 23 December 1993 to the Ukrainian 1991 “Law on the Freedom of Conscience and Religious Organizations,” were adopted by the Verkhovna Rada and received the signature of President Leonid Kravchuk in January 1994. Unlike the legislative changes proposed in Moscow, the Ukrainian amendments did not reduce the liberties of Ukrainian citizens participating in the smaller indigenous confessions. The restrictions in the 1993 Amendments applied directly to foreign religious representatives, requiring that they serve in Ukraine only by an official invitation of a registered local religious body approved by the local responsible government entity.

Furthermore, the invited foreign missionaries could only serve in the specific location where the hosting religious body had jurisdiction (cf. consult especially Article 24, as discussed in Biddulph: 1995, 339-41).

It was evident by 1993 that President Kravchuk supported the establishment of the new Ukrainian Orthodox Church - Kyiv Patriarchate (UOC-KP) as the de facto state confessional church of Ukraine. To this end, the State Council for Religious Affairs (CRA) of the Ukrainian Cabinet of Ministers, under its Chairman Zinchenko, became the main instrument for accomplishing this objective (Plokhly: 1998, 10- 13; Kuzio: 1997, 10-12). Its actions were directed against both the Ukrainian Orthodox Church - Moscow Patriarchate (UOC-MP) and other smaller confessions.

In a report to the international supervisor of our mission, dated April 20, 1993, I wrote: *“For several months we have observed a change in official attitude toward Western based religious groups. Prominent members of the intelligentsia and some political figures have made speeches and public statements objecting to the increasing evangelical activities of the so called Western churches . . . [which are] ‘attacking and subverting the flowering of Ukrainian culture’ ... My friend who holds a high position in the Ukrainian government ... has confirmed [this opinion] and expects some form of official curtailment or restriction is now politically inevitable for the government”* (Biddulph 1993: 2).

Learning ahead of time what the new December 1993 Amendments to the 1991 Law would likely be, we responded proactively before they were officially promulgated. Missionary work was opened quickly in Odessa, Dnepropetrovsk, and Simferopol with the objective of baptizing sufficient converts to officially establish a small branch in each city which would then be able to invite foreign missionaries according to the provisions of Article 24 to be proposed in the December 1993 Amendments. This was successfully accomplished. The new LDS Branches in Odessa and Simferopol were approved in November and December 1993, after successful lobbying of the local governments by the Ministry of Health and the Ministry of Education in opposition to the Council of Religious Affairs.

The approval of the LDS Branch in Dnepropetrovsk was initially rejected by the local government which agreed with the Council for Religious Affairs in its opposition, but like the situation in Kharkov, the registration was eventually approved by judicial action after the national religious policy again began to radically change (Biddulph 1996a: 65).

The Council for Religious Affairs.(CRA) also tried to curtail LDS activity by refusing to renew the short term visas of foreign missionaries already in Ukraine, as well as rejecting visas of prospective missionaries approved by local LDS branches.

This CRA approach toward restriction was appealed to the U.S. Embassy and Ambassador, who tried unsuccessfully to intervene with the Ukrainian government. Those missionaries serving in Ukraine whose visas expired before their two-year mission completion received official notes from the U.S. Embassy to be kept with their expired visas declaring that they had applied for visa renewal and were awaiting acceptance by the Ukrainian Foreign Ministry. This action successfully deterred the police and CRA from arresting and expelling any missionaries during 1993 or 1994.

Another policy we put in place to oppose the curtailment by CRA of the number of “foreign” LDS missionaries was to invite and train Ukrainian young adult members of the Church to serve as missionaries. In every city where an LDS Branch existed, there were at

least a few of these Ukrainian “District Missionaries,” and in Kyiv there were 30 impressively trained youth, each serving 20 hours per week. Ten of these went to Odessa to replace ten American missionaries for thirty days, while the latter had to temporarily leave Ukraine to renew their visas. The Americans left 25 investigators for the Ukrainians to teach and prepare for baptism. One month later I visited them in Odessa and interviewed these investigators and 23 out of the 25 were ready and we witnessed their baptism. I was so impressed with the work of these local Ukrainian missionaries! (Biddulph 1996a: 117-19).

Three young Ukrainian Latter-day Saints were in the first few months of serving full-time two-year missions in Russia. From Kyiv, we proposed to the International Missionary Committee of the LDS Church in Salt Lake City that these Ukrainian citizens serving as full-time missionaries in Russia be reassigned to serve in Ukraine. This request was granted, helping to increase the missionary force in Ukraine.

As foreign missionaries completed their two-year missionary assignments in Ukraine, the Council for Religious Affairs (CRA) blocked any replacements. To offset these losses, a number of the 30 local young Ukrainians trained as part-time missionaries accepted callings from the LDS Church to serve 18-24 months as full-time missionaries in Ukraine. During 1994-95, not only did the total number of missionaries serving remain close to the high point of 1993, but the number of new converts baptized was only slightly less than the previous rate during those two years. In addition, while foreign missionaries from Western countries were banned during this time, a few other young Mormons from Russia, Poland, Czech Republic, Bulgaria, East Germany, Japan, and Argentina were allowed visas for missionary service in Ukraine.

It seems clear that in the case of the LDS Church, the governmental restrictions imposed for the purpose of closing out this foreign based non-traditional religious confession did not succeed during the years 1993-95. At the same time, local Ukrainian converts assumed increasingly more of the proselyting and other religious assignments in comparison to foreign missionaries, thus helping to solidify the permanence of the LDS Church in Ukraine.

Part Five: The Restoration of Religious Toleration in Ukraine: 1995-2017.

The beginning of change in Ukrainian religious policy came with the defeat of President Kravchuk by Leonid Kuchma in the runoff election of June 1994.

Kravchuk’s re-election bid had been openly endorsed by the Ukrainian Orthodox Church-Kyiv Patriarchate (UOC-KP) and its leader, Metropolitan Filaret (Denysenko), a close friend of the President. Leonid Kuchma’s base of support came from the Eastern and Southern provinces, where he appealed to the culturally Russified population who were also predominantly members of the Ukrainian Orthodox Church - Moscow Patriarchate (UOC-MP). The UOC-MP responded by publically supporting Kuchma in the election for President.

President Kuchma acted quickly to support his main religious ally. The Council for Religious Affairs (CRA) which had supported the UOC-KP and Metropolitan Filaret was abolished by the new President. The administration of religious affairs was given to a new Ministry of Nationalities, Migration, and Cults, and put directly under the control of Vasyl Sereda, a high official strongly favoring the UOC-MP (Plokyh: 1998, 18). Until the bloody clashes of “Black Tuesday” on 18 July 1995, President Kuchma’s religious

policy, like that of his predecessor, involved choosing a de facto state confessional church, although now it was a rival body to that chosen by President Kravchuk. Continuing “limited toleration” towards the activities of foreign based religious confessions was initially signaled by President Kuchma. In an address to religious leaders on 29 July 1994, he emphasized the importance of the 1993 Amendments for “regulating foreign religious influence” (Biddulph 2000: 26).

Relations between the two large opposing Orthodox churches was “non-tolerant,” exploding into violence on “Black Tuesday.” Black Tuesday involved a confrontation between the funeral procession of UOC-Kyiv Patriarch Volodymyr and the police, who prevented his burial in the famous shrine St. Sophia in Kyiv on 18 July 1995. The government had taken no notice of Volodymyr’s death, who was regarded as a saint, not only by the Kyiv based Orthodox Church, but also by Western Ukrainian national democrats, because of his opposition to Communism during the Soviet era. The government was not about to grant the burial of Volodymyr in St. Sophia, the control over which was hotly contested between UOC-KP and UOC-MP. Therefore, a pitched battle with police troops ensued involving many casualties. Before authorities could prevent it, members of the funeral procession had dug a grave in the square facing St. Sophia and buried the body of Volodymyr.

Black Tuesday was a media and public opinion disaster for the new President and his religion policy. It induced the government to normalize relations with the Ukrainian Orthodox Church-Kyiv Patriarchate and other religious bodies in Ukraine. Vasyl Sereda, chair of Kuchma’s religious policies favoring UOC-MP, was removed, sacrificed for the purpose of accommodation between the major branches of Orthodoxy. The Ministry for Nationalities, Migration, and Cults was dissolved and replaced by a new State Council for Religious Affairs (CRA) with full representation in the Cabinet of Ministers. Anatoly Koval was appointed its first head in the latter part of 1995 (Ibid., 18-19; Biddulph: 2000, 25-26).

Kuchma’s intent after Black Tuesday was not simply accommodation, but a complete uniting of these rival branches of Pravoslavia into one Ukrainian Orthodox Church under a single Patriarchate to be located in Ukraine, and to enjoy the status of the confessional state Church of this new independent republic [Yelensky: 2017]. Since the Kyiv and Moscow Patriarchates had both sought that status individually, Kuchma hoped that he might be able to persuade these two intolerant rivals with almost identical doctrines and liturgy, to re-establish their historical unity. The big sticking point was that the Patriarchate in Moscow would no longer exercise authority over its present churches, monasteries, parishioners, and other extensive holdings in Ukraine. The UOC-MP defended the interests of its parent leadership in Moscow, and did not accept President Kuchma’s offer, in spite of his assurances that he would continue his friendly support of this Church that had helped elect him in 1994. When he later left office, Kuchma declared that the failure to bring about the reunion of the major branches of the Ukrainian Orthodox Church was one of his greatest disappointments [Ibid.].

The question of whether or not there would be an official state confessional church in Ukraine or even special status for traditional faiths was finally resolved when the long awaited Constitution was promulgated in 1996. With respect to religion, the Constitution is a democratic and egalitarian document for those who hold citizenship. Article 35 does not establish a state confessional church, nor does it offer any special

status to any religious denomination. “No religion shall be recognized by the state as mandatory.” All citizens of Ukraine are guaranteed “freedom to profess or not to profess any religion, to perform alone or collectively and without constraint religious rites and ceremonial rituals, and to conduct religious activity.” Religious bodies are separated from the state and also from the school (Constitution of Ukraine: 1996, art.35). Noncitizens are not offered any of these guarantees.

In spite of a continuing lack of full inter-confessional tolerance among major, as well as smaller religious bodies, after 1995 the State Council for Religious Affairs (CRA) has generally acted in basic harmony with international conventions of religious liberty, with the important exception of the rights of noncitizens [Biddulph: 2003a and 2003b; for the nature of these conventions, cf. European Convention: 1950, art.9; Vienna Concluding Document: 1989]. In practice, however, both traditional and nontraditional faiths would now be treated by the government with acceptance and accommodation. The amended Law on the Freedom of Conscience and Religious Organizations as well as the Constitution, Article 35, were interpreted by the government and Verkhovna Rada so as to relax restrictions on the non-indigenous minority faiths. As a result, the restrictions of foreign missionaries for Latter-day Saints, Jehovah’s Witnesses, and other denominations were liberalized.

The Council for Religious Affairs (CRA) has remained a state committee with status in the Cabinet of Ministers. Originally the CRA was the Soviet method of administering state controls and restrictions over religious bodies. Much of its personnel had come from state security agency careers even down to the Kuchma era. Kuchma’s successor, President Yushenko, attempted unsuccessfully to abolish religious administration completely as a separate portfolio from the Cabinet of Ministers, but the CRA outlasted such attempts. Increasingly, however, religious policy expertise and agenda setting initiatives have become centered in the Parliamentary Committee of Culture and Spirituality [Yelensky: 1917].

There now seems to be a deliberate effort by the Parliamentary Committee to balance the interests of not only rival branches of Ukrainian Orthodoxy, but the western-based Greek Catholic Church, and the equally legitimate needs of the smaller non-traditional faith communities [Ibid.]. One important example of this is a law permitting conscientious objectors, who object to military service based on religious beliefs, to avoid the military draft required of others, but requiring them to perform community service. Legislation also has established the legitimacy of diplomas issued by religious educational institutions. Chaplains in military and penal institutions are allowed for all faiths desiring to participate.

This “policy balance” among faiths has become more crucial as the hostilities between Russia and Ukraine have intensified in recent years. This is because one of the major Orthodox faiths in the country is influenced by its religious leaders in Moscow, who are not supporters of Ukraine. The UOC-MP matched its prelates in Moscow in hostility to the papal visit to Ukraine, and its intolerance (even since 1995) toward the minority faiths. Unlike the other major faiths, the UOC-MP has not been perceived as supporting or defending Ukraine in the military conflicts with Russia in the Crimea and Donbas. Recently, the UOC-MP alone has come out in vehement opposition to new proposed legislation, “Parliamentary Bill, 4128,” providing permission and a democratic procedure for a local church parish to change its own religious affiliation [Ibid.]. It

seems that the government may now worry less about nontraditional minority faiths than about a major faith directed or at least strongly influenced by leaders under the control of foreign political adversaries.

One of the indicators of government toleration of religious faiths is the large universe of differing confessions which achieved legal registration in Ukraine after 1995. In the early 1990s, nine distinct religious bodies were legally registered, whereas by 2001, this number had reached 105, including a large variety of new religious movements from many Christian, Jewish, Muslim, Oriental and other tendencies (Kolodny: 2001, 124). The total number of registered religious communities reached 24,311 in 2001. The rate of registered religious bodies in comparison to the total population in Ukraine reached approximately the level of Poland, but was twice as high as Belarus and four times as high as in the Russian Federation (Kolodny: 2001, 124).

There have been a few actions by regional or local officials to prevent registration of specific new religious movements, but such actions seem to have contradicted the policy of the national government, because these groups were registered without difficulty in other regions of Ukraine (Biddulph 2003a). Only one or two applicants seem to have been rejected by national action.

A second indicator of government toleration (or the lack thereof) is state action to deregister or penalize religious groups. There have been no such actions since the encounter of state security organs with “Beloe Bratstvo” in 1993. That group was deregistered because they were believed to be involved in actions that violated national security.

A third indicator of toleration is the positive relations which the national government has established with all registered traditional and nontraditional confessions. The grievances of some religious bodies against actions of the State Council for Religious Affairs in the past, such as Latter-day Saints and Jehovah’s Witnesses, were ameliorated after 1995 (Biddulph: 2000, 27). The State Council has been a patient, persistent mediator in trying to resolve conflicts, to treat each side with respect, and to foster tolerant relations among differing religious communities. Some religious property issues remain unresolved, but considerable progress has been made in accomplishing this objective.

The present government’s most important achievement has been its respect for the liberty of minority faiths, in spite of the opposition of some political and religious forces in the country. The mediation role of the government and full toleration policy toward nontraditional confessions did not change during the brief authoritarian interlude of the Yanukovych presidency, which was brought to an end in 2014 by the mass opposition at Kyiv’s large public square called Maidan and the fleeing of the President to Putin’s Russia.

Part Six: Factors Explaining Current Ukrainian State Religious Policy.

The record of post-Soviet Ukraine on economic reform, state control of corruption, political democratization, and general human rights, has not been impressive in comparison to other post-communist states [D’Anieri, et. al.:1999, 3-6; Motyl: 1993, 31-75]. Yet at least since 1995, Ukraine has been one of a minority of former Soviet states which have consistently given liberal support to the freedom of a broad spectrum of religious orientations. Why then, has Ukraine had a more positive record on religious

liberty and full toleration of non- traditional confessions by comparison with most other new states of the former Soviet Union? Why has Ukraine had a record of relatively “full toleration” with respect to nontraditional confessions, whereas its nearby Slavic orthodox neighbors, Russia and Belarus have not? [For brief discussion of Putin’s “Yarovaya Anti-Extremism Law,” cf. Biddulph: 2016, 13; for a summary of Belarus, cf. Biddulph: 1999, 10; and 2003c].

I shall utilize the factors outlined in Part I of this paper to endeavor to explain the process of state toleration in contemporary Ukraine as it particularly applies to the case study being examined.

Increasing ‘Integral Religious Pluralism’ in Ukraine.

This refers not necessarily to the number of participants, but that the variety of religious confessions is increasing away from monopoly or oligopoly towards polyarchy, bringing greater competition and choice. As previously shown, increasing or stable religious pluralism seems historically to have been a necessary, but not sufficient, factor in the state toleration of new non-traditional confessions.

After Gorbachev opened the way for religious autonomy, two major Ukrainian underground churches that had been suppressed for decades ‘came out of the closet’ and were then registered. Several smaller denominations acted similarly and also achieved legitimacy. Even more important, the predominant Orthodox Church ruled by the Patriarchate in Moscow, Russia, split into two major churches in Ukraine after its national independence, one large branch of which established its separate Patriarchate in Kyiv. This meant that no single confession—neither Orthodox nor Greco-Catholic—would be predominant, even the largest churches would all be minorities. With the other smaller denominations even more robust than in Russia or other post-Soviet Republics, Ukraine had become an integrally pluralist society in religious terms. Nowhere else among the post-Soviet states has this occurred even close to the same degree.

While both the UOC-KP and UOC-MP helped initially to destroy full state toleration for the new non-traditional churches, their mutual competition to become the state confessional church led to serious conflict and disruption. When Kuchma tried unsuccessfully to unite them into a ruling Orthodox Church, it was apparent that state religious policy would need to recognize that religious pluralism was a fact of Ukrainian life which would require a more even-handed approach to all religions. It is also notable that the rate of new denominational registration is so much lower in post-Soviet Russia and Belarus, who are Orthodox monopolistic societies, than in independent Ukraine where Orthodox, Catholic, and Protestant Churches operate in a more polyarchical system. Those minority nontraditional faiths that are officially registered in Russia and Belarus, all endure heavy restrictions against proselyting, property ownership, and other activities.

Political and Economic Interests of Decision Makers.

Anthony Gill has correctly observed that “political leaders will favor policies of religious liberty when [they believe] it enhances their hold on power, enriches the nation’s economy ... and minimizes social conflict. When policymakers see religious freedom as deleterious to those social goals they will not promote it,” even where pluralism seems to naturally predominate [Gill: 2013: 109]. This provides a second factor which I believe helps to explain toleration and religious freedom in Ukraine. I will provide several major examples of how it worked in that country.

In spite of the dramatic development of religious pluralism in Ukraine during the era 1989-1994, both of Ukraine's first two Presidents sought to elevate rival Ukrainian Orthodox Churches to the top official status of the confessional state church in the election of 1994. Each of the two candidates sought and received, in turn, the official public endorsement of one of the two largest churches in Ukraine. When the intended political benefits of such policies were perceived to disastrously threaten instability and major regional cleavage in the newly independent state, as indicated by the events of Black Tuesday, President Kuchma ultimately changed policy in favor of uniting the two major Orthodox Churches into one predominant faith. When the mutual intolerance of the Moscow and Kyiv Patriarchates rendered this objective to be impossible, the political leadership retreated into the pluralist policy of "balancing the interests" of major intolerant Orthodox confessions, a large western based Greco-Catholic Church, and rising non-traditional faiths. Such a "balancing of interests" has been perfected by the Parliamentary Committee of Culture and Spirituality, whose policies have developed into a mature religious pluralism.

These events therefore show the explanatory power of both integral pluralism and also of Anthony Gill's "political incentives of decision makers" in accounting for Ukraine's policy uniqueness.

The Role of 'Principled Pluralism' in Post-Soviet Ukraine

A principled pluralist is one whose agenda is to increase or maintain religious pluralism and full religious toleration in his or her society or the world. I have known or met "principled monopolists" in contemporary Russia, Belarus, Armenia, Georgia, and Ukraine, who seem convinced that a stable or peaceful society, cultural identity, or political legitimacy require ONE acceptable or predominant religious confession in the country in which they live. I have also observed politicians and public figures in many cases that appear to me to operate according to "situational ethics," in which their "political, economic, or social interests" in a given situation determine whether or not they support greater freedom or tolerance of a particular religious group. Marxist-Leninists during the Communist era were, as we have seen, "principled secularists" both as observers and as purveyors of a moral imperative (except for Perestroika's "new thinkers").

During the Communist era, a phalanx of scholars analyzed religious bodies and behavior, with the objective of eradicating religion. In the post-Communist era, religious study has become more scientific, but has also changed in its agenda. The vast majority of scholars have become principled pluralists.

Ukraine has the most impressive phalanx of scholars of religious studies of any of the post-Soviet countries. Led by Honored Scientist of Ukraine, Doctor of Philosophy, Professor Anatoliy Kolodny as President of the Ukrainian Association of Researchers of Religion, and Professor Dr. Liudmyla Fylypovych, who heads the Philosophy and History of Religion Department of the Skovoroda Institute of Philosophy of the Ukrainian National Academy of Sciences and is Director of the Center for Religious Information and Freedom (CERIF), Ukrainian religioznavstvo directs an impressive program of conferences and literature on the International conventions on religious freedom for government officials, members of Parliament, university faculties and students throughout the country. These scholars publish an impressive variety of journals and books, organize and attend international

conferences in Europe and North America, and arrange for government officials to do the same, thus exposing those involved in formulating and administering state religious policies to Western democratic ideas. A notable example of Western intellectual assistance to Ukrainian religioznavstvo is the well known International Center for Law and Religion Studies (ICLRS) at Brigham Young University (BYU), which brings scholars and government officials worldwide to its annual conferences. Ukrainian scholars and officials have been involved with BYU's ICLRS for a number of years.

Some Ukrainian scholars, such as Viktor Yelensky, have become members of Parliament, serving on the important policy making Committee on Culture and Spirituality. (Yelensky is the Deputy Chairman of that Committee). While it is difficult to measure exactly the degree of religious policy influence, it is obvious that principled pluralism exerts significant effect in Ukraine. This is obviously an important factor for explaining the correspondence of Ukrainian religious policy with the International Conventions on Religious Liberty.

The Accommodation of a Religious Minority With the Dominant Culture.

A minority faith which was previously not tolerated may achieve accommodation with the dominant culture by actions that promote cultural trust or reduce mistrust. The arrival of hordes of American foreigners - Jehovah's Witnesses, Mormon missionaries, and Evangelical Christians - produced fear or mistrust in late twentieth century Ukraine. One of the major causes of cultural mistrust of religious minorities typically has been misinformation promulgated in the media and by anti-sectarian folklore among officials and unsympathetic rival confessions. The particular buzz word by which Russian Orthodox literature characterized the non-traditional smaller groups, including the LDS, was "totalitarian sects or cults". Examples of media misinformation about the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints were the false allegations that: (1) Mormons are not Christians; (2) Mormon missionaries are mostly members of the American government CIA; (3) Mormon missionaries try to convert Ukrainians by falsely promising them opportunities to emigrate to North America, or to receive scholarship stipends to attend LDS Church colleges; (4) Local citizens who become Mormons promise their loyalty to the LDS Church to take precedence over their national citizenship; (5) Mormons are required to pay 10% of their income to the church, which funds are sent directly to the church headquarters in America. All of these allegations are completely false, but such misinformation produced cultural mistrust, alienating Latter-day Saints from the Ukrainian state and dominant culture.

The correcting of false information about the LDS Church was greatly aided by highly effective testimony given by specialists on religion, including the top Ukrainian authority, Professor Anatoly Kolodny, who performed this role for the government in behalf of a number of religions [Kolodny: 2010]. The role of Professors Kolodny and Lyudmyla Filipovych, and also their colleagues in the Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences was immensely important in correcting false information in the Ukrainian media and governmental bodies about the LDS Church after 1993.

Another important factor in overcoming mistrust was the establishment of the Latter-day Saint National Association by 40 Ukrainian citizen branch presidents. On April 6, 1994 this national association elected as their president, Dr. Aleksandr Manzhos. Dr. Manzhos is a well-known and impressive biological scientist who was the LDS Kyiv

District President. After a number of direct negotiations and long discussions during 1995-96, Dr. Manzhos obtained the full confidence of the Council for Religious Affairs [Biddulph: 1996a, 65].

A final important means of overcoming mistrust was the decision at the international Church Headquarters to create a new “stake of zion” in Kyiv, the first in Eastern Europe , Eurasia, or the former Soviet Union. This meant that the Church in Kyiv would no longer be directed by an American or European “Mission President,” but by a totally Ukrainian Stake Presidency and High Council, with Ukrainian Bishops presiding over every congregation and a Ukrainian Patriarch.

The charge that the LDS Church in Kyiv was governed by “foreign nationals,” was no longer credible. In June 1994 the “Kyiv Ukraine Stake” was organized by Elder Russell M. Nelson of the Quorum of the Twelve Apostles, with Dr. Volodymyr Kanchenko, of Kyiv, sustained by the Church membership as Stake President. Meanwhile, Dr. Aleksandr Manzhos was appointed as the first LDS Ukrainian citizen to become a “Mission President,” presiding over the eastern Ukraine Mission, with headquarters in Donetsk, Ukraine.

Achievement of Full Toleration by a Minority Faith in Ukraine

That the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints has achieved full toleration by the Ukrainian State is symbolized by the approval and building of the Kyiv Ukraine LDS Temple. Regular public religious services and activities are conducted in “chapels” erected for “wards” (full size congregations) and “branches” (smaller congregational units). Temples, however are more elaborate edifices, open only to church members who hold “recommends” from their local bishop testifying to their current worthiness as fully participating Latter-day Saints. Temples are “the House of the Lord,” where the most sacred ordinances of the faith are performed. While there are more than 30,000 congregations and 3,000 regional (stakes) in the world, there are approximately only 150 temples in the world. The beautiful, ornate Kyiv Temple is the 134th in the world, the only LDS temple in Eastern Europe, the former Soviet Union, or in all of Eurasia, serving Latter-day Saints in Ukraine, Russia, Belarus, Kazakhstan, Moldova, Bulgaria, Romania, Georgia, and Armenia, while also being visited by Latter-day Saints from Turkey, Poland and the three Baltic States. The Kyiv Stake is the host for Latter-day Saints in this vast area who make regular visits to perform temple marriages and other higher ordinances for both the living and their deceased ancestors.

The LDS Kyiv Temple, which has won several national awards for its stunning architecture, sits prominently on a 12.35 acre site in the southwest area of Kyiv. It took nine years for government and church approval, but groundbreaking commenced on June 23, 2007. It was completed in August 2010 and dedicated by international President of the Church, Thomas S. Monson, of Salt Lake City, Utah on August 29, 2010. Delegations from the nine countries served by the temple and an international delegation from Salt Lake City, Utah and the government of Ukraine participated in the several day celebration, attesting to the full state toleration of the Church.

My wife, Laurel, and I attended the Gala Concert in Kyiv’s grand National Opera Theater on September 17, 2016, in which a full house of Kyiv Latter-day Saints celebrated 25 years since the beginning of the LDS Church in Ukraine at the Statue of Volodymyr the Great overlooking the city. In addition to beautiful music, three individuals addressed this vast throng at the National Opera House - Elder Bruce D.

Porter, LDS international Area President; Dr. Lyudmyla Filypovych, Director of Religious Studies of Ukrainian National Academy of Sciences; and Mr. Andriy Yurash, Director of the Ukraine Government Department of Religion and Nationalities. To thunderous applause from this large assembly, Mr. Yurash declared:

“Ukraine celebrates the 25th Anniversary of its independence, and at the same time, there is another great anniversary – 25 years of the development of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints. In my mind, these two anniversaries are bound together, creating an unusual unity. We can hardly imagine this Church without Ukraine. We cannot imagine Ukrainian religious life without the LDS Church. It is not just a simple coincidence; it is an important and symbolic coincidence that allows the establishment of freedom, liberty, and opportunity for every person and every religious organization to realize itself” [Pokhilko and Laurel C. Biddulph: 2016, 14].

CONCLUSION

This is not to confidently predict that religious freedom for traditional and nontraditional religions is secure in Ukraine’s future. Ukraine has not yet become a culture of harmonious religious denominationalism in which each group accepts and respects the rights of others. There are still powerful political forces that might try to hitch the Ukrainian “national carriage” to the “race horse” of an officially established or predominant religion. It appears, however, that Ukrainian policy makers are now wise enough to continue to resist that siren call, realizing that “national renaissance” is fully consistent with religious pluralism and for the freedom of all confessions. They now realize that existing “balanced” religious policies will be more likely to ensure the safety and stability of the Ukrainian “national carriage” than the alternative.

More than any other post-Soviet society, Ukraine is now a country of “integral religious pluralism” with a predominant ideology of “principled pluralism” that accepts the concepts of religious freedom enunciated by John Locke, Roger Williams, and Thomas Jefferson. The gravest danger of changing this scenario is in the Russian military intervention in Eastern Ukraine. In this conflict, churches have been seized, including LDS buildings, with many parishioners, including several hundred Latter-day Saints, driven out of the Donbas, and others establishing underground “house churches.” The nation of independent Ukraine continues unitedly to resist this invasion of their country and to seek international support in the conflict. Where Ukrainian sovereignty prevails, the toleration of nontraditional faiths is likely to continue.

CITED SOURCES:

1 This study combines the experiences of political analysis with personal participation in the establishment of the state toleration of a new religious faith in Ukraine. The author holds a Ph.D. degree in Government and a Certificate of Specialization from the Russian and East European Institute of Indiana University in Bloomington. As an analyst of Soviet politics at Indiana University (1959-62), Rutgers University (1962-69), and University of Victoria (Canada) (1969-1991), he conducted research visits to Ukraine, Russia, and other venues in the USSR during 1961, 1976, 1979, 1984, and 1990. After academic retirement, he lived in Kyiv and independent Ukraine from 1991-94, presiding over the founding of The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints (LDS) in Ukraine and the inauguration of its foreign missionary program.

From 1999-2004 he represented Brigham Young University (BYU) as a visiting scholar in Ukraine at the Institute of International Relations of Taras Shevchenko National University (TSNU) in

Kyiv, and the Religious Studies Department of Skovoroda Institute of Philosophy of the Ukrainian National Academy of Sciences (UNAS). This included the directing of student 'Study Abroad' exchanges between BYU and TSNU students, and personal teaching assignments at the University of Kyiv Mohyla Academy, Taras Shevchenko National University, the Ukrainian National Polytechnical University, as well as the presentation of academic papers at Religious Studies Conferences throughout Ukraine. He was chosen as the first foreign representative on the Ukraine Organizing Committee of the Center for Religious Information and Freedom (CERIF).

The author also attended the organizing of the first LDS stake in Eastern Europe (Kyiv Ukraine Stake) in 2004, and the dedication of the Kyiv LDS Temple (the first temple in Eurasia) on August 29, 2010. During 2016-17, he and his wife, Laurel, worked in Kyiv according to an agreement between the Religious Studies Department of Ukrainian National Academy of Sciences and the International Center for Law and Religion Studies (ICLRS) of Brigham Young University, participating in the 25th anniversary commemoration activities of the establishment of the LDS Church in Ukraine, as well as three national scholarly conferences commemorating the 500th anniversary of the Protestant Reformation. The Biddulphs also served as ordinance workers in the Kyiv Temple. Alexander, Thomas, 1995: "Mormon Primitivism and Modernization," *The Primitive Church in Modern World*, ed. Richard Hughes, U. Illinois Press, 167-96.

Biddulph, Howard L., 2016: "Toleration of a new faith in Ukraine." Original Paper presentation of this expanded monograph, at Skovoroda Institute of Philosophy, Ukrainian National Academy of Sciences, Kyiv Ukraine. September, 2016. See also Ukrainian revised version presented at Grushevskii Institute, National Academy of Sciences, L'viv, Ukraine, "Tserkva Isusa Khrista svyatykh ostannikh dniv v konteksti formuvaniya svobody virospovidan' v Ukraini," *Istoriya Religii v Ukraini*, 2017: vipusk 27, ch. 2, 511-24.

Biddulph, Howard L., Unpubl. Memo. to Elder Hans B. Ringger, April 20, 1993.

Biddulph, Howard L. 1995: "Religious Liberty and the Ukrainian State," Brigham Young University Law Review, no. 2, 321-48.

Biddulph, Howard L. 1996a: The Morning Breaks; Stories of Conversion and Faith in the Former Soviet Union. Salt Lake City: Deseret Book. 212pp.

Biddulph, Howard L. 1996b: "Toleration of Minority Religions: Russia, Ukraine, and Belarus," Religious Liberty and the Global Church. Provo Utah: David M. Kennedy Center for International Studies, Brigham Young University; 559-69.

Biddulph, Howard L. 1999: "Non-Traditional Religions and Missionary Activity in the Post-Soviet States," Religious Freedom in the Post-Socialist Countries. Kyiv: Institute of Philosophy; Ukrainian National Academy of Sciences, pp. 1-16.

Biddulph, Howard L. 2000: "Mormon Missionaries and the Post-Soviet State: The Russian Federation and Ukraine, 1990-2000," The Mormon History Association Conference, Copenhagen and Aalborg, Denmark, June 27, 2000, pp. 1-30.

Biddulph, Howard L. 2003a: "Religious Freedom in the Democratic State: Ensuring Tolerations in Regions and Localities," Derzhavno-Tserkovni vidnosini v Ukraini: Regional'ni aspekti. No. 14-15, April 2003; Khmel'nit'skii Institut, Khmel'nit'skii, Ukraina, 13pp.

Biddulph, Howard L. 2003b: "How Religious Freedom and Tolerance Affect Democratization: An Assessment of Ukraine," Naukovii Visnik, Chernivets'kogo Universitetu vipusk, Filosofiya 21 May 2003, 38-53.

Constitution of Ukraine 1996: Fifth Session of Verkhovna Rada, 28 June 1996, Kyiv.

D'Anieri, Paul, Kravchuk, Robert, Kuzio, Taras, 1999: Politics and Society in Ukraine, Boulder Co., Westview Publishers.

Diamond, Larry. 1994: "Rethinking Cival Society Towards Democratic Consolidation," Journal of Democracy, 5, no. 3, 4, 14-15.

Durham, W. Cole Jr. , 1995: Speech at International Church-State Symposium, 7 Oct. 1995, Brigham Young University, Provo, Utah.

Durham, W. Cole Jr. and Homer, Lauren B, 1998: "Russia's 1997 Law on Freedom of Conscience and Religious Associations: An Analytical Appraisal," pp.1-59.

- Durham, W.Cole Jr. and Silvio Ferrari (eds)., 2003: Law and Religion Studies, Laws on Religion and the State 2, Leuven, Paris, Dudley MA: Peeters.
- Ferrari, Silvio, W. Cole Durham, Jr. (eds) 2003: Law and Religion in Post-Communist Europe, 2003, Law and Religion Studies, 1, Leuven, Paris, Dudley MA,: Peeters.
- Fylypovych, Lyudmila, 1999: "Address on Ukraine," International Law and Religion Symposium: Emerging Perspectives on Religion and Human Rights. Provo Utah, Brigham Young University, Oct. 5, 1999.
- Fish, M. Steven, 1995: Democracy From Scratch. Princeton N.J.: Princeton University Press.
- Gill, Anthony 2013: "Religious Pluralism, Political Incentives, and the Origin of Religious Liberty," The Future of Religious Freedom; Global Challenges, edited by Allen D. Hertzke, New York: Oxford University Press.
- Grim, Brian J., and Roger Finke, 2013: "Restrictions on Religion in the World," The Future of Religious Freedom; Global Challenges, edited by Allen D. Hertzke, New York: Oxford University Press.
- Gunn, T. Jeremy, 1998: "Caesar's Sword: The 1997 Law of The Russian Federation on the Freedom of Conscience and Religious Associations, 1-22.
- Hawkins, Chad S. 2016: Temples of the New Millenium, Salt Lake City, Utah, Deseret Book Company, 216-217.
- Hertzke, Allen D., 2013: "Introduction: "Advancing the First Freedom in the Twenty-First Century, The Future of Religious Freedom" Global Challenges. New York: Oxford University Press.
- Homer, Lauren B. and Uzzell, Lawrence A. 1998: "Federal and Provincial Religious Freedom Laws in Russia," pp. 1-29.
- Howard, Angela Wu, 2013: "Leveraging Legal Protection for Religious Liberty," The Future of Religious Freedom, edited by Allen D. Hertzke, New York: Oxford University Press.
- Khristianstvo na dal'nem vostokey, 2000: Vladivostok, Izdatel'stvo Dal'nevostochnogo gosuniversiteta.
- Kolodny, Anatoliy, Tserkva Isusa Khrista svyatykh ostannikh dniv. Tserkva Mormoniv u sviti i Ukraini: 2010, Kyiv.
- Kolodny, Anatoly, Filypovich, Lyudmila, Biddulph, Howard L., 2001: Religion and the Churches in Modern Ukraine, Kyiv: 2001.
- Kuzio, Taras, 1997: In Search of Unity and Autocephaly: Ukraine's Orthodox Churches, London: Keston Institute.
- Locke, John, 2005: "A Letter Concerning Toleration," The Selected Political Writings of John Locke, ed. By Paul Sigmund, New York: Norton Publications.
- Lucas, Fred 2016: "Back to the Soviet Era: Putin's New Law Could Lead to Religious Crackdown," <http://dailysignal.com/2016/07/20>.
- Lunkin, Roman, 2013: "The Status of and Challenges to Religious Freedom in Russia," The Future of Religious Freedom: Global Challenges, edited by Allen D. Hertzke, New York: Oxford University Press.
- Motyl, Alexander J. 1993: Dilemmas of Independence: Ukraine After Totalitarianism, New York: Council on Foreign Relations Press.
- Plokhyy, Sergei, 1998: "Church, State, and Nation in Ukraine," Religion in Eastern Europe, XIX, No. 5, 1-28.
- Pokhilko, President Kirill, and Biddulph, Laurel C.: 2016, "Celebrating 25 Years in Ukraine," Church News of the Church of Jesus Christ of Latter-day Saints, September 25, 2016, Salt Lake City, Utah, p. 14.
- Ramet, Sabrina P. 1993: "Religious Policy in the Era of Gorbachev," Religious Policy in the Soviet Union, New York: Cambridge University Press.
- Rigby, T.H. 1991: "Mono-Organizational Socialism and the Civil Society," The Transition From Socialism, Melbourne: Longman, 107-22.
- Seipel, Chris, and Hoover, Dennis R., 2013: "Religious Freedom and Global Security," The Future of Religious Freedom; Global Challenges, edited by Allen D. Hertzke, New York: Oxford University Press.

Shellnutt, Kate, 2016: "Russia's New Law: No Evangelizing Outside of Church," <http://www.christianitytoday.com/gleanings/2016/june/no-evangelizing-outside-of-church-russia-proposes.html>.

Shils, Edward, 1991: "The Virtues of Civil Society," Government and Opposition, vol. 26, no.1, 3-20.

Wilson, Andrew, 2002: The Ukrainians: Unexpected Nation. New Haven and London, Yale University Press.

Wilson, Andrew, 2005: Ukraine's Orange Revolution. New Haven and London, Yale University Press.

Witte, John Jr., 1998: "Soul Wars: The Problem and Promise of Proselytism in Russia," pp. 1-19.

Woods, Mark, 2016: "Russia's Crackdown on Religion Comes Into Effect," <http://www.christiantoday.com/article/russias.crackdown.on.religion.comes.into.effect/91193.htm>.

Yelensky, Viktor 2002: "Religion, Church, and State in the Post-Communist Era," Brigham Young University Law Review, no. 2, 453-88.

Yelensky, Viktor 2017, July 10: Interview of Howard L. Biddulph and Laurel C. Biddulph with Member of the Verkhovna Rada (Parliament). Yelensky is Deputy Chairman of Parliamentary Committee on Culture and Spirituality, Kyiv, Ukraine.

Biddulph, Howard L. 2017: Restoring the Ancient Christian Church: Four American Conceptions. Alexander Campbell, Joseph Smith, Ellen G. White, and the Early Pentecostals. Kyiv: Interservice, 2017; published simultaneously in Ukrainian: Govard L. Biddulf, Vidnovlennya Starodavn'oi Khristiyans'koi Tserkvi chotiri amerikans'ki kontsepsi, Kyiv: 2017, Ukrainian Assn. Researchers of Religion.

АВТОРИ СТАТЕЙ ЧАСОПISY
«Українське релігієзнавство» № 85

=Говард БІДДУЛФ – доктор політології, професор, Університет імені Брігама Янга (США), почесний науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України.

=Оксана Василівна ГОРКУША – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України.

=Олег Сергійович КИСЕЛЬОВ - кандидат філософських наук, докторант Національного педагогічного університету ім. Михайла Драгоманова.

=Леонід Йосипович КОНДРАТИК – доктор філософських наук, професор Східно-Європейського національного університету імені Лесі Українки.

=Ганна Михайлівна КУЛАГІНА-СТАДНІЧЕНКО – кандидат філософських наук, старший науковий співробітник Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України.

=Юлія Олександрівна СТРЕЛКОВА – кандидат філософських наук, доцент Інституту реклами МАУП.

=Сергій Миколайович ТИТОВ – аспірант кафедри релігієзнавства Національного університету імені Тараса Шевченка.

=Людмила Олександрівна ФИЛИПОВИЧ – доктор філософських наук, професор, зав. відділом філософії та історії релігії Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України.

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

«Українське релігієзнавство» - науковий бюлетень Української Асоціації релігієзнавців та Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України (число 85).

Бюлетень вміщує статті з актуальних проблем релігієзнавства.

Є фаховим виданням із філософії та історії.

Бюлетень включено та проіндексовано в міжнародній наукометричній базі Index Copernicus.

Рецензенти числа: доктор філософ. наук Т.Гаврилюк
та доктор істор. наук Р.Шеретюк

Спонсорська підтримка А.Арістової та Л.Филипович.

01001 Київ-1, вул. Трьохсвятительська 4. Відділення релігієзнавства
ІФ НАН України. Тел. 067-466-97-03. E-mail: cerif2000@gmail.com.

Дизайн і макет Л.Филипович

Підписано до друку 01.07.2018 р. Формат 60х84/16. Друк офсетний.
Гарнітура TimesNewRoman. Умов. друк. арк 5.1. Наклад прим. 300.

Замовлення № 0506/18

Видавець: ТОВ НВП «Інтерсервіс».

Київ, вул. Бориспільська, 9

Свідоцтво: серія ДК № 3534 від 24.07. 2009 р.

Виготовлювач: СПД Андрієвська Л.В.

Місто Київ, вул. Бориспільська 9.

Свідоцтво: серія ВОЗ № 919546 від 19.09. 2004 р.