

ISSN 2521-6570

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.24>

У віснику містяться результати нових досліджень у галузі філософії, релігієзнавства та політичних наук.
Для наукових працівників, викладачів, студентів.

The Bulletin includes results of research in the fields of philosophy, religious studies and political sciences.
For scientists, professors, students.

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

Шкіль Світлана Олександрівна, д-р філос. наук, проф.
Національний університет біоресурсів
та природокористування України

АДРЕСА РЕДКОЛЕГІЇ

Філософський факультет
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна
☎ (38044) 239 32 81

ЗАТВЕРДЖЕНО

Вченою радою філософського факультету
23.12.24 (протокол №4)

ЗАРЕЄСТРОВАНО

Державною реєстраційною службою України
Свідоцтво про державну реєстрацію
друкованого засобу масової інформації
КВ № 20954-10394Р від 24.02.2014

Внесено до переліку наукових фахових видань України
(затверджено наказом Міністерства освіти і науки України
від 02.07.2020 № 886)

ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ

Київський національний університет
імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет"
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру
ДК № 1103 від 31.10.02

АДРЕСА ВИДАВЦЯ

б-р Тараса Шевченка, 14, м. Київ, 01601, Україна
☎ (38044) 239 32 22, 239 31 58, 239 31 28

Редакційна колегія

Борейко Юрій Григорович, д-р філос. наук, доц.
Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки
Вергелес Костянтин Миколайович, д-р філос. наук, проф.
Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова
Конта Ростислав Михайлович, д-р іст. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Оболевич Тереза, д-р філософії (PhD), проф.
Папський університет ім. Іоанна Павла II (Польща)
Предко Олена Іллівна, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Рогінська Марія, д-р філософії (PhD), ад'юнкт
Краківський педагогічний університет, Польща
Харьковченко Євген Анатолійович, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Швед Зоя Володимирівна, д-р філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати й редагувати подані матеріали. Рукописи не повертаються.

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

ДОРОШ Артемій Конфесійна структура українського суспільства: фокус XXI століття.....	4
ІШХАНІШВІЛІ Артур Релігійна безпека як частина багатовимірної системи безпеки.....	9
ЛІСНЕНКО Олександра Спільний посуд у релігійних обрядах: безпекові питання	14
НЕТЕЦЬКА Євгенія, ЗАПОРОЖЕЦЬ Вікторія Специфіка автокефальних рухів в Україні та Польщі в першій чверті XX століття: порівняльно-релігійнознавчий аналіз	20
ПТИЦЯ Микола Мислителі української діаспори про релігійну віру: екзистенційно-особистісні форми презентації.....	26
СКОКЛЮК Юрій Роль державних і недержавних акторів у забезпеченні релігійної безпеки в Україні: компаративний аналіз.....	31
СТАДНИК Микола Особливості освітнього процесу у православ'ї: етноментальний вимір.....	35
ТУРЕНКО Віталій, КОСТЮК Олександр Міжнародний досвід післявоєнного розв'язання проблем безпеки у сфері релігії: завдання для України.....	40

ФІЛОСОФІЯ

ГОНЧАРЕНКО Марина, КАРАУЛЬНА Наталія Специфіка динаміки екологічної кризи в контексті глобальних проблем XXI століття.....	45
САВИЦЬКА Інна, СТАДНИК Борис Ідея справедливості у філософії Платона	51
ХАМІТОВ Назіп, КРИЛОВА Світлана Філософське мистецтво як практична філософія: фактор світоглядної стійкості й альтруїзму: метаантропологічний аналіз.....	56

РЕЦЕНЗІЇ

ГОРБАНЬ Річард Українські миряни – авангард життя держави та життя церкви [Рецензія на монографію: Голомідова, М. М. (2024). <i>Мирянський Чин Святого Василя Великого: Історична ретроспектива</i> . Місіонер].....	60
Наукові повідомлення	67
Наші автори	126

RELIGIOUS STUDIES

DOROSH Artemii Confessional structure of ukrainian society: a focus on the 21st century.....	4
ISHKHANISHVILI Artur Religious security as part of a multidimensional security system.....	9
LISNENKO Oleksandra Common utensils in religious ceremonies: safety issues.....	14
NETETSKA Eugenia, ZAPOROZHETS Viktoria The specifics of autocephalous movements in Ukraine and Poland in the first quarter of the 20th century: a comparative-religious analysis.....	20
PTYTSIA Mykola Ukrainian diaspora on religious faith: existential and personal forms of presentation.....	26
SKOKLYUK Yuriy The role of state and non-state actors in ensuring religious security in Ukraine: a comparative analysis.....	31
STADNYK Mykola Features of the educational process in orthodoxy: ethnomental dimension.....	35
TURENKO Vitalii, KOSTIUK Oleksander International experience in post-war resolution of security issues in the religious sphere: tasks for Ukraine.....	40

PHILOSOPHY

HONCHARENKO Maryna, KARAUINA Nataliia Specific features of the dynamics of the environmental crisis in the context of the global challenges of the 21st century.....	45
SAVYTSKA Inna, STADNYK Borys The idea of justice in Plato's philosophy.....	51
KHAMITOV Nazip, KRYLOVA Svitlana Philosophical art as practical philosophy: a factor of worldview stability and altruism: meta-anthropological analysis.....	56

REVIEWS

GORBAN Richard Ukrainian laity as the avant-garde of the state's life and that of the church [Review of the monograph by Holomidova, M. M. (2024). <i>The lay Order of St. Basil the Great: Historical retrospective. Missionary</i>].....	60
Scientific reports	67
Our authors	126

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 2-4:316.647.5(53)
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.24.1>

Артемій ДОРОШ, асп.
ORCID ID: 0009-0004-8255-7554
e-mail: doroshartur@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

КОНФЕСІЙНА СТРУКТУРА УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА: ФОКУС ХХІ СТОЛІТТЯ

Вступ. Наголошено на трансформаційних процесах, які відбуваються у конфесійній структурі українського суспільства на зламі тисячоліть. Дослідження присвячено наявній мережі релігійних організацій та утворень в Україні у ХХІ ст. Висвітлено, що надання Томосу для Православної церкви України спричинило поглиблення трансформаційних процесів та вплинуло на конфесійну специфіку в українському суспільстві.

Методи. Застосовано комплекс методів: історичний аналіз для вивчення конфесійного зрізу в динаміці та історичний ретроспективі; контент-аналіз наявної статистичної інформації та заяв ісрархів різних релігійних організацій; порівняльний метод для зіставлення даних різних релігійних організацій; метод експертних оцінок та статистичний аналіз соціологічних даних. Використання низки філософських та загальнонаукових методів дозволило всебічно дослідити та спрогнозувати конфесійну структуру українського суспільства.

Результати. Визначено проблему сучасного юрисдикційного розділення українського православ'я на три основних гілки, що значно загострює міжконфесійні суперечності у країні. Зазначено, що за роки незалежності України конфесійна структура зазнала значних змін, що ускладнює налагодження рівноправного діалогу як між окремими конфесіями, так і між державою та церквою. Значну увагу приділено міжправославному протистоянню та перспективі заборони Московського патріархату в Україні.

Висновки. Акцентовано, що юрисдикційний поділ українського православ'я і надалі існує у новітній історії України. Трансформація конфесійної структури українського суспільства відбувається вкрай повільно, що свідчить про завершення екстенсивного розвитку релігійних організацій, представлених в Україні. Доведено, що в результаті трансформації конфесійної структури відбувається зміна державно-церковних відносин, що впливає на баланс міжконфесійних відносин.

Ключові слова: автокефалія, юрисдикція, православна церква, релігійна громада, парафія, конфесійна приналежність, Томос.

Вступ

Проголошення державної незалежності зумовило активізацію релігійних громад на тлі бурхливого національного відродження. Відновлення діяльності заборонених церков (наприклад УГКЦ), активізація православних юрисдикцій (та утворення нових), реєстрація численних протестантських деномінацій, поживлення діяльності мусульманських та юдейських організацій, наповнили релігійне життя молоді та нестабільної України релігійно-конфесійною строкатістю. Полірелігійність, як і полінаціональність, швидко утвердилось в Україні як звична норма співіснування різного на спільній державній території. Як і всі інші країни пострадянського простору, Україна не змогла побудувати власне суспільство без релігії. Розпочався процес формування власного мультикультуралізму, який уже був розповсюджений у країнах Європи.

Додаткової гостроти та строкатості відродженню суспільно-конфесійних трансформацій додали світові глобалізаційні процеси, які припали на кінець ХХ ст. Крім того, геополітичне розміщення України між східною та західною культурами, християнським та мусульманським світами, католицизмом та православ'ям значно ускладнило релігійні процеси всередині країни (Саган, 2021, с. 29).

Україна в історичній ретроспективі не була моноконфесійною державою. Історично сформований релігійний плюралізм має власне глибоке коріння. Однак високий рівень політизації релігії сприяв загостренню міжконфесійних протистоянь та конфліктів.

Метою статті є дослідження конфесійної структури українського суспільства та трансформаційні процеси в релігійній мережі у ХХІ ст. Останні роки в Україні позначились глобальними соціальними, політичними,

військовими, економічними та культурними потрясіннями. Це викликало значні зміни в державно-церковних та міжконфесійних відносинах.

Для того щоб досягнути поставленої мети, необхідно виконати певні завдання, після яких можна зробити висновки та передбачення. Тому головним завданням роботи є аналіз суспільно-релігійних процесів в Україні та прогнозування майбутньої конфесійної кон'юнктури. Для досягнення мети необхідно з'ясувати зв'язок суспільно-політичних процесів, наприклад війни Росії проти України, надання Томосу для ПЦУ, законодавчі ініціативи щодо заборони УПЦ і подібне, з реаліями релігійного сьогодення найбільших церков, представлених в Україні. Доречно проаналізувати, наскільки змінилась конфесійна мапа за останні роки, враховуючи вплив державницького фактора на релігійні організації. Відразу необхідно зазначити, що такий зв'язок є взаємозалежним. Як держава впливає на церкву, так і релігійні організації накладають відбиток на управлінські та політичні процеси в Україні. Війна чітко продемонструвала, що релігійний складник – це питання національної безпеки, престижу держави на міжнародній арені, ментального утвердження проукраїнського орієнтуру національної самоідентифікації, а головне, – можливість консолідації громадян навколо єдиної православної церкви, прихожани якої є найбільшою конфесією в країні. Однак роз'єднання українського православ'я на кілька юрисдикцій нівелює цей процес (Кобетяк, 2023, с. 25).

Методи

Відсутність загального наукового підходу до розуміння проблеми міжконфесійних взаємин та необхідність використання різноманітних методів для її дослідження підносять пізнання цього явища на новий науковий рівень його осмислення. Це спонукає до глибинного

© Дорш Артемій, 2024

наукового дослідження державно-церковних та між-конфесійних відносин в Україні, які власне формують конфесійну структуру країни.

У процесі здійснення наукової розвідки було застосовано комплекс наукових міждисциплінарних методів дослідження: метод історичного аналізу, що використовувався для вивчення конфесійного зрізу в динаміці та історичній ретроспективі, а також контент-аналіз наявної статистичної інформації та заяв ієрархів різних релігійних організацій. порівняльний метод для зіставлення даних різних релігійних організацій та метод експертних оцінок та статистичний аналіз соціологічних даних.

Використання низки філософських та загальнонаукових методів дозволило всебічно дослідити та спрогнозувати конфесійну структуру українського суспільства. Узагальнення отриманих результатів дає змогу сформулювати цілісне розуміння сучасної кон'юнктури релігійної мережі України, а також розкрити всі фактори та процеси, які впливають на становлення наявної конфесійної структури.

Аналіз останніх досліджень. Необхідно звернутися до наукових праць дослідників за відповідною тематикою, а також переосмислити ключові поняття, змістовий аналіз яких впливає на розкриття особливостей предмета статті. Передусім для дослідження було використано роботи провідних українських релігієзнавців, філософів та політологів, у яких осмислюється еволюція державного-політичних процесів, що вплинули на трансформацію конфесійної структури українського суспільства. Варто виокремити таких авторів: В. Войналовича, В. Єленського, які сьогодні очолюють Державну службу України з етнополітики та свободи совісті; архимандрита Кирила (Говоруна) – одного із кращих богословів сучасності і потужного релігійного аналітика; С. Здіорука – провідного фахівця інституту стратегічних досліджень; А. Кобетьяка – доктора політичних наук, спеціаліста в галузі державно-церковних відносин; О. Сагана – керівника відділення релігієзнавства Інститут філософії; Є. Харьковщентка та О. Предко – провідних спеціалістів з кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Шевченка; Л. Филипович – провідного фахівця в царині релігієзнавства в Україні; Ю. Чорноморця – провідного аналітика релігійної статистики та сучасної релігійної ситуації в країні, а також багатьох інших вітчизняних та закордонних дослідників, чії праці висвітлюють проблеми державно-церковних відносин та формування конфесійної структури в Україні.

Результати

Активне відродження релігійної мережі, переплетення традиційних для України та новітніх релігійних організацій сприяли сучасній строкатості релігійної мапи нашої держави. Держава, як і кожна релігійна організація, виступають окремими суб'єктами взаємодії та соціальних процесів в єдиному українському просторі. Варто зауважити, що бурхливий розвиток потребує формування чіткої та структурованої моделі державно-церковної та міжконфесійної взаємодії. Відсутність налагодженого діалогу та державно-церковного паритету буде виконувати деструктивну функцію. Формування громадянського суспільства європейського зразка неможливе без міжконфесійної гармонії та поваги між державою та церквою.

В Україні релігія – це важливий соціальний інститут, усі роки незалежності він стабільно користується високим, а до війни, напевно, найвищим, ступенем довіри. Однак у сучасних умовах релігія відіграє радше роз'єднувальну, а не об'єднавчу роль. Об'єднати суспільство на ґрунті релігії сьогодні неможливо (Саух, 2001, с. 118).

Непорозуміння з Українською православною церквою, яка так і не розірвала зв'язки з Московським патріархатом; значна кількість колаборантів саме серед духовенства і активних мирян; силові захоплення храмів; позбавлення релігійних організацій можливості користуватися культовими спорудами, які є пам'ятками архітектури, але саме церква відновлювала їх останніми десятиліттями; різні розважальні шоу в сакральних місцях, що викликали значний суспільний резонанс; чвари всередині мусульманських спільнот; "замороження" процесу визнання Православної церкви України іншими Помісними церквами – все це лише незначний перелік проблем, які значно погіршують відносини між релігійними організаціями та негативно впливають на державно-церковну взаємодію, що відображається на формуванні сучасної релігійної мапи держави.

У рік проголошення державної незалежності в Україні діяло 12962 релігійні громади, які були забезпечені 9449 культовими спорудами. Закономірно, що лівова частка громад була зареєстрована Українською православною церквою, яка стала спадкоємицею Екзархату Московського патріархату в Україні. Це 5469 громад. Близько півтори тисячі (1489) громад належало УАПЦ. Потужно вийшла із підпілля і відновила власну діяльність Українська Греко-католицька церква, яка вже в 1991 р. налічувала 2643 парафій. А до Римо-Католицької церкви належали 452 громади. У 1997 р. в Україні існувало вже 17610 зареєстрованих та 869 незареєстрованих громад (Релігійні організації, 1997).

1 січня 2008 р. було офіційно зареєстровано 33493 релігійні громади, з них 21993 були забезпечені культовими будівлями, будувалося ще 2415 (Колодний, 2009). Станом на січень 2015 р. українська конфесійна мережа представлена 57 зареєстрованими віросповідними напрямками, у межах яких діяли 35963 релігійні громади (Релігійні організації в Україні, 2015).

За даними Релігійної служби України, яка постійно оприлюднює офіційну щорічну статистику, на кінець 2022 р. в Україні було зареєстровано 25652 громади без урахування окупованих територій.

У роки війни офіційна статистика у звичному вигляді фактично не публікується через складнощі її вираховування. Лінія фронту постійно змінюється, що ускладнює ідентифікацію значної кількості громад. Однак за даними 2024 р. найбільше громад усе ще належать УПЦ МП – 29 %, Православній церкві України належать 22 % громад, на третьому місці – Українська греко-католицька церква (майже 10 % громад). За кількістю монастирів ПЦУ на четвертому місці після УПЦ МП, який належать 39 % монастирів, Римо-католицької церкви (22 % монастирів) та УГКЦ (20 %). Але що стосується наявності вірян, то, за опитуванням Центру Разумкова, з московським патріархатом себе співвідносять лише 5,6 % громадян, тоді як 42,2 % асоціюють себе із Православною церквою України. Водночас понад 55 % виступали за заборону Московського патріархату в Україні, 11 % належали до вірян УГКЦ, 1,2 % – до Римо-католицької церкви, а 13,4 % – до жодного віросповідання, або ж вони ще не визначились (утім, переконаними атеїстами є лише 2,8 %) (Релігійні організації в Україні, 2024).

За найсвіжішими даними Центру Разумкова (січень 2025 р.) частка тих, хто вважає себе належними до вірян ПЦУ, у 2024 р. становить 35 % від усіх опитаних. Після початку повномасштабної війни Росії проти України істотно менше стало тих, хто зараховує себе до вірян УПЦ(МП) (13 % у 2021 р. і 5,5 % у 2024 р.) (Українське суспільство..., 2025, с. 28).

Останню офіційну статистику по всій Україні було традиційно оприлюднено 1 січня 2022 р. До початку широкомасштабного вторгнення на підконтрольній Україні території офіційно було зареєстровано 8874 громади УПЦ МП та 6408 громад ПЦУ, а також 3510 громад УГКЦ та 1040 РКЦ. За даними Державної служби України з етнополітики та свободи совісті, кількість релігійних громад, які змінили юрисдикцію і перейшли з УПЦ МП до ПЦУ лише в 2024 р. становить 232 парафії. Загалом упродовж 2022–2024 рр. до ПЦУ приєдналося 1200 релігійні громади. У попередні роки сплески переходів найчастіше відбувалися під впливом конкретних резонансних подій. Наприклад, це пов'язано з російською агресією і офіційною причетністю Російської православної церкви з патріархом Кирилом (Гундяєвим) та представниками УПЦ МП (яка вважається афілійованою з РПЦ). У 2024–2025 рр. подібних сплесків не спостерігається. Статистика свідчить про стабільні, однак поодинокі випадки зміни юрисдикції.

Уже за перших 10 років незалежності парафіяльна мережа зросла на 85,5 %, у наступне десятиліття приріст призупинився, проте становив 46,4 % (Владиченко, 2012, с. 216), у перше десятиліття ХХ ст. приріст майже нульовий. У роки війни релігійний приріст фактично зупинився, а якщо взяти загальнодержавну статистику, то навіть зменшився за рахунок анексії Криму та окупації українських територій. Аналіз статистичних даних інституційного становлення релігійної мережі свідчить про завершення в Україні екстенсивного розвитку та сповільнення темпів її розширення (у середньому 2 % на рік), що має сприяти збагаченню внутрішнього духовно-культурного життя церкви.

Фактичним підтвердженням росту парафіяльної мережі є такий факт. На кінець 2022 р. (порівняно з 2000 р.) рівень декларованої релігійності зріс із 57 до 72 %. Характерно, що зростання рівня декларованої релігійності відбулося у тих регіонах, де він був нижчим (Релігія і влада в Україні, 2011, с. 51).

Розподіл релігійних організацій на початок 2022 р. за конфесійною приналежністю свідчить про збереження в державі домінування православного віросповідання. Згідно з останніми даними Центру Разумкова православ'я становить трохи більше ніж 51 % загальної мережі релігійних організацій. Друге місце за кількістю діючих парафій посідає УГКЦ, проте її загальне представництво в усеукраїнській релігійній мережі зменшилося до 10,5 % із 14,1 % у 2000 р.

Протестантські організації значно знизили темп нарощення загальної мережі інституцій упродовж останніх десяти років, хоча наприкінці ХХ ст. ці темпи були надзвичайно високими. Сьогоднішня інституційна мережа протестантських конфесій практично досягла максимальних меж.

Ще один важливий аспект діяльності релігійних організацій – це можливість звернення богослужінь і інших релігійних обрядів у власних храмових приміщеннях. Рівень забезпечення релігійних організацій культурними спорудами завжди був недостатнім, хоча до війни він був уже доволі високим. Забезпечення кожної парафії богослужбовим приміщенням значно актуалізує перспективи налагодження конструктивного діалогу в міжконфесійних та державно-церковних відносинах. Це стосується почергових богослужінь, повернення та передавання церковних будівель релігійним організаціям, виділення земельних ділянок для нового будівництва, державного сприяння з оформлення документації тощо.

Повертаючись до моменту проголошення державної незалежності, відзначимо, що в 1991 р. в Україні діяли представники лише 2 етноконфесійних напрямів: ісламу та юдаїзму (14 мусульманських і 25 юдейських громад). У 2007 р. були представлені уже понад тисяча релігійних організацій, які репрезентують етноконфесійні утворення (Kharkovschenko, & Bortnikova, 2018, pp. 101–128). Сьогодні ця кількість ще збільшилась. Таке відродження традиційних українських церков стало можливим виключно завдяки позитивному ставленню влади до відтворення затребуваної кількості громад для релігійних меншин.

Звідси можна зробити висновок, що українській простір характеризується двома визначальними складниками: поліконфесійністю та поліетнічністю. Наразі в Україні проживають представники понад 100 різних національностей, що становить близько чверті від усього населення (Кобетяк, 2023, с. 109). Наявність різних культур, мовних та релігійних традицій (навіть у межах однієї конфесії), соціальних утворень значно впливають на формування сучасної конфесійної структури українського суспільства. Її строкатість та різноманіття, з одного боку, додає колоритності та суспільної значущості, а з іншого – є додатковим конфліктогенним фактором, який з періодичною активністю "розпалюється" у різних кутках України. Отже, наявність такої розгалуженої і "багатої" релігійної мережі – це "візитна картка" України, це її багатство, народні звичаї і традиції. Але одночасно це суттєвий конфліктогенний фактор, який ускладнює міжконфесійні та державно-церковні відносини. Підтвердження такого твердження знаходимо в докторському дослідженні вітчизняної професорки А. Арістової "Релігійні конфлікти в перехідних європейських суспільствах: природа, динаміка, вплив на релігійно-суспільні процеси" (Арістова, 2008). Дослідниця підсумовує, і з її думкою варто погодитись, що наявність багатьох конфесійних утворень може призвести до суперництва й ворожечі, яка принесе розбрат і додаткові конфліктогенні ризики. Особливо гострою є ситуація в українському православ'ї, яке розділене на 2 основні гілки (ПЦУ та УПЦ МП), а третя – Українська православна церква Київського патріархату, активно намагається відродити свій вплив і значення у суспільстві, яке мала до Об'єднаного собору у грудні 2018 р. На тлі російсько-української війни загострення протистояння між двома православними юрисдикціями набирає обертів. З одного боку, ПЦУ сьогодні відчуває значну підтримку від держави, чим активно користується. Передусім це стосується переведення у власність культурних споруд, виділення земельних ділянок, сприяння в оформленні документації, доступ до ефіру в різних ЗМІ, інші офіційні та неофіційні преференції. З іншого – УПЦ сьогодні відверто в суспільстві позиціонується як атрибут російського вторгнення в Україну, як церква, пов'язана із колабораційною діяльністю та афілійовано залежить від Москви.

За останніми даними соціологічних зрізів Центру Разумкова станом на кінець 2024 р. продовжують ідентифікувати себе з православ'ям загалом 55,4 %. Це на 5,4 % менше, ніж у 2023 р. І це на 15,2 % менше, ніж у 2013 р., коли з православною церквою себе співвідносили аж 70,6 % українських громадян (Українське суспільство, 2025, с. 33). Отже, найвищий рівень довіри до православної церкви був напередодні російського вторгнення та Революції Гідності. Майдан став лакмусовим папірцем у проблемі самоідентифікації українських громадян. Вектор тяжіння до східної чи західної культур проявився у більшості наших співвітчизників. Маємо

констатувати, що значною мірою довіра до православної церкви знизилась через несприйняття проукраїнських позицій церковними ієрархами. Несприйняття Майдану, тяглість до президента Януковича і його оточення, свідоме непомицання російської агресії вже в 2014 р. спричинило критичний обвал довіри до церкви. Проукраїнські церкви (УПЦ КП, УГКЦ, УАПЦ), хоча і стояли поруч із людьми на Майдані, також не змогли об'єднатися перед обличчям спільного ворога. З одного боку, їх поєднували патріотичні настрої і бажання рухатись в європейському вимірі, а з іншого – власні ієрархічні амбіції та переконання не дозволяли робити крок назустріч із метою подальшого формування Єдиної Помісної церкви Київської традиції.

Низький рівень довіри до православної церкви у 2024 р. свідчить про подальший рівень падіння церкви як орієнтира, церкви як об'єднувачого інституту, церкви як інструменту забезпечення морального, культурного та духовного виховання. На противагу зниження рівня довіри до православ'я, а це відбувається через тотальний розподіл на різні юрисдикції, небажання розірвати стосунки з Московським патріархатом з боку УПЦ та періодичними силовими захопленнями культурних споруд, часто з використанням адмінресурсу, додали в рейтингу довіри греко-католики та протестанти. По одному відсотку зріс рівень людей, які співвідносять себе саме з УГКЦ та Євангелічними християнами (Українське суспільство, 2025, с. 33).

Заради справедливості варто відзначити, що похибку навіть таких потужних досліджень, які десятиліттями проводить Центр Разумкова, дає неможливість опитати населення тимчасово окупованих територій. Традиційно мешканці східних та південних областей, як і Криму, в переважній більшості співвідносили себе з православною церквою, причому Московського патріархату. Греко-католицька церква, як і протестантські деномінації переважно розповсюджені на заході та в центрі країни. Тому чисельність їх adeptів у відсотковому співвідношенні не зменшилась, і навіть повільно зростає.

Доречно відмітити негативні тенденції у ставленні до православ'я загалом, і зокрема до присутності Московського патріархату в Україні фактично під вінець третьої річниці кривавої війни. Додаткового напруження додають постійні непорозуміння між православними церквами та небажання обох Предстоятелів іти на найменші компроміси та хоча б незначний діалог. Можливо, цьому заважає тяглість православної традиції до романтичного Візантизму. Один із останніх патріархів славетної Візантійської імперії, Антоній IV, писав до князя Московського Василя I (1389–1425), що християни не можуть мати церкву без імператора. Однак незабаром православні християни втратили імператора, але Церква залишилася (Кирило (Говорун), 2025).

Сучасні проблеми у світовому православ'ї можуть бути пов'язані із непристосованістю цієї релігії до життя у сучасних демократичних умовах. Християнство зародилось в умовах існування потужної імперії, яка значною мірою регламентувала та адмініструвала церковне життя. Однак сьогодні відсутність державного керманіа, який, як давні василевси, скличе Вселенський собор, підпише певні документи (наприклад перелік дозволених церковних канонів), віддасть наказ про об'єднання чи певні трансформації, надасть автокефальний статус чи позбавить його і подібне, призводить до певного хаосу в управлінні Вселенською церквою. У зв'язку з цим помісні церкви перетворились на конгломерації, що конкурують. Така нездорова конкуренція між православними церквами, які мають становити Єдине Тіло Христа, призвела до зриву Всеpravославного

собору на Криті у 2014 р., який мав розв'язати низку нагальних церковних проблем у всьому світі, як, наприклад наявність діаспорних церков, наявність паралельних юрисдикцій (Естонія та Україна), можливість утворення чужих екзархатів на чужій канонічній території (Екзархат РПЦ в Африці), утворення нової Помісної церкви тощо. Ці та інші проблемні питання мали стати поштовхом для об'єднання усіх православних у світі. Православ'я давно перестало бути панівною гілкою християнства. Подібні виклики мали б бути сигналом для гуртування, однак наразі лише розділяють у політичному та релігійному ракурсах.

Ще одним поштовхом для об'єднання могла стати пандемія COVID-19. XXI століття, яка, змінюючи масштаби соціальності, створює простір для нових ідей, актуалізує нові запити на моральність та об'єднувальні смисли в сфері релігії (Борейко та ін., 2021 с. 315). Однак навіть потужна небезпека життю людей стала приводом для розбіжностей (як варто причащатись, чи варто відвідувати богослужіння, сповідь online, подібне).

Хоча пандемія коронавірусу призвела до реформ у сфері релігійної безпеки, однак такі зміни були нетривалі. Передусім вони стосувались обмеження на відвідування місць поклоніння. Це могло призвести до зменшення значущості релігійних практик. Саме тому після "перемоги" над Covid відвідування культових приміщень знову стало актуальним та важливим (Konversky, 2021. с. 441).

Наявні дослідження цієї проблеми базуються на суто інформаційних та несистемних підходах, що обмежує можливість розуміння проблеми в контексті системи "релігія – особа – держава".

Усе це дає підстави стверджувати, що православ'я все-таки підсвідомо тяжіє до єдиного потужного державного керівника. Візантійська модель церковного адміністрування виявилась найкращою, що сприяло розквіту церкви в Середньовіччі. Ліберальні засади сучасного демократичного ладу мали б сприяти позитивному розвитку здорової конкуренції між релігійними організаціями, однак призвели до формування нових конфліктотенних чинників і дестабілізації суспільства.

Дискусія і висновки

Підсумовуючи, відзначимо, що за роки незалежності України конфесійна структура зазнала значних трансформацій та докорінних перетворень. Демократичне ставлення до релігійних організацій та прийняття ліберального Закону про свободу совісті спричинило активне нарощення парафральної мережі вже діючих та реєстрацію нових конфесій. До середини 2000-х років інтенсивний розвиток припинився, активізувалось екстенсивне нарощення потужностей представлених в Україні релігійних організацій. Нову хвилю трансформації релігійної мережі спричинило російське вторгнення у 2014 р. Це призвело до чіткої поляризації на "проукраїнську" і "промосковську" гілки православ'я, яке було і залишається панівною конфесією в Україні, хоча активно залучалось до різних політичних процесів. Ще одним поштовхом для "перерозподілу" церковного впливу на суспільство стало надання Томосу для новоутвореної Православної церкви України, з якою сьогодні ідентифікують себе понад половина всіх православних, а в загальному співвідношенні 35 % віруючих на противагу 5,5 % вірян УПЦ МП. Сучасна строкатість релігійної мережі, з одного боку, свідчить про комфортні умови для вільного релігійного волевиявлення, а з іншого – є значним конфліктотенним чинником, який періодично вибухає, переважно між двома православними юрисдикціями. Отже, процес налагодження мирних міжконфесійних та державно-церковних відносин триває. Це явище динамічне, нестабільне. Сьогодні Україна перебуває на порозі реалізації нового Закону про заборону Московсь-

кого патріархату в Україні, що однозначно буде приводом для нової хвилі міжконфесійного напруження та релігійних змін. Адже значна частина служителів та вірних УПЦ не планують переходити в ПЦУ, тому цілком імовірно формування нової релігійної організації.

Список використаних джерел

- Арістова, А. (2008). *Релігійні конфлікти в перехідних європейських суспільствах: Природа, динаміка, вплив на релігійно-суспільні процеси* [Неопубл. дис. д-ра філос. наук]. Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.
- Борейко, Ю. Г., Вергелес, К. М., Виговський, Л. А., Гаврилюк, Т. В., Гудима, І. П., Майданевич, Л. О., Нестерова, М. І., Предко, В. В., Предко, Д. С., Предко, О. І., Туренко, В. Е., & Харьковченко, Є. А. (2021). *Безпека, релігія, церква в сучасному суспільстві* (К. М. Вергелес & О. І. Предко, Ред.). ФОП Кушнір Ю. В. <https://dspace.vnu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/5650/Безпека,%20Релігія,%20Церква%20в%20сучасному%20суспільстві%20Коллективна%20монографія.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Владиченко, Л. (2012). Сучасний стан та динаміка розвитку релігійної мережі в Україні. *Мультиверсум*, 8(116), 214–225.
- Кирило (Говорун), архім. (2025). *Глобальне Православ'я: Відчайдушна потреба у самооцінці*. Вид-во Софійського братства.
- Кобетяк, А. Р. (2023). *Політичні детермінанти конституювання Помісної православної церкви* [Дис. д-ра політ. наук, Волинський національний університет імені Лесі Українки]. https://ra.vnu.edu.ua/wp-content/uploads/2023/07/Dysertatsiya_Kobetyak-A.R.pdf
- Колодний А. (2009). *Релігійне сьогодення України: Роздуми, оцінки і прогнози (тематична збірка вибраних статей і тез)*. Український видавничий консорціум.
- Релігійні організації в Україні (станом на 1 січня 2015 р.)*. (2015, 30 травня). Релігійно-інформаційна служба України. https://risu.ua/religiyni-organizacii-v-ukrajini-stanom-na-1-sichnya-2015-r_n74529
- Релігійні організації в Україні*. (2024, 21 травня). Укрінформ. <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3865991-religiyni-organizacii-v-ukrajini.html>
- Релігія і влада в Україні: Проблеми взаємовідносин. (2011, 8 лютого). У Державно-конфесійні відносини в Україні, їх особливості і тенденції розвитку. Інформаційно-аналітичні матеріали до Круглого столу. Центр Разумкова. https://razumkov.org.ua/upload/prz_2011_Rlg_sml.pdf
- Саган О. (Ред.). (2021). *Уся правда про українське церковне питання (погляд з Афону)*. ПЦУ.
- Саух П. (2001). *Україна на межі тисячоліть: Трансформація духу і випробування національним буттям*. Волинські обереги.
- Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні-2024 (Інформаційні матеріали)*. (2025). Разумков Центр. <https://razumkov.org.ua/images/2025/01/28/2024-Religiya-l-religion-FIN.pdf>
- Kharkovshchenko, Ye., & Bortnikova, O. (2018). *Understanding religious violence. Radicalism and terrorism in religion explored via six case studies*. Springer.
- Konversky, A., Predko, O., Kharkovshchenko, Ye., Nosenok, B., & Nesterova, M. (2021). Religious security: The coronavirus pandemic and the identification of new contexts. *Obnovljeni Život*, 76(4), 441–456. <https://doi.org/10.31337/oz.76.4.1>

Artemii DOROSH, PhD Student
ORCID ID: 0009-0004-8255-7554
e-mail: doroshartur@gmail.com

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

References

- Aristova, A. (2008). *Religious conflicts in transitional European societies: Nature, dynamics, impact on religious and social processes* [Unpublished dissertation of Doctor of Philosophical Sciences]. H. Skovoroda Institut of Philosophy National Academy of Sciences of Ukraine [in Ukrainian].
- Boreyko, Yu. G., Vergeles, K. M., Vyhovsky, L. A., Havrylyuk, T. V., Hudyma, I. P., Maidanavych, L. O., Nesterova, M. I., Predko, V. V., Predko, D. S., Predko, O. I., Turenko, V. E., & Kharkivshchenko, E. A. (2021). *Security, religion, church in modern society* (K. M. Vergeles & O. I. Predko, Eds.). FOP Kushnir Yu. V. [in Ukrainian]. <https://dspace.vnu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/5650/Безпека,%20Релігія,%20Церква%20в%20сучасному%20суспільстві%20Коллективна%20монографія.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Kharkovshchenko, Ye., & Bortnikova, O. (2018). *Understanding religious violence. Radicalism and terrorism in religion explored via six case studies*. Springer.
- Kirill (Hovorun), Archim. (2025). *Global Orthodoxy: a desperate need for self-esteem*. Publisher of the Sophia Brotherhood [in Ukrainian].
- Kobetiak, A. (2023). *Political determinants of the constitution of the Local Orthodox Church* [Dissertation of Doctor of Political Sciences, Lesya Ukrainka Volyn National University] [in Ukrainian]. https://ra.vnu.edu.ua/wp-content/uploads/2023/07/Dysertatsiya_Kobetyak-A.R..pdf
- Kolodny, A. (2009). *The religious present of Ukraine: Reflections, assessments and forecasts (thematic collection of selected articles and abstracts)*. Ukrainian Publishing Consortium [in Ukrainian]
- Konversky, A., Predko, O., Kharkovshchenko, Ye., Nosenok, B., & Nesterova, M. (2021). Religious security: The coronavirus pandemic and the identification of new contexts. *Obnovljeni Život*, 76(4), 441–456. <https://doi.org/10.31337/oz.76.4.1>
- Religion and power in Ukraine: Problems of relations*. (2011, February 8). In *State-confessional relations in Ukraine, their features and development trends*. Information and analytical materials for the Round Table. Razumkov Center [in Ukrainian]. https://razumkov.org.ua/upload/prz_2011_Rlg_sml.pdf
- Religious organizations in Ukraine (as of January 1, 2015)*. (2015, May 30). Religious Information Service of Ukraine [in Ukrainian]. https://risu.ua/religiyni-organizacii-v-ukrajini-stanom-na-1-sichnya-2015-r_n74529
- Religious organizations in Ukraine*. (2024, May 21). Ukrinform [in Ukrainian]. <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3865991-religiyni-organizacii-v-ukrajini.html>
- Sagan, O. (Ed.). (2021). *The whole truth about the Ukrainian church issue (View from Athos)*. OCU [in Ukrainian].
- Saukh, P. (2001). *Ukraine on the verge of millennia: transformation of the spirit and the test of national existence*. Volyn oberegi [in Ukrainian].
- Ukrainian society, state and church during the war. Church and religious situation in Ukraine-2024 (Information materials)*. (2025). Razumkov Center [in Ukrainian]. <https://razumkov.org.ua/images/2025/01/28/2024-Religiya-religion-FIN.pdf>
- Vladychenko, L. (2012). Current state and dynamics of the development of the religious network in Ukraine. *Multiversum*, 8(116), 214–225 [in Ukrainian].

Отримано редакцією журналу / Received: 19.11.24
Прорецензовано / Revised: 27.11.24
Схвалено до друку / Accepted: 23.12.24

CONFSSIONAL STRUCTURE OF UKRAINIAN SOCIETY: A FOCUS ON THE 21ST CENTURY

Background. The article highlights the transformational processes occurring within the confessional structure of Ukrainian society at the turn of the millennium. The study focuses on the existing network of religious organizations and formations in Ukraine in the 21st century. It emphasizes that the granting of the Tomos of Autocephaly to the Orthodox Church of Ukraine has deepened transformational processes and influenced the confessional dynamics within Ukrainian society.

Methods. The study employs a comprehensive set of methods, including historical analysis to examine the confessional landscape in its dynamics and historical retrospection; content analysis of available statistical data and statements by hierarchs of various religious organizations; a comparative method to juxtapose data from different religious organizations; expert evaluation methods; and statistical analysis of sociological data. The application of a range of philosophical and general scientific methods enabled a thorough investigation and forecasting of the confessional structure of Ukrainian society.

Results. The study identifies the issue of the current jurisdictional division of Ukrainian Orthodoxy into three main branches, which significantly exacerbates interconfessional tensions in the country. It is noted that the confessional structure has undergone substantial changes during Ukraine's years of independence, complicating the establishment of equitable dialogue both between individual confessions and between the state and the church. Particular attention is given to the inter-Orthodox conflict and the prospects for the potential prohibition of the Moscow Patriarchate in Ukraine.

Conclusions. It is emphasized that the jurisdictional division of Ukrainian Orthodoxy persists in the modern history of Ukraine. The transformation of the confessional structure of Ukrainian society is occurring at an extremely slow pace, indicating the conclusion of the extensive development phase of religious organizations represented in Ukraine. It has been demonstrated that the transformation of the confessional structure leads to changes in state-church relations, which, in turn, affect the balance of interconfessional relations.

Keywords: autocephaly, jurisdiction, Orthodox Church, religious community, parish, confessional affiliation, Tomos.

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

УДК 2-1:28-736:32.019.51+322]:351.751
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.24.2>

Артур ІШХАНІШВІЛІ, асп.
ORCID ID: 0009-0001-1021-9255
e-mail: ishkhanishviliartur@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА ЯК ЧАСТИНА БАГАТОВИМІРНОЇ СИСТЕМИ БЕЗПЕКИ

Вступ. Наголошено, що релігійна безпека є важливим складником загальної системи безпеки та перебуває в постійній взаємодії з іншими її компонентами, такими як національна, гуманітарна та політична безпека. Ця взаємозалежність визначає підхід до дослідження релігійної безпеки, що передбачає як виявлення наявних загроз, так і розроблення ефективних механізмів для їх усунення та попередження потенційних ризиків. Підкреслено, що важливою є здатність правильно оцінити мотиви, що лежать в основі релігійних конфліктів, оскільки хибні судження щодо причин можуть призвести до помилкових дій, що, у свою чергу, загрожують стабільності не лише в релігійній, а й у національній, політичній та гуманітарній сферах.

Методи. Використано методи аналізу літератури, порівняльного та контекстного дослідження, а також кейс-стаді для вивчення реальних прикладів використання релігії у конфліктах. Проаналізовано джерела з теорії релігійної безпеки, національної та політичної безпеки, конфліктів та гуманітарних криз, зокрема на прикладі терористичних організацій, які використовують релігійні мотиви для досягнення своїх політичних цілей.

Результати. Підтверджено, що релігія має значний вплив на інші компоненти системи безпеки, зокрема на національну, гуманітарну та політичну безпеку. Виявлено, що релігійні ідеї можуть бути використані як інструмент політичних маніпуляцій, що може змінювати соціально-політичну ситуацію в країні, особливо в умовах конфліктів. Релігійні організації можуть значно впливати на громадську думку, мобілізуючи її на підтримку певних політичних і соціальних рухів. Крім того, виявлено, що релігійна безпека є невід'ємною частиною національної та політичної безпеки, що підтверджує необхідність урахувати її під час формування державних стратегій управління та в планах реагування на кризові ситуації. Таким чином, взаємодія релігії з іншими компонентами системи безпеки визначає динаміку стабільності на глобальному та національному рівнях, що вимагає комплексного підходу до управління безпекою.

Висновки. Доведено, що релігійна безпека є важливим елементом комплексної системи безпеки, тісно взаємодіючи з національною, гуманітарною та політичною безпекою. Релігійні мотиви можуть як сприяти соціальній гармонії, так і провокувати конфлікти, особливо в умовах політичної нестабільності чи військових конфліктів. Виявлено, що релігія часто використовується для маніпулювання громадською думкою та мобілізації насильства, що загрожує стабільності національних і міжнародних систем безпеки. З урахуванням цих факторів, релігійну безпеку слід розглядати в межах інтегрованого підходу до забезпечення загальної стабільності, який включає превентивні стратегії протидії потенційним загрозам.

Ключові слова: релігійна безпека, Інтегрована система безпеки, релігія та безпекові компоненти, Боко Харам, комплексні загрози.

Вступ

Дослідження проблематики релігійної безпеки зумовлене усвідомленням значущості загроз та викликів, які спрямовані на релігійний складник суспільства. Цей складник, у свою чергу, відіграє ключову роль у формуванні як внутрішньої, так і зовнішньої стабільності, впливаючи на систему безпеки загалом. Релігія не лише є частиною культурного та духовного життя, але й виступає важливим чинником, здатним як сприяти соціальній гармонії та об'єднанню, так і провокувати конфлікти та дестабілізацію залежно від способу її інтерпретації та використання у політичних, ідеологічних чи соціальних процесах. Така двозначність релігійного впливу демонструє її роль у сучасному контексті безпеки. Використання релігії як інструменту для легітимації дій держав, маніпуляції масами чи мобілізації у конфліктних зонах посилює необхідність у вивченні її взаємозв'язку з іншими складниками системи безпеки – національним, гуманітарним та політичним. Зростання глобальних викликів, таких як тероризм, політична нестабільність, релігійні конфлікти та зміни в міжнародних відносинах вимагає повноцінного розуміння не лише наслідків та боротьби з ними, а й мотивації та першопричин.

Мета. Сучасний світ є складною мережею систем, що взаємопов'язані між собою і прямо чи опосередковано детермінують одна одну. Вони визначають напрями розвитку одна одної та окремих власних компонентів, які не можуть існувати, ба більше – функціонувати вивано з контексту материнської системи. Відтак безпека як стан захищеності, досліджувана в кореляції з небезпекою є складною системою, топологія якої ґрунтується

на динамічній взаємодії основних складників. Саме ці складники є джерелами викликів та загроз, адже саме в межах специфічних соціальних конструктів зароджується безпека як група ризиків, котрі впливають опосередковано через складник на систему загалом. Саме тому в цій статті наш акцент буде спрямовано на релігійну безпеку не просто як окреме поле досліджень, а як складову частину системи безпеки загалом, яка константно перебуває в нестабільному стані. Цей стан нестабільності є сталим, адже проблематика релігійної безпеки є наслідком загроз та небезпек, які своєю присутністю породжують роздуми, концепції та дослідження безпеки. Досліджуючи релігійну безпеку, ми фактично досліджуємо першоджерела загроз та набір інструментів протидії ним. Наша мета полягає не в описі та аналізі викликів і загроз релігійній безпеці, а у відстеженні та подальшому розумінні кореляції між цими викликами, які через релігійний складник впливають на безпекову проблематику як єдину цілісну систему, в якій взаємодіють релігійна, національна, гуманітарна та політична компоненти. Ми прагнемо показати, як зміни в одному з цих складників можуть спричинити серйозні наслідки для інших і, зрештою, для стабільності всієї системи безпеки. Зокрема, важливо дослідити, як релігійні ідеології та практики можуть посилювати або, навпаки, зменшувати ризики для національної і глобальної безпеки, впливаючи на політичні, гуманітарні та соціальні процеси. Також необхідно з'ясувати, як різні системи безпеки можуть працювати разом для мінімізації впливу релігійних конфліктів, спираючись на комплексний підхід до забезпечення стабільності в умовах глобалізації та міжкультурного діалогу.

Методи

Оперуючи міждисциплінарним підходом, що поєднує елементи теорії безпеки, релігієзнавства, політичних наук та соціології, використовуємо такі методи, як аналіз теоретичних концепцій, компаративний та контекстуальний аналіз, а також кейс-стаді.

Результати

Перш ніж акцентувати на релігійній безпеці як частині системи безпеки взагалі, маємо дати визначення взаємопов'язаних компонентів цієї системи. Зазначимо, що подальші дефініції не претендують на вичерпаність, а беруться з метою уточнення відмінностей та загальної специфікації. Колодний визначає релігійну безпеку як "захищеність свого духовного і релігійного простору від агресії, руйнування, втручання, нав'язування, примушування, корегування тощо з боку інших неукраїнських структур, організацій, держав, людей, що спрямовані на розмиття та знищення українського світу, зменшення його опірності всім іншим світом і насамперед «русскому»" (Колодний, & Филипovich, 2020, с. 20). Виходячи з цього визначення, ми одразу бачимо, що релігійна безпека має певну приналежність до певного "свого" простору і далі виводить нас на вищий рівень, коли релігійна безпека нерозривно пов'язана з національною компонентою. Звичайно, говорячи про Релігійну безпеку України, йтиметься про захист саме українського простору. Але ця ж логіка стосувалася б і будь-якої іншої національної компоненти. Уже тут легко віднаходимо кореляцію між релігійною безпекою та національною безпекою. Чи можливо взагалі говорити про релігійну безпеку без прив'язки до "свого простору" як національної компоненти? Можливо, але для цього нам потрібно прийняти дихотомію релігійної, як і будь-якої іншої безпеки, і перейти з рівня системи, організації, нації, держави на рівень індивіда. У площині індивіда – релігійного актора, загрози та боротьба з ними далеко не завжди відповідатимуть національній або політичній компоненті. З одного боку, держава як організація має забезпечити, до прикладу, релігійну свободу. З іншого боку, ця ж сама держава має відповідати за національну безпеку, ризики для якої можуть бути породжені релігійною свободою як такою. Отже, будь-яка радикально налаштована релігійна організація, яка готова реалізовувати свою релігійну, а часто й політичну програму кризь акти насильства, здійснені окремим індивідом, не може не бути обмежена у своїх релігійних свободах, адже такі свободи стають джерелом загроз уже не лише релігійного, але національного й політичного характеру. Для подібної організації та індивіда релігійна безпека як свобода вираження буде під загрозою. Відповідно, маємо ситуацію, коли потенційні свободи на індивідуальному рівні можуть ставати загрозами вже не просто релігійній, а національній безпеці, а дії держави у відповідь на такі загрози можуть сприйматися як загроза самому існуванню або діяльності подібного релігійного актора.

Релігійна безпека та національна безпека. У статті (Shaw, 2011) зазначено: "У сучасному формулюванні політики національної безпеки релігія нагадує "слона в кімнаті" – її присутність очевидна, але її обговорення свідомо уникають". Звичайно, за останні десять років відбулися суттєві зміни в розумінні та формулюванні ролі релігійного складника в системі безпеки, проте концептуально релігійна проблематика часто залишається "екзотичною" компонентою, на яку звертають увагу, лише коли загроза явно фіндується на релігійному складнику. З іншого боку, маємо приклади дуже свідомої еволюції безпекових доктрин, котрі були перегляну-

ті з плином часу та зміною джерел загроз. До прикладу, в статті (Bar-Maoz, 2020) проаналізовано процес зміни ролі релігійних загроз у формуванні національної безпеки. Автор зазначає, що від самого початку існування Ізраїлю його лідери розуміли присутність релігійного фактора, але він не сприймався як першочергове джерело небезпек. Посилаючись на Давида Бен-Гуріона, першого прем'єр-міністра Ізраїлю, автор зазначає: "Ні релігійні діячі, ні релігійні догми не розглядалися як загроза безпеці Ізраїлю такою мірою, як це стосувалося світських арабських національних держав. Як зазначав Бен-Гуріон, "більшість ісламських країн" не були готові знищити Ізраїль, і деякі навіть не були готові допомогти арабському світу зробити це – стратегічна різниця між арабським світом і мусульманським світом, яку молодий Ізраїль вирішив використати на свою користь" (Bar-Maoz, 2020, р. 3). У дослідженні (Bar-Maoz, 2020) виокремлено три основні переконання стосовно релігійної безпеки в доктрині Бен-Гуріона, розробленій наприкінці 1940-х років: 1. Молодий Ізраїль оцінював релігію як вторинне джерело як для арабських держав, так і для неарабських акторів на Близькому Сході. 2. Молодий Ізраїль вважав забезпечення існування держави з єврейською більшістю "інтересом виживання", що перебивав релігійний зв'язок зі святими місцями. 3. ЦАХАЛ мав завдання вселити в ізраїльську молодь бойовий дух, виховуючи їх у єврейській спадщині, включаючи Біблію (Bar-Maoz, 2020). Уже тут автор акцентує нашу увагу на тому, що релігійний складник був надважливим чинником формування держави, але релігійний фактор зовнішнього світу ще не сприймався як пряма загроза. Перше та третє переконання є зрозумілими вже у своєму визначенні, а друге потребує більш детального уточнення. Ідея полягає в тому, що необхідно дотримуватися Єврейської більшості в кількісному вираженні, навіть якщо заради цього необхідно було відмовитися від контролю над іудейськими святинями та сакральними місцями. Як приклад наводиться етап війни 1948: " ... на пізніх етапах війни 1948 року було військово можливим завоювати Юдею, Самарію та Старе місто Єрусалиму, однак ізраїльський уряд проголосував проти цього, виходячи з того, що контроль над територіями, щільно заселеними арабами, негативно вплинув би на здатність молодій державі захищати себе та контролювати імміграцію" (Bar-Maoz, 2020, р. 3). Далі автор показує, як змінилося розуміння ролі релігійних загроз. У ранній період лідери Ізраїлю сприймали найбільшою загрозою арабський націоналізм, який прагнув об'єднати арабів незалежно від їхнього віросповідання та залученості в релігійне життя, а конфлікт розглядався, як боротьба між пан арабським націоналізмом і сіонізмом. Надалі релігійна загроза стає першочерговою, і в дослідженні (Bar-Maoz, 2020) сформульовано змінені переконання: 1. Релігія більше не вважається вторинним джерелом ворожнечі ворога, однак підхід Ізраїлю до стримування ісламських акторів залишається подібним до його попереднього підходу до стримування арабських держав. 2. Готовність Ізраїлю відмовитися від територій та святих місць для забезпечення існування держави з єврейською більшістю залишалася, але була обмежена релігієзацією єврейського населення. Автор послідовно пояснює та простежує, як змінювалося розуміння релігійного складника в умовах постійної боротьби за виживання держави, змінюючи фокус з національного складника на релігійний. Далі автор віднаходить патерн впливу релігії на безпекову проблематику у Франції та Сполучених Штатах, показуючи спільні та відмінні аспекти, роблячи важливий

для нас висновок, що релігійна безпека обов'язково впливає, а подекуди прямо формує національну доктрину безпеки, незважаючи на відмінності в часі, контекстах та унікальних проявах. Базуючись на вищезгаданому прикладі та визначенні професора Колодного, можемо стверджувати, що релігійна безпека є невід'ємною частиною складної системи, а релігійні загрози не розвиваються, а стають форм-фактором для побудови системи захисту "свого простору". Водночас цікаво, що в дослідженні (Bag-Maoz, 2020), з посиланням на (Litvak, 1998, p. 148), звернено увагу на політичний складник сприйняття арабським світом конфлікту з Ізраїлем, характеризуючи останній як "...опорний пункт західного імперіалізму, який має розірвати арабську територіальну цілісність і запобігти арабській єдності" (Litvak, 1998, p. 148).

Для нас це особливо цікаво, оскільки національний складник є певною абсолютизацією системи безпеки в умовах національних держав. Водночас політичні доктрини, партії, організації та інші суб'єкти можуть існувати в дещо відмінному просторі, де їхні інтереси далеко не завжди збігаються з тим, що за ідеальних монолітних умов ми розуміємо як національну безпеку конкретної держави. Ми зазначали раніше, що є певна дихотомія у філософському розумінні реалізації безпеки, на прикладі релігійних свобод державних структур та окремих релігійних організацій або релігійних акторів. Подібне твердження також є справедливим і для кореляції політичної та національної безпеки, адже в сучасних реаліях вони не є тотожними, а релігійна безпека взаємодіє з ними подекуди в дуже конфліктних проєкціях.

Релігійна безпека та політична безпека. Візьмемо одне з визначень політичної безпеки, яке формулює О. І. Косілова: "під поняттям "політична безпека" слід розуміти рівень захищеності національних інтересів у політичній сфері. У свою чергу, вона передбачає такий стан правових норм і відповідних інститутів безпеки, що гарантують захист політичного суверенітету, територіальної цілісності, політичної незалежності та конституційного ладу держави, тобто можливість нації та створених нею соціальних інститутів здійснювати незалежну внутрішню і зовнішню політику" (Косілова, 2011, с. 77). Щоб зрозуміти кореляцію релігійної та політичної безпеки, зазначимо, що загрози політичній безпеці носять різноманітний характер і можуть виникати як усередині держави, так і зовні. Вони можуть бути пов'язані з внутрішніми політичними процесами, такими як політична нестабільність, корупція чи радикалізація певних соціальних груп, а також із зовнішніми впливами, такими як втручання іноземних акторів або глобальні політичні та економічні кризи. У контексті релігійної безпеки релігійні фактори можуть як посилювати ці загрози, так і бути їх джерелом, коли релігійні ідеології чи конфлікти входять у суперечність із політичними інтересами держави, партії або будь-якого політичного суб'єкта. Водночас релігійні цінності можуть стати й основою для зміцнення політичної стабільності, якщо вони гармонійно інтегруються у систему державного управління та підтримують національні інтереси. Релігійний складник стає частиною політичного процесу як внутрішнього, так і зовнішнього. Оскільки національна безпека визначається політичними акторами, які не завжди мають однаковість у своїх переконаннях, її розуміння та контекст загроз можуть змінюватися залежно від результатів політичних змагань. Політичний актор, група чи індивід можуть мати певні релігійні переконання, що впливатимуть на їх цільокладання, а водночас такі актори можуть використовувати релігійний складник із метою збільшення підтримки, радикалізації або умиротво-

рення суспільства. Це, у свою чергу, визначатиме їхні політичні програми, а відтак і вплив на подальше формування національної безпеки в разі їхньої перемоги у виборчих процесах. У реаліях Нігерії можна навести приклад суттєвої ролі релігійних організацій у військових конфліктах та політичних процесах. Наприклад, ісламська радикальна група Боко Харам активно впливає на безпекову ситуацію у країні. Підтримуючи суворі ісламські цінності та протидію західній освіті, Боко Харам мобілізує населення, пропагуючи насильство як засіб досягнення своїх політичних цілей. Це створює підґрунтя для маніпуляцій з боку різних політичних сил, які можуть використовувати релігійні теми для зміцнення своїх позицій або виправдання військових дій. Вони використовують ідею "захисту" своєї релігійної та етнічної спільноти для впливу на параф'яни, які, не завжди розуміючи політичні програми, схильні підтримувати радикальні заходи як знак спорідненості з цими силами. У довгостроковій перспективі це може призводити до загострення конфлікту, затяжних військових дій та соціальної нестабільності, заснованих на релігійних та етнічних розбіжностях. Така ситуація становить загрозу як для національної, так і для індивідуальної безпеки. Бачимо кореляцію між релігійними організаціями, політичними акторами, національною безпекою та політичними процесами. Релігійні структури, впливаючи на суспільну свідомість, можуть слугувати інструментом політичного маніпулювання, що призводить до спотворення громадської думки та формування рішень, які суперечать національним інтересам. Такий взаємозв'язок посилює ризики в системі безпеки, де релігійний вплив стає фактором, що може як зміцнювати, так і підірвати національну єдність, створюючи загрозу не лише політичній стабільності, а й суспільній гармонії. На підтвердження вищезазначеного звернемося до дослідження (Bag-Maoz, 2018), де проаналізовано зв'язок релігії, політики та національних інтересів через реалізацію конкретної релігійної політики держави, яка формується політичними силами. У цьому дослідженні визначено три шляхи, якими національна релігійна політика впливає на формування національних безпекових політик: "По-перше, релігійна політика держави значно впливає на вибір урядом пріоритетів у сфері безпеки, адже національна політика безпеки є продовженням релігійної політики уряду іншими засобами. По-друге, прагнення ухвалювачів рішень у сфері безпеки, які водночас є професійними політиками, здобути перемогу в релігійно-політичній конкуренції спрямовує їх до трьох можливих динамік забезпечення безпеки: нейтралізації потенційної бази підтримки своїх політичних опонентів, зміцнення власної репутації або ж суворого обмеження можливостей конкурентів. І, нарешті, політична потреба ухвалювачів рішень урахувати релігійні погляди груп, які забезпечують їх утримання при владі, визначає межі їхніх політик у сфері безпеки" (Bag-Maoz, 2018, p. 36). Цікаво, що два з трьох шляхів носять більше внутрішній характер, адже спрямовані на внутрішнього споживача-виборця, тоді як перший більше корелює з національною безпекою в її зовнішньому спрямуванні на усунення потенційних загроз. Такі загрози мають бути визначені і фактично визначаються не лише об'єктивною реальністю, а й політичною силою, яка формує вектор розвитку держави.

Таким чином, політична безпека держави тісно пов'язана з релігійними факторами, які можуть виступати як джерелом стабільності, так і викликом для національних інтересів. Взаємодія релігійних і політичних інститутів впливає на формування стратегій безпеки, визначаючи пріоритети, ризики та механізми їх нейтралізації.

Релігійна безпека та гуманітарна безпека. Дали нам варто розглянути взаємодію релігійного фактора, а відтак і релігійної безпеки з безпекою гуманітарною, яка так само як національна та політична безпека перебуває в постійній живій взаємодії з системою загалом. Проблематика гуманітарної безпеки сама по собі дуже часто розглядається лише як наслідок провалів національної безпеки, з чим ми не можемо погодитися, адже гуманітарна безпека є самостійним і комплексним явищем, яке формується під впливом різних внутрішніх і зовнішніх факторів, включаючи економічну нерівність, екологічні виклики, соціальні конфлікти та, що найважливіше в цьому контексті, релігійний компонент. Варто підкреслити, що взаємозв'язок між релігійною та гуманітарною безпекою є менш очевидним, ніж між релігійною, національною та політичною безпекою. Це часто призводить до помилкових висновків, коли гуманітарні проблеми, детерміновані релігійним складником, сприймаються як щось абстрактне або відносне. Попри те, що цей зв'язок здебільшого є опосередкованим, релігійний чинник може відігравати ключову роль у виникненні гуманітарних криз. Наприклад, організована релігійна збройна група, керуючись релігійною нетерпимістю, може розпочати бойові дії проти держави чи окремої релігійної спільноти, що, своєю чергою, спричинить гуманітарні проблеми, зокрема міграційну кризу та нестачу продовольства. Навіть у такому спрощеному прикладі можна виокремити два важливі висновки: 1. Релігійний фактор може бути безпосереднім джерелом гуманітарних проблем. 2. Національна та політична безпека може бути залучена до цього процесу, але їх участь не є обов'язковою. Чи може збройне угруповання розпочати бойові дії, керуючись виключно релігійними мотивами? Так, може. Чи може воно використовувати релігійну нетерпимість як маніпулятивний інструмент політичної гри для ескалації конфлікту на державному рівні? Так, може. Таким чином, навіть у випадках, де причинно-наслідковий зв'язок здається лінійними, вони залишаються багатовимірними та варіативними.

Одним із прикладів етно-релігійного конфлікту, що призводить до гуманітарної кризи та продовольчих проблем, є тривалі та повторювані напади терористичної групи Боко Харам на південні провінції Нігерії. У дослідженні (Ugoji, 2017) звернено увагу на першопричини затяжного конфлікту та кризи, розглянуті в трьох періодах-фазах. Релігійний фактор не є першопричиною чи головним мотивом, адже Бейзіл Угорджі звертає увагу на першопочаткове насильницьке об'єднання, зумовлене британською колоніальною політикою, проте, коли автор звертається до прикладів конфліктів, вони завжди дуже чітко маркуються як етно-релігійний конфлікт, у якому групи розподілені за релігійним фактором. У своїй тривалості конфлікт християн та мусульман в Нігерії Бейзіл Угорджі не розглядає як такий, що почався через релігійні вірування, але "До інституціоналізації шаріатського права в деяких північних штатах у 1999 році в Нігерії відбулося багато релігійних насильницьких конфліктів. Серед них особливо виділяється насильство, яке спалахнуло в 1991 році через християнську конвенцію у місті Кано....Конфлікт призвів до загибелі сотень людей, появи внутрішньо переміщених осіб і масштабного руйнування майна" (Ugoji, 2017, р. 184). Боко Харам було створено в 2002 році як радикальний рух, що виступає проти західної освіти та підтримує впровадження законів шаріату в Нігерії. Якщо зародки самого конфлікту і були закладені британськими колоністами шляхом насильницького об'єднання територій, то період появи Боко Харам та її ідеологічні

основи мають суто релігійне підґрунтя. "Термін "Боко Харам" складається з двох слів мовою хауса: "Boko" та "Haram", що означає "немусульманська освіта заборонена". Це ісламістське бойове угруповання спричинило масштабні руйнування в Нігерії через серію вибухів, вбивств і викрадень з метою повалення уряду та запровадження шаріатського права". (Adelaja, & George, 2019). У дослідженні (Adelaja, & George, 2019) звернено увагу на прямий вплив (на ресурси, землю, інфраструктуру, людський капітал), непрямий ефект (знищення політичного представництва, ліній комунікацій, інструментів економічного обслуговування) та ринковий ефект. Варто зазначити, що релігійна мотивація Боко Харам не обмежується лише духовним складником, але має й політичні цілі, які, у свою чергу, прямо впливають на безпеку в регіоні, а відтак можуть розглядатися як загроза національній безпеці Нігерії. Водночас прямі дії Боко Харам мають негативні гуманітарні наслідки. Звичайно, це лише один із багатьох прикладів, адже дії Боко Харам у регіоні впливають не лише на продовольчу безпеку Нігерії, але й на продовольчу безпеку Камеруну. Водночас у межах гуманітарної безпеки не можна забувати і про залучення дітей у бойові групи Боко Харам, а також вплив на погіршення міграційних процесів. Підсумовуючи цю частину, слід зазначити, що на прикладі Боко Харам можна спостерігати взаємодію кількох складників: релігійної мотивації (боротьба із західною освітою та прагнення організувати суспільний простір за законами Шаріату), політичного складника (етнічне насильницьке об'єднання, що є наслідком колоніальної політики та призводить до політичних конфліктів), національного складника (загроза національній безпеці окремих країн) і гуманітарної проблематики (наслідки діяльності терористичної групи, що створюють гуманітарні загрози). Чи релігійна компонента превалює у цьому разі? Ні, так само як і будь-яка інша. Однак вона взаємодіє з іншими аспектами безпеки, жоден з яких не є панівним, а всі вони впливають один на одного як безпосередньо, так і опосередковано.

Дискусія і висновки

Проблематика релігійної безпеки не існує у відриві від загальної системи безпеки, де релігійний складник тісно взаємодіє з національним, політичним та гуманітарним. У різних ситуаціях певний складник може домінувати над іншими. Якщо загроза має виразну релігійну мотивацію, її вплив поширюється на національну безпеку, політичні аспекти стають інструментом маніпуляції, а ескалація загрози до рівня відкритого конфлікту неминуче породжує гуманітарні виклики. У випадках, коли загрози виникають через політичну боротьбу, релігія часто використовується як інструмент для маніпуляцій, спрямованих на створення спорідненості або розпалювання ворожнечі. Це, у свою чергу, формує загрози національного рівня. Коли ж превалюють гуманітарні виклики, релігійний компонент може відігравати подвійну роль: або каталізатора конфлікту, або, навпаки, засобу примирення й мотивації до допомоги. У будь-якому разі релігійний складник впливає на національну безпеку – як позитивно, так і негативно. Боротьба із загрозами у сфері релігійної безпеки повинна починатися з глибокого розуміння мотивації, адже актори чи організації часто свідомо приховують свої справжні цілі та наміри. Релігійна безпека дедалі частіше інтегрується у доктрини національної безпеки. Хоча в цьому контексті ми розглянули переважно приклад Ізраїлю, загальний патерн повторюється у різних країнах, набуваючи унікальних характеристик, які відповідають конкретним викликам і завданням у протидії загрозам. Політична

боротьба часто супроводжується маніпулятивним використанням релігійної тематики, оскільки це дозволяє створити ілюзорне відчуття спорідненості з масами. Політичні сили, які згодом формують доктрини національної безпеки, можуть становити загрозу через свою риторику, що в межах виборчого процесу створює підґрунтя для агресії всередині релігійних груп та організацій. Гуманітарні проблеми, такі як ті, що пов'язані з діяльністю терористичної організації Боко Харам, є наслідком недостатнього розуміння причин конфліктів і неправильного управління ризиками. Ці конфлікти, маючи як релігійну, так і політичну мотивацію, призводять до страждань цілих спільнот, які змушені шукати порятунку від голоду або перетворюються на біженців. Особливої уваги заслуговує взаємозв'язок між проблемою біженців та релігійною безпекою, особливо в європейських країнах. Проте ми свідомо минули цю тему, оскільки вона потребує окремого і ґрунтовного дослідження.

Таким чином, усвідомлення взаємозв'язку між релігійним, національним, політичним та гуманітарним складниками безпеки є вирішальним для розроблення ефективних стратегій протидії загрозам. Інтеграція релігійного аспекту в систему національної безпеки сприяє не лише своєчасній ідентифікації потенційних ризиків, але й пошуку шляхів стабілізації ситуації, забезпеченню мирного співіснування та відповідальному використанню релігійної тематики в політичних процесах із урахуванням можливих гуманітарних наслідків.

Список використаних джерел

- Колодний, А. М., Филипович Л. О. (2020). Концепція релігійної безпеки: Методологічні підходи академічного релігієзнавства. *Гуманітарно-релігієзнавчий вісник СОФІЯ*, 2(16), 19–23
- Косілова, О. І. (2011). Політична безпека в системі національної безпеки України. *Правова інформатика*, 1(29), 72–78. <https://ippi.org.ua/sites/default/files/11koinbu.pdf>
- Adelaja, A., & George, J. (2019). Effects of conflict on agriculture: Evidence from the Boko Haram insurgency. *World Development, Elsevier*, 117(C), 184–195. <https://ideas.repec.org/a/eee/wdevel/v117y2019icp184-195.html>
- Bar-Maoz, M. (2018). On Religion and the Politics of Security: How religion's involvement in domestic politics affects national security making. *The Review of Faith & International Affairs*, 16(2), 36–49. <https://doi.org/10.1080/15570274.2018.1469822>

Artur ISHKHANISHVILI, PhD Student
ORCID ID: 0009-0001-1021-9255
e-mail: ishkhanishviliartur@gmail.com
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

RELIGIOUS SECURITY AS PART OF A MULTIDIMENSIONAL SECURITY SYSTEM

Background. Religious security is a crucial component of the overall security system and is in constant interaction with its other elements, such as national, humanitarian, and political security. This interdependence determines the approach to studying religious security, which involves identifying existing threats and developing effective mechanisms to eliminate them and prevent potential risks. The ability to accurately assess the motives underlying religious conflicts is of utmost importance, as incorrect judgments about their causes can lead to misguided actions that, in turn, threaten stability not only in the religious sphere but also in national, political, and humanitarian domains.

Methods. This study employs literature analysis, comparative and contextual research methods, as well as case studies to examine real-world examples of religion being used in conflicts. Sources on the theory of religious security, national and political security, conflicts, and humanitarian crises have been analyzed, including cases of terrorist organizations that exploit religious motives to achieve their political goals.

Results. The research confirmed that religion has a significant impact on other components of the security system, particularly national, humanitarian, and political security. It was found that religious ideas can be used as a tool for political manipulation, influencing the socio-political situation in a country, especially in conflict conditions. Religious organizations can significantly shape public opinion, mobilizing support for specific political and social movements. Moreover, religious security has proven to be an integral part of national and political security, highlighting the need for its consideration in the development of state management strategies and crisis response plans. Thus, the interaction of religion with other security system components determines the dynamics of stability at both global and national levels, necessitating a comprehensive approach to security management.

Conclusion. Religious security is an essential element of an integrated security system, closely interacting with national, humanitarian, and political security. Religious motives can contribute to social harmony or provoke conflicts, especially in conditions of political instability or military confrontations. The study found that religion is often used to manipulate public opinion and mobilize violence, posing a threat to the stability of national and international security systems. Given these factors, religious security should be considered within an integrated approach to ensuring overall stability, which includes preventive strategies to counter potential threats.

Keywords: religious security, Integrated security system, Religion and security components, Complex threats, Boko Haram.

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

The Review of Faith & International Affairs, 16(2), 36–49. <https://doi.org/10.1080/15570274.2018.1469822>

Bar-Maoz, M. (2020). A theory on the involvement of religion in national security policy formulation and implementation: The case of Israel before and after the religionization of its security environment. *Religions*, 11(5), Article 227. <https://doi.org/10.3390/rel11050227>

Litvak, M. (1998). The Islamization of the Palestinian-Israeli conflict: The case of Hamas. *Middle Eastern Studies*, 34(1), 148–163. <https://doi.org/10.1080/00263209808701214>

Shaw, J. E. (2011). *The role of religion in national security policy since September 11, 2001*. Strategic Studies Institute, U.S. Army War College. <https://www.jstor.org/stable/resrep11805>

Ugorji, B. (2017). Ethno-religious conflict in Nigeria: Analysis and Resolution. *Journal of Living Together*, 4–5(1), 164–192. <https://icrmediation.org/wp-content/uploads/2022/07/Basil-Ugorji-Ethno-Religious-Conflict-in-Nigeria-Analysis-and-Resolution.pdf>

References

Adelaja, A., & George, J. (2019). Effects of conflict on agriculture: Evidence from the Boko Haram insurgency. *World Development, Elsevier*, 117(C), 184–195. <https://ideas.repec.org/a/eee/wdevel/v117y2019icp184-195.html>

Bar-Maoz, M. (2018). On Religion and the Politics of Security: How religion's involvement in domestic politics affects national security making. *The Review of Faith & International Affairs*, 16(2), 36–49. <https://doi.org/10.1080/15570274.2018.1469822>

Bar-Maoz, M. (2020). A theory on the involvement of religion in national security policy formulation and implementation: The case of Israel before and after the religionization of its security environment. *Religions*, 11(5), Article 227. <https://doi.org/10.3390/rel11050227>

Kolodnyi, A. M., & Filipovych, L. O. (2020). The concept of religious security: Methodological approaches of academic religious studies. *Human and Religious Studies Bulletin SOPHIA*, 2(16), 19–23.

Kosilova, O. I. (2011). Political security in the system of national security of Ukraine. *Legal Informatics*, 1(29), 72–78. <https://ippi.org.ua/sites/default/files/11koinbu.pdf>

Litvak, M. (1998). The Islamization of the Palestinian-Israeli conflict: The case of Hamas. *Middle Eastern Studies*, 34(1), 148–163. <https://doi.org/10.1080/00263209808701214>

Shaw, J. E. (2011). *The role of religion in national security policy since September 11, 2001*. Strategic Studies Institute, U.S. Army War College. <https://www.jstor.org/stable/resrep11805>

Ugorji, B. (2017). Ethno-religious conflict in Nigeria: Analysis and Resolution. *Journal of Living Together*, 4–5(1), 164–192. <https://icrmediation.org/wp-content/uploads/2022/07/Basil-Ugorji-Ethno-Religious-Conflict-in-Nigeria-Analysis-and-Resolution.pdf>

Отримано редакцією журналу / Received: 19.11.24

Прорецензовано / Revised: 27.11.24

Схвалено до друку / Accepted: 23.12.24

УДК 2-552-049.5:616.9
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.24.3>

Олександра ЛІСЕНКО, асп.
ORCID ID: 0009-0001-0119-3428
e-mail: tkachukolena792@gmail.com

Львівський національний університет імені Івана Франка, Львів, Україна

СПІЛЬНИЙ ПОСУДУ У РЕЛІГІЙНИХ ОБРЯДАХ: БЕЗПЕКОВІ ПИТАННЯ¹

Вступ. Наголошено, що пандемія COVID-19 актуалізувала питання про безпечність використання спільного посуду в релігійних обрядах. Після систематизації повідомлень профільних експертів та науковців розкрито роль євхаристійної чаші, ложки, захисного скла для предметів вшанування, хрестів у поширенні інфекційних захворювань. Наскільки нам відомо, ця наукова розвідка є першою спробою у вітчизняному релігієзнавстві залучити в дослідження питань релігійно-інфекційної безпеки повідомлення з фахової наукової літератури в галузі інфектології. Вивчення поля питань свободи віровизнання вводиться у контекст релігієзнавчої проблеми "релігійна безпека – небезпека".

Метою є узагальнення та систематизація поглядів профільних експертів та науковців, повідомлень із фахової наукової літератури щодо ролі ймовірно контамінованих інфекційним агентом поверхонь у передаванні інфекцій.

Методи. Методом дедукції сформульовано висновки щодо ролі спільної чаші для причастя у можливому поширенні кору та вірусу COVID-19. Діалектичний метод застосовано для дослідження розбіжностей переконань.

Результати. Відомості щодо еживання застережливих заходів у боротьбі з пандемією COVID-19 резюмовано. На основі даних про роль спільного посуду в поширенні інфекційних захворювань із повітряно-крапельним шляхом передавання зроблено припущення щодо значення спільних євхаристійної чаші та ложки в теоретичному передаванні вірусу кору під час процедури причастя. Проведено моніторинг повідомлень з офіційних сайтів релігійних організацій в Україні (ПЦУ, УПЦ, Української греко-католицької церкви) щодо запровадження застережливих заходів у боротьбі з пандемією COVID-19.

Висновки. Спростовано попередні висновки щодо важливості ролі предметів вшанування у поширенні інфекційних захворювань.

Ключові слова: свобода віросповідання, релігійна безпека, COVID-19, інфекційні захворювання, євхаристія, мікроорганізми, патогени.

Вступ

З початком пандемії COVID-19 сучасне розуміння релігійних свобод більше не може розглядатися поза аспектом інфекційної безпеки населення, а дослідження поля питань свободи віросповідання має враховувати прецедент тимчасового обмеження права на колективне справляння релігійних потреб у XXI ст. Міжнародні стандарти та внутрішньодержавні законодавчі норми, що покликані гарантувати право на свободу віросповідання (стаття 9 Конвенції про захист прав людини і основоположних свобод, статті 4 та 18 Міжнародного пакту про громадянські і політичні права, стаття 35 Конституції України, Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації"), уможливили легітимне обмеження такого права в інтересах охорони здоров'я в Україні та світі й до 2020 року. Обмеження права на колективне (або будь-яке) справляння релігійних потреб новим явищем в історії людства не є. Однак цей прецедент унікальний часовими та просторовими координатами, адже початок 20-го року XXI ст. характеризувався широкими межами релігійних свобод у країнах, що традиційно мають назву "цивілізований світ".

У щорічному звіті Міжнародного Альянсу з питань свободи релігій та віросповідань (членом якого є Україна) про досягнення від 17 листопада 2020 року йшлося про неприпустимість надлишкового тиску на релігійні свободи в межах боротьби з інфекційним захворюванням COVID-19². Попри це, вказані часові межі та обставини у сфері охорони здоров'я все ж сприяли появі феномену покладання на релігійні громади суспільством відповідальності за поширення вірусу COVID-19³. Цей феномен замкнений часовим проміжком першого року пандемії, проте не мав просторових обмежень. Правозахисна організація "Open Doors" повідомила про зафіксовані ними утиски щодо християнських громад у

Республіці Колумбія (також є членом згаданого альянсу). За даними "Open Doors", духовництво та віряни зіткнулися з мовою ворожнечі, суспільство висувало звинувачення релігійним громадам у поширенні вірусу COVID-19 та легковажності щодо протиепідемічних заходів⁴. В Україні в заяві Інституту релігійної свободи містився заклик до ЗМІ, посадових осіб Міністерства охорони здоров'я України та експертів у галузі релігієзнавства утриматися від неточних висновків щодо дотримання або недотримання релігійними організаціями карантинних обмежень у зв'язку з пандемією COVID-19. У заяві нагадувалося про небезпеку, що несе розпалювання релігійної ворожнечі (Інститут релігійної свободи закликає..., 2020).

Дослідники зазначають, що напруження виникло не у зв'язці "превентивні протиепідемічні дії – релігія". Дискусійні питання сформувались у контексті можливості деяких обмежень такого структурного її компонента, як культова практика і, зокрема, процедури причастя як обрядового елементу культової діяльності (Konversky et al., 2021, с. 450). Однією з причин невдоволення соціальних суб'єктів у зазначеному контексті було використання спільного посуду в релігійних обрядах у період пандемії. Це явище законодавчого регулювання в Україні не має, проте може ставати підґрунтям для тиску на релігійні групи з боку громадськості.

Попри те, що генеральний директор ВООЗ Тедрос Аданом Гебрейесус оголосив про минулість часу глобальної надзвичайної ситуації в галузі охорони здоров'я, спричиненої COVID-19 (Keaten, & Cheng, 2023) виклики в питаннях інфекційної безпеки залишаються. До прикладу, Всесвітня організація охорони здоров'я стурбована рівнем захворюваності на туберкульоз (Ledeger, 2023) та рівнем дитячої вакцинації проти кору (Child deaths hit 'tragic milestone' in Ukraine, 2023) населення України. В Україні на тлі поширення туберкульозної інфекції питання про безпечність торкання губами спільних чаш для причастя, ложки, захисного скла для предметів вшанування, хрестів тощо порушувалися ще у 2004 році (Вороной, 2004). Зазначимо, що з початком

¹ Текст цієї публікації буде використано в дисертаційному дослідженні автора. Ця наукова розвідка – не самостійне дослідження, а є частиною дисертаційного та публікується з метою висвітлення основних його наукових результатів.

² З робочого звіту про річні досягнення Альянсу від 17.11.2020 р.

³ Сформульовано, спираючись на зміст звіту "Open Doors" 2021 року щодо релігійних утисків у Республіці Колумбія.

⁴ World Watch Research (2021), Colombia: Full Country Dossier, Open Doors International, Harderwijk.

пандемії COVID-19 дискусія стосовно безпечності подібних ритуальних дій стала особливо гострою. У 2020 році актуалізації цієї проблеми сприяла позиція громадськості, що репрезентувалася публікаціями як у засобах масової інформації, так і у фахових публікаціях, що були присвячені темі національної безпеки. Це, до прикладу, статті "Коронавірус у Радомишлі: померла *цілувала ікону* (курсив наш. – О.Л.), на службі в церкві було 25 людей" (2020), "Спростовуємо міфи": чи можна *заразитися на COVID-19 від ікон та причастя* (курсив наш. – О.Л.)?" (Гаврилюк, 2020) тощо. Підкреслимо, що для громадськості актуальним є питання про безпечність використання спільного посуду в релігійних обрядах.

Метою наукової розвідки є узагальнення та систематизація поглядів профільних експертів та науковців, повідомлень із фахової наукової літератури в галузі інфектології щодо ролі, можливо, контамінованих (забруднених) інфекційним агентом поверхонь та предметів – фомітів (у цьому разі – чаш для причастя, ложки, захисного скла для предметів вшанування, хрестів) у передаванні інфекцій.

Методи

Діалектичний метод дозволяє дослідження розбіжностей переконань стосовно можливості заразитися інфекційними захворюваннями в церкві. Методом дедукції на основі даних про роль спільного посуду в поширенні інфекційних захворювань з повітряно-крапельним шляхом передавання (таких як туберкульозна, менінгококова інфекція, стрептокок групи А) формулюються висновки щодо ролі спільної чаші для причастя у можливому поширенні кору та вірусу COVID-19.

Питання релігійної безпеки в умовах пандемії COVID-19 досліджували, зокрема, І. Богдановський, Д. Горевої, П. Кралюк, А. Конверський, О. Предко, В. Титаренко, Є. Харьковщенко, І. Шавріна, К. Якуніна та інші. Проте в цій науковій розвідці необхідним є деяке дистанціювання від поглядів, переконань вітчизняних експертів та науковців, аби дійти незалежних висновків та глибше дослідити ризик небезпеки для суспільства зазначеного явища.

Результати

За повідомленням фахівців, богослов Л. Ловасік вважає, що поширення патогенів під час таїнства причастя не є можливим, про що йшлося у праці "Основна книга Євхаристії". Такої ж думки є теолог М. Велкер (Alyfantakis, 2020). Науковці нагадують й про поширену практику поїдання та допивання священнослужителями залишків Дарів після, інколи, хворих, що бажали причаститися. Зокрема, йдеться про монаха з острова Спіналонга, що споживав залишки Дарів після хворих на проказу людей, проте не захворів (там же). В Україні думку про те, що заразитися інфекційними захворюваннями під час колективного причастя неможливо, поділили митрополит Львівський і Сокальський Димитрій, архієрей Православної церкви України, представники Української православної церкви Київського патріархату, такі відомості з'явилися 6 та 12 березня 2020 року на сторінці архієрея у соціальній мережі та офіційному сайті релігійної організації (Рудюк, 2020; Звернення Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета..., 2020).

Натомість доктор філософських наук К. Говорун вважає, що переконання у неможливості заразитися інфекційними захворюваннями в церкві – прояв докетизму та маніхейства. Докетизм – субтрадиція (або, з позиції більшості християнських церков, еретичне вчення), що передбачає думки про оманливість страждань Ісуса Христа. У сучасному християнському трактуванні, наголошує автор публікації, фізіологічно тіло Ісуса Христа

(до воскресіння або після) характеризується вразливістю до інфекцій та не різниться від нашого тією же мірою, що й Євхаристичне Тіло Христа – від звичайного хліба та вина. Пресвяті Дари потенційно можуть містити будь-які віруси, мікроорганізми, зокрема такі, що несуть небезпеку здоров'ю людей. Маніхейство – релігія Близького Сходу, що уможлиблює сприйняття світу як поділ лише на добро та зло. У цьому разі свідомість людини зараховує віруси, патогенні мікроорганізми до категорії "зло" та виключає можливість наявності їх у тому, що визначається як добро – Пресвятих Дарах. Проте, як зазначає Кирило Говорун, це помилка – кожен створений Богом живий організм виконує свої функції у філогенезі та еволюційному розвитку, біологічний агент, що спричинює захворювання зокрема. Не існує метафізичних перешкод для передавання інфекційних захворювань під час таїнства причастя (Novorun, 2020). Богослов вважає, що використання спільної ложки не є необхідністю, бо такий спосіб отримання причастя запровадили лише у XI ст. Він зазначає, що можливим є використання дискоса (церковної посудини, яка схожа на таріль) замість чаші, розміщуючи Дари на ньому, проскур (церковної випічки), ладанок (маленьких мішечків) (Кирило Говорун..., 2020).

Відомо, що релігія маніхейців очікує віру в те, що тіло людини, навіть у час прийняття Пресвятих Дарів – зло (на відміну від її душі). Таке твердження, за умови маніхейського сприйняття світобудови, може передбачати абсолютну сумісність "зла" та "зла" – тіла людини та вірусів і патогенних мікроорганізмів, створених Дияволом. На нашу думку, виходячи з християнського уявлення про створення світу та всього живого виключно Богом-Творцем, унеможлиблюється делегування повноважень будь-кому на створення інфекційних агентів (що вважається можливим для маніхейців). Отже, ми погоджуємося з думкою про те, що Христові фізичні страждання не могли б повною мірою бути без участі живих мікроорганізмів та вірусів, які подекуди змушують страждати й наше фізичне тіло.

Отець Петро Балог вважає, що подібні твердження є справедливими, та нагадує, що віра в те, що божественне у Христі може перемагти його людське (наприклад, вразливість до інфекцій) – також еретизм з позиції більшості християнських церков. Додається, що переконання у неможливості заразитися інфекційними захворюваннями в церкві – прояв ще однієї з ранніх форм вірувань. Йдеться про магію, оскільки саме такий тип вірувань передбачає впевненість, що певні дії (як приклад наводиться освячення) змінять фізичні властивості того, що Арістотель називав акциденцією – тимчасовістю фізичного тіла. Переісточення (церковне перетворення хліба на Тіло Христове, а вина – на кров), зазначає автор, передбачає зміну лише того, що Арістотель називав *субстанція* – самої сутності (Балог, 2020). Ю. Чорноморець та С. Шкіль зазначають, що саме магічне мислення уможлиблює сприйняття будівлі культурної споруди як недосяжної для патогенних мікроорганізмів та вірусів, а релігійних практик – як засобу, що допомагає вберегтися від хвороб через посередництво надприродних сил. Такий архаїчний світогляд передбачає переконання у тому, що хвороба є Божою волею або наслідком недостатності віри (Чорноморець, & Шкіль, 2020). Окрім того, як зазначають вітчизняні дослідники, значна кількість релігійних вірувань (зокрема, монотеїстичних) все ж передбачає віру в те, що обов'язок "забезпечення безпеки" покладено не лише на надприродне, трансцендентне, а й на вірянина (Konversky et al., 2021, с. 447).

Справді, результатом дослідження 1993 року було вилучення з поверхні євхаристійної чаші життєздатних стафілококу золотистого, мікроорганізму, що здатен спричинювати пневмонію, та мікроорганізму, що потенційно призводить до ендокардиту – запальних процесів у серці. Виявлення патогенів на поверхні спільної чаші відбулося за участі в експерименті на вигляд здорових людей. Тоді науковцями було висунуто твердження, що передавання патогенних мікроорганізмів під час тайнства причастя можливе (Furlow, 1993). Під час подібного експерименту в 1967 році з поверхні спільної чаші було вилучено стрептокок групи А, кишкову паличку, мікроорганізм, що викликає гнійно-запальні процеси, та вже згаданий стафілокок золотистий. У публікації підкреслювалось, що три останні мікроорганізми залишалися життєздатними протягом 8–12 хвилин, навіть за умови контакту зі спиртом у вині. Саме ж вино науковці не вважають за надійний протимікробний засіб, бо 5 секунд між кожною наступною особою, що причащається – занадто малий проміжок часу для знезараження (Hobbs et al., 1967; Pellerin, & Edmond, 2013).

У наших перших дослідженнях і ми висловлювали занепокоєння стосовно безпечності релігійної практики з використанням спільної ложки за участі дітей, урахувавши тривожні повідомлення Всесвітньої організації охорони здоров'я щодо поширення кору на Земній кулі. Ми припускали можливість передавання коронавірусної інфекції у культових спорудах через можливі контаміновані інфекційним агентом поверхні (такою теоретично контамінованою поверхнею могло виступати скло, що використовують для захисту ікон). Наші припущення підтверджувалися висновками дослідників – контаміновані інфекційним агентом поверхні (наприклад, скло) "можуть робити важливий внесок у передавання вірусу" (Riddell et al., 2020). В іншому дослідженні науковці також припускали, що контаміновані інфекційним агентом предмети мають вагу у швидкому поширенні згаданого вірусу (Cai et al., 2020).

Проте ще в 1988 році фахівці дійшли висновку, що ризики важких наслідків після зустрічі з більшістю інфекцій зі шляхом передавання через контакт з інфікованою слиною мінімальні (йдеться про такі захворювання, як дифтерія, інфекційний моноклеоз, губний герпес, паротит, сифіліс). Причиною того є значний відсоток імунізованого або і без того ураженого населення, низька ймовірність передавання через фоміти, виліковність захворювань. Відсоток бактерій, що спричинюють сальмонельоз, черевний тиф, дизентерію у роті хворої людини буде недостатнім для передавання інфекції. Хоча передавання вірусу гепатиту В теоретично можливе за збігом обставин, коли особа з пошкодженнями на губах торкається чаші одразу після хворого, вірогідність зараження під час користування спільною чашею для причастя дослідники оцінюють як малоімовірну. Для туберкульозної, менінгококової інфекцій, виділеного у 1967 з поверхні спільної чаші стрептококу групи А більш вірогідним є повітряно-крапельний шлях передавання у закритому середовищі (яким є й церква). Науковці зазначають, що така закономірність характерна для інфекційних захворювань із повітряно-крапельним шляхом передавання взагалі. Чхання або кашель людини з активним легеним туберкульозом, назофарингітом або стрептококовим фарингітом в умовах великого скупчення людей (що передбачає процедуру причастя) з більшою ймовірністю призведе до поширення інфекції. Контакт зі слиною хворого під час торкання губами спільної чаші або ложки не буде необхідним для зараження (Gill, 1988).

Ми погоджуємося з думкою про те, що останній тезис є справедливим для великої кількості інфекцій з аерозольним шляхом передавання. Нам не відомо про існування досліджень, що підтверджували б ключову роль використання спільного посуду під час спалахів уже згаданого нами кору. Відтак припускаємо, що значення спільних чаш та ложок в теоретичному передаванні цього захворювання є мінімальним.

Проте наведене вище, на наш погляд, може втрачати сенс у періоди дії маскового режиму. В умовах сумлінного дотримання вірянами маскового режиму в культових спорудах (наприклад, для того, аби запобігти поширенню коронавірусної інфекції) торкання губами предмета вшанування або спільної ложки після зняття маски справді може стати основним або навіть єдиним варіантом (за відсутності іншого) для передавання інфекційних захворювань. Водночас дослідники зазначають, що принаймні до 1998 року не існувало задокументованих випадків зараження когось під час процедури причастя (Mapangan et al., 1998). Нам невідомо про такі повідомлення і дотепер.

Науковці рекомендують для забезпечення здоров'я вірян усередині культових споруд та взагалі у спільнотах: використання окремих чашок, практику інтинкції – макання хліба у вино (Furlow, 1993), також користування лляною тканиною для очищення чашок після кожної особи, яка причащалася (якщо процедура все ж проводиться з використанням спільного посуду), що може на 90 % зменшити кількість бактерій (Hobbs et al., 1967). Рекомендації у спеціалізованій науковій літературі публікувалися у минулому столітті, проте саме пандемія COVID-19 актуалізувала проблематику.

Як було зазначено, пандемія та часовий відрізок глобальної надзвичайної ситуації в галузі охорони здоров'я, спричиненої COVID-19, надали приклад тісного взаємозв'язку понять "релігійна безпека" та "свобода віросповідання" у контексті вивчення останнього. Отже, дослідження поля питань свободи віровизнання доцільно вводити в контекст цієї релігієзнавчої проблеми. Логічно пов'язує вказані поняття Бюро демократичних інститутів і прав людини ОБСЄ в посібнику під назвою "Свобода релігії чи переконань та безпека", де релігійна свобода та релігійна безпека не розуміються як взаємозаперечні, ізольовані або ж такі, що конфліктують, та не виключають одна одну, не потребують компромісу чи маневрування задля збереження рівноваги, а гарантія безпеки не вимагає поступитися або звузити межі релігійної свободи. Натомість релігійна свобода та релігійна безпека є такими, що підсилюють одна одну, релігійна безпека забезпечує релігійні свободи (Konversky et al., 2021, с. 448; Свобода релігії чи переконань та безпека, 2022).

Науковці зазначають, що сама природа свободи поєднана з відчуттям небезпеки – страху (як страх первісної людини, яка вільна у своєму виборі) (Konversky et al., 2021, с. 447). З цього можна зробити висновок, що свобода в будь-яких проявах (як відсутність законодавчих обмежень, регламентованості в питаннях здійснення релігійних практик) може бути причиною тривоги, що є основою, та стимулює дискусію щодо безпечності використання спільного посуду в релігійних обрядах.

Порушуючи питання щодо можливих утисків права на вільне віросповідання у зв'язку з обмеженнями в умовах карантину, можна взяти до уваги позицію релігійних лідерів світу та представників українських релігійних організацій. Вселенський Патріарх Варфоломій I означив, що примирливість та терпимість до вимушених карантинних заходів та соціальної дистанції є запо-

рукою розв'язання проблеми пандемії COVID-19, як і молитва. Він відмітив, що ізоляційно-обмежувальні заходи, що покликані убезпечити людське здоров'я та життя, не є утисками вільного сповідання християнської віри. 114 церков різних християнських конфесій, що асоційовані як члени міжнародної екуменічної організації Конференція Європейських Церков, також висловили позицію – діяльність задля подолання COVID-19 не суперечить християнським цінностям. Дослідники вказують і на морально значущі ініціативи Папи Римського Франциска: літургійна служба в соціальній ізоляції, онлайн-трансляції богослужінь, функціонування паломницької діяльності у форматі онлайн (Konversky et al., 2021, с. 445–446, 450). В Україні найбільшими (станом на 2020 рік) релігійними організаціями для уникнення соціального напруження було вжито низку застережливих заходів у боротьбі з пандемією COVID-19. Зокрема, Антикризисний центр Української греко-католицької церкви розробив "Богослужбові рекомендації на час вірусної епідемії". Брошура містила заклик до вірян – не торкатися губами предметів вшанування, до духовництва – дезінфікувати чашу та дискос та інший церковний посуд. Процедура прийняття причастя передбачала використання тканини та розчину спирту етилового 70 % для очищення ложок після кожної особи, яка причащалася (Павлишин, 2020). На офіційних сайтах Православної церкви України та Української Православної церкви зазначалось про можливість використання одноразового посуду та засобів для дезінфекції у культових спорудах. Від торкання губами ікон закликали утриматися і в ПЦУ (пропонувалася заміна торкань губами предметів вшанування (ікон, мощей, Хреста) на уклін) (Інформація у зв'язку з поширенням коронавірусу та захворювання COVID-19, 2020; Звернення Священного Синоду УПЦ, 2020), а Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій (Всеукраїнська Рада Церков провела нараду щодо карантину..., 2020). Як зазначають науковці, пандемія та часовий відрізок глобальної надзвичайної ситуації в галузі охорони здоров'я, спричиненої COVID-19, частково знизили рівень важливості традиційної культурної діяльності. Натомість актуалізували такі прояви християнської віри, як забезпечення медикаментами тих, хто того потребує, підтримка медичних працівників задля зменшення навантаження на медичну сферу, забезпечення належного дотримання карантинних обмежень задля убезпечення здоров'я вірян усередині культових споруд та взагалі спільнотях (Konversky et al., 2021, с. 450).

Зазначимо, що нам не відомо про результати експериментів (подібних тим, які проводилися у 1967 та 1993 роках із евхаристійною чашею) на виявлення патогенів на поверхні скла. Недостатня кількість досліджень зі склом, що використовується для захисту ікон, зумовлена, зокрема, тим, що поцілунок як вияв пошани до образів, як відомо, переважно поширений у країнах православної більшості (на відміну від практики причастя). Водночас К. Маркович вважає, що усвідомлена молитва є більш пріоритетною формою вшанування, ніж зовнішні прояви благочестивості та бездумне торкання губами предметів культу. Згідно з рішеннями Другого Нікейського собору у 787 році та Помісного собору в Царгороді у 843 році, зображені святі на іконах мають шануватися, почитатися (dulid), проте недопустимим є Богопоклоніння (latrid) образами. Виявом пошани може бути не лише торкання губами, а й уклін, хресне знамення, запалення свічки перед іконою. Проте, як зазначає іконописець, ікона є лише освяченим предметом та не підпадає у категорію "святие". Віру в чудотворні власти-

вості ікон Кость Маркович наводить як приклад марновірства. Також іконописець нагадує, що віряни мають можливість контактувати лише із захисним склом, що накриває ікону, або взагалі з її копією або реплікою (Маркович, 2020).

Вивчаючи поле питань свободи віросповідання, ми торкаємось площини питань нової філософії, релігійного фундаменталізму, біоетики, хоча ті й не є темою нашого дослідження. Ю. Чорноморець та С. Шкіль зазначають, що в церкві спасіння доцільно розглядати не лише як порятунок душі, але й життя, яке християнською біоетикою визначається як цінність. Недопустимими є захворювання чи смерть як наслідок відвідування культових споруд. Неоціненна жертва Христа, що віддав "життя як викуп за багатьох" (Мр. 10:45), робить принципово важливим збереження духовенством життя їхніх вірян (Чорноморець, & Шкіль, 2020). На нашу думку, такі твердження цілком відповідають світському принципу біоетики – "принципу захисту фізичного життя". Обґрунтовано, що сприйняття права на свободу віросповідання одночасно як невідчужного і такого, яке дозволено обмежувати законодавчо, в контексті інфекційної безпеки населення корелюється з біоетичним "принципом свободи і відповідальності", тобто із загальновідомим виразом "свобода однієї людини закінчується там, де починається свобода іншої". Зазначимо також, що це одним принципом біоетики науковці визначають формулу колективного здоров'я (власного та оточення), де життя та здоров'я визнаються не приватним, а суспільним благом, такий принцип має назву "принцип соціальної відповідальності та взаємодопомоги" (Запорожан, & Аряєв, 2013). У цьому разі твердження "моє тіло – моя справа" може бути помилковим, коли йдеться про захворювання з аерогенним шляхом передавання. Наприклад, ми вважаємо необхідним дослухатися до порад учених та утримуватися від процедури причастя з використанням спільного посуду, якщо були помічені будь-які прояви інфекційних захворювань.

Дискусія і висновки

У фаховій науковій літературі розкрито роль фомітів у поширенні інфекційних захворювань не як значну (на відміну від того, що зазначалось нами в попередніх дослідженнях), адже, спираючись на наукові висновки 1988 року, під час тісного контакту в культових спорудах, наприклад, в очікуванні прийняття Дарів, повітряно-крапельний шлях передавання може бути більш вірогідним для багатьох інфекцій, ніж безпосередній контакт з, можливо, інфікованими виділеннями з носогорла під час користування спільною ложницею (Gill, 1988). Зауважимо, що культова споруда не є більш вірогідним місцем для зараження інфекційними захворюваннями, ніж інше закрите середовище. Твердження про те, що "церкви стають безпосереднім осередком поширення інфекції через тісний контакт між віруючими та об'єктами вшанування", хибне. Контаміновані інфекційним агентом поверхні *теоретично* можуть ставати причинами поширення інфекцій, проте такої імовірності в культових спорудах не більше, ніж у будь-яких громадських місцях. Наші висновки можуть бути підтвержені результатами досліджень науковців: люди, які не відвідували культові споруди та не брали участі у процедурі причастя, не мали нижчого ризику підхопити інфекційні захворювання, ніж ті особи, що культові споруди відвідували та брали участь у процедурі причастя (Manangan et al., 1998). Релігійними організаціями в Україні, згідно з їхніми повідомленнями, було запроваджено ряд застережливих заходів, хоча офіційні дані

про прецеденти поширення інфекційних захворювань через практику причастя чи торкання святинь відсутні, а роль поверхонь у поширенні інфекцій є малою. На нашу думку, не існує причин для незадоволення соціальних суб'єктів, мови ворожнечі щодо релігійних організацій в Україні в цьому контексті. Недопустимими є утиски, дискримінація членів релігійних громад.

Список використаних джерел

- Балог, П. (2020, 13 березня). Вірус і причастя. Релігійно-Інформаційна Служба України. https://risu.ua/virus-i-prichastya_n108644
- Вороной, А. (2004, 24 липня). Релігія та... гігієна. День. <https://old.day.kyiv.ua/uk/article/poshta-dnya/religiya-ta-gigiena>
- Всеукраїнська Рада Церков провела нараду щодо карантину. (2020, 13 березня). Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. <https://vrciro.org.ua/ua/events/ucro-meeting-on-coronavirus-covid-19-quarantine>
- Гаврилюк, Д. (2020, 18 квітня). "Спростовуємо міфи": Чи можна заразитися на COVID-19 від ікон та причастя? Інформаційне видання "Час-Дій". <https://chasdiy.org/news/sprostovuiemo-mify-chy-mozhna-zarazytysia-na-covid-19-vid-ikon-ta-prichastia.html>
- Говорун, К., архім. (2020, 23 березня). COVID-19 у християнській (ли?) дуалізмі. Public Orthodoxy. <http://surl.li/gjltw>
- Запорожан, В. М., & Аряев, М. Л. (2013). Біоетика та біобезпека. Здорovia.
- Звернення Патріарха Київського і всієї Руси-України Філарета у зв'язку з поширенням коронавірусної епідемії у світі. (2020, 12 березня). Українська Православна Церква Київського Патріархату. <https://www.cerkva.info/news/zvernennya-patriarha-kyivskogo-i-vsiyeyi-rusy-ukrayiny-filareta-u-zv-yazku-z-poshyrennyam-koronavirusnoyi-epidemiyi-u-sviti/>
- Звернення Священного Синоду УПЦ у зв'язку з поширенням коронавірусу COVID-19. (2020, 18 березня). Інформаційно-просвітницький відділ УПЦ. <https://news.church.ua/2020/03/18/zvernennya-svyashhennogo-sinodu-upc-u-zvyazku-z-poshyrennyam-koronavirusu-covid-19/#2023-04-14>
- Інститут релігійної свободи закликає не розпалювати ворожнечу через коронавірус. (2020, 30 квітня). Релігійна правда. <https://religionpravda.com.ua/?p=45953>
- Інформація у зв'язку з поширенням коронавірусу та захворювання COVID-19. (2020, 12 березня). Православна Церква України. <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/informatsiya-u-zv-yazku-z-poshyrennyam-koronavirusu-ta-zahvoryuvannya-covid-19/>
- Кирило Говорун: "Якщо люди йдуть з церкви, оскільки не можуть освятити паску і ковбасу, значить, їх сюди приводило щось не те". (2020, 1 квітня). Релігійно-Інформаційна Служба України. https://risu.ua/kyriilo-govorun-quot-yakshcho-lyudi-ydut-z-cerkvi-oskilki-ne-mozhut-osvyatiti-pasku-i-kovbasu-znachit-jih-syudi-privodilo-shchos-ne-te-quot-ros_n103578
- Коронавірус у Радомішлі: Померла цілувала ікону, на службі в церкві було 25 людей. (2020, 13 березня). BBC News Україна. <https://www.bbc.com/ukrainian/features-51869901>
- Маркович, К. (2020, 7 квітня). Чи необхідно цілувати ікони у церкві. Релігійно-Інформаційна Служба України. https://risu.ua/chi-neobhidno-ciluvati-ikoni-u-cerkvi_n103691
- Павлишин, Н. (2020, 28 червня). Антикризисний центр УГКЦ публікує "Богослужбові рекомендації на час вірусної епідемії". ДивенСвіт. <https://divensvit.org/novyny/1025884/>
- Рудюк, Д., митр. (2020, 6 березня). Про причастя і коронавірус. Facebook. <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2551765151618858&set=a.301332653328797&type=3&theater>
- Свобода релігії чи переконання та безпека: Посібник із питань політики. (2022). Бюро з демократичних інститутів і прав людини ОБСЄ. <https://www.osce.org/files/f/documents/9/a/538080.pdf>
- Чорноморець, Ю., & Шкіль, С. (2020, 12 травня). Практичне випробування релігійної біоетики в умовах коронавірусу. Релігія в Україні. <https://www.religion.in.ua/main/analitica/46268-praktichne-viprobuvannya-religijnoyi-bioetiki-v-umovax-koronavirusu.html>
- Anyfantakis, D. (2020). Holy Communion and infection transmission: A literature review. *Cureus*, 12(6), Article e8741. <https://www.cureus.com/articles/34524-holy-communion-and-infection-transmission-a-literature-review/>
- Cai, J., Sun, W., Huang, J., Gamber, M., Wu, J., & He, G. (2020). Indirect virus transmission in cluster of COVID-19 cases, Wenzhou, China, 2020. *Emerging Infectious Diseases*, 26(6), 1343–1345. <https://doi.org/10.3201/eid2606.200412>
- Child deaths hit 'tragic milestone' in Ukraine. (2023, 3 квітня). UN News. <https://news.un.org/en/story/2023/04/1135322>
- Furlow, T. C. (1993). Bacteria on the common communion cup. *Annals of Internal Medicine*, 118(7), Article 572.
- Gill, O. N. (1988). The hazard of infection from the shared communion cup. *Journal of Infection*, 16(1), 3–16.
- Hobbs, B. C., Knowlden, J. A., & White, A. (1967). Experiments on the communion cup. *Journal of Hygiene*, 65(1), Article 47.
- Keaten, J., & Cheng, M. (2023, May 5). *WHO downgrades COVID pandemic, says it's no longer emergency*. Associated Press. <http://surl.li/hjxgc>
- Konversky, A., Predko, O., Kharkovschenko, Y., Nosenok, B., & Nesterova, M. (2021). Religious security: The coronavirus pandemic and the

identification of new contexts. *Obnovljeni Život*, 76(4), 441–456. <https://hrca.srce.hr/file/383796>

Lederer, E. M. (2023, 9 травня). *Ukraine, Sudan conflicts fuel alarming surge in tuberculosis*. Associated Press. <https://apnews.com/>

Manangan, L. P., Sehulster, L. M., Chiarello, L., Simonds, D. N., & Jarvis, W. R. (1998). Risk of infectious disease transmission from a common communion cup. *American Journal of Infection Control*, 26(5), Article 538.

Pellerin, J., & Edmond, M. B. (2013). Infections associated with religious rituals. *International Journal of Infectious Diseases*, 17(11), Article 947.

Riddell, S., Goldie, S., Hill, A., Eagles, D., & Drew, T. W. (2020). The effect of temperature on persistence of SARS-CoV-2 on common surfaces. *Virology Journal*, 17, Article 145. <https://virology.biomedcentral.com/articles/10.1186/s12985-020-01418-7>

References

- Address of Patriarch Filaret of Kyiv and All Rus'-Ukraine in connection with the spread of the coronavirus epidemic in the world. (2020, March 12). Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate [in Ukrainian]. <https://www.cerkva.info/news/zvernennya-patriarha-kyivskogo-i-vsiyeyi-rusy-ukrayiny-filareta-u-zv-yazku-z-poshyrennyam-koronavirusnoyi-epidemiyi-u-sviti/>
- Address of the Holy Synod of the UOC in connection with the spread of the COVID-19 coronavirus. (2020, March 18). Information and Educational Department of the UOC [in Ukrainian]. <https://news.church.ua/2020/03/18/zvernennya-svyashhennogo-sinodu-upc-u-zvyazku-z-poshyrennyam-koronavirusu-covid-19/#2023-04-14>
- Anyfantakis, D. (2020). Holy Communion and infection transmission: A literature review. *Cureus*, 12(6), Article e8741. <https://www.cureus.com/articles/34524-holy-communion-and-infection-transmission-a-literature-review/>
- Balog, P. (2020, March 13). *Virus and communion*. Religious Information Service of Ukraine [in Ukrainian]. https://risu.ua/virus-i-prichastya_n108644
- Cai, J., Sun, W., Huang, J., Gamber, M., Wu, J., & He, G. (2020). Indirect virus transmission in cluster of COVID-19 cases, Wenzhou, China, 2020. *Emerging Infectious Diseases*, 26(6), 1343–1345. <https://doi.org/10.3201/eid2606.200412>
- Child deaths hit 'tragic milestone' in Ukraine. (2023, 3 квітня). UN News. <https://news.un.org/en/story/2023/04/1135322>
- Chornomoretz, Yu., & Shkil, S. (2020, May 12). *Practical testing of religious bioethics in the context of coronavirus*. Religion in Ukraine [in Ukrainian]. <https://www.religion.in.ua/main/analitica/46268-praktichne-viprobuvannya-religijnoyi-bioetiki-v-umovax-koronavirusu.html>
- Coronavirus in Radomyshl: The deceased was kissing an icon, there were 25 people at the service in the church. (2020, March 13). BBC News Ukraine [in Ukrainian]. <https://www.bbc.com/ukrainian/features-51869901>
- Freedom of religion or belief and security: A policy handbook. (2022). OSCE Office for Democratic Institutions and Human Rights [in Ukrainian]. <https://www.osce.org/files/f/documents/9/a/538080.pdf>
- Furlow, T. C. (1993). Bacteria on the common communion cup. *Annals of Internal Medicine*, 118(7), Article 572.
- Gill, O. N. (1988). The hazard of infection from the shared communion cup. *Journal of Infection*, 16(1), 3–16.
- Havrylyuk, D. (2020, April 18). "Dispelling Myths": Can You Get COVID-19 from Icons and Communion? ChasDiy [in Ukrainian]. <https://chasdiy.org/news/sprostovuiemo-mify-chy-mozhna-zarazytysia-na-covid-19-vid-ikon-ta-prichastia.html>
- Hobbs, B. C., Knowlden, J. A., & White, A. (1967). Experiments on the communion cup. *Journal of Hygiene*, 65(1), Article 47.
- Hovorun, C. (2020, March 23). *Covid-19 and christian (?) dualism*. Public Orthodoxy. <http://surl.li/gjltw>
- Information regarding the spread of coronavirus and COVID-19 disease. (2020, March 12). Orthodox Church of Ukraine [in Ukrainian]. <https://www.pomisna.info/uk/vsi-novyny/informatsiya-u-zv-yazku-z-poshyrennyam-koronavirusu-ta-zahvoryuvannya-covid-19/>
- Institute for Religious Freedom urges against inciting hatred over coronavirus. (2020, April 30). *Religijna Pravda* [in Ukrainian]. <https://religionpravda.com.ua/?p=45953>
- Keaten, J., & Cheng, M. (2023, May 5). *WHO downgrades COVID pandemic, says it's no longer emergency*. Associated Press. <http://surl.li/hjxgc>
- Konversky, A., Predko, O., Kharkovschenko, Y., Nosenok, B., & Nesterova, M. (2021). Religious security: The coronavirus pandemic and the identification of new contexts. *Obnovljeni Život*, 76(4), 441–456. <https://hrca.srce.hr/file/383796>
- Kyrylo Govorun: 'If people leave the church because they cannot bless Easter and sausage, it means that something wrong brought them here.' (2020, April 1). Religious Information Service of Ukraine [in Ukrainian]. https://risu.ua/kyriilo-govorun-quot-yakshcho-lyudi-ydut-z-cerkvi-oskilki-ne-mozhut-osvyatiti-pasku-i-kovbasu-znachit-jih-syudi-privodilo-shchos-ne-te-quot-ros_n103578
- Lederer, E. M. (2023, 9 травня). *Ukraine, Sudan conflicts fuel alarming surge in tuberculosis*. Associated Press. <https://apnews.com/>
- Manangan, L. P., Sehulster, L. M., Chiarello, L., Simonds, D. N., & Jarvis, W. R. (1998). Risk of infectious disease transmission from a common communion cup. *American Journal of Infection Control*, 26(5), Article 538.
- Markovych, K. (2020, April 7). *Is it necessary to kiss icons in church?* Religious Information Service of Ukraine [in Ukrainian]. https://risu.ua/chi-neobhidno-ciluvati-ikoni-u-cerkvi_n103691

Pavlyshyn, N. (2020, June 28). *The Anti-Crisis Center of the UGCC publishes 'Liturgical recommendations during the virus epidemic.'* DivenSvit [in Ukrainian]. <https://dyvensvit.org/novyny/1025884/>

Pellerin, J., & Edmond, M. B. (2013). Infections associated with religious rituals. *International Journal of Infectious Diseases*, 17(11), Article 947.

Riddell, S., Goldie, S., Hill, A., Eagles, D., & Drew, T. W. (2020). The effect of temperature on persistence of SARS-CoV-2 on common surfaces. *Virology Journal*, 17, Article 145. <https://virologyj.biomedcentral.com/articles/10.1186/s12985-020-01418-7>

Rudyuk, D., Metropolitan. (2020, March 6). About communion and coronavirus. Facebook [in Ukrainian]. <https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2551765151618858&set=a.301332653328797&type=3&theater>

The All-Ukrainian Council of Churches held a meeting on quarantine. (2020, March 13). The All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations [in Ukrainian]. <https://vrciro.org.ua/ua/events/uccro-meeting-on-coronavirus-covid-19-quarantine>

Voronoi, A. (2004, July 24). *Religion and... hygiene.* Day [in Ukrainian]. <https://old.day.kyiv.ua/uk/article/poshta-dnya/religiya-ta-gigijena>

Zaporozhan, V. M., & Aryaev, M. L. (2013). *Bioethics and biosafety.* Health [in Ukrainian].

Отримано редакцією журналу / Received: 20.11.24

Прорецензовано / Revised: 27.11.24

Схвалено до друку / Accepted: 23.12.24

Oleksandra LISNENKO, PhD Student

ORCID ID: 0009-0001-0119-3428

e-mail: tkachukolena792@gmail.com

Ivan Franko National University of Lviv, Lviv, Ukraine

COMMON UTENSILS IN RELIGIOUS CEREMONIES: SAFETY ISSUES

Background. *The COVID-19 pandemic has brought to light the issue of the safety of using shared utensils in religious ceremonies. Compilation and systematization of the reports of specialized experts and scientists made it possible to reveal the role of the Eucharistic cup, altars, protective glass for objects of honor, crosses in the spread of infectious diseases. As far as we know, this scientific investigation is the first attempt in domestic religious studies to involve in the study of issues of religious-infectious safety messages from the specialized scientific literature in the field of infectious diseases. The study of the sphere of freedom of religion is introduced into the context of the religious studies problem "religious security-danger".*

Methods. *The deduction method is used to formulate conclusions regarding the role of the common communion cup in the possible spread of measles and the COVID-19 virus. The dialectical method is used to investigate differences of belief.*

Results. *The monitoring of messages from the official websites of religious organizations in Ukraine (Orthodox Church of Ukraine, Ukrainian Greek Catholic Church, UOC) regarding the introduction of precautionary measures in the fight against the COVID-19 pandemic was carried out, the information was summarized. On the basis of data on the role of shared utensils in the spread of infectious diseases with airborne transmission, an assumption was made regarding the importance of the shared Eucharistic cup and spoon in the theoretical transmission of the measles virus during the communion procedure.*

Conclusions. Previous conclusions about the importance of the role of memorial objects in the spread of infectious diseases have been refuted.

Keywords: *COVID-19, infectious diseases, Eucharist, microorganisms, pathogens, freedom of religion, religious security.*

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

UDC 27-67(477+438)"19"(043.3)
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.24.4>

Eugenia NETETSKA, PhD (Philos.)
ORCID ID: 0009-0005-6502-1974
e-mail: netetskya@gmail.com

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

Viktoria ZAPOROZHETS, PhD
ORCID ID: 0000-0003-3045-2430
e-mail: viktoria_zaporozhets@ukr.net

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE SPECIFICS OF AUTOCEPHALOUS MOVEMENTS IN UKRAINE AND POLAND IN THE FIRST QUARTER OF THE 20TH CENTURY: A COMPARATIVE-RELIGIOUS ANALYSIS

Background. The article examines the specifics of autocephalous movements in Ukraine and Poland during the first quarter of the 20th century through a comparative-religious analysis, with particular focus on the role of the Ecumenical Patriarchate in the processes of recognizing church independence. The relevance of the topic is driven by the need to comprehend the historical experience of religious transformations in the post-imperial period, which is crucial for understanding contemporary trends in the development of religious autonomy amidst political instability.

Methods. The authors employ a comparative and interdisciplinary approach, combining historical analysis, sociological research, and religious studies discourse. The results of the study highlight the significance of autocephalous movements as tools for consolidating national identity, overcoming imperial legacies, and shaping new political and religious realities. The conclusions drawn from the research provide valuable insights for modern religious studies, particularly in the context of challenges related to church autonomy.

Results. The authors emphasize the interconnection between religious autocephaly and national liberation movements. The article analyzes the influence of political, social, and religious factors on the formation of autocephalous churches in the context of struggles for independence. Specifically, the research demonstrates that in Ukraine, the autocephaly of the Orthodox Church was associated with national revival and efforts to overcome the imperial influence of the Russian Orthodox Church. In contrast, in Poland, this process was driven by the state's aim to integrate Orthodox communities into the national system through support for the autocephaly of the Polish Orthodox Autocephalous Church.

Conclusions. Special attention is given to the role of the Ecumenical Patriarchate in recognizing the autocephaly of the Polish Orthodox Church in 1924, underscoring its significance as a key arbiter in matters of church independence. The article also notes that the lack of support from Constantinople for the first formation of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church created obstacles to its international recognition and complicated its establishment.

Keywords: autocephaly, Ecumenical Patriarchate, religious autonomy, national identity, church history, Orthodoxy, comparative analysis.

Background

In the first quarter of the 20th century, Ukraine and Poland experienced a complex period of political, social, and cultural transformations that directly influenced religious life. In this context, autocephalous movements gained particular significance as they not only served as a form of religious self-determination but also became instruments of political and cultural self-awareness for nations. In Ukraine, the autocephaly of the Orthodox Church was intertwined with processes of national revival, the struggle for independence, and the aspiration to overcome the imperial influence of the Russian Orthodox Church. In Poland, however, autocephalous initiatives assumed a different character, shaped by the specificity of interethnic and interdenominational relations, particularly considering the role of Catholicism as the dominant religion. Studying these processes is crucial for understanding contemporary trends in the development of ecclesiastical autonomy and the interaction between religion and national movements.

A comparative-religious approach to analyzing the autocephalous movements in Ukraine and Poland allows us to identify both shared features and unique characteristics of these processes, offering valuable insights for interdisciplinary research on religious autonomy. As I. Prelovska aptly notes, that the contemporary state of historical-ecclesiastical research, particularly in the field of Orthodox Church history, necessitates the formulation of new historiographical frameworks, the revision of previous paradigms, and the establishment of new chronological models. These models

should be grounded in the following principles: rejection of aggressive atheism as the primary criterion for evaluating events in church history, ensuring a more objective and balanced approach; addressing informational gaps that emerged in earlier periods, thereby filling lacunae that have hindered a comprehensive understanding of the historical narrative; development of a unified conceptual framework and determination of the place of church history within the broader historical narrative of a particular nation (Prelovska, 2002, p. 101).

Aim of the Article. The aim of this study is to investigate the specifics of autocephalous movements in Ukraine and Poland in the first quarter of the 20th century through a comparative-religious analysis, to identify their commonalities and differences, and to explore their impact on national, religious, and political processes in both countries.

Based on this aim, the following objectives are outlined:

- to analyze the socio-political and religious factors that influenced the formation of autocephalous initiatives;
- to determine the common and distinctive features of the autocephalous movements in the mentioned countries;
- to assess the significance of these processes in the context of contemporary religious and socio-political challenges.

Methods

The methodology of this study is grounded in a comparative-religious approach, integrating historical, sociological, and political analyses to explore the specifics of autocephalous movements in Ukraine and Poland during the first quarter of the 20th century. The research draws on primary and secondary sources, including archival

materials, church documents, and contemporary accounts, to reconstruct the historical and cultural contexts of these movements. By employing a comparative framework, the study identifies commonalities and distinctions in the socio-political and religious dimensions of autocephalous initiatives in both countries. This approach is further enriched through an interdisciplinary lens, combining insights from religious studies, political science, and cultural anthropology to examine the interplay between national identity, religious autonomy, and state-building processes. The analysis is thematically structured, focusing on the role of national revival, the influence of state policies, the challenges of international recognition, and the broader implications of these movements for church-state relations. This methodological framework ensures a comprehensive and nuanced understanding of the subject, situating the historical dynamics of ecclesiastical autonomy within the broader processes of social and cultural transformation.

Results

Socio-Political and Religious Factors Behind the Emergence of Autocephalous Movements. The First World War significantly altered the political map of Europe, triggering national shifts and intensifying struggles for self-determination. For Orthodox communities in Poland and Ukraine, the war served as a catalyst for recognizing the need for ecclesiastical independence, as it exposed the challenges of cultural and religious assimilation. On the one hand, this heightened the aspiration for autocephaly; on the other, it introduced new challenges to its realization amid the instability of the period.

During this time, national liberation movements gained significant momentum in both countries, profoundly influencing church life. In Ukraine, for instance, the events of the Ukrainian Revolution (1917–1921), accompanied by the struggle for political independence, played a crucial role. Within the context of national revival, a key task was the establishment of an independent Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (UAOC), free from the control of the Russian Orthodox Church. Before 1917, the Russian Orthodox Church had functioned as a state institution under the control of the Tsarist government. The February Revolution and the fall of the monarchy created opportunities for initiatives by nationally oriented Orthodox leaders who sought to establish independent churches.

The Ukrainian liberation movement aimed to overcome imperial dependence symbolized by the Russian Orthodox Church, which had served as an ideological tool of Russification. Autocephaly was seen not only as religious autonomy but also as an element of state-building that strengthened national identity. This process was especially supported by key figures of the Central Rada and the Directory of the Ukrainian People's Republic, who advocated for an independent church.

In Poland, the socio-political situation had its own distinct features. Following the restoration of independence in 1918, the Polish government faced the challenge of integrating territories that had been under the influence of different empires (Austro-Hungarian, Russian, and German). In the Austro-Hungarian Empire, political support for the Greek Catholic Church, particularly in Galicia, had created a distinct religious environment where Orthodoxy was less prevalent but had acquired certain political dimensions. This legacy played a role in interfaith interactions within the newly established Polish state.

The religious factor played a critical role in this context, as Orthodoxy was associated with Russian dominance, while Catholicism remained a cornerstone of Polish

national identity. The establishment of an autocephalous Orthodox Church in Poland aimed to weaken the influence of the Russian Orthodox Church (ROC) and create conditions for peaceful coexistence among religious communities. As such, "The position of the Orthodox Church in interwar Poland can be summarized in several key aspects: the Orthodox hierarchy consistently sought to negotiate with state authorities to regulate the legal status of the Polish Autocephalous Orthodox Church (PAOC), yet, for various reasons, it demonstrated insufficient assertiveness and determination in resolving this issue. Despite its desire to maintain unity with the ROC, the Church leadership had to adapt to new political realities and reluctantly supported the cause of PAOC autocephaly. At the same time, the hierarchy and part of the clergy tried to preserve the Russian character of the Church, slowing down its Ukrainization processes. Furthermore, the hierarchy ignored demands to restore conciliar traditions in Orthodoxy and sought to prevent the Ukrainian Orthodox community from participating in Church governance. Such a stance by Orthodox hierarchs hindered the strengthening of Orthodoxy in Poland, obstructed the rapprochement between Orthodox laity and Church leadership, and impeded their consolidation as a unified Orthodox community capable of advocating more effectively for the Church's interests" (Neroda, 2024, pp. 208–209).

It is worth noting that the collapse of both the Russian and Austro-Hungarian Empires created new political realities that made autonomous churches possible. Importantly, the First World War significantly reshaped the political map of Europe and the world, triggering national shifts and intensifying struggles for self-determination. For Orthodox communities, the war acted as a catalyst for recognizing the necessity of ecclesiastical independence, as it revealed the challenges of cultural and religious assimilation. On the one hand, this heightened the desire for autocephaly; on the other, it posed new challenges for its realization amid the instability of the time.

As Church historian S. Bashynsky aptly observes, "The 1920s marked a period of widespread declarations of autocephaly, driven by various factors: national, political, personal, and ecclesiastical-doctrinal. The unifying factor in most of these declarations was the desire to gain independence from the Moscow center and implement conciliar governance in the life of the Church, abolishing the entrenched system of episcopal absolutism at the local level. At the same time, a key issue emerged: almost every one of these declared Churches considered itself the sole canonical entity, calling on others not for unification but for integration—essentially advocating for the absorption of one Church into another rather than seeking compromise solutions through negotiations to establish a unified Church" (Bashynsky, 2015, pp. 85–86).

Globally, the Ecumenical Patriarchate played a significant role in matters of autocephaly. In the case of Poland, it granted official recognition to the autocephaly of the Polish Autocephalous Orthodox Church (PAOC). However, this decision carried political undertones, as it aimed to sever the Orthodox community from the influence of the Russian Orthodox Church (ROC). In Ukraine, by contrast, the Ecumenical Patriarchate did not support autocephaly, complicating the process of its establishment and gaining international recognition.

The socio-political and religious factors driving the formation of autocephalous movements in Ukraine and Poland during the first quarter of the 20th century highlight the close connection between national liberation

aspirations, political struggles, and ecclesiastical transformations. These processes were fraught with challenges and contradictions, yet they were critical for the development of national churches and the formation of national identity. Analyzing these factors offers valuable insights into contemporary trends in church life, particularly in the face of global challenges.

Commonalities and Differences in the Autocephalous Movements of Ukraine and Poland in the Early 20th Century. First and foremost, analyzing the commonalities and differences of the autocephalous movements in Ukraine and Poland during the early 20th century is essential not only for understanding the historical processes of that era but also for uncovering the deeper socio-cultural mechanisms that influenced the formation of church autonomy in the context of post-imperial disintegration. These movements emerged under different socio-historical circumstances, shaped by the specific political and religious traditions of the two countries, yet they share several similarities that allow for their comparative study.

A notable commonality between the autocephalous movements in Ukraine and Poland was the desire to overcome ecclesiastical dependence on the Russian Orthodox Church, which for centuries had served as an ideological tool of imperial policy. In both cases, church independence was perceived as part of the broader process of national self-determination. The Ukrainian and Polish national movements, which gained new momentum after World War I and the collapse of empires, regarded autocephaly as a key element of establishing national identity and overcoming the colonial legacy. In this sense, autocephaly was not only a religious category but also a political one.

However, the nature and dynamics of the autocephalous movements in Ukraine and Poland differed significantly due to the distinct social and religious contexts of the two countries. In Ukraine, the autocephalous movement was closely tied to the struggle for political independence and enjoyed broad support among both clergy and laity. The proclamation of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (UAOC) in 1921 was the culmination of a prolonged struggle for church autonomy that began in the 19th century. The UAOC emphasized its national identity through the use of the Ukrainian language in liturgy, support for cultural initiatives, and active participation in the national revival.

This contrasted with the Polish Autocephalous Orthodox Church (PAOC), which arose under the strong influence of the Polish state and had limited support among the Orthodox population. The PAOC's establishment was driven more by state interests than by grassroots ecclesiastical initiatives, and it faced significant challenges in securing widespread acceptance among believers. These differences highlight the varying trajectories of autocephalous movements in Ukraine and Poland, reflecting the unique political and religious landscapes in which they operated.

In contrast, the Polish autocephalous movement was largely driven by the Polish government's aspiration to integrate the Orthodox Church into the structure of the national state. As noted, "one of the characteristic features of the national-church movement in the Orthodox Church in Poland at that time was that the efforts directed toward its realization predominantly came from urban areas" (Petrovych et al., 2015, p. 78).

After regaining independence, Poland faced the challenge of managing territories where a significant portion of the population adhered to Orthodoxy, which was associated with Russian imperialism. Therefore, one of the government's primary objectives was to create a Church independent of the Russian Orthodox Church, aligned with the interests of the Polish state. This goal was pursued through the proclamation of the autocephaly of the Polish Autocephalous Orthodox Church (PAOC) in 1924, which received recognition from the Ecumenical Patriarchate. However, this process was accompanied by conflicts between the Polish government and the Orthodox community, which often perceived autocephaly as an initiative imposed "from above."

Another significant distinction lies in the religious environments in which these processes unfolded. In Ukraine, Orthodoxy was the dominant confession, while in Poland, it was a minority religion overshadowed by Catholicism, which played a central role in shaping Polish national identity. This divergence influenced the nature of the autocephalous movements: in Ukraine, they were grounded in the desire to establish Orthodoxy as the foundation of national culture, whereas in Poland, the movements had a predominantly administrative-political character and were aimed at the "Polonization" of the Orthodox Church.

It is important to emphasize that despite the Polish pro-Catholic government's concessions regarding the institutional formalization of the Orthodox Church, the 1930s witnessed a tragic chapter of anti-Orthodox campaigns. As part of a state program aimed at the Polonization of the Ukrainian population, 162 Orthodox sanctuaries were destroyed between June and July 1938. Throughout the interwar period, in the Chełm region alone, 156 churches were demolished or burned, and 175 Orthodox churches were converted into Roman Catholic churches. Of the 378 Orthodox churches functioning in this area in 1914, only 47 remained operational by September 1939.

The autocephaly granted to the Polish Orthodox Church in 1924, achieved by the hands of the government rather than through the efforts of pastors and parishioners, turned the Church into a hostage of state policy. Orthodox Ukrainians, who formed the backbone of the Orthodox Church in Poland, faced persecution and torture for refusing to adhere to the state-imposed course (Hergeliuk, 2014, p. 77).

Despite these differences, both movements faced similar challenges. One of the most significant was the lack of international recognition during the early stages of forming their autocephalous churches. The Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (UAOC), for instance, failed to secure official recognition from the Ecumenical Patriarchate, which limited its influence and exacerbated internal conflicts. In the case of the Polish Autocephalous Orthodox Church (PAOC), while the Ecumenical Patriarchate recognized its autocephaly, tensions between the Orthodox community and the Polish state persisted.

Another shared challenge was maintaining internal unity amid political and social instability. In Ukraine, the UAOC faced opposition from supporters of the Russian Orthodox Church (ROC) and pressure from Soviet authorities, who saw the national church as a threat to their ideological monopoly. Similarly, in Poland, the PAOC experienced internal conflicts, particularly due to tensions between the various ethnic groups within the Orthodox community.

In conclusion, the commonalities between the autocephalous movements in Ukraine and Poland included the desire to break free from the ROC and establish ecclesiastical autonomy as a crucial component of national self-determination. At the same time, their differences stemmed from the unique political, social, and religious contexts of each country. These differences were reflected in the form, dynamics, and outcomes of the autocephalous initiatives, shaped by both internal and external factors. The analysis of these processes not only provides a deeper understanding of the historical conditions under which autocephalous churches emerged but also offers insights relevant to contemporary studies of religious autonomy and its interaction with national ideologies.

The Role of Autocephaly in Consolidating National Identity and Overcoming External Influence. The autocephalous movements that unfolded in Ukraine and Poland during the first quarter of the 20th century were integral to the struggle for national self-determination and the consolidation of national identity. In both cases, the aspiration to create independent churches was closely tied to overcoming external influence exerted through religious institutions.

For a long time, the Orthodox Church in these countries remained under the control of the Russian Empire, which used it as a tool of imperial assimilationist policy. As a result, the processes of autocephaly acquired not only a religious dimension but also a distinctly political and cultural character.

The Ukrainian and Polish movements toward ecclesiastical independence reflected broader national liberation efforts and symbolized a break from imperial domination. Autocephaly thus became a means of affirming cultural and political sovereignty, helping to solidify national identity while resisting external control.

Ukraine, during the revolutionary changes and struggle for independence from 1917 to 1921, faced the urgent need to develop its own religious infrastructure that aligned with national interests. The Russian Orthodox Church (ROC) was perceived as a legacy of the imperial past, with its dominance in Ukrainian religious life associated with centuries of Russification policies. In this context, autocephaly emerged as a means of not only religious but also cultural separation from Russian influence.

The Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (UAOC), proclaimed in 1921, became a crucial factor in shaping national consciousness. The use of the Ukrainian language in worship, the integration of church traditions with folk customs, and the support for cultural and educational initiatives contributed to the consolidation of national identity, particularly among the peasantry, which comprised the majority of the population.

At the same time, the process of forming the UAOC encountered significant challenges. One of the most pressing issues was the opposition from the ROC, which refused to recognize the legitimacy of the UAOC and sought to maintain control over Ukrainian parishes. This difficulty was compounded by the lack of international recognition of the UAOC from other Orthodox churches, including the Ecumenical Patriarchate. Furthermore, Soviet authorities, initially tolerant of the UAOC, gradually shifted to repressive measures, viewing the independent church as a potential threat to their ideological monopoly.

As A. Kyrydon notes: "The qualitative rupture of historical time and the corresponding political, economic, social, and cultural changes in the state could not leave the UAOC in a state of stagnation. Due to its earthly nature, this organization was objectively involved in the

development of events. The specificity of its position lay in a peculiar dual polarity: on the one hand, the state determined the vector of its development, while on the other, society influenced its course. Fulfilling its high spiritual mission within the Bolshevik model of state-church relations became highly problematic. The principles of these relations, determined by the authorities, placed the church in a state of dependence, humiliation, and uncertainty about the possibilities of its future existence" (Kyrydon, 2015, p. 13).

In Poland, the autocephaly of the Orthodox Church also served as a tool for consolidating national identity, albeit with distinct characteristics. After regaining independence in 1918, the Polish state sought to integrate the Orthodox community into a unified national framework. Orthodoxy in Poland was associated with Russian imperial rule, and the establishment of the Polish Autocephalous Orthodox Church (PAOC) in 1924 was viewed as a way to overcome this historical influence.

However, unlike Ukraine, where the autocephalous movement had strong grassroots support, in Poland, it was primarily initiated "from above" and supported by state structures. The political motivations behind the establishment of the PAOC influenced its functioning, as the church played both a religious and a political role in stabilizing interfaith relations within the country.

The Ecumenical Patriarchate played a pivotal role in recognizing the PAOC by granting it autocephaly in 1924. This recognition was significant as it affirmed the PAOC's independence from the ROC. The Patriarchal and Synodical Canonical Tomos provided a detailed justification for the legitimacy and canonicity of granting autocephaly to the Orthodox Church in Poland. Of particular importance was the Ecumenical Patriarch's statement in the Tomos, noting that the transfer of the Kyiv Metropolis from the jurisdiction of the Ecumenical Patriarchate to the Moscow Church had been an uncanonical act (Patriarchal and Synodical-Canonical Tomos, 2023).

This recognition underscored the broader historical and canonical issues surrounding Orthodoxy in the region, demonstrating the importance of autocephaly not only as a religious phenomenon but also as a political and cultural response to the legacies of imperial domination.

The process of forming national identity among Orthodox believers in Poland was significantly more complex than in Ukraine, as Orthodoxy constituted a minority in a predominantly Catholic society. The Polish state sought to Polonize the Orthodox Church, but these efforts often met resistance, particularly from Ukrainians and Belarusians, who comprised the majority of the Orthodox community.

Despite these differences, in both cases, autocephaly contributed to the cultural and political emancipation of the churches from foreign dominance. The Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (UAOC) became one of the central symbols of Ukrainian national revival, even though its activities were constrained by Soviet policies. Conversely, the Polish Autocephalous Orthodox Church (PAOC) played a vital role in shaping Polish state identity, despite internal conflicts and limited support among believers. These processes demonstrate that while autocephaly helped to overcome external influence, it also introduced new challenges related to the internal consolidation of church communities.

In summary, the role of autocephaly in consolidating national identity and overcoming external influence was pivotal. It functioned not only as a means of religious autonomy but also as an essential instrument for political

and cultural self-determination. For Ukraine, autocephaly represented an effort to restore a church tradition aligned with national interests and the spiritual needs of Ukrainians. In Poland, it was a means of overcoming imperial legacies and creating a church structure aligned with the new state identity. These historical lessons remain relevant today, as religious autonomy continues to play a significant role in processes of nation-building.

Discussion and conclusions

The study of the specifics of the autocephalous movements in Ukraine and Poland in the first quarter of the 20th century has yielded the following conclusions:

1. Autocephalous movements in both countries were closely tied to national liberation aspirations. In Ukraine, the processes of autocephaly developed against the backdrop of national revival and the struggle for state independence, particularly in the effort to overcome the imperial influence of the Russian Orthodox Church (ROC). In Poland, however, autocephalous initiatives were predominantly administrative-political, aimed at integrating Orthodox communities into the structure of the newly established national state.

2. Despite differing socio-political conditions, a shared feature of the autocephalous movements in Ukraine and Poland was the aspiration for church independence as a key element of national identity. The Ukrainian autocephalous movement enjoyed widespread support among clergy and laity, linked to national revival. In Poland, autocephaly was largely state-driven, initiated "from above," and received limited support from the Orthodox population.

3. Autocephalous movements played a crucial role in overcoming imperial legacies and forming national church autonomy. The Ecumenical Patriarchate's recognition of the PAOC's autocephaly was instrumental in integrating it into the global Orthodox community. Conversely, the lack of recognition for the UAOC complicated its establishment and influenced its subsequent development.

4. Autocephalous movements in Ukraine and Poland in the first quarter of the 20th century became vital elements in processes of national self-determination, struggles for independence, and the development of new models of church autonomy. Their experience provides valuable insights for contemporary religious studies, particularly in examining the relationship between religion, national identity, and state policy.

Authors' contributions: Evgeniya Netetska – conceptualization, methodology, analysis of sources, preparation of the literature review or theoretical framework of the study; Victoria Zaporozhets – conceptualization, methodology, analysis of sources, preparation of the literature review or theoretical framework of the study.

Євгенія НЕТЕЦЬКА, канд. філос. наук
ORCID ID: 0009-0005-6502-1974
e-mail: netetska@gmail.com
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

Вікторія ЗАПОРОЖЕЦЬ, д-р філософії
ORCID ID: 0000-0003-3045-2430
e-mail: viktoria_zaporozhets@ukr.net
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СПЕЦИФІКА АВТОКЕФАЛЬНИХ РУХІВ В УКРАЇНІ ТА ПОЛЬЩІ В ПЕРШІЙ ЧВЕРТІ ХХ СТОЛІТТЯ: ПОРІВНЯЛЬНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ

Вступ. Досліджено специфіку автокефальних рухів в Україні та Польщі у першій чверті ХХ століття через компаративно-релігієзнавчий аналіз, зокрема роль Вселенського патріархату в процесах визнання церковної незалежності. Актуальність теми обумовлена необхідністю осмислення історичного досвіду релігійних трансформацій у постімперський період, що є важливим для розуміння сучасних тенденцій розвитку релігійної автономії в умовах політичної нестабільності.

Методи. Використано компаративний і міждисциплінарний підходи в поєднанні з історичним аналізом, соціологічними дослідженнями та релігієзнавчим дискурсом. Продемонстровано важливість автокефальних рухів як інструментів консолідації національної ідентичності,

References

- Bashynsky, S. (2015). The Proclamation of Autocephaly of the Ukrainian Synodal Church and Other Autocephalous Movements of the 1920s. In Epifaniy (Dumenko), G. Papakin, G. Boryak, V. Viatrovych, S. Zhilyuk, L. Filipovych, O. Shepetyak & I. Prelovka (Eds.), *History and Modern Challenges of Unpunished Crimes of Soviet Totalitarianism against the Church* (pp. 79–87). Porogi [in Ukrainian]. [Башинський, С. (2015). Проголошення автокефалії Української Синодальної Церкви та інші автокефалістські рухи 1920 рр. У Епіфаній (Думенко), Г. Папакін, Г. Боряк, В. В'ятрович, С. Жиліюк, Л. Филипович, О. Шепетьяк & І. Преловська (Ред.), *Історія та сучасні виклики непокараних злочинів радянського тоталітаризму проти Церкви* (с. 79–87). Пороги]. <http://resource.history.org.ua/item/0010312>
- Hergeljuk, M. M. (2014). *Canonical and ecclesiological foundations of the autocephalous structure of churches within the framework of universal Orthodoxy: A historical context* (Publication No. 0415U001055) [Dissertation of Candidate of Historical Sciences, Yuriy Fedkovych Chernivtsi National University]. Academic texts of Ukraine [in Ukrainian]. [Гергелюк, М. М. (2014). *Канонічні та еkleзіологічні засади автокефального устрою церков у структурі Вселенського Православ'я: Історичний контекст* (Публікація № 0415U001055) [Дис. канд. іст. наук, Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича]. Академічні тексти України]. <https://www.oa.edu.ua/doc/dis/GergeljukMMM.pdf>
- Kurydon, A. (2015). Confrontation: Bolshevik power and the Church in the 1920s–1930s. In E. (Dumenko), G. Papakin, G. Boryak, V. Viatrovych, S. Zhilyuk, L. Filipovych, O. Shepetyak & I. Prelovka (Eds.), *History and modern challenges of unpunished crimes of Soviet totalitarianism against the Church* (pp. 31–44). Porogi [in Ukrainian]. [Курідон, А. (2015). Протистояння: більшовицька влада та Церква в 1920–1930-х рр. У Е. (Думенко), Г. Папакін, Г. Боряк, В. В'ятрович, С. Жиліюк, Л. Филипович, О. Шепетьяк & І. Преловська (Ред.), *Історія та сучасні виклики непокараних злочинів радянського тоталітаризму проти Церкви* (с. 31–44). Пороги]. <http://resource.history.org.ua/item/0010312>
- Neroda, I. Yu. (2024). *The Orthodox Church in the Volyn Voivodeship (1921–1939)* [Dissertation of PhD in History, Lesya Ukrainka Volyn National University]. Dissertations (VNU) [in Ukrainian]. [Нерода, І. Ю. (2024). *Православна церква у Волинському воєводстві (1921–1939 рр.)* [Дис. д-ра філософії в галузі історії, Волинський національний університет імені Лесі Українки]. Дисертації (ВНУ)]. https://evnuir.vnu.edu.ua/bitstream/123456789/24558/1/Neroda_2024.pdf
- Patriarchal and Synodal-Canonical Tomos of the Ecumenical Constantinopolitan Patriarchate of November 13, 1924, and its significance in the history of the Ukrainian Church.* (2023, April 5). RISU [in Ukrainian]. [Патріарший і Синодально-Канонічний Томос Вселенської Константинопольської Патріархії від 13 листопада 1924 року та його значення в історії Української Церкви. (2023, 5 квітня). Релігійно-інформаційна служба України]. https://risu.ua/patriarshij-i-sinodalno-kanonichnij-tomos-vszelenskoyi-konstantinopolskoyi-patriarhiji-vid-13-listopada-1924-roku-pro-viznannya-pravoslavnoyi-cerkvi-v-polshchi-cerkvoyu-avtokefaloynoyu_n138173
- Petrovych, V., Petrovych, I., & Prytuljuk, V. (2016). Public and educational activities of Arsen Richynskiy in Volyn in the 1920s–1930s. *Scientific Bulletin of the Lesya Ukrainka Eastern European National University*, 3, 177–182. [Петровіч, В., Петровіч, І., & Питулюк, В. (2016). Громадсько-просвітницька діяльність Арсена Річинського на Волині у 20–30-х рр. ХХ ст. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки*, 3, 177–182.]
- Prelovka, I. M. (2002). The First All-Ukrainian Orthodox Church Council of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, October 14–30, 1921: A brief overview of the historiography of the problem. *Historiographical Studies in Ukraine*, 11, 101–120 [in Ukrainian]. [Преловська, І. М. (2002). Перший Всеукраїнський православний церковний собор Української автокефальної православної церкви 14–30 жовтня 1921 р.: Короткий огляд історіографії проблеми. *Історіографічні дослідження в Україні*, 11, 101–120]. http://history.org.ua/JournALL/graf/graf_2002_11/10.pdf

Отримано редакцією журналу / Received: 19.11.24
Прорецензовано / Revised: 27.11.24
Схвалено до друку / Accepted: 23.12.24

подолання імперської спадщини та формування нових політичних і релігійних реалій. Висновки дослідження є цінними для сучасної релігієзнавчої науки, зокрема в контексті аналізу сучасних викликів, пов'язаних із церковною автономією.

Результати. Акцентовано взаємозв'язок між релігійною автокефалією та національними визвольними рухами. Проаналізовано вплив політичних, соціальних і релігійних факторів на формування автокефальних церков у контексті боротьби за незалежність. Зокрема, показано, що в Україні автокефалія Православної церкви була пов'язана із національним відродженням та прагненням подолати імперський вплив Російської православної церкви, тоді як у Польщі цей процес був зумовлений прагненням держави інтегрувати православні громади в національну систему через підтримку автокефалії Польської православної автокефальної церкви.

Висновки. Окрему увагу приділено ролі Вселенського патріархату у визнанні автокефалії Польської православної церкви в 1924 році, що підкреслює його значення як ключового арбітра в питаннях церковної незалежності. Також зазначено, що відсутність підтримки Константинополя для УАПЦ першої формації створила перешкоди для міжнародного визнання і ускладнила її становлення.

Ключові слова: автокефалія, Вселенський патріархат, релігійна автономія, національна ідентичність, церковна історія, православ'я, порівняльний аналіз.

Автори заявляють про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The authors declare no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; or in the decision to publish the results.

УДК 323.113(=161.2)-051:2-184.3+159.923.2
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.24.5>

Микола ПТИЦЯ, асп.
ORCID ID: 0009-0009-7082-8894
e-mail: nb2000@ukr.net

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

МИСЛИТЕЛІ УКРАЇНСЬКОЇ ДІАСПОРИ ПРО РЕЛІГІЙНУ ВІРУ: ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ОСОБИСТІСНІ ФОРМИ ПРЕЗЕНТАЦІЇ

Вступ. Досліджено, що релігійна віра – це комплекс переконань, які індивід або група людей мають щодо існування, природи та ролі божественних сил або вищих істот, що впливають на їхнє життя та всесвіт. Зважаючи на те, що процесуальний вплив релігійної віри на особистість постійно змінюється і проявляється у конкретних життєвих ситуаціях, значної актуальності набувають її особистісні форми презентації, які трансформуються залежно від обставин та контекстуальності. Метою статті є з'ясування сутнісних характеристик осмислення релігійної віри мислителями української діаспори як екзистенційної та особистісної форми презентації людини.

Методи. Застосовано комплекс методів, зокрема контент-аналізу та узагальнення для з'ясування сутнісних характеристик релігійної віри представниками української діаспори, порівняльний метод для зіставлення різних контекстуальних проявів релігійної віри, герменевтичний метод – для інтерпретації текстів діаспорян, системний підхід – для розгляду впливу релігійної віри на екзистенційно-особистісний простір людини.

Результати. Розкрито, що релігійна віра є поліфункціональним феноменом, який має глибокий вплив на особистісний та екзистенційний досвід мислителів української діаспори. Вона допомагає формувати моральні цінності, надає психологічну підтримку, допомагає знайти відповіді на фундаментальні життєві питання, сприяє соціальної, етнічної та релігійній інтеграції як смисложиттєвий чинник.

Висновки. Доведено, що релігійна віра, виступаючи чинником світоглядних установок діаспорних мислителів, сприяє формуванню екзистенційно-особистісних смислів у таких процесах персоналізації, як індивідуалізація (адаптація та прийняття релігійних змін) та суб'єктивізація (глибокий внутрішній процес інтеграції релігії в особистісну ідентичність). Зазначено, що досвід віри проявляється у соціальному, етнічному та релігійному "зрізах".

Ключові слова: релігійна віра, діаспорні мислителі, віра як релігійна ідентичність, досвід віри, духовність, індивідуалізація та суб'єктивізація віри.

Вступ

В умовах суспільних потрясінь, революцій, війн, соціальних переворотів, трансформації смислів, коли постає питання про те, чи не втомиться світ вкотре від усього різноманіття перипетій і чи не будуть знову марними наші спроби зупинити зло, сучасна цивілізація знову й знову потрапляє "під тиск" проблематизації підвищеної невизначеності та турбулентності, найпомітнішими стають процеси, що розгортаються переважно в духовній царині. На сьогодні сучасний стан духовності характеризується певними особливостями. З одного боку, відстежується намагання реконструювати усталені моделі та установки, а з іншого – актуалізується проблема ціле-спрямованого пошуку тих екзистенціалів, які були б від-криті для формування релігійної віри як досвіду, відкритого до пропонуваного світом розмаїття з одночасним збереженням власних традицій та ідентичності.

Зазвичай у релігійній вірі людина, по-перше, усвідомлює межі власної екзистенції, по-друге, сягає меж людської та божественної реальності. Актуалізація проблеми релігійної віри залежить від того, наскільки їй притаманний певний сенс, який не вичерпується лише її "вписаністю" у певну суспільно-історичну ситуацію, позаяк актуалізувати її можна тільки шляхом "деконтекстуалізації" і наступної її "реконтекстуалізації", тобто такого її переосмислення, яке дозволяє цьому феномену "працювати" в нових конкретних умовах. Сутність такої інтерпретації полягає в глибокій трансформації особистості, яка охоплює всі аспекти її життя, зокрема психологічний, соціальний, культурний і духовний. Це складний і багатогранний процес, який може бути спричинений різними факторами і мати значний вплив на індивідуальний досвід і суспільство загалом. Власне, це процес прийняття певних релігійних уявлень, цінностей та практик, під час якого індивідуум сприймає та інтегрує релігійні ідеї – часто через різноманітні методи комунікації та взаємодії.

Мета статті полягає у з'яванні сутнісних характеристик релігійної віри представниками української діаспори як екзистенційної та особистісної форми презентації людини.

Методи

Під час дослідження було використано комплекс методів, зокрема контент-аналізу та узагальнення для з'ясування сутнісних характеристик релігійної віри, особливостей її осмислення представниками української діаспори. Порівняльний метод застосовувався для зіставлення різних контекстуальних проявів релігійної віри. Герменевтичний метод уможливив інтерпретацію текстів діаспорян, що стосуються релігійної віри. Системний підхід дозволив розглянути вплив релігійної віри на екзистенційно-особистісний простір людини.

Результати

Феномен релігійної віри протягом століть трактується досить неоднозначно. Найбільш давньою і потужною є богословська та релігійно-філософська парадигма вивчення релігійної віри. Окрім богословського, з перших десятиліть XXI століття виокремлюються і починають стрімко розвиватися філософсько-релігієзнавчий (А. Костенко, А. Лещенко, І. Максименко, Є. Пілецький, О. Предко, Ю. Скоклюк, Є. Харьковщенко, та ін.), філософський (О. Сарапін, В. Туренко та ін.) та психологічний (Д. Ларін, Д. Предко, Н. Савелюк та ін.) підходи до вивчення релігійної віри. Починаючи з цього періоду і до сьогодні науковцями з різних галузей гуманітаристики було запропоновано різноманітні спроби аналізу і оцінювання поняття релігійної віри та зумовлених нею особливостей життєдіяльності людини. У цьому дослідженні йдеться про візії релігійної віри представниками української діаспори.

Життя у діаспорі часто супроводжувалося відчуттям ностальгії за батьківщиною і переживаннями культурного розриву. Як слушно зазначає Г. Филипович, маючи обмежені можливості забрати з батьківщини всі матеріальні блага, люди перенесли на нове місце свій духовний світ... Для діаспорян духовні цінності були освячені вірою в Бога, і ця віра завжди супроводжу-

вала їх... (Филипович, 2021, с. 1). Перебування у новому культурному контексті стимулювало діаспорних мислителів до критичного аналізу і переосмислення власних релігійних традицій, що включало адаптацію релігійних практик і вчень до нових соціокультурних умов, а також розвиток нових форм духовного життя і релігійних практик. Осмислення релігійної віри діаспорними мислителями має низку особливостей, які обумовлені специфічним контекстом їхнього життя і діяльності за межами батьківщини. Діаспорні мислителі часто живуть у мультикультурному середовищі, що стимулює їх до інтеграції та взаємодії між рідною культурою і традиціями та культурою країни, що їх приймає. "Однак мислителі української діаспори зуміли віднайти свій ідентифікаційний маркер, завдяки якому не лише не розчинилися серед інших, збереглися як окрема одиниця в поліетнічному світі, але й презентували своє бачення людини, її смисли та пріоритети" (Сало, 2020, с. 190). Часто вони намагалися синтезувати релігійну віру зі світоглядними і культурними елементами інших традицій, що часто призводило до виникнення нових підходів і інтерпретацій релігійних доктрин. Крім того, осмислення релігійної віри в діаспорі часто було пов'язане з потребою збереження національної ідентичності та культурної спадщини, позаяк релігія стає важливим фактором підтримки національної свідомості, мови і традицій серед емігрантів.

Загалом теоретичному аналізу релігійної віри мислителями української діаспори присвячено низку спеціальних богословських робіт, у яких увагу приділено обґрунтуванню привілейованого місця релігійної віри та її значення у діяльності людини. Доведено, що віра притаманна людській душі, констатовано, що релігійна віра є вродженою. Концепції осмислення релігійної віри діаспорних мислителів ґрунтуються на аналізі Біблії, у якій релігійна віра розглядається як основа стосунків між людиною і Богом. Віра в Біблії описується як довіра до Бога і Його обітниці. Основна ідея полягає в тому, що віра є внутрішньою переконаністю в істинності Божих обітниць, навіть коли ці обітниці є недосяжними для нашого розуміння чи відчуттів. У Біблії часто зазначається, що віра є від Бога (Римлянам 12:3) і що вона приходить через слухання Божого Слова (Римлянам 10:17). Також підкреслюється, що віра без справ мертва (Іакова 2:17), що означає, що віра повинна виявлятися у житті людини через її вчинки (Біблія ..., 2002).

У Біблії зазначається, що віра допомагає пережити горе (Євр. 11:1) і що віра впливає на життя і діяльність вірян (Ів. 3:16). Отже, у Біблії релігійна віра осмислюється як особисте переконавання і довіра до Бога і Його Слова, що виявляється у житті вірянина через дії, спрямовані на відповідь на Божі обітниці та волю. Учення Ісуса Христа та апостолів усієї Церкви підтверджує важливість віри як основної умови для християнського життя та спасіння. Через неї утверджуються надія та любов, що ведуть до будь-яких добрих дій та слави. Отже, в Біблії, віра, пов'язуючись із упевненістю, з добрими справами, слугує тим чинником, завдяки якому відбувається спасіння людини. Релігійна віра, вирізняючись динамічним характером, уможливорює духовне зростання людини, виступає тим морально-етичним імперативом, що забезпечує її екзистенційну комунікацію (Біблія ..., 2002).

Таким чином, у Біблії релігійна віра розглядається діаспорними мислителями як фундаментальне поняття, яке охоплює довіру до Бога, впевненість у Його обітницях, дію згідно з Його волею, а також основу для спасіння і праведного життя. Українська науковиця

О. Предко зазначає: "У текстах Старого і Нового Завітів віри протиставляються невір'я, сумнів, страх. Її можна здобути, зміцнити, а можна втратити, послабити. Пройшовши через спокусу (випробування), релігійна віра або зміцнюється, стає міцною, непохитною, або убожіє, згасає, руйнується" (Предко, 2023, с. 270). У цьому контексті зазначимо, що релігійна віра та сумнів мають складний і взаємозалежний зв'язок. Вони часто сприймаються як протилежні явища, проте насправді можуть взаємодіяти та впливати один на одного у процесі розвитку духовного життя людини. Сумнів може виступати як випробування віри, допомагаючи визначити, наскільки глибокими і справжніми є релігійні переконання людини. Переборюючи сумніви, віруючі можуть зміцнювати свою віру і знаходити нові духовні сили. Багато духовних учителів і святих переживали періоди сумнівів, які допомогли їм зрости духовно. Такий досвід може стати можливістю для особистісного і духовного зростання, відкриваючи нові виміри досвіду віри. Сумнів може привести до нових духовних відкриттів і досвідів, допомагаючи людині розширити свої духовні горизонти і знайти більш автентичні способи вираження своєї віри. Взаємодія між релігійною вірою і сумнівом є динамічним процесом, де кожен елемент може посилювати і доповнювати інший. Віра допомагає долати сумніви, а сумнів стимулює до процесу посилення релігійної віри, що уможливорює духовне перетворення як людинотворення. У цьому контексті погоджуємося з думкою Д. Предка та Д. Ларіна, що "релігійна віра – це не лише внутрішнє ставлення людини до світу, в результаті якого відбувається вибудовування суб'єктивної реальності, а й той чинник, який стабілізує її душевний стан, укорінює в людську буттєвість надію як пошук сенсу життя, що призводить до іншого, більш глибокого розуміння життя та світосприйняття, підносить людський потенціал на інший рівень" (Предко, & Ларін, 2017, с. 81).

Загалом релігійно-філософське вчення діаспорних мислителів допомагає систематизувати та розкрити глибинні значення релігійної віри через раціональний аналіз та осмислення різних аспектів духовного життя. У цьому контексті можна відзначити праці представників української діаспори, зокрема І. Ортинського (2014), І. Шевціва (2003), С. Ярмуса (2007). Зокрема, богослов-релігієзнавець І. Ортинський (1922–2011) зазначає, що "віра обіймає всю людину та всі її виміри буття, надаючи їм певний сенс, ціль та певне спрямування. Тому-то, щоб по-справжньому бути, треба вірити, а саме вірити в повноту дійсності, треба відкрити суть, глибину та глузд буття, щоб могли розсудливо та правдиво жити, а саме цілеспрямовано" (Ортинський, 2014, с. 34). Він підкреслює, що в релігійній вірі відображається спосіб, яким людина сприймає та взаємодіє з Богом чи вищою силою. Таким чином, релігійна віра, виконуючи інструментальну роль, передбачає особистий зв'язок між людиною і Богом або святим. Основні аспекти цієї взаємодії можна описати таким чином: релігійна віра полягає в особистій довірі до Бога або вищої сили. Це ставлення ґрунтується на переконанні в тому, що Бог або вища сила мають вплив на життя людини і її долю; при цьому основним складником релігійної віри є молитва та спілкування з Богом.

Людина висловлює свої думки, прохання, подяки чи скарги Богові через молитву, яка є способом вираження віри та залежності від Божої волі. І. Ортинський зазначає, що релігійна віра, по-перше, виявляється через участь у релігійних обрядах, церковних службах, свят-

куваннях та інших діях поклоніння, які підтримують зв'язок з Богом або вищою силою; по-друге, включає в себе дотримання певних моральних принципів і норм, які вважаються важливими з точки зору віровчення та взаємодії з Богом; по-третє, надає людині внутрішній спокій, надію на позитивний вихід із ситуації; по-четверте, для багатьох людей вона є джерелом змісту і сенсу життя, позаяк допомагає зрозуміти свій шлях і мету існування. Богослов доходить висновку, що "людина є творінням, яке шукає Творця. Але вона й шукає Творця не тільки, щоб йому дякувати, але й тому, щоб його й просити милості, помочі, порятунку, щоб могли далі існувати та щоб не впасти в безодню небуття... Причиною релігійності та віри в Бога є сама людина" (Ортинський, 2014, с. 36). І. Ортинський ставить питання про роль серця у процесі зв'язку людини та Бога, посилаючись на Біблію. "Вигадують лихе, продумані замисли приховують, а нутро кожного й серце бездонне" (Пс. 64:7). Але перед Господом нічого заховати. "Ти, Господи, всіх серцезнавче..." (Дії 1:24). Часто йдеться про серце чисте, лагідне, сумірне (Мт. 11:29). Бог може лихе те камінне серце перетворити на серце нове й новий дух (Езекиїл 18:31). А також і хвилювання настроїв та почуттів віднаходяться у висловах про серце. Раз є серце відважне, як серце лева, а раз – розпливається, як вода (Ортинський, 2014, с. 270). Отже, передусім радість та сум приписуються серцю. Водночас серце єднає в одну цілісність душу, тіло та дух, убачаючи в них сутність людини. Отже, релігійна віра включає в себе комплекс особистих стосунків між людиною та Богом або вищою силою, що закріплюється у серці та формує життєву позицію, цінності та спосіб життя віруючого.

І. Ортинський зазначає: "Людина, яка хоче вірити, хоче й знати, хто є тим Богом, у якого люди вірять та в якого хочу і я вірити. Це не є тільки раціональні роздумування, які нас ведуть до Бога. Ми можемо й насмілитись твердити, що ніхто не втратив віри в Бога через брак доказів Бога, та що ніхто не дійшов до віри в Бога тільки через теоретичні доказування. До віри в Бога доходить через життєвий досвід" (Ортинський, 2014, с. 37).

Натомість інший представник української діаспори – І. Шевців (1926–2017), український священник та церковний діяч, підкреслює: "Першопредмет нашої віри – це особовий, хоч і трансцендентний, Бог, це дійсна, історична і вічно жива Особа Ісуса Христа Боголюдини, з якою пов'язують нас найтісніші й найінтимніші взаємини, які тільки можуть існувати між людьми-сотворіннями і Богом-Творцем, між дітьми і Батьком. Акт віри – це акт, через який вся наша особа прив'язується до особи Ісуса Христа, приймаючи й визнаючи за правду у всій ширині й глибині все те, що його Таїнство в собі приносить і заключає. Через віру ми приймаємо Христа і весь порядок, встановлений ним, порядок, пов'язаний із ним до такої міри, що ми вважаємо його неначе поширенням й продовженням його (Христової) власної особистості" (Шевців, 2003, с. 549). Тому й, лише визнавши за релігійною вірою її зіткнення з іншим світом, можна стверджувати про процес богоспілкування, про самотрансцендування людського життя як прорив, "стрибок" свідомості у сферу божественного. Така Богопричетність є основою моральності та духовності. "У цьому випадку релігійну віру можна трактувати як головну ціннісну орієнтацію у житті людини, яка забезпечує її переконання та стійкість у подоланні негараздів" (Predko et al., 2024, с. 171).

І. Шевців вважав, що віра може стати джерелом сили для людини в найважчі часи, допомагаючи знаходити сенс і розраду у житті. Діаспорянин підкреслював, що

складниками релігії є догми як правди віри, у які треба вірити; мораль як заповіді, яких потрібно дотримуватися і жити у відповідності з ними; релігійні практики як засоби спасіння, якими потрібно користуватися з метою мати добру віру й побожне життя (Шевців, 2003, с. 17]. Отже, І. Шевців сприймав релігійну віру як складний феномен, що впливає на багато аспектів життя людини і суспільства, і водночас підкреслював необхідність особистого розуміння і свободи у виборі віросповідання.

С. Ярмусь (1925–2015) – український філософ-богослов та антрополог, що належить до української діаспори Канади, зробив значний внесок у осмислення релігійної віри в умовах еміграції. Він є автором десятків праць з богослов'я, душпастирства, духовності. Релігійна віра осмислюється С. Ярмусем як джерело духовної підтримки і надії, допомагаючи подолати відчуття відчуженості та зберігати духовний зв'язок з батьківщиною. Він зазначає, що проблема релігійної віри як духовності повинна трактуватися через "вісь" орієнтації українця, яка конструюється з одного боку, через внутрішню (психологічну вісь), яка є більш стихійною, несвідомою, а з іншого – духовна вісь орієнтації є свідомою, цілеспрямованою, конкретно активністю духовних сил (Ярмусь, 2007, с. 42). С. Ярмусь розглядає віру як активність людського духу, яка проявляється у релігійній свідомості, релігійності, знанні, богопізнанні, богобоязні, побожності, молінні, самовдосконаленні тощо. Отже, віра – не лише певний психічний стан; вона виступає центром продукування духовності людини. Богослов-релігієзнавець намагається виявити сутність досвіду віри українства, зазначаючи, що він завжди був щирим, безпосереднім, простим. "Досвід віри українця завжди позначався застосуванням віри в практичне життя" (Ярмусь, 2007, с. 246).

С. Ярмусь вважав, що релігійна віра є невід'ємною частиною національної ідентичності. Для українців у діаспорі релігія слугує важливим засобом збереження культурної спадщини, мови та традицій. Він наголошував як на важливості церковних громад як центрів українського культурного життя за кордоном, так і на необхідності адаптації релігійних практик до нових умов життя в діаспорі. Він вважав, що релігійна віра має надихати на активну громадянську позицію і соціальну відповідальність, закликав українських емігрантів брати участь у розв'язанні соціальних проблем як у своїх нових країнах, так і в Україні. Релігія, за його словами, повинна бути джерелом етичних принципів і моральних цінностей, які сприяють побудові справедливого і гуманного суспільства.

Розглядаючи досвід віри українства, С. Ярмусь звертає особливу увагу на його толерантність до інших вірувань. Він зазначає: "Широко оспівана гостинність українця, його милостивість, гуманна поведінка з іншими людьми, особливо з чужинцями – все це базувалося на досвіді віри й релігійної етики" (Ярмусь, 2007, с. 246). З давніх-давен українцям була притаманна книжна мудрість. Як засвідчив син Антіохійського патріарха під час подорожі до України в XVII столітті (про що написав його син Павло Алепський), що навіть жінки та дівчата знають порядок богослужіння і церковні співи, навчаючись цього з книжок. Це стало традиційним. "Той досвід віри становив особливий рід духовності, яку я окреслюю як духовність богослужбову або літургійну. Вона була розвинута особливо в нашій православній традиції. Я її називаю Київською літургійною традицією, яка знайшла свій розвиток за Петра Могили" (Ярмусь, 2007, с. 248), – зазначає С. Ярмусь Таким чином, саме через літургійну духовність українці набували досвіду своєї православної віри, завдяки якій осмислювалося все

їхнє життя. Досвід віри – це передавання його від батьків до дітей, і ті мають передати власним дітям. Погоджуємося з думкою А. Павлишин про те, що С. Ярмусь розглядав духовність українців не як абстрактний конструкт, а як реальну цінність, яка характеризує народ, його життєдіяльність та конкретне світосприйняття і світо розуміння (Павлишин, 2021, с. 108). Саме таким чином вибудовувалася вісь досвіду віри як духовного стрижня української духовності.

Отже, С. Ярмусь розглядав релігійну віру як важливий аспект життя українців у діаспорі, що допомагає зберігати національну ідентичність, надає духовної підтримки, сприяє інтеграції та взаєморозумінню, а також надає на соціальну активність і відповідальність. Мислитель неодноразово зазначав, що ми є народом з глибоким історичним корінням, з багатою історичною спадщиною. Через це ми є народом з глибоко вкоріненою у нашій природі любов'ю до всього свого рідного, минулого, що записалося у нашій пам'яті, в нашій свідомості і в наших традиціях на віки вічні. "Тож ми – не випадок, а частина великого задуму Божого в системі людства і в системі всього світу" (Ярмусь, 2007, с. 253), – висновок С. Ярмусь.

Дискусія і висновки

Таким чином, осмислення релігійної віри діаспорними мислителями відрізняється багатогранністю і динамізмом, обумовленими потребами адаптації до нового культурного середовища, збереження ідентичності, а також пошуком нових форм духовного життя і міжрелігійного діалогу. У працях, присвячених проблемам осмислення віри мислителями української діаспори, відстежується кілька тенденцій. По-перше, діаспорні мислителі, узгоджуючи свої концепції про сутність релігійної віри відповідно до традиційного християнського вчення, намагаються посилити досвід віри особистісним сприйняттям, що виражається у його індивідуалізації як процесі, у якому релігійні переконання та практики стають частиною особистої ідентичності індивіда, інтегруючи їх у своє життя та суб'єктивності як більш глибокому прояві, у якому релігійні переконання стають невід'ємною частиною внутрішнього "Я", центром самосвідомості та ідентичності людини, перетворюючи релігійні принципи на внутрішні мотиватори. По-друге, релігійна віра осмислюється діаспорними мислителями як етнонаціональний феномен (її здатність зберігати культурну спадщину, формувати національну ідентичність, консолідувати спільноту, забезпечувати психологічну підтримку та стабільність, сприяти міжкультурному діалогу і таким чином допомогти етнічним групам зберігати свою унікальність та інтегруватися у нове суспільство) та духовний конструкт (здатність задовольняти глибокі внутрішні потреби людини, надавати сенсу існуванню,

формувати моральні та етичні орієнтири, уможлилювати емоційну та психологічну підтримку, сприяти духовному розвитку та самовдосконаленню, а також забезпечувати відчуття єднання з Богом та спільнотою віруючих).

Список використаних джерел

- Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту* (І. Огієнко, Пер.). (2002). Українське біблійне товариство.
- Ортинський, І. (2014). *Християнство в його виявах і сьогочасних проблемах. Вибрані твори* (А. Колодний, Ред.). Українська асоціація релігієзнавців.
- Павлишин, А. (2021). Степан Ярмусь про особливості духовності українського народу. *Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії*, 35, 105–111.
- Предко, Д. Є., & Ларін, Д. І. (2017). Релігійна віра як чинник подолання критичних життєвих ситуацій. *Психологічний часопис*, 3(4), 76–86. <https://doi.org/10.31108/1.2017.4.8.7>
- Предко, О. І. (2023). *Психологія релігії*. Піра-К.
- Сало, Г. В. (2020). *Антропологічні смисли релігійно-філософського дискурсу української діаспори (20-ті роки ХХ – початок ХХІ століття)* [Дис. канд. філос. наук, Київський університет імені Бориса Грінченка]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Salo_Hanna/Antropologichni_smysly_relihiino-filosofskoho_dyskursu_ukrainskoi_diaspory_20-ti_roky_KhKh_pochatok.pdf
- Филипович, Г. Д. (2021). *Релігія як фактор національної ідентифікації українців в діаспорі* [Автореф. дис. канд. філос. наук, Інститут філософії імені Г. С. Сковороди Національної академії наук України]. <http://www.irbis-nbuv.gov.ua/aref/0421U101155>
- Шевців, І. (2003). *Християнська Україна*. Коло.
- Ярмусь, С. (2007). *Досвід віри українця. Вибрані твори*. Світ знань.
- Predko, O., Kostiuk, O., & Predko, D. (2024). Religious Faith: Personal Forms of Presentation. *Obnovljeni Život*, 79(2), 163–174. <https://doi.org/10.31337/oz.79.2.3>

References

- Fylypovych, H. D. (2021). *Religion as a factor of national identification of Ukrainians in the diaspora* [Extended abstract of dissertation of Candidate of Philosophical Sciences, G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine] [in Ukrainian]. <http://www.irbis-nbuv.gov.ua/aref/0421U101155>
- Ortynsky, I. (2014). *Christianity in its manifestations and current problems. Selected works*. Ukrainian Association of Religious Scholars [in Ukrainian].
- Pavlyshyn, A. (2021). Stepan Yarmus on the peculiarities of the spirituality of the Ukrainian people. *Visnyk of the Lviv University Philosophical Political studies*, 35, 105–111 [in Ukrainian].
- Predko, D., & Larin, D. (2017). Religious faith as a factor for overcoming critical life situations. *Psychological Journal*, 3(4), 76–86 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.31108/1.2017.4.8.7>
- Predko, O. I. (2023). *Psychology of religion*. Lira-K [in Ukrainian].
- Predko, O., Kostiuk, O., & Predko, D. (2024). Religious Faith: Personal Forms of Presentation. *Obnovljeni Život*, 79(2), 163–174. <https://doi.org/10.31337/oz.79.2.3>
- Salo, H. V. (2020). *Anthropological meanings of the religious and philosophical discourse of the Ukrainian diaspora (20s of the XX – early XXI century)* [Dissertation of Candidate of Philosophical Sciences, Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University] [in Ukrainian]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Salo_Hanna/Antropologichni_smysly_relihiino-filosofskoho_dyskursu_ukrainskoi_diaspory_20-ti_roky_KhKh_pochatok.pdf
- Shevciv, I. (2003). *Christian Ukraine*. Kolo [in Ukrainian].
- The Bible or Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testament* (I. Ogienko, Trans.). (2002). Ukrainian Bible Society [in Ukrainian].
- Yarmus, S. (2007). *Experience of faith of a Ukrainian. Selected works*. Svit znan [in Ukrainian].

Отримано редакцію журналу / Received: 05.12.24
Прорецензовано / Revised: 16.12.24
Схвалено до друку / Accepted: 23.12.24

Mykola PTYTSIA, PhD Student
ORCID ID: 0009-0009-7082-8894
e-mail nb2000@ukr.net
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

UKRAINIAN DIASPORA ON RELIGIOUS FAITH: EXISTENTIAL AND PERSONAL FORMS OF PRESENTATION

Background. It is studied that religious faith is a set of beliefs that an individual or a group of people have about the existence, nature and role of divine forces or higher beings that influence their lives and the universe. The procedural influence of religious faith on a person is constantly changing and manifests itself in specific life situations, its personal forms of presentation, which are transformed depending on the circumstances and contextuality, are of great relevance. The purpose of the article is to elucidate the essential characteristics of the comprehension of religious faith by Ukrainian diaspora thinkers as an existential and personal form of human presentation.

Methods. A set of methods was used, including content analysis and generalization to clarify the essential characteristics of religious faith by representatives of the Ukrainian diaspora, a comparative method to compare different contextual manifestations of religious faith,

a hermeneutic method to interpret the texts of diaspora, a systematic approach to consider the impact of religious faith on the existential and personal space of a person.

Results. *Religious faith is a multifunctional phenomenon that has a profound impact on the personal and existential experience of Ukrainian diaspora thinkers. It helps to form moral values, provides psychological support, provides answers to fundamental life questions, and promotes social, ethnic, and religious integration as a meaningful factor in life.*

Conclusions. *Religious faith, acting as a factor in the worldview attitudes of diasporic thinkers, contributes to the formation of existential-personal meanings in such personalization processes as individualization (adaptation and acceptance of religious changes) and subjectivation (deep internal process of integrating religion into personal identity). It is noted that the experience of faith is manifested in social, ethno-national and religious "slices".*

Keywords: *religious faith, diaspora thinkers, faith as a religious identity, experience of faith, spirituality, individualization and subjectivization of faith.*

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

UDC 323.1:28(477)
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.24.6>

Yuriy SKOKLYUK, PhD Student
ORCID ID: 0009-0008-7589-6944
e-mail: yskoklyuk@yahoo.com
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE ROLE OF STATE AND NON-STATE ACTORS IN ENSURING RELIGIOUS SECURITY IN UKRAINE: A COMPARATIVE ANALYSIS

Background. *This article examines the role of state and non-state actors in ensuring religious security in Ukraine through a comparative analysis. Religious security is an essential aspect of national security, as religious conflicts can significantly impact social stability and state sovereignty. Given Ukraine's religious diversity and external geopolitical challenges, effective management of religious affairs is critical for maintaining peace and national cohesion. The research focuses on the interaction between government institutions, religious organizations, and civil society in addressing religious security issues.*

Methods. *The study employs a comparative and interdisciplinary approach, integrating historical, legal, and sociological perspectives to assess how different countries handle religious security. Key findings highlight that state involvement in religious affairs must balance the principles of religious freedom and national security. While the Ukrainian state remains secular, it plays a crucial role in regulating religious organizations, preventing their exploitation for political or extremist purposes, and maintaining legal oversight to ensure equal treatment of all confessions.*

Results. *Furthermore, the study examines the challenges of religious security in Ukraine, including interconfessional tensions, the transition of parishes between denominations, and the influence of external religious-political forces. The experience of other nations, such as France, the United States, and Poland, provides valuable insights into effective models of religious security management. Recommendations include refining legal frameworks, strengthening state oversight while respecting religious freedoms, and fostering interfaith dialogue.*

Conclusions. *By addressing these issues, the research contributes to a deeper understanding of religious security as a dynamic factor in Ukraine's social and political stability. It underscores the importance of coordinated efforts between state authorities, religious institutions, and civil society to uphold religious peace while safeguarding national interests.*

Keywords: *religious security, state policy, interfaith relations, religious freedom, national security, comparative analysis.*

Background

Ensuring religious security is a crucial component of Ukraine's overall national security, as religious conflicts can impact social stability and state sovereignty. Given the country's religious and cultural diversity, as well as external threats, effective management of religious relations is a key aspect of maintaining peace and security within society. The role of both state and non-state actors in this process is particularly significant, as government authorities, religious communities, and civil society must cooperate to achieve this goal. In this context, a comparative analysis is essential for identifying the strengths and weaknesses of various approaches to ensuring religious security.

The aim of this article is to analyze the role of state and non-state actors in ensuring religious security in Ukraine through a comparative approach.

To achieve this goal, the study sets out the following objectives:

- to identify the specific interactions between the state, religious institutions, and civil society organizations in the context of religious security;
- to examine key mechanisms and tools for ensuring religious security, analyze current challenges, and provide recommendations for improving national policy in this field.

Methods

The methodological framework of this study is based on a comparative and interdisciplinary approach, integrating historical, legal, and sociological perspectives to examine the role of state and non-state actors in ensuring religious security in Ukraine. Given the complexity of religious security as a concept intersecting with national security, social stability, and human rights, the research employs a qualitative analysis of legal documents, policy frameworks, and case studies from Ukraine and other countries to identify effective mechanisms for managing religious affairs. The study utilizes comparative analysis to assess how different nations, such as France, the United States,

and Poland, address religious security while maintaining the balance between religious freedom and national interests. A legal analysis of constitutional and legislative provisions governing religious organizations is conducted to explore the extent of state regulation and its impact on interfaith relations. In addition, sociological data, including surveys and reports on religious affiliations, interconfessional tensions, and state-religion interactions, are examined to contextualize the empirical landscape of religious security in Ukraine. The interdisciplinary nature of this research allows for a holistic understanding of religious security, integrating theoretical perspectives from political science, religious studies, and security studies. Furthermore, the study considers geopolitical factors, particularly the impact of Russia's influence on religious institutions in Ukraine, and evaluates the role of international organizations in shaping religious policy. The methodological approach ensures a nuanced examination of the relationship between the state, religious institutions, and civil society while offering recommendations for policy improvements. By employing a multi-method strategy, including document analysis, case studies, and comparative insights, this research contributes to the broader discourse on religious security and its implications for national cohesion and stability.

Results

Specifics of the Interaction Between the State, Religious Institutions, and Civil Society Organizations in the Context of National Religious Security. The interaction between the state, religious institutions, and civil society organizations in the context of religious security constitutes a crucial aspect of national security. Religion plays a key role in shaping social norms, worldview orientations, and even the political preferences of citizens. In this regard, it is essential to examine how these three primary actors cooperate to ensure religious security in Ukraine – a multi-confessional state undergoing a complex

period following the Revolution of Dignity and the armed conflict with Russia, which has significantly influenced religious dynamics within the country.

Religious security, on the one hand, pertains to guaranteeing freedom of conscience and religious rights, while on the other, it involves ensuring social peace and stability, preventing the use of religion to undermine state sovereignty or carry out terrorist activities. Given the significant religious transformations in Ukraine, particularly the shifts in the jurisdictional affiliation of religious organizations and the transition of parishes between denominations, it is especially important to understand how the state, religious institutions, and civil society organizations maintain a balance between freedom of religion and national security.

It should be noted that "according to sociological studies, the level of religiosity among the Ukrainian population has remained consistently high over the years, as also indicated by José Casanova. "In 2000, 58 % of respondents identified as believers, rising to 71 % in 2010 and 76 % in 2014. The year 2014 marked the beginning of the Russian-Ukrainian war, a period of extreme tension for Ukrainian citizens. Researchers attribute this sharp increase in religiosity to socio-political upheavals, where reliance on worldview values serves as a means of adaptation. In the following years, religiosity slightly declined. However, with the onset of full-scale Russian aggression, it increased again to 74 % (ranging from 84 % in the western regions of the country to 63% in the east and 61 % in the south)" (Kharkovshchenko et al., 2024, p. 6).

Therefore, it is essential to remember that one of the key aspects of the interaction between the state and religious institutions is that Ukraine is a secular state. This means that there should be no direct dependence between religious organizations and state authorities. However, this does not imply that the state should refrain from involvement in matters of religious security. On the contrary, the state's role in these issues is exceptionally significant, as it is responsible for ensuring the equality of all religious denominations before the law and creating conditions for their proper functioning. At the same time, the state must have mechanisms to respond to situations in which religious organizations may become instruments of external or internal influence, potentially posing threats to national security.

One of the most important instruments of state interaction with religious institutions is legislation. In Ukraine, as in most democratic countries, religious matters are regulated by the Constitution, laws, and subordinate legal acts, which must guarantee freedom of religion without infringing on the rights of other citizens. The state must ensure the legality of religious organizations' activities and oversee their financial operations to prevent possible manipulations or the financing of terrorist organizations under the guise of religious activity. At the same time, the state must exercise caution to avoid interfering in religious affairs or imposing repressive measures against specific religious groups or organizations.

This is precisely why the field of religious studies exists within the humanities – to provide an adequate response to security challenges and evolve into a practical and effective discipline capable of addressing the specific needs of society and clarifying complex and controversial situations. As emphasized by L. Fylypovych and O. Horkusha, "fundamental knowledge should not remain dormant or serve merely as archival material; instead, it must become a vital source of information and actively contribute to

contemporary issues. Due to its polymethodological nature, religious studies should promote the pluralization of religious life, the diversity of people's worldviews, and the use of academic knowledge to foster tolerance in interfaith relations and mutual understanding among believers of different religions. It should affirm religious peace not as an alternative to religious conflict but as the only viable existential reality" (Fylypovych, & Horkusha, 2024a, p. 61).

Thus, a particularly significant aspect in this context is the role of religious institutions in maintaining religious security. Religious organizations in Ukraine actively contribute to addressing social issues by providing social services, assisting war victims, internally displaced persons, and other vulnerable populations. They also play a crucial role in the moral recovery of society, particularly in wartime conditions. However, like any other institutions, religious organizations can be subject to external influence.

Following the outbreak of war with Russia, certain religious organizations, such as the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate, came under heightened state scrutiny, leading to social and political tensions. These organizations were accused of supporting Russia's aggressive policies, which resulted in some parishes deciding to switch to other religious jurisdictions. Meanwhile, other religious organizations, particularly the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate (which later merged into the Orthodox Church of Ukraine), supported the country's national interests, solidifying their role as an essential component of national identity.

A particularly noteworthy institution in this context is military chaplaincy, which became increasingly active following the full-scale invasion. As domestic scholars rightly note, "the primary criterion for the effectiveness of chaplaincy is practical experience in combat military units. At present, bureaucracy has little influence on Ukrainian military chaplaincy. The extreme conditions of war have enhanced both the quality and effectiveness of chaplaincy candidates. A chaplain's work is not limited to pastoral care but also focuses on the moral and psychological support of military personnel. To fulfill their mission and purpose, military chaplains need to develop and test new forms and methods of work, including media tools" (Kostiuk et al., 2023, pp. 82–83).

Therefore, the interaction between religious institutions and civil society organizations is also a crucial component of ensuring religious security. Civil society organizations in Ukraine actively support human rights, including the rights of religious minorities, and combat extremism and religious fanaticism. They often act as intermediaries between the state and religious communities, facilitating dialogue and fostering mutual understanding among different religious groups. At the same time, civil society organizations can serve as catalysts for legislative or policy changes regarding religious security, as well as conduct educational campaigns to prevent religious conflicts.

One of the key challenges in the interaction of these actors is maintaining a balance between state interests and citizens' rights to freedom of religion. Ukraine is home to numerous religious organizations, ranging from Catholics to Muslims, each with its own unique characteristics. Therefore, an essential aspect of religious security is the development of mechanisms that allow these diverse groups to coexist peacefully without generating tensions or conflicts. This requires both a clear state policy and a willingness to engage in ongoing dialogue with religious leaders and civil society organizations.

The international dimension also plays a crucial role in religious security. As part of the global community,

Ukraine must adhere to international human rights standards, particularly regarding freedom of religion. At the same time, the state has the right to restrict religious activities if they pose a threat to national security, such as in cases of support for terrorism or extremism. This further underscores the necessity of a well-balanced policy that involves cooperation with international organizations and religious leaders.

Thus, the interaction between the state, religious institutions, and civil society organizations in the context of religious security in Ukraine is a complex and multifaceted process requiring a balanced approach. The state must safeguard citizens' rights to freedom of religion while preventing threats to national security. Religious institutions, in turn, should actively contribute to maintaining peace and stability, avoid political manipulation, and serve as moral authorities for society. Civil society organizations play a vital role in facilitating dialogue between the state and religious organizations, helping to preserve social harmony and cohesion within the country.

Key Mechanisms for Ensuring Religious Security and Ways to Improve National Policy for Its Implementation. One of the key mechanisms for ensuring religious security is the development of an effective legal framework. Legislation should not only guarantee freedom of religion but also include safeguards against the misuse of religion for destructive purposes. As noted by Ye. Kharkovshchenko and V. Turenko, "the task of humanitarian policy in the context of ensuring religious security during Russia's full-scale war against Ukraine is to protect the rights and freedoms of believers, including their right to freely practice their religion even during military actions. It is crucial to prevent religious conflicts that could be exploited to destabilize the country" (Kharkovshchenko, & Turenko, 2024, p. 69).

In this context, significant legal provisions include the prohibition of religious hatred propaganda, mechanisms for registering religious organizations and determining their legal status, and the clear delineation between state and religious spheres. Judicial practice in protecting citizens' religious rights and the activities of relevant state bodies that monitor and ensure compliance with legislation also play a crucial role.

The administrative mechanism of religious security includes the activities of state institutions that coordinate interactions between the government and religious organizations, prevent conflicts based on religious differences, and counteract external interference. In this regard, the work of specialized agencies handling religious affairs, as well as local governments that directly engage with religious communities, is particularly effective. Special attention should be given to interfaith dialogue and ensuring legal equality among religious organizations. As the Ukrainian experience, especially during the Russian-Ukrainian war, has shown, "religious security is an essential element of national and state security. Ignoring it leads to tragedies, conflicts, and losses. Recognizing the significance of religion as a spiritual, ideological, and institutional phenomenon and incorporating its security potential into national defense strategies will strengthen the entire state security system. It will make the Ukrainian world and its people genuinely protected from any encroachments by external forces. Religious security must become a defining feature of Ukrainians' national identity as a political nation that defends itself not only on military fronts but also on spiritual and ideological ones" (Fylypovych, & Horkusha, 2024b, p. 80).

The educational dimension of religious security is crucial for fostering social tolerance, critical thinking, and resilience against the destructive influence of radical ideologies. The study of the history of religions, their fundamental principles, and their role in society can contribute to citizens' awareness of the importance of interreligious harmony and help prevent the spread of xenophobic sentiments. Furthermore, religious education should be directed toward cultivating a responsible approach to freedom of religion, understanding the mechanisms of religious manipulation, and seeking constructive dialogue between representatives of different religious traditions.

In the international context, religious security entails cooperation with international organizations, the exchange of best practices in preventing religious extremism, and the implementation of advanced legal frameworks for regulating religious processes. A particularly significant aspect is combating religious discrimination at the global level and ensuring compliance with human rights in the sphere of freedom of conscience.

Among the pressing challenges in the realm of religious security are the threats posed by religious extremism, the instrumentalization of religious rhetoric for political purposes, the increasing influence of foreign religious organizations, and issues related to digital technologies. Radicalization through social networks, disinformation on religious topics, and the emergence of online communities that promote intolerance and violence necessitate new approaches to state policy in this field. It is essential to monitor religious content in the information space, counteract destructive cults, and develop response mechanisms to instances of inciting religious hatred in digital environments, as "religious security correlates with religious freedom in the implementation of the protective function of those communities that adhere to democratic values and the principles of civil society" (Predko, & Predko, 2024, p. 72).

Recommendations for improving national policy in the field of religious security include strengthening interagency coordination in religious policy, refining the legislative framework, enhancing the training of specialists in religious studies and security, expanding international cooperation, and utilizing modern technologies for monitoring religious dynamics. The development of a unified national strategy for religious security is necessary, incorporating mechanisms for both prevention and response to potential threats. A significant role will be played by the development of civil society, the engagement of religious leaders in addressing social issues, and the enhancement of public oversight regarding the protection of religious rights and freedoms.

A comprehensive approach to ensuring religious security will enable effective responses to contemporary challenges, contribute to the harmonization of interfaith relations, and ensure societal stability. The primary objective of state policy in this domain should not only be the prevention of religious conflicts but also the creation of conditions for constructive dialogue between different religious communities, thereby strengthening national unity and social cohesion.

Discussion and conclusions

The study has examined the role of state and non-state actors in ensuring religious security in Ukraine through a comparative analysis, focusing on the interaction between government institutions, religious organizations, and civil society. The findings indicate that religious security is a critical component of national security, requiring a balanced

approach that upholds religious freedom while preventing potential threats to state sovereignty and social stability. The research has demonstrated that Ukraine's secular status necessitates a legal and administrative framework that ensures the equal treatment of all religious organizations, safeguards against external influence, and prevents the instrumentalization of religion for political or extremist purposes.

By analyzing the mechanisms and tools for ensuring religious security, the study has identified that a comprehensive legal framework, state oversight, and interfaith dialogue are essential in mitigating interconfessional tensions and maintaining social cohesion. The challenges facing Ukraine, particularly the transition of parishes between religious jurisdictions and the geopolitical influence on religious organizations, highlight the need for adaptive policy measures that align with both national interests and international human rights standards. Comparative insights from countries such as France, the United States, and Poland reveal that successful religious security policies integrate legal protections with mechanisms for fostering religious pluralism and social dialogue.

The study's recommendations emphasize the necessity of refining the legislative framework, strengthening institutional cooperation between state agencies and religious organizations, and enhancing civil society's role in religious security management. Additionally, the integration of modern technologies for monitoring religious dynamics and countering digital radicalization is crucial in addressing contemporary threats. Ultimately, religious security in Ukraine must be approached as a dynamic and multi-dimensional process, requiring sustained engagement from state institutions, religious leaders, and civil society.

Юрій СКОКЛЮК, асп.
ORCID ID: 0009-0008-7589-6944
e-mail: yskoklyuk@yahoo.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РОЛЬ ДЕРЖАВНИХ І НЕДЕРЖАВНИХ АКТОРІВ У ЗАБЕЗПЕЧЕННІ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ В УКРАЇНІ: КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ

Вступ. Досліджено роль державних і недержавних акторів у забезпеченні релігійної безпеки в Україні на основі компаративного аналізу. Розкрито, що релігійна безпека є важливим складником національної безпеки, оскільки релігійні конфлікти можуть суттєво впливати на соціальну стабільність і державний суверенітет. Наголошено, що в умовах релігійного та культурного різноманіття України, а також зовнішніх геополітичних викликів ефективно управління релігійними відносинами є критичним для збереження миру та національної єдності. Увагу зосереджено на взаємодії державних інституцій, релігійних організацій та громадянського суспільства у сфері забезпечення релігійної безпеки.

Методи. Засновано на компаративному та міждисциплінарному підходах, що охоплюють історичний, правовий та соціологічний аналіз. Ключові результати підкреслюють, що втручання держави в релігійну сферу повинно зберігати баланс між принципами релігійної свободи та забезпеченням національної безпеки. Хоча Україна залишається світською державою, вона відіграє важливу роль у регулюванні діяльності релігійних організацій, попередженні їх використання для політичних чи екстремістських цілей, а також у підтримці рівності всіх конфесій.

Результати. Проаналізовано виклики релігійної безпеки в Україні, зокрема міжконфесійні суперечності, перехід парафій між юрисдикціями та вплив зовнішніх релігійно-політичних сил. Досвід інших країн, зокрема Франції, США та Польщі, дозволяє окреслити ефективні моделі забезпечення релігійної безпеки. Запропоновано рекомендації, що включають удосконалення законодавчої бази, посилення державного контролю збереження релігійних свобод, а також розвиток міжконфесійного діалогу.

Висновки. Дослідження сприяє глибшому розумінню релігійної безпеки як динамічного чинника соціальної та політичної стабільності України. Підкреслено важливість скоординованих зусиль держави, релігійних організацій і громадянського суспільства для збереження релігійного миру та захисту національних інтересів.

Ключові слова: релігійна безпека, державна політика, міжконфесійні відносини, релігійна свобода, національна безпека, компаративний аналіз.

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

Ensuring religious security not only contributes to national stability but also reinforces Ukraine's commitment to democratic values and human rights.

References

Fylypovych, L., & Horkusha, O. (2024a). Religious challenges to national security in the focus of Ukrainian humanities in the conditions of the Russian-Ukrainian war. *Zhytomyr Ivan Franko State University Journal. Philosophical Sciences*, 1(95), 55–63 [in Ukrainian]. [Филипович, Л. & Горкуша, О. (2024а). Релігійні виклики національній безпеці у фокусі української гуманітаристики в умовах російсько-української війни. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка*, 1(95), 55–63]. [https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.1\(95\).2024.55-63](https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.1(95).2024.55-63)

Fylypovych, L., & Horkusha, O. (2024b). Religious security as a component of the national security of Ukraine: Actualization of the problem in wartime. *Skhid*, 6(2), 73–81 [in Ukrainian]. [Филипович, Л. & Горкуша, О. (2024b). Релігійна безпека як складова національної безпеки України: Актуалізація проблеми в часи війни. *Схід*, 6(2), 73–81]. <https://doi.org/10.21847/2411-3093.6210>

Kharkovshchenko, Y., & Turenko, V. (2024). Specifics of religious security in the (pre)war conditions in Ukraine: The task for humanitarian policy. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 23(1), 65–69 [in Ukrainian]. [Харковщенко, С., & Туренко, В. (2024). Особливості релігійної безпеки в (перед)воєнних умовах в Україні: завдання для гуманітарної політики. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 23(1), 65–69]. <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.13>

Kharkovshchenko, Y., Kostyuk, O., Piletsky, E., Zubchuk, O., & Turenko, V. (2024). The religious landscape amidst warfare in Ukraine: assessing the situation. *Multidisciplinary Science Journal*, 6, Article 2024ss0728. <https://doi.org/10.31893/multiscience.2024ss0728>

Kostyuk, O., Predko, O., & Predko, D. (2023). Effectiveness of media tools of the Ukrainian chaplaincy in times of war. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 43(6), Article 6. <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2442>

Predko, O., & Predko, D. (2024). Religious Security: Its Essence and Main Factors (Ukrainian Context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(3), Article 5. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2516>

Отримано редакцією журналу / Received: 06.12.24

Прорецензовано / Revised: 17.12.24

Схвалено до друку / Accepted: 23.12.24

УДК 261.6:001

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.24.7>

Микола СТАДНИК, д-р. філос. наук, проф.

ORCID ID: 0000-0002-4264-8054

e-mail: radviska@ukr.net

Київський столичний університет імені Бориса Грінченка, Київ, Україна

ОСОБЛИВОСТІ ОСВІТНЬОГО ПРОЦЕСУ У ПРАВОСЛАВ'І: ЕТНОМЕНТАЛЬНИЙ ВИМІР

Вступ. Наголошено, що актуальність теми статті обумовлена: по-перше, у зв'язку з посиленням інтересу до традиційних цінностей, що є важливим складником національної ідентичності, позаяк православна освіта залишається значущим фактором духовного та культурного розвитку суспільства; по-друге, у контексті етноментально-го виміру необхідно враховувати специфіку взаємодії православного світогляду та процесу пізнання, які формуються під впливом історичних, соціальних та культурних особливостей різних народів.

Методи. Теоретико-методологічну основу дослідження становить поєднання базових для релігієзнавчого дослідження принципів наукової об'єктивності, світоглядно-конфесійної неупередженості, критичного осмислення досліджуваного матеріалу. Всі компоненти методологічного комплексу були використані в дослідженні не відосoble-но один від одного, а в загальному контексті академічного релігієзнавства.

Результати. Акцентовано, що дослідження сприятиме глибшому розумінню тенденцій, що відбуваються на перетині релігії, освіти та формування національної ідентичності. У контексті східного християнства етноментальність у релігійному пізнанні розглянуто через такі ключові аспекти, як взаємозв'язок релігії та освіти, розуму й віри. Розкрито, що у традиціях східного християнства (переважно візантійської, православної, а також вірменської та інших східних церков) освіта завжди мала тісний зв'язок з релігією. Монастирі та церкви були головними осередками навчання, де вивчали не тільки священне писання, а й філософію, астрономію, математику та інші науки через призму християнської віри. Освітній процес зосереджувався на тому, щоб інтегрувати пізнання у світогляд людини, орієнтуючи його на моральні та етичні принципи християнства. Вивчення теології не обмежувалося лише інтелектуальними зусиллями, але включало практичне застосування християнських принципів у житті. Водночас визначено, що східне християнство робило значний акцент на літургійні практики, мистецтво (зокрема іконопис), яке слугувало не лише естетичним, але й освітнім цілям, передаючи духовні істини через образи та символи.

Висновки. Підкреслено, що релігійна освіта сприяє формуванню унікальної етноментальності, яка поєднує історичну спадщину етносу та сучасні реалії. У своїй сутності етноментальні виміри пізнання в освітньому процесі православ'я сприяють формуванню світогляду, в якому знання інтегруються із духовними принципами віри, де головне завдання полягає в наближенні до Бога та вдосконалення етнобуття, що і формує синкретичну етнонаціональну культуру.

Ключові слова: етноментальність, релігійна освіта, православ'я, східне християнство, синкретична культура.

Вступ

Актуальність дослідження етноментальних вимірів освітнього процесу східного християнства є багатограничним феноменом, що охоплює різні аспекти культурних, релігійних, філософських та соціальних підходів до освіти в межах християнської традиції Сходу. Під етноментальністю розуміється спільна сума культурних, філософських, історичних, соціальних, психологічних особливостей, які формують менталітет певного народу чи спільноти. З іншого боку, освіта поряд із релігією є фундаментом етнокультури; вона являє собою універсальний спосіб відтворення і розвитку останньої. У такому вимірі роль релігії в освітньому середовищі й характер взаємовпливу релігії й освіти впливають із функцій релігії як берегині сформованого традицією ціннісно-світоглядного ядра культури, морально-етичних цінностей та установок людини.

Релігія як один із чинників формування етнічної ментальності в освітньому середовищі України формувалася під впливом різних східно-християнських історичних, релігійних і культурних традицій. Серед них визначальними стали православна, греко-католицька традиції та елементи давньослов'янського світогляду, які відобразилися у звичаях, характері й ціннісних орієнтирах. Освітні системи прагнуть формувати особистість, яка органічно інтегрується у місцевий соціокультурний простір. Релігійна компонента в пізнанні та освітньому процесі сприяє формуванню унікальної етноментальності, яка поєднує історичну релігійну спадщину та сучасні реалії. Необхідність дослідження освітнього процесу зумовлена визначенням впливу релігійних наративів на формування українського соціокультурного простору крізь призму історичного розвитку та сучасних викликів.

Аналіз досліджень і публікацій. Вагоме методологічне значення мають висновки вчених, що досліджують

вплив природних умов на історичний і культурний розвиток України наприкінці XVIII ст. Зокрема, В. Каразін (1773–1842) досліджував взаємозв'язок клімату, сільського господарства та економіки. Водночас з'являються перші дослідження народного характеру. Наприклад, Г. Сковорода формулює основи філософії "кордоцентризму" – пріоритету серця над розумом, що пізніше розвинув П. Юркевич (Юркевич, 1999). У першій половині XIX ст. М. Максимович ("Про древню історію Київської Русі", 1837) підкреслював роль географічних чинників у формуванні державності. М. Костомаров у "Двох руських народностях" (1861) порівнював українців і росіян, наголошуючи на впливі природних умов на їхні ментальні та культурні особливості. Д. Чижевський аналізував ментальність у контексті філософії та соціології, вважаючи її результатом історичного розвитку. Д. Донцов підкреслював національну самоідентифікацію, а О. Довженко у своїх фільмах ("Земля", "Україна у вогні") розкривав характер українців.

В. Шинкарук у "Людина і світ" (1968) трактував ментальність як частину буття, а В. Табачковський ("Проблема людини в системі марксизму", 1976) досліджував її трансформацію за радянських часів.

За часів незалежності Н. Яковенко ("Нариси історії України", 2012) та С. Рябов ("Українська ментальність: історико-культурний контекст", 2001) аналізували історичні чинники ментальності. Н. Еліас (1939) розглядав ментальність як продукт тривалих соціальних змін, пов'язаних із контролем емоцій та розвитком державності. Ф. Ар'єс (1960) досліджував зміни суспільної свідомості через історію дитинства. М. Фуко (1961) аналізував, як суспільство змінювало своє ставлення до розуму та божевілля в різні історичні періоди.

У пострадянську добу варто виділити збірку класичних зразків української спадщини "Українці: народні вірування,

© Стадник Микола, 2024

повір'я, демонологія". В. Войтович в своїй роботі "Міфи та легенди давньої України" систематизував українську міфологію та легенди, зокрема надаючи увагу дохристиянським віруванням, божествам, духам та іншим персонажам (Войтович, 2013).

У сучасний період досліджували релігійну освіту в контексті соціального й освітнього процесу такі відомі дослідники, як О. Александрова, О. Горбань, Т. Горбаченко, А. Колодний, І. Ломачинська, В. Лубський, О. Предко, Р. Мартич, Є. Харьковщенко, С. Хрипко, Л. Филипович та ін. Аналіз їхніх досліджень свідчить, що вивчення релігійного пізнання як чинника формування етнічної ментальності в освітньому середовищі України є особливо актуальним, оскільки національна ідентичність українців формувалася під впливом різних історичних, релігійних і культурних чинників (Колодний, 2006). Незважаючи на вагомий напрацювання учених у галузі релігієзнавства, проблему освітнього процесу та процесу пізнання у православ'ї в контексті етноментального виміру науковці висвітлюють недостатньо.

Методи

Теоретико-методологічну основу дослідження становить поєднання базових для релігієзнавчого дослідження принципів наукової об'єктивності (що забезпечує багатоаспектне розкриття релігійних детермінант формування етноментальності у вітчизняній системі освіти), світоглядно-конфесійної неупередженості (що дозволило проаналізувати конфесійні доміанти етноментальності), критичного осмислення досліджуваного матеріалу, що зумовило неупереджений аналіз проблеми. У роботі було використано релігієзнавчий принцип історизму, що забезпечило врахування конкретних просторово-часових координат. Усі компоненти методологічного комплексу було використано в дослідженні не відособлено один від одного, а в загальному контексті академічного релігієзнавства.

Мета статті: розкрити особливості етноментального виміру освітнього процесу східного християнства. Завданням дослідження є розкриття особливостей освітнього процесу в православ'ї через призму етноментального виміру.

Результати

Розглядаючи історичну генезу взаємовідносин релігії й освіти, слід відзначити, що ще з античних часів освіта й релігія не розмежовувались, а взаємодоповнювали одне одного, оскільки в переважній більшості боги наділялися суто людськими рисами. Згодом у християнській освіті почали домінувати тенденції, які пов'язані з вивченням Святого Письма. В релігійних закладах учні виховувалися у контексті моральних напучувань; вони постійно вислуховували моральні настанови священника (Horban et al., 2024). Школи катехуменів ставали предтечою шкіл катехізису, де подавалася освіта більш складного рівня. Одним із перших навчальних закладів, де вивчався катехізис, була школа в Олександрії, яка виникла в 179 році. Надалі освітня модель набула інших смислів, включаючи як світський, так і релігійний складник. У XII–XIII століттях, коли з'являються університети, ця модель, набуваючи рис університетської системи, існуватиме з деякими змінами до XVI століття. Лише в XVII столітті відстежується розмежування власне релігійно-конфесійної і світської освіти. Зазвичай під світською розуміється секуляризована освіта різних рівнів і типів, що перебуває саме під юридичною опікою держави, а не релігійної організації, і – якоюсь мірою – під публічним контролем.

Етноментально, з метою поширення релігійної освіти в 1576 році князем Василем-Костянтином Острозьким

було засновано Острозьку слов'яно-греко-латинську школу (академію). Її діяльністю основою було покладено традиційне для середньовічної Європи та незвичне для українського шкільництва вивчення семи вільних наук (граматики, риторики, діалектики, арифметики, геометрії, музики, астрономії), а також вищих наук: філософії, богослов'я, медицини. Спудеї Острозької академії опанували п'ять мов: слов'янську, польську, давньоєврейську, грецьку, латинську. Грунтовне поєднання як богословських, так і світських наук виявилися і в тому, що тут уперше поєдналися два типи культур: візантійська і західноєвропейська. З Острозькою академією пов'язується ренесанс українського народу, де проходив процес формування національної ідентичності та етноментальності. В Острозькій академії постало найпотужніше тогочасне українське видавництво: кирилична друкарня Івана Федорова (Федоровича). Саме тут побачили світ греко-слов'янський "Буквар" – перший український підручник (1578); Новий Завіт (1580); "Книжка събраніе вещей нужнейших..." Тимофія Михайловича – перший в історії кириличної поліграфії покажчик стародрукованих текстів; "Хронологія" (1581) Андрія Римші – перший в Україні друкований поетичний твір; шедевр давньоукраїнської поліграфії, перша повна слов'янсько-мовна "Острозька Біблія" (1581); визначні полемічні праці "Ключ царства небесного", "Календар римський новий" (1587) Герасима Смотрицького, "Апокрисис" Христофора Філарета тощо. Учень Острозької академії Мелетій Смотрицький написав першу фундаментальну слов'янську "Граматику" (1619), яку М. Ломоносов назвав "вратами ученості".

Викладацькою діяльністю в академії займалися: літератор Дем'ян Наливайко (брат Северина, ватажка козацько-селянського повстання 1593–1596 рр.); грецький учений та релігійний діяч, випускник Падуанської академії Кирило Лукарис (певний час ректор академії, згодом Олександрійський, а пізніше – Константинопольський патріарх); астроном, математик, доктор медицини, випускник Краківського і Падуанського університетів Ян Лятош; грецький учений і релігійний діяч Еммануїл Мосхопуло; випускник Падуанської академії Никифор Парасхос-Кантакузен та інші. Першим ректором академії був Герасим Смотрицький – видатний освітній та культурний діяч, педагог, письменник-полеміст, поет.

Серед випускників академії – гетьман війська Запорізького Петро Конашевич-Сагайдачний, перший ректор Київської братської школи Іов Борецький, лаврський архімандрит Єлисей Плетенецький, письменник Мелетій Смотрицький, автор знаменитої "Палінодії" Захарія Копистенський, відомий церковний і культурний діяч Ісаакія Борискович та ін.

Острозька академія припинила своє існування у 1636 році. Однак результати її діяльності не зникли безслідно. Сформований тут тип вищого навчального закладу було перенесено до Києва, звідки він поширився до Молдавії та Москви (Національний університет "Острозька академія, 2025).

Протягом чотирьохсот років свого існування Києво-Могилянська академія знала часів розквіту і забуття, небувалих інтелектуальних злетів і гірких поразок. За свою вікову історію Могилянка та її випускники відігравали визначальну роль на багатьох етапах історичного розвитку України. Києво-Могилянська академія була заснована на базі Київської братської школи. Деякі вчителі Львівської та Луцької братських шкіл переїхали викладати до Києва. Школа мала підтримку Війська Запорозького і, зокрема, гетьмана Сагайдачного (Gajesky, 1984).

У вересні 1632 року об'єдналися Київська братська і Лаврська школи. У результаті було створено Києво-Братську колегію. Київський митрополит Петро Могила побудував у ній систему освіти за зразком єзуїтських навчальних закладів. Велика увага в колегії приділялася вивченню мов, зокрема польської та латини (мова викладання). Становище обмежене для отримання освіти не було. Згодом колегія іменувалася Києво-Могилянською на честь свого благодійника та опікуна. Рівень навчання – академічний. Випускники та професори старої Києво-Могилянської академії відіграли важливу роль в освітньому та професійному житті України. Багато хто з козацької старшини та гетьманів Запорозького козацтва навчалися тут. До випускників, зокрема, належали Іван Мазепа, Пилип Орлик, Павло Полуботок, Іван Скоропадський та Іван Самойлович. Університет довгий час був також важливою релігійною школою, звідси вийшли такі відомі християнські діячі, як Степан Яворський, Феофан Прокопович і Дмитро Ростовський. Протягом XVII та XVIII ст. Києво-Могилянська академія була колискою культурного життя України та Російської імперії. Декілька поколінь художників, архітекторів, музикантів та науковців було виховано в ній, наприклад архітектор Іван Григорович-Барський, композитор Артемій Ведель, філософ Григорій Сковорода. Після перетворення на Київську духовну академію навчальний заклад зберіг свою міжнародну репутацію як центр православної релігійної освіти (Києво-Могилянська академія..., 2025).

Потужний взаємозв'язок світської та релігійної освіти продемонстрував Київський університет імені Тараса Шевченка. Його засновано на базі Кременецького ліцею 25 листопада 1833 року і надано ім'я Св. Володимира. Першим факультетом у новоствореному університеті був філософський, а надалі – юридичний та медичний. З циклу богословських дисциплін викладалися представниками кафедр: одна для студентів православного, інша – римо-католицького віросповідання. Згодом відбувалися різні організаційні й структурні зміни щодо створення відповідних кафедр та викладання богословських дисциплін. В університеті викладали богословські дисципліни відомі особистості Гільярв, М. М. Боголюбов (1909–1992) та ін. Зокрема, Гільярв читав на факультеті богослов'я, богословські дисципліни читав і М. М. Боголюбов, написав значну кількість праць, що мають стосунок до релігійної освіти "Філософія релігії", статті "Образ Ісуса Христа в Е. Ренана і Д. Штрауса", "Марксизм і наука", "Християнство і міфологія", "Сучасні позацерковні рухи", "Криза міфологічної свідомості в Індії і в Стародавній Греції", "Про прийоми захисту істини християнства", "До питання про походження християнства" тощо. В останні роки життя в Нижньому Новгороді (1930–1934) він написав другу частину своєї роботи "Філософія релігії", практично закінчив книгу про Богоматір і твір "Життя Ісуса Христа" на основі євангельських текстів. Значний внесок у розвиток релігійного пізнання зробив М. Поснов. Відома його праця "Гностицизм II століття і перемога християнської Церкви над ним", "Історія Християнської Церкви (до поділу Церков – 1054 р.)", написані на значному фактажі, є цінними для нас, оскільки в них автор викладає доволі сміливі, як для професора духовних закладів і доктора церковної історії, висновки.

Нині вивчення релігії є завданням кафедри релігієзнавства Київського університету імені Тараса Шевченка. У різні часи працівниками кафедри підготовлено підручники з наукового атеїзму (проф. В. К. Танчер), релігіє-

знавства (проф. Ю. А. Калінін, проф. Є. А. Харьковщенко), з ісламознавства (проф. В. І. Лубський), з психології релігії (проф. О. І. Предко), посібник з курсу "Історія ранніх релігійних вірувань і культів" (проф. І. В. Кондратьєва, доц. І. В. Шавріна, доц. І. М. Фенно, доц. О. С. Пасічник) тощо (Predko, & Predko, 2024).

При філософському факультеті університету було створено в 1998 році відділення релігієзнавства. За період його діяльності було підготовлено понад 500 спеціалістів; створено спеціалізовану вчену раду Д 26.001.43 (релігієзнавство, українознавство), було захищено понад 150 кандидатських та понад 30 докторських дисертацій.

Наслідуючи відомі традиції Київського університету імені Тараса Шевченка, чинний внесок у розвиток релігієзнавства та релігійної освіти здійснюють науковці інших університетів України. Зокрема, в Київському столичному університеті імені Бориса Грінченка, відкрито кафедру філософії та релігієзнавства. На кафедрі ведеться підготовка аспірантів за спеціальністю "Релігієзнавство" (Kolinko, & Aleksandrova, 2024).

Потреба у виникненні та утвердженні освітніх закладів спричинена тим, що в Україні поступово відбувається підвищення релігійності населення і в цього процесу є причини, які пов'язані з достатньо високим рівнем демократичності духовного життя суспільства, що почав формуватися із середини 80-х років ХХ ст. З іншого боку, помітним є вакуум у масовій свідомості, що виник після краху тоталітарного режиму, відбулися різкі зміни в соціальній структурі, поляризація суспільства, що спричинила потребу в милосерді й добродійності, актуалізувалися релігійно-культурні традиції, особливо в західно-українських областях, помітною стала активізація діяльності всіх релігійних організацій, їх підтримка з боку держави та засобів масової інформації (Філіпович, 2000).

Необхідно звернути увагу, що сучасна Конституція України (ст. 35) відповідає міжнародним нормам щодо свободи віросповідання й проголошує нейтральне ставлення держави до офіційно зареєстрованих релігійних громад та невтручання у справи церкви (Конституція України, 1996). В основному законі задекларовано принципи відокремлення церкви від держави, проголошується їх автономність, рівність між собою усіх конфесій, що надає їм широкі можливості для реалізації власних принципів та інтересів, не закріплюючи за жодною особливих окремих привілеїв.

У контексті православ'я в освітньому процесі навчальних закладів етноментальні виміри розглядаються через такі ключові аспекти, як взаємозв'язок релігії та освіти, віри й розуму, богословського пізнання, яке включає як раціональне, так і ірраціональне (Стадник, 2006). У традиціях східного християнства (переважно візантійської, православної, а також вірменської та інших східних церков) освіта завжди мала тісний зв'язок з релігією. Відомо, що монастирі та церкви були головними осередками навчання, де вивчали не тільки священне писання, а й філософію, астрономію, математику та інші науки через призму християнської віри. Освітній процес зосереджувався на інтегруванні пізнання у світогляд людини, орієнтуючи його на моральні та етичні принципи християнства й ментальні особливості віруючих (Horban, & Martych, 2023). Важливим тут постає богословське навчання, яке в умовах східного християнства було зосереджене на глибокому осмисленні Святого Письма та Святих Таїнств. Учення богословів не обмежувалося лише інтелектуальними зусиллями, але включало практичне застосування християнських принципів у житті (Horban et al., 2024). Водночас право-

слав'я зробило значний акцент на літургійні практики, мистецтво (зокрема іконопис), яке слугувало не лише естетичним, але й освітнім цілям, передаючи духовні істини через образи та символи. Освітні інституції, як-от монастирі, духовні школи, університети (наприклад, Константинопольський університет), були невід'ємною частиною етноментального пізнання у східному християнстві. Вони формували світогляд, де знання передавалося через призму християнського досвіду. Важливими рисами таких освітніх процесів були системність, інтеграція теології і філософії, значення священних текстів і передавання життєвого досвіду через духовне наставництво, що репрезентується в освітньому процесі сучасного православ'я.

Дискусія і висновки

Освітні системи прагнуть формувати особистість, яка органічно інтегрується у місцевий соціокультурний простір. Релігійне пізнання в освітньому процесі сприяє формуванню унікальної етноментальності, яка поєднує історичну спадщину етносу та сучасні реалії. У своїй сутності етноментальні виміри пізнання в освітньому процесі східного християнства сприяють формуванню світогляду, в якому знання інтегруються із духовними принципами віри, де головне завдання пізнання полягає в наближенні до Бога та вдосконаленні етнобуття загалом та морального життя зокрема.

Для освітнього процесу східного християнства характерна певна ментальна картина світу, де пізнання не лише раціональне, а й духовне (переважно ірраціональне). Це особливо видно в інтерпретації святих текстів, філософських концепцій і етики. Головне завдання релігійного пізнання убачалося у наближенні до Божественної сутності через розуміння Його волі, моральне очищення та спасіння душі. З іншого боку, пізнання світу та Бога через філософію, теологію та літургію ставало основою життєвого шляху віруючого. Менталітет, що формується у релігійному освітньому процесі, визначає структуру навчальних програм. Зокрема, у візантійській традиції на першому плані були гуманітарні дисципліни – література, риторика, етика, оскільки вони допомагали зберігати і передавати культурні цінності та релігійні переконання. Пізніше це вплинуло на розвиток освітніх систем у країнах Східної Європи, зокрема в Україні. Нині багато аспектів традиційної освіти змінюються, етноментальні виміри релігійного пізнання в освітньому процесі східного християнства продовжують відігравати важливу роль у формуванні моральних та духовних орієнтирів сучасного суспільства. Церковна освіта, духовні школи, катехизація – усе це сприяє розвитку пізнання у контексті сучасних викликів та проблем.

Список використаних джерел

- Войтович, В. (2013). *Міфи та легенди давньої України*. Богдан. *Києво-Могилянська академія (1632—1817)*. (2025, 25 січня). У Вікіпедія. [https://uk.wikipedia.org/w/index.php?title=Києво-Могилянська_академія_\(1632-1817\)&oldid=44445661](https://uk.wikipedia.org/w/index.php?title=Києво-Могилянська_академія_(1632-1817)&oldid=44445661)
- Колінько, М., & Александрова, О. (2024). Сучасний життєвий досвід українських мігрантів у контексті міжкультурних стратегій. *Схід*, 6(3), 26–31. <https://doi.org/10.21847/2411-3093.633>

- Колодний, А. М. (2006). Релігієзнавча наука і релігієзнавча освіта. *Українське релігієзнавство*, 40, 47–69. <https://doi.org/10.32420/2006.40.1772>
- Конституція України, Закон України № 30 (1996, 28 червня). *Відомості Верховної Ради України (ВВР)*, 30. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254к/96-вр#Text>
- Національний університет "Острозька академія". (2025, 15 березня). У Вікіпедія. [https://uk.wikipedia.org/w/index.php?title=Національний_університет_\"Острозька_академія\"&oldid=44895658](https://uk.wikipedia.org/w/index.php?title=Національний_університет_\)
- Стадник, М. (2006). *Трансформація становлення взаємовідносин християнства і науки: Релігієзнавчо-філософський аспект*. СЛД Карпук СВ. Филипович, Л. О. (2000). *Етнологія релігії: Традиція вітчизняного релігієзнавчого осмислення і теоретичне вирішення проблем співвідношення релігії та етносу* [Неопубл. дис. д-ра філос. наук]. Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України.
- Юркевич, П. (1999). *Історія філософії права. Філософія права. Філософський щоденник*. Український світ.
- Gajecy, G. (1984). The Kiev Mohyla Academy and the Hetmanate. *Harvard Ukrainian Studies*, 8(1/2), 81–92.
- Horban, O., & Martych, R. (2023). Conceptualising the Value of life in bioethical discourse: Sanctity vs quality of life. *Studia Warmińskie*, 60, 61–70. <https://doi.org/10.31648/sw.9563>
- Horban, O., Stadnyk, M., Martych, R., Mishchuk, A., & Mishchuk, M. (2024). The role of higher education in the formation of humanitarian security of the state. *Conhecimento & Diversidade*, 16(43), 302–321. <https://doi.org/10.18316/rcd.v16i43.11850>
- Predko, O., & Predko, D. (2024). Religious Security: Its Essence and Main Factors (Ukrainian Context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(3), Article 5. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2516>

References

- Constitution of Ukraine, Law of Ukraine No. 30 (1996, June 28). *The Official Bulletin of the Verkhovna Rada of Ukraine (BVR)*, 30 [in Ukrainian]. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254k/96-вр#Te>
- Filipovich, L. O. (2000). *Ethnology of Religion: Tradition of national religious studies and theoretical solution to the problems of religion and ethnicity correlation* [Unpublished dissertation of Doctor of Philosophical Sciences]. G. S. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine [in Ukrainian].
- Gajecy, G. (1984). The Kiev Mohyla Academy and the Hetmanate. *Harvard Ukrainian Studies*, 8(1/2), 81–92.
- Horban, O., & Martych, R. (2023). Conceptualising the Value of life in bioethical discourse: Sanctity vs quality of life. *Studia Warmińskie*, 60, 61–70. <https://doi.org/10.31648/sw.9563>
- Horban, O., Stadnyk, M., Martych, R., Mishchuk, A., & Mishchuk, M. (2024). The role of higher education in the formation of humanitarian security of the state. *Conhecimento & Diversidade*, 16(43), 302–321. <https://doi.org/10.18316/rcd.v16i43.11850>
- Kolinko, M., & Aleksandrova, O. (2024). Modern life experience of Ukrainian migrants in the context of intercultural strategies. *Схід*, 6(3), 26–31 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.21847/2411-3093.633>
- Kolodnyi, A. M. (2006). Religious Studies and Religious Education. *Ukrainian Religious Studies*, 40, 47–69 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32420/2006.40.1772>
- Kyiv-Mohyla Academy (1632–1817)*. (2025, January 25). In Wikipedia [in Ukrainian]. [https://uk.wikipedia.org/w/index.php?title=Києво-Могилянська_академія_\(1632-1817\)&oldid=44445661](https://uk.wikipedia.org/w/index.php?title=Києво-Могилянська_академія_(1632-1817)&oldid=44445661)
- National University of Ostroh Academy*. (2025, March 15). In Wikipedia [in Ukrainian]. [https://uk.wikipedia.org/w/index.php?title=Національний_університет_\"Острозька_академія\"&oldid=44895658](https://uk.wikipedia.org/w/index.php?title=Національний_університет_\)
- Predko, O., & Predko, D. (2024). Religious Security: Its Essence and Main Factors (Ukrainian Context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(3), Article 5. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2516>
- Stadnyk, M. (2006). *Transformation of the Formation of Relationships between Christianity and Science: Religious and Philosophical Aspect*. Karpuk SV [in Ukrainian].
- Voytovych, V. (2013). *Myths and legends of ancient Ukraine*. Bogdan [in Ukrainian].
- Yurkevych, P. (1999). *History of philosophy of law. Philosophy of law. Philosophical diary*. Ukrainian World [in Ukrainian].

Отримано редакцією журналу / Received: 06.12.24
Прорецензовано / Revised: 17.12.24
Схвалено до друку / Accepted: 23.12.24

Mykola STADNYK, DSc (Philos.), Prof.

ORCID ID: 0000-0002-4264-8054

e-mail: radivska@ukr.net

Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University, Kyiv, Ukraine

FEATURES OF THE EDUCATIONAL PROCESS IN ORTHODOXY: ETHNOMENTAL DIMENSION

Background. *The relevance of this topic is due to: first, the growing interest in traditional values, which is an important component of national identity, as Orthodox education remains a significant factor in the spiritual and cultural development of society; second, in the context of the ethnomental dimension, it is necessary to take into account the specifics of the interaction between the Orthodox worldview and the process of cognition, which are formed under the influence of historical, social and cultural characteristics of different peoples.*

Methods. *The theoretical and methodological basis of the study is a combination of the principles of scientific objectivity, ideological and confessional impartiality, and critical comprehension of the material under study, which are basic for religious studies. All components of the methodological complex were used in the study not in isolation from each other, but in the general context of academic religious studies.*

Results. *This study will contribute to a deeper understanding of the trends taking place at the intersection of religion, education, and the formation of national identity. In the context of Eastern Christianity, ethnomentalism in religious cognition can be viewed through such key aspects as the relationship between religion and education, reason and faith. In the traditions of Eastern Christianity (mainly Byzantine, Orthodox, as well as Armenian and other Eastern churches), education has always been closely linked to religion. Monasteries and churches were the main centers of learning, where not only the scriptures were studied, but also philosophy, astronomy, mathematics, and other sciences through the prism of the Christian faith. The educational process was focused on integrating knowledge into a person's worldview, orienting him or her toward the moral and ethical principles of Christianity. The study of theology was not limited to intellectual efforts, but included the practical application of Christian principles in life. At the same time, Eastern Christianity placed considerable emphasis on liturgical practices and art (in particular, iconography), which served not only aesthetic but also educational purposes, conveying spiritual truths through images and symbols.*

Conclusions. *Religious education contributes to the formation of a unique ethnomentality that combines the historical heritage of the ethnic group and modern realities. In essence, the ethnomental dimensions of cognition in the educational process of Orthodoxy contribute to the formation of a worldview in which knowledge is integrated with the spiritual principles of faith, where the main task is to approach God and improve ethnicity, which forms a syncretic ethno-national culture.*

Keywords: *ethnomentalism, religious education, Orthodoxy, Eastern Christianity, syncretic culture.*

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

УДК 322:355.02](100)(477)
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.24.8>

Віталій ТУРЕНКО, д-р філос. наук, ст. дослідник
ORCID ID: 0000-0003-0572-9119
e-mail: vitali_turenko@ukr.net

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

Олександр КОСТЮК, канд. філос. наук, доц., докторант
ORCID ID: 0000-0003-1907-6307
e-mail: sasha0079@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

МІЖНАРОДНИЙ ДОСВІД ПІСЛЯВОЄННОГО РОЗВ'ЯЗАННЯ ПРОБЛЕМ БЕЗПЕКИ У СФЕРІ РЕЛІГІЇ: ЗАВДАННЯ ДЛЯ УКРАЇНИ

Вступ. Наголошено, що актуальність теми зумовлена необхідністю вивчення міжнародного досвіду післявоєнного розв'язання проблем у сфері релігії, що є важливим для сучасної України в умовах війни з Росією. Релігійна сфера часто стає джерелом стабілізації або ж фактором конфлікту, тому інтеграція міжнародних підходів може сприяти забезпеченню релігійної безпеки, відновленню суспільного миру та консолідації. Акцентовано важливість вивчення ролі релігійного фактора у відбудові соціальних структур, запобіганні радикалізації та інтеграції переселенців у суспільство.

Методи. Застосовано компаративний, логічний і герменевтичний методи. Компаративний метод дозволив порівняти досвід Німеччини, Боснії і Герцеговини та інших країн, що відновлювалися після масштабних конфліктів. Логічний метод сприяв структурному аналізу викликів релігійної безпеки в Україні, а герменевтичний забезпечив глибоке розуміння взаємозв'язку між релігійними аспектами та соціальною реальністю.

Результати. Вивчення міжнародного досвіду показало, що ключовими елементами успішного післявоєнного врегулювання є створення правових механізмів для гарантування релігійної свободи, формування інституцій для діалогу між релігійними громадами, протидія радикалізації та забезпечення прозорості діяльності релігійних організацій. Розкрито, що досвід Німеччини після Другої світової війни продемонстрував важливість демократичної моделі релігійного управління, тоді як практика Боснії і Герцеговини підкреслила значення міжнародної співпраці для регулювання етнорелігійних конфліктів.

Висновки. Доведено, що інтеграція міжнародного досвіду має враховувати специфіку війни в Україні та роль релігії як елементу національної безпеки. Запропоновано заходи, спрямовані на забезпечення стійкого суспільного миру, який базується на взаємній довірі, співпраці та прагненні до відновлення країни.

Ключові слова: післявоєнна стабілізація, релігійна безпека, міжнародний досвід, діалог релігійних громад, релігійна віра, гібридна війна.

Вступ

Актуальність теми дослідження зумовлена тим, що післявоєнний досвід розв'язання проблем безпеки у сфері релігії є однією з ключових тем сучасного суспільно-політичного дискурсу. У період після великих конфліктів саме релігійний фактор нерідко стає як джерелом стабілізації, так і потенційною загрозою для соціального миру. Сучасний світ стоїть перед викликом інтеграції різних релігійних спільнот, забезпечення свободи віросповідання та запобігання маніпуляціям релігією у політичних цілях. У контексті повномасштабної війни Росії проти України релігійна сфера стала одним із полів боротьби за національну ідентичність, культурне відновлення та соціальну згуртованість. Досвід інших країн, які пережили руйнівні війни, може бути корисним для розроблення стратегії післявоєнної стабілізації та уникнення конфліктів на релігійному ґрунті.

Важливість теми також обумовлена глобальними викликами, які супроводжують сучасні війни, зокрема питаннями відновлення довіри між громадами, протидії радикалізації та формування нових моделей релігійного управління. В Україні релігійна безпека стала не лише елементом національної безпеки, але й інструментом для зміцнення міжнародної підтримки, зокрема через участь різних релігійних організацій у гуманітарних та дипломатичних ініціативах. Таким чином, аналіз міжнародного досвіду післявоєнного розв'язання проблем безпеки у сфері релігії є надзвичайно актуальним як для практичного впровадження таких моделей в Україні, так і для формування глобальних підходів до вирішення релігійних конфліктів.

Відповідно, **метою статті** є розкриття міжнародного досвіду розв'язання проблем безпеки у сфері релігії у післявоєнний період та аналіз можливості його адапта-

ції до сучасних українських реалій, зумовлених наявними і потенційними наслідками повномасштабної війни Росії проти України.

Поставлена мета передбачає виконання таких **завдань**:

- вивчити історичний досвід країн, які успішно реалізували стратегії післявоєнного врегулювання у релігійній сфері;
- розкрити сучасні виклики релігійної безпеки в Україні в контексті післявоєнної реконструкції та формування суспільного миру;
- розробити рекомендації для інтеграції міжнародного досвіду в українську модель забезпечення безпеки у сфері релігії.

Методи

У процесі дослідження використано комплексний методологічний підхід, що поєднує кілька методів для забезпечення всебічного аналізу проблематики. Компаративний метод дозволив порівняти міжнародний досвід післявоєнного врегулювання у сфері релігії, зокрема приклади Німеччини, Боснії і Герцеговини, а також інших країн, які успішно подолали наслідки масштабних конфліктів. Логічний метод сприяв структурному аналізу сучасних викликів релігійної безпеки в Україні, що виникли через війну з Росією, зокрема питань інтеграції переселенців, протидії радикалізації та відновлення довіри між релігійними громадами. Герменевтичний метод забезпечив глибоке розуміння взаємозв'язку між релігійними аспектами та соціальною реальністю, акцентуючи увагу на ролі релігії у формуванні суспільного миру та національної стійкості. Використання історико-генетичного підходу дозволило простежити розвиток механізмів релігійного управління у різних країнах у післявоєнний період, що сприяло виявленню ключових

© Туренко Віталій, Костюк Олександр, 2024

факторів успіху. Особливу увагу приділено аналізу правових механізмів, які гарантують свободу віросповідання, а також інституційному забезпеченню міжконфесійного діалогу та прозорості діяльності релігійних організацій. У дослідженні враховано міжнародний досвід регулювання релігійної сфери, а також специфіку українського контексту, пов'язаного з гібридною війною, де релігія часто використовується як інструмент політичного впливу та маніпуляцій. Комплексний підхід дозволив запропонувати рекомендації щодо адаптації міжнародного досвіду до українських реалій та розроблення стратегії післявоєнної стабілізації у сфері релігії.

Результати

Вивчення історичного досвіду країн, які успішно реалізували стратегії післявоєнного врегулювання у релігійній сфері. Історичний досвід країн, що стикалися з масштабними конфліктами, наочно демонструє, що релігійна сфера відіграє ключову роль у процесі післявоєнного відновлення, а саме релігія здатна виступати як засобом примирення, так і фактором подальшої ескалації напруженості. Зокрема, післявоєнні сценарії врегулювання проблем релігійної безпеки передбачають поєднання кількох основних компонентів: правового регулювання, суспільного діалогу, залучення міжнародної спільноти та впровадження інституційних реформ, спрямованих на відновлення довіри між релігійними громадами.

Досвід Німеччини після Другої світової війни є показовим у контексті побудови демократичної моделі управління релігійною сферою. Зокрема, "топос діалогу між християнами та марксистами відіграв ключову роль у створенні та підтримці владних відносин у релігійній політиці Східної Німеччини. Три кейси ілюструють топос діалогу як стратегії боротьби: 1. кампанія проти "ревізійонізму" та "політизованої релігії"; 2. стратегія "диференціації" церковної політики; 3. критика явищ, які зазвичай асоціюються з християнсько-марксистським діалогом за межами Східної Німеччини в середині 1960-х років. Ці приклади соціалістичної релігійної політики, хоч і мали власну динаміку, були тісно пов'язані через конкретних акторів і аргументаційні стратегії" (Tóth, 2020, с. 171).

Як бачимо, після падіння нацистського режиму, який використовував релігію для легітимізації своєї ідеології, нова влада активно сприяла формуванню партнерських відносин між державою та релігійними організаціями. Якщо говорити в конфесійному плані, то слушно зауважує О. Шепетяк: "Після Другої Світової війни ситуація з політично-соціальною орієнтацією католиків кардинально змінюється. Серед католиків нацистські настрої відмерли повністю, а комунізм і соціалізм відчували величезне неприйняття Церквою. Зокрема, Католицька Церква у країнах німецької мови повністю відмежувалася від політики, проте ще більше заангажувалася у соціальну роботу" (Шепетяк, 2014, с. 278).

Тому цілком логічно що було прийнято низку законодавчих актів, які забезпечували релігійну свободу, а також створено механізми діалогу між різними конфесіями для запобігання майбутнім конфліктам. Важливу роль у цьому процесі відігравала міжнародна спільнота, яка через програми післявоєнної реконструкції сприяла інтеграції принципів релігійної толерантності в національну політику.

Досвід Боснії і Герцеговини після закінчення громадянської війни в 1995 році також вартий уваги. Ця країна стикалася з глибокими етнорелігійними розбіжностями, які значною мірою підживлювали конфлікт. Одним із ключових кроків у процесі післявоєнного врегулюван-

ня стало підписання Дейтонських угод, які передбачали створення правових механізмів для захисту прав релігійних меншин. Утім, слід зауважити, що "в основному за допомогою політики вибіркової пам'яті та різних форм співпраці з політичними лідерами з їхніх етнічних груп, релігії відігравали важливу роль у накопиченні та виробництві символічного капіталу, який слугував подальшому поділу, закріпленому в Дейтонській мирній угоді. Водночас різні ініціативи були зосереджені на мирному потенціалі монотеїстичних релігій та співпраці з громадянським суспільством. Такі ініціативи, однак, недостатньо помітні і лише частково інституціоналізовані, на відміну від поділів, міцно встановлених у конституційних умовах та постійно цитованих політиками, які широко використовують ідентифікаційні та міфологічні матриці та зловживають релігійними символами" (Popov Motčinović, 2024, с. 48-49).

Тому потреба була в залученні міжнародних організацій, зокрема ООН і ОБСЄ, які сприяли налагодженню діалогу між релігійними лідерами та громадами. Такі ініціативи допомогли зменшити напруженість та створили підґрунтя для більш гармонійного співіснування у постконфліктному суспільстві.

Вивчення цих прикладів свідчить, що успішне розв'язання проблем релігійної безпеки після війни залежить від комплексного підходу. Ключовими елементами цього процесу є: створення правових основ для забезпечення релігійної свободи, активне залучення міжнародної спільноти до врегулювання конфліктів, інституційна підтримка релігійного діалогу, а також визнання і врахування специфіки кожного конфлікту. Такий досвід є надзвичайно важливим для України, яка після завершення війни з Росією також постане перед необхідністю налагодження стосунків між релігійними громадами, враховуючи їхній внесок у гуманітарну та суспільну стабільність.

Аналіз сучасних викликів релігійної безпеки в Україні в контексті післявоєнної реконструкції та формування суспільного миру. Війна Росії проти України суттєво змінила конфігурацію релігійної сфери в країні, висвітливши її складність, уразливість та потенціал для сприяння суспільній стабільності. Одним із найгостріших викликів, що постали перед Україною, є необхідність забезпечення релігійної безпеки в умовах гібридної війни, яка передбачає використання релігійного чинника як інструменту впливу, маніпуляції та політичного тиску. Російська Федерація активно експлуатує релігійний наратив, зокрема через Російську православно-церкву, щоб виправдати агресію, дискредитувати українську владу та посіяти розкол у суспільстві. У таких умовах релігійна безпека набуває стратегічного значення для післявоєнної реконструкції та формування стійкого суспільного миру.

Одним з основних викликів у цій сфері є потреба налагодження відносин між різними релігійними громадами, які можуть мати відмінні погляди на роль релігії у війні та відновленні країни. В умовах, коли частина релігійних організацій опинилася під впливом агресора або займала нейтральну позицію під час війни, зростає ризик виникнення соціальної напруженості та втрати довіри до релігійних інституцій загалом. Зокрема, це стосується сприйняття Української православної церкви Московського патріархату, яку часто звинувачують у співпраці з агресором, що створює загрозу подальшого посилення внутрішніх конфліктів у релігійній сфері.

Додатковим викликом є питання інтеграції переселенців і постраждалих від війни в місцеві громади. Ці групи часто мають особливі духовні потреби, пов'язані

з пережитими травмами, втратами та необхідністю адаптації до нових умов життя. Релігійні організації вже зараз відіграють важливу роль у наданні психологічної підтримки, гуманітарної допомоги та сприянні соціальній згуртованості, проте їхній потенціал у цій сфері потребує системної підтримки з боку держави та суспільства.

Не менш важливим є питання запобігання радикалізації релігійних груп, яка може стати серйозною загрозою для стабільності після війни. У контексті тривалого військового конфлікту та економічної нестабільності певні радикальні ідеології можуть знайти відгук у частини населення, що потенційно загрожує підривом соціального миру. Для протидії таким явищам необхідно формувати діалогові платформи для обговорення релігійних питань, сприяти відкритій дискусії та запобігати маргіналізації окремих груп.

Також ключовим є завдання відновлення довіри між релігійними громадами і державою. Війна оголила низку проблем у відносинах між ними включно з недостатнім регулюванням, слабкою комунікацією та впливом зовнішніх факторів. Для подолання цих викликів держава повинна не лише забезпечити захист свободи віросповідання, але й створити ефективні інституції, які сприятимуть налагодженню співпраці між релігійними організаціями та державними структурами. Отже, слухним є зауваження М. Еліота про те, що регіональні та транснаціональні церковні організації, парацерковні служіння та окремі віруючі зазвичай менше зосереджувалися на звинуваченнях у російських військових злочинах (хоч якими виправданими вони були б), зосереджуючись натомість на практичній гуманітарній допомозі травмованому українському населенню (Elliott, 2024).

Аналізуючи сучасні виклики релігійної безпеки, необхідно також враховувати міжнародний контекст. Україна є частиною глобальної релігійної спільноти, а тому її зусилля у розв'язанні проблем релігійної безпеки після війни будуть оцінюватися через призму загальноприйнятих демократичних стандартів та міжнародних зобов'язань. Особливо це стосується питання дотримання прав релігійних меншин, які можуть зазнавати дискримінації в умовах післявоєнного перерозподілу ресурсів і впливів.

Відповідно, сучасні виклики релігійної безпеки в Україні вимагають комплексного підходу, який враховуватиме як внутрішні, так і зовнішні фактори. Успішне їх подолання є важливим не лише для відновлення релігійної сфери, але й для формування стійкого суспільного миру, що базується на взаємній довірі, співпраці та спільному прагненні до відновлення країни після війни.

Розроблення рекомендацій для інтеграції міжнародного досвіду в українську модель забезпечення безпеки у сфері релігії. Післявоєнна реконструкція України потребує системного підходу до розв'язання проблем релігійної безпеки, враховуючи як внутрішні виклики, так і досвід інших країн, що успішно подолали наслідки воєнних конфліктів. Інтеграція міжнародного досвіду в українську модель забезпечення релігійної безпеки повинна базуватися на врахуванні специфіки війни Росії проти України, зокрема використання релігії як інструменту гібридної агресії, глибоких соціокультурних ідентичностей та ролі релігійних організацій у формуванні національної стійкості.

Одним із ключових аспектів міжнародного досвіду є формування правового середовища, яке гарантує свободу віросповідання, адже, як слушно зауважують вітчизняні науковці О. Предко і Д. Предко, "незаперечним є те, що релігійна безпека є основою для ство-

рення умов для вільного вираження релігійної ідентичності, практик і переконань без погроз чи насильства. Істотні ознаки релігійної безпеки можуть включати різні аспекти, зокрема свободу віросповідання як гарантію права людини обирати та вільно виражати свої релігійні переконання без обмежень та дискримінації; захист від релігійної дискримінації, тобто запобігання будь-якій формі дискримінації за ознакою релігії; захист релігійних місць і будівель від будь-якої форми насильства чи вандалізму; діалог з релігійними організаціями як сприяння взаєморозумінню, толерантності та співпраці між різними релігійними громадами. Ці методичні вказівки можуть бути враховані під час розроблення політики, законодавства та програм, спрямованих на забезпечення релігійної безпеки в суспільстві" (Predko, & Predko, 2024, с. 71).

Утім, слід зауважити, що необхідно запобігати використанню релігії для маніпуляцій або підриву національної безпеки. Важливо врахувати досвід Німеччини, де після Другої світової війни було створено правові механізми для регулювання релігійної діяльності, що передбачали обов'язкову реєстрацію релігійних організацій, прозорість їхньої діяльності та регулярний контроль з боку держави. Для України це означає необхідність оновлення законодавства, зокрема у сфері реєстрації релігійних громад, фінансової прозорості їхньої діяльності, а також створення чітких правил для запобігання зовнішньому впливу, особливо з боку країн-агресорів.

Наступним важливим компонентом є інституційне забезпечення діалогу між релігійними громадами. Досвід Боснії і Герцеговини показує, що створення платформ для діалогу є ефективним інструментом примирення та зменшення напруженості. В Україні доцільно створити спеціальні інституції або розширити повноваження тих, що вже існують, таких як Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій. Ці інституції мають стати простором для обговорення ключових питань, пов'язаних із післявоєнною реконструкцією, взаємодією між релігійними громадами та формуванням спільних ініціатив, спрямованих на збереження суспільного миру.

Ще одним аспектом є активна участь релігійних організацій у процесі післявоєнного відновлення. Релігійні громади часто мають значний ресурс довіри, який можна використати для надання гуманітарної допомоги, підтримки постраждалих від війни та сприяння соціальній згуртованості. Досвід Ірландії після закінчення конфлікту в Північній Ірландії показує, що залучення релігійних лідерів до миротворчих ініціатив може суттєво зменшити рівень соціального напруження. В Україні це може включати організацію спільних програм між різними релігійними громадами, спрямованих на реабілітацію ветеранів, підтримку переселенців та освітні ініціативи, що сприяють подоланню упереджень і стереотипів.

Не менш важливим є забезпечення прозорості діяльності релігійних організацій та їх фінансування. Для цього необхідно впровадити механізми регулярного аудиту та звітності, що дозволить запобігти використанню релігійних структур для фінансування деструктивної діяльності або поширення радикальних ідей. Досвід Сполучених Штатів, де існує чітка система звітності для неприбуткових організацій, може бути корисним у цьому контексті. В Україні це може передбачати введення обов'язкових публічних звітів про джерела фінансування та витрати релігійних організацій, що сприятиме підвищенню довіри до них з боку суспільства.

Одним із важливих елементів є протидія радикалізації та екстремізму у релігійній сфері. Важливо запози-

чити досвід європейських країн, які активно працюють у цьому напрямі, зокрема Норвегії та Данії. Їхні програми із запобігання радикалізації, що включають освітні ініціативи, індивідуальну роботу з молоддю та підтримку соціально вразливих груп, можуть бути адаптовані до українського контексту. Для цього в Україні доцільно створити спеціальні програми, що спрямовані на виховання толерантності, міжкультурної взаємодії та критичного мислення у молоді.

Особливу увагу необхідно приділити інтеграції постраждалих від війни та переселенців у місцеві громади. Міжнародний досвід, зокрема Канади, показує, що релігійні організації можуть відігравати важливу роль у цьому процесі, створюючи платформи для спільної діяльності, гуманітарної допомоги та культурного обміну. В Україні це може реалізовуватися через ініціативи з надання психологічної допомоги, підтримки сімей, які втратили членів через війну, та створення центрів адаптації для переселенців, що працюють у тісній співпраці з релігійними громадами.

Окремим питанням є роль міжнародної спільноти у відновленні релігійної безпеки в Україні. Важливо забезпечити співпрацю з такими організаціями, як ООН, ОБСЄ, ЮНЕСКО, які мають значний досвід у розв'язанні релігійних конфліктів. Їхній досвід можна використати для створення рекомендацій та фінансування проєктів, спрямованих на підтримку релігійної толерантності, захист релігійних прав та відновлення культурної спадщини, зруйнованої під час війни.

З огляду на це, інтеграція міжнародного досвіду в розв'язання проблем релігійної безпеки в Україні є багаторівневим завданням, яке потребує чіткого стратегічного підходу. Адже, як слушно зауважує Б. Синчак, "у цьому контексті очевидно, що український законопроект № 8371 від 19.01.2023 р. "Про унеможливлення діяльності в Україні релігійних організацій, керівний центр яких знаходиться в державі, яка здійснює збройну агресію проти України" має на меті "зміцнення національної безпеки у сфері свободи совісті та діяльності релігійних організацій"¹. Безумовно, правове обґрунтування законопроекту та його відповідність Європейській конвенції з прав людини, Конституції України та іншим нормам національного та міжнародного права потребують належної експертної оцінки, тому сам законопроект розглядається вже більше року. Однак після російської анексії Криму та частини територій Донбасу у 2014 році та з початком повномасштабного російського вторгнення в Україну у 2022 році руйнація міжнародного права як такого вже відбулася. Тому його необхідно переглянути та вдосконалити, розробивши механізми протидії зловживанням релігійною свободою. Отже, очевидно, що пропагандистська та агентурна діяльність будь-якої релігійної організації несумісна з її правовим статусом на території кожної держави" (Synchak, 2024, с. 33).

Тому інтеграція повинна базуватися на адаптації перевірених моделей до українських реалій, а також на широкому залученні релігійних громад, державних інституцій і міжнародних партнерів до спільної роботи над відновленням суспільного миру. Успішна реалізація цих рекомендацій сприятиме не лише стабілізації релігійної сфери, але й загальній соціальній консолідації, необхідній для післявоєнного відновлення України.

Дискусія і висновки

Проведене дослідження демонструє, що міжнародний досвід післявоєнного розв'язання проблем у сфері

релігії має значний потенціал для адаптації в українському контексті. Історичний аналіз моделей Німеччини, Боснії і Герцеговини, а також інших країн свідчить, що релігія може виступати як засобом консолідації суспільства, так і джерелом напруженості залежно від застосованих підходів.

Обговорюючи виклики релігійної безпеки в Україні, необхідно враховувати специфіку гібридної війни, у якій релігія використовується як інструмент впливу та дестабілізації. Особливої уваги потребує налагодження відносин між релігійними громадами, інтеграція переселенців, протидія радикалізації та створення правового середовища, що сприяє релігійній свободі. Важливим складником цього процесу є залучення міжнародних організацій та впровадження платформ для діалогу, які можуть посилити довіру та співпрацю між громадами.

Висновки дослідження підкреслюють необхідність системного підходу до інтеграції міжнародного досвіду. Розроблювання національної стратегії релігійної безпеки вимагає взаємодії між державними інституціями, релігійними громадами та міжнародними партнерами. Запропоновані у статті рекомендації можуть стати основою для формування післявоєнної моделі релігійного управління в Україні, яка сприятиме гуманітарній стабільності, суспільній злагоді та національній єдності.

Водночас дискусійними залишаються питання ефективності окремих компонентів міжнародного досвіду в умовах війни та післявоєнної реконструкції в Україні. Наприклад, впровадження прозорого контролю діяльності релігійних організацій може викликати занепокоєння щодо втручання у їхню автономію, що потребує детального опрацювання на законодавчому рівні. Подальші дослідження мають зосереджуватись на аналізі практичного впровадження запропонованих рішень, урахувавши динамічність сучасних викликів.

Таким чином, досвід, аналізований у статті, підтверджує важливість релігійного фактора у процесах післявоєнної стабілізації, а його інтеграція в українську модель сприятиме досягненню сталого миру та суспільного розвитку.

Внесок авторів: Віталій Туренко – концептуалізація, методологія; Олександр Костюк – емпірична база, висновки.

Список використаних джерел

- Шепетяк, О. М. (2014). *Німецькомовна католицька думка другої половини XX століття*. УАР Українська асоціація релігієзнавців.
- Elliott, M. R. (2024). Civilians under siege in war-torn Ukraine: Human rights NGO And faith-based responses. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(6), Article 4. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2545>
- Popov Momčinović, Z. (2024). Religion(s) and identity politics in Bosnia and Herzegovina. *Religija i tolerancija*, 22(41), 35–53.
- Predko, O., & Predko, D. (2024). Religious Security: Its Essence and Main Factors (Ukrainian Context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(3), Article 5. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2516>
- Synchak, B. (2024). Ban of the Ukrainian Orthodox Church-Moscow Patriarchate in Ukraine: Limitation of religious freedom or the fight against Russian Influence. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(4), Article 4. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2509>
- Tóth, H. (2020). Dialogue as a strategy of struggle: Religious politics in East Germany, 1957–1968. *Contemporary European History*, 29(2), 171–186. <https://doi.org/10.1017/S0960777320000065>

References

- Elliott, M. R. (2024). Civilians under siege in war-torn Ukraine: Human rights NGO And faith-based responses. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(6), Article 4. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2545>
- Popov Momčinović, Z. (2024). Religion(s) and identity politics in Bosnia and Herzegovina. *Religija i tolerancija*, 22(41), 35–53.
- Predko, O., & Predko, D. (2024). Religious Security: Its Essence and Main Factors (Ukrainian Context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(3), Article 5. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2516>
- Shepetyak, O. M. (2014). *German-speaking Catholic thought of the second half of the 20th century*. Ukrainian Association of Religious Scholars.

¹ Проект Закону про внесення змін до деяких законів України щодо діяльності в Україні релігійних організацій № 8371 від 19.01.2023. <https://itd.rada.gov.ua/billInfo/Bills/Card/41219>

Synchak, B. (2024). Ban of the Ukrainian Orthodox Church-Moscow Patriarchate in Ukraine: Limitation of religious freedom or the fight against Russian Influence. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(4), Article 4. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2509>

Tóth, H. (2020). Dialogue as a strategy of struggle: Religious politics in East Germany, 1957–1968. *Contemporary European History*, 29(2), 171–186. <https://doi.org/10.1017/S0960777320000065>

Отримано редакцією журналу / Received: 01.12.24
Прорецензовано / Revised: 08.12.24
Схвалено до друку / Accepted: 23.12.24

Vitalii TURENKO, DSc (Philos.), Senior Researcher
ORCID ID: 0000-0003-0572-9119
e-mail: vitali_turenko@ukr.net
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

Oleksander KOSTIUK, PhD (Philos.), Assoc. Prof., Doctoral Student
ORCID ID: 0000-0003-1907-6307
e-mail: sasha0079@gmail.com
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

INTERNATIONAL EXPERIENCE IN POST-WAR RESOLUTION OF SECURITY ISSUES IN THE RELIGIOUS SPHERE: TASKS FOR UKRAINE

Background. *The relevance of this topic stems from the necessity to study international experience in post-war resolution of issues in the religious sphere, which is crucial for contemporary Ukraine amidst its war with Russia. The religious sphere often serves as either a source of stabilization or a factor of conflict. Therefore, integrating international approaches can contribute to ensuring religious security, restoring social peace, and fostering societal consolidation. The author emphasizes the importance of examining the role of the religious factor in rebuilding social structures, preventing radicalization, and integrating internally displaced persons into society.*

Methods. *The study employs comparative, logical, and hermeneutic methods. The comparative method facilitated an analysis of the experiences of Germany, Bosnia and Herzegovina, and other countries recovering from large-scale conflicts. The logical method enabled a structural analysis of the challenges related to religious security in Ukraine, while the hermeneutic method provided a deeper understanding of the interconnection between religious aspects and social realities.*

Results. *The study of international experience highlights that the key elements of successful post-war resolution include establishing legal mechanisms to guarantee religious freedom, creating institutions for interfaith dialogue, countering radicalization, and ensuring transparency in the activities of religious organizations. Germany's experience after World War II underscored the importance of a democratic model of religious governance, whereas the practices in Bosnia and Herzegovina emphasized the significance of international cooperation in resolving ethno-religious conflicts.*

Conclusions. *The integration of international experience must consider the specific features of the war in Ukraine and the role of religion as a component of national security. The proposed measures aim to ensure sustainable social peace based on mutual trust, cooperation, and a shared commitment to national recovery.*

Keywords: *post-war stabilization, religious security, international experience, interfaith dialogue, religious belief, hybrid war.*

Автори заявляють про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The authors declare no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; or in the decision to publish the results.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 502/504:339.9+316.32"20"
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.24.9>

Марина ГОНЧАРЕНКО, канд. філос. наук, доц.
ORCID ID: 0000-0002-6719-1919
e-mail: m-goncharenko21@ukr.net
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

Наталія КАРАУЛЬНА, канд. філос. наук, доц.
ORCID ID: 0009-0005-2065-505X
e-mail: nataliakaraulna@knu.ua
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СПЕЦИФІКА ДИНАМІКИ ЕКОЛОГІЧНОЇ КРИЗИ В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛЬНИХ ПРОБЛЕМ ХХІ СТОЛІТТЯ

Вступ. Наголошено, що глобальне загострення екологічних проблем, які потребують системного аналізу та інтеграції міждисциплінарних підходів зумовило актуальність дослідження. Висвітлено специфіку динаміки екологічної кризи у ХХІ столітті, що відображає взаємозв'язок із соціальними, економічними та технологічними викликами. Особливу увагу приділено глобалізації, яка, з одного боку, стимулює інновації для подолання екологічних проблем, а з іншого – сприяє перевищенню екологічної місткості планети.

Методи. Застосовано міждисциплінарний підхід, що включає природничі, соціальні та технічні науки. Використано методи системного аналізу для вивчення впливу антропогенних чинників, критичного огляду літератури для визначення взаємозв'язків між екологічною кризою та іншими глобальними проблемами, а також методи прогнозування для оцінювання наслідків змін клімату та розроблення стратегій сталого розвитку.

Результати. Проаналізовано ключові тенденції розвитку глобальної екологічної кризи, серед яких виокремлено неконтрольовану індустріалізацію, урбанізацію та зміни клімату. Встановлено, що сучасні соціальні та економічні системи сприяють поглибленню кризи через надмірне споживання ресурсів та нерівномірний розподіл екологічних ризиків. Розглянуто міжнародні ініціативи, такі як Паризька угода та Цілі сталого розвитку, які створюють основи для координації зусиль у подоланні екологічних викликів. Показано важливість міждисциплінарних досліджень для формування екологічно орієнтованих стратегій.

Висновки. Аргументовано, що екологічна криза є наслідком складної взаємодії різних факторів, тому її подолання вимагає інтегрованого підходу. Запропоновано впровадження інноваційних технологій, екологічної освіти та посилення міжнародного співробітництва для забезпечення сталого розвитку. Особлива увага приділена адаптації міжнародного досвіду до національних умов, зокрема врахуванню впливу війни на екологічний стан України.

Ключові слова: екологічна криза, глобальні проблеми, сталий розвиток, міжнародні ініціативи, міждисциплінарний підхід.

Вступ

Актуальність дослідження. Будь-яка суспільна проблема завжди передбачає наявність певної суперечності в житті суспільства, а також потребує визначення заходів для її подолання чи розв'язання. Проблеми суспільства можуть класифікуватися за різними критеріями, наприклад, за змістом, характером чи сферою суспільного життя (економічні, політичні, релігійні, наукові, екологічні, моральні тощо); за рівнем загальності, поширеності в соціумі, масштабності їх можна поділити на національні, міжнародні, регіональні, континентальні та глобальні.

Ще сто років тому людство не усвідомлювало існування глобальних проблем або не сприймало їх у сучасному розумінні. Світова спільнота була менш згуртованою, ніж тепер, і не розглядала себе як єдину цілісність. Нині ж глобальність найчастіше означає єдність світу, у якому регіони стають взаємопов'язаними та взаємозалежними, а регіональність більше не визначається класичними геополітичними принципами. Ця взаємозалежність може трактуватися як "інтенсифікація" глобальних соціальних відносин, де віддалені події взаємно впливають одна на одну, формуючи як локальні, так і світові процеси.

Відповідно, **метою** статті є дослідити специфіку динаміки екологічної кризи в контексті глобальних проблем ХХІ століття, виявити ключові фактори, що впливають на її загострення, та визначити можливі шляхи подолання екологічних викликів в умовах сучасної цивілізації.

Поставлена мета передбачає виконання кількох **завдань**:

- охарактеризувати основні тенденції розвитку глобальної екологічної кризи та їх взаємозв'язок із іншими глобальними проблемами ХХІ століття;
- визначити соціальні, економічні та технологічні чинники, які сприяють поглибленню екологічної кризи;
- розглянути найбільш ефективні міжнародні ініціативи та механізми подолання екологічних проблем;
- обґрунтувати роль міждисциплінарних підходів у формуванні стратегії екологічної безпеки та сталого розвитку.

Методи

Методологія дослідження базується на міждисциплінарному підході, який об'єднує природничі, соціальні та технічні науки. Це дозволяє врахувати різноманіття чинників, що впливають на розвиток екологічної кризи та її взаємозв'язок із глобальними викликами ХХІ століття. У дослідженні використано методи системного аналізу для визначення впливу антропогенних факторів, таких як урбанізація, індустріалізація та зміни клімату. Критичний огляд літератури дозволив виявити основні тенденції екологічної кризи та оцінити ефективність міжнародних ініціатив, зокрема Паризької угоди та Цілей сталого розвитку. Метод прогнозування застосовано для аналізу можливих наслідків змін клімату та розроблення стратегії сталого розвитку. Особливу увагу приділено інтеграції міжнародного досвіду, який адаптується до національних умов, включаючи вплив війни на екологічний стан України. Такий підхід

© Гончаренко Марина, Караульна Наталія, 2024

сприяє створенню науково обґрунтованих стратегій, що забезпечують екологічну безпеку та формують основи для сталого розвитку сучасного суспільства.

Результати

Ключові тенденції і фактори розвитку глобальної екологічної кризи. Загалом основні тенденції розвитку глобальної екологічної кризи та їх взаємозв'язок з іншими глобальними проблемами XXI століття характеризуються складністю, масштабністю та взаємозалежністю екологічних, соціальних, економічних і технологічних чинників, які впливають на стан навколишнього середовища. Однією із ключових тенденцій є стрімке зростання антропогенного впливу на екосистеми через неконтрольовану індустріалізацію, урбанізацію, видобуток природних ресурсів та поширення глобальних ланцюгів виробництва, що призводить до деградації земель, вирублення лісів, зменшення біорізноманіття та забруднення водних, повітряних і ґрунтових ресурсів. Водночас глобальне потепління, спричинене збільшенням концентрації парникових газів у атмосфері через спалювання викопного палива, є однією з найгостріших екологічних проблем, що ускладнює функціонування природних систем і спричиняє екстремальні кліматичні явища, такі як посухи, повені, урагани, лісові пожежі тощо.

Ключовим аспектом є також взаємозв'язок екологічної кризи з іншими глобальними викликами, зокрема демографічними, соціальними та економічними проблемами, адже, як слушно наголошують С. Донгадзе і К. Ніколаєв, "стратегії мінімізації наслідків екологічних катастроф у межах національної безпеки є критичним компонентом для збереження природного середовища та гарантування безпеки нації. Поеднання регулювання та стандартизації, розвиток інфраструктури та технологій, екологічна освіта та громадська участь, екстрені плани та міжнародне співробітництво створюють комплексний підхід до запобігання та управління екологічними кризами. Важливо враховувати ці стратегії як елементи, що взаємодіють у системі національної безпеки для створення стійкого та безпечного екологічного ландшафту для сучасних та майбутніх поколінь" (Ніколаєв, & Дангадзе, 2024, с. 243).

Іншою важливою тенденцією є вплив глобалізації на екологічну кризу, яка, з одного боку, сприяє поширенню сучасних технологій та інформаційного обміну для розв'язання екологічних проблем, а з іншого – стимулює масове виробництво та споживання, що веде до перевищення екологічної місткості планети. Розвиток цифрової економіки та технологій також має подвійний ефект: хоча вони відкривають нові можливості для підвищення енергоефективності та зменшення впливу на довкілля, проте водночас стимулюють створення електронних відходів і додаткове споживання енергоресурсів.

Глобальна екологічна криза не існує у вакуумі, а тісно переплітається з проблемами енергетичної безпеки, продовольчої кризи, нерівності доступу до чистої води, збройними конфліктами, викликаними ресурсними обмеженнями, та політичними викликами, пов'язаними з недостатньою ефективністю міжнародної екологічної політики. Недосконалість механізмів імплементації Паризької угоди та інших екологічних ініціатив свідчить про недостатній рівень глобальної координації та солідарності, необхідних для ефективного подолання сучасних викликів.

Таким чином, розвиток глобальної екологічної кризи у XXI столітті є наслідком складної взаємодії різноманітних процесів і явищ, які потребують системного

аналізу, інтегрованого підходу та колективних зусиль міжнародної спільноти. Важливими напрямками для подолання цих проблем є запровадження стратегії сталого розвитку, яка передбачає збалансування економічних, екологічних і соціальних інтересів, створення інноваційних екотехнологій, підвищення екологічної свідомості суспільства та посилення глобального управління екологічними процесами.

Якщо йдеться про соціальні, економічні та технологічні чинники, які сприяють поглибленню екологічної кризи, то вони мають складну природу та виявляються через взаємодію багатьох факторів, що визначають сучасний стан суспільства, економіки та технологічного розвитку. Слушним буде згадати тут думку К. Іванченка і О. Біловодської, що "Кризові явища є невід'ємним складником функціонування та розвитку суб'єктів господарювання у сучасних умовах мінливого та турбулентного середовища. Здатність своєчасно ідентифікувати, класифікувати кризи різної природи і масштабу та протидіяти їм є запорукою стійкості, конкурентоспроможності та життєздатності суб'єктів господарювання. Відсутність чітких концептуальних підходів до визначення сутності поняття "криза" та її класифікації ускладнює розроблення ефективних антикризових стратегій та інструментів управління. Необхідність комплексного осмислення теоретико-методологічних засад дослідження кризових процесів у суб'єктів господарювання, уніфікації термінологічного апарату та формування універсальної класифікації криз обумовлює актуальність обраної теми" (Іванченко, & Біловодська, 2024, с. 28).

У соціальному вимірі головним рушієм загострення екологічних проблем є стрімке зростання чисельності населення, що супроводжується інтенсивним розширенням урбанізованих територій, збільшенням попиту на продукти харчування, воду, енергію та інші ресурси. Демографічний тиск значно посилює навантаження на екосистеми, що проявляється у вирубанні лісів, осушенні водно-болотних угідь, ерозії ґрунтів і втраті біорізноманіття. Урбанізація, яка є важливим аспектом соціального розвитку, супроводжується інтенсивним забрудненням повітря, води та ґрунтів, оскільки сучасна інфраструктура часто не відповідає вимогам сталого розвитку. Низький рівень екологічної свідомості населення, який є результатом недостатньої екологічної освіти та слабкої інституційної підтримки, також сприяє тому, що люди не готові змінювати споживчі звички на користь більш екологічно відповідальних моделей поведінки.

Економічні чинники тісно пов'язані із соціальними, оскільки економічна діяльність людства, спрямована на забезпечення матеріальних потреб, є головним джерелом екологічного навантаження. Сучасна економіка, яка базується на моделі необмеженого зростання та орієнтована на максимізацію прибутку, створює значний дисбаланс між потребами розвитку та здатністю екосистем відновлювати свої ресурси. Зокрема, видобувна промисловість, яка задовольняє глобальний попит на корисні копалини, завдає серйозної шкоди природному середовищу через масштабні ландшафтні зміни, забруднення водних ресурсів і викиди парникових газів. Крім того, глобалізація економіки сприяє переміщенню виробничих потужностей у країни з низькими екологічними стандартами, що створює нерівномірний розподіл екологічних ризиків і посилює екологічну нерівність між регіонами. Конкуренція за ресурси, яка є основою економічної діяльності, часто веде до конфліктів і деградації природних територій, що ускладнює забезпечення сталого розвитку.

Технологічні чинники мають подвійний вплив на розвиток екологічної кризи. З одного боку, технологічний прогрес відкриває нові можливості для підвищення ефективності використання ресурсів, створення альтернативних джерел енергії та впровадження екологічно безпечних виробничих технологій. Наприклад, розвиток відновлюваних джерел енергії, таких як сонячна та вітрова енергетика, сприяє зменшенню залежності від викопного палива та скороченню викидів парникових газів. З іншого боку, технологічний прогрес супроводжується створенням нових екологічних ризиків. Наприклад, виробництво електроніки та цифрових пристроїв призводить до зростання обсягів електронних відходів, які є складними для утилізації та містять токсичні речовини. Крім того, інтенсивне використання енергоресурсів у цифровій економіці сприяє збільшенню вуглецевого сліду, що суперечить цілям сталого розвитку. Сучасні технології видобутку корисних копалин, такі як гідравлічний розрив пластів, створюють додаткові ризики для довкілля, включаючи забруднення підземних вод, сейсмічну активність і руйнування природних ландшафтів.

Відповідно, цілком логічним видається те, що стратегічним документом у досліджуваній нами сфері є Основні засади (стратегія) державної екологічної політики України на період до 2030 року, затверджені законом України у 2019 р. Серед завдань, визначених стратегією у межах Цілі 2 "Забезпечення сталого розвитку природно-ресурсного потенціалу України", є зменшення втрат біологічного та ландшафтного різноманіття, збереження та відновлення чисельності видів природної флори та фауни, зокрема видів тварин та птахів, що мігрують, середовищ їх існування, протидія незаконному обігу та торгівлі об'єктами дикої фауни і флори, збільшення та розширення територій природно-заповідного фонду" (Іванюта., & Якушенко, с. 75).

Отже, соціальні, економічні та технологічні чинники взаємодіють у складній системі, створюючи умови для подальшого поглиблення екологічної кризи. Для її подолання необхідно впроваджувати міждисциплінарні підходи, що враховують соціальну динаміку, економічні потреби та технологічний потенціал, одночасно орієнтуючись на збереження природних екосистем і досягнення сталого розвитку.

Утім, окремо слід зауважити про мілітарний чинник екологічних криз, зокрема в контексті повномасштабної війни Росії проти України. Наприклад, можна згадати вибух Каховської гідроелектростанції в червні 2023 року, що став однією з найбільших техногенних катастроф в історії сучасної України та Європи. Руйнування дамби спричинило масове затоплення значних територій, розташованих уздовж Дніпра, зокрема в Херсонській області, завдавши величезної шкоди екосистемам, інфраструктурі та життю місцевого населення. Багато населених пунктів було повністю знищено або суттєво пошкоджено, а тисячі людей залишилися без житла, доступу до питної води та електропостачання. Екологічні наслідки цієї трагедії включають знищення унікальних природних територій, загибель флори й фауни, забруднення водних ресурсів і погіршення стану ґрунтів у регіоні. Політичний складник вибуху залишається предметом міжнародного розслідування щодо його спричинення внаслідок збройної агресії. Наслідки цієї катастрофи вимагають тривалих зусиль для відновлення інфраструктури, відновлення екосистем і забезпечення безпеки місцевих громад.

Тому "реалізація екологічної стратегії в сучасній Україні має ґрунтуватися не лише на ефективних

економіко-правових механізмах охорони довкілля та відновлення соціально-економічного життя, взаємодії адміністративних й економічних інструментів розв'язання екологічних проблем і забезпечення сталого розвитку, а й на відновленні сприятливого та безпечного середовища для життя людини, рослинного та тваринного світу. Одним із важливих і першочергових завдань тут є запровадження системи юридичної відповідальності за екологічні злочини, вчинені Росією під час воєнної агресії проти України. Нормативно-правові виклики в цьому контексті полягають у розв'язанні реальних проблем застосування санкцій, визначенні суб'єктів, відповідальних за злочини, виявленні цих правопорушень і сприянні застосуванню міжнародних інструментів правового впливу на агресора. Такий підхід має бути покладений в основу національної екологічної політики та являти собою систему намірів, програм і засобів їх реалізації" (Янковий, 2024, с. 165).

Аналіз міжнародних ініціатив і міждисциплінарних підходів для подолання екологічної кризи та забезпечення сталого розвитку. Розгляд найбільш ефективних міжнародних ініціатив та механізмів подолання екологічних проблем є важливим для розуміння сучасних підходів до вирішення глобальної екологічної кризи, що загострилася у XXI столітті. Однією з ключових ініціатив у цьому напрямку є Паризька угода 2015 року, яка стала важливим кроком у глобальних зусиллях зі стримування зміни клімату. Ця угода, що її ратифікували понад 190 країн, передбачає зобов'язання держав знизити викиди парникових газів, утримувати підвищення середньої температури на рівні не більше ніж 2 °C порівняно з доіндустріальним періодом і докладати зусиль для обмеження зростання температури на рівні 1,5 °C. Реалізація Паризької угоди спирається на національні визначені внески (NDCs), які країни регулярно оновлюють, адаптуючи їх до сучасних потреб і можливостей. Ця угода стала платформою для координації міжнародних зусиль і впровадження екологічно орієнтованих політик на національному рівні. Однак її ефективність залежить від політичної волі, фінансової підтримки і здатності держав виконувати взяті на себе зобов'язання.

Важливою ініціативою є також Цілі сталого розвитку (ЦСР), ухвалені ООН у 2015 році, які включають низку екологічно спрямованих завдань, таких як боротьба зі зміною клімату, захист екосистем суші та океанів, забезпечення доступу до чистої води та санітарії, перехід до відповідального споживання та виробництва.

Щодо останнього моменту, то тут варто зазначити, що "Європейський зелений курс закріплює цінності свідомого споживання, соціальної та екологічної відповідальності, дбайливого ставлення до природи. Необхідною умовою для поширення цих цінностей є "зелена" освіта – процес набуття та вдосконалення знань, навичок та цінностей у сфері свідомого споживання, формування уявлень про перспективи "екологізації" суспільного розвитку. "Зелена" освіта не тільки дає розуміння екологічних проблем та способів їх розв'язання, вона пропонує нову модель поведінки – відповідальне використання природних ресурсів, їх відновлення, сповідання принципів розумного споживання у повсякденному житті. "Зелена" освіта спрямована на виховання нових підприємців, які розумітимуть, що "зелені" технології дають можливість бізнесу більше заробляти, а не тільки витрачати кошти на охорону навколишнього середовища" (Зінченко та ін., 2023, с. 4).

Водночас механізмами підтримки міжнародних ініціатив стали фінансові інструменти, такі як Зелений кліма-

тичний фонд (GCF), заснований у 2010 році для підтримки країн, що розвиваються, для скорочення викидів парникових газів і адаптації до змін клімату. Фонд забезпечує фінансування для реалізації проєктів у сфері відновлюваної енергетики, збереження біорізноманіття, боротьби з деградацією земель та інших напрямів, спрямованих на зменшення впливу екологічної кризи. Крім того, глобальні ініціативи, такі як Програма ООН з навколишнього середовища (UNEP), відіграють важливу роль у розробленні екологічних стандартів, моніторингу стану довкілля, проведенні наукових досліджень і сприянні екологічній освіті.

На особливу увагу заслуговує впровадження ринкових механізмів, таких як система торгівлі квотами на викиди парникових газів, що була започаткована в межах Кіотського протоколу і продовжена в Паризькій угоді. Цей механізм дозволяє країнам і підприємствам, які скоротили свої викиди нижче від установлених квот, продавати надлишкові права на викиди іншим учасникам. Це стимулює економічних агентів до скорочення забруднення і впровадження інноваційних екологічних технологій. Водночас необхідність посилення прозорості та контролю виконання зобов'язань залишається важливим викликом для ефективності цього механізму.

Окремо варто відзначити міжнародні домовленості щодо охорони біорізноманіття, такі як Конвенція про біологічне різноманіття (CBD), ухвалена у 1992 році. Вона передбачає збереження біорізноманіття, стале використання його компонентів і справедливий розподіл вигод від використання генетичних ресурсів. Ця конвенція є основою для розроблення національних стратегій і планів дій, спрямованих на захист природних екосистем і видів. У межах CBD розробляються такі ініціативи, як Глобальна стратегія зі збереження рослин і Програма захисту океанів, які мають на меті збереження ключових компонентів природного середовища.

Таким чином, міжнародні ініціативи та механізми подолання екологічних проблем формують багатовимірний підхід до подолання викликів екологічної кризи, включаючи координацію зусиль на глобальному рівні, фінансову підтримку, запровадження ринкових механізмів і розроблення міжнародних стандартів. Їх ефективність залежить від узгодженості дій держав, здатності досягати балансу між екологічними, соціальними й економічними пріоритетами та залучення різних акторів до процесу реалізації екологічно сталих рішень.

Коли ж ідеться про обґрунтування ролі міждисциплінарних підходів у формуванні стратегії екологічної безпеки та сталого розвитку, то це передбачає глибокий аналіз і розгляд багатьох аспектів, пов'язаних із поєднанням різних галузей знань, методологій і практик. Максимально розлогий виклад цього питання включає такі ключові компоненти:

1. *Необхідність інтеграції природничих, соціальних і технічних наук у розв'язанні екологічних викликів* – екологічна безпека та сталий розвиток вимагають комплексного підходу, який урахує фізичні й біологічні аспекти взаємодії людини з довкіллям, соціальну динаміку, економічні реалії та технологічний потенціал. Природничі науки забезпечують розуміння екосистемних процесів, змін клімату, викидів парникових газів і біорізноманіття. Соціальні науки дозволяють оцінити вплив екологічних змін на суспільство, поведінку людей, соціальні нерівності та моделі споживання. Технічні науки пропонують інструменти для розроблення та впровадження технологій, спрямованих на зменшення екологічного навантаження. Інтеграція цих знань є

основою для розроблення дієвих стратегій екологічної безпеки, які враховують різноманітність факторів і впливів.

2. *Роль міждисциплінарності в адаптації до змін клімату та забезпеченні ресурсної безпеки* – сучасні виклики, пов'язані зі зміною клімату, вимагають одночасного врахування екологічних, економічних, технічних і політичних аспектів. Наприклад, розроблення стратегій адаптації до екстремальних погодних явищ потребує природничо-наукових даних для прогнозування змін клімату, інженерних рішень для розроблення інфраструктури, стійкої до стихійних лих, економічного аналізу – для оцінювання витрат і соціального планування для залучення громад до адаптаційних заходів. Так само забезпечення ресурсної безпеки потребує міждисциплінарного підходу для оптимального використання водних, енергетичних та продовольчих ресурсів з урахуванням як природних, так і соціально-економічних обмежень.

3. *Формування стратегії сталого розвитку через інтеграцію локальних та глобальних перспектив* – міждисциплінарний підхід дозволяє поєднувати локальні особливості з глобальними тенденціями у формуванні стратегій сталого розвитку. Це важливо для того, щоб ураховувати місцеві екологічні умови, культурні особливості та економічні можливості, одночасно інтегруючи їх у глобальні угоди, такі як Цілі сталого розвитку ООН або Паризька угода. Наприклад, у сільськогосподарських регіонах впровадження сталих практик потребує знань агрономії, економіки, екології та соціології для досягнення балансу між продуктивністю, збереженням екосистем і соціальною стабільністю.

4. *Роль міждисциплінарних досліджень у розвитку екологічної інноваційної політики* – ефективна екологічна політика залежить від здатності інтегрувати результати досліджень у різних галузях для розроблення інноваційних рішень. Це включає розвиток відновлюваних джерел енергії, систем перероблення відходів, очищення води, "зелених" будівельних матеріалів і транспортних технологій. Наприклад, створення та впровадження електромобілів є результатом синергії знань у хімії, інженерії, екології та економіки. Політика, що підтримує такі інновації, має враховувати не лише технічну реалізацію, а й соціальний прийом, економічну доцільність і екологічний вплив на довкілля.

5. *Розвиток екологічної освіти як основа для сталого розвитку* – міждисциплінарність відіграє вирішальну роль у формуванні системи екологічної освіти, яка охоплює не лише технічні та природничі аспекти, а й етичні, культурні й соціально-політичні аспекти взаємодії людини з довкіллям. Освіта має стати інструментом формування екологічної свідомості, адже, як слушно зазначають вітчизняні науковці, "для трансформації та підвищення екологічної освіти треба застосовувати міждисциплінарні методи, міжвузівські, міжнародні контакти не тільки викладачів та здобувачів освіти, а й емігрантський досвід; зв'язки та досвід громадських організацій (їхня діяльність є унікальною у тому плані, що вони не чекають схвалення або команди від вищих інстанцій чи органів, але при цьому вони не порушують законодавство, а діють з необхідності і проявляють свою громадянську позицію і відповідальність); регулярний обмін досвідом, стажування, створення та виконання різноманітних екологічних проєктів, науково-дослідницьких програм; наукові публікації і ознайомлення із цими досягненнями широкого кола читачів через презентації, публічні дискусії; налагодження дієвої стратегії підвищення кваліфікації педагогічних працівників всіх

рівнів навчальних закладів у галузі екологічної освіти" (Batyrenko et al., 2024, pp. 23–24).

Отже, міждисциплінарні підходи є ключовим інструментом у розроблянні та впровадженні ефективних стратегій екологічної безпеки та сталого розвитку. Їхня роль полягає в інтеграції різноманітних знань і практик для створення комплексних рішень, які враховують сучасні виклики та сприяють формуванню екологічно орієнтованого суспільства.

Дискусія і висновки

Глобальна екологічна криза є складним феноменом, що формується під впливом взаємодії численних соціальних, економічних, технологічних та екологічних чинників. У ході дослідження було визначено ключові тенденції, які формують сучасний стан навколишнього середовища. Зокрема, неконтрольована індустріалізація, урбанізація та зміни клімату стали основними рушіями поглиблення кризи. Водночас глобалізація, яка відкриває нові можливості для міжнародного співробітництва, посилює екологічне навантаження на планету.

Дискусія навколо методів подолання кризи підкреслює важливість міждисциплінарного підходу, що враховує соціально-економічні й природничі аспекти проблеми. Зокрема, аналіз міжнародних ініціатив, таких як Паризька угода та Цілі сталого розвитку ООН, вказує на важливість координації глобальних зусиль. Однак ефективність цих заходів залежить від політичної волі, фінансової підтримки та здатності країн адаптуватися до змін. Особливу увагу слід приділити розвитку екологічної освіти, що має стати основою для формування екологічно свідомого суспільства.

У національному контексті Україна стикається з унікальними викликами, такими як вплив війни на екологічний стан. Зокрема, руйнування інфраструктури, забруднення ґрунтів та водних ресурсів вимагають тривалих зусиль для відновлення. Це підкреслює необхідність впровадження адаптованих до національних умов стратегій екологічної безпеки.

Таким чином, екологічна криза потребує інтегрованого підходу, який враховує глобальні та локальні перспективи. Подолання цієї кризи можливе за умови впровадження інноваційних технологій, посилення міжнародного співробітництва та розвитку екологічної свідомості на всіх рівнях. Важливо також зміцнювати зв'язок між наукою, політикою та суспільством, забезпечуючи ефективну реалізацію стратегій сталого розвитку.

Внесок авторів: Марина Гончаренко – концептуалізація методологічних засад аналізу сутності екологічної кризи як складника глобальних проблем XXI ст.; Наталія Караульна – оцінення новітніх змін у довіллі, викликаних антропогенним впливом із використанням міждисциплінарного підходу як

поєднання екологічних, соціально-економічних, психологічних та політичних аспектів екологічної кризи для комплексного розуміння її динаміки.

Список використаних джерел

- Зінченко, О. А., Приварнікова, І. Ю., Редько, В. Є., Пашченко, О. В., & Яковенко, В. С. (2023). *Європейські практики екологічної відповідальності та свідомого споживання*. Формат А+.
- Іванченко, К., & Біловодська, О. (2024). Концептуальні підходи до визначення та класифікації кризи діяльності суб'єктів господарювання. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Економіка*, 1(224), 28–36. <https://doi.org/10.17721/1728-2667.2024/224-1/4>
- Іванюта, С. П., & Якушенко, Л. М. (2022). *Європейський зелений курс і кліматична політика України: аналітична доповідь* (А. Ю. Сменковський, Ред.). НІСД Національний інститут стратегічних досліджень. https://niss.gov.ua/sites/default/files/2022-07/dopov-greendeal-1-red-pogod-do-verstki_12_07_2022_gotove.pdf
- Ніколаєв К. Д., & Дангадзе С. Д. (2024). Стратегії мінімізації наслідків екологічних катастроф в рамках національної безпеки. *Вчені записки ТНУ імені В. І. Вернадського. Серія: Публічне управління та адміністрування*, 34(73), 1, 240–244. https://www.pubadm.vernadskyjournals.in.ua/journals/2024/1_2024/44.pdf
- Янковий, М. О. (2024). Методи розслідування екологічних катастроф: порівняльний аналіз військового і цивільного контекстів. *Юридичний науковий електронний журнал*, 2, 160–165. <https://doi.org/10.32782/2524-0374/2024-2/38>
- Batyrenko, O., Levcheniuk, Y., Turenko, V., Grubov, V., Khraban, I., Dorosh, L., Lemko, Y., Kuzmuk, O., Chuikova, O., Yarmolitska, N., Gan, K., Borodina, N., Pokhlyiuk, O., Tur, O., Shabunina, V., Kalichak, Y., Ponomarenko, T., Kuzina, O., Ruskulis, L., Maleniuk, T. (2024). *Modern science: Prospects, innovations and technologies*. Baltija Publishing. <http://baltijapublishing.lv/omp/index.php/bp/catalog/book/516>

References

- Batyrenko, O., Levcheniuk, Y., Turenko, V., Grubov, V., Khraban, I., Dorosh, L., Lemko, Y., Kuzmuk, O., Chuikova, O., Yarmolitska, N., Gan, K., Borodina, N., Pokhlyiuk, O., Tur, O., Shabunina, V., Kalichak, Y., Ponomarenko, T., Kuzina, O., Ruskulis, L., Maleniuk, T. (2024). *Modern science: Prospects, innovations and technologies*. Baltija Publishing. <http://baltijapublishing.lv/omp/index.php/bp/catalog/book/516>
- Ivanchenko, K., & Bilovodska, O. (2024). Conceptual approaches to defining and classifying crises in the activities of business entities. *Bulletin of the Taras Shevchenko National University of Kyiv. Economics*, 1(224), 28–36. <https://doi.org/10.17721/1728-2667.2024/224-1/4>
- Ivanjuta, S. P., & Yakushenko, L. M. (2022). *European Green Deal and Climate Policy of Ukraine: Analytical Report* (A. Yu. Smenkovskiy, Ed.). NISD National Institute for Strategic Studies. https://niss.gov.ua/sites/default/files/2022-07/dopov-greendeal-1-red-pogod-do-verstki_12_07_2022_gotove.pdf
- Nikolaev, K. D., & Dangadze, S. D. (2024). Strategies for minimizing the consequences of environmental disasters within the framework of national security. *Scientific Notes of the V.I. Vernadsky Taurida National University. Series: Public management and administration*, 34(73), 1, 240–244. https://www.pubadm.vernadskyjournals.in.ua/journals/2024/1_2024/44.pdf
- Yankoviy, M. O. (2024). Methods of investigating environmental disasters: comparative analysis of military and civilian contexts. *Juridical scientific and electronic journal*, 2, 160–165. <https://doi.org/10.32782/2524-0374/2024-2/38>
- Zinchenko, O. A., Pryvamikova, I. Yu., Redko, V. Ye., Pashchenko, O. V., & Yakovenko, V. S. (2023). *European practices of environmental responsibility and conscious consumption*. Формат А+.

Отримано редакцією журналу / Received: 29.11.24
Прорецензовано / Revised: 10.12.24
Схвалено до друку / Accepted: 23.12.24

Maryna HONCHARENKO, PhD (Philos.), Assoc. Prof.
ORCID ID: 0000-0002-6719-1919
e-mail: m-goncharenko21@ukr.net
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

Nataliia KARAUINA, PhD (Philos.), Assoc. Prof.
ORCID ID: 0009-0005-2065-505X
e-mail: NataliiaKaraulna@knu.ua
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

SPECIFIC FEATURES OF THE DYNAMICS OF THE ENVIRONMENTAL CRISIS IN THE CONTEXT OF THE GLOBAL CHALLENGES OF THE 21ST CENTURY

Background. *The relevance of this study stems from the global intensification of environmental issues, which require systematic analysis and the integration of interdisciplinary approaches. The article highlights the specific dynamics of the environmental crisis in the 21st century, emphasizing its interrelation with social, economic, and technological challenges. Special attention is paid to globalization, which simultaneously stimulates innovations to address environmental problems and contributes to exceeding the Earth's ecological capacity.*

Methods. *The research employs an interdisciplinary approach, integrating natural, social, and technical sciences. Methods of systems analysis were used to study the impact of anthropogenic factors. A critical literature review was conducted to identify the interconnections between the environmental crisis and other global challenges, while forecasting methods were applied to assess the consequences of climate change and develop sustainable development strategies.*

Results. *The analysis identified key trends in the development of the global environmental crisis, including uncontrolled industrialization, urbanization, and climate change. It was found that modern social and economic systems deepen the crisis through excessive resource consumption and unequal distribution of environmental risks. International initiatives, such as the Paris Agreement and the Sustainable Development Goals, are considered as frameworks for coordinating efforts to address these challenges. The importance of interdisciplinary research in shaping environmentally-oriented strategies is highlighted.*

Conclusions. *The environmental crisis results from a complex interaction of various factors, necessitating an integrated approach to its resolution. The study proposes the implementation of innovative technologies, the development of environmental education, and the strengthening of international cooperation to ensure sustainable development. Special emphasis is placed on adapting international experience to national contexts, particularly considering the impact of war on Ukraine's environmental state.*

Keywords: *environmental crisis, global challenges, sustainable development, international initiatives, interdisciplinary approach.*

Автори заявляють про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The authors declare no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; or in the decision to publish the results.

УДК 141.131

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.24.10>Інна САВИЦЬКА, канд. філос. наук, доц.
ORCID ID: 0000-0002-3795-0427
e-mail: isavitskaya@nubip.edu.ua

Національний університет біоресурсів і природокористування України, Київ, Україна

Борис СТАДНИК, асп.
ORCID ID: 0009-0008-7988-2005
e-mail: bobstad2017@gmail.com

Національний університет біоресурсів і природокористування України, Київ, Україна

ІДЕЯ СПРАВЕДЛИВОСТІ У ФІЛОСОФІЇ ПЛАТОНА

Вступ. Наголошено, що в сучасному глобалізованому світі актуалізується такий основоположний ціннісний складник людського буття, як справедливість. Прагнення різних державців, як тепер, так і в історичному минулому, до справедливості поставало ціннісною основою людської життєдіяльності. Про неї мріяли і намагалися визначити її сутність мислителі різних епох. Акцентовано, що поняття справедливості багатогранне і багатоаспектне, воно є регулятором фундаментальних основ суспільного розвитку. У цьому контексті доцільним є історико-філософське осмислення справедливості щодо проблем розвитку людського соціуму. У своїй сутності етична справедливість Платона, пов'язана з улаштуванням держави, яка є найважливішою формою організації суспільного буття.

Мета статті полягає у виокремленні основних морально-етичних цінностей справедливості у праці Платона "Держава" як регулятора соціального буття.

Методи. Для реалізації дослідницьких завдань було застосовано метод компаративного аналізу, аналітичний, історико-логічний і ретроспективний, що забезпечило розкриття взаємозв'язків і взаємовідносин базових складників соціально-філософського виміру справедливості.

Результати. Визначено, що природа справедливості та несправедливості розкривається в "державі", або в її "окремому громадянстві". Ціннісним постає поведінковий механізм, який необхідно зреалізувати правителям сучасної РФ – країни-агресора. Розкрито, що справедлива людина не дозволяє собі втручатися у справи іншого, вона впорядковує своє власне внутрішнє життя, є сама собі господарем та своїм власним законом, а також перебуває у мирі із собою. Несправедливість має бути боротьбою трьох начал: агресії, втручання та повстання частини душі проти цілого, утвердження незаконної влади. Сформульовано, що в державі майбутнього для ефективного управління необхідно правителям створити таке життя, яке буде іншим та кращим за життя звичайного правителя.

Висновки. Аргументовано, що справедливість для Платона – це стан соціальної гармонії, у якому кожен виконує свою власну функцію, не намагаючись "зазіхати" на функції інших. Це ідеал, до якого потрібно прагнути як у суспільстві, так і в душі індивіда, забезпечуючи таким чином добробут і порядок. Вона є, по суті, відображенням ідеї порядку в світі – як у соціальному, так і в індивідуальному вимірі. Головну причину руйнування суспільних звичаїв, установок, Платон убачає у "власницьких потягах людей". Підкреслено, що пошук основ співжиття багатих і бідних, мінімізування конфліктів можливе шляхом узгодженості потреб, інтересів, цінностей, що веде до соціальної злагоди всіх верств населення, особливо воїнів та правителів. Платонове розуміння справедливості допускає нерівність у владі та привілеях, не називаючи такою нерівність несправедливою. Платонове розуміння реалізації справедливості має за передумову наявність держави, в основі її діяльності є морально-етичні цінності.

Ключові слова: справедливість, держава, несправедливість, доброчесність, благо, громадяни, інтереси, суспільні звичаї.

Вступ

У сучасному глобалізованому світі актуалізується такий основоположний ціннісний складник людського буття, як справедливість. Прагнення різних державців – як тепер, так і в історичному минулому – до справедливості поставало ціннісною основою людської життєдіяльності. Про неї мріяли і намагалися визначити її сутність мислителі різних епох. Поняття справедливості багатогранне і багатоаспектне, воно є регулятором фундаментальних основ суспільного розвитку. У цьому контексті доцільним є історико-філософське осмислення справедливості щодо проблем розвитку людського соціуму. У своїй сутності етична справедливість Платона пов'язана з улаштуванням держави, яка є найважливішою формою організації суспільного буття.

Ідея справедливості досліджувалась протягом всієї історії людства Платоном, Арістотелем, Г. В. Ф. Гегелем, І. Кантом, К. Марксом, представниками сучасної закордонної філософії політики та права Ф. Гаском, Р. Дарендорфом, Р. Нозіком, Дж. Ролзом тощо. Одна з найбільш відомих спроб сформулювати раціональні принципи справедливості належить американському філософу Дж. Роулзу. Зокрема, у своїй праці "Теорія справедливості" (Rawls, 1971). Дж. Роулз, переглядаючи класичні теорії Дж. Лока, Ж.-Ж. Руссо та вчення І. Канта,

розробляє теорію справедливості. В основі його теорії: – лише добровільна згода громадян постає джерелом законності політичної влади. Усе це виражається у вигляді договору щодо узгодженості суспільних інтересів між владою і народом. Громадяни як зацікавлені суб'єкти виражають та узгоджують суспільні інтереси. Мотиватором до соціальної справедливості має бути інтерес громадян, який передбачатиме зростання частки їхніх вигод, а це відповідно веде до зменшення загальної вигоди – отриманої від співробітництва (Rawls, 1971).

Значний внесок у сучасне розуміння справедливості зробили українські філософи, політологи, юристи. Зокрема, О. О. Житник "ідентифікує справедливість" залежно від історичної епохи. Водночас він показує, що підходи до сутнісного його розуміння залежать від суспільних відносин (Житник, 2014, с. 65).

Пасічніченко (2013) зазначає, що реалізація державних соціальних програм має бути побудована на відповідних принципах соціальної справедливості.

Антига Пашаєва проводить філософський і правовий аналіз справедливості. Зокрема, вона зазначає, що принцип справедливості є однією із відмінних рис моралі. Справедливість вона поділяє на кілька категорій, що регулюються відносинами права. З іншого боку, справедливість створює "морально-етичні цінності в

суспільно-політичних, економічних питаннях" тощо (Пашаєва, 2016, с. 45).

Горбенко (2020, с. 2) показує, що кожна історична епоха породжує свої власні уявлення про феномен справедливості. Побудова справедливого суспільства має здійснюватися на основі людської раціональної сутності. Відповідно, інститути, які виникають у результаті суспільного договору, мають "бездоганно" підпорядковуватися принципам справедливості.

У соціальній та політичній філософії, філософії моралі та права цю проблему розглядали А. Єрмоленко, Г. Заїченко, С. Головатий, Я. Любимий, В. Лях, О. Хома, С. Пролеєв, Л. Ситніченко. Було використано розвідки відомих західних філософів Дж. Ролза, Дж. Л. Коена, Е. Арато, Ю. Габермаса, А. Гонета, О. Гьофе, Г. Ломана, А. Сена, Ч. Тейлора, Е. Тугендгата, Р. Форста, однак системне осмислення справедливості у філософії Платона потребує більш глибокого аналізу.

Мета статті полягає у виокремленні основних морально-етичних цінностей справедливості у праці Платона "Держава", як регулятора соціального буття.

Методи

Для виконання дослідницьких завдань було застосовано метод компаративного аналізу, аналітичний, історико-логічний і ретроспективний, що забезпечило аналіз взаємозв'язків і взаємовідносин базових складників соціально-філософського виміру справедливості.

Результати

Соціально-філософська концепція Платона у праці "Держава" орієнтована на пошук оптимального сприйняття форми державного співжиття людей – "ідеальної держави".

Показано, що в державі Платона найповніше реалізується головний принцип соціального буття – принцип справедливості, який філософ подає у найрізноманітніших вимірах, зокрема: здатності віддавати кожному належне; мистецтві приносити користь друзям та завдавати шкоди ворогам тощо. У такому розумінні справедливість передбачає організацію суспільного життя, у якому кожен, займаючись своєю справою, "отримує йому належне". З іншого боку, на думку Платона, у суспільстві психологічні та моральні аргументи не розв'язують проблеми справедливості. Водночас у своїй сутності вона надає можливість найбільше "наблизитись людині до реального життя", що досягається шляхом розв'язання таких питань, як поділ праці, розмежування людей на соціальні верстви, ставлення до власності, організації влади тощо. У такому вираженні справедливість полягає в тому, щоб кожен займався своєю справою. Зокрема, місто буде справедливим, або ж праведним, коли торговець, чорнороб, опікун – кожен "робитиме своє діло", не втручаючись у справи інших верств населення. Подібне розуміння справедливості було й у греків – радше відчуження всесвіту, в основі якого гармонія, її можна назвати релігійним, або ж етичним світосприйняттям. Згідно з цією теорією кожна людина і кожна річ мають своє визначене місце і визначену функцію та межі. А там, де є бажання переступити ці межі, виникає супротив та боротьба. Ця теорія пов'язана з уявленнями про долю або необхідність. Дотична вона й до натуралістичного розуміння закономірностей існування небесних тіл, астрального культу стародавніх предків; означене стало джерелом віри як у надприродний, природний, так і людський закон. Космогонічне й натуралістичне розуміння справедливості, на нашу думку, постає основою до концепції дотримання природного права, яке є "праведністю". А тому "спра-

ведливість", як вона вживається в правосудді, ближче до Платонової концепції, ніж та, що розуміється у політичних процесах, оскільки сутнісно майже ототожнюється із законом і все більше пов'язана головно з правами власності, які не мають нічого спільного з рівністю. Запропоноване розуміння справедливості на початку праці полягає у "сплачуванні боргів", хоч надалі означене визначення було відкинута, оскільки допускає "нерівність у владі та привілеях". Причому подібна нерівність не називається несправедливістю. Опікунам або ж правителям належить уся влада, оскільки вони наймудріші члени громади, а "несправедливість" виникає там, де були люди "мудріші за цих опікунів". І тому у Платона передбачено просування громадян вище або ж нижче по ієрархії. Важливим у цьому процесі постає подвійна перевага походження та виховання людей, що дозволяє окремим із них обіймати відповідні посади, тобто підносити дітей опікунів вище й нижче над дітьми інших людей.

Виокремлені складники справедливості зорієнтовані на осмислення сутнісних особливостей суспільного буття. Протягом усієї роботи "Держава" Платон показує, що саме поділ праці є головною причиною розмежування суспільства на соціальні верстви та їх похідні, зокрема їхні ціннісні характеристики тощо. Наприклад, для ремісників, воїнів, правителів поняття справедливості є різним. Але загальна справедливість пануватиме там, де кожен буде займатися своєю справою. Зокрема, ремісник має працювати, воїн захищатиме державу, а правителі будуть нею керувати. Водночас перехід з однієї соціальної верстви до іншої є справою небажаною, але можливою, хоча останнє, по суті, є згубним для суспільства, коли ремісник стане управляти державою, а правитель зробиться воїном. Для підтримування наявного стану в суспільстві Платон обґрунтував систему виховання.

Варто відзначити, що головною причиною руйнування суспільних звичаїв та установок Платон убачав у "власницьких потягах людей". Пошук основ співжиття багатих і бідних, мінімізування конфліктів можливе шляхом узгодженості їхніх інтересів, цінностей, що веде до соціальної злагоди багатих верств населення, особливо воїнів та правителів. Для забезпечення такого процесу необхідним є "зрівняння власності вищих верств населення", по-іншому – їх "усуспільнення". І, як результат, подібне зробить "суперечності між ними несуттєвими", що мінімізує випадки "непокори нижчих класів" та "забезпечить жадану соціальну гармонію". У кожній державі, на думку Платона, є дві держави: "державу бідних" та "державу багатих". Між ними завжди виникають суперечності та конфлікти. Запобігти цьому може лише держава з гармонійно налагодженим механізмом управління, що оптимізує суспільні інтереси. З іншого боку, справедливість передбачає існування або добре влаштованої держави, або ж традиційної, або ж держави, що ставить завдання здійснити якийсь етичний ідеал. У такому розумінні справедливість полягає у тому, що "кожен має займатися своєю справою". Останнє розуміється як справа батька або його особисті вподобання, або оцінка державою його придатності до певної діяльності.

У соціальному процесі Платон виокремлює різні вияви справедливості. Зокрема, в одному із них справедливість постає як життєдайна сила. Він пише, що "той, хто не відчуває за собою жодної несправедливості", "відчуває за собою надію...добру годувальницю", вона "плекає душу того, хто живе в справедливості

й святості" та є "годувальницею його старості та є супутницею його життєвої подорожі" (Платон, 2024, с. 8). В іншому вияві справедливості полягає у тому, щоб "говорити правду і віддавати борги", далі вказується "повернення боргу – справедлива річ" (Платон, 2024, с. 9). Особливою є думка щодо повернення боргів ворогові. Наприклад, на запитання, чи вороги мають отримувати назад те, що ми їм винні, уособлюючи морально-етичний та ціннісний складник, зазначається, "винен ворогові те, що йому належить", а йому належить "зло" (Платон, 2024, с. 10). Отже, справедливість – "це віддавати кожній людині те, що їй належить", саме це він "назвав боргом". З іншого боку, справедливість – "це мистецтво", яке "дає добро друзям і зло ворогам". І варте уваги питання, "якими діями" чи "заради якого результату справедлива людина здатна завдати найбільшої шкоди своєму ворогові" й "принести найбільшої користі своєму другу". Отже, справедливість "може бути корисною як під час миру, так і під час війни" (Платон, 2024, с. 11). Регулятором справедливості в мирний час є "договори", які, по суті, зорієнтовані на побудову партнерських взаємовідношень.

У діалогічній формі виокремлюючи морально-етичний складник справедливості, Платон ставить низку запитань і дає відповіді на них: "чи справедливо завдавати шкоди тим, хто не робить нічого поганого?" (Платон, 2024, с. 13), звичайно, – "ця доктрина є аморальною" (Платон, 2024, с. 14). А чи "повинні робити добро справедливим і завдавати шкоди неправедним?". Так, він зазначає, що "справедливо робити добро ... друзям" і "шкодити нашим ворогам...". Справедливо, "поза сумнівом", що "людина повинна завдавати шкоди як лихим людям", так "своїм ворогам". У такому розумінні справедливість виступає людською чеснотою – така людина не може зробити інших людей несправедливими (Платон, 2024, с. 15), оскільки "добра людина за допомогою своїх чеснот" не може зробити інших людей несправедливими. У своїй сутності справедливість є "добро". А нашкодити іншому – "це вчинок несправедливої людини". Платон не погоджується із думкою, що добро – це "борг", який "справедлива людина" має "перед своїми друзями", водночас "зло" розуміється як "борг", який вона має перед своїми ворогами (Платон, 2024, с. 16). Виокремлюючи важливість морально-етичного розуміння справедливості, він зазначає, що вона "дорожча за більшість золотих монет" (Платон, 2024, с. 17). З іншого боку, помилковою є думка, що справедливість є "інтерес сильнішого" (Платон, 2024, с. 19).

Значне місце у філософії Платона належить морально-етичному розумінню справедливості, оскільки вона гармонізує інтереси, цілі, цінності та виокремлює управлінські відносини в державі. Зокрема, у різних формах правління державою "робляться" закони з огляду на "інтереси уряду" (Платон, 2024, с. 20), і ці закони, "прийняті ними для задоволення своїх владних інтересів", є тією справедливістю, "яку вони забезпечують своїм підданим", а тих, "хто їх порушує, карають як порушників закону". Отже, в усіх державах має існувати "один принцип справедливості", побудований на "інтересі уряду", по-іншому, – "інтересі сильнішого", втіленого в законах, які мають виконувати "піддані" (Платон, 2024, с. 21). Водночас справедливість не має служити суто "інтересам сильнішого", оскільки не передбачає "послуг" підданих до виконання наказів". А тому і правитель має віддавати розпорядження "не в своїх інтересах", а в інтересах підданих. Цим забезпечить інтереси "підпорядкованих", як результат, "усі мають

йому підкорятися" (Платон, 2024, с. 22). Справжні правителі держави "ніколи не вважають своїх підданих за овець" і своїми рішеннями не мають дбати про "власну вигоду" (Платон, 2024, с. 26). Водночас, роблячи "добро іншим", вони діють в "інтересах сильнішого". Насправді справедливі люди і правителі мають "забезпечувати і дбати про інтереси підданих". Але насправді "несправедливі люди завжди панують над істинно простими та справедливими" (Платон, 2024, с. 27). Зазвичай "справедливий завжди програє у протистоянні з несправедливим" передусім у приватних угодах, там де "несправедливий є партнером", то він "завжди отримує більшу частку". Подібно й у відносинах із державою "справедлива людина заплатить більше за несправедливу". А коли можна отримати від держави, то "перша людина найчастіше не отримує нічого", а "друга – багато всього". Виокремлюючи морально-етичну роль державних працівників, їх важливість і значення, Платон зазначає, коли вони займають державну посаду, то справедливи є той, "хто нехтує своїми справами" і "зазнає інших втрат", проте "нічого не отримує за це від громадськості". Окрім того, його починають "ненавидіти" навіть друзі та знайомі за те, що "він відмовляється обходити закони заради їхніх інтересів". І все це "відбувається навпаки, коли посаду отримує несправедливий чоловік". Водночас істинний митець, тобто правитель, "турбується не про власні інтереси", він завжди думає про інтереси своїх підданих (Платон, 2024, с. 31). А для того щоб правителі мали бажання правити, "їм потрібно платити одним із трьох способів: грошима, шануючи чи покаранням за відмову". З іншого боку, на можновладців "має бути покладена відповідальність", вони "мають бути готовими служити громаді через страх покарання", оскільки "істинний правитель за своєю природою призначений дбати не про власні інтереси, а про інтереси своїх підданих" (Платон, 2024, с. 32). Загалом вважається "більш правильним життя праведної та справедливої людини", "справедливість є чеснотою", а "несправедливість" – недоліком (Платон, 2024, с. 33). Підсумовуючи, Платон зазначає, що справедлива людина "не бачає" більшого, "ніж має їй подібна людина", але "бажає більшого, ніж їй неподібна". З іншого боку, несправедлива людина "бажає більшого, ніж їй подібна і неподібна" (Платон, 2024, с. 35). Справедлива людина подібна до мудрих і добрих, а несправедлива – до злих і неосвічених (Платон, 2024, с. 37). Отже, справедливість – це чеснота й мудрість, а несправедливість – недолік, невігластво (Платон, 2024, с. 38). У такому розумінні справедливість сильніша та могутніша за несправедливість, а тому справедлива держава – найкраща і найдосконаліша. Щодо того, чи може держава, чи армія, чи банда лиходійників "взагалі функціонувати", якщо "вони завдаватимуть шкоди одне одному", відповідь була однозначною: "ні" (Платон, 2024, с. 39). А якщо "вони утримуються від того, щоб завдавати шкоди одне одному", то "разом зможуть діяти ефективніше". Як результат, несправедливість породжує ненависть і боротьбу, а справедливість "породжує гармонію та дружбу". Більш того, несправедливість у своїй сутності, хоч де вона існувала би, – серед рабів чи серед вільних, "хіба ... не змусить ненавидіти" одне одного, їх зробити нездатними до спільних дій (Платон, 2024, с. 40). Для прикладу, "несправедливість" між двома людьми може призвести до того, що вони можуть конфліктувати або ж "посваритися" чи "побитися". З іншого боку, несправедливість спонукає людину до помилкових дій та вчинків, оскільки, по-перше, конфліктує сама із

собою, а по-друге, стає "ворогом собі і справедливим людям". Загалом несправедлива людина буде "ворогом богів", а справедлива їхнім другом. Отже, справедливі люди "мудріші", "кращі та здібніші" за несправедливих, водночас "несправедливі нездатні до спільних дій". Загалом несправедливість "не може бути більш корисною за справедливість" (Платон, 2024, с. 44).

Водночас Платон зазначає, що природу справедливості і несправедливості "ще не було з'ясовано", але її сутність прописано в законі. Справедлива людина і несправедлива людина "йдуть однією дорогою", слідуючи своїм інтересам, які вони вважають "особистим благом" (Платон, 2024, с. 47), і лише "силою закону їх можна повернути на шлях справедливості". Чеснота є "важким і виснажливим тягарем", тоді як "задоволення від пороку і несправедливості отримати легко" (Платон, 2024, с. 53). Принципом, за яким люди мають обирати справедливість, є осмислення несправедливості, коли її "викриємо разом з обманною видимістю справедливості", що буде "розумно стосовно як богів", так і людей (Платон, 2024, с. 55). У своїй сутності справедливість – це діалектична єдність блага підданих та інтересу сильніших, вона належить до "вищого класу благ", які є бажаними для повноцінного функціонування людини і суспільства "не тільки заради них самих – як от зір чи слух, знання чи здоров'я, чи будь-яке інше реальне та природне благо", а й для повноцінної їхньої діяльності (Платон, 2024, с. 57).

Справедливість іноді розглядають як чесноту окремої людини або держави (Платон, 2024, с. 59). Зокрема, природа справедливості та несправедливості, зазначає Платон, розкривається у "державі" або в її "окремому громадянині". Оскільки жодна людина не є самодостатньою, з потреб людства для їх реалізації виникає держава. З цією метою для реалізації багатьох потреб необхідно багато правителів. Людські потреби у Платона мають певні різновиди. Найбільшою людською необхідністю є їжа, яка є умовою нашого життя та існування. Другою необхідністю є житло, третьою одяг" тощо. Тут виокремлюються і причини війни, які походять від "усіх бід у державах" – як "приватних, так і публічних" (Платон, 2024, с. 60).

Ціннісним постає поведінковий механізм, який необхідно зреалізувати правителям сучасної РФ – країни-агресора. Платон зазначає, що справедлива людина "не дозволяє собі втручатися у справи іншого... вона впорядковує своє власне внутрішнє життя, є сама собі господарем та своїм власним законом, а також перебуває у мирі з собою" (Платон, 2024, с. 158). Далі вказується, що несправедливість має бути боротьбою трьох начал: агресії, втручання та повстання частини душі проти цілого, утвердження незаконної влади. Як результат, робиться висновок – "справедливі вчинки породжують справедливість", "несправедливі – несправедливість". Становлення справедливості передбачає утвердження гармонізації управлінських відносин, тоді як несправедливість "породжує стан речей", який суперечить "природному порядку" (Платон, 2024, с. 159).

Платон зазначає, що в державі майбутнього для ефективного управління необхідно правителям створити таке життя, яке буде іншим та кращим за життя звичайного правителя. Тоді ми "отримаємо добре впорядковану державу", оскільки лише в державі, яка пропонує морально-етичні цінності, людина буде насправді багатію "не сріблом та золотом", а "чеснотами та мудрістю". Якщо бідні та "охочі отримати свою особисту вигоду" почнуть управляти державними справами,

думаючи, що таким чином зможуть "вкрасти собі головне благо", – "порядку ніколи не буде" (Платон, 2024, с. 251). Отже, у діалозі Платона "Держава" однією з центральних тем є справедливість. Він порушує питання, що таке справедливість, і водночас намагається у діалогічній формі віднайти відповідь як на рівні індивіда, так і на рівні суспільства.

Справедливість у Платона розкрито алегоричними моделями, з іншого боку, вона їх гармонізує. У державі роль справедливості полягає у тому, щоб кожна частина суспільства виконувала свою функцію відповідно до своєї природи. Це можна порівняти з гармонією в організмі, коли всі частини працюють згідно з їхніми функціями, подібно має функціонувати здорове і справедливе суспільство. Модель ідеальної держави полягає в тому, що суспільство ділиться на три основні класи: правителі (філософи-царі), які повинні керувати на основі знання й мудрості; воїни, що відповідають за оборону і підтримання порядку; продуценти (ремісники, селяни, торговці), які займаються виробництвом і забезпеченням матеріальних потреб суспільства.

Справедливість, на думку Платона, досягається тоді, коли кожен клас без втручання в справи інших виконує свою функцію. З іншого боку, справедливість має бути в душі індивіда. Душа людини складається з трьох частин: розуму, що відповідає за мудрість та пізнання; душевної частини – пов'язаної з емоціями, прагненнями до слави та честі – відповідає за відвагу; бажаннями, які пов'язані з фізичними потребами, такими як їжа, матеріальні блага тощо. Для індивіда справедливість – це стан, коли три частини душі перебувають у гармонії. Розум повинен керувати бажаннями та емоціями, а дух допомагати розуму, коли це необхідно. Сукупно означені складники як для індивіда, так і для держави мають подібний характер.

Далі ідея справедливості розкривається через "алегорії печери". У такій формі Платон описує людей, які все своє життя проводять у печері, вбачаючи лише тіні реальних об'єктів на стіні. Водночас філософи – це ті, хто вийшов із печери і побачив істинний світ, світ ідей. Лише вони можуть справедливо управляти державою, оскільки здатні бачити істину, а не лише її тіні. А тому в міфі про Атлантиду та золоте серце Платон вводить образ правителя, який володіє "золотим серцем" – він настільки відданий служінню суспільству, що не допускає жодної корупції або ж іншої користі. Загалом справедливість для Платона є однією з чотирьох основних добродетей (порядк і мудрістю, мужністю і стриманістю). Ці добродетелі втілюються в ідеальній державі, де кожен клас сприяє досягненню загального блага, а справедливість зобов'язує їх до того, щоб жоден клас не прагнув до перевищення своїх прав або ж втручання в громадське життя.

Дискусія і висновки

Справедливість для Платона – це стан соціальної гармонії, у якому кожен виконує свою власну функцію, не намагаючись "зазіхати" на функції інших. Це ідеал, до якого потрібно прагнути як в суспільстві, так і в душі індивіда, забезпечуючи таким чином добробут і порядок. Вона є, по суті, відображенням ідеї порядку в світі як у соціальному, так і в індивідуальному вимірі. Головною причиною руйнування суспільних звичаїв, установок Платон убачав у "власницьких потягах людей". Пошук основ співжиття багатих і бідних, мінімізування конфліктів можливе шляхом узгодженості їхніх потреб, інтересів, цінностей, що призводить до соціальної злагоди всіх верств населення, особливо воїнів та правителів.

Платонове розуміння справедливості допускає нерівність у владі та привілеях, не називаючи таку нерівність несправедливою. Платонове розуміння реалізації справедливості має за передумову наявність держави, в основі її діяльності є морально-етичні цінності.

Внесок авторів: Інна Савицька – актуалітети, методологія дослідження та аналітичний огляд літератури; Борис Стадник – аналіз праці Платона "Держава" щодо розуміння і ролі в суспільстві справедливості.

Список використаних джерел

- Горбенко, К. П. (2020). *Справедливість як соціальний екзистенціал громадянського суспільства* [Дис. канд. філос. наук, Донецький національний університет імені Василя Стуса]. http://phd.znu.edu.ua/page/dis/06_2020/disertatsiya-gorbenko-sajt.pdf
- Житник, О. О. (2014). Поняття справедливості в сучасних наукових дослідженнях. *Філософські та методологічні проблеми права*, 1, 58–67. <https://elar.nava.edu.ua/server/api/core/bitstreams/ce9b8f29-5824-43f8-974b-f7cf1ef6aefc/content>
- Пасичніченко, С. В. (2013). Соціальна політика і соціальна справедливість. *Наукові записки Таверійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Юридичні науки*, 26(65)(2–2), 53–60. https://www.juris.vernadskyjournals.in.ua/journals/2013/2-2_2013/10.pdf
- Пашаєва А. (2016). Юридичний і філософський аналіз поняття "справедливість" у філософії права. *Юридичний вісник*, 1(38), 40–46.

Inna SAVYTSKA, PhD (Philos.), Assoc. Prof.
ORCID ID: 0000-0002-3795-0427
e-mail: isavitskaya@nubip.edu.ua
The National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine, Kyiv, Ukraine

Borys STADNYK, PhD Student
ORCID ID: 0000-0002-4264-8054
e-mail: bobstad2017@gmail.com
The National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine, Kyiv, Ukraine

THE IDEA OF JUSTICE IN PLATO'S PHILOSOPHY

Background. *The fundamental value component of human existence, such as justice, is being actualized in today's globalized world. The value basis of human life became the aspiration to justice of various statesmen, both now and in the historical past. Thinkers of different eras dreamed about it and tried to determine its essence. The concept of justice is multifaceted and multiaspect, it is a regulator of the fundamental foundations of social development. In this context, a historical and philosophical attempt to find the sense of justice in the problems of the development of human society is appropriate. In its essence, Plato's ethical justice is related to the constitution of the state, which is the most important form of organizing social existence.*

The purpose of the article is to identify the main moral and ethical values of justice in work by "The Republic" as a regulator of social existence.

Methods. *The functional method when interpreting the role of the state in the formation of moral and ethical values inherent in the concept of "justice" was applied to implement the research tasks. Content analysis was used when analyzing dialogues on the idea of justice in society. Historical and logical, as well as retrospective, which provided the disclosure of the interconnections and relationships of the basic components of the socio-philosophical dimension of justice.*

Results. *The nature of justice and injustice is revealed in the "state," or in its "individual citizen." Valuable becomes the behavioural mechanism that must be implemented by the rulers of the modern Russian Federation, the aggressor country. A just person does not allow others to interfere with each other, but arranges his own inner life, is his own master and his own law, and is also at peace with himself. Injustice should be a struggle of three principles: aggression, interference, and rebellion of a part of the soul against the whole, the assertion of illegal power. In the state of the future, rulers need to create a life that is different and better than the life of an ordinary ruler in order to govern effectively.*

Conclusions. *Justice for Plato is a state of social harmony in which everyone performs their own function, without trying to "encroach" on the functions of others. This is the ideal that should be strived for both in society and in the soul of the individual, thus ensuring well-being and order. It is, in its essence, a reflection of the idea of order in the world, both in the social and individual dimensions. Plato saw the main reason for destroying social customs and attitudes in the "ownership instincts of people." The search for the foundations of coexistence of the rich and the poor, minimizing conflicts, is possible through the coordination of needs, interests, and values, which leads to social harmony of all segments of the population, especially warriors and rulers. Plato's understanding of justice allows for inequality in power and privileges without calling such inequality unjust. Plato's understanding of the implementation of justice prerequisite the existence of the state, its activities are based on moral and ethical values.*

Keywords: *justice, state, injustice, virtue, welfare, citizens, interests, social customs.*

Автори заявляють про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The authors declare no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; or in the decision to publish the results.

Платон. (2024). *Держава* (О. Стрельбицька, Пер.). Фоліо.
Rawls, J. (1971). *Theory of Justice*. Harvard University Press. https://books.google.com.ua/books/about/A_Theory_of_Justice.html?id=vcV/EPC30ut0C&redir_esc=y

References

- Gorbenko, K. P. (2020). Justice as a social existential of civil society [Dissertation of Candidate of Philosophical Sciences, Vasyli' Stus Donetsk National University]. http://phd.znu.edu.ua/page/dis/06_2020/disertatsiya-gorbenko-sajt.pdf
- Pashaieva, A. (2016). Legal and philosophical analysis of the concept of 'justice' in the philosophy of law. *Legal Bulletin*, 1(38), 40–46 [in Ukrainian].
- Pasichnichenko, S. (2013). Social policy and social justice. *Scientific Notes of the V. I. Vernadsky Taurida National University. Series: Legal Sciences*, 26(65)(2–2), 53–60 [in Ukrainian]. https://www.juris.vernadskyjournals.in.ua/journals/2013/2-2_2013/10.pdf
- Plato. (2024). *The Republic* (O. Strelbitska, Trans.). Folio [in Ukrainian].
- Rawls, J. (1971). *Theory of Justice*. Harvard University Press. https://books.google.com.ua/books/about/A_Theory_of_Justice.html?id=vcV/EPC30ut0C&redir_esc=y
- Zhytnyk, O. (2014). The concept of justice in modern scientific research. *Philosophical and Methodological Problems of Law*, 1, 58–66 [in Ukrainian]. <https://elar.nava.edu.ua/server/api/core/bitstreams/ce9b8f29-5824-43f8-974b-f7cf1ef6aefc/content>

Отримано редакцією журналу / Received: 04.12.24
Прорецензовано / Revised: 15.12.24
Схвалено до друку / Accepted: 23.12.24

УДК 130.2+141.319.8+17.035.1+7.01
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.24.11>

Назип ХАМІТОВ, чл.-кор. НАН України, д-р філос. наук, проф.
ORCID ID: 0000-0001-8193-9383
e-mail: nez.swetly@ukr.net

Інститут філософії імені Григорія Сковороди НАН України, Київ, Україна

Світлана КРИЛОВА, д-р філос. наук, проф.
ORCID ID: 0000-0002-5528-7438
e-mail: lana.swetly@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ФІЛОСОФСЬКЕ МИСТЕЦТВО ЯК ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ФАКТОР СВІТОГЛЯДНОЇ СТІЙКОСТІ Й АЛЬТРУЇЗМУ: МЕТААНТРОПОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ

Вступ. Наголошено, що серед проявів практичної філософії у культурі особливо важливим є філософське мистецтво, яке у строгому сенсі можна визначити як філософування у художній формі. Саме філософське мистецтво, яке поєднує розум і чуттєву сферу, здатне актуалізувати світоглядну стійкість (резильєнтність) особистості та суспільства загалом, а також потенціал альтруїзму.

Методи. Використано компаративістський, герменевтичний методи, а також методологію метаантропології і соціальної і культурної метаантропології.

Результати. Розкрито, що усвідомити проблему світоглядної стійкості можна за допомогою такої форми практичної філософії, як філософське мистецтво.

Висновки. Зроблено висновок, що філософське мистецтво як засіб практичної філософії актуалізує світоглядну стійкість і альтруїзм людини та суспільства.

Ключові слова: філософське мистецтво, практична філософія, світоглядна стійкість, альтруїзм, метаантропологія, культурна метаантропологія, соціальна метаантропологія, метаантропологічний аналіз, гуманізм, новий гуманізм.

"Існують боги світла та ідоли бруду.
Але треба відшукати той серединний шлях,
який веде до людських облич".

"Великі романісти – то романісти-філософи...".
Альбер Камю

Вступ

У часи війни і післявоєнного відновлення України важливим є екзистенціальне спілкування, яке прояснює цінності й світоглядно консолідує суспільство. Це актуалізує значущість філософії у суспільстві, яка все більше стає практичною. Серед проявів практичної філософії у культурі особливо важливим є філософське мистецтво, яке у строгому сенсі можна визначити як філософування у художній формі, яке, починаючи з Григорія Сковороди, є органічним для української філософії. Саме філософське мистецтво, яке поєднує розум і чуттєву сферу, здатне актуалізувати світоглядну стійкість (резильєнтність) в її гуманістичних і альтруїстичних проявах.

Мета статті полягає у дослідженні впливу філософського мистецтва як практичної філософії на світоглядну стійкість і здатність до альтруїзму людини і суспільства в сучасному світі.

Огляд літератури. М. Гайдеггер вважає, що мистецтво – це не лише образно-естетичне осягнення реальності, а особлива форма пізнання істини і сенсу буття (Sein) і неповторного буття людини (Da-sein) (Heidegger, 2008, р. 66). Така позиція вказує на *можливість* зв'язку мистецтва і філософії.

У цьому смисловому річці рухається Т. Адорно, який зазначає, що "мистецтво є не лише способом репрезентації, але й тим, що розриває завісу буденності, розв'язуючи глибокі суперечності соціального буття" (Adorno, 1997, с. 193). Можна погодитися, що мистецтво здатне підносити людину над буденністю, але чи звільняє воно лише від соціальних суперечностей, навіть глибоких? Можна припустити, що суперечності, які розв'язує мистецтво, не лише соціальні, а й екзистенціальні,

основоположні суперечності людського буття, розв'язання яких надає людині і спільноті можливість пережити і усвідомити сенс присутності у світі.

А. Камю пов'язує філософію і роман. У сучасному для нього світі "романічні ігри тіл і пристрастей усе більше підпорядковуються потребам того чи іншого світогляду. Вже більше не розповідають "історій", а творять власний всесвіт. Великі романісти – то романісти-філософи... Такими серед інших є Бальзак, Сад, Мелвілл, Стендаль, Достоевський, Пруст, Мальро, Кафка" (Камю, 2015). Та чи можемо ми сказати, що філософія в її художніх виявах пов'язана лише з романом? Ураховуючи реальність сучасного світу, можна припустити, що філософія може бути проявлена і в поезії, і в коротких прозаїчних формах, – притчах, новелах, а також у синтетичних мистецтвах, зокрема, у мистецтві кіно, яке найбільшою мірою впливає на особистостей і спільноти.

Можна погодитися з думкою одного з авторів цієї статті, що "філософське мистецтво – спосіб філософування у художній формі. Художні образи у філософському мистецтві – це смислообрази, однак, на відміну від смислообразів есеїстичної філософії, вони є персоналістично вираженими смислообразами – у вигляді героїв твору. Персоналістична напруженість смислообразів доводиться тут до персоналістичного буття смислообразів. Особистість автора в тексті філософського мистецтва спілкується з особистостями персонажів і разом з ними осягає всезагальні категорії буття" (Хамітов та ін., 2024, с. 266).

Підходячи до аналізу впливу філософського мистецтва на світоглядну стійкість, передусім слід усвідомити, що проблема стійкості (резильєнтності, від. англ. *resilience* – життєстійкість) стала дуже важливою у сучасному світі – світі гібридних загроз і гібридних війн.

Особливо актуальною резильєнтність є в Україні, у якій гібридна війна стала повномасштабною і набула екзистенційного характеру. Це зумовлює необхідність

набуття Україною національної стійкості – стійкості всього народу в єдності держави й громадянського суспільства. Можна погодитися з визначенням, яке дають автори Національної доповіді НАН України "Національна стійкість України: стратегія відповіді на виклики та випередження гібридних загроз": "Національна стійкість країни – це така стратегія її існування, коли вона здатна зберігати збалансованість розвитку та успішно відповідати на зовнішні і внутрішні виклики, протистояти загрозам і кризам, більше того, зусиллями політичної та інтелектуальної еліти *вчасно передбачати й ефективно реагувати* на них заради гідної самореалізації та гуманістичного розвитку людини, які забезпечує держава в балансі з громадянським суспільством. Таке розуміння національної стійкості робить її *реальним потенціалом* національної безпеки країни" (Пирожков та ін., 2022, с. 19).

В умовах повномасштабної війни, яка має екзистенційний характер, у структурі національної стійкості все більш актуально стає саме світоглядна стійкість – стійкість принципів і цінностей, заради яких ведеться боротьба. Така стійкість принципів і цінностей здатна зумовлювати альтруїзм як спосіб світогляду й світоставлення, який означає людяне ставлення до Іншого, бажання і можливість піднятися над вузькими прагматичними інтересами.

Методи

У статті використовуються компаративістський, герменевтичний методи, методологія метаантропології (Хамітов, 2023, с. 32–40), а також соціальної й культурної метаантропології (Крилова, 2020). Основою методології метаантропології є концептуалізація людського буття, що структурована на його буденний, граничний і метаграничний виміри.

Буденне буття людини є результатом волі до самозбереження і продовження роду; граничне – з одного боку, конститується волею до влади, а з іншого – волею до пізнання і творчості; метаграничне є наслідком волі до любові, свободи, розуміння Іншого і волі до співтворчості (Хамітов, 2023, с. 32–37). Культурна метаантропологія використовує тріадичну структуру людського буття не лише до особистості, а й до культури, а соціальна метаантропологія – до суспільства загалом у поліфонії його проявів (Крилова, 2020, с. 112–117).

У результаті ми застосуємо *метаантропологічний аналіз* – методологічну процедуру, яка виокремлює в будь-якому предметі дослідження буденний, граничний і метаграничний виміри – і до проблеми філософського мистецтва, і до проблеми світоглядної стійкості й альтруїзму.

Результати

Результатом дослідження є ідея про те, що мистецтво дає катарсичні переживання людині в результаті сприйняття твору мистецтва, а філософське мистецтво – і катарсичні переживання, і інсайти. Звернення до філософського мистецтва полегшує граничне буття людини і спільноти. Такими текстами можуть стати твори не лише філософів-теоретиків, а й тексти філософських письменників та режисерів. Тексти, які допомагають розв'язати суперечності людського буття, можна вважати філософським мистецтвом.

Якщо визначати стійкість як здатність суб'єкта залишатися собою під тиском будь-яких обставин і будь-яких інших суб'єктів, то очевидно, що в умовах війни і повоєнного відновлення вона стає найбільш актуальною. У цих умовах стійкість повинні демонструвати і особистості, і держава, і громадянське суспільство. У результаті стійкість стає *національною*, стійкістю *всьо-*

го народу в єдності його етнічних, соціальних й професійних виявів, що з необхідністю потребує альтруїзму.

Національна стійкість існує не заради самої себе, а заради цивілізаційної суб'єктності країни. Справді, "у сучасних геополітичних умовах найвища цінність тієї чи іншої країни закладена в цивілізаційній суб'єктності, яка робить її насправді незалежною. Без суб'єктності незалежність стає лише формальністю, маскою, що прикриває залежність країни від сильних геополітичних гравців" (Пирожков та ін., 2021, с. 75). У свою чергу, цивілізаційна суб'єктність країни потребує *світоглядної суб'єктності* (Пирожков, & Хамітов, 2020, с. 211–228), яку забезпечує філософське мистецтво. А вже світоглядна суб'єктність підтримується і захищається світоглядною стійкістю. Розглянемо її зв'язок з філософським мистецтвом, яке може підсилювати і гуманізувати її.

Отже, слід осмислювати і розвивати не лише загальну національну стійкість держави і громадянського суспільства, а й конкретний її вимір – світоглядну стійкість. Звертаючись до методологічної стратегії метаантропології, можна зробити висновок, що людина буденного буття з буденним світоглядом – некрітичним, нетворчим, несамостійним, демонструє світоглядну стійкість, яка формується ззовні. Стійкість такої людини в житті проявляється у стійкості самозбереження і продовження роду; а в умовах авторитарного й тоталітарного суспільних режимів вона стає фанатизмом, руйнуючи самі основи культури як вільної творчої і співтворчої діяльності.

Фанатизм людини буденного буття, який закріплюється її світоглядною стійкістю у просторі авторитаризму і, особливо, тоталітаризму, подається як альтруїзм. Такий альтруїзм постає запереченням особистості і її свободи, а тому набуває деструктивних рис.

Людина граничного буття з особистісним світоглядом, що має критичний, самостійний і творчий характер, проявляє світоглядну стійкість у владі, а також у пізнанні і творчості. Зазвичай така людина є доволі егоцентричною і схильною маніпулювати людьми з буденною свідомістю і буденним світоглядом, створюючи цілу *культуру маніпуляції*. (У цьому разі ми залишаємо для подальших досліджень питання про те, наскільки культура маніпуляції може називатися *власне культурою*.) Людина граничного буття зазвичай випромінює егоїзм й егоцентризм, але часто-густо маскує його під альтруїзм.

Світоглядна стійкість людини метаграничного буття, яка має філософський світогляд – критичний, самостійний, творчий, системний і гуманістичний. проявляється у свободі, толерантності й розумінні Іншого (Хамітов та ін., 2024, с. 207–208). Світоглядна стійкість людини метаграничного буття з філософським світоглядом є сильною і одночасно гуманістичною. Така світоглядна стійкість не замикає людину в собі, вона відкрита особистостям, які мають інший світогляд. Стаючи лідером – політичним, науковим, мистецьким, людина метаграничного буття і інших спрямовує на відкритість своєї світоглядної стійкості, що долає ксенофобію і не дає суперечностям переходити в антагонізми, а конфліктам – у війни. Гуманізм як світоглядний принцип такої людини не буде показовим, у сучасних умовах він буде оновлюватись – для того щоб не просто компенсувати страждання, а випереджати і не допускати їх (Khamitov, 2023, pp. 77–78). Іншими словами, гуманізм лідера з філософським світоглядом веде до ширшої людяності, заперечує теорії, стратегії і практики маніпуляції особистостями і спільнотами. Це надає процедурам демократії справжнього сенсу і змісту й актуалізує розвиток культури в економічному, політичному й духовному її виявах.

Альтруїзм лідера з філософським світоглядом (і взагалі людини з філософським світоглядом) виходить за межі фанатичного альтруїзму людини буденності й егоїзму в масці альтруїзму людини граничного буття. Такий альтруїзм поєднує щире відкритість до Іншого, бажання допомагати йому з піклуванням про свій особистісний розвиток. Відповідно, особистісний розвиток людини метагранічного буття з філософським світоглядом, стійкість такого світогляду сприяють особистісному розвитку інших людей, а не маніпуляції ними.

Спираючись на методологічну позицію метаантропології, розглянемо світоглядну стійкість у різних вимірах людського буття, яка зображується у сучасному філософському мистецтві, передусім у романістиці й кінематографі, яке найбільшою мірою сьогодні впливає на світогляд й світосталення.

Але спочатку більш глибоко усвідомимо відмінність понять "мистецтво" і "філософське мистецтво". Передусім усвідомимо, що "мистецтво є... домінанта почуттєвого над раціональним. Філософське мистецтво прагне до гармонії почуттєвого і раціонального" (Хамітов та ін., 2024, с. 267). Така гармонія почуттєвого і раціонального у творі філософського мистецтва веде до гармонії інсайту і катарсису в автора й читача / глядача. Це робить філософське мистецтво *справжньою практичною філософією*, – якщо критерієм практичності філософії вважати вплив не лише на мислення, а й на буття людини. Ідеться про вплив і на мислення, і на переживання, і на відносини з іншою особистістю і суспільством, а тому й на ставлення до світу й усвідомлення свого місця у ньому – вплив на світогляд.

Почати хотілося б з метаантропологічного аналізу роману "1984" Джорджа Оруела (Orwell, 2021), який є яскравим прикладом філософського мистецтва. У ньому зображена світоглядна стійкість тоталітарної спільноти, яка породжує ксенофобію, ненависть, викривлення правди і садистичну агресію. З іншого боку, маємо світоглядну стійкість головного героя, який протистоїть викривленню правди, ксенофобії, ненависті, прагнучи свободи й любові. У цьому протистоянні він на час отримує свободу і любов, але тоталітарна система кінець-кінцем ламає його світоглядну стійкість і повертає у систему спільної стійкості і групового фанатичного альтруїзму зі стереотипами, які коригуються міністерством правди, і запрограмованою ненавистю, що продукується міністерством любові... Співчуття до головного героя стає непоганою протитрутою проти альтруїстичної "романтики" тоталітаризму, який дає "впевненість у завтрашньому дні" і знімає "тягар свободи" з особистості.

У контексті осмислення філософським мистецтвом світоглядної стійкості покажемо є класичний фільм 1957 року "Дванадцять розгніваних чоловіків" режисера Сідні Люмета. Прокурор засуджує молодого хлопця за те, що він наче вбив свого батька. Рішення залишається за присяжними, які повинні сказати своє слово. Майже всі присяжні готові погодитися з вироком, вони посіпають додому, до своїх справ, переконавши себе у світоглядній стійкості і твердості своїх моральних принципів. Але слово бере небайдужий присяжний на ім'я Девіс (його грає відомий актор Генрі Фонда), який, виявляючи справжній альтруїзм, сумнівається у злочині хлопця. Девісу вдається переконати абсолютно всіх присяжних у тому, що хлопець не є винним, аргументуючи свої припущення та наводячи переконливі факти невинуватості молодого людини. Він теж має світоглядну стійкість, але вона не є показовою, він по-справжньому людський і водночас має глибоке і критичне мислення.

Девісу вдається зачепити моральні струни інших присяжних, вони разом з ним починають розбиратися у деталях і один за одним погоджуються з тим, що хлопець є невинним. У результаті він не стає несправедливо покараним. У фіналі фільму глядач споглядає моральну трансформацію героїв фільму, і сам переживає це. Відбувається катарсичне очищення душі разом з інсайтами розуму.

Фільм "Дванадцять розгніваних чоловіків" є справжнім філософським мистецтвом, адже розв'язує глибинні екзистенціальні суперечності буття людини – добра і зла, краси і потворності вчинків й стосунків, справедливості і несправедливості. Окрім емоційних замальовок і логіки сюжету, ми бачимо й світоглядне протистояння героїв, яке завершується розумінням і прийняттям істини.

Хотілося б звернутися і до новітнього і вже резонансного фільму 2024 року "Конклав" режисера Едварда Бергера. Нагадаємо, що конклав (від лат. *conclave* – кімната, що зачиняється) – це процедура обрання Римського Папи кардиналами. Сюжет доволі простий: Папа пішов з життя, звільнився престол; організатору процедури, одному з кардиналів, на якому лежить велика відповідальність, необхідно проявити світоглядну стійкість, щоб допомогти справедливо обрати нового Папу. Є декілька претендентів, один з яких африканець, якого перед самими виборами викривають, знаходячи гріхи – на вибори з'являється жінка, у якої народилася його дитина, що заборонено католицьким кардиналам з причини celibату. Виявляється, що цю жінку знайшов і привіз на конклав ще один претендент на Святий престол.

Кульмінацією фільму стає щира й прониклива відповідь кардинала Белліні, який вперше був присутній на цих зборах, на промову одного з кардиналів-претендентів про те, що треба боротися з чудовиськами-терористами, ісламістами, що потрібен лідер, який буде вести з ними священну війну. Белліні питає: що присутні знають про війну? І каже, що коли служив в Кабулі, Конго, Багдаді, бачив багато замучених, вбитих і поранених християн і мусульман. Він звертається до присутніх і зазначає, що вони проявляють себе як малодушні люди, турбуються лише про владу, про себе, про вибори, про традицію. Але все це не Церква, вона – це не просто традиція, не минуле. Церква – це майбутнє, те, як слід діяти далі.

Кардинал Белліні своєю промовою пробуджує майже в усіх присутніх кардиналів гуманістичні почуття, причому все це він робить дуже щиро, не бажаючи влади і слави. Світоглядна стійкість Белліні, яка є відкритою і людяною, його мужністю, безкорисливістю і людяністю вражає усіх. Він обирає головними цінностями любов, свободу і гідність людини, не боїться осуду кардиналів, говорить про те, що думає, переживає за долю Церкви, більше того, – людства. Розв'язкою сюжету є обрання його новим Папою. Майже всі голосують за нього, віруючи в його чесність, порядність і стійкість, яка принципово відмінна від фанатизму.

Поруч із ним свою світоглядну стійкість проявляє кардинал – організатор Конклаву, який заради істини і гуманізму знає, коли слід чітко виконувати процедури, а коли потрібно ігнорувати і навіть порушувати їх. Адже гуманізм, душевність і духовність є важливішими за будь-які формальні правила і процедури.

Якщо осмислювати фільм "Конклав" у координатах метаантропології, то його також можна вважати прикладом філософського мистецтва, що актуалізує світоглядну стійкість і в особистості, і в спільноті; ця світоглядна стійкість відповідає метагранічному буттю людини, у якому немає місця байдужості, ксенофобії,

жорстокості. У фіналі фільму з'являється усвідомлення того, що любов і співчуття, які є основою християнського гуманізму й альтруїзму, перемагають волю до влади і слави. І таке усвідомлення поєднується з духовним і душевним внутрішнім очищенням, глибинно трансформуючи внутрішній світ глядача.

Дискусія і висновки

Отже, можна зробити висновок, що філософське мистецтво здатне посилювати й гуманізувати світоглядну стійкість, актуалізувати справжній альтруїзм людей і спільнот. Це особливо актуально сьогодні під час повномасштабної війни і післявоєнного відновлення України, адже сильна й гуманістична світоглядна стійкість у поєднанні з альтруїзмом здатні зберігати й розвивати цивілізаційну суб'єктність нашої країни.

Внесок авторів: Назіп Хамітов – концептуалізація; методологія; Світлана Крилова – огляд літератури й обґрунтування теоретичних засад дослідження.

Список використаних джерел

- Камю, А. (2015). *Міф про Сізіфа* (О. Жупанський, Пер.). Портфель. https://shron1.chtyvo.org.ua/Kamiu_Alber/Mif_pro_Sizifa.pdf
- Крилова, С. А. (2020). *Краса людини в життєвих практиках культури* (2-ге вид.). КНТ.
- Пирожков, С. І., & Хамітов, Н. В. (2020). *Цивілізаційна суб'єктність України: Від потенцій до нового світогляду і буття людини*. Наукова думка.
- Пирожков, С. І., Майборода, О. М., Хамітов, Н. В., Головаха, Є. І., Дембиський, С. С., Смолий, В. А., Скрипнюк, О. В., & Стоєцький, С. В. (Ред.). (2022). *Національна стійкість України: Стратегія відповіді на виклики та випередження гібридних загроз*. Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. https://iapiend.gov.ua/wp-content/uploads/2020/11/nats_dopovydy.pdf
- Пирожков, С., Божок, Є., & Хамітов, Н. (2021). Національна стійкість (резильєнтність) країни: Стратегія і тактика випередження гібридних загроз. *Вісник Національної академії наук України*, 8, 74–82. <https://doi.org/10.15407/visn2021.08.074>
- Хамітов, Н. В. (2023). *Філософська антропологія: Актуальні проблеми. Від теоретичного до практичного повороту* (5-те вид.). КНТ.

- Хамітов, Н., Шашкова, Л., & Крилова, С. (2024). *Словник новітніх термінів філософії науки і філософії культури*. VADEX.
- Adorno T. (1997). *Aesthetic Theory* (R. Hullot-Kentor, Trans.). University of Minnesota Press.
- Heidegger, M. (2008). *Basic writings: On the origin of the work of art* (D. F. Krell, Ed.). Harper Collins. <https://www.amazon.com/Writings-Harper-Perennial-Modern-Thought/dp/0061627011>
- Khamitov, N. (2023). *The War in Ukraine and the new Humanism: David versus Goliath. Meta-anthropology of history of the 21st century*. KIBEA.
- Orwell, G. (2021). 1984. Антологія.

References

- Adorno T. (1997). *Aesthetic Theory* (R. Hullot-Kentor, Trans.). University of Minnesota Press.
- Camus A. (2015). *The Myth of Sisyphus* (O. Zhupansky, Trans.). Portfel. https://shron1.chtyvo.org.ua/Kamiu_Alber/Mif_pro_Sizifa.pdf
- Heidegger, M. (2008). *Basic writings: On the origin of the work of art* (D. F. Krell, Ed.). Harper Collins. <https://www.amazon.com/Writings-Harper-Perennial-Modern-Thought/dp/0061627011>
- Khamitov, N. (2023). *The War in Ukraine and the new Humanism: David versus Goliath. Meta-anthropology of history of the 21st century*. KIBEA.
- Khamitov, N. V. (2023). *Philosophical anthropology: Current problems. From theoretical to practical turn* (5th ed., rev. & suppl.). KST.
- Khamitov, N., Shashkova, L., & Krylova, S. (2024). *Dictionary of the latest terms in the philosophy of science and philosophy of culture*. VADEX.
- Krylova, S. A. (2020). *The beauty of man in the life practices of culture* (2nd ed., rev. & suppl.). KNT.
- Orwell, G. (2021) 1984. Antologia.
- Pyrozshkov, S. I., & Khamitov, N. V. (2020). *Civilizational subjectivity of Ukraine: From potentials to a new worldview and human existence*. Naukova Dumka.
- Pyrozshkov, S. I., Maiboroda, O. M., Khamitov, N. V., Holovakha, E. I., Dembitsky, S. S., Smoliy, V. A., Skrypnyuk, O. V., & Stoetsky, S. V. (Eds.). (2022). *National resilience of Ukraine: A Strategy for responding to challenges and anticipating hybrid threats*. I. F. Kurasa Institute of Political and Ethnonational Studies, NAS of Ukraine. https://iapiend.gov.ua/wp-content/uploads/2020/11/nats_dopovydy.pdf
- Pyrozshkov, S., Bozhok, E., & Khamitov, N. (2021). National stability (resilience) of the country: Strategy and tactics of preempting hybrid threats. *Bulletin of the National Academy of Sciences of Ukraine*, 8, 74–82. <https://doi.org/10.15407/visn2021.08.074>

Отримано редакцією журналу / Received: 27.10.24
Прорецензовано / Revised: 04.11.24
Схвалено до друку / Accepted: 23.12.24

Nazip KHAMITOV, Corresponding Member of the National Academy of Sciences of Ukraine
DSc (Philos.), Prof.
ORCID ID: 0000-0001-8193-9383
e-mail: nez.swety@ukr.net
Hryhoriy Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Kyiv, Ukraine

Svitlana KRYLOVA, DSc (Philos.), Prof.
ORCID ID: 0000-0002-5528-7438
e-mail: lana.swety@gmail.com
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

PHILOSOPHICAL ART AS PRACTICAL PHILOSOPHY: A FACTOR OF WORLDVIEW STABILITY AND ALTRUISM (META-ANTHROPOLOGICAL ANALYSIS)

Background. Among the manifestations of practical philosophy in culture, philosophical art is particularly important, which in the strict sense can be defined as philosophizing in artistic form. It is philosophical art, which combines reason and the sensory sphere, that is capable of actualizing the worldview stability (resilience) of the individual and society as a whole, as well as the potential for altruism.

Methods. The article uses comparative, hermeneutic methods, as well as the methodology of metaanthropology and social and cultural metaanthropology.

Results. The result of the article is the awareness of the problem of worldview stability using such a form of practical philosophy as philosophical art.

Conclusions. It is concluded that philosophical art, as a means of practical philosophy, actualizes the worldview stability and altruism of man and society.

Keywords: philosophical art, practical philosophy, worldview stability, altruism, metaanthropology, cultural metaanthropology, social metaanthropology, metaanthropological analysis, humanism, new humanism.

Автори заявляють про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The authors declare no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; or in the decision to publish the results.

РЕЦЕНЗІЇ

УДК 271.4(477.86)-722.7-789.17-675
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.24.12>

Річард ГОРБАНЬ, д-р філос. наук, проф.
ORCID ID: 0000-0001-7112-9723
e-mail: graukr@gmail.com

Івано-Франківська академія Івана Золотоустого, Івано-Франківськ, Україна

УКРАЇНСЬКІ МИРЯНИ – АВАНГАРД ЖИТТЯ ДЕРЖАВИ ТА ЖИТТЯ ЦЕРКВИ

[Рецензія на монографію: Голомідова, М. М. (2024). *Мирянський Чин Святого Василя Великого: Історична ретроспектива*. Місіонер]

Цього року історіографія Української Церкви збагатилася монографією "Мирянський Чин Святого Василя Великого: історична ретроспектива", поява якої стала результатом багаторічної кропіткої праці її авторки, кандидата філософських наук Марії Голомідової. Ця наукова праця з'явилася на новому етапі досліджень василіянської проблематики, відновлених в Україні після виходу з підпілля і легалізації Української Греко-Католицької Церкви. Цей етап позначений якісними змінами тематики й зверненням до ґрунтовної джерельної бази як основи наукового аналізу та його верифікації. По-перше, авторка обрала новий, майже не опрацьований науковцями об'єкт, присвятивши свою монографічну розвідку питанню Мирянського Чину Святого Василя Великого. По-друге, відчула і певною мірою реалізувала назрілу потребу звернення до багатії за кількістю, змістом і типологією джерельної бази, а також необхідність її добросовісного опрацювання, переосмислення та збагачення сучасними матеріалами й документами, передусім періоду екзистенційної війни за державний суверенітет України й існування української ідентичності.

Уперше в історіографії, присвяченій василіянській тематиці, на великому за обсягом фактичному матеріалі на прикладі Івано-Франківського осередку МЧСВВ послідовно показано діяльність мирян як авангарду життя держави і життя Церкви у країні, охопленій війною. Переконаливо доведено визначальну роль василіянських мирян у повсякденній боротьбі за християнську Україну, засвідчено їхній внесок у щоденне творення духовних засад національно-релігійної моделі справжньої демократичної держави, що становлять реальні гарантії національної безпеки.

Монографія Марії Голомідової "Мирянський Чин Святого Василя Великого: історична ретроспектива" – плід багаторічної науково-дослідницької праці авторки, адже підґрунтям розвідки стали цикли статей 2006–2016 рр., надрукованих у релігійних греко-католицьких виданнях, та 2016–2019 рр. – у наукових виданнях, а також кандидатська дисертація "Історико-канонічний розвиток Мирянського Чину Святого Василя Великого в Українській Греко-Католицькій Церкві" (Голомідова, 2020), яку було виконано та захищено 2020 року в межах досліджень кафедри східного канонічного права Івано-Франківської академії Івана Золотоустого з теми "Історично-юридичний розвиток партикулярного права УГКЦ". Саме в такому науковому контексті Голомідова звернулася до опрацювання теми василіянського чину мирян – ще мало розробленої, проте важливої не лише для розширення проблематичного кола української історіографії, а й загалом для розвитку й збагачення вітчизняної гуманітаристики.

Національно-духовне відродження у незалежній Україні спричинило зацікавленість науковців проблематикою,

пов'язаною з історією осередків Чину Святого Василя Великого та їхньою діяльністю на українських теренах, у якій плідно поєдналися національний, культурний і релігійний чинники, адже від часів заснування ордену василіян стали невиснажним джерелом духовного життя українського народу, допомагали нужденним, опікувалися наукою, шкільною освітою та вихованням, засновували друкарні й бібліотеки, будували храми й монастирі, створювали сакральне мистецтво, сприяли розвитку іконопису. Діяльність цього греко-католицького чернечого чину в найскладніші для українства історичні часи була спрямована на збереження національно-духовних цінностей як в Україні, так і в діаспорі. Після виходу з підпілля і легалізації Української Греко-Католицької Церкви зазначена обумовленість культуротворчих чинників і потреба глибшого усвідомлення кїївської ідентичності конфесій Української Церкви викликали і до сьогодні становлять неабиякий дослідницький інтерес до монашого василіянського середовища, яке за вкрай несприятливих для духовного розвитку українства історичних обставин спромоглося на збереження східного обряду в процесі інтеграції у понадетнічну церковну структуру, чим забезпечувало, з одного боку, тяглість етнорелігійної культурної традиції та подальше формування ідентичності українського християнства в періоді бездержавності, нищення національної свідомості й духовності, переслідування духовенства і вірян, а з другого – присутність української духовності в європейському цивілізаційному просторі.

Культуротворчий і культурозбережний феномен василіян привернув увагу не лише істориків, богословів та релігієзнавців, а й більш широкого кола вчених, відповідно, сприяв появі кандидатських, а згодом і докторських дисертацій, а також монографій у різних сферах вітчизняної науки. Таким чином за понад тридцять років з'явився доволі ґрунтовний науковий доробок. Це кандидатська дисертація з історії філософії "Філософія в навчальних закладах чину св. Василя Великого (XVII–XVIII ст.)" Галини Антонюк (1996), монографії "Монастир Отців Василіян Чесного Хреста Господнього в Бучачі (1712–1996 рр.)" (Стоцький, 1997) та "Бучацький монастир отців Василіян. На службі Богові й Україні: до 300-ліття заснування" (Стоцький, 2011) доктора історичних наук Ярослава Стоцького, кандидатська дисертація з мовознавства "Українська літературна мова на Волині у XVIII ст. (фонетика та морфологія почаївських стародруків)" Софії Федак (2004), кандидатська дисертація з історії України "Науково-видавнича та просвітницька діяльність Василіянського Чину у Галичині (кінець XIX – перша половина XX ст.)" (Лозинський, 2004) та навчальний посібник "Василіянські періодичні наукові видання у діаспорі" Мар'яна Лозинського (Лозинський, 2020), монографія "Монаший Чин Отців Василіян у національному житті

© Горбань Річард, 2024

України" (Шкраб'юк, 2005) і докторська дисертація з історії України "Монаший Чин Отців Василіян у суспільно-культурному житті України" Петра Шкраб'юка (2007), кандидатська дисертація з історії України "Василіанські монастирі Перемишльської єпархії: інституційний розвиток, економічне становище та релігійна діяльність (кінець XVII–XVIII ст.)" (Стецик, 2005), словник біограм "Василіанське чернецтво Перемишльської єпархії (друга половина XVIII ст.)" (Стецик, 2015) та монографії "Василіанські монастирі Перемишльської єпархії (кінець XVII–XVIII ст.)" (Стецик, 2014), "Візитації василіанських монастирів Перемишльської єпархії 1747–1767 рр." (Стецик, 2016), "Чернецтво Святопокровської провінції ЧСВВ (1739–1783 рр.): просопографічне дослідження" доктора історичних наук Юрія Стецика (2018), монографія "Духовна спадщина о. Єремії Ломницького, ЧСВВ для Згромадження сестер служебниць Непорочної Діви Марії" с. Орести Боршовської (Боршовська, 2007), кандидатська дисертація з теорії архітектури "Архітектура монастиря чину Святого Василя Великого в Україні та їх місце в розвитку української архітектури XVII–XX ст." (Чень, 2007) і монографія Лесі Чень (2020), кандидатська дисертація з історії України "Заснування і діяльність монастирів Чину Святого Василя Великого на Закарпатті (1733–1950 роки)" Віктора Кічери (2008), кандидатська дисертація з мистецтвознавства "Василіанське піснярство кінця XIX – першої половини XX ст. як феномен галицької музичної культури" Ірини Матійчин (2009), кандидатська дисертація з богослов'я "Чин Святого Василя Великого Української Греко-Католицької Церкви: історія і сучасність" Олександра Дацюка (2012), колективна монографія "Василіанські монастирі України. Книга перша: Галичина і Закарпаття" істориків Володимира Мороза, Ігоря Скленаря, Віктора Заславського (2017), монографія "Світильник віри: історія Боронявського монастиря на тлі епох" історика та релігієзнавця Володимира Мороза (2017), монографії "Місія високого слова. Василіанське книговидавництво: минуле, сучасне і майбутнє" (Стасів, 2015) та "Чернеча офіра Христові й Вітчизні" о. Климентія Василя Стасіва (2018), ЧСВВ – генерального директора видавництва "Місіонер" у Львові 2005–2017 рр., кандидатська дисертація з історії України "Книгозбірні у соціокультурному просторі чернечих спільнот Львівської єпархії XVII–XVIII ст." (Альмес, 2018) та монографія "Від молитви до освіти: історія читання ченців Львівської єпархії XVII–XVIII ст." Івана Альмеса (2021), кандидатська дисертація з теорії архітектури "Відтворення архітектурно-просторової структури монастирів Чину Святого Василя Великого Західної України" Івана Знака (Знак, 2019), кандидатська дисертація з історії України "Діяльність сестер Чину Святого Василя Великого у Східній Галичині наприкінці XIX – у першій половині XX ст." Світлани Турків (2020) та інші.

За ці роки з'явилися також статті, автори яких питаються, пов'язані з різними аспектами історії та діяльності Чину Святого Василя Великого, порушують у контексті проблематики власних наукових пошуків і магістральних дослідницьких тем. Зазначений доробок почасти оприлюднений на міжнародних наукових конференціях з василіанської тематики. Приміром, збірник однієї з останніх конференцій, що відбулась у Зарваниці 29–30 вересня 2023 року, "Почаївський феномен: василіанський монастир Успіння Пресвятої Богородиці в історії та культурі України" (Мороз та ін., 2024) містить понад тридцять фахових досліджень науковців з України та Польщі і підтверджує високий освітньо-кваліфікаційний рівень наукової спільноти, що звертається до опрацювання духовної та культурної спадщини василіян. Релігієзнавчі

й історичні студії представлені докторами наук, такими авторитетними вченими, як Іван Зуляк, Петро Кралюк, Юрій Стецик, Беата Лоренс, Елла Бистрицька, Світлана Кагамлик, Вікторія Любашенко, Надія Стоколос, Руслана Шеретюк. Серед них є церковні ієрархи, зокрема архієпископ Ігор Ісиченко та єпископ Теодор Мартинюк. Знаковими стали: участь наукових співробітників музеїв і відділу стародруків та рідкісних видань Інституту книгознавства Національної бібліотеки України імені В. І. Вернадського – фахівців у царинах книгознавства, документознавства, архівознавства, джерелознавства, а також презентація музейниками під час проведення конференції у Марійському духовному центрі Зарваниця унікальної колекції почаївських старожитностей із фондів семи інституцій: музеїв, архівів, бібліотек і приватних колекцій Дрогобича, Львова, Острога, Рівного, Тернополя та парафій Тернопільсько-Зборівської архієпархії УГКЦ (Участь музейників ..., 2023).

Конференція у Зарваниці засвідчила перехід досліджень різних аспектів історії, духовності та мистецьких здобутків василіян на новий етап – звернення до багатотажної джерельної бази як основи наукового аналізу та його верифікації. Вона також показала, що василіанська проблематика збирає дослідників із різних середовищ: академічних, музейних, церковних, і не лише греко-католицьких. Зібрання представників зазначених наукових кіл на одній платформі переконливо довело, що василіанська тематика стала не тільки площиною перетину дискурсів гуманітарних наук, а й практичним майданчиком екуменізму, прикладом дієвого екуменічного діалогу, коли у спільному пошуку істини щодо збереження історичної пам'яті та національно-релігійної ідентичності українців об'єдналися науковці, представники різних християнських конфесій.

За понад тридцять років наукові дослідження, присвячені питанням, пов'язаним з історією та діяльністю василіанського Чину, його внеском у розвиток українського християнства і національної культури, унаочнили важливість наукового опрацювання, розширення і якісну зміну потенційного кола наукової рецепції, інтенсивність якої не зменшується навіть в обставинах щоденних повітряних тривог. Саме на цьому етапі якісних змін постала монографія Марії Голомідової (с. Християни, МЧСВВ) "Мирянський Чин Святого Василя Великого: історична ретроспектива".

По-перше, її авторка обрала новий, майже не опрацьований науковцями об'єкт, присвятивши своє монографічне дослідження питанню Мирянського Чину Святого Василя Великого. Адже якщо узагальнити, то в ґрунтовних працях її попередників об'єктом дослідження виступав Монаший Чин Отців Василіян як складова частина Української Греко-Католицької Церкви, а предметом – участь отців і ченців Василіян у громадсько-культурному житті України в різні історичні періоди, а також реконструкція життя окремих осіб і чернечих спільнот на шляху здійснення свого духовного покликання.

На опрацювання Голомідовою нової тематичної ділянки в публікаціях 2016–2017 рр., які передували монографії, вказав дослідник регулярних третій орденів, автор монографії "Третій чин. Миряни в католицьких чернечих спільнотах: нариси історії", доктор історичних наук Олег Жерноклеєв (2015). У статті "Василіанська духовність у третьому чині" професор зауважує аргументованість зазначених публікацій щодо заснування Мирянського Чину Святого Василя Великого в УГКЦ 1897 року ігуменом монастиря Святого Онуфрія у Львові о. Андреем Шептицьким, ЧСВВ, майбутнім митрополитом, та виникнення перших братств у селах

Дідушичі-Великі та Угольна нині Стрийського району Львівської області (Жерноклеєв, 2018, с. 190). Згодом у статті "Третій чин мирян у Греко-Католицькій Церкві як феномен етноконфесійного порубіжжя Галичини кінця XIX – початку XX ст." Жерноклеєв називає ці розвідки Марії Голомідової справжнім "проривом" у дослідженні питання історичних витоків Третього ордену в Українській Греко-Католицькій Церкві, здійсненим на підставі опрацювання записників і щоденника Андрея Шептицького, які зберігаються у Центральному державному історичному архіві України міста Львова (Жерноклеєв, 2021, с. 355). Професор також вказує на детальний перелік братств Третього чину василіян та їхніх духовних провідників за 1897–1941 рр., зроблений Голомідовою на основі архівних документів і василіянських публікацій цього періоду (Жерноклеєв, 2021, с. 356).

По-друге, авторка монографії відчула і певною мірою реалізувала назрілу в наукових розвідках, присвячених василіанам, потребу звернення до багатой кількості, змістом і типологією джерельної бази, а також необхідність її добросовісного опрацювання, переосмислення та збагачення сучасними матеріалами й документами, передусім періоду війни з Росією за незалежність України. Адже формування багатой джерельної бази є одним із найважливіших етапів не лише у структурі історико-релігієзнавчих досліджень із василіянської тематики, а й будь-яких історіографічних розвідок, що відповідає сучасним запитам вітчизняного гуманітарно-го знання у сфері історичної науки.

Джерельна база дослідження пані Голомідової достатньо репрезентована: охоплює групи джерел, що містять відомості про осередки ЧСВВ і МЧСВВ та їх представників, а також факти, прямо чи опосередковано пов'язані з їх історією і функціонуванням. Науковиця здійснила ґрунтовну і кропітку роботу щодо аналізу різного типу джерел і розроблення задіяних методів, яка певною мірою відображена в додатках. Важливим здобутком є також продуктивний підхід до вибору й опрацювання документальних матеріалів, передусім архівних джерел і джерел особового походження. Науководжерельний апарат монографії налічує майже 400 позицій, з яких 173 становлять архівні джерела. Ідеться про кропітку працю з фондами 10 архівів. Це Центральний державний історичний архів України, м. Львів; Державний архів Івано-Франківської області (ДАІФО); Відділ рукописів Львівської національної наукової бібліотеки України імені В. Стефаника; Архів Інституту історії Церкви Українського Католицького Університету, м. Львів; Архів монастиря Царя Христа ЧСВВ, м. Івано-Франківськ; Архів підпільної УГКЦ, с. Фитьків Надвірнянського району Івано-Франківської області; Архів Мирянського Чину Святого Василія Великого, м. Івано-Франківськ; Особистий архів Марії Голомідової (с. Християни, МЧСВВ); Archivio del Dicastero per le Chiese Orientali (ADO); Archiwum Ojcow Bazylianow w Warszawie. Значна частина зауважених джерел уперше вводиться в науковий обіг. Цінним є не тільки наукове засвоєння цих джерел та впровадження в науковий дискурс нового фактажу, а й створення ученою на основі різнопланових за характером документів особистого архіву. Збирання, збереження, наукове опрацювання цієї матеріально-духовної культурної спадщини українського народу та матеріали самого дослідження мають практичну цінність як для історіографії василіянського Чину, так і для краєзнавців Прикарпаття, Галичини, Львівщини, Івано-Франківщини й Тернопільщини та загалом для розвитку краєзнавства в Україні.

Важливим здобутком роботи є те, що авторка здійснила дослідження канонічного розвитку Статутів Мирянсь-

кого Чину Святого Василія Великого і визначила роль ігумена о. Андрея Шептицького в їх створенні та впровадженні в релігійно-громадське життя. Також у процесі кропіткого наукового аналізу духовного життя та діяльності членів релігійного братства відтворено цілісну картину функціонування Мирянського Чину Святого Василія Великого в різні історичні періоди і з'ясовано його внесок у збереження національно-духовних цінностей та розвиток українського християнства в найтяжчі історичні періоди, загрозливі для існування як Української Церкви, так і України й українського народу. При цьому дослідниця зуміла уникнути однобічності й тенденційності у висвітленні обраної теми, зберігаючи наукову об'єктивність і неупередженість, хоча сама належить до релігійної спільноти, яку досліджує.

Утвердження василіянської духовності в житті мирян відіграло велику роль у становленні Української Церкви та українського суспільства, позаяк напередодні страшних випробувань, що постали перед українством на початку XX століття, завдяки залученню мирян до активної участі в житті Церкви, перенесенню василіанами чернечого ідеалу християнської досконалості безпосередньо в народне середовище відбувалося згуртування й загартування українців перед роками тривалого лихоліття, коли Церква виступала духовним і моральним авторитетом українського суспільства, осередком і гарантом збереження його етнокультурної й етнорелігійної ідентичності. Як узагальнено в монографії Голомідової, Третій Чин Святого Василія Великого посідав вагомe місце у структурі забороненої Української Греко-Католицької Церкви, відіграв важливу роль у діяльності й функціонуванні підпільної Церкви, зробив вагомий внесок у її легалізацію та здобуття волі і незалежності України. На це, як виявилось, небезпідставно сподівався Володимир Янів, коли писав у далекому 1963 році: "Тим часом стан на Рідних Землях підкреслює необхідність дії мирян, ба що більше вказує на капітальне становище саме мирян у відродженні віри й Церкви у звільненій Україні" (Янів, 1966, с. 358). Роль мирян у боротьбі за рехристиянізацію України Янів висував "на передовий план" (Янів, 1966, с. 359). Учений вважав рехристиянізацію життєво необхідною і невідвортною з огляду на повне банкрутство "однобокого раціоналізму й вузького сцієнтизму, які сподівались при допомозі розвитку науки дати відповідь на всі есхатологічні питання" (Янів, 1966, с. 358). Натомість Олександр Кульчицький, який був менш оптимістичним щодо "повного захитання" сцієнтизму й раціоналізму, у тому ж таки 1963 році закликав "уміцнити власні релігійні позиції мирянина супроти ворожих наступів і виступів сучасного світу" (Кульчицький, 1966, с. 322). Актуальність думок, висловлених цими двома світочами української етнопсихології – Кульчицьким і Янівим – на науковій імпрезі "Український мирянин у житті Церкви, спільноти та людства", що відбулася в жовтні 1963 року в Рокка-ді-Папа в межах Студійних Днів Українського Християнського Руху, є очевидною в умовах сучасної ситуації, зумовленої засиллям сцієнтизму і секуляризації, пануванням матеріалістичного світогляду, вкоріненням у масовій свідомості психології споживацтва, тотальною раціоналізацією всіх сфер культури. Те, що висловлені більш ніж пів століття тому ідеї Володимира Яніва й Олександра Кульчицького щодо ролі мирян не втратили своєї значущості й як ніколи відповідають потребам сучасності, доведено авторкою монографії у третьому підрозділі третього розділу – "Мирянський Чин Святого Василія Великого в наш час та апостольська праця членів Чину на прикладі Івано-Франківського осередку". На велико-

му за обсягом фактичному матеріалі дослідниця послідовно на прикладі Івано-Франківського осередку МЧСВВ показує, якою важливою є діяльність мирян у країні, охопленій війною, у часи, коли глобалізований світ перебуває у стані дефіциту духовності. На конкретних прикладах Марія Голомідова доводить, що привнесення духовних правил ордену василіян у повсякденне життя людей, які ототожнюють себе з ним, впроваджує християнську досконалість у мирянське родинне життя та поширює духовність на світ довкола. Історикинею показано, як пересічні українці, концентруючись "на ділах милосердя для найбільш потребуючих" (Голомідова, 2024, с. 332), у часи лихоліття стають авангардом життя держави і життя Церкви, як через мирян, що "постійно дбають про духовну єдність", Церква є "життєвим принципом людського суспільства" (Голомідова, 2024, с. 332), як апостольською діяльністю членів мирянського чину на парафіях і в суспільстві твориться жива парафія, жива Церква і жива держава.

Талановитий український науковець, видатний історик Церкви Атанасій Григорій Великий, ЧСВВ на проведеній у жовтні того ж таки 1963 року конференції "Релігія в житті українського народу" як одному з наукових заходів Студійних Днів у Рокка-ді-Папа дав визначення поняття "слава", яке сьогодні стало символом єднання і незламності українців. Розглядаючи категорію "слава" як ключову в українській історії, що має бути конче введеною в науковий дискурс української історіографії, оскільки без неї неможливо досягнути феномен витривалості історичної тисячолітньої проби та непохитного оптимізму українського народу, вчений пропонує таку дефініцію: "Слава – це добро і краса, здійснені одиницею чи спільнотою, загальнопізнані та визнані як такі широкою людською громадою. Не оте добро саме в собі, але наскільки воно здійснене в конкретних ділах, виявлене всенародно та признане людьми. Добро здійснене – це слава. Та добро по своїй природі випромінює. Воно робить і суб'єкта, що його здійснює, і об'єкт, у якому здійснюється, – добрим, славним" (Великий, 1966, с. 10). Саме цей принцип слави, зауважений видатним василіянином, сьогодні виступає основою єдності національного й релігійного життя українців. Ця єдність постає як слава України й слава народу та твориться із сукупності конкретних добрих справ, здійснених конкретними людьми для усіх. Зазначений принцип чітко простежується у життєдіяльності мирянських громад Івано-Франківська, яку детально описує авторка монографії, складаючи довгий список реальних людей і здійснених ними реальних добрих справ, з яких сьогодні складається правдива жива історія України. З цих добрих справ, зафіксованих документально в монографії Марії Голомідової, твориться справжня Українська Держава – наша Рідна Хата, про яку мріяв митрополит Андрей Шептицький і на реалізацію якої поклав своє життя, Рідна Хата, у якій гасло "Бог і Україна!", втілюючись у родинному житті мирян, у їхніх повсякденних справах, постає з духовної енергії конкретних добрих вчинків конкретних людей, свідомих своєї любові і відповідальності за цю любов. Тому духовні лідери України закликають: "Чинімо добро!", а свободу тлумачать як можливість це добро робити (Щоткіна, 2013, с. 9).

Дослідниця на реальних прикладах показала, як від початку великого вторгнення миряни фізично і духовно наближають перемогу: шийють військовий одяг, допомагають плести маскувальні сітки, ліплять для військових вареники, надають допомогу українським воїнам продуктами і необхідними речами, перераховують кошти на

потреби ЗСУ, допомагають хворим і немічним, дають притулок внутрішньо переміщеним особам та роблять багато інших добрих справ. Ім'я і прізвище кожного з них історикинея прискіпливо нотує у своїй монографії. Як засвідчує пані Марія, брати і сестри василіянського Чину беруть участь у щоденній цілодобовій молитві за військових ЗСУ, припинення війни і перемогу України у війні з Росією. Ця щоденна праця кожного для всіх і щоденна неперервна молитва створюють непереможний непробивний захисний щит-омофор віри над Україною.

У монографії Марії Голомідової переконливо доведено визначальну роль мирян у щоденній боротьбі за християнські цінності, без яких неможливо виховати як високоморальну особу, так і об'єднану етичними взаємозв'язками спільноту, отже, неможливо побудувати справжню демократичну державу. У контексті викликів духовної кризи сучасного світу, поглинутого матеріалізацією і раціоналізацією усіх соціокультурних сфер, це – боротьба за християнську Україну через поглиблення й поширення релігійності оточення. Апостольська діяльність мирян василіянського Чину робить великий внесок у розвиток українського християнства як світового феномену на його сучасному етапі, завдяки якому не в останню чергу 2014 року постав і досі триває опір українства агресії путінської тоталітарної імперії. Своїми повсякденними добрими справами миряни розбудовують національно-релігійну модель справжньої демократичної держави, впорядкованої любов'ю і відповідальністю, виступаючи таким чином авангардом життя Української Держави і життя Української Церкви. Ідеал такої держави – "Рідної Хати" – створювала не одна генерація видатних українських мислителів від православного філософа Григорія Сковороди до греко-католицького історіософа василіянина Софрона Мудрого (Горбань, 2024, с. 100–110). Зазначена модель держави є дієвою альтернативою побудованій за денационалізованими, дехристиянізованими постгуманістичними лекалами кланово-олігархічної моделі, що існує до сьогодні в нашій Вітчизні (Горбань, 2024, с. 84–99, 112), через колапс якої весь тягар "війни не тільки за державний суверенітет України, а й за саме існування української ідентичності" (Ясь, 2023, с. 69) взяло на себе виключно українське суспільство. Проте, висвітлюючи діяльність мирян василіянського Чину, авторка рецензованої монографії не зауважила аспект, на який свого часу вказав Володимир Янів, наголошуючи на тому, що "поглиблення релігійності оточення як ціль мусить бути близька християнським активістам в рівній мірі католицьким, що й православним" (Янів, 1966, с. 365). Ідеться про те, що обшир діяльності мирян християнських деномінацій є площиною їхньої екуменічної зустрічі, адже саме миряни створюють спільний простір освіти й виховання на християнських засадах, поширюючи його з родинного життя на все суспільство. Поготів екуменічна роль мирян греко-католиків є ключовою у відновленні первісної єдності нині поділеної Київської Церкви, зведенні Софійної Церкви, за словами Блаженнішого Святослава Шевчука, святої землі примирення та порозуміння, завжди відкритої до вселенської єдності розпорошених по світу дітей Божих (Наша Свята Софія..., 2019). Сподіваюсь, що питання екуменічного покликання василіянських мирян у зведенні помісної Української Церкви Володимирового хрещення знайде своє відображення у подальших історіографічних і богословських розробках досліджуваної науковицею теми.

Отримані вченою результати щодо з'ясування й висвітлення досвіду організації мирянами спільнотного

життя на духовних засадах солідарності та взаємопідтримки, а також ролі Андрея Шептицького у створенні Мирянського Чину Святого Василя Великого зумовлюють практичне значення монографії у двох площинах, що є важливими на сучасному етапі розвитку української національної культури, Української Церкви та Української держави: по-перше, в аспекті процесів децентралізації, а саме розбудови територіальних громад; по-друге, в аспекті процесу беатифікації Праведного митрополита Андрея Шептицького.

Отже, монографія Марії Голомідової "Мирянський Чин Святого Василя Великого: історична ретроспектива" присвячена не лише актуальній науковій проблемі – її тематично-проблематичне поле включає питання, науковий аналіз яких відповідає найнагальнішим потребам України в умовах екзистенційної війни не тільки за державний суверенітет, а й за саме існування української ідентичності. Дослідження досвіду об'єднаних спільними національно-культурними цінностями релігійних громад, які виконують функції духовної інституції, зорієнтованої на виховання особи та суспільства на принципах любові і відповідальності, є важливим для розвитку різних соціокультурних сфер у постколоніальних економікоцентричних реаліях сьогодення, передусім у сфері державотворення – розбудови духовних засад Української держави, які є надійною основою її стабільності, незалежності та розвитку, а головне – реальною гарантією національної безпеки.

Список використаних джерел

- Альмес, І. І. (2018). *Книгозбірні у соціокультурному просторі чернецих спільнот Львівської єпархії XVII–XVIII ст.* [Дис. канд. іст. наук, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича НАН України]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Almes_Ivan/Knyhozbirni_u_sotsiokulturnomu_prostor_oh_cherneckykh_spilnot_Lvivskoi_eparhii_XVII_XVIII_st.pdf
- Альмес, І. І. (2021). *Від молитви до освіти: Історія чинання ченців Львівської єпархії XVII–XVIII ст.* Український католицький університет. https://chtyvo.org.ua/authors/Almes_Ivan/Vid_molotyvy_do_osvity_istoria_chnyatnia_chentsiv_Lvivskoi_eparhii_XVII_XVIII_st/
- Антонюк, Г. Д. (1996). *Філософія в навчальних закладах чину св. Василя Великого (XVII–XVIII ст.)* [Дис. канд. філол. наук, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича]. <https://surl.li/fpwsrm>
- Боршовська, О., с. (2007). *Духовна спадщина о. Єремії Ломницького, ЧСВВ для Зероматження сестер службиниць Непорочної Діви Марії*. Український католицький університет.
- Великий, А. Г., о. (1966). Релігія і Церква – основні рушії української історії. У В. Янів (Ред.), *Релігія в житті українського народу* (с. 3–38). НТШ, УБНТ, УВАН, УВУ. <https://diasporiana.org.ua/religiya/6574-religiya-v-zhitti-ukrayinskogo-narodu-zbirnik-materiyaliv-naukovoyi-konferentsiyi-u-rokka-di-papa/>
- Голомідова, М. М. (2024). *Мирянський Чин Святого Василя Великого: Історична ретроспектива*. Місіонер. <https://surl.li/eczdlb>
- Голомідова, М. М. (2020). *Історико-канонічний розвиток Мирянського Чину Святого Василя Великого в Українській Греко-Католицькій Церкві* [Дис. канд. наук з богослов'я, Івано-Франківський Богословський університет імені св. Івана Золотоустого]. <https://ru.scribd.com/document/768045260/Голомідова-М-М-дисертація-ФБУ-2020>
- Горбань, Р. А. (2024). На сторожі збереження української національно-релігійної ідентичності (філософсько-богословська модель держави єпископа Софрона Мудрого). У *State and church: Historical, philosophical, and political-legal aspects* (с. 75–120). Baltija Publishing. <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-460-3-4>
- Дацюк, О. А. (2012). *Чин Святого Василя Великого Української Греко-Католицької Церкви: Історія і сучасність* [Дис. канд. філол. наук, Українська Православна Церква, Київська духовна академія]. <https://surl.li/hxvqdf>
- Жерноклеєв, О. С. (2015). Третій чин. *Мирян в католицьких чернечих спільнотах: Нариси історії*. Фоліант.
- Жерноклеєв, О. С. (2018). Василіанська духовність у третьому чині. *Карпати: Людина, етнос, цивілізація*, 7–8, 189–194. <https://carpathiansjournal.pnu.edu.ua/wp-content/uploads/sites/76/2018/11/Oleg-Zhernokleev.pdf>
- Жерноклеєв, О. С. (2021). Третій чин мирян у Греко-Католицькій Церкві як феномен етноконфесійного порубіжжя Галичини кінця XIX – початку XX ст. У Л. Pawelski, & M. Rembierz (Red.), *Ponad podziałami. Wspólne perspektywy i dążenia w polsko-ukraińskiej współpracy naukowej* (с. 350–361). Akademia WSB. https://sociology.knu.ua/sites/default/files/library/elopen/ukraina/_-ksiazka_pamiatkowa.pdf
- Знак, І. Б. (2019). *Відтворення архітектурно-просторової структури монастирів Чину Святого Василя Великого Західної України* [Дис. д-ра філософії в галузі архітектури, Національний університет "Львівська політехніка"]. <https://pnu.ua/sites/default/files/2020/dissertation/1570/dysertacijaznakib.pdf>
- Кічера, В. В. (2008). *Заснування і діяльність монастирів Чину Святого Василя Великого на Закарпатті (1733 – 1950 роки)* (Публікація № 0408U004239) [Дис. канд. іст. наук, Ужгородський національний університет]. Академічні тексти України. <https://uacademic.info/ua/document/0408U004239>
- Кульчицький, О. Ю. (1966). Український мирянин у духовній ситуації сучасності. У В. Янів (Ред.), *Український мирянин в житті Церкви, спільнот та людства* (с. 321–350). Український Християнський Рух. <https://diasporiana.org.ua/religiya/18263-ukrayinskiy-miryaniin-v-zhitti-tserkvi-spilnoti-ta-ljudstva-materiyali-studijnih-dniv-uh-rokka-di-papa-b-rimu-13-16-zhovtnya-1963-r/>
- Лозинський, М. В. (2004). *Науково-видавничі та просвітницькі діяльність Василіанського чину в Галичині (кінець XIX – перша половина XX ст.)* [Дис. канд. іст. наук, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича]. <https://salo.lv/9DC7CC3>
- Лозинський, М. В. (2020). *Василіанські періодичні наукові видання у діаспорі*. Львівський національний університет ім. Івана Франка.
- Матійчин, І. М. (2009). *Василіанське післярство кінця XIX – першої половини XX ст. як феномен галицької музичної культури* [Дис. канд. мистецтвознав, Львівська національна музична академія ім. М. В. Лисенка]. <http://search.nbuv.gov.ua/aref/20100324000205>
- Мороз, В. Р. (2017). *Світильник віри: історія Борзнянського монастиря на тлі епох*. Український католицький університет.
- Мороз, В., Безпалько, В., Бондар, Н., Булига, О., Грім, Є., & Козак, В. (Ред.). (2024, 26 листопада). *Почаївський феномен: Василіанський монастир Успіння Пресвятої Богородиці в історії та культурі України* [Презентація наукового видання]. Місіонер. <https://museum.rv.gov.ua/news/pochayivs-kyj-fenomen-vasyliyans-kyj-monastyr-uspinnya-presvyatoyi-bogorodyci-v-istoriyi-ta-kul-turi-ukrayiny>
- Мороз, В., Скленар, І., & Заславський, В. (2017). *Василіанські монастирі України: Кн. 1. Галичина і Закарпаття*. Підручники і посібники.
- Наша Свята Софія: Послання Блаженнішого Святослава з нагоди століття відновлення соборності українського народу та його держави. (2019, 23 лютого). Київська Архiepархія УГКЦ. <https://ugcc.church/blog/nasha-svytata-sofiya-poslannya-hlavy-uhkts-z-nahody-stolittya-vidnovlennya-sobornosti-ukrajinsko-ho-narodu-ta-joho-derzhavy/>
- Стаєв, К. В., о. (2015). *Місія високого слова. Василіанське книговидання: Минуле, сучасне і майбутнє*. Місіонер.
- Стаєв, К. В., о. (2018). *Чернецька офіра Христові й Вітчизні*. Місіонер.
- Стецьк, Ю. О. (2014). *Василіанські монастирі Перемишльської єпархії (кінець XVII–XVIII ст.)*. Дрогобицький державний педагогічний університет ім. Івана Франка.
- Стецьк, Ю. О. (2015). *Василіанське чернецтво Перемишльської єпархії (друга половина XVIII ст.): Словник біограм*. Місіонер. <http://resource.history.org.ua/item/11035>
- Стецьк, Ю. О. (2016). *Візитиції василіанських монастирів Перемишльської єпархії 1747–1767 рр.* Місіонер.
- Стецьк, Ю. О. (2018). *Чернецтво Святопокровської провінції ЧСВВ (1739–1783 рр.): Прологографічне дослідження*. Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка. https://shron1.chtyvo.org.ua/Stetsyk_Yurii/Chemetstvo_Sviatopokrovskoi_provintsi_ChSVV_1739_1783_rri_prosopohrafichne_doslidzhennia.pdf
- Стецьк, Ю. О. (2005). *Василіанські монастирі Перемишльської єпархії: Інституційний розвиток, економічне становище та релігійна діяльність (кінець XVII–XVIII ст.)* [Дис. канд. іст. наук, Дрогобицький державний педагогічний університет ім. Івана Франка]. <http://resource.history.org.ua/item/11037>
- Стоцький, Я. В. (1997). *Монастир Отців Василіан Чесного Хреста Господнього в Бучачі (1712–1996 рр.)*. Місіонер.
- Стоцький, Я. В. (2011). *Бучацький монастир отців Василіан. На службі Богові й Україні: До 300-ліття заснування*. Місіонер.
- Турків, С. Я. (2020). *Діяльність сестер Чину Святого Василя Великого у Східній Галичині наприкінці XIX – у першій половині XX століття* [Дис. канд. іст. наук, Тернопільський національний педагогічний університет ім. В. Гнатюка]. https://tntpu.edu.ua/naukova-robotat/documents-download/d-58-053-04/Dis_Turkiv.pdf
- Участь музейників у Міжнародній науковій конференції "Почаївський феномен: Василіанський монастир Успіння Пресвятої Богородиці в історії та культурі України". (2023, 2 жовтня). Тернопільський обласний краєзнавчий музей. <https://salo.lv/30B3F87>
- Федак, С. А. (2004). *Українська літературна мова на Волині XVIII ст. (фонетика та морфологія почаївських стародруків)* [Дис. канд. філол. наук, Інститут української мови]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Fedak_Sofia/Ukrainska_literaturna_mova_na_Volyni_u_XVIII_st_fonetika_ta_morfologia_pochayivskikh_starodrukiv.pdf
- Чень, Л. Я. (2007). *Архітектура монастирів Святого Василя Великого в Україні та їх місце в розвитку української архітектури XVII–XX ст.* (Публікація № 0407U004232) [Дис. канд. архітектури, Національний університет "Львівська політехніка"]. Академічні тексти України. <https://uacademic.info/ua/document/0407U004232>

Шкраб'юк, П. В. (2007). *Монаший Чин Отців Василіян у суспільно-культурному житті України* [Дис. д-ра іст. наук, Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Shkrabiuk_Petro/Monashyi_Chyn_Ottsiv_Vasyliian_u_suspilno-kulturnomu_zhytti_Ukrainy.pdf

Шкраб'юк, П. В. (2005). *Монаший Чин Отців Василіян у національному житті України*. Місіонер.

Щоткіна, К. (Ред.). (2013). *Три дороги: Бесіди Блаженнішого Любомира Гузара з журналістами*. Друкарські куншти.

Янів, В. (1966). УХР на тлі нашої дійсності. У Янів В. (Ред.), *Український мирянин в житті Церкви, спільноти та людства* (с. 351–386). Український Християнський Рух. <https://diasporiana.org.ua/religiya/18263-/ukrayinskyi-miryainin-v-zhitti-tserkvi-spilnoti-ta-lyudstva-materiyali-studiyinh-dniv-uh-r-rokka-di-papa-b-rimu-13-16-zhovtnya-1963-r/>

Ясь, О. В. (2023). Війна у проєкціях і конструкціях історичного часу: За матеріалами доповіді на засіданні Президії НАН України 8 лютого 2023 року. *Вісник Національної академії наук України*, 4, 62–71. <https://doi.org/10.15407/vsn2023.04.062>

References

Almes, I. I. (2018). *Libraries in the socio-cultural space of monastic communities of the Lviv eparchy in the 17th and 18th Centuries* [Dissertation of Candidate of Historical Sciences, Krypiakievych Institute of Ukrainian Studies NAS of Ukraine] [in Ukrainian]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Almes_Ivan/Knyhozobirni_u_sotsiokulturnomu_prostor_i_chernetchykh_spilnoti_Lvivskoi_ieparkhii_XVIIIXVIII_st.pdf?

Almes, I. I. (2021). *From prayer to education: The history of reading by monks of the Lviv Eparchy in the 17th and 18th Centuries*. Ukrainian Catholic University [in Ukrainian]. https://chtyvo.org.ua/authors/Almes_Ivan/Vid_molytvy_do_osvity_Istoriia_chytannia_chentsiv_Lvivskoi_ieparkhii_XVIIIXVIII_st/

Antoniuk, H. D. (1996). *Philosophy in the educational institutions of the Order of St. Basil the Great (17th and 18th centuries)* [Dissertation of Candidate of Philological Sciences, Krypiakievych Institute of Ukrainian Studies] [in Ukrainian]. <https://surl.li/fpwsrm>

Borshovska, O., s. (2007). *The spiritual heritage of Fr Jeremiah Lomnytskyi, OSBM for the Congregation of Sisters Servants of the Immaculate Virgin Mary*. Ukrainian Catholic University [in Ukrainian].

Chen, L. Ya. (2007). *The architecture of the monasteries of St. Basil the Great in Ukraine and their place in the Development of Ukrainian Architecture in the 17th–20th Centuries* (Publication No. 0407U004232) [Dissertation for the Candidate of Architecture, Lviv Polytechnic National University]. Academic Texts of Ukraine [in Ukrainian]. <https://uacademic.info/ua/document/0407U004232>

Datsiuk, O. A. (2012). *Order of Saint Basil the Great of the Ukrainian Greek Catholic Church: History and Modernity* [Dissertation of Candidate of Philosophical Sciences, Kyiv Theological Academy of the Ukrainian Orthodox Church] [in Ukrainian]. <https://surl.li/hxvqdf>

Fedak, S. A. (2004). *Ukrainian literary language in Volyn in the 18th century (phonetics and morphology of Pochaiv old printed books)* [Dissertation of the Candidate of Philological Sciences, Institute of the Ukrainian Language] [in Ukrainian]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Fedak_Sofia/Ukrainska_literaturna_mova_na_Volyni_u_XVIII_st_fonetika_ta_morfologhiia_pochaiivs'kykh_starodrukiv.pdf

GORBAN, R. A. (2024). Guarding the preservation of the Ukrainian national and religious identity (philosophical and theological model of the state by Bishop Sophron Mudryi). In *State and church: Historical, philosophical, and political-legal aspects* (pp. 75–120). Baltija Publishing [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-460-3-4>

Holomidova, M. M. (2020). *Historical and canonical development of the Lay Order of St Basil the Great in the Ukrainian Greek Catholic Church* [Dissertation of Candidate of Philosophical Sciences, John Chrysostom Ivano-Frankivsk Theological University] [in Ukrainian]. <https://ru.scribd.com/document/768045260/Голомидова-М-М-дисертація-ІФБУ-2020>

Holomidova, M. M. (2024). *The Lay Order of St Basil the Great: Historical Retrospective*. Missionary [in Ukrainian]. <https://surl.li/eczdlb>

Kichera, V. (2008). *The establishment and activities of the Monasteries of Ordo Saint Basillii Magni in Zakarpattya (in the years 1733–1950)* (Publication No. 0408U004239) [Dissertation of Candidate of Historical Sciences, Uzhhorod National University]. Academic texts of Ukraine. <https://uacademic.info/ua/document/0408U004239>

Kulchytskyi, O. Yu. (1966). The Ukrainian layman in the spiritual situation of our time. In V. Yaniv (Ed.), *The Ukrainian layman in the life of the Church, community and humanity* (pp. 321–350). Ukrainian Christian Movement [in Ukrainian]. <https://diasporiana.org.ua/religiya/18263-/ukrayinskyi-miryainin-v-zhitti-tserkvi-spilnoti-ta-lyudstva-materiyali-studiyinh-dniv-uh-r-rokka-di-papa-b-rimu-13-16-zhovtnya-1963-r/>

Lozynskiy, M. V. (2004). *Scientific Publishing and Educational Activities of the Basilian Order in Galicia (late 19th and first half of the 20th century)* [Dissertation of Candidate of Historical Sciences, Krypiakievych Institute of Ukrainian Studies] [in Ukrainian]. <https://salo.li/9DC7CC3>

Lozynskiy, M. V. (2020). *Basilian periodicals in the diaspora*. Ivan Franko National University of Lviv [in Ukrainian].

Matiichyn, I. M. (2009). *Basilian songwriting of the late 19th and first half of the 20th century as a phenomenon of Galician musical culture*

[Dissertation of the Candidate of Arts, Mykola Lysenko Lviv National Music Academy] [in Ukrainian]. <http://search.nbuv.gov.ua/aref/20100324000205>

Moroz, V. R. (2017). *A lamp of faith: The History of Boronivskiy Monastery Against the Background of the Epochs*. Ukrainian Catholic University [in Ukrainian].

Moroz, V. R., Bezpalko, V., Bondar, N., Buliga, O., Grim, E., & Kozak, V. (Eds.). (2024). *The Pochaiv Phenomenon: The Basilian Monastery of the Assumption of the Blessed Virgin Mary in the history and culture of Ukraine*. Missionary [in Ukrainian]. <https://museum.rv.gov.ua/news/pochayivs-kyj-fenomen-vasyliians-kyj-monastyr-uspinnya-presvyatoyi-bogorodyci-v-istoriyi-ta-kul-turi-ukrayiny>

Moroz, V. R., Sklenar, I., & Zaslavsky, V. (2017). *Basilian monasteries of Ukraine: Book 1. Galicia and Transcarpathia*. Textbooks and manuals [in Ukrainian].

Our Hagia Sophia: Message of His Beatitude Sviatoslav on the occasion of the centenary of the restoration of the unity of the Ukrainian people and its state. (2019, February 23). Kyiv Archeparchy. Ukrainian Greek Catholic Church [in Ukrainian]. <https://ugcc.church/blog/nasha-svyata-sofiya-poslannya-hlavy-uhkts-z-nahody-stolittya-vidnovlennya-sobornosti-ukrajinsko-harodu-ta-joho-derzhavy/>

Participation of museum workers in the 'Pochaiv phenomenon: Basilian monastery of the Assumption of the Blessed Virgin Mary in the history and culture of Ukraine' international scientific conference (2023, October 2). Temopil Regional Museum of Local Lore [in Ukrainian]. <https://salo.li/30B3F87>

Shchotkina, K. (Ed.). (2013). *Three roads: Conversations of His Beatitude Lubomyr Husar with journalists*. Drukarski Kunshty [in Ukrainian].

Shkrabiuk, P. V. (2005). *The Monastic Order of the Basilian Fathers in the national life of Ukraine*. Missionary [in Ukrainian].

Shkrabiuk, P. V. (2007). *The Monastic Order of the Basilian Fathers in the social and cultural life of Ukraine* [Dissertation of the Doctor of Historical Sciences, Krypiakievych Institute of Ukrainian Studies] [in Ukrainian]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Shkrabiuk_Petro/Monashyi_Chyn_Ottsiv_Vasyliian_u_suspilno-kulturnomu_zhytti_Ukrainy.pdf

Stasiv, K. V., Fr. (2015). *The mission of the high word. Basilian book publishing: Past, present and future*. Missionary [in Ukrainian].

Stasiv, K. V., Fr. (2018). *Monastic office to Christ and the Fatherland*. Missionary [in Ukrainian].

Stetsyk, Yu. O. (2005). *Basilian monasteries of the Peremyshl diocese: Institutional development, economic situation and religious activity (late 17th and 18th centuries)* [Dissertation of the Candidate of Historical Sciences, Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University] [in Ukrainian]. <http://resource.history.org.ua/item/11037>

Stetsyk, Yu. O. (2014). *Basilian monasteries of the Peremyshl diocese (late 17th and 18th centuries)*. Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University [in Ukrainian].

Stetsyk, Yu. O. (2015). *Basilian monasticism in the diocese of Peremyshl (second half of the 18th century): A dictionary of biographies*. Missionary [in Ukrainian]. <http://resource.history.org.ua/item/11035>

Stetsyk, Yu. O. (2016). *Visits to the basilian monasteries of the Peremyshl diocese in 1747–1767*. Missionary [in Ukrainian].

Stetsyk, Yu. O. (2018). *Monasticism in the Holy Protection Province of the OSBM (1739–1783): A prosopographic study*. Drohobych Ivan Franko State Pedagogical University [in Ukrainian]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Stetsyk_Yurii/Chernetstvo_Sviatopokrovskoi_provintsi_ChSVV_1739_1783_rr_prosopohrafichne_doslidzhennia.pdf

Stotskiy, Ya. V. (1997). *The Monastery of the Basilian Fathers of the Holy Cross in Buchach (1712–1996)*. Missionary [in Ukrainian].

Stotskiy, Ya. V. (2011). *Buchach monastery of the Basilian fathers. In the service of God and Ukraine: To the 300th anniversary of its foundation*. Missionary [in Ukrainian].

Turkiv, S. Ya. (2020). *The Activities of the sisters of the Order of St Basil the Great in Eastern Galicia in the Late 19th and Early 20th Centuries* [Dissertation of the Candidate of Historical Sciences, Ternopil V. Hnatiuk National Pedagogical University] [in Ukrainian]. https://tnpu.edu.ua/naukova-robotadocuments-download/d-58-053-04/Dis_Turkiv.pdf

Velykyi, A. H., Fr. (1966). Religion and the Church are the main drivers of Ukrainian history. In V. Yaniv (Ed.), *Religion in the Life of the Ukrainian People* (pp. 3–38). NTSH, UBNT, UVAN, UVU [in Ukrainian]. <https://diasporiana.org.ua/religiya/6574-religiya-v-zhitti-ukrayinskogo-narodu-zbirnik-materiyaliv-naukovoyi-konferentsiyi-u-rokka-di-papa/>

Yaniv, V.-M. O. (1966). UKhR against the background of our reality. In V. Yaniv (Ed.), *The Ukrainian layman in the Life of the Church, community and humanity* (pp. 351–386). Ukrainian Christian Movement [in Ukrainian]. <https://diasporiana.org.ua/religiya/18263-ukrayinskyi-miryainin-v-zhitti-tserkvi-spilnoti-ta-lyudstva-materiyali-studiyinh-dniv-uh-r-rokka-di-papa-b-rimu-13-16-zhovtnya-1963-r/>

Yas, O. V. (2023). War in the projections and constructions of historical time: Based on the materials of the report at the meeting of the Presidium of the National Academy of Sciences of Ukraine 2023, February 8. *Journal of the National Academy of Sciences of Ukraine*, 4, 62–71 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.15407/vsn2023.04.062>

Zhernokleiev, O. S. (2015). *The third order. Laymen in catholic monastic communities: Essays on History*. Foliant [in Ukrainian].

Zhernokleiev, O. S. (2018). Basilian spirituality in the third order. *The Carpathians: Man, ethnicity, civilization*, 7–8, 189–194 [in Ukrainian].

<https://carpathiansjournal.pnu.edu.ua/wp-content/uploads/sites/76/2018/11/Олег-Жерноклеєв.pdf>

Zhernokleiev, O. S. (2021). The Third order of the laity in the Greek Catholic Church as a phenomenon of the ethno-confessional frontier of Galicia in the Late 19th and Early 20th Centuries. In L. Pawelski, & M. Rembierz (Red.), *Ponad podziałami. Wspólne perspektywy i dążenia w polsko-ukraińskiej współpracy naukowej: Monografia nr 19 Polskiego Stowarzyszenia Nauczycieli Twórczych* (pp. 350–361). Akademia WSB [in Ukrainian]. https://sociology.knu.ua/sites/default/files/library/elopen/ukrainal/_-_ksiazka_pamiatkowa.pdf

Znak, I. B. (2019). *Reconstruction of the architectural and spatial structure of the monasteries of the Order of St Basil the Great in Western Ukraine* [Dissertation of PhD in Architecture, Lviv Polytechnic National University] [in Ukrainian]. <https://lpnu.ua/sites/default/files/2020/dissertation/1570/dysertacyaznakib.pdf>

Отримано редакцією журналу / Received: 07.11.24

Прорецензовано / Revised: 21.11.24

Схвалено до друку / Accepted: 24.12.24

Richard GORBAN, DSc (Philos.), Prof.

ORCID ID: 0000-0001-7112-9723

e-mail: graukr@gmail.com

John Chrysostom Ivano-Frankivsk Academy, Ivano-Frankivsk, Ukraine

UKRAINIAN LAITY AS THE AVANT-GARDE OF THE STATE'S LIFE AND THAT OF THE CHURCH

[Review of the monograph by Holomidova, M. M. (2024). *The lay Order of St. Basil the Great: Historical retrospective. Missionary*].

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ

X Танчерівські читання

Релігієзнавчі студентські візії в Київському університеті: історія та сучасний стан (до 190-річчя заснування Університету)

26 жовтня 2024 року

ТЕЗИ ВИСТУПІВ УЧАСНИКІВ КОНФЕРЕНЦІЇ

Олена АЛЕКСАНДРОВА, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

Микола СТАДНИК, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЯ І НАУКА В РЕЛІГІЄЗНАВЧОМУ ВИМІРІ

Релігія і наука з моменту зародження останньої завжди перебували в межах європейської культури в різних взаємовідносинах, в окремих випадках виступали відносно самостійними формами свідомості й способами ставлення до світу. Характер цих відносин значною мірою визначав цілісний підхід до європейської культури в кожний історичний період.

Сьогоднішнє християнство суттєво відрізняється від того, яким було в XVII–XIX століттях, у перші роки XX-го століття, у ставленні до науки. Така відмінність – результат еволюції, складного й суперечливого процесу пристосування до принципово нових умов існування, що іноді набуває гострої й драматичної форми, особливо в переломні моменти розвитку суспільства й культури, коли відбувається становлення нового типу раціональності, зумовлене переоціненням традиційних цінностей.

Осмислення процесів, що відбуваються сьогодні в християнстві, зокрема вивчення явища модернізації його ставлення до науки, дозволяє сформулювати адекватне уявлення про це віросповідання як про динамічне вчення, що прагне розвиватися і функціонувати відповідно до тенденцій сучасної епохи.

Здійснення демократичних реформ в Україні залежить від утвердження і розвитку духовно-ціннісних надбань людства, важливим чинником чого є світоглядне переосмислення суті та значення процесу становлення взаємозв'язків між християнством і наукою, усталеного класичного диспозитиву через втрату універсального всеохопного значення різноманітних онтологічних учень, мегапарадигм, ідеології тоталітарного типу епохи Модерну. У цьому контексті актуальними залишаються питання: чи сприяло християнство появі наукового пошуку, чи, навпаки, гальмувало його зародження; чи існували ці явища паралельно; чи доповнювали вони один одного, чи були антагоністичними? як їхня взаємозалежність змінювалась упродовж віків? чи є постнекласична парадигма науки за методологією "ближчою", порівняно із класичним диспозитивом, до релігійного світогляду? чи здатне релігійне світобачення конституювати цілісну мозаїку реальності, інтегруючись із сциєнтистською позицією? Ця низка питань, яка постає в руслі означеної проблеми, свідчить про те, наскільки сьогодні вона є актуальною та наскільки багато в ній залишилося "білих плям", які потребують дослідження.

Оскільки зазвичай природознавство виробляє свої методи та критерії, свою модель раціональності й кар-

тину світу, то питання ставлення християнства до науки стає проблемою узгодження і розмежування релігійних і наукових уявлень про світ. Протягом декількох століть християнство й інші віросповідання світу досить негативно сприймали досягнення наукової думки. Однак у сучасних умовах християнські теологи відмовляються від відкритого протиставлення науки релігії і намагаються шляхом різноманітних логічних суджень довести їх коадаптивну єдність і взаємодоповнюваність. Незважаючи на об'єктивну неможливість узгодити наукові знання і релігійні догми, богослови все ж шукають нові способи досягнення хоча б видимості їх союзу.

У сучасній науковій літературі існують суперечливі погляди щодо проблеми взаємозв'язків між наукою і релігією як способами ставлення до світу. Чимало дослідників доводять наявність природженого конфлікту між науковим і релігійним світоглядом. Інші обстоюють думку, що знання і віра, належачи до різних сфер людської життєдіяльності, не конкурують, а доповнюють одна одну. Поширеною також є теза про існування тісних взаємовідношень між ними.

Незважаючи на широкий спектр досліджень, філософсько-релігієзнавча проблематика трансформації ставлення християнства до науки поки що розглядалася ученими фрагментарно й загалом ще не представлена в сучасному релігієзнавстві; поза науковим обігом залишається цілий пласт ідей, положень, сформульованих у різні періоди поступу християнства, з приводу становлення процесу пізнання і, відповідно, розвитку науки минулого і сучасності. Проте різноплановість і багатоаспектність поглядів, суджень і підходів має позитивне значення, оскільки є показником полісміслового трактування явища трансформації ставлення релігії до наукових знань, а також націлює на необхідність вироблення цілісного бачення цього процесу.

Наукову проблему, яка постала в українському релігієзнавстві, можна визначити як невідповідність між евристичним потенціалом релігійної спадщини різних періодів поступу людства та її недостатньою репрезентованістю в актуальному релігієзнавстві. Нині досить інтенсивно розробляється історичний аспект явища трансформації ставлення релігії до науки, а осторонь лишаються філософські та релігієзнавчі підходи, хоча зазначене питання становить окрему й досить перспективну філософсько-соціальну, філософсько-антропологічну та релігієзнавчу проблему з огляду на те, що релігія і наука були й залишаються світоглядними

© Александрова Олена, Стадник Микола, 2024

чинниками. Релігійне та філософське дослідження специфіки теологічного підходу до такого культурного надбання людства, як наука, необхідно, щоб консолідувати зусилля широкого загалу – незалежно від світоглядних орієнтацій, приналежності до релігійних конфесій – задля переосмислення наукового потенціалу соціуму крізь призму морально-етичних цінностей, закладених у релігійних доктринах, – культуру, взаємоповагу, толерантність, діалог між представниками різних християнських конфесій.

Особливо гостро це питання постало в ХХ-му сторіччі, коли наука була перенасичена емпіричним, фактичним матеріалом, а релігія перебувала у великій кризі. Кризу християнства сучасні західні та східні теологи називають нечуваною і настільки глибокою, що можна говорити про "завершення" історії християнства і входження людства в "постхристиянську" еру, де "навіть чи християнська традиція буде збережена" (Васильєва та ін., 2024, с. 18). Подібна кризова ситуація існує і дотепер, але вона поширюється уже й на науку – у період формування її постнекласичної парадигми – і найвиразніше виявляється в тому, що наука уже не домінує в культурній парадигмі постмодерну, що її світоглядна функція похитнулася і відсторонюється на периферію суспільної свідомості.

Наслідком кризи релігії й науки стає духовний вакуум, оскільки ні християнство, яке відігравало провідну роль у середньовічній культурі, ні наука, яка посідала центральне місце в європейській культурі на наступних етапах її розвитку, не можуть стати моральною основою людини, надати їй стійких світоглядних орієнтирів. Вітчизняна наука не лише не може пояснити деякі аспекти релігійних світоглядних установок людини, але й не здійснює глибокого аналізу особливостей сучасного духовного життя, зокрема нових наукових концепцій, обумовлених кризою світової цивілізації кінця ХХ-го століття. Досягнення сьогоднішньої науки (особливо у сферах фізико-математичній, природознавчій) усе меншою мірою стають доступними для осмислення широким загалом. При цьому зростає інтерес до езотеричних учень (гностицизму, теософії, антропософії, магії, алхімії, астрології). Релігія ж передовсім апелює до безпосередньо доступних явищ повсякденного буття людини.

Нині християнські богослови активно застосовують здобутки всіх галузей знань із метою обґрунтування теологічних доктрин. В останні роки християнськими філософами розробляється новий напрям – теологічна методологія науки і релігії, що включає питання необхідності поглиблення діалогу між різними формами суспільної свідомості, виокремлення меж їхньої компетенції та визначення шляхів зближення. Отже, нині актуальними є дослідження теоретичних засад християнського врівнення у питанні змін у ставленні до науки, виявлен-

ня світоглядних форм, що становлять філософсько-релігієзнавчу основу цього дискурсу.

Кардинально нова ситуація у духовному житті України зумовлює необхідність наукового узагальнення процесів, що тривають у релігійно-духовній сфері, поглибленого вивчення закономірностей взаємопроникних процесів становлення сучасних світоглядних та психологічних тенденцій суспільного буття, переосмислення принципів духовності й, відповідно, визначення місця релігії та науки в цьому процесі, їх значення у вирішенні питань майбутнього, в осягненні глибинних шарів світової та вітчизняної думки (Предко, 2006).

Академічне релігієзнавство "на початку ХХІ-го століття характеризується поліметодичністю", у ньому тривають процеси усвідомлення себе як невід'ємної частини плюралістичного наукового світогляду. Як справедливо зазначає А. Колодний, воно не визнає абсолютної усталеності будь-яких знань і, на відміну від теології, "своє покликання убаचाє у здобутті нового знання про релігію" (Колодний, 1996, с. 8) введення в науковий обіг тих концепцій, які не були предметом наукової рефлексії.

Сучасне українське релігієзнавство активно напроцьовує нові теоретичні підходи до розуміння сутності та функціональності релігії, осягнення процесів зародження і функціонування різних світоглядних основ соціуму. Вивчення трансформації ставлення християнства до науки в контексті становлення і розвитку останньої суттєво розширює діапазон релігієзнавчих знань, понять, теорій, принципів, методів, якими можна оперувати в процесі наукової діяльності. Лише за такого підходу можливе продуктивне напрацювання нових теоретичних надбань сучасності.

Таким чином, дослідження змін у взаємозв'язках структурних елементів релігійного і наукового феноменів потребують ґрунтовного аналізу. Осмислення порушеної проблеми має й очевидну прикладну спрямованість – подолання світоглядних суперечностей у свідомості сучасної людини, утвердження міжнародних правових стандартів у сфері свободи совісті, воно відкриває можливості для окреслення основних напрямів подальшої взаємодії науки і релігії та її синхронізації з процесами глобалізації та диференціації в суспільстві.

Список використаних джерел

Васильєва, І. В., Голодובה, К. О., Горбаченко, Т. Г., Лубський, В. І., Лубська, Т. І., & Стадник, М. М. (2024). *Духовні вчителі та мислителі християнства й ісламу* (В. І. Лубський, Т. Г. Горбаченко, Ред.). Центр учбової літератури.

Колодний, А. М. (1996). Українське релігієзнавство: Стан і перспективи. *Українське релігієзнавство*, 1, 1–8.

Предко, О. І. (2006). *Психологія релігії: Формування та утвердження релігієзнавчої парадигми*. (Публікація № 0506U000115) [Дис. д-ра філос. наук, Київський національний університет імені Тараса Шевченка]. Академічні тексти України. <https://uacademic.info/ua/document/0506U000115>

Володимир АТАМАНЕНКО, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПОЛІТИЧНА ТЕОЛОГІЯ К. ШМІТТА В КОНТЕКСТІ НЕОЛІБЕРАЛЬНОЇ ПОСТ-ПОЛІТИКИ

Релігія і політика до певного часу вважалися невіддільними один від одного феноменами. Політика як діяльність із керівництва та управління суспільними справами не могла втілюватися, окрім як у формі *репрезентації* певного трансцендентного порядку. Політичний режим, устрій та форма державного правління, щоб отримати відповідне визнання (легітимацію), мали втілю-

вати модель потойбічного світу. Ось що пише про це Ерік Воґелін: "Імперія була космічним аналогом, малим світом, який відображає більш потужний, всюдисущий порядок. Територія імперії репрезентувала аналогічно світ з його чотирма сторонами, великі імперські церемонії відображали ритм космосу, свята і жертвопринесення були космічною літургією, символічною формою участі

© Атаманенко Володимир, 2024

мікрокосмосу в космосі, а правитель представляв суспільство, оскільки на землі репрезентував трансцендентну силу, що зберігає порядок світу" (Voegelin, 1987, pp. 54). Таким чином, політика прагнула, з одного боку, залишатися у межах традиції, накопичуючи і оберігаючи знання, отримане багатолітньою суспільною практикою, а з іншого – слідувати ідеї перманентного самоперевення, процесу "досягнення недосяжного" як наслідку *репрезентації* трансцендентного порядку.

Феномен "репрезентації" у цьому контексті постає як метафізична величина. Найбільш ґрунтовно, на наш погляд, його сутність у контексті зв'язку політичної діяльності та релігії, було розглянуто німецьким політичним філософом Карлом Шміттом. У своїй праці "Римський католицизм і політична форма" (Schmitt, 1996, pp. 29–30) він як юрист намагається навести аргументи на користь зв'язку субстанціональної форми католицизму римського обряду та субстанціональної форми права. Останню він розуміє як *рішення*, що належить інстанції, яка здатна незалежно ні від кого переривати функціонування чинного законодавства і після цього встановлювати новий або відроджувати старий правовий порядок: "Такі рішення у найширшому сенсі є приналежністю кожної *правової перцепції*. Бо кожна правова думка переносить *ідею права*, яка ніколи не стає дійсністю у чистому вигляді, в інший агрегатний стан і додає момент, який не виводиться ні зі змісту правової ідеї, ні зі змісту позитивної правової норми, що застосовується" (Schmitt, 2005, pp. 30). Децизіонізм як відповідний тип юридичного мислення, що передбачає конфлікт (або можливу несумісність) змісту правової норми та тієї інстанції, що її скасовує або впроваджує, передбачає наявність такого авторитету, який може бути наділений відповідною абсолютною владою. У цьому і полягає феномен *репрезентації*: бути представником того, що, через схоже представництво, надає таку владу. *Рішення* як "[...] ситуація, в котрій можуть діяти формули (і субстанціональна форма – А.В.) права" ("дія" в цьому контексті означає створення та будь-яку можливу видозміну юридичних норм), отримує свої обриси тільки в тому разі, коли наявна інстанція, що здатна "представляти інтереси" трансцендентної сутності чи порядку.

Свою полеміку К. Шмітт розгортає навколо позитивістських правових концепцій (Г. Кельзен, Г. Краббе, О. фон Гірке та ін.), які лягли в основу сучасної правової думки та стверджують "суверенітет права", тобто те, що юридична норма за основу своєї репрезентації може брати власний зміст. Для прикладу, ось що вказує з цього приводу Г. Краббе: "Сьогодні ми живемо вже не під владою лиць (авторитетів – А.В.), були б вони природні чи сконструйовані (юридичні), але під владою *норми*, духовних сил. У цьому являє себе сучасна ідея держави" (Krabbe, 1980, pp. 8–9). Г. Кельзен водночас стверджує, що: "Від ідеї суверенітету (рішення – А.В.) потрібно відмовитися радикальним чином" (Schmitt, 2005, p. 21). Утім, на прикладі розробок вищенаведених апологетів нормативізму, К. Шмітт вказує, що від рішення (суверенітету), метафізики та феномену "репрезентації" відмовитися неможливо: "[...] в основі ототожнення держави і правопорядку, котре він (Г. Кельзен – А.В.) проводить у дусі концепції правової держави, лежить *метафізика*, що уподібнює природну закономірність і нормативну законність. Вона виникла з відповідного природничо-наукового мислення, засновується на зневазі до будь-якої самодіяльності і намагається усунути всіляке виключення зі сфери людського духу"

(Schmitt, 2005, p. 41). Іншими словами, неможливо позбутися упереджень, які лягають в основу вихідних положень тієї чи іншої концепції: людина не здатна існувати поза сферою цінностей. Знаковими в цьому разі постають слова німецького мислителя про те, що всі точні поняття сучасного вчення про державу "[...] є секуляризованими теологічними поняттями [...]" (Schmitt, 2005, p. 36).

Різниця між трансцендентною та іманентною репрезентацією полягає в тому, що собою буде "являти" та чи інша конфігурація владних інституцій: з одного боку, "*civitas humana*" (лат. людство) та "Христа" – у випадку римського католицизму, а, з іншого, *techne*, "[...] як досконалий засіб утвердження політичного порядку" (Шевчук, 2014, с. 11). Під "*Techne*" в цьому разі розуміється процес впровадження у політичну практику технологій, які покликані витіснити поняття Арістотеля про людину "*bios politikos*" як категорії політики. Переслідуються цілі "очистити" політичну форму (polity), зміст (policy) і процес (politics) настільки, щоб перетворити розроблення і прийняття політичних рішень на набір автоматизованих, десуб'єктивованих дій та досягти таким чином встановлення "машини політичного". Під "машиною політичного" тут розуміється "[...] певний технічний та технологічний аспект сучасної політики, який не дозволяє людині досягати безпосереднього ставлення до політичного та смислів, що ним породжені" (Шевчук, 2014, с. 293). Виникає така ситуація тому, що сучасна соціальна система, з одного боку, не передбачає дискусії поза власною парадигмою, а з іншого, насичена такою кількістю атомізованих смислів, що людина не здатна вибудувати каркас ціннісних орієнтирів і, таким чином, зрозуміти та висловити *власну* позицію стосовно наявної політичної кон'юнктури. Як у першому, так і в другому випадку досягається постполітичний стан, що суттєво утруднює зміну політичного статусу кво.

Загальновідомо, що лібералістична теорія, за Л. фон Мізесом, спрямована виключно на підвищення "зовнішнього, матеріального добробуту" і не переймається "внутрішніми духовними та метафізичними потребами" (Мізес, 2009, с. 3–19). Раціональний лібералізм прагне задовольнити так звані "потреби виживання", до яких переважно входять матеріальні блага. Задоволення цих потреб має надати людині можливість ствердити своє "Я": реалізувати себе як особистість. Таких цілей певним чином можна було б досягти, якщо дотримуватися етично-моральних переконань класичних лібералів, таких як І. Кант, Дж. Лок, Вольтер та інших, котрі, на час написання власних праць, залишалися у межах класичного – Арістотелівського – поняття про людину як *bios politikos* та дотримувалися переконання, що основною ціллю політичної діяльності має бути "суспільне благо". Утім, в умовах "кризи культури" задоволення "цінностей самовираження", за *допомоги попереднього забезпечення* основних матеріальних запитів населення, зустрічає низку суттєвих утруднень, причиною яких є специфіка сучасності: ціннісний та ідейний плюралізм (чи, краще сказати, анархізм). Таким чином, класична ліберальна теорія, яка ґрунтувалася на відповідних політичних ідеалах, втрачає першочергові орієнтири. Наслідком "зверху" постає насичення таких основоположних цінностей цієї ідеології, як "рівність", "свобода" тощо (відповідно до панівної політичної сили в тій чи іншій країні) партикулярним смислом, що найчастіше тісно пов'язаний із переслідуванням корисливих інтересів з отримання матеріального та політичного прибутку;

наслідком "знизу" – задоволення "цінностей самовираження" через задоволення матеріальних забаганок, що постійно збільшуються. Прототипом ідеального громадянина постає *animal laborans* (лат. тварина працююча), метою життя якої є праця (що, за визначенням Г. Арендт, займає найнижчу ланку в "ієрархії діяльності" і орієнтована на забезпечення виживання людини), а масовий ідеал віднаходить себе в так званому "суспільстві споживання", котре прагне безцільно накопичувати та використовувати ресурси. Таким чином, *неолібералізм* постає основною ідеологічною доктриною сучасності.

Неолібералізм, оскільки є прямим нащадком лібералізму, через економічну сферу життєдіяльності суспільства поширюється і на інші його фундаментальні складники: політичний та культурний. Його можна визначити (що, безумовно, личить сучасності) як *гіпертрофовану форму класичного лібералізму*: "Його базову ціннісну, аксіологічну систему формує поєднання радикального індивідуалізму [...] "вільноринкової" економіки (економіки, монополізованої транснаціональними корпораціями) та ліберальної демократії (фактично псевдонародовладдя, прихованої олігархії)", а його наслідками постають "[...] поневолення людини (дегуманізація), нації (денационалізація) і держави (колонізація)" (Іванишин, 2023, с. 254). Неолібералізм на сьогодні являє собою основний пост-політичний проєкт, оскільки "[...] витворює за допомогою пропаганди ідейного релятивізму та нігілізму, егоцентричного мерканти-

лізму "охлократичну рівнину", тобто загальну нездібність найширших мас до розумного морально вмотивованого політичного й громадянського вибору" (Іванишин, 2023, с. 25–26), що є, як було наведено вище, однією з основних характеристик пост-політики.

Ключовою зі стратегій з відродження поняття людини як *bios politikos* та суспільного блага в політиці постає *політична теологія*. Політична теологія визначається як "[...] форма осмислення політичного світу, яка спирається на інтерпретацію феноменів політики, відсилаючись до смислового горизонту Божественного Одродження" (Шевчук, 2014, с. 332). Вона оперує конкретними смислами та ціннісними структурами і на цьому ґрунті може надати стратегії виходу з ціннісної та ідеологічної аномії шляхом забезпечення послідовності "принцип репрезентації – дієві формули та субстанціальна форма права – політичне функціонування та розвиток".

Список використаних джерел

- Іванишин, П. (2023). *Феномен неолібералізму* (2-ге вид.). Крива.
 Мізес, Л. (2009). *Лібералізм в класичній традиції*. У О. Проценко, & В. Лісовий (Упоряд.). *Лібералізм: Антологія* (2-ге вид.). Смолошкит.
 Шевчук, Д. (2014). *Смисл і межі політичного: Філософська інтерпретація*. Національний університет "Острозька академія".
 Krabbe, H. (1980). *The modern idea of the state*. Hyperion Press.
 Schmitt, C. (1996). *Roman catholicism and political form*. Greenwood Press.
 Schmitt, C. (2005). *Political theology, four chapters on the concept of sovereignty*. The University of Chicago Press.
 Voegelin, E. (1987). *The new science of politics: An introduction*. The University of Chicago Press.

Дмитро БІЛОЗОР, канд. філос. наук, доц.
 Національний медичний університет імені О. О. Богомольця, Київ, Україна

ПРОЦЕС МІГРАЦІЇ МУСУЛЬМАН СЕРЕДНЬОЇ АЗІЇ ЯК ФАКТОР СОЦІАЛЬНО-ЕКОНОМІЧНИХ ПЕРСПЕКТИВ РОЗВИТКУ УКРАЇНИ

Повномасштабне вторгнення і тривала війна поставили Україну перед необхідністю залучення людського міграційного ресурсу для розв'язання економічних та демографічних проблем у країні. За різними оцінками країну покинули від 7 до 8 мільйонів громадян (Сергій Фурса: *Залучення мігрантів...*, 2023). Більшість із цих громадян не повернеться, чим довше триває конфлікт, тим більше ці громадяни інтегруються і звикають до нових реалій існування в країнах, що мають значно вищі показники рівня життя. Загальні втрати населення перевищать більше ніж на 10 мільйонів довоєнні демографічні показники. Втрати людей під час військових подій, неможливість порахувати населення на тимчасово окупованих територіях, демографічна яма через небажання народжувати в невизначеній соціальній атмосфері призведуть до значної втрати населення і неминучих економічних проблем.

Єдиним виходом із такої ситуації буде залучення міграційних кадрів. Для міграції основним фактором є можливість влаштуватись краще в обраній країні, ніж у рідній. Факторами, що штовхають людей до переїзду, є негаразди в політичній, економічній чи соціальних сферах. На жаль, на сьогодні існують тільки дві частини світу, з яких є можливим міграційний потік на територію України. Це країни Центральної та Південно-Східної Азії, такі як Бангладеш, Індія, Пакистан, Афганістан, Камбоджа, В'єтнам. Представники цих країн мають значно нижчий рівень освіти, ніж українці. Ментальність, звички, цінності, традиції далекі від українських. Інтеграція цих людей зазвичай проходить проблемно в суспільства європейського типу. Але і цей напрямок міграції за зваженого підходу з боку держави може бути

цікавим для поповнення трудового ресурсу. Зазвичай представники Південно-Східної та Центральної Азії займають економічні ніші у сфері транспортних послуг, торгівлі, легкій промисловості, ремеслах, нетрадиційній медицині, ресторанных послугах тощо.

Другим за перспективністю напрямом є міграція представників країн Середньої Азії. Це такі країни, як Узбекистан, Таджикистан, Туркменістан та Киргизстан. Ще до початку повномасштабного вторгнення спостерігався значний приплив громадян цих країн в Україну. Схожість менталітету пострадянських країн, знання мови (зазвичай російської), розуміння традицій, бажання інтегруватись і навчатись знаходить розуміння українців і поблажливе ставлення до новоприбулих. Ці фактори роблять середньоазійських мігрантів бажаними в українському соціумі. Самі ж мігранти не відчувають абсолютно ніяких утисків за етнічним, релігійним та політичним принципом.

Представники Середньої Азії зазвичай селяться у великих містах чи містах-супутниках. Основними сферами діяльності є транспортні послуги (таксі, кур'єрські служби доставки), торгівля харчовими продуктами, ресторанный бізнес, будівництво, підприємницька діяльність. Майже всі мігранти з цих країн є глибоко віруючими людьми. Дотримуються мусульманських традицій сунітського типу. Здійснюють регулярно намаз, святкують великі мусульманські свята, виховують дітей у дусі ісламського послухання.

В Україні представники різних пострадянських країн живуть дружно між собою, поширеними стали змішані шлюби між мусульманською молоддю. Поміж собою один одного називають "братями". Такі відносини базу-

© Білозор Дмитро, 2024

ються виключно на основі ісламської традиції про рівність віруючих. Сильна інтеграція відбулась і з представниками кримських татар, які входять у коло цього "братерства". Через сильну завантаженість на місцях праці мечеті відвідують не дуже часто, віддають перевагу молінню безпосередньо на місцях заробітку. При цьому обов'язково беруть матеріальну участь у побудові нових мечетей. Не віддають перевагу діючим мечетям, а намагаються збудувати свої незалежні. Не вживають алкоголь. Рівень кримінальних злочинів на порядок нижчий порівняно з традиційним населенням України.

Родинні відносини в середовищі середньоазійських мусульман міцні. Родини молоді. Кількість дітей у середньому 3–4 на родину. Діти кмітливі, фізично здорові, швидко інтегруються в українське суспільство. Діти середньоазійських мусульман старанно навчаються і займаються спортом. Після закінчення шкіл діти з цих родин навчаються у коледжах та вищих навчальних закладах.

Цікавим фактором є те, що великий відсоток мусульман, які заїхали до війни, не покинули Україну під час повномасштабного вторгнення. Зокрема, ірпінська ісламська громада однією з перших повернулася у місто після деокупації і розпочала годувати місцеве населення у своїх закладах швидкого харчування. Типовим

для мусульман є бажання допомагати та брати участь у волонтерських проєктах. Працелюбство і вміння знаходити економічні ніші, простота ведення бізнесу, невеликий (порівняно з країнами Європи та Північної Америки) стартовий капітал робить Україну привабливою і зараз, під час військових подій. Соціально-економічна атмосфера України значно цікавіша порівняно з країнами Заходу, де мігранти зустрічають колосальну конкуренцію і бюрократичні перепони для розвитку бізнесу.

Ураховуючи всі ці фактори, можемо робити висновки, що на сьогодні, а особливо після закінчення активної фази, Україна буде зацікавлена у збільшенні кількості мігрантів з країн Середньої Азії. Близькість цінностей, прагнення працювати, набожність роблять цих людей бажаними на території України. Волонтерська діяльність, участь у суспільно-політичних процесах стала доказом відданості середньоазійських мусульман новій батьківщині і цінностям України.

Список використаних джерел

Сергій Фурса: *Залучення мігрантів є безальтернативною історією, можемо розраховувати на 1–2 млн* (2023, 22 серпня). Мінфін. <https://minfin.com.ua/ua/2023/08/22/111150490/>

Владислав БОГДАШЕВСЬКИЙ, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

МІЖДИСЦИПЛІНАРНИЙ ПІДХІД У РОЗКРИТТІ СПЕЦИФІКИ АФОНСЬКИХ МОНАСТІРІВ

Міждисциплінарний підхід до вивчення специфіки афонських монастирів дозволяє глибше зрозуміти їхню унікальність через призму їхньої історії та різних наукових дисциплін (Шумило, 2021). Це дає змогу розглядати Афон не лише як релігійний центр, а й як явище з багатограним впливом на культуру, історію, архітектуру, мистецтво, екологію та соціологію. Ось через які різні дисципліни можливо дослідити специфіку афонських монастирів.

Перш за все це історія, яка вивчає розвиток Афону з моменту заснування перших монастирів у IX столітті. Досліджує вплив Візантійської імперії, Османської держави та сучасної Греції на життя монастирів. Аналізує роль Афону в міжправославних стосунках.

Теологія та релігієзнавство розглядає богословські основи афонського чернецтва, зокрема ісихазм як духовну практику. Аналізує літургійні традиції та особливості богослужбового стилю. Досліджує значення афонських монастирів як центрів духовного життя православного світу.

Література та філологія досліджує монастирські бібліотеки як сховища стародавніх рукописів і книг. Аналізує літературні твори монахів Афону: богословські трактати, агіографії, духовну поезію. Вивчає роль афонських монастирів у поширенні літературної традиції православ'я.

Мистецтвознавство аналізує унікальність афонської іконописної школи та техніки написання ікон. Досліджує внесок Афону у візантійське мистецтво, включаючи фрески, мозаїки та рукописну мініатюру. Вивчає спадщину музичного співу у візантійському стилі.

Антропологія досліджує духовний і культурний вимір чернечого життя. Вивчає традиції, ритуали, одяг та харчування монахів у контексті афонської спадщини. Аналізує символіку ікон і релігійних текстів як частину антропологічного досвіду.

Архітектура досліджує специфічний характер монастирських споруд і їхню адаптацію до гірської місцевості. Аналізує використання традиційних будівельних технік і матеріалів. Вивчає роль багатоманітних монастирських комплексів у збереженні архітектурних традицій Візантії.

Екологія досліджує природоохоронні практики на Афоні та роль монахів у збереженні екосистеми Святої Гори. Аналізує гармонійне співіснування людини та природи в умовах монастирського життя. Вивчає різноманітні унікальні території Афону.

Соціологія вивчає соціальну структуру монастирських громад і їхній вплив на суспільство. Аналізує феномен паломництва на Афон і його соціокультурний вимір. Розглядає міжнародні стосунки у монастирях, які представляють різні православні традиції.

Політологія аналізує політичний статус Афону як автономної території у складі Греції. Розглядає роль Афону у формуванні релігійної дипломатії між православними церквами. Досліджує вплив афонських монастирів на міжнародні відносини.

Економіка вивчає економічні моделі утримання монастирів, включаючи сільське господарство, ремесла та видавничу діяльність. Аналізує вплив паломницького туризму на фінансування монастирів.

Міждисциплінарний підхід дає змогу розглянути Афон як унікальний культурно-релігійний феномен, де переплітаються духовність, історія, мистецтво та природа. Такий підхід відкриває нові перспективи для релігієзнавчого дослідження.

Список використаних джерел

Шумило, С. В. (2021). *Розвиток українсько-афонських духовно-культурних зв'язків у XVII – першій третині XIX ст.* [Дис. канд. іст. наук, Національна академія керівних кадрів культури і мистецтв Міністерства культури України]. <https://surl.li/ewhvwv>

© Богдашевський Владислав, 2024

Ілля БОГДАШЕВСЬКИЙ, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО ТА ПОСТМОДЕРНІЗМ: ВИКЛИКИ ТА СТРАТЕГІЇ В УМОВАХ МІЖКУЛЬТУРНОГО ПРОСТОРУ

Постмодернізм як філософський і культурний рух радикально змінює розуміння і природу релігії в умовах глобалізації. З розвитком індустріалізації, урбанізації та розширення інформаційних технологій релігія перестала бути статичною і локалізованою, а стала глобальним феноменом, який впливає на різноманітні культури та регіони світу. В умовах постмодерного світу релігія більше не є одноманітним явищем, вона перетворюється на багатогранну складову частину культурної та соціальної реальності, що вимагає від релігієзнавців нових стратегій дослідження, здатних урахувати різні культурні, соціальні та технологічні аспекти.

Загалом *актуальність теми* полягає в необхідності переосмислення традиційних підходів до релігієзнавства в умовах постмодернізму, що дозволить глибше зрозуміти трансформації релігійних феноменів у контексті міжкультурного простору, який є основним фактором глобалізованого світу.

Виклики перед релігієзнавством в умовах постмодернізму. Постмодернізм ставить перед релігієзнавством нові виклики. Як досліджувати релігійні феномени, що більше не можуть бути зведені до локальних традицій? Як аналізувати релігію в умовах глобалізації, де взаємодія різних культур і релігій є нормою, а не винятком?

У цьому контексті релігієзнавство стикається з викликами, що вимагають гнучкого, інклюзивного та критичного підходу до вивчення релігійних феноменів.

Плюралізм і деконструкція істини. Постмодернізм відкидає ідею єдиної універсальної істини, стверджуючи, що існує багато рівнозначних інтерпретацій реальності і кожна має право на існування, немає якогось однозначного "правильного" погляду на світ. "Абсолютної істини як такої не існує, бо ж судження кожного є для нього єдино істинними", – зазначає А. Колодний (Колодний, 2005, с. 13). Р. Барт писав з цього приводу, що немає єдиної "правильної" інтерпретації, а реальність (чи текст) – це поле гри множинних смислів (Barthes, 1968/1977, р. 146).

Плюралізм релігійних практик стає характерною ознакою сучасного релігійного ландшафту. Наприклад, елементи буддизму, йоги та індуїзму інтегруються у сучасні неформальні духовні практики на Заході.

Релігієзнавці стикаються з новими завданнями щодо аналізу таких змішаних і синкретичних форм релігійності. Це створює складнощі для релігієзнавства, бо відсутність об'єктивної істини ставить під сумнів використання загальних стандартів для вивчення релігії та вимагає адаптації методології до множинності поглядів.

Критика метанаративів. Постмодернізм деконструє великі наративи, зокрема й релігійні. Жан-Франсуа Ліотар стверджував, що постмодернізм відкидає метанаративи, такі як релігійні доктрини, наукові теорії та політичні ідеології "великий наратив утратив свою достовірність" (Lyotard, 1979/1984, р. 37).

У свою чергу, цю ідею підтримав Джанні Ваттімо, зазначаючи, що "кінець сильних релігійних ідеологій" веде до "розпорошення релігійності в слабших, плюра-

лістичніших формах" (Vattimo, 2002, pp. 73–86). Схожим чином Жак Дерріда припускає, що релігійне може бути тим, що виживає після деконструкції великих онто-теологічних систем, натякаючи на появу нової духовної перспективи (Derrida, 1987/1989, р. 40).

Виникає криза довіри до традиційних релігійних структур, вони більше не сприймаються як безумовно авторитетні. Це відкриває можливості для розвитку "метарелігійності" – нового рівня духовного мислення, яке:

- Виходить за межі окремих вірувань, поєднуючи їх в єдину систему нових значень і розуміння духовності.

- Співпрацює із технологіями, зокрема й на базі штучного інтелекту. ШІ може бути каналом або інструментом для передавання духовних ідей чи істин (наприклад, ШІ-пророцтва або цифрові обряди). Причому ШІ не просто передає фактичні дані, а може створювати нові форми духовного досвіду.

- Реформується сакральне через медіа – нові цифрові платформи стають місцем для створення та підтримки релігійних або духовних спільнот, що взаємодіють у віртуальному просторі, відходячи від традиційних форм поклоніння.

Працюючи в межах класичних парадигм, релігієзнавство ризикує залишитися осторонь новітніх процесів, які формують сучасну духовність. Тому воно має не тільки адаптувати свої методи, але й розробляти нові дослідницькі стратегії для ефективного дослідження трансформацій сучасної релігійності та духовності. Традиційні підходи релігієзнавства потребують перегляду, щоб охопити нові форми релігійності, які виникають у постмодерному контексті (Taylor, 2007, р. 22, 28).

Глобалізація та міжкультурний діалог. Глобалізація та міжкультурний діалог сприяють взаємодії між культурами, що може призвести до втрати релігійної ідентичності. Для релігієзнавства це означає необхідність інтеграції міждисциплінарних підходів, щоб зрозуміти, як глобальні процеси змінюють релігійні феномени та їх функціонування у різних культурних контекстах.

Стратегії релігієзнавства в умовах міжкультурного простору. Релігієзнавство, яке враховує постмодерністські тенденції, потребує нових підходів для аналізу релігії в умовах глобалізації та міжкультурних взаємодій. Зокрема, науковці повинні розробляти стратегії, які дозволяють досліджувати релігійні феномени як процеси множинності, змішування культур та взаємодії релігій у межах глобального світу, оскільки традиційні підходи часто виявляються недостатніми в умовах швидких соціальних змін. Розглянемо кілька можливих напрямів.

Інтердисциплінарність. Сучасне релігієзнавство неможливо розвивати в ізоляції від інших наукових дисциплін. Релігія є багатовимірним феноменом, який перетинається з культурологією, соціологією, антропологією, психологією, біоетикою, інформаційними технологіями та іншими галузями знань. Інтердисциплінарність є стратегічним напрямом для релігієзнавства, що сприяє його адаптації до нових реалій, поліпшує якість дос-

ліджень і розширює аудиторію завдяки зв'язкам із суміжними науками, такими як:

- Антропологія та релігія: дослідження релігійних практик у глобалізованому світі.

- Соціологія та релігія: аналіз впливу урбанізації та міграції на релігійні спільноти.

- Технології та релігія: вплив цифрових платформ на поширення релігійних вірувань, дослідження впливу штучного інтелекту на релігію.

Інтердисциплінарний підхід дозволяє інтегрувати знання різних наук, роблячи релігієзнавство більш інноваційним та актуальним та забезпечує краще розуміння релігії як складного, багатозарового феномену (McCutcheon, 2003, p. 169, 172).

Вивчення "гібридних релігійних просторів", що передбачає:

- Дослідження нових духовних практик у мігрантських спільнотах.

- Аналіз релігійних змін у контексті культурного синтезу (наприклад, інтеграція східних медитацій у західний спосіб життя).

- Виявлення тенденцій до створення нових релігійних ідентичностей.

Глобалізація створює нові форми релігії, які поєднують елементи різних традицій. Розуміння цих процесів допоможе відстежувати еволюцію вірувань.

Релігійна інклюзивність у наднаціональному просторі – це:

- Розроблювання принципів міжрелігійного діалогу, адаптованих до локальних і глобальних умов.

- Створення платформ для обговорення та співпраці між релігійними групами.

- Дослідження "духовних коридорів" (аналіз практик, які об'єднують релігії, наприклад благодійність, екологічні ініціативи; розроблення концепцій спільних дій, які можуть бути прийнятними для різних культур).

Зростання міжкультурного напруження вимагає стратегій взаємодії між релігійними спільнотами. Інклюзивність дозволяє уникати конфліктів і сприяє мирному співіснуванню.

Екологічна духовність потребує дослідження нових релігійних рухів, пов'язаних із екологією (зокрема, шанування природи), розроблення концепцій екологічної етики на основі міжрелігійного діалогу, інтеграції екологічної тематики у викладання релігієзнавства.

Кліматичні виклики стимулюють появу нових духовних рухів, які поєднують екологічну відповідальність та релігійні уявлення. Це напрям, який має важливе значення для глобальної свідомості.

Вивчення ШІ та віртуальних релігій, тобто:

- Аналіз віртуальних релігійних практик (цифрові священники та консультанти, релігійні чат-боти, онлайн-сповідь, молитви через додатки, створення цифрових святинь, віртуальне паломництво та релігійні обряди). Гайді А. Кемпбелл зазначає, що нові медіа створюють "цифрові простори як нові місця для сакрального вираження" (Campbell, 2010, p. 78).

- Вивчення етики створення "духовних" ШІ, які могли б стати новими джерелами віри (віртуальна або доповнена реальність допомагають користувачам.

- пережити глибокі духовні або медитативні досвіди. Люди все більше звертаються до технологій для пошуку відповіді на важливі духовні питання). Кемпбелл

вводить концепцію "релігійно-цифрової творчості", де технології не лише передають релігійний зміст, а й формують нові духовні практики (Campbell, 2010, pp. 135–136).

- Організація міждисциплінарних семінарів для обговорення взаємодії релігії та технологій.

Технології (штучний інтелект і метавсесвіти) впливають на релігійну практику та формування вірувань. Це створює нові форми духовності, які не можна ігнорувати.

Релігія в гейміфікованому світі. Дослідження релігійного контенту у відеоіграх, вивчення релігійного досвіду у віртуальних світах, розроблення інтерактивних додатків для релігійної освіти, аналіз ігрової релігійності як феномену, дослідження психологічних і соціальних аспектів, як ігри формують нову духовність. Каstellс зазначає, що "культура мережевого суспільства – це культура протоколів зв'язку", що підтримує формування нових духовних спільнот у цифрових світах (Castells, 2009, pp. 381–386).

Ця стратегія є надзвичайно актуальною, дозволяє вивчати, як цифрові технології трансформують релігійну поведінку, створюють нові способи взаємодії з духовними цінностями та формують нові спільноти віруючих у цифровому просторі.

"Динамічний канон" релігії, а саме:

- Аналіз релігії як відкритої системи, де вірування та догми постійно переписуються під впливом культурних трендів. Наприклад, як сучасний фемінізм чи ЛГБТ+ рухи змінюють теологічні основи традиційних релігій.

- "Священні інновації" (дослідження появи нових текстів, які доповнюють або переглядають канони, наприклад, екологічні енцикліки Папи Франциска).

Отже, сучасний світ вимагає нових підходів до вивчення релігії, які враховують не лише традиційні теоретичні парадигми, але й новітні технології, соціальні зміни та культурну різноманітність. Це відкриває новий вимір у вивченні динаміки релігії, зосереджуючи увагу на її гнучкості та здатності до інновацій. Перспективи дослідження релігії полягають у пошуку нових методів і підходів, які дозволяють глибше зрозуміти релігійні явища з огляду на сучасні глобальні виклики і трансформації. Це включає впровадження інноваційних стратегій, міждисциплінарних досліджень та розвитку нових концепцій, що відображають реалії постмодерного світу.

Список використаних джерел

- Barthes, R. (1977). *Image, music, text* (S. Heath, Trans.). Fontana.
<https://courses.lsa.umich.edu/jptw/wp-content/uploads/sites/23/2017/08/Barthes-ImageMusicText.pdf> (Original work published 1968)
- Campbell, H. A. (2010). *When religion meets new media*. Routledge.
- Castells, M. (2009). *Communication power*. Oxford University Press.
- Derrida, J. (1989). *Of spirit: Heidegger and the question* (R. Bowlby, Trans.). University of Chicago Press. (Original work published 1987)
- Колодний, А. (2005). Премодерн, модерн і постмодерн в контексті історії християнства. *Українське релігієзнавство*, 35, 5–32.
- Lyotard, J.-F. (1984). *The postmodern condition: A report on knowledge* (G. Bennington & B. Massumi, Trans.). Manchester University Press.
https://monoskop.org/images/e/e0/Lyotard_Jean-Francois_The_Postmodern_Condition_A_Report_on_Knowledge.pdf (Original work published 1979)
- McCutcheon, R. T. (2003). *The discipline of religion: Structure, meaning, rhetoric*. Routledge.
- Taylor, M. C. (2007). *After God*. University of Chicago Press.
- Vattimo, G. (2002). *After Christianity* (L. D'Isanto, Trans.). Columbia University Press.

Олег БОЙКО, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ДУХОВНІ ПРАКТИКИ В СУЧАСНОМУ ПРАВОСЛАВНОМУ ДИСКУРСІ

Сучасний світ, що характеризується секуляризацією, пропонує нові виклики та інтерпретації духовних практик православ'я. Інтерес до цих практик зараз часто виникає на основі психологічних та філософських досліджень, а не лише через традиційну віру. Видатні богослови, як-от Іоанн Дамаскін та Силуан Афонський, а також українські дослідники релігії, серед яких Олександр Філоненко та Юрій Чорноморець, аналізували значення духовних практик як способу пошуку внутрішньої гармонії та єдності з Богом, актуальних як для глибоко віруючих, так і для широко загалу, що шукає духовне зростання.

Основними духовними практиками православ'я є: *самоусвідомлення та самоспостереження; молитва; прийняття світу як досконалого творіння Бога; смирення; сповідь*.

Самоусвідомлення є основою багатьох духовних практик православ'я. Визначним учителем цієї практики був Силуан Афонський (Sophrony, 1991), який закликав вірян до постійного спостереження за власними думками та намірами як шляху до очищення душі. За його словами, "справжнє пізнання Бога можливе лише через внутрішнє бачення себе". Це є аналогом саморефлексії у психології, яка спрямована на розпізнання глибинних емоцій та внутрішніх конфліктів.

Молитва є центральним елементом духовного життя в православ'ї, що має численні аспекти. Іоанн Дамаскін називав молитву "піднесенням розуму до Бога" (Damascus, 1958). Одним із видів молитви є практика передстояння перед Богом, коли вірянин у тиші звертається до Господа з усією щирістю серця.

Інший важливий аспект молитви, згаданий у Нагірній проповіді Христа, – це молитва за ворогів. Сучасний богослов К. Паррі (Kallistos Ware) пише, що "молитва за ворогів є духовним випробуванням і водночас шляхом до істинної свободи" (Ware, 1995), закликаючи до звільнення від внутрішньої агресії і пошуку примирення.

Прийняття світу як досконалого творіння Бога. Православ'я навчає прийняття світу як створеного за божественним задумом. Як зазначав Григорій Палама, "все, що існує, є відображенням божественної гармонії" (Palamas, 1983). Це прийняття дозволяє людині розвивати в собі довіру до Бога, навіть у склад-

них життєвих ситуаціях, і є засобом збереження внутрішнього миру, який наближає до духовної зрілості.

Смирення у православ'ї є основоположною чеснотою. Христос Яннарас зауважує, що "справжнє смирення не принижує людину, а вивільняє її від надмірного егоїзму" (Yannaras, 1984). У цьому контексті сучасні психологічні підходи, такі як розвиток емпатії та здатність бачити інтереси інших, гармонійно доповнюють християнське розуміння смирення, яке вимагає ставлення до ближнього з безкорисливою любов'ю.

Сповідь як засіб психотерапії. Сповідь у православній традиції надає людині можливість зняти внутрішню ізоляцію через спілкування зі священником, що може мати психотерапевтичний ефект. Український релігієзнавець Олександр Філоненко відзначає, що "сповідь христує шлях до внутрішнього очищення і звільнення від тягаря провини" (Лозинський, 2018), а це, у свою чергу, допомагає людині позбутися відчуженості та знайти шлях до внутрішнього миру.

Отже, сучасний секулярний світ потребує альтернативних підходів до осмислення духовності. Православні духовні практики пропонують значний потенціал для самопізнання та духовного зростання. Як зазначає архімандрит Софроній (Сахаров), "мета християнського життя – це постійне звернення до Бога і очищення серця", що є актуальним для сучасної людини, яка шукає глибокого розуміння себе та гармонії з навколишнім світом (Sophrony, 1991).

Отже, православні духовні практики є не лише спадщиною минулого, а й ефективним інструментом для самопізнання в сучасному контексті, особливо у світлі зростаючого інтересу до психології та особистого розвитку.

Список використаних джерел

- Лозинський, В. П. (2018). *Сповідь як діалог: Богословський і психотерапевтичний виміри*. Свічадо.
Damascus, J. (1958). *An Exact Exposition of the Orthodox Faith*. The Catholic University of America Press.
Palamas, G. (1983). *The Triads* (N. G. Endres & J. Meyendorff, Trans.). Paulist Press.
Sophrony (Sakharov), Archim. (1991). *Saint Silouan the Athanite*. Stavropegic Monastery of St. John the Baptist.
Ware, K. *The Orthodox Way*. (1995). Vladimir's Seminary Press.
Yannaras C. (1984). *The Freedom of Morality*. St. Vladimir's Seminary Press.

Олег БУЧМА, канд. філос. наук, доц.
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Київ, Україна

ОСМИСЛЕННЯ РЕЛІГІЇ ЯК СОЦІАЛЬНОГО ФЕНОМЕНУ

В ТРІАДІ "СТУДЕНТ – ВИКЛАДАЧ – УЧЕНИЙ":

УКРАЇНСЬКЕ АКАДЕМІЧНЕ РЕЛІГІЄЗНАВСТВО В РЕАЛІЯХ ВІЙНИ І МИРУ

Нові XXI століття і III тисячоліття постали для людства як століття та тисячоліття загроз, ризиків і викликів таким соціальним феноменам, як людина, суспільство, право, релігія, культура, мораль, освіта, наука тощо. Загальносвітові процеси інформатизації, глобалізації, модернізації створили нові проблеми, такі як глобальна екологічна безпека людства, чергова світова війна, тероризм, неконтрольовані міграційні процеси, знецінення людського життя тощо.

Особливо гострого звучання окреслена проблематика набула в нинішній ситуації російської війни проти України. Прикметно, що ця війна не лише / просто міждержавна. Вона має світоглядний, ментальний, ціннісний смисл і характер. Це війна антиправа проти права, антикультури проти культури. Це війна світів – "русского міра" проти Українського світу. В різноманітних формах (відкритих і прихованих) вона продовжується від століття до століття і вже перейшла з другого у третє тисячоліття.

Упродовж багатьох століть так званий "руський мір" (Московія, Російська Імперія, Радянський Союз, Російська Федерація) завдавав нищівних ударів українському державному і правовому будівництву та утвердженню засад Українського світу. А в цьому будівництві держави і Українського світу завжди посідав чільне місце релігійний чинник (Бучма, 2023а).

Тому осмислення релігії як соціального феномену завжди (в умовах війни і миру в різні часи) було в центрі уваги українських мислителів, філософів, науковців. І їхніми зусиллями було закладено міцний фундамент академічному релігієзнавству.

Однак у Радянському Союзі, у складі якого перебувала Україна, ідеологічно незаангажоване наукове вивчення релігійного феномену призупинилося. Проте варто зауважити, що і в той час у межах наукового атеїзму уже проросли паростки нового релігієзнавчого знання. Поступово проявилися окремі структурні елементи тієї науки, що невдовзі отримала назву *академічне релігієзнавство*. Попри певну ідеологічну заангажованість, у працях авторів радянської доби ми віднаходимо раціональне зерно, що дало приріст наукового знання. У ті часи пройшли шлях від студента до викладача і науковця фундатори українського академічного релігієзнавства, багато з яких і нині передають свій досвід студентській молоді та молодим науковцям. Наприклад, у розвитку дослідження соціальної природи релігії та емпіричного вивчення її комплексу в той час своїми працями зробили внесок П. Косуха, А. Єришев та інші. Завдяки їхнім теоретичним та емпіричним напрацюванням згодом набула статусу самостійної релігієзнавчої дисципліни соціологія релігії, у межах якої поступово окреслюються предметне поле, система методів і методологічна база та випрацьовується інструментарій конкретно-соціологічних досліджень релігійних явищ і процесів (Бучма, 2023б).

У 1991 р. з отриманням Україною незалежності починається новий якісний період у розвитку української науки і зокрема релігієзнавства, яке стало самостійною академічною наукою та структурно оформилося (у структурі академічного українського релігієзнавства поряд з філософією, історією релігії чільне місце посіли соціологія та політологія релігії, які безпосередньо досліджують соціальну природу релігійного феномену).

Академія наук України отримала статус національної. Вона вже самостійно починає визначати пріоритетні напрями наукових досліджень, які ґрунтуються на принципах об'єктивності та історизму. В її структурі вже з 1991 року в Інституті філософії імені Г. С. Сковороди функціонує Відділення релігієзнавства, яке складається з трьох відділів: філософії релігії, історії релігії та соціології релігії (пізніше реорганізованого у відділ проблем сучасних релігійних процесів).

Зміни світоглядних установок і ціннісних орієнтацій, духовний вакуум, зростання рівня релігійності, поява нових релігійних течій і рухів, розкол православ'я тощо стали причинами конфліктогенності в релігійному середовищі. Науковці відділу соціології релігії розробили інструментарій конкретно-соціологічних досліджень, здійснювалася вибірка і в скрутних умовах проводилися масштабні соціологічні дослідження. Їх результати надалі сприяли створенню механізму подолання та профілактики міжконфесійних конфліктів.

Було започатковано системні соціологічні дослідження релігійного комплексу особи. Зокрема, у відділі соціології релігії Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України в 1993 р. було проведено соціо-

логічне дослідження "Місце релігії в житті людини". Його результатом стала колективна монографія "Сучасна релігійна ситуація в Україні: стан, тенденції, прогнози" (Косуха та ін., 1994).

Паралельно зі становленням в Україні академічного релігієзнавства (зокрема, соціології та політології релігії) як науки відбулося становлення відповідної навчальної дисципліни. У вишах вводиться навчальний курс "Релігієзнавство", у якому чільне місце надається соціологічній проблематиці, відкриваються кафедри релігієзнавства. Одними з перших ЗВО, що готують спеціалістів-релігієзнавців, стають Національний університет "Києво-Могилянська Академія" (гуманітарний факультет) та Київський національний університет імені Тараса Шевченка (філософський факультет). Студенти гуманітарного факультету третього року навчання, які спеціалізувалися з релігієзнавства, проходили релігієзнавчо-соціологічну практику, а перед цим вони опанували курс "Практикум соціолога-релігієзнавця".

Практика відбувалася на базі соціологічного відділу Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. У той час співробітники Відділення релігієзнавства викладали релігієзнавчі дисципліни в Національному університеті "Києво-Могилянська Академія" та надавали допомогу під час соціологічно-релігієзнавчої практики прикріпленим до Відділення студентам: організовували відвідування ними культових установ, бесіди з послідовниками певних конфесій чи релігійних місій, вивчення студентами богословської літератури, періодичних та інших релігійних видань тощо із застосуванням методів опитування, спостереження, аналізу документів. Отже, студентська молодь активно залучалася до участі у проведенні Відділенням релігієзнавства соціологічних досліджень сучасної нетрадиційної релігійності, стану і тенденцій міжконфесійних відносин, релігійної ситуації в Україні взагалі та набувала досвіду роботи практичного соціолога-релігієзнавця. Власне, у ті роки закладаються підвалини нового виду релігієзнавчої діяльності та дисциплінарного складника академічного релігієзнавства – практичного релігієзнавства, яке, по суті, стало сполучним містком тріади "студент – викладач – учений" в осмисленні релігії як соціального феномену.

У цьому контексті посилену допомогу надавали члени обласних осередків створеної у 1993 році Української асоціації релігієзнавців, до якої входили провідні вчені та викладачі й були залучені до її діяльності аспіранти і студенти (так є й нині). У той час українське релігієзнавство виходить на міжнародний рівень. Налаштовуються творчі зв'язки з Міжнародною асоціацією соціологів релігії й іншими міжнародними релігієзнавчими організаціями та наукові контакти з відомими закордонними вченими.

Відділення релігієзнавства на чолі з професором А. Колодним ініціює та організовує міжнародні та всеукраїнські наукові конференції, на яких працюють секції з релігієзнавчого спрямування та обговорюються нагальні проблеми суспільно-релігійного життя: стан і динаміка релігійної ситуації, соціальна діяльність релігійних організацій, індивідуальна і спільнотна релігійність, релігія і тероризм, релігія у контексті глобалізації, зв'язки релігії з іншими соціальними інститутами та організаціями (сім'я, право, політика, економіка, освіта, армія, ЗМІ тощо), вплив релігії на формування громадської думки й електоральну поведінку, проблеми безпеки тощо. Незважаючи на різноманітні перешкоди, спільними зусиллями вчених-теоретиків, дослідників-практиків,

викладачів, аспірантів і студентів дослідження релігії як суспільного явища та її соціальної природи вийшло на новий якісний рівень.

З 1996 року в Інституті філософії починає функціонувати Спеціалізована вчена рада Д 26. 161. 03 із захисту дисертацій на здобуття доктора (кандидата) наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство (у галузі філософських, історичних і соціологічних наук), у якій захистили докторські й кандидатські дисертації викладачі й аспіранти з різних вищих навчальних закладів України. А до її складу входили як учені-релігієзнавці Інституту філософії імені Г. С. Сковороди, так і провідні викладачі-релігієзнавці, професори Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Національного університету "Києво-Могилянська Академія", Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова (нині Український державний університет імені Михайла Драгоманова) та інші.

Отже, оформлення релігієзнавства в академічну науку відбувалося і відбулося завдяки наполегливій співпраці науковців, викладачів і творчої молоді. Постає фундаментальна наука з чітко окресленим предметним полем, сформульованими принципами та визначеною дисциплінарною структурою. А знаковою подією для підтримки триєдності "студент – викладач – вчений" став вихід у 2000 році в широкий загальний фундаментальної колективної наукової праці – підручника "Академічне релігієзнавство" за ред. проф. А. Колодного (Колодний, 2000).

Нинішня російська війна проти України створила багато нових викликів українській державності, серед яких виклики освіти й науці. Нагадаю, що Росія активно застосовує у цій війні релігію як зброю. На це особливу

увагу звертають українські релігієзнавці (Кулагіна-Стадніченко, & Недавня, 2024). А наукове (академічне) релігієзнавство, маючи значний багаж знань про природу, історію, географію, сутність, функціональність релігії у великому розмаїтті її конфесій, напрямів, течій, рухів тощо, може сприяти подоланню цих викликів. Тому в цьому контексті наголошу на важливості й необхідності переведення навчального курсу соціально-гуманітарного спрямування "релігієзнавство" у закладах вищої освіти до переліку обов'язкових навчальних дисциплін. Адже релігієзнавство є дисципліною, що формує світогляд, загальну культуру (з її окремими складниками) людини, отже, його впровадження як загальнообов'язкового курсу для вивчення у ЗВО сприятиме перемозі України у війні та успішному демократичному майбутньому української держави і суспільства у мирний час.

Список використаних джерел

- Бучма, О. В. (2023а). Релігійно-правовий вимір російської війни проти України на тлі суспільно-державних трансформацій ХХ–ХХІ століть. *Філософська думка*, 1, 45–58.
- Бучма, О. В. (2023б). П. Косуха і А. Єришев як зачинателі української соціології релігії. *СОФІЯ. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 2(22), 98–99.
- Косуха, П. І., Єленський, В. Є., Колодний, А. М., Єленський, В. Є., Бондаренко, В. Д., & Яроцький, П. Л. (1994). *Сучасна релігійна ситуація в Україні: Стан, тенденції, прогнози*. Національна академія наук України; Інститут філософії
- Колодний, А. (Ред.). (2000). *Академічне релігієзнавство*. Світ Знань. <https://ru.scribd.com/document/640174930/Академічне-релігієзнавство-під-Ред-А-колодного1>
- Кулагіна-Стадніченко, Г., & Недавня, О. (Ред.). (2024). *Релігія і війна: Сучасний український контекст*. Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України. <https://drive.google.com/file/d/1HWBmRyjevHdezrNthlcywy/QYA8Cqge7D/view>

Дмитро ВАЛЮХ, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВИКЛИКИ РЕЛІГІЙНІЙ БЕЗПЕЦІ В ЕПОХУ ІНФОРМАЦІЙНИХ ТЕХНОЛОГІЙ (НОВІТНЯ РЕЛІГІЙНА ТЕЧІЯ В УКРАЇНІ – ЮСМАЛОС)

Учення "Юсмалос", яке лягло в основу руху фанатичних послідовників "Білого братства", що передбачає "Божественну програму фохатизації Землі" (фохата – світлова енергія кванта), створено киянином, кібернетиком Ю. Кривоноговим, він же пророк Юоан Свами. Він твердить, що це "наука про Світло, про устрій Світу, усїєї Системи Світобудови, про Любов Господню, про Перетворення і фохатизацію людства..." Мовляв, учення містить: "Уявлення про Верховну Особу Бога, новий часовий виток, у який входить планета Земля; перевтілення Божественних Монад; прийдешнє; тонкий ангельський світ; перетворення землян; розкриття Закону Вічності; мікроструктуру аури людини; діагностику стану душі й тіла; езотеризм Космічно-Божественної програми Юсмалос" тощо. Для обернених у віру Кривоногова людей сучасне суспільство взагалі не існує, бо, за настановою їхнього "пророка", складається лише з "хулітелів-безбожників", які тільки й думають, щоб швидше знищити найсвітліше божество юсмаліан – Марію Деві Христос. Марія Деві – у миру М. Цвигун – лікар-терапевт за фахом, приєдналася до вчення, залишивши сім'ю і ставши дружиною Ю. Кривоногова. Вони зіб-

рали до 2-х тисяч активних членів братства, які почали здійснювати діяльність антисуспільного спрямування, яку було припинено правоохоронними органами, а керівників братства було засуджено (Predko, & Predko, 2021).

Таким чином, зупинити переможну ходу "Білого братства" Україною та СНД вдалося лише завдяки жорстким адміністративним заходам та арешту її провідників. Негативне ставлення більшої частини суспільства до сект після історії з "Великим Білим братством", яке шокувало українців, закріпилося після скандалів, пов'язаних з екстремістськими закордонними культурами "АУМ Сінрікьо", "Церква сонця", "Церква вічного життя" тощо. Однак немає гарантії, що на берегах Дніпра не з'явиться нове "Біле братство". Успіхи або невдачі неорелігій залежатимуть від того, наскільки успішно традиційні конфесії задовольнятимуть релігійні потреби громадян України.

Список використаних джерел

- Predko O., & Predko D. (2021). Religious Epidemics On The Territory of Ukraine: Historical parallels and essential characteristics. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 41(1), 77–90. <https://digitalcommons.georgefox.edu/reel/vol41/iss1/7/>

© Валюх Дмитро, 2024

Ірина ВАСИЛЬЄВА, д-р філос. наук, проф.
Національний медичний університет імені О. О. Богомольця, Київ, Україна

Ольга НЕЧУШКІНА, ст. викладач
Національний медичний університет імені О. О. Богомольця, Київ, Україна

Анна ЛАПУТЬКО, канд. філос. наук
Національний медичний університет імені О. О. Богомольця, Київ, Україна

ОСОБЛИВОСТІ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ СТУДЕНТІВ-МЕДИКІВ

У медичних ЗВО релігієзнавство в останні роки не викладається як обов'язкова дисципліна. У навчальному плані Національного медичного університету імені О. О. Богомольця передбачено вивчення релігієзнавства як вибіркового курсу студентами, які здобувають освіту за спеціальностями 226 "Фармація, промислова фармація", 221 "Стоматологія". Крім того, з деякими питаннями релігії студенти мають можливість ознайомитися під час вивчення таких обов'язкових дисциплін, як "Філософія, етика", "Історія України та української культури", вибіркового дисциплін "Основи біоетики та біобезпеки", "Медична етика", "Деонтологія в медицині" тощо, у яких акцентується увага на морально-етичних, аксіологічних аспектах релігії, порівнянні підходів релігійної та секулярної етики різних версій у питаннях, які безпосередньо пов'язані з майбутньою фаховою діяльністю студентів нашого університету.

У зв'язку з цим достатньо цікавим видається факт, що значна кількість наукових студентських праць, зокрема студентів-гуртківців, пов'язана з питаннями релігії: історія релігій, зокрема християнства в Україні; теоретико-методологічні питання (співвідношення віри і розуму, філософії, науки і релігії тощо); відомі постаті в історії культури, які поєднували релігійний світогляд і плідну наукову й практичну діяльність у галузі медицини (І. Павлов, В. Філатов, Л. Пастер, А. Швейцер, свт. Лука (В. Войно-Ясенецький) та ін.).

Це зумовило необхідність дослідити вплив християнської духовної традиції на формування світогляду студентів-медиків, зокрема їхнє ставлення до штучного переривання вагітності, евтаназії, здорового способу життя. Означені питання, починаючи з 2013 року досліджуються соціологічною групою НМУ імені О. О. Богомольця.

У 2020/2021 рр. проведено дослідження щодо ставлення студентів до штучного переривання вагітності та евтаназії. У процесі дослідження було застосовано такий метод збирання інформації, як анкетування; тип виборки – випадковий. Об'єктом дослідження були студенти першого, шостого курсів та аспіранти НМУ імені О. О. Богомольця (№ = 375). Серед опитаних 52,9 % респондентів вважають себе віруючими, 31,6 % – не вважають себе віруючими, 15 % вагаються з відповіддю на запитання, "Чи вважаєте ви себе віруючою людиною?". Переважна більшість опитаних, які визначили себе як віруючих, ідентифікували себе як християни (95,2 %), 3,2 % – як мусульмани і 1,6 % визначили себе як представники інших релігій (Vasylieva, Hololobova, Tsybaliuk, et al., 2021).

У результаті дослідження було виявлено, що серед студентів-медиків, які ідентифікували себе християнами переважає *поміркований підхід* у ставленні до штучного переривання вагітності – 48,3 % ("Аборт припустимий на прохання жінки лише до 12 тижнів", "Аборт припустимий лише у випадках, пов'язаних із медичними винятковими соціальними показниками"), а не *консервативний підхід* ("Аборт припустимий лише в разі загрози

життю жінки" – 5,1 %, "Штучний аборт неприпустимий за будь-яких обставин" – 3,4 %). Натомість серед респондентів інших двох груп переважає *ліберальний підхід*. Вважають, що "Кожна жінка може сама вирішувати питання збереження ненародженої дитини або штучного переривання вагітності" – 71,1 % респондентів, які не визначилися з релігійною ідентифікацією; 77,5 % респондентів, які не вважають себе віруючою людиною.

При цьому студенти-медики, які визначили себе як християни, висловили достатньо ліберальне ставлення до активної евтаназії: 39,5 % вважають, що активна евтаназія має бути легалізована в Україні, а 24,8 %, що легалізація евтаназії непотрібна. Для респондентів інших двох груп характерно ще більш ліберальне ставлення до вирішення цього питання: за легалізацію евтаназії виступає 57,4 % серед тих, хто не визначився у ставленні до релігії, 60,2 % серед тих, хто не вважає себе віруючою людиною (Vasylieva, Hololobova, Nechushkina, et al., 2021).

Отже, оцінні судження респондентів, які визначили себе як християни у ставленні до штучного переривання вагітності та евтаназії, відрізняються як від більш ліберальних позицій респондентів другої та третьої групи, так і підходів до цих питань з позиції християнської етики та моралі, які ґрунтуються на ставленні до життя як безцінного Божого дару, визнанні сакральності, недоторканності й невідчужуваності людського життя з моменту зачаття і до природного його завершення.

Ми погоджуємось з думкою українського дослідника О. Луціва, що "варто розмежовувати поняття "вважати себе релігійним" та "бути релігійним" (Луців, 2015), що не знімає питання про необхідність дослідження основних причин і чинників, які сприяли певній амбівалентності, дифузному характеру релігійності, еkleктичному поєднанню у свідомості студентів-медиків наративів християнської і світської моралі. Загалом подібні особливості релігійності студентів-медиків – респондентів нашого дослідження не є винятком, а відповідають загальним характеристикам стану релігійності в нашому соціумі, проаналізованим українськими релігієзнавцями (А. Колодний, Л. Филипович, А. Арістова, В. Титаренко, О. Предко, І. Горохолинська та ін.).

У поясненні цього явища можна виокремити взаємопов'язані мкросоціальні, макросоціальні та глобальні чинники, пов'язані з реаліями сучасного постсекулярного, інформаційного суспільства.

Майже 70 років українцям (крім західних областей) нав'язувався атеїзм у войовничих або більш ліберальних формах. Тому з набуттям незалежності, державності України у 90-х роках ХХ ст. у нашій країні, за словами В. Єленського "відбувалася зустріч релігії з цілими поколіннями, які не знали елементарного виховання й освіти". Це несуттєвий вплив і на формування релігійності сучасної молоді, зокрема студентів, які народилися уже в незалежній Україні, враховуючи важливу роль сім'ї і традиційних інституцій у процесі соціалізації особи. Зокрема, виховання у сім'ї релігійності

© Васильєва Ірина, Нечушкіна Ольга, Лапутько Анна, 2024

вважають наразі важливими лише 12 % опитаних (Держава і церква в Україні – 2019 ..., 2019, р. 12, 14). Вищезазначене дає можливість інтерпретувати результати й нашого дослідження. Серед респондентів, які ідентифікували себе як віруючі люди, 24 % визначають слабкий вплив релігії на їхню свідомість, 10,1 % – заперечують (Vasylieva, Hololobova, Nechushkina, et al., 2021).

У зв'язку з цим особлива роль у розвитку світоглядного сучасного студентства належить системі вищої освіти. Як показують дослідження студентів-медиків сучасних американських науковців (Arbor et al., 2021), рік навчання у медичній школі виявився статистично більш значущим ($p = 0,022$), ніж релігійна приналежність від народження, поточна релігійна приналежність, стать та вік ($p = 0,41, 0,30, 0,60, 0,12$). У міру того як студенти-медики переходили на старші курси, їхні знання з біомедичних питань, що стосуються світових релігій, покращувались ($p = 0,22$).

Це підтверджують результати і наших досліджень, які свідчать, що зі збільшенням року навчання, більш визначеною стає світоглядна самоідентифікація майбутніх лікарів. Наявний статистично значущий зв'язок між роком навчання та визначенням себе віруючою люди-

ною ($p = 0,000$): вірними себе визначили 48,0 % респондентів першого курсу, 60,9 % опитаних 6 курсу та 77,5 % аспірантів (Vasylieva, Hololobova, Tymbaliuk, et al., 2021). Це спростовує стереотипи, нав'язані атеїстичною ідеологією і пропагандою, що релігія пов'язана з низьким освітнім і культурним рівнем населення.

Список використаних джерел

- Держава і церква в Україні – 2019: Підсумки року і перспективи розвитку відносин (інформаційні матеріали). (2019). Центр Разумкова. https://razumkov.org.ua/uploads/article/2019_Religiya.pdf
- Луцій, О. Ю. (2015). Особливості індивідуальної релігійності в контексті конфесійної приналежності в сучасному українському суспільстві. *Український соціум*, 2(53), 7–16. <https://doi.org/10.15407/socium2015.02.007>
- Arbor, S., Biala, N., & Breeden, S. (2021, June 29). *Bioethics knowledge gaps in medical students found via a social feedback online grid quiz*. SocArXiv Papers <https://doi.org/10.31235/osf.io/8vh56>
- Vasylieva, I., Hololobova, K., Nechushkina, O., Kobrzytskyi, V., Kirienko, S., & Laputko, A. (2021). Attitudes of medical students towards artificial termination of pregnancy and euthanasia in the context of christian ethics. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 41(1), Article 8. <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss1/8>
- Vasylieva, I. V., Hololobova, K. O., Tymbaliuk, R. S., Nechushkina, O. V., Kobrzytskyi, V. V., Kirienko, S. V., & Laputko, A. V. (2021). Artificial termination of pregnancy in Ukraine: Bioethical, philosophical and religious aspects. *Wiadomości Lekarskie*, 74(3), 731–735. <http://dx.doi.org/10.36740/wlek202103231>

Георгій ВДОВИЧЕНКО, д-р філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

НАУКОВО-ПЕДАГОГІЧНИЙ ШЛЯХ О. І. ПРЕДКО: БАГАТИЙ ТВОРЧИЙ ДОСВІД – У ДАР СТУДЕНТСТВУ

Цілковито заслужено – винятково важливу, визнану і фаховою вітчизняною релігієзнавчою спільнотою, і авторитетними іноземними релігієзнавцями, роль в інституціалізації вишівських та водночас академічних студій з історії і теорії релігії в УРСР і сьогодні, в незалежній Україні, відіграє кафедра релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Заснована 1959 р. як кафедра історії та теорії атеїзму на чолі з доктором філософських наук, професором В. К. Танчером – двічі деканом філософського факультету цього ж вишу як за хрущовської "відлиги" (1953–1956), так і "застою" (1968–1972), згадана кафедра зробила винятковий внесок у координування та виконання в Україні науково-педагогічної роботи в царині атеїстично-релігієзнавчих студій. Оприлюднені протягом 1963–1991 рр. у міжвідомчому науковому збірнику "Питання наукового атеїзму", і, крім того, в численних працях та публікаціях, не раз докладно описані їх дослідниками, наприклад у (Конверський та ін., 2005), наукові здобутки цієї кафедри збагатили й фундаментальне – перше таке вітчизняне українськомовне видання, як "Історія релігії в Україні в 10 т." (1996–2012).

Гідну шани науково-педагогічну естафету В. К. Танчера – найвідомішого українського релігієзнавця другої половини ХХ ст., заслуженого діяча науки (1984) та автора оригінальних концепцій, програм курсів і понад 370 наукових і методичних праць, на межі фіналу горбачовської "перебудови" та відродження незалежної України перейняли його колишні студенти в цьому виші – доктори філософських наук А. М. Колодний та Є. А. Харьковщенко. Як перший із них – президент згаданої асоціації і керівник вказаного відділення, голова редколегії "Історії релігії в Україні в 10 т.", так і другий – завідувач з 2013 р. кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса

Шевченка та відомий співавтор цього багатотомового видання, вони спільно плекають у їхній академічній та вишівській науково-педагогічній роботі глибоко гуманістичну та високогуманну традицію творчої співпраці з багатьма поколіннями їхніх учнів. Ця – вельми значуща – сторінка життя і плідної діяльності кафедри заслуговує на увагу з огляду на її неперебутнє – не лише факультетське і університетське, але й українське загальноосвітнє наукове і педагогічно-виховне значення.

Утілена В. К. Танчером і колом його колег-однодумців з установи в давні й складні повоєнні часи, ця традиція стала за майже 70 останніх років надійною запорукою перетворення кафедри на чільний вітчизняний вишівський центр релігієзнавчого пошуку – лабораторію співтворчості студентства та викладачів. Як свідчить попередньо здійснений нами аналіз внеску викладачів і вихованців цієї кафедри до їхнього плідного наукового діалогу з найактуальніших питань історії та теорії релігії в Україні та світі (Вдовиченко, 2023а; Вдовиченко, 2023b), одне з провідних місць у збереженні й примноженні її чималих здобутків, отриманих і під орудою экс-завідувача цієї кафедри у 1996–2013 рр., доктора філософських наук, автора понад 200 праць, передусім у царині ісламознавства В. І. Лубського, робить його колега по цій кафедрі з 1999 р., докторка філософських наук, професорка, нині – заступниця завідувача кафедри з наукової роботи, Олена Іллівна Предко. Сьогодні – голова Київської організації Української асоціації релігієзнавців, членкиня редколегії одного з найвідоміших нині фахових вітчизняних періодичних видань, а саме гуманітарно-релігієзнавчого вісника "Софія", вона, що прикметно, є почесним дипломантом державної наукової установи "Енциклопедичне видавництво"

© Вдовиченко Георгій, 2024

за активну участь у проєкті "Велика українська енциклопедія" (з 2016).

Здійснюване паралельно в електронній і друкованій версіях під загальним керівництвом НАН України, це україноцентричне видання постало, власне, загальнонаціональним проєктом, прикметну участь у якому поряд із визнаними науковцями, як-от ректором Київського національного університету імені Тараса Шевченка В. А. Бурговим та О. І. Предко, беруть їхні колишні й нинішні учні – студенти цього найвідомішого вітчизняного вишу. Опубліковані в ньому досі авторські статті О. І. Предко: 32 у його друкованій версії та 37 – у електронній, розкривають перед як академічною і викладацькою, так і учнівською і широкою читацькою аудиторіями панораму рясного – науково-педагогічного, досвіду їх шановної авторки як багатолітнього лектора і упорядника науково-методичних видань з історії вітчизняної і світової релігійної думки від античності до епохи постмодерну. Панорамно висвітлюючи феномени так званих великих "авраамічних" монотеїстичних релігій і водночас численні аспекти як нормативних курсів, так і авторських спецкурсів у згаданих статтях, як: "Амбівалентність релігії", "Психологія релігії", "Релігійний досвід", "Символ релігійний" тощо, О. І. Предко звернула в них окрему увагу на духовних авторитетів ісламського світу від Середніх віків до пізнього ранньомодерного часу.

Випускниця філософського факультету КДУ імені Т. Г. Шевченка в 1980 р., вона здобула протягом осяйних років натхненної – воістину подвижницької, науково-педагогічної праці в низці реномованих вишів УРСР і вже незалежної України унікальний досвід аудиторного – навчально-виховного, і наукового – університетського та академічного, пізнання та дослідження феномену релігії і релігійного життя людства. Осмислюване нею в особистісному, як і етнічному, національному, державному й планетарному вимірах, воно викликало до життя під час її роботи у 80-х – першій половині 90-х років ХХ ст. на кафедрах філософії Кіровоградського інституту сільськогосподарського машинобудування (нині – у м. Кропивницький) та Ніжинського державного педінституту ім. М. Гоголя її перші наукові праці. Захищена ж нею за розквіту горбачовської "перебудови" кандидатська дисертація, присвячена глобальній темі соціально-філософського аналізу процесу світоутворення (в 1987 р.), знайшла – вже за етапу українських "народних революцій", гідне продовження у її докторській роботі "Психологія релігії: формування та утвердження релігієзнавчої парадигми" (2006).

У добрій пригоді під час їх написання й успішних захистів авторці став і її досвід роботи 1995–1999 рр. на посаді доцента кафедри соціології Медичного інституту Української асоціації народної медицини (1995–1999), а з 1999 р. – і доцента кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Професорка цієї кафедри з 2007 р. і дотепер, О. І. Предко є, по суті, найвідомішою в Україні та світі фаховою релігієзнавчицею із указанного вишу, передусім як авторка понад 200 наукових і навчально-методичних праць, у тому числі 17 монографій та розділів до них, 5 навчальних посібників з низки релігієзнавчих дисциплін та статей у періодичних виданнях: "An International Journal of Philosophy", "Anthropological Measurements", "Occasional Papers on Religion in Eastern Europe", "Philosophy and Cosmology" тощо. Провідне місце з-поміж цих публікацій посідають її зокрема і її співавторів статті в згаданому віснику "Софія", наприклад (Предко та ін., 2021; Предко, & Шашкова, 2022; Предко, & Костюк, 2023). Головну увагу в них звернуто на чільні напрями її

наукових досліджень: вітчизняну релігієзнавчу думку, історію релігії, психологію релігії, релігійну безпеку, сучасну релігійну філософію.

Їх опрацювання й апробування як у цих публікаціях, так і в авторських та колективних монографіях, передусім у підручнику "Психологія релігії: історія, теорія, релігієзнавчі виміри" (2005) та монографії "Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії" (2021), великою мірою узагальнили досвід її викладацької роботи як авторки понад десяти оригінальних курсів та спецкурсів. Згадаємо серед них не лише нормативні курси з релігієзнавства й історії вітчизняного та закордонного релігієзнавства, але й дисципліни, що викликали не менше зацікавлення в студентстві, як: "Релігія і психотерапія", "Історія і теорія вільнодумства", "Релігії стародавніх цивілізацій", з-поміж яких окреме місце посідають такі оригінальні курси, як "Основи релігієзнавчої експертизи" й "Особливості проведення релігієзнавчої експертизи". Вкладені в них глибокі знання й науково-педагогічний досвід О. І. Предко творчо реалізує як наукова керівниця та водночас опонентка по захисту дисертації на здобуття наукових ступенів кандидата і доктора наук. Під її керівництвом уже було захищено 10 кандидатських і 1 докторську дисертації, як співзасновника МГО "Молодіжна асоціація релігієзнавців", відомого сучасного релігієзнавця О. С. Кисельова.

Показова багатовимірність науково-педагогічного досвіду О. І. Предко не менш яскраво була відображена і в науковому керуванні нею кандидатськими дисертаціями "Моделі ісламської економіки: релігієзнавчий аспект" (2011) О. А. Заруцької та "Концептуалізація релігійного досвіду в сучасній аналітичній філософії" (2024) В. І. Якуші. Прикметним взірцем органічної вписаності цього досвіду в контекст сучасної мережевої епохи інформаційного суспільства є й опонування О. І. Предко на захисті дисертації В. Зуєвої "Гуманістичні засади впровадження інформаційних освітніх технологій (соціально-філософський аспект)" (2005). Членкиня спеціалізованих вчених рад Київського національного університету імені Тараса Шевченка Д. 26.001.43 та Д. 26.001.17, вона є і зним фахівцем експертизи проєктів як наукових досліджень, так і науково-технічних розробок, які є номінантами конкурсів МОН України. Найновіші її публікації, присвячені, наприклад, сутності та формам прояву релігійного символу (Предко, & Костюк, 2023) і духовним імперативам православної теології (Предко та ін., 2021), як і активна її участь нині в численних наукових та інших публічних заходах, засвідчують вихід науково-дослідницької та викладацької роботи О. І. Предко на нові – натхненні вірою в перемогу України і її народу та їх світле мирне майбутнє, рубежі.

Список використаних джерел

- Вдовиченко, Г. В. (2023). Київська філософська школа та російсько-українська війна 2014–2022 років: Церковно-релігійний аспект досвіду. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 21(1), 99–101.
- Вдовиченко, Г. В. (2023). Олег Кисельов як дослідник історії наукового атеїзму в УРСР: Досвід київського філософського кола. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 22(2), 100–101.
- Конверський, А. С., Бичко, В., & Огородник, І. В. (2005). *Філософська думка в Київському університеті: Історія і сучасність*. Центр навчальної літератури, 336 с.
- Предко, О. І., & Костюк, О. В. (2023). Релігійний символ: Сутність та форми прояву. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 22(2), 27–31.
- Предко, О. І., & Шашкова, Л. О. (2022). Його Всесвятість Патріарх Варфоломій I про духовні імперативи православного богослов'я. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 19(1), 33–38.
- Предко, О. І., Предко, Д. С., & Нестерова, М. І. (2021). Формування феномена "безпеки": Особливості міфо-релігійних контекстів. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 18(2), 36–40.

Микола ВОЛОШИН, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

КАНОНІЧНЕ ПРАВО ЯК ЗАСІБ РЕЛІГІЙНОГО РЕГУЛЮВАННЯ У ХРИСТІЯНСТВІ І ОБ'ЄКТ НАУКОВИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

На сучасному етапі становлення церкви як інституту громадянського суспільства виникає гостра необхідність у правовій регламентації різновекторних суспільних відносин, учасниками яких виступає як релігійна організація у її інституційному розумінні, так і окремі її члени. Унормовані правила канонічного характеру, що регулюють внутрішню та зовнішню діяльність церкви, становлять предмет окремої юридичної науки та галузі права – церковного права. Метою нашого дослідження є визначення теоретико-правових засад правового регулювання у галузі християнського канонічного права та виокремлення його специфічних ознак, наявність яких дає змогу визначити цю галузь як самостійну в системі права.

У юридичній доктрині під категорією "система права" розуміється внутрішня структура права певної держави, яка має об'єктивний характер побудови, що відображається в єдності та узгодженості всіх її норм, диференційованих за галузями, підгалузями та інститутами права (Колодій та ін., 2003, с. 214). Відповідно, галузю права є сукупність правових норм у межах інститутів права, що становлять самостійну частину системи права та регулюють певну сферу суспільних відносин у межах конкретного предмета і методу правового регулювання з урахуванням принципів та завдань такого регулювання (Олійник та ін., 2001, с. 70).

Визначенню предмета правового регулювання окремої галузі передуює окреслення її об'єкта. Відповідно, об'єктом церковного права може бути визначена діяльність християнської церкви, яка у правовому аспекті розглядається як суспільний інститут, що перебуває у полі подвійного регулювання: правового та релігійного. Однак слід зауважити, що церква є не лише внутрішнім духовним союзом людей християнських релігійних переконань, але і видимим, зовнішнім співтовариством. Тому в ній існує певний устрій і твердо встановлений зовнішній порядок, необхідний для того, щоб вона могла безперешкодно виконувати своє призначення. Цей видимий та усталений лад і порядок релігійного життя саме і має стосунок до церковного права як юридичного засобу регулювання відповідних релігійних відносин.

Виходячи з характеристики християнської церкви як об'єкта особливих правовідносин, слід охарактеризувати предмет правового регулювання діяльності цього суспільного інституту. Отже, предметом канонічного (церковного) права є суспільні відносини, що виражають зміст як внутрішньої діяльності церкви в її колективно-інституційному аспекті, так і відносини церкви з іншими суспільними утвореннями релігійного чи політичного характеру (зокрема – іншими релігіями чи релігійними конфесіями, помісними церквами та державами). Ураховуючи вищевикладене, слід звернути увагу на поділ предмета канонічного права на дві сфери правового регулювання церковних відносин: внутрішню та зовнішню. Тому власне церковне право ще з часів перших кодифікованих законодавчих актів Римської імперії розглядається у своєму внутрішньому (*jus ecclesiasticum internum*) та зовнішньому (*jus ecclesiasticum externum*) аспектах. Внутрішнє церковне право являє собою сукупність правових канонічних норм, які розглядаються у

відриві від норм світського законодавства. Внутрішнє церковне право виникає, а згодом – і розвивається у Візантійській імперії як система самостійно розроблених Церквою законів. Для членів християнської церкви ці правила є обов'язковими без санкціонування державою у силу їхнього релігійного авторитету. Зовсім інший характер має зовнішнє церковне право, обов'язковість норм якого прямо залежить від волі державної влади, яка реалізує свої суверенні повноваження на території відповідної християнської релігійної організації (Суворов, 1913, с. 67).

Застосовуючи модель зовнішнього канонічного права в характеристиці сучасних державно-конфесійних відносин у демократичних державах, які характеризуються як секуляризовані, слід зауважити, що міжконфесійне право наразі відійшло до сфери правового регулювання виключно внутрішнього релігійного права. Сучасне ж світське релігійне законодавство представлено незначною кількістю нормативних актів, які регламентують правовий статус релігійних організацій та встановлюють певні межі діяльності таких організацій, яка не має суперечити вимогам закону.

Другим критерієм виокремлення унормованої системи суспільних відносин в окрему галузь права є метод правового регулювання. У загальній теорії права під категорією "метод правового регулювання" розуміється сукупність засобів і способів правового впливу на суспільні відносини. У сучасній науковій доктрині виокремлюють два основних методи правового регулювання: імперативний та диспозитивний. Відповідно, перший із них побудований на засадах чіткої субординації, що встановлює лише один варіант поведінки суб'єктів права (метод "вертикалі"), а другий – на засадах автономії, юридичної рівності суб'єктів та їхньої взаємної невідчужливості, що передбачає можливість вибору суб'єктом права одного або кількох варіантів власної поведінки (метод "горизонталі"). У результаті аналізу зазначених положень стає зрозумілим, що в канонічному праві пріоритетним є імперативний метод, що передбачає наявність владної вертикалі у відносинах церковної ієрархії. У цьому влучною є думка професора М. І. Суворова, який наполягає на тому, що "здійснення або застосування норм канонічного права не залежить від сваволі окремих осіб. Навіть і ті права, які визнаються церквою за окремими членами як суб'єктивні правомочності, пройняті ідеєю не приватного інтересу, а загальноцерковного блага" (Суворов, 1913, с. 73). Проте це положення стосується лише внутрішнього релігійного права. У зовнішньому ж прояві (що виражається через міжрелігійні, міжконфесійні та державно-релігійні відносини), церква виступає як рівний суб'єкт правовідносин у ролі суспільно-релігійного інституту (у міжрелігійних та міжконфесійних та відносинах) або як юридична особа (у державно-релігійних відносинах).

Проте не слід вважати, що релігійна діяльність повністю побудована лише на імперативних правових нормах. Практика застосування норм канонічного права передбачає низку випадків, у яких представники релігійної влади можуть допустити диспенсацію канонічних

положень, тобто – зробити обґрунтований відступ від імперативних норм, що можна вважати проявом диспозитивізму в релігійній правозастосовній практиці.

Предмет і метод правового регулювання, на яких ґрунтується поділ системи права на галузі, визначають загальноприйнятий у науковій доктрині поділ таких галузей на приватні і публічні, відомий ще з часів Стародавнього Риму. Відомий давньоримський юрист Ульпіан розробив спеціальну юридичну формулу, за якою публічне право відображає владні інтереси держави, а приватне – суб'єктивні інтереси окремих осіб (Погребняк, 2006, с. 4).

Відносно належності церковного права до приватної чи публічної сфери правового впливу в науковій доктрині точились дискусії. Зокрема, одна частина дослідників підтримує давньоримський підхід, закріплений у Дигестах Юстиніана, що передбачав належність *jus sacrum* ("священного права") до гілки публічного права (Суворов, 1913, с. 77). На противагу цій позиції інші науковці дотримувались думки про те, що християнство ніколи не було національною релігією окремого народу, а християнська церква за своєю природою не є державним утворенням, а отже – і церковне право не може мати на меті задоволення публічного інтересу окремого етносу чи народу (Никодим, 1897, с. 45; Павлов, 1902, с. 21). Така позиція, на нашу думку, є більш слушною з огляду на визначення природи християнської церкви, запропоноване апостолом Павлом у посланні до Галатів, у якому зазначається, що "немає вже юдея чи язичника; немає раба чи вільного; немає чоловічої статі чи жіночої – усі ви єдині у Христі Ісусі" (Гал. 3:28).

Аналізуючи вищевикладене, можна зробити певні висновки.

На сучасному етапі становлення християнської Церкви як відокремленого від держави суспільного інституту канонічне право стає найважливішим юридичним регулятором тих суспільних відносин, які виникають під час здійснення нею місіонерського та душпастирського служіння.

Аналізуючи наукову доктрину загальної теорії права та накладаючи її досягнення на площину християнської релігійної діяльності, слід виокремити такі ознаки церковного права як самостійної галузі права:

- об'єктом правових відносин виступає діяльність християнської церкви як суспільно-релігійного інституту;
- предметом правового регулювання виступають суспільні відносини, які відображають внутрішню та зовнішню діяльність християнської церкви;
- основним методом правового регулювання у канонічному праві є імперативний, що передбачає жорстку регламентацію правил поведінки суб'єктів церковних правовідносин з наявністю окремих елементів диспозитивного методу, що відображається у диспенсації окремих канонічних норм;
- церковне право за допомогою релігійних та юридичних норм регламентує специфічне коло правовідносин, яке є відмінним від правовідносин інших галузей права;
- церковне право за своєю юридичною сутністю має позасистемний характер, адже воно не належить ні до системи публічного права, ні до системи приватного права, що пояснюється онтологічним чинником – Божественним походженням християнської Церкви, що виключає можливість характеристики церковного права лише в юридичній площині.

Список використаних джерел

- Колодій, А. М., Копейчиков, В. В., & Лисенков, С. Л. (2003). *Теорія держави і права* (С. Л. Лисенков, В. В. Копейчиков, Ред.). Юрінком Інтер.
- Никодим, еп. Далматинський. (1897). *Православное церковное право*. Тип. В. В. Комарова. https://azbyka.ru/otechnik/Nikodim_Milash/pravoslavnoe-tserkovnoe-pravo/#source
- Олійник, А. Ю., Гусарев, С. Д., & Слюсаренко, О. Л. (2001). *Теорія держави і права*. Юрінком Інтер.
- Павлов, А. С. (1902). *Курс церковного права*. Вид-во ТСП.
- Погребняк, С. П. (2006). Поділ права на публічне і приватне (загальнотеоретичні аспекти). *Державне будівництво та місцеве самоврядування*, 12, 3–17.
- Суворов, Н. И. (1913). *Учебник церковного права*. А. А. Карцев.

Артемій ДОРОШ, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ТРАНСФОРМАЦІЯ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНИХ ВІДНОСИН В УКРАЇНІ

В Україні вже понад 30 років на спільній території співіснують інститути держави та церкви, які покликані дбати про благо одних і тих самих людей. Сучасні відносини між ними сформувалися на пострадянському просторі, який ще довго відчував "бажання" тотального контролю держави всіх суспільних процесів, зокрема й релігійних. Новий етап становлення державно-церковних відносин бере свій початок від проголошення державної незалежності, бо саме в 1991 р. було прийнято основний Закон, покликаний регламентувати їхню взаємодію (Про свободу совісті та релігійні організації, 1991). За роки існування він зазнав певних трансформацій та доповнень, що стало яскравим відображенням державно-церковної взаємодії у різні роки.

Державно-церковні відносини – це серйозний пласт існування будь-якого соціуму. Українці здавна справедливо вважаються віруючим народом. Починаючи з часів Київської Русі православ'я відіграло значну культуроутворювальну роль у формуванні сучасної нації. Це значно підсилює науковий інтерес до проблеми державно-церковних відносин в Україні як в їх історичній ретро-

спективі, так і на сучасному етапі взаємодії двох найвпливовіших інститутів у житті українського соціуму. Очевидно, що державно-церковні відносини не можуть бути статичними. Вони постійно корелюються залежно від багатьох факторів, зовнішніх та внутрішніх обставин. Україна прийняла у спадок від Радянського Союзу агресивну модель співпраці між державою та церквою, де остання повністю залежала і підпорядковувалась державі. Після 1991 р. формується нова – паритетна модель взаємодії рівних інститутів, яка, хоч і зазнала трансформацій, існує і сьогодні.

Проблема державно-церковних відносин викликає значний науковий та світський інтерес, особливо з огляду на активне обговорення цієї проблематики в суспільстві. Питання дотримання релігійних прав і свобод громадян, забезпечення рівності всіх релігійних організацій, релігійний плюралізм та толерантність – це лише частина актуальних питань державної політики у сфері релігії. Крім того, важливим є вивчення державно-церковної взаємодії у її динаміці. Саме на основі вивчення історичної ретроспективи можна прогнозувати можли-

© Дорош Артемій, 2024

ві вектори взаємодії держави та церкви. Сьогодні вже очевидно, що питання релігії – це не лише проблема ієрархів чи профільних чиновників – це проблема національної безпеки, орієнтуру національної самоідентифікації, престижу держави на міжнародній арені, консолідації громадян, можливості розбудови громадянського суспільства та стабільності українських громадян (Кобетяк, 2023, с. 2).

У Конституції чітко задекларовано, що Україна є світською державою, яка не може віддавати переваги жодній з релігій, а Стаття 35 передбачає право кожного на свободу світогляду і віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправляти одноособове чи колективно релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність. Церква і релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова. Власне це основні постулати на яких повинна базуватися державна політика у сфері релігії. Однак, починаючи з 1991 р., церква постійно була втягнута в політичні перегони, використовувалась як предмет політичних торгів та була активним засобом впливу на громадян.

Зауважимо, що сьогодні не існує єдиної, чіткої та структурованої моделі політики держави в релігійній сфері. Кожна політична сила, яка приходила до влади, намагалась сформувати власну модель. І хоча вчені наполягають на формуванні загально визнаної моделі державно-церковних відносин, на практиці цього досягнути дуже складно. Політизація релігії та потенційний вплив релігій на громадян робить її важливим інструментом у політичних перегонах. Орієнтир різних політичних сил на різні релігійні організації призвів до того, що релігія стала одним із ключових конфліктогенних факторів в Україні. Замість об'єднувати сьогодні релігія відіграє радше розділювальну роль, ніж інтегровальну та примирливу. Особливої гостроти конфлікту додає наявність трьох гілок православних церков в Україні (ПЦУ, УПЦ МП, УПЦ КП), які є панівною конфесією у державі (Арістова, 2008, с. 182).

Доречно зауважити, що державно-церковні відносини постійно залежали від політичної волі державного керівництва. Інтерес до церкви однозначно підсилювався саме на передодні виборчих кампаній, адже церква в Україні завжди користувалась чи не найвищим рівнем довіри громадян. Після виборів, залежно від результатів, чиновники надавали преференції конфесії, яка їх підтримувала. У свою чергу, це призводило до хвилі релігійних протистоянь та зміни церковного впливу в країні. З часом релігійна обстановка вщухала, і конфесії існували у відносно паритетних умовах до наступних виборів. Відзначимо, що державно-церковні відносини, а отже, і їх трансформації, мали циклічний характер. Церква цікавила державу лише тоді, коли їй було це вигідно. Після виборів кожна зі сторін отримувала очікувані преференції і продовжувала жити власним життям.

Ключовим питанням, яке завжди було маяком державно-церковних відносин і впливало на їх трансформацію, було ставлення державних керівників до формування Єдиної і незалежної православної церкви. Цей вектор був одним із найпрестижніших у церковному сегменті на міжнародній арені. Починаючи з президентства Леоніда Кравчука, лідери держави розглядали можливість формування власної, незалежної від зовнішніх впливів церковної організації. Першою спробою за роки незалежності було утворення незалежної від Москви Української православної церкви Київського

патріархату. Вона так і не отримала загальноцерковного визнання, однак на кілька наступних десятиліть стала символом національної церкви та боротьби за все українське і автохтонне. Саме ця організація дала основу для надання Томосу українській церкві у 2019 р.

Оскільки задум першого українського президента не було реалізовано повною мірою, усі його наступники так чи так зверталися до цієї проблематики, однак зі специфічними особливостями. Леонід Кучма, хоч і не наполягав, однак розглядав можливість набуття Українською православною церквою Московського патріархату незалежності. Проте дружба чи залежність від Росії перемогла в його політичній площині. Віктор Ющенко обрав кардинально протилежний церковний орієнтир. Саме він відкрив шлях до проголошення української автокефалії. Його орієнтація на проукраїнський вектор хоча і не дала очікуваного результату в той час, однак він налагодив відносини із Вселенською патріархією. Каденція В. Януковича відзначилась різкою зміною державно-церковних відносин. Він перший, хто не запросив представників усіх конфесій на президентську інавгурацію, віддавши одноосібну перевагу московському патріарху Кирилу. Він однозначно відкинув ідею проголошення незалежної церкви, натомість абсолютно всі державні прерогативи віддавалися для однієї конфесії. Цей фактор дуже змінив державно-церковну взаємодію, що дало негативну тенденцію у майбутньому, коли держава шанує виключно одну конфесію.

У черговий раз кардинальної зміни державно-церковні відносини зазнали під час правління П. Порошенка. Саме за його каденції державна влада почала приймати безпрецедентні рішення, звернення та закони у релігійній сфері. Держава активно провадила політику саме в релігійній сфері на міжнародній арені. Це привело до надання Томосу, що підняло авторитет України в геополітичному вимірі, а також до надання усіх переваг усередині країни для однієї конфесії.

Ще більше вплинула на трансформацію державно-церковних відносин війна Росії проти України. Агресор заявив, що боротьба за релігійні права і церковні утиски є одним з основних приводів для військового вторгнення. Це призвело до остаточного утвердження поділу на проукраїнські та проросійські конфесії. Правління В. Зеленського, особливо за 2 останні роки, проходить під егідою боротьби з російською церквою та повною державною підтримкою однієї конфесії. Де-факто ПЦУ перетворилась на державну церкву, що значно вплинуло на формування нової моделі державно-церковних відносин.

Підсумовуючи, відзначимо, що становлення державно-церковних відносин в Україні – процес складний та неоднозначний. Державно-церковна взаємодія пройшла кілька основних етапів становлення, незважаючи на генеральну лінію боротьби провладних сил за власну церковну незалежність. Від поваги і взаємного невтручання, до повного контролю та одноосібних преференцій. Більш ніж за три десятиліття років незалежності в Україні так і не вдалося сформувати чітку, структуровану, а головне загальноприйнятну модель державно-церковних відносин, яка могла б бути реалізована при будь-якій владі. Кожного разу зміна влади формувала нове ставлення до церкви, що стало вагомим конфліктогенним фактором, оскільки наш віруючий народ доволі болісно сприймав церковні зміни. Війна внесла значні корективи в державну політику в сфері релігій. Церква стала одним із факторів виправдання агресії. Тому держава сьогодні намагається формувати нову модель взаємодії з церквою. Чітка підтримка однієї конфесії спричинила нові непорозуміння не лише в українському релігійному середовищі, а й на міжнародній арені.

Список використаних джерел

Арістова, А. (2008). *Релігійні конфлікти в перехідних європейських суспільствах: Природа, динаміка, вплив на релігійно-суспільні процеси* (Публікація № ДС106457) [Дис. д-ра філос. наук, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України]. Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського. <https://surl.li/gtxzif>

Кобетяк, А. (2023). *Політичні детермінанти конституювання Помісної православної церкви* [Дис. д-ра політ. наук, Волинський національний університет імені Лесі Українки]. https://ra.vnu.edu.ua/wp-content/uploads/2023/07/Dysertatsiya_Kobetyak-A.R..pdf

Про свободу совісті та релігійні організації, Закон України № 987-ХІІ (1991, 23 квітня) (Україна). *Відомості Верховної Ради УРСР (ВВР)*, 25. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text>

Валерія ЖЕЛЯКОВА, студ.

Національний медичний університет імені О. О. Богомольця, Київ, Україна

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО ТА ФІЛОСОФІЯ. РЕЛІГІЙНІ АСПЕКТИ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ: ЯК ЕКЗИСТЕНЦІАЛІСТИЧНІ ФІЛОСОФИ РОЗГЛЯДАЛИ ПИТАННЯ ВІРИ, СМЕРТІ, СЕНСУ ЖИТТЯ

Екзистенціалізм є філософським напрямом, що надає особливого значення індивідуальному досвіду та пошуку сенсу життя, залишається актуальним і сьогодні. Екзистенціалістичні ідеї про особисті відповідальність та пошуки автентичності набувають особливої актуальності, оскільки в сучасному світі людина часто відчуває відчуження та втрату сенсу життя. Екзистенціалізм надає інструменти для розуміння складних релігійних питань у сучасному світі, де традиційні релігійні догми часто піддаються сумніву.

Метою дослідження є провести глибокий аналіз того, як екзистенціалістичні філософи підходили до фундаментальних питань віри, смерті та сенсу життя, порівнявши їхні погляди з традиційними релігійними вченнями, виявити спільні та відмінні риси екзистенціалістичного та релігійного світоглядів, а також визначити актуальність екзистенціалістичних ідей для сучасного розуміння релігії.

Екзистенціалісти фокусуються на індивідуальному досвіді існування, акцентуючи на свободі вибору, відповідальності та невідворотності смерті, розглядають віру не як догмат, а як особистий вибір, який виникає з глибини індивідуального (Залужна, 2007). Смерть для екзистенціалістів – це не абстрактна концепція, а постійний супутник життя, який надає йому сенсу і спонукає до пошуку глибших істин. Екзистенціалісти заперечують існування об'єктивного сенсу життя, вважаючи, що кожна людина повинна самостійно його створювати. Багато екзистенціалістів критикували інституційну релігію за її відірваність від особистого досвіду і за формалізм.

Сорен К'єркегор розглядав релігію як особистий вибір, як стрибок віри, який виходить за межі раціонального пізнання. Датський філософ виділяв три стадії існування: естетичну, етичну та релігійну. Релігійна стадія є найвищою, оскільки передбачає повну відданість Богу та прийняття абсурдності існування. Карл Ясперс розглядав релігію як відповідь на граничні ситуації життя, такі як смерть, страждання, провина. Ці ситуації зму-

шують людину усвідомити свою скінченність. Габріель Марсель підкреслював важливість діалогу як з іншими людьми, так і з Богом. Для нього релігія – це не абстрактна система вірувань, а живий досвід спілкування.

Смерть є однією з центральних тем екзистенціалізму. Усвідомлення своєї смертності спонукає людину до пошуку сенсу життя. Смерть надає життю гостроти, змушує нас цінувати кожен момент. Альбер Камю, один із найвідоміших екзистенціалістів, говорив про абсурдність людського існування. Смерть робить це існування безглуздом, але саме усвідомлення цього абсурду може стати поштовхом для створення власного сенсу. Жан-Поль Сартр вводив поняття "проект". Людина сама створює свій проект життя, свою мету. Смерть нагадує нам про обмеженість часу і спонукає до активних дій.

Екзистенціалісти відкидали ідею об'єктивного сенсу життя, який дано людині ззовні. Вони стверджували, що сенс життя кожна людина створює сама для себе через свої вибори і дії. Важливим поняттям для екзистенціалістів є автентичність. Тільки живучи автентично, тобто відповідно до своїх внутрішніх переконань, людина може знайти справжній сенс буття. Оскільки сенс життя створюється самостійно, то людина несе повну відповідальність за свої вибори і наслідки своїх дій.

Екзистенціалізм пропонує нам глибокий і особистий погляд на питання віри, смерті та сенсу життя. Хоча екзистенціалісти часто критикували традиційну релігію, їхні ідеї не суперечать релігійному досвіду. Навпаки, вони можуть збагатити наше розуміння власної віри. Екзистенціалізм закликає нас до активної позиції, до пошуку власного шляху і створення власного сенсу життя.

Список використаних джерел

Залужна, А. Є. (2007). *Релігійно-моральна проблематика в екзистенціалізмі. Вісник Черкаського університету. Серія Філософія*, 110, 113–119. <https://eprints.cdu.edu.ua/1035/1/110-57-60.pdf>

Серафима ЖЕРНОВА, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ГОНІННЯ НА ХРИСТІЯН: ЗАГАЛЬНИЙ ОГЛЯД

У сучасному світі гоніння на християн – це не тільки історія, це реальність та сумна статистика, що стосується не тільки країн "третього світу", а й розвинутих держав. Небезпечними для християн вважаються Східна Корея, Сомалі, Ірак, Афганістан, Судан, Іран, Пакистан, Еритрея та Нігерія. Серед пострадянських країн – Узбекистан, Туркменія, Казахстан, Таджикистан.

Третина населення світу піддається тій чи іншій формі переслідування на релігійному ґрунті, а категорія віруючих, яка піддається найбільшому утиску, – це християни, переслідування яких у деяких регіонах світу майже досягає рівня геноциду. Сьогодні християн масово змушують їхати з рідних місць, унаслідок чого християнство може бути повністю винищене в багатьох країнах Близького Сходу.

© Желякова Валерія, 2024

© Жернова Серафима, 2024

Гоніння на саму ідею християнства почалися з арешту і суду над засновником цієї релігії Ісусом Христом і продовжилися на його послідовниках та адептах нової віри. Іноді утиски та переслідування залежали від забаганки римського імператора, іноді йшли з боку лідерів юдеїв або язичників, а іноді з боку окремих осіб або громад, обурених збитками, що їм загрожували через появу нового релігійного вчення. Але зазвичай саме стійкість мучеників діяла на людей як проповідь, Церква все одно формувалась та організовувалася, учення поширювалася і розвивалося. Здебільшого гоніння були направлені на лідерів, а не на звичайних послідовників. Юдеї активно поширювали наклеп на християн, ініціювали напади та насильницькі дії проти них, промовляли прокльони під час молитов у синагогах і намагалися підштовхувати римлян до ворожого ставлення до християн, використовуючи їхнє єврейське походження як засіб економічного тиску.

З боку ісламу гоніння почалися ще за Мухаммеда, але не відразу. За часів повернення пророка до Медини та в часи активного поширення ісламу, юдеї та християни, які не визнавали вчення засновника нової релігії, піддавалися переслідуванню.

У IX ст. у Китаї за правління імператора-даосу династії Тан, відбувалися утиски тих, хто сповідував буддизм, зороастризм і християнство. Після чого буддизм, який мав підтримку, вистояв, а християнство було майже знищено. У Китаї були гоніння з боку буддистів, китайців, мусульман, Білого лотосу (боксерів).

У Кореї відомі Великі гоніння (1866–1871), коли було знищено 8000 корейських християн, іншими словами, більше ніж половина віруючих в державі. Епоха Великих гонінь вирізнялася особливою тяжкістю через те, що переслідування не обмежувалися лише вищими духовними лідерами, переслідуванню піддавалися усі прихильники християнства незалежно від соціального статусу.

Атеїстична ідеологія більшовиків, що ґрунтувалася на матеріалістичних принципах, виступала основною причиною переслідувань Російської Православної Церкви протягом XX століття. Однак, крім релігійних мотивів, політичні обставини також відігравали важливу роль у цьому процесі. Переслідування Церкви отримували політичний характер через те, що на початку XX століття Російська Православна Церква в суспільній свідомості була тісно пов'язана з припиненням у 1917 році монархічним устроєм держави. В умо-

вах побудови соціалізму в радянській державі атеїстична ідеологія зумовила тотальне нищення святинь, моральних принципів і гідності людини. Протягом кількох десятиріч проти релігії, а особливо православ'я, тривала ідеологічна війна, в основі якої було своєрідне бачення шляхів досягнення справедливого, рівноправного суспільства (Сухдео, 2020, с. 167).

Проти християн застосовували каральні методи та навіть страту. Це відбувалося у СРСР, Китаї (КНР), Північній Кореї (КНДР), Камбоджі та В'єтнамі. Головнокомандувачі, що сприяли терору: Володимир Ленін, Йосип Сталін, Микита Хрущов, Пол Пот, Мао Цзедун, Кім Ір Сен (Похмурий ранок третього тисячоліття... 2021).

В Японії до кінця другої світової війни переслідування християн ще більше посилювалися. Англіканських священників та інших заарештували за підозрою у шпигунстві. Найжорстокіше поведіння терпіли корейські та тайванські християни.

У Китаї, за часів панування комуністичної ідеології, християнам потрібно було вирішити, чи будуть вони переходити під контроль нової ідеології, деякі протестанти перейшли (Патріотичний рух Потрійної автономії), так само як і деякі католики. Під час Культурної революції (1966–1976) у Китаї було заборонено будь-який прояв релігійних поглядів, навіть для церков "трьох автономій" (Російська Православна Церква в Китаї, Китайська Православна Церква, Сербська Православна Церква в Китаї). Після цього гоніння то послаблюються, то посилюються (арешти, позбавлення волі, тортури). Багато релігійних об'єктів залишаються під контролем держави до сьогодні.

Отже, гоніння на християн – це складний і багатогранний соціокультурний феномен, який варто вивчати та розуміти для того, щоб розвивати стратегії захисту релігійних прав та пропагувати взаємоповагу в суспільстві (Болотов, 1994).

Список використаних джерел

- Болотов, В. В. (1994). *Лекції по історії древньої церкви: Т. 1. Введение в церковную историю*. Индик. https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Bolotov/lektzii-po-istorii-drevnej-tserkvi/
- Похмурий ранок третього тисячоліття, або Дракон готується до стрибка. (2021, 10 січня). Слово про Слово. <https://slovoproslovo.info/pohmuriy-ranok-tretogo-tisyachol-tiya-abo-dragon-gotu-tsya-do-stribka/>
- Сухдео, П. (2020). *Невидимы напрасно: Невероятная история гонений на христиан сквозь призму столетий*. Свет на Востоке. <https://equalibra.org/ru/book/nenavidimy-naprasno/>

Володимир ЗАДІРАКА, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ДЕЯКІ ЗАУВАЖЕННЯ З ПРИВОДУ ВИВЧЕННЯ БУДДИЗМУ В КДУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Буддизм ніколи не займав провідних позицій серед об'єктів досліджень фахівців КНУ ім. Шевченка у філософсько-релігійних питаннях. Та все ж йому належало скромне місце в переліку релігій, які досліджувались у межах курсу "Науковий атеїзм", котрий викладав Володимир Карлович Танчер у часи своєї роботи в Університеті.

Треба одразу сказати, що, проаналізувавши Програму спецкурсів з наукового атеїзму для студентів філософського факультету за 1987 рік, котрий домінував у вітчизняному релігієзнавстві більшу частину минулого століття, ми бачимо, що буддизму не було відведено окремого курсу, де до "сучасних релігій", удо-

стоених окремих спецкурсів, увійшли лише католицизм, православ'я та іслам (Танчер, 1987, с. 29).

Згадку про буддизм ми знаходимо лише в плані семінарських занять по курсу "Історія та теорія атеїзму" де здобувачам освіти пропонувалось розглянути тему "Буддизм", у межах якої подавалися лише загальні свідчення про віровчення, культ і переважно її "ламаїстську" організацію.

Тема складалася лише з шести питань:

1. Соціально-історичні умови виникнення буддизму.
2. Особливості буддійського вчення про божество, світ, людину.

© Задірака Володимир, 2024

3. Концепція спасіння в буддизмі. Соціально-моральний сенс ідей сансари, карми, нірвани.

4. Буддистський культ та організація. Основні напрями буддизму: хінаяна, махаяна, ламаїзм, дзен-буддизм.

5. Буддизм та сучасні національно-визвольні рухи.

6. Буддизм в СРСР.

Серед рекомендованої літератури наведено лише два автори: Ф. Енгельс та А. Н. Кочетов

Як ми бачимо, цей обсяг інформації ніяк не міг відізнятися достатньою глибиною, щоб претендувати на всебічне висвітлення доктринальних особливостей цієї філософсько-релігійної системи. Мабуть, це і є основою того, що за часів незалежної України не було захищено жодної дисертації з тибетського буддизму.

М'яко кажучи, буддизм ніколи не користувався прихильністю тодішньої влади, згадати хоча б розгром (розстріл) представників петербурзької буддологічної школи в 30-х роках, після чого буквально перестала існувати жива традиція академічного вивчення буддизму

світового рівня, серед яких франко-бельгійська, англо-германська та японська буддологічні школи, що оформилися як інтелектуальні традиції.

Зі здобуттям незалежності ситуація змінюється – знімаються обмеження на науковий інтерес, скасовується цензура, та все-таки ми, навіть досі, не бачимо суттєвої зацікавленості суспільства в питаннях буддистської філософії. Проте в наші часи провідним фахівцем у галузі буддизму в КНУ стає доцент кафедри релігієзнавства Тпін О. В., у якого буддологія посідає провідне місце серед основних напрямів наукових досліджень, у межах яких розроблено і системно викладаються курси "Буддизм як релігійна традиція", "Класична буддистська філософія" та "Буддологія".

Список використаних джерел

Танчер, В. К. (Ред.). (1987). *Програми спецкурсів по Науковому атеїзму для студентів філософського факультету*. КНУ.

Димитрій ЗАЄЦЬ, асп.

Житомирський державний університет імені Івана Франка, Житомир, Україна

ВАЖЛИВІСТЬ КРОС-ДИСЦИПЛІНАРНОГО ПІДХОДУ В РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ВІЗІЯХ

Як відомо, релігієзнавство – наука міждисциплінарна, утворена на стику різноманітних галузей знань: філософії, соціології, психології, культурології, антропології та географії. Якщо порівнювати з іншими, традиційно філософськими дисциплінами, то тільки релігієзнавство може "вихвалитись" такою незрівнянною різноманітністю; це вимагає від дослідника виняткової наполегливості в поєднанні з наочністю та широтою світогляду, бо тільки так можна досягти вагомих наукових результатів. З цієї точки зору Макс Мюллер цілком справедливо вважається ключовою фігурою у релігієзнавстві: його порівняльний метод наочно висвітлює, як можна розвинути певну наукову галузь, запозичивши методіку з іншої.

Усе вище перераховане є абсолютною унікальною рисою релігієзнавства, що створює, з одного боку, перевагу (перерахована вище широта поглядів), з іншого, недолік (відсутність власних, унікальних методів і підходів). Релігієзнавство відрізняється від інших філософських дисциплін тим, що її власні здобутки та розроблені методи дослідження базуються на науковій спадщині інших дисциплін. Це, власне, робить релігієзнавство менш самостійною дисципліною, адже розроблення нових методів та підходів неможливе, якщо залишатись в лоні лише релігієзнавчих досліджень.

Релігієзнавство – предметна дисципліна, і саме це є її головною онтологічною рисою. У цьому контексті слушно згадати антрополога Кліффорда Гірца, який, розмірковуючи над стагнацією у проблематиці дефініції релігії, згадує здобутки ключових дослідників: "Ця теоретична спадщина Дюркгейма, Вебера, Фрейда та Малиновського; хоч яку роботу взяти, у кожній знайдеш підхід, запозичений у одного чи двох з цих майстрів... Однак практично ніхто й не думає звертатись в пошуках продуктивних ідей до інших джерел – до філософії, історії, права, літератури чи навіть більш точних галузей, як це робили вищезгадані вчені" (Geertz, 1973, с. 89). Гіртц насправді порушує екзистенційне релігієзнавче питання співзалежності з іншими дисциплінами та неможливості її розвитку без плідного пошуку натхнення в інших, іноді навіть протилежних від гуманітарних (до прикладу, нейропсихологія) галузей знань.

На його думку, завжди існує спокуса не виходити за межі лона одних і тих самих теоретичних ідей, залишаючись на досягнутому, та вперто доводити безперечно (що, власне, й є найгіршим проявом академізму, на думку вченого). Вперта зацікленість без зміни підходів і пошуку нових джерел для натхнення призводить до надмірного теоретизування і стагнації дисципліни загалом.

У контексті академічних релігієзнавчих візій питання екзистенційної співзалежності стовхає учених об'єднуватись задля пошуку вирішення та інтерпретації, здавалось би, вже звичних завдань та проблем. З цього боку дуже актуальним постає питання співпраці релігієзнавців із соціологами й психологами: перераховані вище дисципліни мають уже напрацьовану методіку анкетування та опитування, що дозволить більш коректно вибудувати відповідну систему під час проведення практичних досліджень; і, найголовніше, це дозволить наочно висвітлити результати релігієзнавчих гіпотез, що є дуже корисним у сферах суспільної та соціальної взаємодії. Важливо зазначити, що опанування методіки проведення соціологічних чи психологічних досліджень є доволі непростою навичкою, яка зазвичай викладається на старших курсах бакалаврату або взагалі на магістратурі. Зазначений фактаж стимулює молодих релігієзнавців звертатись до старших колег що, окрім очевидної взаємодопомоги, приводить до обміну ідей, виповнюючись у співзалежному надиханні.

Підсумовуючи вищесказане, можна зробити висновок, що релігієзнавцям слід знаходити односторонні, передусім серед відмінних за фахом колег, проте зі спільною предметною зацікавленістю; лише таким чином релігієзнавство може розвиватись як унікальна та своєрідна наукова галузь. Крім цього, досліднику варто й самому поглиблювати свої навички не тільки у вертикальному, але й у горизонтальному напрямку, особливо для такої еkleктичної дисципліни, як релігієзнавство.

Список використаних джерел

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. Basic Books, Inc. <https://cdn.angkordatabase.asia/lib/docs/clifford-geertz-the-interpretation-of-cultures.pdf>

Вікторія ЗАПОРОЖЕЦЬ, д-р філософії
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РОЗБУДОВА МИТРОПОЛІЇ ПІСЛЯ ВОЛОДИМИРОВОГО ХРЕЩЕННЯ

Володимирове хрещення, яке блискуче впоралося з проблемою запровадження державної релігії, не змогло ефективно вирішити питання щодо створення канонічної церковної організації. Коли очолювана корсунським духовенством новостворена церква спробувала утвердити себе серед інших церков, то жодна з них не заохотила її визнати. Це, мабуть, єдине завдання, пов'язане з релігійною реформою, яке не зміг чи не встиг виконати князь Володимир. Тому це спонукало його сина Ярослава Мудрого розпочати складні переговори з християнськими центрами про створення церковної організації. Візантія, заперечуючи претензії Києва на автокефалію, погоджується прислати митрополита.

Це було зроблено в 1037 р., коли до Києва прибув перший митрополит – грек Теофемпт, який відразу розпочав втілювати в життя месіансько-православну ідеологію "другого Рима". Київський митрополит став офіційним главою Київської митрополії і всіх православних церков регіону.

Свою діяльність митрополит Теофемпт розпочав з освячення Десятинної церкви. Літописні повідомлення про цей факт викликають увагу дослідників. Незрозуміло, навіщо було переосвячувати церкву, у якій близько пів століття справляли богослужіння. Такий підхід суперечив церковним канонам. Але все можна зрозуміти, якщо припустити, що Константинопольський патріархат не визнав хрещення Київської Русі як самостійного акту. Вірогідно, що Теофемпт цим кроком та ще низкою інших спробував "поставити на місце" запроваджену церковну організацію.

Проте перший грецький митрополит і прибулі єпископи викликали неповагу до себе і не мали змоги допомогти християнізації в Київській Русі через незнання

старослов'янської мови, місцевих традицій, звичаїв, обрядів тощо. Вони вимагали переходу на теоретичні засади візантійського варіанта християнства і копіювання у всьому грецького обряду, а тому також нерідко конфліктували з князями й патріотично орієнтованим духовенством. Отже, діяльність Теофемпта виявилася не на висоті вимог часу.

Використовуючи допомогу Константинопольського патріархату в розбудові єпархій, Київська Русь всіляко уникає спроб греків перевести Київську митрополію під юрисдикцію їхнього патріарха і визнає лише його "духовну опіку" (Гай-Нижник, & Батрак, 2015). Відкинуло місцеве християнство і візантійські ідеї теократії та цезаропапізму, що вимагали домінування світської влади в церкві над владою духовною. Не сприйнялося у Київській Русі і переконання щодо окремого, месіанського призначення візантизму.

Після розколу 1054 р., який практично не зачепив християнство в Київській Русі, усі зусилля Константинополя були спрямовані на ліквідацію засад місцевого християнства. Насамперед це зводилося до позбавлення можливості перебування на митрополичій кафедрі русичів або підтримання тих ієрархів, особливо з північних земель, які мали провізантійську орієнтацію. Урешті-решт, Візантія домоглася свого, розгромивши національний церковний табір і встановивши контроль над Київською митрополичою кафедрою.

Список використаних джерел

Гай-Нижник, П. П., & Батрак, О. П. (2015). Хрещення Русі великим князем Київським Володимиром: Обрання віри і цивілізаційно-політичного поступу. *Гілея*, 102(11), 7–22.

Олександр ЗБАНКО, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ ПРАВОСЛАВНОГО ВИРІШЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО ТА МАКЕДОНСЬКОГО ПИТАНЬ

Українська і македонська автокефалії демонструють, як церковні питання у православному світі можуть бути вирішені різними шляхами – від гострих протистоянь до компромісів. При цьому спільними в них є роль Константинопольського патріархату та вплив національних особливостей. У випадку України політичний фактор мав набагато сильніший вплив на церковні питання, ніж у Північній Македонії (Єльніков та ін., 2023).

Православна церква в Україні має давню історію, яка веде початок від хрещення Київської Русі. Протягом століть українські землі перебували під владою різних держав, що впливало на церковне питання. У XX столітті виникли спроби проголосити автокефальну православну церкву. У 2019 році Православна церква України (ПЦУ) отримала Томос про автокефалію від Константинопольського патріархату.

Македонська православна церква – Охридська архієпископія (МПЦ-ОА) виникла внаслідок руху за незалежність від Сербської православної церкви (СПЦ), яка у 2022 році визнала канонічний статус МПЦ-ОА.

Константинопольський патріархат відіграв ключову роль у вирішенні обох церковних питань, посиляючись

на своє канонічне право як першого серед рівних у православному світі. Якщо у випадку України процес супроводжувався значним протистоянням з Російською православною церквою (РПЦ), яка вважала українські території своєю "канонічною частиною", то у випадку МПЦ-ОА конфлікт зі СПЦ завершився більш мирним шляхом, з визнанням автокефалії.

Українське питання тісно переплітається з геополітичними процесами, зокрема з прагненням до церковної незалежності від Росії. Надання автокефалії ПЦУ розглядається як акт зміцнення української ідентичності. У Північній Македонії питання автокефалії також пов'язане з національною ідентичністю, але тиск міжнародної політики був менш вираженим.

Для обох церков важливим є питання інтеграції до світового православ'я та подолання опору з боку тих церков, які їх не визнають. Зазначимо, що стосовно України багато православних церков Диптиху зайняли вичікувальну позицію або підтримали РПЦ. Багато в чому це було через те, що автокефалія ПЦУ сприяла не тільки консолідації національної єдності, але також викликала розкол і напруження серед вірян. Щодо Північної

© Запорожець Вікторія, 2024

© Збанко Олександр, 2024

Македонії реакція була більш позитивною, зокрема після узгодження позицій між МПЦ-ОА і СПЦ. До того ж у Північній Македонії цей процес мав більш стабільний і об'єднавчий характер.

Таким чином, обидві церкви мають великий досвід боротьби за автокефалію та незалежність від більш потужних православних юрисдикцій (РПЦ у випадку ПЦУ та СПЦ у випадку МПЦ-ОА).

МПЦ-ОА підтримує рішення Константинопольського патріархату як найвищого авторитету у православному світі. Тому її ставлення до ПЦУ, ймовірно, є позитивним, хоча офіційних заяв про визнання ПЦУ з боку МПЦ-ОА наразі не надходило.

У майбутньому можливе встановлення більш тісних контактів між ПЦУ та МПЦ-ОА, особливо враховуючи їхній спільний інтерес до укріплення автокефалії.

У сучасному православному світі, який перебуває у стані розколу через конфлікт між Константинопольським і Московським патріархатами, обидві церкви висту-

пають союзниками у підтримці рішень Константинопольського патріархату.

Отже, незважаючи на схожість історичних шляхів, питання визнання цих церков може залежати від внутрішньої ситуації та політики кожної церкви, а також від взаємовідносин з іншими православними юрисдикціями. МПЦ-ОА та ПЦУ перебувають у спорідненій ситуації, будучи новими автокефальними церквами. Хоча офіційного визнання ПЦУ з боку МПЦ-ОА немає, потенціал для співпраці між цими церквами великий, особливо з огляду на їхню спільну історію (концепт хрещення Київської Русі Охридською патріархією), залежність від підтримки Константинопольського патріархату та прагнення до інтеграції у світове православ'я.

Список використаних джерел

Сльников, М. В., Давлетов, О. Р., Омельченко, А. В., & Білівенко, С. М. (Ред.). (2023). *Спільність європейських цінностей України та Північної Македонії: Історичний аспект і сучасні тенденції*. Запорізький національний університет. <https://files.znu.edu.ua/files/Bibliobooks/Inshi75/0055700.pdf>

Артур ІШХАНІШВІЛІ, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ ЯК МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПІДХІД У ДОСЛІДЖЕННІ СОЦІАЛЬНО-РЕЛІГІЙНИХ КОНФЛІКТІВ

Сучасні соціально-релігійні конфлікти є багатошаровим явищем, яке проявляє себе крізь призму культурних, політичних та релігійних факторів, що вимагають глибокого та системного аналізу, адже, лише розплутуючи міради складних взаємозв'язків, можливо віднайти відповіді на ключові питання та спробувати їх вирішити. Антропоцентризм як один з панівних методологічних підходів є не лише основою багатьох філософських та соціальних теорій, але також виступає ключовим чинником у формуванні конфліктів. Він визначає пріоритетність людських потреб у контексті окремого індивіда, вступаючи у суперечність чи, навпаки, підкреслюючи групові цінності. Розібравши антропоцентризм як методологічний принцип у вивченні соціально-релігійних конфліктів, ми наблизимось до розуміння мотивацій, суперечностей та цілей індивіда в умовах соціально-релігійного конфлікту як окремого актора, а не просто як частину абстрактної системи. Коли ми говоримо про антропоцентризм як підхід або принцип дослідження, варто зазначити, що ми не говоримо про нього з точки зору етики, принципово уникаючи оцінок морального характеру, але маємо дозволяти собі аксіологічний кут зору, адже не можемо ігнорувати саме ціннісні характеристики тих чи інших мотивацій для акторів конфлікту. Саме антропоцентричний підхід дозволяє нам поставити в центр індивіда, який реалізує прагнення власні чи системні в межах конфлікту. У статті (Табаар, 2023) звернуто увагу на проблему інтерпретації та навішування ярликів, коли релігійне та расове маркування використовується свідомо і в межах заданої системи. Табаар зазначає "Ідентичності не є даністю; радше актори мають агентність щодо того, чи будуть вони сприйняті як "релігійні" (Табаар, 2023, р. 5). Це дуже важливе і правильне зауваження, адже антропоцентричний підхід, виносячи в центр людину та її фокус, має залишити нам індивіда саме як актора конфлікту, який ніколи не є уособленням релігійної системи як такої. Табаар пропонує, "щоб аналітики визнали, що актори мають множинні ідентичності і свідомо маніпулюють тим, яку з них підкреслювати залежно від контексту. Тому важливо не

використовувати релігійну або расову ідентичність як єдиний аналітичний шаблон для пояснення подій. Замість цього слід враховувати контекст, у якому ці ідентичності стають важливими" (Табаар, 2023, рр. 5–6). Досліджуючи будь-який соціально-релігійний конфлікт, ми маємо константно намагатись тримати декілька фокусів паралельно: фокус на релігійній системі самій по собі, фокус на політичному контексті, фокус на акторі, що існує у попередніх контекстах. Ми маємо шукати відповіді на запитання: Яким чином релігійний та політичний контекст породжує конфлікт? Яким чином індивід формується за конкретних політичних умов та під впливом релігійної системи? Яка мотивація для індивіда бути актором соціально-релігійного конфлікту?

Питань подібного характеру може бути безліч, але, хоч як ми їх формулювали би та зміщували акценти, все одно реалізуватиме в практичній площині конфлікт саме індивід-актор. Якщо друге та третє запитання відверто звернені до індивіда, то з першим можна й посперечатися, говорячи про першопричини конфліктів, як про певні "ідеї", але навіть за таких умов проявлятися ці конфлікти будуть виключно через дії індивіда, який залучений у релігійну систему, яка створює світоглядні орієнтири та підкріплена соціальним контекстом. У статті (Табаар, 2023, р. 10) зазначено: "Детальне розуміння акторів та їхнього соціально-політичного середовища завжди є важливим, але, ймовірно, особливо важливим для аналізу релігійних конфліктів поза межами нашої "власної" культури". Актор, перебуваючи в системі, діє відповідно до уявного обов'язку перед системою, але завжди з позиції свого індивідуального Я. Якщо ми говоримо про релігійну систему, неважливо, монотеїстичну чи політеїстичні, мірилом обов'язку та відповідальності завжди виступає сакральне божество, або їх група. Обов'язок перед божеством не є груповим, він індивідуальний. Зокрема, неодмінно релігійні та політичні системи мотивують діяти групою, але це радше інструмент досягнення мети в конфлікті, ніж причина. Причина носить характер індивідуальної відповідальності перед божеством та релігійною системою, яка

© Ішханішвілі Артур, 2024

підтримує та стимулює актора до активних дій у межах конфлікту. Конфлікт виникає, коли виникає суперечка будь-якої форми. Венді Маєр у статті "Релігійний конфлікт: визначення, проблеми та теоретичні підходи" зазначає: "релігійний конфлікт визначається як складне явище, яке включає в себе поєднання різних спірних сфер, таких як ідеологія / мораль, влада, особистість, простір / місце та групова ідентичність. Зокрема, зазначається, що важливо розрізнати корінь конфлікту (що саме оспорюється) і те, як конфлікт описується чи фреймується у наративі. Тобто те, що конфлікт є, може відрізнитися від того, що фактично оспорюється. Крім того, можлива зміна перспективи або переосмислення конфлікту з часом, а також є можливість того, що ситуація, яка не є конфліктом, може бути сприйнята як конфлікт згодом" (Mayer, 2013, с. 3). Антропоцентричний підхід дозволяє нам віднайти за всіма можливими узагальненнями інтерес індивіда або групи індивідів, тому що навіть групова ідентичність існує з метою захисту групи, яка є єдиним можливим способом існування кожного окремого індивіда як її частини. Якщо ми візьмемо кожну окрему можливу підставу потенційного соціально-релігійного конфлікту, то ми побачимо, що вони прямо чи опосередковано будуть ґрунтуватись на особистісному інтересі. Варто зауважити, що такий конфлікт може бути виключно релігійним між двома релігійними організаціями, може бути між двома групами в межах однієї релігійної організації, а може взагалі прямо не стосуватися релігійних вірувань, а лише доповнюватися та підсилюватися релігійною організацією, адепти якої є залученими в конфлікт у межах інших соціальних груп. Релігійний конфлікт або соціальний конфлікт, що має релігійний складник, на думку Венді Маєр, стосується колективних акторів, а не окремих осіб, і це справді так, якщо ми розглядаємо конфлікт як систему реалізації тих чи інших насильницьких дій, але колективний актор є умовним об'єднанням реальних індивідів, які не стають частиною чогось колективного просто за фактом його існування. Отже, розгортання конфлікту як певної групової суперечки було б неможливо, якщо ця група не сформувалася на основі спільного світогляду. Говорячи про релігійний світогляд, не можна ігнорувати той факт, що цей світогляд набуває оформлення у межах певної релігійної традиції, але переживається індивідуально. Це досвідне особистісне переживання та взаємодія із сакральним, яка навіть всередині себе є конфліктною. Ми не можемо аналізувати, а відтак і шукати шляхи вирішення конфлікту, оперуючи загальними маркерами та просто визначаючи інтерес групи, яка виступає стороною конфлікту як щось моно-

літне та інтерсуб'єктивне. Звичайно, група, яка керується умовним лідером, орієнтується на мотивацію, яку цей лідер визначає як ключову на шляху до мети (перемоги в суперечці), але тоді ще відвертішою стає важливість антропоцентричного принципу, адже аналізу потребуватиме не конфлікт як явище чи суперечка груп, а особистісна мотивація такого умовного лідера, який спрямовує кожного окремо взятого актора до певної мети та дій, апелюючи до загального, групового, спільного.

Оглядом прикладом може бути громадянська війна в Сирії, яка має початок у 2011 році і триває донині. У Сирії домінують сунітські мусульмани, але значну роль відіграють також інші групи, зокрема алавіти, шіїти, християни та друзи. Релігійний аспект конфлікту не є кореневою причиною, але активно використовується як інструмент мобілізації та виправдання насильства. Наприклад, сунітська опозиція наголошує на релігійних ідентичностях для легітимації своїх дій проти режиму, тоді як урядова пропаганда використовує питання релігійної толерантності для міжнародної підтримки. Конфлікт включає спірні ідентичності. Індивіди, які діють у межах релігійних груп, не є лише "представниками" релігії, але й переслідують особисті або групові інтереси. Рух спротиву будується на особистих прагненнях до свободи, рівності та кращого життя. Релігійні лозунги часто є формою фреймінгу цих прагнень. Лідери формують колективну ідентичність своїх послідовників, але їхня мотивація може включати особисті політичні амбіції та бажання утримати владу. Відтак ми бачимо, що антропоцентричний підхід є ефективним інструментом аналізу соціально-релігійних конфліктів, оскільки дозволяє зосередити увагу на індивідуальних акторах, їхніх мотиваціях та взаємодії з релігійними і соціально-політичними контекстами. Релігійна ідентичність, хоч і відіграє значну роль, часто є лише засобом мобілізації та виправдання дій, тоді як справжня динаміка конфлікту формується індивідами, їхніми особистими прагненнями і переживаннями. Це підкреслює важливість аналізу не тільки групових інтересів, але й особистих мотивів ключових учасників конфліктів для розуміння їх природи та можливих шляхів вирішення.

Список використаних джерел

Mayer, W. (2013). Religious conflict: definitions, problems and theoretical approaches. In W. Mayer, N. Bronwen (Eds.). *Religious conflict from early christianity to the rise of Islam* (pp. 1–20). De Gruyter. <https://doi.org/myaccess.library.utoronto.ca/10.1515/9783110291940.1>

Tabaar, M. A., Huang, R., Chandra, K., Finkel, E., Nielsen, R. A., Redlich Revkin, M., Vogt, M., & Jean Wood, E. (2023). How religious are "religious" conflicts? *International Studies Review*, 25(3), Article viad029. <https://doi.org/10.1093/isr/viad029>

Андрій КОБЕТЯК, д-р політ. наук, доц.
Житомирський державний університет імені Івана Франка, Житомир, Україна

РЕЛІГІЙНІ КОНФЛІКТИ В КОНТЕКСТІ ЄВРОІНТЕГРАЦІЙНИХ ПЕРСПЕКТИВ УКРАЇНИ

Конфлікти на релігійному ґрунті вже стали нормою життя у ХХ–ХХІ ст. Релігійний чинник завжди був значним конфліктогенним фактором в Україні. Це спричинено історично сформованою поліконфесійністю та полінаціональністю, а також високим рівнем релігійності та релігійної ідентичності.

Війна Росії проти України внесла значні кореляції у більшість сфер буття українців. Значною мірою це стосується трансформацій у релігійній сфері. Агресія стала лакмусовим папірцем для більшості церков, представ-

лених в Україні. Вагомим фактором є умовне формування проросійської та проукраїнської православних церков. Як результат, значна кількість патріотично налаштованого населення вийшла з юрисдикції Московського патріархату. Хоча УПЦ МП і надалі залишається панівною за кількістю парафіян і головними статистичними показниками. Наявність двох, відносно рівних релігійних організацій, що конкурують, призводить до загострення релігійного протистояння. Особливо боротьба загострюється там, де парафія (переважно сільська)

© Кобетяк Андрій, 2024

ділитися на прихильників і противників, наприклад, УПЦ МП. Частина переходить у новоутворену релігійну організацію, частина залишається. А культову споруду будували / доглядали в минулому всі разом. На почергове богослужіння більшість парафій не погоджуються (переважно через жорстку позицію УПЦ МП). Розпочинається конфронтація, яка багато в чому залежить від того, чи переходить священник, і від позиції місцевої влади і районних чиновників (Кобетяк, 2015, с. 28). Таким чином, розділення та протистояння неминучі. Буває, що вони проходять мирно, але зустрічаються непоодинокі випадки, навіть у період відкритої війни Росії проти України, коли грандіозні побоїща відбуваються біля храмів. Яскравий приклад – "зміна юрисдикції" кафедрального собору в Черкасах, що набрало значного резонансу в Україні. Десятки чоловіків, озброєних газовими балончиками і навіть пістолетами, з арматурою і подібним зняряддям у руках "реалізують" перехід Собору до іншої конфесії. А на фронті реальний брак зброї і чоловіків.

Насправді Черкаси – це лише показовий випадок, який набув розголосу через одіозність постаті митрополита Феодосія і його вираженої проросійської позиції. Негативна поведінка навіть митрополита не повинна впливати на розбурхування таких жорстоких протистоянь усередині країни, коли атакує зовнішній ворог. Такі випадки трапляються у більшості областей України, хоча значною мірою зосереджені на Заході. Можливо, це пов'язано з віддаленістю лінії фронту, можливо, з вищим рівнем релігійності мешканців західних областей і більшою щільністю парафіальної мережі, але подібні мирні й агресивні "переходи" відбуваються часто.

Після надання Томосу ПЦУ (січень 2019 р.) про перехід з УПЦ заявили понад 1,7 тис. громад. Найбільше громад у Хмельницькій області – 377. Понад 200 парафій змінили конфесійну приналежність на Київщині (238), на Волині (218) та Вінничині (210), більше ніж сотня громад – у Житомирській та Рівненській областях. І лише по 1 громаді змінили юрисдикцію у Донецькій та Запорізькій областях, по 8 парафій перейшли на Харківщині та Херсонщині, у столиці – 9 (Яворська, 2025). Тобто задіяний переважно Західний регіон, де позиції УПЦ Київського патріархату (до об'єднання) і так були доволі міцними.

Що стосується українських євроінтеграційних перспектив, то варто відзначити, що європейська інтеграція України, яка активізувалась під час каденції П. Порошенка, зумовила необхідність вироблення нової парадигми державно-церковних та міжконфесійних відносин, яка була б прийнятною для Європи. Європейські країни демонструють наявність різних політичних і релігійних спадщин на спільній території. Постсекулярне суспільство диктує нові умови співіснування держави та церкви. Це мирна співпраця на благо громадян. Дуже важливим є зауваження, що в Європі, на яку направлена наша перспектива, лише 6 % громадян переконані в істинності однієї конфесії (Климов, 2009, с. 260). Для абсолютної більшості європейців правильним є релігійний плюралізм. Саме тому Єдина Помісна церква в Україні, якою сьогодні відверто опікується держава, абсолютно неприпустима виключно з релігійних переконань. Це не збігається з європейським розумінням релігії і культу. Для України Єдина церква важлива виключно зі стратегічних міркувань. Європейська інтеграція вимагатиме від нашого суспільства повної релігійної свободи та плюралізму. Бути нетолерантним у Європі не заведено (Віллем, 2006). Наявність релігійних протистоянь може серйозно вплинути на бажання України стати частиною європейської сім'ї. Такі одіозні конфлікти,

як у Черкасах, ганьблять нас перед європейцями і можуть бути значною перешкодою для вступу в Євросоюз.

Отже, Україна має вирішити релігійне питання ще до вступу до Європейського Союзу та забезпечити повну релігійну свободу і плюралізм. Цілком очевидно, що Єдина, загальноєвропейська в церковному світі релігійна організація сприятиме консолідації і самоідентифікації українських громадян; вона стане справжнім фундаментом стабільності та ознакою єдності суспільства, зміцнить авторитет України на міжнародній арені. З огляду на сказане вище, зусилля, яких докладає українська влада для побудови Єдиної церкви, є правильним кроком, важливим стратегічним завданням, що потребує спільних зусиль держави й провідних православних церков України та світу (Кобетяк, 2023, с. 67).

На тлі вищесказаного відзначимо, що в Україні 24 вересня 2024 р. уже набув чинності закон "Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій" № 3894-IX, який передбачає припинення діяльності на території України релігійних організацій, пов'язаних з Російською православною церквою. Його в цілому проголосувала Верховна Рада і підписав Президент. Активні дії з боку держави на початку жовтня не спостерігаються. Прямо дія Закону на УПЦ і не розповсюджується, хоча всі розуміють, що саме для цієї конфесії його і було прийнято.

У реєстрі релігійних організацій та офіційних документах УПЦ не має приставки Московський патріархат. Таку ж назву ще можна побачити у звіті Державної служби України з питань етнополітики та свободи совісті за 2021 рік. У травні 2022 р. УПЦ внесли зміни у Статут, щоб відмежувати УПЦ від РПЦ. Попри це, релігієзнавча експертиза Держслужби з питань свободи совісті в тому ж таки 2022 р. засвідчила: УПЦ є структурним підрозділом Російської православної церкви (Кобетяк, 2023, с. 26).

Підсумовуючи, відзначимо, що саме Церкві і сьогодні найбільше довіряють люди, і саме Церква може виступити надійним консолідаційним фактором, бо це, напевно, єдина інституція, яка представлена фактично в кожному населеному пункті. Мир і діалог завжди кращий за ворожнечу і протистояння. Релігійний плюралізм – норма життя в Європі і загальноєвропейський стандарт життя. З одного боку, це спричинено значним рівнем секуляризації і відмирання духовності, але з іншого – нормами законодавства, толерантністю та повагою до наявності інших поглядів. Євроінтеграційні процеси в Україні, які набули безпрецедентних обертів з початком повномасштабної війни, вимагають напрацювання дієвої моделі державно-церковних та міжконфесійних відносин. Євроінтеграція неможлива з наявністю значної кількості релігійних конфліктів, бійок за храми та непорозумінь. Єдина церква – це серйозний крок для об'єднання та консолідації українських громадян, однак у контексті європейських перспектив України, вона наразі видається непринятною.

Список використаних джерел

- Віллем, Ж.-П. (2006). *Європа та релігія. Ставки XXI століття*. Дух і літера.
- Климов, В. (2009). *Свобода совісті, церква, релігійність в українському суспільстві: Вибрані статті*. Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. Сковороди НАН України.
- Кобетяк, А. (2015). *Імперативи толерантизації міжконфесійних відносин у сучасній Україні* [Дис. канд. філос. наук, Житомирський державний університет імені Івана Франка]. http://eprints.zu.edu.ua/18210/1/dys_Kobetyak.pdf
- Кобетяк, А. (2023). *Політичні детермінанти конституювання Помісної православної церкви* [Дис. д-ра політ. наук, Волинський національний університет імені Лесі Українки]. https://ra.vnu.edu.ua/wp-content/uploads/2023/07/Dysertatsiya_Kobetyak-A.R..pdf
- Яворська, Т. (2025, 21 січня). *Карта переходів громад з московського патріархату станом на травень 2024 року*. Еспресо. <https://espreso.tv/skilki-gromad-uzhe-pokinulo-moskovskiy-patriarkhat-v-ukraini-karta-po-regionakh>

Ірина КОНДРАТЬЄВА, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ФІЛОСОФСЬКА СПАДЩИНА МИСЛИТЕЛІВ КИЇВСЬКОЇ ДУХОВНОЇ АКАДЕМІЇ У РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ РОЗВІДКАХ УКРАЇНСЬКИХ ДОСЛІДНИКІВ (КІНЕЦЬ ХХ – ПОЧАТОК ХХІ СТОЛІТТЯ)

Філософська спадщина мислителів Київської духовної академії (КДА) має високу актуальність для українського релігієзнавства завдяки її багатогранному внеску в розвиток філософської, богословської та культурологічної думки. Ця спадщина є ключовою для розуміння історичних і теоретичних основ української духовної культури, а також для формування сучасного релігійного та філософського дискурсу.

Осягнення феномену духовно-академічної спадщини збагатили історико-філософську традицію, звело нанівець селективний підхід до вивчення вітчизняної ідейної спадщини, що панував донедавна в дослідницьких колах, сприяло її подальшому змістовому осмисленню. Досліджуючи спадок професорів КДА, вітчизняні та закордонні дослідники у своїх розвідках довели, що представники духовно-академічної філософії виконували декілька завдань: перше – це створення філософських курсів, які відповідали би рівню знання того часу, використовуючи для цього новітні філософські ідеї та вчення Заходу; друге – це збереження чистоти православного вчення та не допущення проникнення раціоналістичних та матеріалістичних ідей.

Духовно-академічні філософські курси мали на меті надати філософське обґрунтування основоположних ідей православної свідомості, отже, маємо багатий з науково-теоретичної точки зору матеріал, який можна аналізувати в межах сучасного вітчизняного релігієзнавства. КДА дорікали, що вона була в "полоні Заходу", а іноді навіть відходить від головних витоків християнства, плекаючи філософську думку не в надрах внутрішнього розвитку церковної свідомості, а під впливом західної філософської культури. Тобто в КДА викарбовувався творчий філософський рух, формувалася релігійна філософія, релігійна в широкому сенсі цього слова, а не церковна. Свідченням цього стають численні переклади класичної та сучасної західноєвропейської філософської літератури, підручники та словники з філософії і головне – ґрунтовні праці професорів Київської духовної академії.

Аналіз доробку професорів КДА, до якого вдавалися українські дослідники в останні тридцять років, яскраво демонструє, що у представників вітчизняної духовно-академічної філософії дивним чином відбувалося поєднання свободи думки зі "свободою у Хресті".

Духовно-академічна філософія як цілісне явище, що генетично наближене до раннього етапу вітчизняного релігієзнавства, презентує великий науковий потенціал духовно-академічної філософії в тих формах, у яких вона зародилася та функціонувала в КДА, і яку можна вважати унікальним феноменом, який розкриває генезу вітчизняної релігійно-філософської думки.

Українські науковці вже зібрали вагомий дослідницький матеріал, який став прикрасою та родзинкою українського релігійно-філософського мислення і завдяки якому в науковий обіг введено оригінальні ідеї професорів КДА, що стали підкріпленням теоретичного пошуку сучасного українського релігієзнавства і виводять його в практичну площину. КДА була провідним центром філософської та богословської думки України, осо-

бливо в ХІХ столітті, її професори створили фундаментальні праці, які вплинули на розвиток не лише православного богослов'я, а й філософії. Дослідження цієї цінної спадщини дозволяє краще зрозуміти еволюцію духовних ідей в Україні як певний філософсько-богословський синтез поєднання християнського богослов'я із західноєвропейською філософією. У добу глобалізації та інтересу до власних культурних коренів творчий доробок професорів КДА допомагає усвідомити українську релігійну ідентичність а ідеї київських академістів сприяють формуванню унікального українського підходу до релігії та духовності, що є особливо важливим у контексті відродження релігійної самосвідомості. Ідеї, презентовані професорами КДА, корисні для сучасного діалогу між різними християнськими конфесіями, відображають багатство православної традиції в Україні, яка є сполучною ланкою між Сходом і Заходом. І нарешті, цей науковий доробок має особливе освітнє та наукове значення як джерело натхнення для сучасних дослідників та чималий навчальний матеріал для розроблювання філософських і релігієзнавчих курсів, підготування нових поколінь українських філософів, релігієзнавців та богословів.

Ґрунтовний релігієзнавчий аналіз філософсько-освітньої спадщини мислителів КДА на методологічному, теоретичному та історичному рівнях зробила свого часу українська дослідниця Людмила Рабаданова, зазначивши, що визначення концепту "релігія" є характерним для київських академістів і ця категорія розглядається як предмет окремої науки, яка розкриває його сутність, походження, а також філософські, психологічні та історичні аспекти існування. Вона наголосила, що творчість київських академістів демонструє об'єктивний підхід, тотожний науковому пізнанню, а православні мислителі усвідомлювали, що вивчення релігій має відбуватись через неупереджене ставлення до багатоманітності релігійних явищ, культурних та ментальних особливостей їх функціонування. Опрацювавши численні праці українських дослідників, що присвячені спадщині мислителів КДА, Людмила Рабаданова класифікувала їх за такими напрямками, як: *історико-філософський* (Галина Апанасенко, Андрій Баханов, Вілен Горський, Катерина Дубровіна, Вадим Думцев, Юлія Кравченко, Ліліана Кудрик, Олена Левченкова, Наталія Мозгова, Іван Огородник, Ігор Печеранський, Вікторія Плужник, Мирослав Русин, Ярослава Стратій, Анатолій Тихолаз, Марина Ткачук, Ігор Фицик, Тетяна Черненко, Леонід Чупрій); *етичний* (Микола Лук, Ірина Кондратьєва, Валентина Нападиста, Ганна Чередніченко); *антропологічний* (Світлана Вільчинська, Олександр Сарапін); *соціально-філософський* (Микола Запорожець, Роман Слюсарчук), *філософсько-історичний* (Вікторія Федулова); *педагогічний* (Світлана Кузьміна, Алла Нестреляй, Надія Шип, Ірина Юрас). Окремо було здійснено аналіз *біблеїстичної спадщини КДА* (Сергій Головащенко), розкриття історії Церкви (Світлана Гузенко, Алла Панченко), проведено *аналіз православно-академічної філософії релігії* (Алла Арістова, Георгій Панков) (Рабаданова, 2014, с. 5) та безпосередньо

сама Людмила Рабаданова розглянула *релігієзнавчі ідеї у спадщині КДА*.

Сучасне українське релігієзнавство все більше націлене на практичне застосування теоретичних розвідок. З 90-х років ХХ століття, коли релігієзнавство в Україні стало освітнім компонентом, основою для вивчення стали праці Макса Мюллера (нім. *Friedrich Max Müller*), Корнеліуса Тіле (нідерл. *Cornelis Petrus Tiele*), Уїлфреда Кантуелла Сміта (англ. *Wilfred Cantwell Smith*), Фрідріха Деліча (нім. *Friedrich Delitzsch*), Отто Пфлейдерера (нім. *Otto Pfeiderer*), Натана Зедерблома (англ. *Lars Olof Jonathan Söderblom*) та інших видатних європейських учених, праці яких дозволили релігієзнавству стати окремою галуззю наукового знання. Водночас у вітчизняному релігієзнавстві триває дослідження творчого доробку професорів КДА, і стає зрозумілим, що поряд із вивченням праць європейських дослідників з'явилася можливість і необхідність вивчення творчого доробку вітчизняних мислителів, які не просто перебували в полеміці або м'якій критиці з тими, кого заслужено вважають класиками світового релігієзнавства, а й створили власні концепти та поняття, яким, на жаль, не судилося розкритися до концепцій та теорій, але які поступово вводяться у науковий обіг сучасного вітчизняного релігієзнавства. І студенти українських університетів повинні поряд із Максом Мюллером та Корнеліусом Тіле розглядати праці Памфіла Юркевича, Петра Ліницького, Сільвестра Малеванського, Василя Екземпларського, Маркеліна Олесницького, Назарія Фаворова та інших.

Філософська спадщина Київської духовної академії залишається актуальною для українського релігієзнавства завдяки її здатності інтегрувати богословську традицію, історико-філософські підходи та культурну ідентичність у сучасну наукову парадигму.

Застосування методів сучасного релігієзнавства, культурології, соціології та історії ідей надає можливість багатогранного аналізу творчої спадщини, зокрема "філософія серця" Памфіла Юркевича (Шинкаренко, 1996) може бути розглянута не лише в межах християнської антропології, а й у світлі сучасної персоналістики чи навіть нейрофілософії; проведення паралелей між ідеями мислителів КДА та представниками західної філософської думки дає змогу виявити унікальність української традиції ідей у загальноєвропейському контексті, а вивчення антропологічних ідей КДА може сприяти етико-філософському осмисленню людської природи в добу технологій (Войтків, 2015).

Використання цифрових архівів та оцифрованих рукописів дозволяє знайти нові аспекти у творчості мислителів КДА, які залишалися поза увагою через відсутність доступу до джерел. Розгляд ідей КДА як сполучної ланки між православною, католицькою та протестантською традиціями уможливує новий погляд на роль академії у розвитку релігійного діалогу в Україні. Нові інтерпретації можуть бути впроваджені в навчальні програми закладів вищої освіти, що сприятиме популяризації цієї спадщини серед молоді та залученню її до сучасного філософського та релігієзнавчого дискурсу.

Список використаних джерел

Войтків, Л. В. (2015). *Серце як екзистенційна засада духу в українській філософії II половини XIX – початку XX століття* [Автореф. дис. канд. філос. наук, Національний Педагогічний Університет імені М. П. Драгоманова]. <https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/8404/Voitkiv.pdf?sequence=1>

Рабаданова, Л. В. (2014). *Релігієзнавчі ідеї у філософсько-освітній спадщині мислителів Київської духовної академії (другої половини XIX – початку XX століття)* [Автореф. дис. канд. філос. наук, Національний Педагогічний Університет імені М. П. Драгоманова]. <https://enpuir.npu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/5924/100199777.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Шинкаренко, О. В. (1996). Етичний потенціал "філософії серця" Памфіла Юркевича. *Філософська і соціологічна думка*, 3–4, 4–15.

Олександр КОСТЮК, докторант
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

КАТОЛИЦЬКА ЦЕРКВА ЯК АГЕНТ СУСПІЛЬНИХ ЗМІН: РОЛЬ ЕНЦИКЛІК ІВАНА ПАВЛА II У ПОЛЬСЬКІЙ АНТИКОМУНІСТИЧНІЙ РЕВОЛЮЦІЇ

Друга половина ХХ ст. стала періодом глибоких трансформацій для Католицької церкви. Ця впливова релігійна інституція опинилася в епіцентрі секуляризованого світу, що динамічно змінювався під тиском науково-технічного прогресу та соціальних викликів (Осташук, 2008, с. 105). Особливо гостро ці зміни відчувалися у країнах соціалістичного табору, де церква часто ставала єдиним осередком духовного та інтелектуального спротиву тоталітарній системі.

Енцикліки Івана Павла II "Laborem exercens" та "Dives in Misericordia" стали фундаментальною відповіддю на соціально-політичні виклики епохи. У "Laborem exercens" Папа представив глибокий аналіз соціально-трудових відносин, наголосивши на пріоритеті людської особистості над економічними факторами. Енцикліка пропонувала альтернативний погляд як до марксистської концепції класової боротьби, так і до капіталістичного редукціонізму (Lamougeux, 2005, p. 389).

Особливу увагу Папа приділив критиці економічного матеріалізму, що розглядав людину лише як знаряддя виробництва. Натомість він запропонував концепцію праці як простору особистісної реалізації та суспільної солідарності (Lamougeux, 2005, p. 396). Ця ідея прямо

суперечила комуністичній практиці підпорядкування особистості державним інтересам.

В енцикліці "Dives in Misericordia" Іван Павло II розвинув критику тоталітарних систем, вказуючи на їхню нездатність забезпечити справжню людську гідність. Він наголосував, що технократичне суспільство, попри матеріальний прогрес, часто призводить до духовного спустошення та моральної кризи (Ioannes Paulus PP. II, n.d.). Папа застерігав від небезпеки "мирного" поневолення цілих суспільств через маніпуляції свідомістю та придушення базових свобод.

Практичним втіленням цих ідей стала підтримка профспілкового руху. Папа розглядав профспілки як моральні суб'єкти суспільного життя, покликані захищати не лише економічні інтереси працівників, але й їхню людську гідність (Lamougeux, 2005, pp. 402–403). Ця позиція надала потужного імпульсу розвитку "Солідарності" в Польщі.

Особливе значення мали візити Івана Павла II до Польщі, кожен із яких ставав каталізатором суспільних змін. Перший візит 1979 року мав ефект "духовного землетрусу" для комуністичної системи. Мільйони поляків, що вийшли на вулиці вітати Папу, вперше відчули

© Костюк Олександр, 2024

свою силу та єдність. За оцінками істориків, саме цей візит заклав фундамент майбутніх демократичних перетворень (Brown, 2009, p. 427).

Ще до свого понтифікату, як архієпископ Кракова Кароль Войтила демонстрував незламність духу в протистоянні з комуністичною владою. Його принципова позиція викликала серйозне занепокоєння спецслужб, які тричі розглядали можливість його арешту (Eberstadt, 2010, p. 97). Ставши Папою, він перетворився на символ надії для всього польського народу.

Другий візит 1983 року відбувся в умовах воєнного стану та репресій проти "Солідарності". Папа відвідав Гданську корабельню – символ робітничого спротиву. Його жест зі встановленням хреста біля пам'ятника загиблим робітникам (Pleshakov, 2009, p. 105) став потужним символом єднання церкви з народом у боротьбі за свободу. У своїх проповідях він наголошував на нерозривному зв'язку між християнськими цінностями та прагненням до справедливого суспільного устрою (Weigel, 1999, p. 176).

Масштаб впливу Понтифіка на політичні процеси визнавало навіть радянське керівництво. У таємному листуванні Андропов характеризував Папу як серйозну загрозу для комуністичної системи, застерігаючи від недооцінки його впливу на польське суспільство (Christopher, & Mitrokhin, 1991, p. 540). Кожен візит Івана Павла II супроводжувався активізацією опозиційного руху та посиленням тиску на комуністичний режим.

Третій візит 1987 року став триумфальним свідченням незворотності демократичних змін. Зустрічі з Папою перетворювались на масові маніфестації національної єдності. Навіть представники влади почали визнавати неминучість змін, про що свідчить зізнання генерала Ярузельського щодо відсутності майбутнього в комуністичній системі (Bernstein, & Politi, 1996, p. 457).

Значення діяльності Івана Павла II виходить далеко за межі суто релігійного впливу. Його енцикліки та публічні виступи сформували цілісну програму суспільних

перетворень, базовану на принципах людської гідності, солідарності та соціальної справедливості. Папа запропонував альтернативу як комуністичному колективізму, так і неконтрольованому капіталізму.

Таким чином, дослідження демонструє, що енцикліки Івана Павла II стали потужним ідейним підґрунтям для суспільно-політичних трансформацій у Польщі 1980-х років. Соціальне вчення Папи, викладене в енцикліках, надало морально-етичного обґрунтування боротьбі за права людини та демократичні перетворення. Особливу роль у цих процесах відіграла концепція солідарності, яка об'єднала різні верстви польського суспільства у протистоянні комуністичному режиму. Візити Понтифіка до Польщі каталізували процеси суспільної консолідації та надали моральну підтримку демократичному руху. Досвід польської антикомуністичної революції яскраво демонструє потенціал релігійних інституцій як агентів мирних суспільно-політичних трансформацій в умовах авторитарних режимів.

Список використаних джерел

- Осташук, І. (2008). Католицька антропологія: Контекст третього тисячоліття. *Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки*, 11, 105–110. <http://lib.pnu.edu.ua/files/Visniki/visnyk-filosof-2008-11.pdf>
- Bernstein, C., & Politi, M. (1996). *His Holiness*. Doubleday.
- Brown, A. (2009). *The Rise and Fall of Communism*. HarperCollins.
- Christopher, A., & Mitrokhin, V. (1991). *The sword and the shield: The Mitrokhin Archive and the secret history of the KGB*. Knottling: Sceptre.
- Eberstadt, M. (2010). The cold war pope. *Policy Review*, 164, 95–101.
- Ioannes Paulus PP. II. (n.d.). *Dives in Misericordia*. Ватикан. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30111980_dives-in-misericordia.html
- Lamoureux, P. A. (2005). Commentary on 'Laborem Exercens' ('On Human Work'). In K. Himes, L. S. Cahill, Ch. Curran, D. Hollenbach, & T. Shannon (Eds.). *Modern Catholic Social Teaching: Commentaries and Interpretations* (pp. 389–414). Georgetown University Press.
- Pleshakov, C. (2009). *There is no freedom without bread!: 1989 and the civil war that brought down communism*. Farrar, Straus and Giroux.
- Weigel, G. (1999). *Witness to hope: The biography of Pope John Paul II*. HarperCollins.

Марина КУЛІНІЧЕНКО, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ДОСЛІДЖЕННЯ СИМВОЛІЗМУ СВІТЛА У ХРИСТІЯНСЬКІЙ РЕЛІГІЙНІЙ АРХІТЕКТУРІ

Релігієзнавство – багатогранна сфера наукових досліджень, що з кожним роком стає все більш актуальною та поширеною через взаємодію з різними сферами людської діяльності. Однією із галузей є релігійна архітектура, яка торкається не лише питання будівництва та зведення культових споруд відповідно до релігійних канонів, але й глибоких філософських питань – символізму та сакрального змісту кожної релігійної споруди.

Аспект, який тривалий час досліджують релігієзнавці, – це символізм. Він присутній не лише в сакральних зображеннях (іконах, орнаментах, барельєфах тощо), але і у власне культовій споруді (формі будівлі, освітленні, плануванні сакрального простору).

Символізм світла у християнській архітектурі є предметом мого дослідження, тому розглянемо його детальніше. Варто розпочати з того, що у християнстві світло є унікальним сакральним символом – це є Бог. Світло є діаметральною протилежністю хаосу – одвічній темряві, що збиває із правильного шляху, породжує незнання та асоціюється зі смертю (Світло, що просвітлює поган, 2017). У Біблії часто згадується про протистояння Світла й Темряви; добра і зла; космосу та хаосу. У Євангеліє від Луки з'являються образи світла: "За-

вдяки сердечній милості нашого Бога, з якою зглянулось на нас Світло з висоти, щоб освітити тих, що сидять у темряві та в тіні смертній, щоб спрямувати наші ноги на дорогу миру" (Лк. 1:78-79) (Біблія, 2003).

Релігійна архітектура є вираженням міфологічних уявлень про світобудову. В. Михалевич у статті "Храмова символіка у середньовічній європейській архітектурі" наводить наступне пояснення символізму храму: "Дуже древня концепція храму як образу світу, – ідея святилища, що відтворює Всесвіт у його суті, – передалася сакральній архітектурі християнської Європи" (Михалевич, 2019, с. 14).

Освітлення храму відіграє значну роль у формуванні сакрального простору. Природне та штучне світло рівномірно падає на ті ділянки культової споруди, які мають особливе значення під час богослужіння (нави, вівтарі, іконостаси тощо). Приглушене світло створює атмосферу таємничості та сакральності, єднання з Богом, що проникає у людську душу, як промені світла. **Для середньовічних зодчих світло було не лише архітектурним елементом, але й відтворювало світ ідей Творця.** Дослідник С. Сторожук у статті "Символіка та особливості художнього стилю Європи

© Кулініченко Марина, 2024

від середини XIII до кінця XVIII століття" стверджував: "Світло завжди використовувалося як засіб естетичного впливу на глядача: світло змальовувало образ епохи, відтворювало її філософські й ідеологічні пріоритети. Через глибоке інтуїтивне розуміння використання зодчими природного світла, яке регулюється формою, величиною та розміщенням світлових прорізів, глядачі мали шанс усвідомлення Одкровення" (Сторожук, 2023, с. 263).

Простежуючи загальну характеристику символізму світла в релігії та релігійній архітектурі, можна визначити **актуальність дослідження**: світло є джерелом не лише задоволення естетичних потреб у сакральному просторі, але й має глибокий філософський підтекст, що простежується у священних та філософських текстах (зокрема, в Августина Аврелія, Іоанна Дамаскіна та ін.). Залежно від християнської течії та архітектурного конструкту культової споруди, світло змінює свої функції, проте сакральний зміст залишається константою: **світло – Бог, що просвітлює та проникає в душу людини**.

Підсумовуючи зміст цієї статті, визначили, що світло є важливим архітектурним та релігійним елементом. У ньому втілено не лише філософське та міфологічне уявлення про порядок, чистоту та Бога, але і на практиці застосовано їх під час зведення культових споруд. Архітектори враховують символічне значення чисел,

сторін світу, уявлення про божественне одкровення під час будівництва, тому світло та кут його падіння є детально прорахованими, з урахуванням планування сакрального простору храму. Різні течії християнства мають різні підходи до зведення культових споруд, керуючись диференціальними стилями та символами, проте символ світла все ж залишається незмінним, підкреслюючи порядок та божественність, адже світло, за уявленнями християн, є космосом та символом перемоги над смертю і темрявою. Останню тезу підкреслює старозаповітна сентенція "Fiat lux", яку промовив Бог, створюючи світ (Білоусенко, 1993, с. 3).

Список використаних джерел

- Біблія, або книги Святого писма Старого й Нового Заповіту: *Із мови давньоєвр. й грец. на укр. дослівно наново перекладена*. (2003). (І. Огієнко, Пер.). Українське Біблійне Товариство. [https://uk.m.wikisource.org/wiki/Біблія_\(Огієнко\)#](https://uk.m.wikisource.org/wiki/Біблія_(Огієнко)#)
- Білоусенко, О. (1993). *Старий Заповіт: Біблійна історія*. Либідь.
- Михалевиц, В. (2019). Храмова символіка у середньовічній європейській архітектурі. *Вісник Національного університету "Львівська політехніка". Серія: Архітектура*, 1, 13–19.
- Світло, що просвітлює поган. (2017, 6 січня). Духовний дзвін. <https://surl.li/kpfrwy>
- Сторожук, С. (2023). Символіка та особливості художнього стилю Європи від середини XIII до кінця XVIII століття. У В. В. Лимар, Р. О. Литвиненко, І. Г. Паніна, М. І. Прихненко, Є. О. Пшемицька, І. В. Пятницькова, Ю. Т. Теміров, & Н. Р. Темірова (Ред.), *Травневі студії: Історія, міжнародні відносини* (с. 262–264). ДонНУ імені Василя Стуса. <https://jts.donnu.edu.ua/article/view/14355>

Анна ЛАВИНЮКОВА, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ДОСЛІДЖЕННЯ ТЕМИ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ В МЕЖАХ КАФЕДРИ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

За роки існування у Київському національному університеті імені Тараса Шевченка кафедри релігієзнавства її співробітниками розроблялася велика кількість тем. Тут ми зупинимося на розгляді концепту "релігійний досвід" і тому, з яких перспектив та в яких контекстах його висвітлювали представники кафедри. Важливо зазначити, що релігійний досвід є базовою та значущою одиницею у тілі будь-якого релігійного комплексу та є показовим у дослідженні стосунків людини та Абсолюту, оскільки релігійний досвід є глибоко особистісним переживанням людиною зустрічі з Богом. Окрім того, релігійний досвід прямо впливає на формування у людини релігійного світогляду та регламентує здійснення релігійних практик. "Релігійний досвід є фундаментальною основою релігії, що акумулює віру, догмати, інститути, практики" (Предко, 2014). Серед колективу кафедри релігієзнавства тематику релігійного досвіду у своїх працях опрацьовує професор Предко Олена, наукові інтереси якої зосереджені в галузі психології релігії. Зокрема, їй належить авторство статті "Релігійний досвід" у Великій Українській Енциклопедії, тематичні статті у віснику кафедри "Софія", підручник з психології та участь у написанні монографії "Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії" у співавторстві. У роботах професора Предко релігійний досвід здебільшого розглядається з точки зору його діалогічності та впливу на сутнісне "Я" людини. Зокрема, у статті "Молитва як діалог людини та Бога: релігієзнавчий аспект" вона зазначає, що "Молитва стає генератором формування своєрідної суб'єктивної реальності людини, яка задає її стиль життя і мислення.

Тому молитовний процес формує складну архітектоніку духовного способу буття людини, задає її життєздатність, завдяки чому вона самовизначається, націлюючись на діалогічне спілкування з Абсолютом" (Предко, 2019, с. 45). Тематика релігійного досвіду простежується також у проєкті "Софійність київського християнства", розробленому професором Харківщентко Євгеном. Зокрема, у своєму виступі на колоквіумі "Ідея софійності української культури та Київської церкви", що відбувся 5 квітня 2019 року в Інституті філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Євген Анатолійович зазначив: "у київському християнстві формується непересічне значення релігійного досвіду, або так званого софійного духовного шляху, який, з одного боку, не може бути замінений виключно зовнішнім практицизмом віри східнохристиянського взірця, а з другого – абстрагованою суто актуалізованою релігійністю західно-католицького спрямування" (Ідея софійності..., 2019), таким чином імплементававши поняття релігійного досвіду в самотній та інноваційний концепт софійності київського християнства і підкресливши, що релігійний досвід є рисою, яка сутнісно різнить київське християнство від аналогів на глобальному історичному тлі. Говорячи про розробки кафедри з теми релігійного досвіду, неможливо обійти увагою також науковий доробок професора Конотоп Людмили, поле наукових інтересів якої включає напрям досліджень на тему історії та функціонування містичних учень у філософії та релігії. У своїх курсах "Розвиток містичних учень" та "Езотеричні вчення та окультизм" Людмила Григорівна ґрунтовно розкриває тему релігійного досвіду в різних істо-

© Лавинюкова Анна, 2024

ричних та філософсько-релігійних контекстах. У статті "Релігійна свідомість і суб'єктивність: методологічні аспекти" професор Конотоп зазначає: "На нашу думку, релігійний досвід є синтезом раціонального й ірраціонального, такою особливою формою знання, що співвідноситься з поняттям "нераціонального", яке пов'язує його дослідження з проблемою можливостей і кордонів розуму в пізнанні, у вияві глибинних основ самопізнання людини" (Конотоп, 2019, с. 24). Наприкінці хочеться ще раз зазначити, що тема релігійного досвіду є значущою через її здатність містити вищі смисли, з одного боку, а з іншого боку, є надзвичайно складною, оскільки торкається царини суб'єктивних переживань індивіда. Незважаючи на труднощі, у межах кафедри релігієзнавства на сьогодні ми маємо надзвичайно потужний науковий доробок з цієї тематики, повноту якого, на

жаль, неможливо висвітлити в межах цього формату, але така ґрунтовна бібліографічна база робить можливим подальші дослідження з цієї тематики.

Список використаних джерел

- Ідея софійності української культури та Київської Церкви.* (2019, 6 квітня). Відкритий православний університет. <https://oou.org.ua/2019/04/06/idea-sofijnosti-ukrayinskoyi-kultury-ta-kyivskoyi-czerkvy/>
- Конотоп, Л. (2019). Релігійна свідомість і суб'єктивність: методологічні аспекти дослідження. *Вісник НАУ*, 29(1), 21–25.
- Предко, О. (2019). Молитва як діалог людини та Бога: Релігієзнавчий аспект. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 13(1), 42–46. <https://sophia.knu.ua/index.php/sophia/issue/view/1/2>
- Предко, О. І. (2014). Релігійний досвід: Особистісний вимір. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 1, 21–25. http://www.library.univ.kiev.ua/ukr/host/viking/db/ftp/univ/sophia/sophia_2014_01

Дмитро ЛЕВЧЕНКО, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РОЛЬ ЦЕРКОВНОГО СПІВУ В СУЧАСНОМУ ПРАВОСЛАВ'І

Сьогодні хочу звернути вашу увагу на один з найважливіших елементів православного богослужіння – церковний спів. Він є не просто музичним супроводом богослужіння, а потужним духовним і культурним інструментом, який допомагає віруючим глибше сприйняти слово Боже і долучитися до духовної спадщини православної церкви. Роль церковного співу не втратила своєї актуальності і в сучасному світі, а, навпаки, з новою силою підтверджує свою значущість у суспільстві, яке шукає опору та духовний орієнтир.

Історичний контекст і традиції церковного співу.

Церковний спів у православ'ї має багатовікову історію. Православна церковна музика пов'язана з обрядовою практикою перших християнських громад. Перші християни "Співали те саме, що й ортодоксальні іудеї. Проте, на відміну від них, не могли дотримуватися біблійної заповіді грати славу й хвалу Богові "голосом трубним", "хвалити Його хором під тимпани, хвалити Його на струнах і органах" та "на арфі та гусях", оскільки ці християнські зібрання були конспіративними й глибоко таємними, зазнаючи гоніння та переслідувань" (Безклубенко, 1988).

У середні віки церковний спів набув більш складних форм і розвинувся в кількох важливих напрямках. Візантійська музика відігравала центральну роль у богослужіннях Східної Церкви. Вона базувалася на монодійних мелодіях, які виконувалися а капела і мали складні мелодійні лінії. Візантійська музика використовувала осмогласну систему, де кожен глас мав свій власний лад і характер.

На Русі і на територіях, де поширювалося православ'я, виник знаменний розпів – одноголосна музика, що виконувалася за спеціальною нотацією (знаменами). Цей стиль був панівним на Русі і мав виразно духовний і медитативний характер (Гаврилова та ін., б. д.).

Барокова епоха привнесла нові форми і стилі в церковний спів, зокрема, завдяки розвитку опери та ораторії. У православній традиції бароковий вплив проявився у розвитку багатоголосної музики. З'явилися складні поліфонічні твори, що поєднували традиційні одноголосні мелодії з новими багатоголосними структурами.

У наш час більшість православних церков світу дотримуються традиційних форм співу, що свідчить про прагнення зберегти духовну спадщину попередніх поколінь.

Однак історичний контекст лише частково відображає значення церковного співу. Його роль сьогодні виходить далеко за межі суто музичного складання богослужіння.

Церковний спів як засіб духовного виховання та впливу на віруючих. Церковний спів відіграє ключову роль у духовному вихованні, адже через спів віруючі мають можливість не лише чути слова молитов, але й відчувати їхню глибину. Спів допомагає краще розуміти духовні тексти. Саме тому церковний спів відрізняється від звичайної музики – він має духовне значення, спрямоване на зближення людини з Богом. Духовно важливе значення співу – пробудження і розвиток "слізного дару", яке, будучи плодом плачу за гріхи, здатне змити "людину вітху", тобто гріховну, й оголити справжній образ людини – образ Божий, "бо псалом і з кам'яного серця виточує сльози" (Сапожнік, 2018).

Крім того, церковний спів допомагає сучасній людині, яка часто стикається зі стресами та швидким ритмом життя, знайти душевний спокій. Під час богослужіння спів знімає тривоги, допомагає сконцентруватися на молитві та відкрити своє серце для духовного зростання. У цьому сенсі церковний спів стає дієвим інструментом у роботі Церкви з людьми, особливо молоддю, яка попри численні світські спокуси все ж прагне знайти сенс і опору у вірі.

Церковний спів як культурний міст між поколіннями. Церковний спів також виконує важливу культурну функцію, адже він об'єднує різні покоління і передає духовну спадщину від батьків до дітей. Багато людей уперше знайомляться з Церквою саме через спів, і це знайомство залишається у пам'яті на все життя. Коли віруючічують знайомі з дитинства церковні наспіви, вони відчують зв'язок із минулим, з традиціями і цінностями, які їх формували.

Крім того, церковний спів є важливим елементом національної ідентичності. У багатьох православних країнах, таких як Греція, Болгарія, Грузія, Україна, церковні наспіви посідають особливе місце в культурній свідомості народу. Вони сприяють збереженню мовних та культурних традицій, а також допомагають зберегти самобутність в умовах глобалізації.

Церковний спів у православ'ї відіграє ключову роль як у духовному, так і в культурному житті суспільства.

© Левченко Дмитро, 2024

Він не лише допомагає віруючим відчутти єднання з Богом, але й стає інструментом для передавання традицій і цінностей від покоління до покоління. У сучасному світі, де багато людей шукають духовну рівновагу, церковний спів залишається важливим засобом духовної підтримки, який надихає і об'єднує.

Список використаних джерел

- Безклубенко, С. Д. (1988). *Музи на ложе Прокруста*. Мистецтво.
Гаврилова, Л. Г., Сипченко, В. І., & Удовенко, І. І. (б. д.). *Українська духовна музика*. Укрспиритимус. https://ukrspiritmuz.net.ua/pages/5_2.html
Сапожнік, О. (2018). Церковний спів як феномен духовної культури українського православ'я (XI–XVIII століття). *Українська культура: Минуле, сучасне, шляхи розвитку (напрямок: культурологія)*, 27, 21–27. <https://doi.org/10.35619/ucpnmk.vi27.47>

Ігор МАКСИМЕНКО, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ДІАЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ У ПРАВОСЛАВ'І

Релігійна віра може включати в себе різні аспекти. Інколи вона супроводжується аскетичним подвигом та боротьбою із сумнівами. Нерідко її розуміють як змістове наповнення того чи іншого вчення. Часто релігійна віра розглядається і в контексті діалогічному. Зокрема, сучасний богослов Х. Яннарас вважає, що найдосконалішою вірою є саме віра міжособистісна та діалогічна. Він наводить приклад Авраама, з яким Бог вів живий діалог. Авраам повірив Богу і пішов на ризик, відправившись в далеку і небезпечну подорож. Згодом Бог ще не раз спілкувався з Авраамом. Таким чином, на думку богослова, між вітхозавітним патріархом та Творцем встановились діалогічні міжособистісні відносини, які підживлювали віру, оскільки Авраам отримувал все більше реального досвіду спілкування з Богом і був готовий покладатись на Нього. Віра такого характеру є більш досконалою, ніж віра, що характеризується простим переконанням, що Бог існує. Така віра також є більш досконалою, ніж віра, яка продиктована страхом невизначеності майбутнього та бажанням забезпечити його, звертаючись до вищих сил (Yannaras, 1991, p. 11). Схожої думки дотримуються й інші православні богослови (Х. Яннарас, І. Зізіулас, Дж. Манусакіс, Д. Станілоае та ін.). Наприклад, Дж. Манусакіс вважає, що замкнена людина, яка не вступає в міжособистісні відносини, рухається до простору небуття (Manoussakis, 2007, p. 26). Лише повіривши в Бога, ми даємо Йому можливість доторкнутись до нас. Цей божественний дотик може відбутись під час богослужіння, спільної молитви та співу гімнів. Загалом гімн, на думку мислителя, є особливою формою звернення. Музика чинить миттєвий вплив на людину та не потребує від неї додаткових рефлексій. На відміну від слова, музика не послається на фрагмент реальності і не вказує на його характеристики, водночас залишаючись універсальною "мовою", яка відкрита для сприйняття кожному, хто її чує (Manoussakis, 2007, p. 10). У такому разі на богослужінні ми перебуваємо у сприймальній вразливій позиції. З одного боку, ми проявляємо власну волю, співаючи гімн, а з іншого боку, самі залишаємося відкриті до феномену божественного дотику. Лише віра уможливує таку відкритість та розуміння того, що Бог дивиться на нас.

Діалогічний аспект є невід'ємною особливістю християнської віри. Ще у Євангелії Ісус називає Бога Батьком та вчить учнів молитися. При цьому молитва одразу починає набувати чітко виражених діалогічних ознак. Ісус наголошує, що не потрібно повторювати довгі словесні формули, думаючи, що, чим довша молитва, тим певніша гарантія, що Бог на неї відгукнеться. Молитва – це не повторення зачаття. Не треба підбирати потрібні слова, особливі вирази та підтримувати необхідну інто-

націю. Тоді Бог перетворюється на покійного виконавця забаванок, до якого лише варто знайти необхідний підхід у вигляді належного формату звернення. Божа свобода зникає, а людина замикається лише на собі та своєму бажанні, яке вона обертає у слова молитви. Діалогічний формат, за своєю суттю, є іншим. Ісус закликає молитись коротко, не промовляючи велику кількість зайвих слів. Молитва перестає бути закляттям. Це просте коротке звернення, прохання чи слова вдячності. Їх не потрібно багато разів і довго повторювати, сподіваючись, що це сильно вплине на імовірність божественної допомоги. Ісус закликає просто і коротко звертатись до Бога, як до Батька. При цьому Бог і так знає, що потрібно людині. Інколи прохання може бути виконане одразу, але буває й так, що в цей момент його виконати неможливо, або воно не є корисним для людини. Нерідко бажане людина отримує згодом, у трохі іншому та кращому вигляді, ніж вона раніше передбачала. Людина не є всесильною і не може цього передбачити в момент звернення. У Бога завжди є простір діяти так, як Він вважає за потрібне. Прохання не варто формулювати з вичерпними подробицями, побоюючись, що Бог його не так зрозуміє та виконає не те, що потрібно. Бог не є бездушним механізмом, у який треба лише завантажити інформацію в потрібному форматі. Ключовим аспектом є жива віра, жива молитва та живе звернення, яке багатослівні формули лише омертвляють. Хоча сутність Бога пізнати неможливо, для людини Він походить на Особистість, віра в Яку набуває діалогічного характеру. Сам Христос постійно спілкується зі своїми послідовниками та хоче сприймати їх, як друзів. Лише таке спілкування сприяє появі живої любові, яка має бути у християнській общині і яку християнин має культивувати у ставленні до Бога.

Християнські мислителі минулих століть наголошували на особливій важливості молитовної практики. Зокрема, у Православ'ї неабиякої важливості набула практика Ісусової Молитви, що стала одним із ключових елементів традиції ісихазму. На важливості молитви наголошував Никодим Святогорець. Одним із найбільших здобутків подвижника він вважав опанування "розумної молитви". Під час цієї молитви розум ні на що не повинен відволікатись, зберігаючи повну концентрацію. Водночас душевні почуття також мають відповідати молитовним словам. Таким чином, і "серце", і "розум" під час молитви діють в унісон, вдосконалюючи молитву (Scupoli, L., & Nicodemus. 1963, p. 150). Така практика потребує непохитної віри в Бога та переконання, що Бог чує та відповідає на молитву. Грецькі подвижники активно популяризували практику частого повторення Ісусової Молитви, розглядаючи це як духовну та аскетичну практику. Грецький святий XVIII ст. Косма Етолійський

© Максименко Ігор, 2024

закликав брати мотузку з тридцятьма вузлами і використовувати її, рахуючи повторення молитви (Speake, 2018, р. 208). Така молитовна традиція поширилась за межі Афону на історичні території Греції, а згодом і на теренах інших країн, де було вкорінене Православ'я.

Відомий православний святий, уродженець Полтави Паїсій Величковський, також був прихильником традиції ісихазму та закликав опановувати молитовну практику. У цій справі на передній план виходить аскетичний компонент. Підтримувати розумову і сердечну концентрацію неможливо, якщо подвижник не підкорив тілесні пристрасті. Інакше вони будуть його постійно відволікати та спотворювати молитву. Для цього необхідно пройти довгий шлях тілесного подвигу. Постійна праця та відмова від тілесних задовольень мають цьому сприяти. Але подвиг не обмежується тілом. На думку Паїсія Величковського, якщо обмежувати лише тіло, але при цьому не обмежувати душу, аскетичний подвиг не принесе бажаних плодів (Velichkovsky, 1965, р. 116). Душа також має вправлятися у подвигах. Розум необхідно берегти від гріховних помислів, культивуючи любов до ближніх та непохитну віру в Бога. Тільки в цьому разі, якщо і тіло, і розум будуть разом вправлятися в аскетичних вправах, подвижник зможе досягти успіху і в молитовній практиці.

Православна думка наголошує на тому, що "розумна молитва" не втратила своєї актуальності і сьогодні. Зокрема, науковець Д. Катос вважає, що до "розумної молитви" має вдаватися кожен християнин, не вважаючи її виключно чернечою практикою. Розумну молитву не варто сприймати, як магічну вправу, що несумісна з мирським життям та якій немає місця у сучасному суспільстві. Вірянин покликаний до зустрічі з Богом, яка

і відбувається у молитві. Вправлення в молитовній практиці допомагає підвищувати концентрацію, тримати духовний тонус та перебувати у спілкуванні з Богом. Крім цього, молитва ніяким чином не сприяє суспільній ізоляції, оскільки вона, навпаки, поєднує християн общини у спільній практиці звернення до Бога (Katos, 2008, р. 66).

Таким чином, можна напевне сказати, що у Православ'ї віра носить діалогічний характер. Особливої важливості в цьому контексті набуває молитва як звернення до Бога. З одного боку, вона не повинна походити на закляття, адже в такому разі вона обмежує божественну свободу. З іншого боку, вона радше має походити на діалог та на коротке звернення до люблячого Батька. Також молитва часто розглядається як аскетична практика, особливо в традиції ісихазму. Молитва, яка поєднує розумову та "сердечну" концентрацію, є важливим засобом духовного зростання. Досконала "розумна молитва" потребує від подвижника як тілесного, так і неабиякого душевного подвигу.

Список використаних джерел

- Katos, D. S. (2008). *The foundations of noetic prayer. Thinking through the faith: New perspectives from orthodox christian scholars*. St. Vladimirs Seminary Pr.
- Manoussakis, J. P. (2007). *God after metaphysics: A theological aesthetic*. Indiana University Press.
- Scupoli, L., & Nicodemus. (1963). *Unseen warfare: Being the spiritual combat and path to paradise of Lorenzo Scupoli*. Faber and Faber limited.
- Speake, G. (2018). *A history of the Athonite Commonwealth*. Cambridge University Press.
- Velichkovsky, P. (1965). The Orthodox spiritual life: On purity of heart and soul. *The Orthodox Word*, 1(3), 115–117.
- Yannaras, C. (1991). *Elements of faith: An introduction to orthodox theology*. T&T Clark.

Андрій МАЛАНЯК, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПОМІСНІ ВІДНОСИНИ ЯК ЧИННИК ЄДНОСТІ ТА КОНФЛІКТУ В РЕЛІГІЄЗНАВЧОМУ КОНТЕКСТІ

Помісні відносини є важливим елементом релігійної системи, що значною мірою впливають на формування релігійної ідентичності та самовизначення між православними церквами. Ці відносини можуть виступати як чинником єдності, так і джерелом конфліктів між релігійними спільнотами, що робить їхні дослідження актуальними в сучасних умовах глобалізації та релігійного плюралізму. У сучасному світі помісні відносини не лише визначають внутрішні процеси в межах окремих релігійних громад, але й впливають на міжконфесійні взаємодії, міжнародну політику та загальний релігійний мир.

Помісні церкви сформувалися як важливий елемент християнської еkleзіології на ранніх етапах становлення Церкви. Витоки їх виникнення можна простежити ще в перші століття християнства, коли громади почали об'єднуватися навколо місцевих єпископів, створюючи свої автономні церковні структури. Помісні церкви виникали на основі географічних, культурних та адміністративних факторів, що мали вирішальне значення для духовного та соціального життя регіональних громад, тоді як первісна християнська спільнота була єдиною. Поступово, через розширення територій і збільшення кількості вірян, зростала потреба у створенні окремих церковних адміністрацій (Кирило (Говорун), 2019, с. 83).

Становлення помісних церков активно відбувалося після епохи апостолів, коли зростання християнських

громад на території Римської імперії спричинило необхідність створення місцевих церковних осередків із власними єпископами. Саме єпископат став центральним елементом організації помісних церков, де кожен єпископ мав юрисдикцію над конкретною територією (Position paper on leadership..., 2019).

До прикладу, Рим, Олександрія, Антіохія та інші міста стали центрами окремих помісних церков. У V ст. на Халкедонському соборі було закріплено ідею пенітархії – п'яти головних патріархатів у оновленій імперії (Рим, Константинополь, Олександрія, Антіохія, Єрусалим), що стали основою для подальшого розвитку помісних відносин.

З плином часу помісні церкви розвивали свої власні обряди, богословські традиції, канонічні правила та дисциплінарні норми, що стало відображенням культурного і національного розмаїття. Наприклад, розвитку Візантійської імперії та її культурного впливу привів до домінування грецької мови та східних богословських традицій у східних церквах, тоді як Західна Європа зберігала римські та латинські елементи. Це, своєю чергою, заклало основу для подальшого розділення між західними та східними християнськими церквами, що відбулося в 1054 році у формі Великої схизми.

Історичний контекст відіграв важливу роль у формуванні відносин. Кожна епоха вносила свої корективи

© Маланяк Андрій, 2024

у структуру церковного управління та взаємодію між помісними церквами. Навіть коли Константинопольського патріарха було визнано другим за честю після Римського папи на Другому Вселенському Соборі 381 року, який відбувся у Константинополі, це не зупинило розгортання прагнень римської церкви бути першосвятительською (Книга правил святих апостолів..., 2008, с. 32). Після розпаду Римської імперії на західну і східну частини церковні відносини між Римом і Константинополем зазнали значних змін, що поступово призвело до розколу християнства на католицьку та православну церкви. Політичні конфлікти та боротьба за церковну автономію часто ставали причинами загострення міжцерковних відносин.

У середньовіччі зростання впливу національних держав значно вплинуло на помісні відносини. Боротьба за церковну владу між державними правителями та релігійними лідерами призвела до серії конфліктів, серед яких одним із найвідоміших був інвеститурний конфлікт між Папством та імператором Священної Римської імперії у XI–XII століттях. Важливим етапом у розвитку помісних церков стало визнання автокефалії окремих православних церков, таких як Сербська, Грузинська, які набули незалежності у вирішенні своїх внутрішніх питань, що посилює процеси націоналізації в межах церковної системи.

Новий час приніс із собою ще більше викликів для помісних церков. Реформація XVI ст. в Європі кардинально змінила релігійну карту західного світу, викликавши поділ на протестантські та католицькі громади, що суттєво змінило традиційну концепцію помісних відносин на Заході. У православному світі падіння Візантійської імперії та утворення Османської імперії значно вплинуло на політичний і релігійний статус Константинопольського патріархату, водночас дозволивши іншим помісним церквам розвиватися самостійно (Schaff, 2017, p. 133).

Однією з основних функцій помісних відносин є збереження релігійної ідентичності в межах певної територіальної громади або нації. Помісні церкви часто стають хранителями традицій, звичаїв і культурних особливостей конкретного народу, виступаючи в ролі не лише релігійних, але й національних інститутів. Наприклад, автокефальні церкви в православному світі, такі як російська, Сербська або Грузинська, зберігають тісний зв'язок із національною історією та культурою своїх країн. Ця прив'язаність до національних особливостей сприяє укріпленню релігійної ідентичності, але також може стати джерелом внутрішньоцерковних конфліктів, коли релігійна структура вступає в суперечність із політичними або національними інтересами.

Попри важливість збереження релігійної ідентичності, помісні відносини можуть сприяти єдності як всередині окремих церков, так і між різними релігійними громадами. Співпраця між помісними церквами, зокрема в межах православної та католицької традицій, завжди базувалася на ідеї соборності, тобто спільного управління та прийняття рішень з урахуванням інтересів усіх членів громади. Ця соборність, з одного боку, дозволяє церковним структурам зберігати автономність, а з іншого – сприяє об'єднанню зусиль у подоланні релігійних, соціальних і політичних викликів. Приклади успішної співпраці можна знайти в межах єкуменічного руху, спрямованого на відновлення єдності між християнськими конфесіями.

Проте помісні відносини не завжди є джерелом єдності. Історично склалося так, що вони часто ставали причиною релігійних конфліктів, спричинених суперечками

щодо юрисдикції, канонічного права або впливу на політичні процеси. Причини релігійних конфліктів між помісними церквами можна поділити на кілька основних груп.

По-перше, канонічні суперечки є однією з найпоширеніших причин конфліктів. Вони виникають через неузгодженість у питаннях юрисдикції та автокефалії, коли окремі церкви претендують на незалежність або ж борються за канонічне право на певну територію. Наприклад, надання автокефалії Українській Православній Церкві спричинило серйозний конфлікт між московським та Константинопольським патріархатами, що триває досі і має глибокі канонічні та політичні наслідки.

По-друге, політичний вплив є значним фактором, який часто загострює релігійні конфлікти між помісними церквами. Історія християнства насичена прикладами, коли держави використовували релігійні інститути для зміцнення політичної влади або для досягнення національних цілей. Це особливо помітно у випадках, коли держава намагається контролювати або маніпулювати церквою для досягнення власних політичних амбіцій. Наприклад, у середньовіччі конфлікти між Папою Римським і світськими правителями, як-от інвеститурний конфлікт, були спричинені боротьбою за владу над релігійними структурами. У сучасному контексті подібні проблеми проявляються у конфліктах на територіях з непростим політичним ландшафтом, де релігійні спільноти часто стають учасниками геополітичних протистоянь.

Сучасний етап розвитку помісних відносин стикається з низкою нових викликів, які змінюють традиційні механізми взаємодії між релігійними спільнотами. Одним із найбільш значущих чинників, що впливають на релігійне середовище, є глобалізація, яка змінює соціальні, культурні та економічні структури в усьому світі. Один із ключових аспектів, що постає перед помісними церквами в епоху глобалізації – це необхідність збереження своєї релігійної ідентичності на тлі міжконфесійного діалогу. Міжконфесійний діалог стає дедалі важливішим елементом релігійного життя, оскільки він дозволяє подолати суперечності та сприяє гармонізації відносин між різними релігійними громадами. Однак цей процес не завжди проходить без труднощів, оскільки міжконфесійні суперечки можуть стосуватися не лише теологічних питань, але й історичних та політичних претензій. Ми бачимо, що деякі помісні церкви, зокрема Російська, Антіохійська, Грузинська та Болгарська православні церкви, не взяли участь у Всеправославному соборі, що відбувся у 2016 році на острові Крит. Російська православна церква відмовилася від участі, оскільки не погоджувалася з деякими пунктами порядку денного і складом учасників, вважаючи, що питання були недостатньо узгоджені між церквами. Антіохійська церква не приєдналася через тривалий канонічний конфлікт з Єрусалимським патріархатом щодо юрисдикції над Катаром, який не вдалося вирішити до початку собору. Грузинська церква висловила стурбованість певними документами, що, на її думку, суперечили традиційним православним поглядам. Болгарська церква мала зауваження щодо деяких аспектів порядку денного і процесу підготовки документів, оскільки вважала, що її пропозиції не було належним чином враховано (Holy and Great Council of Orthodox Church, 2016).

Глобалізація також впливає на внутрішні процеси в помісних церквах, стимулюючи їх до реформ та оновлення. Збільшується взаємодія між церквами різних традицій, що може сприяти розширенню єкуменічних контактів і розвитку спільних проектів. Проте водночас вона може підсилювати конкуренцію за вірян, що особ-

ливо актуально в контексті ролі світських та індивідуалістичних цінностей, яка також зростає. Помісні церкви, зіткнувшись із викликами секуляризації та втрати вірян, змушені шукати нові форми взаємодії із суспільством, переосмислювати свою роль і місію у світі. Для вирішення сучасних конфліктів, пов'язаних з помісними відносинами, ключовим інструментом стає міжконфесійний діалог. Він дозволяє долати історичні непорозуміння та конфлікти, базовані на канонічних суперечностях чи культурних відмінностях (Яроцький, 2013, с. 253). Міжконфесійний діалог сприяє налагодженню відкритих комунікацій між релігійними спільнотами, які часто перебувають у конфлікті через різні інтерпретації віри чи політичні впливи. Важливо відзначити, що такий діалог не лише сприяє подоланню конфліктів, але й допомагає знаходити спільні рішення щодо актуальних проблем сучасності, таких як питання соціальної справедливості, екології, прав людини та інших глобальних викликів.

Шляхи гармонізації відносин між помісними церквами можуть варіюватися залежно від характеру конфліктів і конкретних контекстів. Один із найважливіших підходів до гармонізації – це збереження балансу між автономією церков і необхідністю співпраці на міжнародному рівні. Це означає визнання прав помісних церков на самостійне вирішення внутрішніх питань, з одночасним підвищенням рівня взаємодії в межах ширших релігійних структур. Наприклад, надання автокефалії може слугувати способом вирішення внутрішніх конфліктів та зміцнення національної ідентичності, але воно також потребує дипломатичних зусиль для уникнення нових міжцерковних суперечок.

Додатково важливим елементом гармонізації є налагодження комунікацій між помісними церквами через спільні ініціативи та заходи, спрямовані на зміцнення

довіри та взаєморозуміння. Це можуть бути спільні освітні програми, соціальні проекти чи гуманітарна діяльність, які не тільки підсилюють співпрацю між церквами, але й сприяють подоланню стереотипів і упереджень. Міжнародні релігійні організації, такі як Всесвітня рада церков, можуть відігравати значну роль у цьому процесі, виступаючи нейтральними посередниками та платформами для діалогу.

Отже, сучасні виклики для помісних відносин пов'язані з глобалізацією, необхідністю міжконфесійного діалогу та необхідністю знаходити нові шляхи для вирішення конфліктів. Помісні церкви стоять перед завданням збереження своєї релігійної ідентичності, але водночас повинні бути відкритими до співпраці та взаємодії з іншими релігійними спільнотами. Успішна гармонізація відносин залежить від готовності церков до діалогу, взаємної поваги та пошуку спільних рішень у глобалізованому світі.

Список використаних джерел

- Кирило (Говорун) архім. (2019). *Риштування Церкви*. Дух і Літера. *Книга правил святих апостолів, Вселенських і Помісних соборів, і святих отців*. (2008). (С. М. Чокалюк, Пер.). Преса України.
- Яроцький, П. Л. (2013). *Релігієзнавство: Сучасні релігійні процеси у світі й Україні*. Кондор.
- Holy and Great Council of Orthodox Church. (2016, June 21). *News Bulletin*, 1. <https://holycouncil.org/news-bulletin-number-1>
- Position paper on leadership and governance in the local church*. (Adopted by the Assemblies of God General Presbytery in Session July 30, 2019). (2019). L.G. <https://ag.org/Beliefs/Position-Papers/Leadership-and-Governance-in-the-Local-Church>
- <https://ag.org/Beliefs/Position-Papers/Leadership-and-Governance-in-the-Local-Church>
- Schaff, P. (2017). *History of the christian church: T. 4. Mediaeval christianity*. A.D. 590–1073. Christian Classics Ethereal Library. <https://www.ccel.org/ccel/s/schaff/hcc4/cache/hcc4.pdf>

Назарій МАЛАНЯК, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВСЕСВІТНІЙ ПОТОП У МЕНШ ВІДОМИХ МІФАХ СТАРОДАВНЬОГО БЛИЗЬКОГО СХОДУ

Слід почати з найдавнішої оповіді, з епосу про Зіусудру, де фігурою усім відомого нам "Ноя" є Зіусудра, благочестивий цар, який стоїть біля стіни, де він чує, як бог Енкі повідомляє йому про рішення, прийняті зборами богів, щоб наслати потоп "для знищення" насіння людства". Частина, де Зіусудра, ймовірно, буде човен, щоб врятувати себе, свою родину та інших, відсутня, але в кінці бог сонця Уту посилає світло й тепло, щоб зігріти землю, і Зіусудра приносить в жертву биків і овець, після чого він обожнюється і потрапляє до Ділмуна, райської землі (Heidel, 1949). Важливо відзначити, що ця історія, найімовірніше, поширювалася самотньо, тоді як її змінена версія, можливо, була включена до "Епосу про Гільгамеша".

У той час як попередній нарис було взято зі збереженої, фрагментарної клинописної таблички, її версія, викладена вавилонським жерцем Мардуком Беросом (Lambert, & Millard, 1999) третього століття до нашої ери заслуговує на увагу. Його головна фігура "Ной" – Ксіоутрос – явно еллінізоване зображення Зіусудри, який правив до Потопу 64 800 років, після чого стався Великий потоп. Кронос з'явився Ксіоутросу уві сні і розповів йому про майбутній потоп, який знищить людство. Він доручив йому побудувати човен для себе, своїх родичів і близьких друзів і взяти на борт усіх тварин і птахів, а також достатньо припасів для подорожі. Після

того як потоп припинився, Ксіоутрос послав птахів, які повернулися на корабель після першого обльоту. Потім він послав ще птахів, які також повернулися, забруднені брудом. У третій раз вони не повернулися, після чого Ксіоутрос зійшов на берег разом зі своєю дружиною, донькою та лоцманом човна. Він приносив жертви, а потім зник, щоб бути з богами, але коли інші на борту зрозуміли, що Ксіоутрос пішов, вони теж висадилися. Потім вони почули голос з неба, який сказав їм повернутися до Вавилону; вони зробили це і відбудували як те місто, так і інші з відповідними храмами. Отже, схоже, що у III столітті до н. е. це була популярна версія епосу про потоп – без тих пошуків безсмертя Гільгамеша.

У світлі вже знайдених текстів версія Бероса про потоп схожа на злиття різних месопотамських історій, але переважає історія Зіусудри. Хоч яким був би справжній розклад, розповідь про Бероса була відома задовго до того, як було відкрито світові епос про Гільгамеша чи будь-яка інша література про месопотамський потоп, і коли археологи розкопали цю літературу в XIX ст. і на початку XX ст., вони знаходили багато паралелей. Весь ажіотаж навколо Гільгамеша та історії про Утнапіштіма наприкінці дев'ятнадцятого століття має ознаки наукової моди (Dundes, 1988), яка з плином часу мала б чекати більш тверезого судження. Проте хвилювання було таким, що відповідало настроям того періоду, вся

© Маланяк Назарій, 2024

увага зосереджується навколо Месопотамських текстів, а книга Буття в наукових колах утрачає свою історичну цінність та інтерес і відходить на другий план.

Єгипет також мав традицію потопу. Ця історія, уперше описана Едуардом Навільом понад століття тому, походить із Книги мертвих і розповідає про те, як бог Атум вирішив знищити те, що є на поверхні землі, покриваючи її водою, таким чином перетворюючи її знову на "Ну", великий океан, з якого все виникло на початку буття. Вода мала б іти з розливу Нілу (Currid, 2013). Окрім єгипетського політеїзму, у цій короткій довідці є чіткі натяки на книгу Буття.

Є ще Вавилонська казка про Атрахасіс (Lambert, & Millard, 1999). Ця доволі повторювана розповідь є водночас історією створення людини й історією потопу. Вона починається з того, що небом править Ану, Землею – Енліль, а підземною солодкою водою – Енкі. Ці боги вважають свою роботу важкою, після чого боги-ігіг виконували цю роботу протягом 3600 років. Коли цей експеримент зазнав невдачі, Еа пропонує, щоб Белет-Ілі, богиня-утроба, створила смертну людину, щоб "нести ярмо". За допомогою Енкі вони вбивають бога Гешту-е і з його плоті та крові роблять глину, з якої, у свою чергу, створюють сім чоловіків і сім жінок, прабатьків людського роду, які тепер виконують важкі обов'язки, призначені для них, підтримувати богів.

Однак згодом людство розростається до величезних розмірів, так що їхній спільний шум дратує богів, і вони не можуть спати. Низка заходів – хвороби, посуха, потім інші хвороби – з інтервалом у 600 років не можуть заглушити шум. Нарешті вони вирішують наслати потоп, але потім спалахує сварка між Енкі та Енлілем, і тому Енкі розкриває план Атрахасіса та наказує йому розібрати свій будинок і побудувати човен із верхньою та нижньою палубами (Dalley, 1988), щоб врятувати птахів, а також домашніх і диких тварин.

Атрахасісу доводиться вистелити свій дерев'яний корабель смолою, якою він також закриває вхід. Коли він це робить, Адад (божество грози) посилав шалену бурю з вітром і дощем; "він ревів, як бик", коли люди зовні гинули в катастрофі. Потоп тривав сім днів і ночей, але тим часом боги, жаліючись на себе, звинувачують один одного в "ганебному наказі" наслати потоп (Біблія, 2023). 58-рядковий розрив у тексті приховав місце, де зупинилося судно, але ми читаємо про жертвопринесення, яке було здійснено, коли з'явився Атрахасіс, на яке боги "зібралися, як мухи, над жертвою", так само як у Гільгамеші. Божественне зібрання погоджується, що жодна людина не повинна була вижити, а потім звинувачує Енкі в розкритті таємниці. Щоб спокутувати свій вчинок, Енкі благає, щоб жінок у людській расі, яка зараз наповнює землю на одну третину, відвідав демон, щоб "вирвати дитину", створити безпліддя і таким чином контролювати населення.

Датувати історії Атрахасіса дещо простіше, адже додається колофон, у якому зазначено, що переписувачем був Нур-Айя, який датує свою копію правлінням Аммі-Садуки (умовно 1646–1626 рр. до н. е.), хоча сама історія, імовірно, набагато старша.

На відміну від Гільгамеша, тут узагалі немає теми пошуку безсмертя, тоді як героєві, Атрахасісу, безсмертя не даровано за те, що він пережив потоп – принаймні згідно з тими частинами тексту, що збереглися. Є лише серія самодокору серед богів за те, що вони послали таку монументальну катастрофу проти Енкі за розкриття секрету, коли "очеретяна хатина" мала забезпечити безпеку. А тепер у них є небажане рішення прийняти новий варіант виправлення ситуації, хоч і з політикою стримування населення.

Також боги в цій казці хитаються від "плану А" до "плану Б" до "плану С" і так далі, через кожні 600 років. Бог Буття, навпаки, перед обличчям людської злочестивості, просто проголошує, що Він зробить, і виконує цей план після того, як спочатку оголосив про це праведному Ною, те саме і в епосі про Гільгамеша.

Причина насилання потопу цілком дитяча: тобто люди роблять занадто багато шуму, а боги не можуть спати. Крім того, причиною потопу є не людська злочестивість, а боги (особливо Енліль), які постановляють і виконують цей "злий наказ".

І Потоп у Бутті, і потоп Атрахасіса завершуються принесенням жертви, але Потоп у Бутті завершується жертвою як подякою, так і умилюванням Божественного гніву, на що вказує фраза "солодкий запах" (Бут. 8:21). У цьому випадку вавилонська повість є більш грубою та гротескною: вона розповідає про ненажерливих і жорстоких богів, які збираються довкола, жадаючи людських жертв, яких вони були позбавлені.

Підбиваючи підсумок, загалом чітка традиція потопу існувала в Стародавній Месопотамії з дуже ранніх часів, про що свідчить епос про Зіусудру та відносно недавно знайдена табличка з Ніппура, але з часом цю традицію було спотворено та викривлено ще більш політеїстичними та міфологічними забобонами, як видно з епосу про Атрахасіс. Пізніше цю традицію було включено в більшій, об'єднаний епос, присвячений потойбіччю та пеклу, який ми знаємо як "епос про Гільгамеша".

Список використаних джерел

- Біблія (Сучасний переклад із второканонічними книгами, благословення митрополита Епіфанія). (Р. Туркомяк, Пер.). (2023). Українське біблійне товариство.
- Currid, J. D. (2013). *Against the Gods: The polemical theology of the old testament*. Crossway.
- Dalley, S. (Ed.). (1988). *Myths from Mesopotamia: Creation, the flood, gilgamesh, and others* (S. Dalley, Trans.; Rev. ed.). Oxford World's Classics. https://www.academia.edu/39992892/Myths_from_Mesopotamia_Creation_the_Flood_Gilgamesh_and_Others
- Dundes, A. (Ed.) (1988). *The Flood myth*. University of California Press.
- Heidel, A. (1949). *The gilgamesh epic and old testament Parallels* (2nd ed.). University of Chicago Press.
- Lambert, W. G.; & Millard, A. R. (1999). *Atrahasis: The Babylonian story of the flood*. Eisenbrauns.

Володимир МЕЛЬНИК, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПРАВОВІ АСПЕКТИ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ

Однією з ключових умов для ефективного функціонування суспільства є здатність держави створити для людей безпечні умови, гарантуючи таким чином одну з найважливіших потреб людини – безпеку. Загалом по-

няття "безпеки" можна визначити як стан захищеності життя, інтересів та цінностей особи від можливих загроз і небезпек, що сприяє створенню оптимальних умов для життя, реалізації і розвитку. Формування без-

© Мельник Володимир, 2024

печної системи досягається завдяки дотриманню необхідних норм та параметрів, які забезпечують стабільне і збалансоване функціонування усіх процесів. Ці умови формуються і підтримуються через впровадження належної системи заходів (включаючи правові), орієнтованих на створення та збереження безпечної середовища, у якому небезпека відсутня або мінімізована, а потенційні загрози не здатні завдати суттєвої шкоди.

В умовах повномасштабної війни на перший план виходить усвідомлення значення релігійної безпеки як одного з основних факторів національної безпеки, необхідного елементу внутрішньої стабільності. На сьогодні сфера релігійної безпеки в Україні досі не отримала належної уваги в законодавчій сфері, як і достатнього опрацювання у науці. Саме тепер проблематика релігійної безпеки, захисту прав людей, які прагнуть отримувати релігійний досвід, а також питання гармонійності державно-конфесійних і міжконфесійних відносин стали одними з найважливіших у сучасному релігієзнавстві, як на міжнародному, так і на національному рівнях наукових досліджень. Ми бачимо серед науковців підвищення інтересу до цієї галузі.

Щодо правового аспекту поняття "безпека", то через право визначаються ознаки та критерії безпеки, розробляються комплексні заходи і механізми безпеки в різних сферах життєдіяльності людини, держави та суспільства загалом. Основне завдання правового впливу полягає в тому, щоб сприяти найбільш ефективному, справедливому та безперешкодному задоволенню інтересів усіх учасників правовідносин. Для належного захисту інтересів таких учасників правова система повинна не лише існувати на папері, а й функціонувати на практиці. Невідповідність між чинним законодавством та його застосуванням знижує потенційну ефективність правової системи. Ця проблема також проявляється у сфері релігійної безпеки, зокрема в державно-конфесійних та міжконфесійних відносинах, що можна спостерігати і в Україні.

Сутність юридичного боку поняття "безпека" визначається здатністю правової системи забезпечити захист як індивіда, так і суспільства та держави загалом. У релігійній сфері об'єктами захисту саме і є питання, значущі як для суспільства, так і для окремих осіб, а саме "свобода сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної, безперешкодно відправляти одноособово чи колективно релігійні культу і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність" (Конституція України, 1996, ст. 35). Право на свободу світогляду і віросповідання та їх забезпечення, серед інших, "є пріоритетним завданням діяльності сил безпеки, інших державних органів, органів місцевого самоврядування, їх посадових осіб та громадськості, які здійснюють узгоджені заходи щодо реалізації і захисту національних інтересів від впливу загроз" (Про національну безпеку України, 2018, ст. 1).

Це також охоплює свободу для релігійних організацій, що включає можливість створювати, управляти та здійснювати діяльність релігійних установ, вільно виконувати релігійні обряди, а також здійснювати будь-які дії благодійного або господарського характеру, які не заборонені законом. Крім того, це передбачає широкий спектр інших проявів релігійної свободи. Сюди входить не тільки право проводити релігійні обряди та здійснювати богослужіння, але й право вірян на створення та підтримку священних місць, що мають значення для історії та практики їхньої релігійної громади. Окрім цього, ця свобода включає право видавати та поширювати релігійну літературу, організувати релігійне навчання згідно з віровченням, а також вільно здійснювати місіо-

нерську діяльність та відкрито виражати свої переконання через різноманітні заходи, пов'язані з релігійною практикою.

Бюро ОБСЄ (Організації з безпеки і співробітництва в Європі) з демократичних ініціатив і прав людини (БДІПЛ) видає в 2019 році свій документ "Свобода релігії чи переконань та безпека: керівні принципи" (Свобода релігії або переконань і безпека..., 2019). Цей документ є одним із її основних програмних джерел, він спрямований на подальшу деталізацію і розвиток питань свободи совісті в Європі. Цей документ виник як розвиток попередніх декількох документів ОБСЄ. Перед цим були "Рекомендації щодо аналізу законодавства у сфері релігії або переконань", які було підготовлено Консультативною радою експертів БДІПЛ / ОБСЄ з питань свободи релігії або переконань за сприяння Європейської комісії за демократію через право (так звана Венеціанська комісія) влітку 2004 року і того ж року схвалені Парламентською асамблеєю ОБСЄ (Венеціанська комісія, 2015), після цього були "Рекомендації щодо правосуб'єктності релігійних громад та громад, які дотримуються певних переконань" (Рекомендації щодо правосуб'єктності релігійних громад..., 2015). Також в інших документах ОБСЄ визначено принципи критики та недопустимості негативного ставлення до інших віросповідань та загострення ситуацій на релігійному ґрунті та принципи взаємозалежності безпеки та поваги до повної свободи совісті, релігії і переконань.

У документі 2019 року запропоновано зосередитися, зокрема, на посиленні безпеки релігійних громад, на розвитку потенціалу громадянського суспільства, релігійних організацій та відповідальних державних структур у сфері розуміння та впровадження міжнародних стандартів щодо свободи релігії та віросповідання; на виявленні та боротьбі зі злочинами, що ґрунтуються на ненависті; на підтримці міжконфесійного діалогу, а також діалогу між державними установами, громадськими організаціями та релігійними громадами тощо.

В українському законодавстві станом на сьогодні немає спеціального закону, детального галузевого законодавства чи рекомендацій щодо релігійної безпеки (або щодо потенційних джерел небезпеки в релігійній сфері), але їх частково було внесено в Закон України "Про основи національної безпеки України" (втратив чинність на підставі Закону № 2469-VIII від 21.06.2018), де серед загроз національним інтересам і національній безпеці названо "можливість виникнення конфліктів у сфері міжетнічних і міжконфесійних відносин, радикалізму та проявів екстремізму в діяльності деяких об'єднань національних меншин та релігійних громад, загрози проявів сепаратизму на релігійній основі в окремих регіонах України" (Про основи національної безпеки України..., 2003). У новому Законі України 2018 року (Про національну безпеку України, 2018) не згадано "релігію", "релігійні організації", "церкву" в контексті саме національної безпеки. З огляду на це, науковці та експерти порушують питання щодо релігійної безпеки у своїх розробках та практичній діяльності (Здіорук, 2005; Шаправський, 2010; Чупрій, 2011; Колодний, 2019).

При цьому в Україні існує комплекс нормативно-правових актів, які забезпечують свободу віросповідання та засади релігійної безпеки. Хоч ці акти ще не утворюють єдину збалансовану систему, але вони вже мають достатньо високий рівень якості і взаємопов'язані між собою. Ця правова система створює умови для прояву, захисту та охорони релігійної свободи. Серед таких гарантій в Україні особливе значення мають: принципи світськості держави, відокремлення церкви

від держави, рівність усіх громадян перед законом незалежно від їхньої релігійної належності, визнання рівності всіх релігій перед законом та принцип невизнання жодної конкретної релігії державною. Ці принципи становлять основу правового механізму, що забезпечує релігійну свободу та, відповідно, релігійну безпеку в Україні. Насамперед вони зафіксовані в Конституції України (Конституція України, 1996, ст. 35) та Законі України "Про свободу совісті та релігійні організації" (1991), а також розкриваються в інших законах та підзаконних актах.

Принцип світськості держави має велике значення у цій системі. Світська держава – це держава, яка займає нейтральну позицію щодо світоглядних і релігійних питань, її функції та установи не піддаються впливу релігії, що виступає важливою ознакою безрелігійності органів влади. Це передбачає відокремлення церковних і державних установ, а також незалежність освіти від впливу релігії. Водночас слід зазначити, що світська держава не перешкоджає співпраці між державними і релігійними установами в розв'язанні соціальних та гуманітарних проблем. Така співпраця існує в Україні, і можна сподіватися на її подальший розвиток.

Зрозуміло, що визначення держави як світської є дійсним лише за умови забезпечення рівних можливостей для всіх віруючих та релігійних спільнот. Отже, рівність перед законом для релігійних організацій стає одним з основних аспектів повної свободи віросповідання та релігійної безпеки. Ця рівність поширюється на всі релігійні організації незалежно від їх історії, походження та традицій. Задоволення релігійних потреб вірян не повинно залежати від органів влади, якщо релігійні групи не порушують законодавства країни.

ОБСЄ дотримується позиції, що сталу безпеку можна забезпечити, лише якщо країни-учасники вживають відповідних заходів у галузі безпеки виключно з повагою до прав людини. Основний принцип концепції безпеки ОБСЄ полягає в тому, що міжнародна безпека і права людини взаємопов'язані і взаємодоповнюють

один одного. Згідно з Гельсінкським актом 1975 року, держави-учасники визнають універсальне значення прав людини та основних свобод, адже повага до них є важливим чинником миру, справедливості та процвітання, необхідних для сприяння дружнім відносинам і співпраці між країнами (Helsinki Final Act, 1975).

У підсумку слід підкреслити, що актуальною є потреба в подальшій роботі над проблематикою релігійної безпеки в науковій та правовій площинах.

Список використаних джерел

- Венеціанська комісія. (2015). *Рекомендації щодо аналізу законодавства у сфері релігії або переконань*. ОБСЄ. <https://www.osce.org/files/f/documents/1/0/176876.pdf>
- Здіорук, С. (2005). *Суспільно-релігійні відносини: виклики України XXI століття*. Знання України.
- Колодний, А. (Ред.). (2019). *Релігійна безпека / небезпека України*. УАР. <https://ure-online.info/religijna-bezpeka-nebezpeka-ukrayiny>.
- Конституція України, Закон України № 254к/96-ВР (1996, 28 червня).
- Відомості Верховної Ради України (ВВР)*, 30. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254k/96-vr#Text>
- Про національну безпеку України, Закон України № 2469-VIII (2018, 21 червня). *Відомості Верховної Ради України (ВВР)*, 31. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2469-19#Text>
- Про основи національної безпеки України, Закон України № 964-IV (2003, 19 червня). *Відомості Верховної Ради України (ВВР)*, 39. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/964-15#Text>
- Про свободу совісті та релігійні організації, Закон України № 987-XII (1991, 23 квітня). *Відомості Верховної Ради України (ВВР)*, 25. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text>
- Рекомендації щодо правосуб'єктності релігійних громад та громад, які дотримуються певних переконань*. (2015). Бюро з демократичних інститутів і прав людини ОБСЄ. <https://www.osce.org/files/f/documents/8/1/176361.pdf>
- Свобода релігій або переконань і безпека: Керівні принципи (Витяги з документів ОБСЄ 2019 р. "Свобода релігії або переконань і безпека. Політичні рекомендації"). (2019). *Релігійна свобода*, 22–23, 67–71.
- Чупрій, Л. В. (2011). Діяльність релігійних організацій та загрози національній безпеці України. *Стратегічні пріоритети*, 4, 57–64. <https://er.nau.edu.ua/handle/NAU/20011>.
- Шаправський, С. А. (2010). Проблеми забезпечення релігійної безпеки України та шляхи їх вирішення. *Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Історичне релігієзнавство*, 2, 167–175. http://nbuv.gov.ua/UJRN/NznuoarD2009_2010_2_21.
- Helsinki Final Act*. (1975, August 1). Organization for Security and Co-operation in Europe. <https://www.osce.org/helsinki-final-act>

Олександр МЕЛЬНИЧЕНКО, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ГЕНЕАЛОГІЯ НАУКОВОЇ РЕФЛЕКСІЇ "КОЗАЦЬКОЇ ЦЕРКВИ"

Релігія стає однією із соціальних технологій консолідації сучасного українського суспільства, у якому в умовах воєнного часу все більшого поширення набуває ідея соціального служіння церкви. Об'єднання зусиль церкви, держави та суспільства у розв'язанні соціальних проблем сприяє державотворчим процесам під час війни, міжцерковному порозумінню, гармонізації церковно-державних відносин і зміцненню авторитету церкви в суспільстві.

Проте пошук нових форм цієї консолідації не означає цілковитої відмови від досвіду, накопиченого в попередні віки, від учень, що дають відповіді на важливі державотворчі питання і пропонують своєрідні концептуальні рішення в осмисленні конфесійних характеристик українського буття. Саме в цьому сенсі виникає інтерес до концепції "козацької церкви" (5 найдавніших козацьких храмів України, 2020).

Актуальність цієї проблеми викликана необхідністю дослідження генеалогії європейських богословських і світських рефлексій щодо теорії і практики впровадження "козацької церкви", розгляду історіо-

софського контексту її становлення у цивілізаційному виборі Київській Русі, а також тих особливостей, що проявилися в розбудові "козацької християнської республіки", у республіканській Конституції П. Орлика, історико-релігійних пошуках Кирило-Мефодіївського братства, у вітчизняній релігійно-політичній думці кінця XIX початку XX ст. У зв'язку з конфесійною зорієнтованістю концепції "козацької церкви" виникла необхідність дослідження особливостей розвитку автокефалізму національного православ'я у його європейському аспекті та уніїчних процесів в Україні як релігійно-політичної спроби входження в європейську християнську спільноту.

Генеалогія наукової рефлексії навколо ідеї "козацької церкви" показує, що європейський шлях розпочався з тези про "християнську республіку" як соціально могутню церкву, а закінчився теократичними утопіями та рационалізованими доктринами державницької церкви в конфедерації європейських народів. За допомогою "християнської республіки" (прототипу сучасного Європейського Союзу) теоретики цієї концепції вважали, що

з побудовою громадянського суспільства на континенті можна встановити вічний мир.

Актуальним є дослідження релігійно-світоглядних основ становлення і функціонування "козацької християнської республіки", що мала демократичний соціально-політичний устрій, особливу військову організацію, своєрідний життєвий уклад, побут та звичаї, використала непересічну роль православної церкви в подоланні державницької кризи.

У посткозацьку добу, у Конституції П. Орлика та в Кирило-Мефодіївському братстві, вперше зроблено спробу теоретично сформулювати християнські висхідні української ідеї в юридичній, політичній і суспільній сфері в дусі прогресу та свободи. У цьому контексті закладалися підвалини конституційних принципів і релі-

гійної програми, які передбачали утворення " нової творчої братської церкви", яка допомогла би реалізувати в Україні історіософію християнського республіканізму.

Незважаючи на значний інтерес науковців до питань взаємодії держави та церкви, на сьогодні в науковій літературі відсутні комплексні дослідження ролі концепції "козацької церкви" в державотворчих і конфесійних процесах в Україні, що обмежує вироблення науково-методологічних підходів стосовно історії християнства в Україні, цивілізаційних засад його функціонування у процесі становлення української нації.

Список використаних джерел

5 найдавніших козацьких храмів України, де й досі зберігає дух Запорізької Січі. (2020, 26 липня). Шотам. <https://shotam.info/5-naydavnishnykh-kozatskykh-khramiv-ukrainy-de-y-dosi-zberihsia-dukh-zaporizkoi-sichi/>

Євгеній МЕЛЬНИЧУК, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ОСНОВНІ ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ ХАСИДИЗМУ НА ПОДОЛІІ

Релігійна течія юдаїзму хасидизм широко представлена на теренах нашої країни (Хто такі хасиди..., 2022). Українська єврейська община отримала свою колоритність та неповторність саме завдяки традиції та центральним положенням хасидизму. Це релігійне явище взяло свій початок із давнини, остаточно вкоренилося на соціокультурному просторі в першій половині XVIII століття на Подоліі (тогочасна південно-східна провінція Польщі).

Хасидський рух, якому судилося стати основною причиною і головним утіленням новітніх тенденцій, характерних для євреїв на Поділлі, яке на той час було провінцією, у період розпаду держави. Тогочасне єврейське суспільство також зазнало розколу і було піддане гонінню. У своїх руках тримали владу тримали люди, які були проти статусу центральних органів автономного єврейського правління. Вони стверджували, що визнання особливих прав цього інституту свідчить про слабкі сторони центральної влади. У відповідь на цю критику керівництво позбавило органи общини їхнього автономного становища, і в 1764 році їх було розпущено.

Немає жодного сумніву в тому, що з організаційної точки зору хасидський рух сприяв об'єднанню євреїв Східної Європи і що у сфері релігії і єврейського мислення він виявився своєрідним відродженням. Остання українська фаза хасидизму постала як синтез релігійно-містичної думки і специфічних умов розвитку євреїв України.

Релігієзнавчо-історичний підхід у дослідженні хасидизму дає змогу уявити повну картину його розгортання на історичному полі нашої країни, зрозуміти значення розгалуження на різні напрями всередині самого релігійного руху (хасиди Хабад-Любавич, Карлін-Столінські хасиди, Брацлавські хасиди, тощо), зробити порівняльний аналіз поглядів мислителів – представників цієї течії на різних етапах формування в джерельній базі.

Фундамент джерельної бази формують загальновідомі першоджерела з юдаїки та комплекс робіт авторів, котрі в різних аспектах розглядають явище хасидизму. Це такі праці, як: М. Бубер "Хасидські сказання", С. Дубнов "Виникнення хасидизму: життя та діяльність Ізраеля Бешта", "Виникнення цадикізму". Треба звернути увагу на опис діяльності цадиків у роботах Я. Каца "Беш", "Нахман із Бреслава" та доробки вітчизняних учених В. Андросової, В. Фуркало, І. Турова. Постає питання дослідження діяльності цадиків – очільників хасидських общин, значення їхніх проповідей та настанов не лише для єврейського населення, а й польсько-українського. На сучасному етапі результат цієї практики ребе простежується у феномені релігійного паломництва до могил цадиків-праведників (м. Умань, м. Брацлав, м. Бердичів та інші).

Список використаних джерел

Хто такі хасиди і чому вони щовересня здійснюють паломництво до Умані – пояснює президент Української асоціації юдаїки. (2022, 24 вересня). Українське радіо. <https://ukr.radio/news.html?newsID=99655>

Єва МОТИЧАК, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

УЧИТЕЛЬСТВО КИЄВО-ПЕЧЕРСЬКОЇ ЛАВРИ: ФЕНОМЕН СВЯТОСТІ ТА ПРИКЛАД ЇЇ НОСІЇВ

Києво-Печерська лавра, заснована у XI столітті святыми Антонієм і Феодосієм Печерськими, є унікальним духовним центром, що відіграв ключову роль у формуванні релігійного, культурного та соціального життя Київської Русі й ширшого православного світу. Її значення глибоко вкорінене в духовній традиції, яка охоплює молитву, аскетичне життя, вчительство та просвітництво.

Як осередок православного чернецтва, лавра стала джерелом натхнення для сотень монастирів і церков у регіоні. Її подвижники показували приклад самовідданос-

ті та відданого служіння Богові, формуючи ідеал християнської святості (Predko, & Predko, 2020, p. 134). Святі Антоній і Феодосій започаткували традицію суворої аскези, яка стала символом духовного вдосконалення та зосередження на вічних цінностях. У стінах лаври народжувалася атмосфера смирення, молитви та прагнення до святості, що надавала надію та сил людям (Касіян, 1998, с. 123).

Феномен святості є багатограним поняттям, яке можна аналізувати з різних семантичних перспектив, кожна з

© Мельничук Євгеній, 2024

© Мотичак Єва, 2024

яких розкриває унікальний вимір цієї духовної категорії. Святість, як явище, інтегрує метафізичний, релігійний, етичний і екзистенційний аспекти, що дозволяє поглиблено досліджувати її значення у контексті релігійної антропології, теології та філософії (Куса, 2014, р. 62).

У цьому контексті варто згадати і про тісний зв'язок святості з феноменом софійності, що особливо рельєфно простежується в українській духовній традиції. Цей аспект ґрунтовно досліджує релігієзнавець Є. Харьковщенко у своїй монографії "Софійність київського християнства", де він акцентує на глибинному філософсько-богословському вимірі київської святості, розкриваючи її як прояв мудрості, внутрішньої повноти й онтологічної присутності Бога в людині. Це свідчить про сталу зацікавленість української філософської думки феноменом святості як сутнісним виміром релігійного буття (Харьковщенко, 2013, с. 12).

Святість можна розуміти як властивість, яка є віддзеркаленням Бога та Його обранців. О Предко у своїй праці "Релігійний досвід" зазначає, що в цьому контексті святість трактується як особливий стан буття, досягнутий через процес обоження, тобто поступового наближення людини до Бога через дотримання Його заповідей, молитву та аскетичні практики (Предко, 2014b, с. 23). У християнській традиції це розуміння має глибоке богословське підґрунтя: святі сприймаються як ті, хто максимально наблизився до Бога, ставши носіями Його святості через власне очищення й оновлення у Святому Дусі. Ця перспектива підкреслює трансцендентний вимір святості, яка розглядається як участь у Божественній природі (Куса, 2014, р. 66).

Учительство в лаврі мало особливу форму, яка поєднувала в собі три ключові аспекти: особистий приклад святості, наставництво через молитву та богословські твори, а також вплив через літературну спадщину (Motychak, 2023, р. 424). Монахи Києво-Печерської лаври своїм життям демонстрували головні християнські чесноти – смирення, послух, любов до ближнього й постійну боротьбу з гріхом. Їхній приклад надихав інших шукати істинного духовного життя (Предко, 2014а, с. 124).

Однією з головних постатей у цьому контексті є святий Антоній Печерський, який заснував лавру як місце для молитви й усамітнення. Він першим показав шлях суворого аскетичного життя, яке стало символом боротьби з мирськими спокусами та прагнення до святості. Антоній своїм прикладом навчав, що справжня святість досягається через смирення, відречення від усього мирського й повне уповання на Бога (Касіян, 1998, с. 125).

Духовне вчительство було також продовжено святим Феодосієм Печерським. Він розвинув ідею спільного монастирського життя, запровадивши статут, що ґрунтувався на ідеалах любові, послуху та взаємодопомоги. Феодосій навчав не лише словом, а й ділом, створюючи середовище, де кожен міг знайти духовну підтримку та наставництво. Його зусилля сприяли утвердженню лаври як центру духовного виховання.

Однією з форм учительства Києво-Печерської лаври стала літературна діяльність. Тут було створено "Києво-Печерський патерик" – збірка житій святих, які слугували моральними орієнтирами для багатьох поколінь. Ці житія не лише описували духовний шлях святих, а й містили настанови для віруючих, закликаючи їх до святості та праведного життя. Іншим важливим літературним досягненням лаври стало написання Нестором Літописцем "Повісті минулих літ", яка не лише виклала історію Київської Русі, але й мала духовно-повчальний характер, указуючи на Боже провидіння в історії народу (Касіян, 1998, с. 233).

Лавра також стала місцем, де молитва була не лише особистим подвигом, а й формою служіння суспільству. Ченці молилися за мир, добробут і спасіння душ усіх християн. Вони підтримували віруючих у важкі часи, надаючи їм духовну розраду. Ця форма вчительства через молитву продовжується й донині, роблячи лавру живим центром духовного життя (Мотичак, 2022, с. 63).

Святість, проповідувана й демонстрована лаврою, мала глибокий вплив на суспільство. Багатьох її ченців було канонізовано як святих, а їхні моці, що зберігаються у печерах лаври, стали святинею для паломників. Ці святи, такі як Антоній та Феодосій Печерський, Нестор Літописець, залишаються прикладами не лише духовної відданості, а й жертвовного служіння людям (Motychak, 2022, р. 74).

Таким чином, Києво-Печерська лавра стала унікальним осередком, де вчительство набуло багатогранного просяву. Через молитву, особистий приклад святості, літературну спадщину та духовне наставництво лавра формувала й зміцнювала християнську культуру й духовність (Предко, 2014с, с. 36). Її внесок у розвиток православного світу неможливо переоцінити, адже саме тут закладалися основи, на яких ґрунтується християнська свідомість багатьох поколінь.

Список використаних джерел

- Касіян (Ред.). (1998). *Патерик Києво-Печерський*. (І. Жиленко, Сост.). КМ Akademia.
- Мотичак, Є. (2022). Святість в східнохристиянській традиції (на прикладі святих в Києво-Печерській лаврі) *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 2(20), 63–64. <http://religdep.univ.kiev.ua/documents/sofia/Sofia.Volume20.pdf>
- Предко, О. І. (2014а). *Психологія релігії*. ВПЦ "Київський університет".
- Предко, О. І. (2014b). Релігійний досвід: Особистісний вимір. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 1(1), 21–25. http://www.library.univ.kiev.ua/ukr/host/viking/db/ftp/univ/sophia/sophia_2014_01
- Предко, О. І. (2014c). Релігійне навіювання: сутність та його складові. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 2(2), 35–39. http://nbuv.gov.ua/UJRN/sophia_2014_2_10 (дата звернення: 28.09.2024).
- Харьковщенко, Є. А. (2013). Релігієзнавство. Наукова думка.
- Куса, З. (2014). Феномен святості в системі релігієзнавчих філософських воззрень. *Elpis*, 16, 61–73.
- Motychak, Y. (2022). Holiness in the Eastern Christian tradition (on the example of Saints from The Kyiv-Pechersk Lavra). *Religious dialogue and cooperation*, 3(3), 74–80. <https://doi.org/10.47054/RDC223374m>
- Motychak, Y. (2023). Religious practices of the saints of the Kyiv-Pechersk Lavra. In A. Konversky (Ed.). *The days of science of the faculty of philosophy-2023* (pp. 424–427) <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/12/79>
- Predko, O., & Predko, D. (2020). Worldview essence and cosmic connotations of religious feelings. *Philosophy and Cosmology*, 25, 131–139.

Володимир НОВІКОВ, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ФЕНОМЕН "КОМПЛЕКС БОГА": СУТНІСТЬ ТА ОСНОВНІ ХАРАКТЕРИСТИКИ

Метою вивчення "комплексу Бога" є зрозуміти психологічну сутність цього явища, розкрити його прояви в поведінці людей, вивчити його причини та можливі ускладнення. Комплекс Бога (інколи називають також "комплексом

месіанства" або "комплексом величчя") стосується відчуття переваги та величчя, коли людина починає вважати себе надлюдиною з безмежними можливостями. Його важливо досліджувати, оскільки такі стани можуть мати

серйозні наслідки для психічного здоров'я, міжособистісних відносин і навіть суспільного устрою.

У сучасній психології та популярній культурі термін "комплекс Бога" широко використовується для позначення поведінки людей, які демонструють надмірну самовпевненість, впевненість у власній непогрішності та бажання домінувати над іншими. І хоча цей термін часто вживається неформально, він охоплює низку серйозних особистісних і психічних проблем, які можна простежити в багатьох історичних постатях, зокрема в політичних лідерів або впливових фігур. По суті, люди з цим комплексом вважають, що вони здатні здійснювати контроль над долею інших, а їхні рішення повинні беззаперечно визнаватися як єдино правильні. Ця особливість виявляється не лише в особистому житті таких людей, але й у масштабних соціальних чи політичних проєктах, які вони намагаються реалізувати. Це серйозний психологічний стан, який може мати руйнівні наслідки не лише для самої людини, але й для її оточення та суспільства загалом. В історії є багато прикладів того, як цей синдром призводив до трагедій, війн і навіть падіння імперій. Лікування можливе, але воно потребує великого зусилля як з боку пацієнта, так і з боку його оточення.

Комплекс Бога проявляється через низку симптомів, які можна спостерігати в поведінці людини. Основними ознаками є:

- **Патологічне почуття власної важливості.** Люди з комплексом Бога вважають себе унікальними, обдарованими й особливими. Вони часто стверджують, що мають особливу місію у житті, яку ніхто не може виконати так, як вони. Як зазначає психолог Лоренс Гілліган, "цим людям часто не вистачає здатності визнати свою вразливість, і вони намагаються компенсувати її шляхом надмірного контролю над іншими" (Gilligan, 2005, p. 134).

- **Невміння приймати критику.** Особи з цим комплексом часто сприймають будь-які зауваження на свою адресу як особисту образу. Вони можуть виявляти агресію або недобррозичливість у відповідь на конструктивну критику.

- **Маніпуляція та контроль.** Люди з комплексом Бога мають тенденцію до маніпуляцій, щоб досягти своїх цілей. Вони можуть використовувати емоційний шантаж або інші тактики, щоб змусити інших діяти за їхнім сценарієм.

- **Ілюзія усезнання.** Ці особи часто вважають, що їхня точка зору є єдино правильною, що може призводити до небезпечних рішень, які ігнорують реальність.

Причини виникнення комплексу Бога можуть бути різними і часто пов'язані з ранніми етапами розвитку особистості. Психоаналітики, такі як Еріх Фромм, вважають, що "чим більш безсилою людина відчуває себе всередині, тим більша потреба здійснювати контроль зовні" (Fromm, 1941, p. 56). Це означає, що людина, яка відчуває внутрішню слабкість, намагається компенсувати це, здійснюючи контроль над іншими. Соціальні фактори також можуть відігравати значну роль у формуванні цього комплексу. Наприклад, особи, які обіймають високі соціальні позиції, можуть відчувати тиск до демонстрації сили та авторитету. Як зазначає Карен Хорні, "влада і престиж можуть створити ілюзію всемогутності, яка поступово перетворюється на справжнє відчуття величч" (Horney, 1939, p. 78). Це може призводити до ілюзії, що вони можуть контролювати не лише своє життя, а й життя інших.

Лікування комплексу Бога є складним завданням, оскільки індивіди з цим синдромом зазвичай не визна-

ють свою проблему. Вони часто вважають себе непогрішними і, відповідно, не прагнуть шукати допомоги. Якщо ж така людина вирішує звернутися по допомогу, основним методом лікування є когнітивно-поведінкова терапія (КПТ), яка дозволяє пацієнту критично переосмислити свою поведінку. У деяких випадках можуть призначитися медикаменти, особливо якщо індивід страждає від біполярного розладу чи інших психічних захворювань. Як підкреслює професор Барбара Мейер, "Однією з головних проблем у лікуванні таких пацієнтів є відсутність у них бажання змінюватися" (Meier, 2016, p. 210). Це означає, що лікування часто вимагає значних зусиль як з боку пацієнта, так і з боку терапевта.

Хоч і з початку 1990-х років термін став активно використовуватися в популярній культурі, медіа та психологічних дослідженнях для описування особистостей, які демонструють риси, пов'язані з маніакальною самовпевненістю, контролем та домінуванням, в історії всього людства було багато відомих постатей з подібним комплексом. Наприклад, Калігула вважав себе богом і вимагав поклоніння від своїх підданих і вважав свої рішення незаперечними. Наполеон Бонапарт вірив у свою здатність переписати історію Європи, що в кінцевому рахунку призвело до його падіння. Як зазначає Роберт Крафт, "Наполеон, хоч і був талановитим полководцем, поступово став асоціювати себе з образом непереможного правителя, що вплинуло на його рішення і призвело до його краху" (Kraft, 2010, p. 114), а бізнесмен Адам Вейн під час кризи заявив, що "може врятувати світ" від економічних труднощів без урахування думки своїх колег та фахівців, що й призвело до великих фінансових втрат.

Із цих прикладів треба зазначити, що цей феномен може призводити до серйозних наслідків не лише для самої особи, а й для навколишніх. Люди, що оточують особу з цим комплексом, часто стають жертвами маніпуляцій, емоційного тиску та психологічного насильства. Як зазначає Еріх Фромм, "Люди з комплексом Бога створюють ілюзію контролю, але насправді вони в'язні власного страху та потреби у визнанні" (Fromm, 1941, p. 95). Це свідчить про те, що такі особи стають все більш відірваними від реальності, що підвищує ризик прийняття небезпечних або шкідливих рішень.

Отже, комплекс Бога в сучасному світі виявляє свою складність і багатогранність, проникаючи в різні аспекти життя. Сьогодні це явище стає все більш актуальним у зв'язку з розвитком соціальних медіа, політичними змінами та змінами в культурних нормах. Люди з комплексом Бога часто відчують в собі нездоланну потребу контролювати навколишнє середовище, адже вважають, що тільки вони здатні приймати правильні рішення. Ця ілюзія всемогутності може призвести до ізоляції, оскільки довколишні стають жертвами маніпуляцій і тиску. Вони можуть відчувати гнів і зневагу, якщо не отримують визнання за свою "правоту", що, у свою чергу, тільки підкреслює їхню вразливість і страх перед відкиданням. На рівні суспільства комплекс Бога може стати небезпечним. Політики і лідери, що відчують ці риси, можуть діяти, не зважаючи на реальні потреби людей, ігноруючи думки своїх виборців. Вони можуть підривати демократичні принципи і ставати причинами соціальної напруги та конфліктів. Як показують історичні приклади, такі особи, втрачаючи зв'язок із реальністю, можуть призвести до руйнівних наслідків для своїх країн і народів. Крім того, у сучасному світі, де соціальні медіа надають платформу для самовираження, комплекс Бога може про-

являтися в онлайн-взаємодії. Люди стають впевненими у своїй правоті, активно нав'язуючи свої думки іншим. Це може призвести до токсичних обговорень, де не враховуються думки та емоції інших. Психотерапія є важливим інструментом для тих, хто стикається з комплексом Бога. Проте сам факт визнання проблеми часто є складним для людей з цим синдромом. Важливо, щоб терапевти використовували підходи, які допомагають пацієнтам усвідомити свої вразливості, відкритися до критики і навчитися слухати інших. Комплекс Бога є не лише індивідуальною проблемою, а й соціальною, яка вимагає колективного осмислення і зусиль

для зміни. Розуміння цього явища може допомогти створити більш чутливе і дбайливе суспільство, де всі голоси мають значення. Важливо працювати над самосвідомістю і взаємоповагою, щоб запобігти негативним наслідкам, які можуть виникнути внаслідок цього складного психологічного явища.

Список використаних джерел

- Fromm, E. (1941). *Escape from Freedom*. Farrar & Rinehart.
 Gilligan, L. (2005). *The Narcissistic Personality*. University Press.
 Horney, K. (1939). *New ways in psychoanalysis*. W. W. Norton & Company.
 Kraft, R. (2010). *Napoleon and the psychology of power*. Macmillan.
 Meyer, B. (2016). *Personality disorders in modern society*. Springer.

Євген ПІЛЕЦЬКИЙ, канд. філос. наук

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПОВЕРНЕННЯ БУДДИЗМУ В ІНДІЮ

Рух за "повернення буддизму в Індію" відображає значне культурне й духовне відродження буддизму в країні його походження. Це відродження вкорінене в історичному, соціальному та політичному контекстах, особливо під впливом зусиль ключових постатей та сучасних урядових ініціатив.

Буддизм, який зародився в Індії близько VI століття до нашої ери, поступово занепадав, починаючи з IV–VI століть нашої ери. До XII століття він практично зник з Індійського субконтиненту через такі фактори, як зростання індуїзму, військові вторгнення і втрату монастирської підтримки (Ober, 2023; Snellgrove, 2025).

Відродження почалося в XIX столітті з рухів, спрямованих на відновлення буддійської спадщини. Видатні діячі, такі як Анагаріка Дгармапала, працювали над поверненням буддійських святинь і підвищенням обізнаності про історичне значення буддизму в Індії (Surendran, 2013).

Переломний момент у сучасному індійському буддизмі стався 14 жовтня 1956 року, коли Б. Р. Амбедкар, видатний лідер громади далітів і критик кастової дискримінації, навернувся до буддизму разом із сотнями тисяч послідовників. Це масове навернення стало відмовою від кастової системи, притаманної індуїзму, і ознаменувало значну зміну релігійного ландшафту Індії. Версія буддизму Амбедкара, яку часто називають "наваяна" або "буддизм Амбедкара", наголошує на соціальній рівності та справедливості (Jacobsen, 2018).

Відродження характеризується зусиллями, спрямованими на відновлення буддійської ідентичності серед маргіналізованих спільнот, зокрема далітів. Цей рух прагне висвітлити буддизм як особливу спадщину, що протистоїть кастовій дискримінації та пропагує егалітарні цінності.

Останніми роками, особливо за часів уряду прем'єр-міністра Нарендри Моді, докладаються цілеспрямовані зусилля для популяризації буддизму як частини культурної

спадщини Індії. Це включає розроблення буддійських туристичних маршрутів і міжнародну співпрацю, спрямовану на посилення ролі Індії як центру буддійського навчання і практики.

У таких заходах, як святкування Дня Абхидхамми, беруть участь міжнародні буддійські лідери, що підкреслює роль Індії у світовому буддизмі. Урядові ініціативи також включають будівництво центрів буддійської культури та спадщини, що ще більше зміцнює позицію Індії як ключового гравця у світовій буддійській спільноті (Omvedt, 2003).

Серед різних верств індійського суспільства зростає загальний інтерес до буддизму. Це знаходить своє відображення у літературі, освітніх програмах і культурних заходах, присвячених буддійському вченню та історії (Queen, 2000).

Таким чином, рух за повернення буддизму до Індії охоплює багате полотно історичного відродження, ініціативи соціальної справедливості, очолювані такими діячами, як Амбедкар, і сучасну державну підтримку, спрямовану на відновлення значення буддизму на його батьківщині.

Список використаних джерел

- Jacobsen, K. A. (2018). Revivals of ancient religious traditions in modern India: Samkhyayoga and buddhism. *The Finnish Society for the Study of Religion – Tenemos*, 54(1), 63–77.
 Ober, D. (2023). *Dust on the Throne: The search for buddhism in modern India*. Stanford University Press.
 Omvedt, G. (2003). *Buddhism in India: Challenging Brahmanism and Caste*. Sage Publications.
 Queen, C. (2000). *Engaged Buddhism in the West*. Wisdom Publications.
 Snellgrove, D. L. (2025). *The demise of buddhism in India*. Britannica. Retrieved April 7, 2025, from <https://www.britannica.com/topic/Buddhism/The-demise-of-Buddhism-in-India>
 Surendran, G. (2013). "The indian discovery of buddhism": *Buddhist revival in india* [Doctoral dissertation, Harvard University]. <https://dash.harvard.edu/entities/publication/73120378-be1b-6bd4-e053-0100007fd3b>

Денис ПРЕДКО, канд. філос. наук, проф.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПСИХОЛОГІЧНІ ІДЕЇ ВИКЛАДАЧІВ ТА ВИПУСКНИКІВ УНІВЕРСИТЕТУ СВ. ВОЛОДИМИРА

Орест Маркович Новицький (1806–1884) був видатним українським філософом та педагогом, відомим своїм внеском у розвиток філософської та психологічної думки в Україні. Він був професором Університету свя-

того Володимира в Києві (нині Київський національний університет імені Тараса Шевченка). Новицький багато уваги приділяв визначенню предмета психології та її місця у системі наукового знання. Вважаючи психологію

наукою, що вивчає душу людини, він підкреслював важливість досліджування внутрішнього світу людини, її свідомості, почуттів, волі та розуму. Психологія, на його думку, має досліджувати, як ці внутрішні процеси впливають на поведінку та діяльність людини (Новицький, 1840).

Новицький наголошував на важливості використання філософських методів у психології. Він вважав, що для розуміння психічних явищ необхідно, по-перше, поєднувати емпіричні дослідження з філософським аналізом, що допоможе глибше зрозуміти природу людської душі та її проявів. По-друге, мислитель зазначав, що психологічні знання є фундаментом для розвитку педагогіки та морального виховання, позаяк розуміння психічних процесів допомагає у формуванні гармонійної особистості. По-третє, О. Новицький також приділяв увагу зв'язку між психологією та релігією. Він вважав, що вивчення душі не може бути повним без урахування релігійних аспектів. Віра та духовні практики, на його думку, є важливими складниками психічного життя людини, які потрібно враховувати у психологічних дослідженнях. Акцентуючи увагу на етичній відповідальності психології, О. Новицький вважав, що знання про психічні процеси повинні використовуватися для морального вдосконалення людини та суспільства.

Петро Семенович Авсенев (1810–1852) був відомим філософом і педагогом, який зробив значний внесок у розвиток психології та філософії в Російській імперії. Він також був професором в Університеті святого Володимира в Києві, будучи одним із перших, хто почав викладати психологію як самостійну дисципліну в університетах. У своїх лекціях він прагнув систематично викладати основи психологічного знання, що допомогло закласти фундамент для подальшого розвитку цієї науки в академічному середовищі. У своїх лекціях П. Авсенев охоплював широкий спектр тем, включаючи основні поняття психології, природу свідомості, емоції, волю, пам'ять, увагу та інші психічні процеси. Він прагнув дати студентам цілісне уявлення про внутрішній світ людини.

Григорій Іванович Челпанов (1862–1936) був видатним українським психологом і філософом, який зробив вагомий внесок у розвиток психології як наукової дисципліни. Одним із найважливіших досягнень Г. Челпанова було створення психологічної лабораторії в Київському університеті у 1897 році. Це була одна з перших лабораторій такого типу в Російській імперії, яка відіграла важливу роль у розвитку експериментальної психології. Лабораторія забезпечила студентів і дослідників необхідним обладнанням для проведення експериментів і сприяла розвитку практичних навичок у галузі психологічних досліджень. Челпанов активно розвивав експериментальні методи дослідження у психології. Він вважав, що психологія повинна бути наукою, заснованою на об'єктивних даних і емпіричних дослідженнях. У своїх роботах він використовував методи експерименту для вивчення психічних процесів, таких як сприйняття, пам'ять, увага та мислення. Завдяки зусиллям Г. Челпанова психологія отримала визнання як наука, що базується на об'єктивних даних і емпіричних дослідженнях. Його педагогічна та наукова діяльність сприяла формуванню нових поколінь психологів, які продовжили розвивати цю науку.

Лука Войно-Ясенецький (святитель Лука Кримський) (1871–1961) був видатним хірургом і православним архієпископом, відомим своєю духовною мудрістю та медичними знаннями. Навчався на юридичному факультеті Київського університету св. Володимира (1896), який закінчив з відзнакою. Упродовж свого життя багато розмірковував про страждання, оскільки особисто переживав важкі часи, включаючи переслідування, заслання та фізичний біль.

Лука Войно-Ясенецький вважав, що страждання може бути засобом очищення душі (Присухін, б. д.), допомагаючи людині зосередитися на духовних цінностях та відмовитися від гріховних пристрастей. Він вірив, що через страждання людина може наблизитися до Бога та отримати духовну силу. Зазначаючи, що страждання є невід'ємною частиною людського існування і кожна людина повинна прийняти цей факт як даність, Л. Войно-Ясенецький закликав не уникати страждань, а сприймати їх як можливість для духовного зростання та самовдосконалення.

Як лікар і священник, Лука Войно-Ясенецький підкреслював важливість співчуття до тих, хто страждає. Він наголошував на тому, що допомога іншим у їхніх стражданнях є виявом любові до ближнього і виконанням заповіді Христа.

Видатний учений радив тим, хто страждає, звертатися до Бога в молитві та шукати підтримки у вірі. Він вірив, що молитва може дати сили пережити важкі часи і знайти втіху в Божій любові. Його власне життя було прикладом мужності та стійкості у стражданнях. Незважаючи на переслідування, він залишався вірним своїм переконанням і продовжував служити людям як лікар і пастир, демонструючи силу духу та віри. Своім прикладом та вченням Л. Войно-Ясенецький показав, що страждання можуть мати глибоке духовне значення і можуть бути перетворені на джерело сили та мудрості. Його погляди на страждання надихають багатьох людей шукати сенс і втіху у важких життєвих обставинах. Талановитий богослов, філософ, психолог Л. Войно-Ясенецький "повчав про два сутнісні вияви людини – тілесний і духовний: "духовну інфекцію" можна здолати тільки силою Божих істин (Вірою, Надією і Любов'ю), аби врятувати й відновити в грішній людині все, що лишилося від Бога" (Войно-Ясенецький, 2013).

Таким чином, ціла плеяда видатних мислителів в Університеті св. Володимира та його випускників розглядали психологію як науку про душу, що має важливе значення для розуміння людської природи та її морального розвитку. Їхні ідеї, учення заклали основи для подальшого розвитку психології як науки в Україні та зробили значний внесок у її інтеграцію у систему вищої освіти, зокрема в Університеті святого Володимира.

Список використаних джерел

Войно-Ясенецький, Л. (2013). *Я полюбив страждання...* Православне вид-во "Благодатний Вогонь".

Новицький, О. (1840). *Руководство к опытной психологии*. Типография университета Св. Владимира. <https://bookchain.ai/read/novickiy-om/rukovodstvo-k-opytnoy-psihologii>

Присухін, С. І. Лука (Войно-Ясенецький). (б. д.). У *Велика українська енциклопедія*. Отримано 11 квітня, 2025, з [https://vue.gov.ua/Лука\(Войно-Ясенецький\)](https://vue.gov.ua/Лука(Войно-Ясенецький))

Олена ПРЕДКО, д-р філос. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

КАФЕДРА РЕЛІГІЄЗНАВСТВА КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА: НАУКОВІ ВІЗІЇ ТА СПІВПРАЦЯ МОЛОДІ ТА ВИКЛАДАЧІВ

190 років тому, коли до Університету св. Володимира прийшли перших 62 студенти, започаткувався прекрасний досвід навчання та здобуття знань, який і до сьогодні презентує творчу лабораторію науково-освітнього простору закладу, демонструє незрівнянні зразки вдосконалення.

Безперечно, викладачі покликані, з одного боку, передавати студентам знання та цінності, трансформувати їх, а з іншого – зацікавити, мотивувати запалити ними, спонукати до наукового пошуку. Причому така передача повинна бути позбавлена нав'язливості, враховуючи індивідуальні особливості, зацікавленість, контекстуальність ситуації, історичних викликів, використовуючи педагогічний, науковий досвід, постійно переконаючи молодих науковців у тому, що хто перестає вчитися, той неодмінно старіє. Натомість, хто вибудовує шлях навчання та продовжує вчитися, залишається завжди молодим. Бути вдячним тим, у кого вчився, вчишся і будеш вчитися – чеснота, з якої виростає освіта, інтелектуальна культура і просто Людина. Ще давньокитайський філософ і мислитель Конфуцій зазначав: "Три шляхи ведуть до знання: шлях роздумів – це шлях найбагатший, шлях наслідування – це шлях найлегший і шлях досвіду – це шлях найгірший". Проте досвід мотивує, спонукає до вдосконалення, надихає й формує особистість, упродовж всього життя увиразнює той факт, що саме освіта є віссю життя, на яку нанизуються знання, досвід, цінності.

З моменту свого започаткування (15 липня 1834 рік) Київський університет засвідчив як освітнє, так і наукове співробітництво між викладачами та студентами. Цикл богословських дисциплін репрезентували дві особливі, які не належали до факультетів, кафедри: одна для студентів православного, а інша – для студентів римо-католицького віросповідання.

До речі, для того, щоб інформаційний матеріал із тих чи інших курсів якнайшвидше знайшов свого читача, друкарня Стефана Кульженка (заснована у 1879 році в Києві), публікуючи праці викладачів (наприклад, праця О. Гілярова "Філософія в її сутності, історії та значенні"), ще задовго до їх видруку, випускала лист за листом друкованої книги, що продавалися у університеті. Таким чином, студенти, не чекаючи закінчення друкування всього видання, могли відразу після отримання і придбання листів, що вже вийшли, негайно починати підготовку до іспиту.

Варто зазначити, що в Університеті св. Володимира було неоднозначне ставлення до богословської освіти. О. Гіляров (Асмус, 1990, с. 96), який читав на другому курсі історію філософії, після викладу неоплатонізму, відразу переходив до філософії Відродження. Середньовічна філософія "пропускалась". З'ясувалося, що раніше історію філософії середніх віків читав саме О. Гіляров і його лекції видавалися літографованим способом. Одного разу професору, який викладав на факультеті богослов'я, знадобився курс О. Гілярова для довідки. Він виявив, що курс християнського богослов'я читався викладачем надто вільнотумно і згодом викладання розділу середньовічної філософії і схоластики був заборонений.

Мабуть, цей епізод також був деякою мірою пов'язаний з особливостями сприйняття студентської аудиторії,

яка слухала лекції О. Гілярова. По-перше, ті, хто прийшов до університету з гімназії, захоплювалися філософською культурою викладача, простотою та ясністю його викладу, логічністю та послідовністю. По-друге, іншу частину аудиторії О. Гілярова становили студенти, які закінчили духовні семінарії. Вони, не вирізняючись філософською допитливістю, більше тяжіли до релігійної ортодоксальності. Тому й у лекціях О. Гілярова вони відчували ідеї скептицизму, вільнотумства, яких вони не схвалювали.

Однак поєднання науковості та церковності під час навчання в Університеті святого Володимира мало важливе значення для розвитку освіти та науки в Україні у XIX – поч. XX ст. По-перше, таке поєднання сприяло формуванню національної ідентичності та духовності студентів, допомагало зберігати традиції, культурні та релігійні цінності, що було особливо важливим у контексті імперської політики русифікації. По-друге, церковність у навчанні надавала студентам моральні та етичні орієнтири, що було важливим для формування відповідальних та морально стійких особистостей. По-третє, церква мала значний вплив на розвиток освіти, фінансування та підтримку навчальних закладів. По-четверте, церковність сприяла зміцненню соціальної стабільності, оскільки релігія об'єднувала різні верстви населення, надаючи спільні моральні орієнтири.

Нинішня вітчизняна релігієзнавча наука, вивчаючи релігію у всій її складності, розширює дослідницький діапазон наукових візій, звертаючи увагу не лише на сутнісні характеристики релігійного феномена, його ролі в суспільстві та життєдіяльності людини, а й презентує дослідження, що мають міждисциплінарний характер. Натепер актуалізуються проблеми, пов'язані з цариною нейротеології, релігійної психології, нейропсихології релігії тощо, що глибше увиразнює можливість "орієнтуватися в релігійно-церковних питаннях як доктринального, так і практичного характеру, вчить вдаватися до діалогу та співробітництва між невірними та віруючими різних конфесій як засобу досягнення консенсусу громадянської злагоди в суспільстві" (Предко, 2023, с. 134). Саме такі дослідження стають пріоритетними в сучасному викладанні релігієзнавчих дисциплін на кафедрі релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Звернемо увагу на різні науково-освітні платформи, де найбільш відстежуються науковий, освітній діалог студентів-бакалаврів, магістрів та аспірантів та викладачів.

За роки існування відділення релігієзнавства (1998) було підготовлено понад 500 спеціалістів, створено спеціалізовану вчену раду Д 26.001.43 (релігієзнавство, українознавство), а також захищено понад 150 кандидатських та понад 30 докторських дисертацій; підготовлено навчальні плани та розроблено понад 50 нормативних програм, курсів, спецкурсів, переважна більшість яких є авторськими.

Спільна робота над дослідженнями, співпраця в освітньому процесі дозволяє студентам, аспірантам отримати глибші знання в обраній галузі, а викладачам – поділитися своїм досвідом і новими ідеями. Вони набува-

ють навичок наукового дослідження, аналізу даних, написання наукових статей та публічних виступів, що конче важливо для їхньої майбутньої кар'єри. За останні десять років наукові конференції студентів, аспірантів перетворилися на наукові творчі лабораторії (насамперед це стосується Танчерівських читань та Днів науки філософського факультету), що надають можливість студентам і викладачам розширити свої професійні контакти, обмінятися ідеями з колегами з інших університетів і країн, що може привести до нових спільних проєктів та досліджень. Упродовж багатьох років завідувач кафедри релігійнознавства, доктор філософських наук, професор Є. А. Харьковченко сприяє залученню релігійнознавчої молоді до світових здобутків релігійнознавчої науки (участь у понад двадцяти конференціях, зокрема це участь у Світовому конгресі з історії релігії, конференціях Європейської асоціації істориків релігії, Європейської Асоціації дослідження релігії тощо). Така співтворчість у наукових конференціях мотивує як до подальшого навчання та досліджень, сприяє розвитку критичного мислення та підвищенню впевненості в своїх силах, так і приводить до публікацій у наукових журналах, що є важливим для академічного визнання як студентів, так і викладачів. Спільна робота над дослідженнями сприяє інноваціям та науковому прогресу, оскільки нові ідеї та підходи можуть виникнути лише в результаті обговорень і співпраці. Отже, співпраця студентів та викладачів у наукових конференціях є важливим елементом академічного життя, який сприяє професійному та особистісному зростанню, а також розвитку науки загалом.

Кафедрою релігійнознавства зареєстровано фахове наукове видання "Софія. Гуманітарно-релігійнознавчий вісник" – категорія "Б"; організовано і проведено три літніх релігійнознавчих школи для студентів та аспірантів (проф. О. І. Предко, доц. О. В. Сарапін, проф. Є. А. Харьковченко). Колектив кафедри (доц. Є. А. Пілецький, проф. О. І. Предко, проф. Є. А. Харьковченко, аспіранти М. І. Нестерова (натепер асистент кафедри), К. В. Козар) двічі став переможцем конкурсу національного фонду наукових досліджень України з проєктом "Релігійна

безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії" (2020) та з проєктом "Релігійна безпека України в умовах післявоєнного часу" (2023).

Наукова співпраця студентів-бакалаврів, магістрів, аспірантів та викладачів сприяє генерації нових ідей і інновацій. Як засвідчує досвід, саме спільні проєкти часто мають більш ґрунтовний підхід завдяки взаємодії різних рівнів дослідників. Це підвищує якість та релевантність наукових досліджень. У цьому контексті релігійнознавча молодь отримує можливість навчитись осягненню методології досліджень, розвитку критичного мислення та набуття практичних навичок. Це важливий етап підготовки майбутніх науковців. Натомість викладачі, передаючи свій досвід і знання молодшим поколінням, забезпечують безперервність наукової традиції та розвиток наукової спільноти.

Релігійнознавча освіта надає студентам глибокі знання про різні релігії, їхні вчення, історію та роль у суспільстві. Це знання корисне не лише для академічних цілей, але й для розуміння соціальних і культурних процесів, що відбуваються у світі. Дослідження релігій сприяють міжкультурному діалогу та толерантності, що є надзвичайно важливим для сучасного глобалізованого суспільства. Честь у науці передбачає дотримання принципів академічної доброчесності, об'єктивності та критичного мислення, що є пріоритетними для проведення якісних досліджень у сфері релігійнознавства. Дослідження у сфері релігійнознавства сприяють збереженню та поширенню культурної спадщини, що приносить славу не лише науковцям, але й інституції, яка підтримує такі дослідження. Таким чином, ці настанови глибоко інтегровані в завдання сучасної релігійнознавчої освіти та науки, сприяючи їх розвитку та впливу на суспільство та будучи суголосними напису на гербі Київського університету – *Utilitas, Honor et Glorie* (Користь, Честь і Слава).

Список використаних джерел

Асмус, В. Ф. (1990). *Філософія в Київському університеті в 1914–1920 роках: (Із воспоминаний студента)*. *Вопросы философии*, 8, 90–108.
Предко, О. І. (2023). *Взаємозв'язок освіти та релігії: форми презентації*. *Софія. Гуманітарно-релігійнознавчий вісник*, 2(22), 133–135.

Ольга ПРИМАК, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ДО ПИТАННЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ЦЕРКВИ В ДОСЛІДЖЕННЯХ О. І ШУБИ (НА ОСНОВІ РОБІТ 1991–1999 РОКІВ)

У дослідженнях 90-х років релігійнознавця та політолога О. І. Шуби проблема взаємодії релігії та нації відіграє ключову роль. Ідея національної церкви також посідає особливе місце в його доробку, особливо в контексті міжцерковних конфліктів та пошуку шляхів до громадянської злагоди в Україні.

1992 р. вийшла друком праця під назвою "Православ'я та національні відносини", яка стала продовженням ідей дисертаційного дослідження, успішно захищеного автором у 1981 році. Це не була перша спроба ґрунтовного осмислення ролі релігії в міжнаціональних відносинах та націєтворчих процесах. Дослідження стало послідовним закріпленням ідей, які О. Шуба відточував щонайменше 15 років.

Аналізуючи значення релігії як однієї з визначальних рис нації, автор доходить висновку, що релігія такою не є. Він надає великого значення релігії в ролі етноконсо-

лідації та націєтворення, але наголошує, що нерозривний зв'язок між нацією та релігією є "ілюзією" (Шуба, 1992, с. 101), яка виникла внаслідок тривалого існування останньої у свідомості народу. Роль релігії у внутрішньо- та міжнаціональних відносинах є амбівалентною. З одного боку, релігія здатна сприяти національній консолідації та взаємодії, а з іншого – шкодити розвитку націй (у контексті конкретно-історичних процесів). Наприклад, наголошується, що Російська православна церква в період царизму, обслуговуючи ідеологічний апарат імперії та проєкт "збирання народів", своєю місіонерською діяльністю негативно впливала на такі явища, як русифікація, пригноблення розвитку "начал власної державності" та національної культури (Шуба, 1992, с. 111). Автор приділяє значну увагу взаємодії релігійного та етнічного / національного, але жодного разу не використовує термін "національна релігія".

© Примаць Ольга, 2024

Починаючи з 1992 року, друком почали виходити статті з дещо трансформованим поглядом дослідника. Загалом за період 1992–1999 років було опубліковано понад п'ять статей, присвячених ролі релігії в національному відродженні та проблемам, пов'язаним із цим процесом. Автор розглядає ідею створення єдиної національної церкви як один із можливих шляхів подолання міжцерковного протистояння, який знаходить підтримку серед різних верств населення, включаючи державних, політичних, громадських та релігійних діячів, науковців, духовенство та вірян різних конфесій. О. Шуба переконаний, що "на роль національної церкви можуть претендувати лише церкви, здатні задовольняти релігійні потреби більшості населення України, нести в середовище своїх прихильників національну ідею, сприяти творенню української держави, відродженню національної культури, мови, звичаїв, традицій" (Шуба, 1999, с. 253).

Шуба підкреслює, що ідея об'єднання церков не є новою для України, оскільки має глибоке історичне коріння, починаючи від спроб запровадження унії в українських землях ще в XIII столітті. Він аналізує різні історичні спроби об'єднання церков, такі як Ліонська унія (1274 р.), Флорентійська унія (1439 р.) та Берестейська унія (1596 р.), вказуючи на їхні політичні, релігійні та національні аспекти, а також причини невдач. Релігієзнавець зазначає, що кожна спроба об'єднання церков мала свої особливості та наслідки для українського суспільства.

Дослідник також звертає увагу на роль православної церкви в історії України, її вплив на національну свідомість та етноконсолідаційну роль. Водночас він критично оцінює сучасний стан українського православ'я, вказуючи на його внутрішню розколотість та проблеми, що перешкоджають йому стати єдиною національною церквою. Автор підкреслює, що православ'я не зможе претендувати на роль єдиної загальнонаціональної церкви через неоднорідність середовища та орієнтацію частини вірян на інші православні церкви (Шуба, 1999, с. 248).

У контексті пошуку шляхів до міжконфесійного порозуміння автор розглядає екуменічний рух, спрямований на зближення та поєднання церков як на європейському, так і на українському рівнях. Він підкреслює важливість консолідації зусиль християн різних конфесій для вирішення суспільно-політичних та релігійних питань.

Критикуючи ідею створення єдиної національної церкви, Шуба вказує на численні перешкоди на цьому

шляху. Він наголошує на глибоких історичних традиціях православ'я в Україні, які часто ставали перешкодою для зближення з греко-католицизмом чи католицизмом. Автор зазначає, що православні українці здавна "остерігалися релігійної залежності від католицької Польщі та Риму, насторожено ставилися до всляких уній і завади, як могли, боролися проти них" (Шуба, 1999, с. 250). Він також звертає увагу на претензії на одноосібну владу окремих релігійних діячів та розкол у самому православ'ї як на серйозні перешкоди для об'єднання.

У дослідженнях О. Шуби 90-х років зазначено, що ідея створення національної церкви видається малоімовірною і навіть шкідливою. Автор підкреслює, що вона виникла на політичному ґрунті і наразі є "черговим міфом" (Шуба, 1999, с. 254), оскільки не може йти про жодну національну церкву, коли існує протистояння "політичних партій, рухів, релігійних організацій". "Реалізація ідеї єдиної національної церкви може порушити етнопольову рівновагу", – пише дослідник. Ця ідея приховує за собою шкідливий вплив на інші, менш чисельні релігійні вірування нації. У цьому контексті порушується проблема впровадження державної релігії, що може створити ситуацію, де одна релігійна організація матиме пріоритет над іншими (Шуба, 1999, с. 257).

Якщо проєкт національної церкви і можливий, то О. Шуба наголошує на важливості органічного (нев'язливого з боку сторонніх сил) та поступового об'єднання, яке не буде травматичним для вірян кожної з конфесій. Однак, на думку дослідника, "в Україні сьогодні немає таких церков, які могли б стати національними" (Шуба, 1999, с. 253), і сама по собі ідея є "недосяжною не лише нині, але й у перспективі" (Шуба, 1999, с. 259).

О. І. Шуба підкреслює складність і багатогранність проблеми національної церкви в Україні, її історичні, політичні, релігійні та соціальні аспекти. Він закликає до всебічного аналізу міжцерковного протистояння, розробки комплексної державної програми сприяння подоланню міжцерковних конфліктів. Автор пріоритетизує проблему гармонізації міжконфесійних відносин у країні, які могли б сприяти суспільній стабілізації, зміщуючи акцент з виняткової потреби в національній церкві.

Список використаних джерел

- Шуба, А. В. (1992). *Православие и национальные отношения. Проблемы взаимодействия этноса и религии*. Львів.
- Шуба, О. В. (1999). *Религия в этнонациональном развитии Украины: Политологический анализ*. Криница.

Микола ПТИЦЯ, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНА ВІРА ЯК ЧИННИК СМИСЛОЖИТТЄВОЇ ОРІЄНТАЦІЇ ЛЮДИНИ

Сучасна цивілізація постійно засвідчує динамічний характер соціальних процесів, загострення суперечностей існування людини в умовах гібридизації світового простору й інформаційного суспільства, що позначається на трансформаційних можливостях релігії, її екзистенційно-ціннісній матриці та гуманістичній сутності. Цей процес спонукає до переосмислення тенденцій духовного розвитку суспільства і людини, ролі релігійної віри в її життєвих орієнтаціях. Усе це дає підстави для глибокого увиразнення проблеми глобальної кризи, її специфіки, яка вирізняється певними суперечностями саме в антропологічній площині, зокрема в деформації царини духовності як пріоритетної ціннісно-сміслової форми оприсутнення людини в світі.

Сучасний світ доволі стрімко змінюється, часто не дозволяючи себе навіть зрозуміти, усвідомити, відрефлексувати. Трансформації у сучасному соціокультурному просторі носять як глобальний, так і локальний характер і зазвичай стосуються "світу навколо людини", кардинально змінюючи зовнішній, формальний, технологічний бік життя, при цьому часто залишаючи саму людину в стані розгубленості, непристосованості, неготовності до подібних змін. Безперечно, в сучасному релігієзнавстві наявна система питань, що формують нові імперативи в розумінні людини. Адже сьогодні, завдяки розвитку техніки і різноманітних технологій, людина знає відповідь на запитання "як?", проте здебільшого не знаходить відповіді на запитання "що?" і "заради чого?". І якщо

© Птиця Микола, 2024

розглядати релігійну віру як один із можливих способів вирішення суперечностей людського існування, то в цьому контексті релігійна віра є одним із чинників смислотворчої орієнтації людини, долучення її до процесу специфічної релігійної соціалізації особистості, тих духовних практик, завдяки яким вона здійснює прорив до царини Абсолютного, Божественного. Адже релігія та релігійна віра пов'язані "з процесом духовності, у якому відображаються творчі можливості людини. Духовність – це спосіб самовідтворення та творення особистості. Однак як релігія, так і духовність пов'язані з сенсожиттєвими орієнтирами людини, які конструюють її життєвий світ" (Предко, 2018, с. 134). Причому релігійна віра, виражаючи процес реалізації духовних потенцій людини, конструює "досвід себе" та "та "себе в Бозі".

Отже, віра як абсолютне ставлення людини до Абсолютного фіксує глибокий особистісний інтимний акт, який збирає людину в її власній унікальності і переносить її існування у горизонт діалогічної комунікації "людина – Бог". Бог у цьому контексті не є чимось чужим або зовнішнім для людського "я", чому "я" має підкорятись, але є його власним ідеалом вищої досконалості, що робить людину справжньою людиною і є її найвищою свободою. Причому віра в Бога, для якого немає нічого неможливого, відкриває безмежні творчі можливості для людини, роблячи її співучасником творення, де кожен момент містить можливість трансформації особистості через її свободу і творчість. У творчості людина розкриває образ і подобу Божу, виявляючи вкладену в неї божественну міць; творчість є способом звільнення людини й її піднесення до царини божественного.

Звернемо увагу на впевненість та довіру як складників релігійної віри. Безперечно, впевненість і довіра є ключовими аспектами релігійної віри і взаємопов'язані. Упевненість у релігійній вірі означає переконаність людини у правдивості й сутності своїх релігійних переконань. Це може виявлятися у впевненості в існуванні Бога або в істинності релігійних догматів. Упевненість є внутрішнім переконанням, яке підтримує людину в її віровченні. Натомість довіра в релігійній вірі виявляється у відкритті та відданості перед Богом чи духовними реаліями. Це означає віру в добрість, мудрість і владу Божу або віру в дієву силу релігійних практик і обрядів. Віра-довіра розуміється як результат акту пошуку довіри до авторитету, де авторитетом для людини і є Бог.

Вселенський патріарх Варфоломій зазначає: "У Бозі завжди залишається щось таке, у що ми не зможемо проникнути; Бог – поза всіма нашими інтелектуальними здатностями та категоріями. Навпаки, визначення людської природи завжди міститиме слабкість і обмеженість, непевність і недосконалість. Саме це переконання дає нам свободу та простір для розмови з нашими мусульманськими братами і сестрами або з юдейськими колегами про те, як нам найкраще жити разом у злагоді та спокої. Усі ми визнаємо, що любов перевершує закон, тайні-віровчення, а практика – теорію. Тож щира й смиренна віра завжди буде толерантною до інших вір. Вона не відчуватиме загрози від інших релігій, а вільно й без остраху сприйматиме їхніх послідовників" (Варфоломій, 2011, с. 290). Віра, яка базується на довірі, у підсумку стає для людини достовірністю. Довіра передбачає покладання надії і віри у відповідність Божої волі або діям духовної реальності. Однак упевненість і довіра в релігійній вірі взаємопов'язані, закріплюючись у надії. "Надія є надзвичайно сильним мотивом діяльності людини, оскільки вона утворює віру, вселяє впевненість у своїх намірах і діях. Віра-надія дає суб'єкту релігійного пізнання впевненість у своїй потребі й необхідності, у своїй унікальності й незамінності" (Predko et al., 2024, p. 167). При цьому впевненість допомагає підтримувати довіру, оскільки людина, яка має впевненість у своїх релігійних переконаннях, більш схильна вірити і довіряти Богу чи духовним силам. З іншого боку, довіра підсилює впевненість, допомагаючи людині зберігати свою віру і відкритість перед духовними реаліями. Отже, впевненість і довіра в релігійній вірі взаємопов'язані як внутрішні стани, що сприяють утриманню і зміцненню віросповідання людини. Причому релігійна віра як упевненість та довіра, з одного боку, конструюють відповідні світоглядні матриці, завдяки яким формуються життєві пріоритети та вподобання віруючої людини, її стосунки з іншими людьми, а з іншого – вона закріплює моральні приписи та вподобання у статусі смислотворчих цінностей у їх Богопричетності.

Список використаних джерел

- Варфоломій. (2011). *Віч-на-віч із Тайною. Православне християнство у сучасному світі* (Д. Морозов, Пер.). Дух і літера.
- Предко, Д. Є. (2018). Релігійні почуття: Сутність та особливості прояву. *Вадекс*.
- Predko, O., Kostiuik, O., & Predko, D. (2024). Religious Faith: Personal Forms of Presentation. *Obnovljeni Život: Časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 79(2), 163–174.

Марина РАЙКОВСЬКА, студ.

Національний медичний університет імені О. О. Богомольця, Київ, Україна

ВПЛИВ РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК НА ФІЗИЧНЕ ТА ПСИХІЧНЕ БЛАГОПОЛУЧЧЯ ЛЮДЕЙ У МЕДИЧНОМУ КОНТЕКСТІ

Відносини між релігією та медициною уже давно є предметом наукових досліджень. Зокрема, наслідки взаємодії релігійних практик із клінічною медициною та їх вплив на фізичне і психічне здоров'я пацієнтів є актуальним питанням у дослідженнях цієї галузі. Релігійні практики можуть включати різноманітні аспекти, такі як молитва, медитація, релігійні ритуали, вірування тощо, а також можуть мати важливий вплив на фізичне, психічне благополуччя людей.

На стан фізичного та психічного благополуччя людини можуть впливати не лише перелічені релігійні практики, а й соціально-когнітивні підходи до релігії. Цю проблематику детально досліджували Джессі Дезуттер,

Коен Луїккс, Арндт Бюссінг та Дірк Хатцебаут. Результати досліджень, проведених згаданими вченими, показують, що "релігійні орієнтації та соціально-когнітивні підходи до релігії були суттєво пов'язані з результатами досягнення благополуччя, тоді як релігійна участь – ні" (Dezutter et al., 2009).

Молитва – звернення людини до Бога, богів, інших надприродних або асоційованих з Богом істот за допомогою канонізованого тексту цього звернення. Вона є найбільш поширеною релігійною практикою, яку використовують пацієнти. Це найпопулярніша стратегія боротьби з болем. Зазвичай молитву не пов'язують зі ступенем болю. Але у статті Александера Морейри-Олмейди та

© Райковська Марина, 2024

Гарольда Кеніга зазначено: "є дослідження, які вказують на те, що використання молитви пов'язане з більш високим рівнем болю, що, можливо, свідчить про звернення до релігії через посилення болю" (Moreira-Almeida, & Koenig, 2008). Якщо зосередити увагу на психічному стані пацієнтів, то можна стверджувати, що ця релігійна практика може позитивно впливати на покращення самопочуття. Це підтверджують результати, наведені в праці Пітера Буленса та його співавторів, які досліджували вплив молитви на депресію та тривогу протягом довгого періоду часу (1 рік) у 23-х дослідженнях за участі 2774 учасників. Ними було з'ясовано, що 13 досліджень (57 %) дали ефективні результати лікування, 9 досліджень не показали ефекту, а 1 показало негативний ефект (Boelens et al., 2012).

Медитація – це процес заглиблення людини у власну свідомість, під час якого вона фокусує розум на певному об'єкті, думці чи діяльності. Метою медитації є тренування уваги, усвідомлення та досягнення психічно та емоційно стабільного стану. Завдяки дослідженням багатьох науковців було з'ясовано, що процес медитації може позитивно впливати на психологічне благополуччя людини. Прикладом є дослідження впливу медитації на психологічний стрес серед буддистських ченців і черниць. У ньому брали участь ченці та черниці, які досягли різних рівнів майстерності в мистецтві медитації. Учені прагнули з'ясувати, чи різним є ступінь психологічного дистресу в учасників і, якщо так, то чи корелює це з тим, наскільки просунуті ті, хто практикує медитацію. Результати цього дослідження засвідчили, що "ченці та черниці, які триваліший час медитували, демонструють менше ознак психологічного стресу, ніж монахи та черниці, які медитують менше. Практика медитації може мати терапевтичне значення в управлінні психологічним

дистресом і може бути запропонована як альтернатива немедикаментозного лікування пацієнтам із тривогою та депресією" (Verma, & Araya, 2010).

Необхідно також зазначити, що, хоч релігійні практики мають позитивний вплив на фізичне і психічне благополуччя людей, проте можливі й їх негативні аспекти, такі як релігійно обумовлена відмова від медичного лікування, конфлікти між релігійними віруваннями та медичними рекомендаціями, а також психологічний стрес, пов'язаний із релігійними віруваннями, який може впливати на психічне здоров'я.

Отже, релігійні практики можуть включати різноманітні аспекти, такі як молитва, медитація, дотримання посту, а соціально-когнітивні підходи до релігії справді мають радше позитивний ефект, ніж жодного ефекту на здоров'я людей, що підтверджують численні сучасні дослідження. Проаналізовані дані та факти спонукають ґрунтовніше вивчати феномен впливу релігійних практик на фізичне та психічне благополуччя людей, що сприятиме формуванню цілісної та гармонійної системи охорони здоров'я у нашій країні.

Список використаних джерел

- Boelens, P. A., Reeves, R. R., & Replogle, W. H. & Koenig, H. G. (2012). The effect of prayer on depression and anxiety: Maintenance of positive influence one year after prayer intervention. *The International Journal of Psychiatry in Medicine*, 43(1), 85–98.
- Dezutter, J., Luyckx, K., Büssing, A., & Hutsebaut, D. (2009). Exploring the link between religious attitudes and subjective well-being in chronic pain patients. *The International Journal of Psychiatry in Medicine*, 39(4), 393–404.
- Moreira-Almeida, A., & Koenig, H. G. (2008). Religiousness and spirituality in fibromyalgia and chronic pain patients. *Current Pain and Headache Reports*, 12, 327–332.
- Verma, G., & Araya, R. (2010). The effect of meditation on psychological distress among Buddhist Monks and Nuns. *The International Journal of Psychiatry in Medicine*, 40(4), 461–468.

Олеся РОЗОВИК, канд. іст. наук, доц.
Національний медичний університет імені О. О. Богомольця, Київ, Україна

ТЕМАТИКА НАУКОВИХ ПОШУКІВ СТУДЕНТІВ НАЦІОНАЛЬНОГО МЕДИЧНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ О. О. БОГОМОЛЬЦЯ У ГАЛУЗІ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

Найпоширенішою тематикою виступів та наукових публікацій студентів НМУ ім. О. О. Богомольця є трансплантологія. Зокрема, молоді науковці висвітлюють ставлення до пересадження органів людини та тварини (ксенотрансплантологія) різних релігій, таких як християнство, іслам, буддизм, іудаїзм, індуїзм. Також порушуються питання відносно молоді галузі лікування – фетальної терапії. Цей метод полягає у введенні пацієнту препаратів, виготовлених зі включенням клітин та тканин ембріонів. Поряд із релігійними аспектами, розкриваються і біоетичні, правові аспекти зазначених медичних втручань. Звичайно, з названою проблемою пов'язані питання абортів, кріоконсервації, штучного запліднення, вибору статі дитини за допомогою екстракорпорального запліднення, сурогатного материнства, застосування генної терапії, яка дозволяє коригувати мутовані гени (Бабенко, 2022; Труш, 2023; Дніпровський, 2024).

Окрему увагу в публікаціях студенти приділяють паліативній допомозі, яка покликана полегшити страждання важкохворих пацієнтів, реанімації та евтаназії. Відомо що практика евтаназії дозволена лише в кількох країнах, має складну процедуру та спеціальну правову

основу. Рішення пацієнта здійснити евтаназію викликає низку біоетичних проблем та суперечки серед представників різних релігій, вірувань. Водночас студенти звертають увагу на велику кількість самогубств серед сучасної молоді, соціальні чинники цього явища. Проблема самотності людини є одним із цих чинників. Одним із наслідків переживання самотності людиною може бути самогубство. З іншого боку, самотній спосіб життя може бути нормою для певних людей, згодом перерости в усамітнення з метою релігійних пошуків, наповнення життя духовним змістом (Валькман, 2023).

Актуальною темою студентських наукових пошуків є трансгуманізм та використання штучного інтелекту в медицині. Такі проривні технології можуть значно вдосконалити лікування людей, покращити якість життя і подовжувати його у майбутньому. З іншого боку, є ризик що в найближчому майбутньому використання штучного інтелекту узалежить людину від технологій, дегуманізує суспільство, а помилки у програмі можуть завдати прямої шкоди здоров'ю та життю людини (Марченко, 2023; Дніпровський, 2024).

Висвітлення життя та діяльності видатного хірурга Святителя Луки (В. Ф. Войно-Ясинецького) та загалом

вплив релігійних переконань на процес лікування є провідною темою щорічних міжнародних конференцій які проводяться на базі Національного медичного університету імені О. О. Богомольця. Зокрема, під час одного з досліджень було виявлено зміни показників сатурації та пульсу віруючих після молитовних практик, що є перспективним напрямом міждисциплінарних досліджень (Походенко, 2024).

Список використаних джерел

Бабенко, М. С. (2022). Моральні проблеми репродуктивних технологій та медичної генетики. У Ю. Л. Кучин, О. М. Науменко, С. В. Земсков, Р. Л. Скрипник & Л. О. Филипович (Ред.), *Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу* (с. 244–251). НМУ ім. О. О. Богомольця.
Валькман, С. Р. (2023). Любов, як кредо в житті та творчості Свт. Луки (Войно-Ясинецького). У Ю. Л. Кучин, О. М. Науменко, С. В. Земсков,

Р. Л. Скрипник & Л. О. Филипович (Ред.), *Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу* (с. 230–233). НМУ ім. О. О. Богомольця.

Дніпровський, А. С. (2024). Біомедичні технології: Етичні та релігійні дилеми. У Ю. Л. Кучин, О. М. Науменко, С. В. Земсков, Р. Л. Скрипник & Л. О. Филипович (Ред.), *Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу* (с. 182–185). НМУ ім. О. О. Богомольця. <https://www.knuba.edu.ua/wp-content/uploads/2024/06/zbirnyk-materialiv-konferenciyi-2024-nmu-im.-o.-o.-bogomolcya.pdf>

Походенко, А. О. (2024). Наука та релігія: співробітництво чи протистояння? У Ю. Л. Кучин, О. М. Науменко, С. В. Земсков, Р. Л. Скрипник & Л. О. Филипович (Ред.), *Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу* (с. 175–177). НМУ ім. О. О. Богомольця. <https://www.knuba.edu.ua/wp-content/uploads/2024/06/zbirnyk-materialiv-konferenciyi-2024-nmu-im.-o.-o.-bogomolcya.pdf>

Труш, С. А. (2023). Аборт і евангелія як актуальні проблеми біоетики та біомедичної етики. У Ю. Л. Кучин, О. М. Науменко, С. В. Земсков, Р. Л. Скрипник & Л. О. Филипович (Ред.), *Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу* (с. 258–260). НМУ ім. О. О. Богомольця.

Eve SYCHOVA, Student

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF FAITH IN SHINTO

Shinto, as Japan's indigenous spiritual tradition, exemplifies a distinctive horizontal model of faith that diverges significantly from the vertical hierarchies typical of many organized religions. At its core, Shinto establishes a framework in which faith is not directed toward an elevated, transcendent power but is grounded in direct relationships with *kami* (spiritual entities) inhabiting the natural world. Although *kami* possess an internal hierarchy, Shinto's practices emphasize direct and personal interactions with these spirits, which are deeply rooted in the natural environment. This horizontal approach contributes to an enduring structure of spirituality that remains relevant and adaptable, accommodating both traditional values and contemporary life.

In Shinto, *kami* encompass a diverse range of spiritual beings associated with natural forces, ancestors, and elements of cultural significance. These *kami* can be found in various aspects of the natural world, including trees, rivers, mountains, and even man-made objects, reflecting a deep-seated belief in the divinity that permeates all facets of existence. While there is a recognized hierarchy among *kami*, with certain deities, such as Amaterasu, the sun goddess, holding more prominent positions, this hierarchy does not translate into a rigid vertical model of worship. Rather, Shinto maintains a fundamentally horizontal perspective, emphasizing coexistence rather than transcendence. In this context, *kami* are understood as immanent presences, not external beings to be appeased through vertical devotion. Faith, therefore, involves reverence for and alignment with the natural world, allowing practitioners to engage with the divine presence that permeates their surroundings.

The concept of *kami* in Shinto is particularly notable for its inclusivity, as it encompasses not only deities but also the spirits of ancestors and the divine essences present in natural phenomena. This broad understanding of *kami* allows for a rich tapestry of spiritual relationships, wherein each practitioner may have personal connections to specific *kami* relevant to their lives. These connections often manifest through rituals, prayers, and offerings tailored to the individual *kami* being honored. Tsuda aptly remarks, "In Shinto, the divine is not a distant, transcendent being, but rather an immanent force that permeates all aspects of existence," reinforcing the idea that Shinto is not about striving toward an ultimate spiritual goal or enlightenment but rather about

cultivating meaningful relationships with the *kami* that inhabit one's immediate environment (Toshio, 1981).

Shinto rituals further reinforce this horizontal orientation by focusing on acts of purification, balance, and harmony with *kami* and nature. Practices such as *misogi* (purification through water) and *harai* (purification through sacred objects or salt) embody the principle that faith is relational and immanent. The emphasis in these rituals is on maintaining purity and balance rather than seeking favor from a higher power. By engaging in these rituals, practitioners reaffirm their commitment to the harmonious coexistence of humans and *kami*, reinforcing their spiritual ties to the natural world. The act of purification symbolizes a realignment with the environment, allowing practitioners to engage directly with the divine presence that permeates their surroundings.

Moreover, the rituals often include offerings, such as rice, sake, and seasonal fruits, reflecting gratitude and respect toward the *kami*. These offerings serve not only as a means of establishing a connection with the divine but also as a recognition of the interdependence between humans and the natural world. Such practices underscore the idea that faith in Shinto is rooted in the cycles of nature, where the act of giving and receiving becomes a dynamic expression of spiritual interrelationship.

Although *kami* are hierarchical in nature, the practice of faith in Shinto does not reflect this hierarchy in a vertical sense. Higher-status *kami* may receive greater attention in rituals and public observances; however, Shinto remains fundamentally a horizontal faith model that does not impose a centralized authority over practitioners. This distinction underscores the adaptability of Shinto, as practitioners honor specific *kami* relevant to their local environment, creating a localized faith model that reflects individual relationships rather than adherence to a rigid hierarchy. The absence of a strict clergy structure allows for a more democratized form of worship, wherein each individual can engage with the *kami* on their terms, reflecting the personal nature of their spiritual journey.

One of the central concepts within Shinto is *mono no aware*, often translated as the "pathos of things," which highlights an awareness of the impermanence of life. This philosophy aligns with Shinto's horizontal orientation, emphasizing appreciation for the present moment rather than aspirations for an eternal or transcendent state. *Mono no aware* encourages practitioners to find beauty in the

© Sychova Eve, 2024

temporary and the cyclical nature of existence, thus fostering a deeper connection to the world around them. In this context, Shinto's faith model upholds a horizontal connection to the natural world, fostering relationships that are deeply meaningful despite their impermanent nature. This perspective reinforces the importance of engaging with the present and respecting the reality of change in one's spiritual practice.

The horizontal nature of Shinto contributes to its sustained relevance within Japanese society. Lacking a strict hierarchical structure or prescriptive doctrine, Shinto has evolved to coexist alongside other spiritual traditions, such as Buddhism, while preserving its core identity. This adaptability emphasizes relational harmony and respect for the environment, aligning with contemporary ecological concerns. As awareness of environmental issues grows, Shinto's horizontal framework offers a model for harmonious existence with the natural world. By fostering a worldview that values interconnectedness, Shinto remains accessible and relevant, providing a sustainable approach to spirituality that does not require rigid adherence to fixed doctrines.

In conclusion, Shinto's approach to faith is characterized by its horizontal structure, where relationships between humans, *kami*, and the natural environment form the foundation of spiritual practice. Despite the internal hierarchies among *kami*, Shinto emphasizes direct and

personal interactions rather than a top-down or transcendent orientation. This horizontal model provides a sustainable, resilient, and adaptable framework for spirituality that is well-suited for both traditional and modern contexts. By cultivating a relational approach to faith, Shinto offers insights into a philosophy that values balance, interconnectedness, and environmental harmony. The enduring nature of Shinto underscores the efficacy of a horizontal faith structure, suggesting that sustainable spirituality is grounded in meaningful engagement with the natural world rather than aspirations for transcendence.

This holistic understanding of faith in Shinto reflects the tradition's deep roots in Japanese culture and its capacity to evolve while maintaining its core principles. In a world increasingly defined by rapid change and disconnection from nature, Shinto offers valuable lessons on the importance of fostering genuine relationships, respecting the environment, and finding beauty in the transient moments of life. Through its horizontal approach, Shinto remains a vital spiritual tradition, guiding its practitioners toward a life of harmony and balance within the intricate web of existence.

References

Toshio, K. (1981). Shinto in the history of Japanese religion (J. C. Dobbins & S. Gay, Trans). *The Journal of Japanese Studies*, 7(1), 1–21.

Олександр САРАПІН, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ОСОБЛИВОСТІ ВИКЛАДАННЯ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДИСЦИПЛІН НА ФІЛОСОФСЬКОМУ ФАКУЛЬТЕТІ КДУ: ЗА НОТАТКАМИ СТУДЕНТА ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ 1980-Х РОКІВ

По-перше, предметами своєрідного контент-аналізу будуть конспекти лекцій, написані в мої студентські роки і брошура "Програми спецкурсів з наукового атеїзму для студентів філософського факультету" (1987). Причому зважатиму на ті вибіркові тези з конспектів різних дисциплін, які чимось привернули мою увагу. Ідеться, зокрема, про певні методологічні установки і дослідницькі максими, наявні в лекціях Танчера Володимира Карловича, Калініна Юрія Анатолійовича і Зоца Володимира Афанасійовича.

По-друге, свідомо обмежую тематичний репертуар питаннями методології дисципліни і теорії релігії.

По-третє, не буду вдаватися до глорифікації творчих здобутків і прикладів педагогічної майстерності згаданих викладачів. Натомість спробую по можливості об'єктивно й неупереджено проаналізувати їхні лекційні установки та декларації. Задля верифікації занотованих мною тез скористаюсь публікаціями згаданих викладачів.

Тепер про загальні зауваження з приводу викладання релігієзнавчих дисциплін. У формальному сенсі більшість із них мала відчутний ідеологізований підтекст. Для прикладу згадаю про екзаменаційний курс "Роль релігії в політичній та ідеологічній боротьбі на сучасному етапі" (В. Суярко), хоча у викладанні деяких курсів з боку лекторів помітними були паростки демонстрації альтернативності в осмисленні тих питань, що стосувалися теорії релігії. Звісно, що викладання методологічних питань, належних до тодішньої спеціалізації "науковий атеїзм", ґрунтувалося на марксистсько-ленінському підході, установки якого сприймалися як щось цілком очевидне і незаперечне. Крім того, для наукових атеїстів своєрідним "комільфо" було обов'язкове цитування

підібраних цитат класиків марксизму-ленінізму, доповнених цитатами з матеріалів XXVII з'їзду КПРС.

Між іншим, у своїх лекціях викладачі уникали вживати слово "релігієзнавство", незважаючи на його поширення у працях тих радянських науковців, які займалися питаннями теорії та історії релігії. Для прикладу згадаю про В. Зибковця, Ю. Леваду, Д. Угриновича, Ю. Зуєва. До речі, у 1985 р. виходить з друку праця Д. Угриновича "Вступ до релігієзнавства". Натомість у лекціях В. Танчера слово "релігієзнавство" подавалося у прив'язці до прикметника "буржуазне". Підтвердження тому можна знайти в його "Основах наукового атеїзму". В. Танчер писав: "...термін "релігієзнавство" скомпрометований буржуазною наукою. Буржуазне релігієзнавство надає перевагу вірі, а не знанням, і відверто або приховано захищає релігію. Тому, бажаючи підкреслити принципову відмінність нашого ставлення до вивчення релігії, ми свою науку називаємо науковим атеїзмом" (Танчер, 1974а, с. 11). Тому не дивно, що питання суті і форм релігії в лекційних викладах пропускалися у перспективі процесу виняткової атеїзації.

В. Танчер читав у нас нормативний курс "Історія і теорія атеїзму" (88 год.) упродовж двох семестрів. Його вихідні установки можна умовно звести до кількох тез.

Предметом наукового атеїзму є дослідження закономірностей виникнення, функціонування і згасання релігії, а також становлення і еволюції атеїзму" (Танчер, 1974а, с. 11; Танчер, 1974б, с. 49). Зверну увагу на помітний в публікаціях В. Танчера ефект протистояння релігії з її закономірним невтішним фіналом та атеїзмом, у якому він убачав триумфальний поступ.

Науковий атеїзм як заперечення релігії, з одного боку, і як аспект правильного, наукового відображення світу – з іншого, має дві властивості: критичну (руйнівну) і позитивну (стверджувальну) (Танчер, 1974b, с. 49). Таким чином спрацьовує теза про аксіологічну подвійність наукового атеїзму. Щоправда, в кількох лекціях В. Танчер наголошував: "Атеїзм руйнує релігію" (Танчер, 1974b, с. 49). Отже, для нього деструктивний складник атеїзму слід визнати пріоритетним.

Науковий атеїзм – це партійна наука, яка має справу з безпосереднім ворогом матеріалізму – ідеалізмом у релігійній формі. Науковий атеїзм непримиренний до свого ідеологічного противника. А таким ідеологічним противником для В. Танчера була релігія. Утвердження таких тез досягалося через змістове наповнення перших п'яти тем лекційного курсу. Ідеться про теми 1. "Атеїзм – аспект матеріалістичної філософії". 2. "Науковий атеїзм – філософська наука". 3. "Історичні форми атеїзму". 4. "Філософське і природничо-наукове обґрунтування атеїзму". 5. "Соціально-історичне і моральне обґрунтування атеїзму". Причому у викладі таких тем доволі помітними були посилання не тільки на праці Маркса, Енгельса і Леніна, але й на матеріали XXVII з'їзду КПРС.

Релігія є специфічною формою суспільної свідомості. Специфіка релігії полягає в тому, що вона відображає суспільне буття у фантастичній, переключеній формі (Танчер, 1974a, с. 13). Ідеться про парадигмальну установку радянських дослідників релігії, в основі якої було так зване класичне визначення релігії, подане Ф. Енгельсом у "Анти-Дюрінгу". В. Танчер визнавав його взірцем гносеологічного аспекту аналізу релігії, оскільки воно розкриває: а) як відбувається відображення суспільного буття (відповідь – у фантастичній формі); б) що відображується (відповідь – панування зовнішніх сил над людиною) і в) який наслідок відображення (земні сили набирають форми неземних) (Танчер, 1974a, с. 13; Танчер, 1985, с. 103).

Далі, В. Танчер стверджував: "Релігія дає спотворене, фантастичне відображення дійсності, яке супроводжується утворенням уявлень про надприродне і веде до визнання фантастичних істот" (Танчер, 1974a, с. 14). Констатація ним гносеологічного вмісту релігії приводить до розв'язання питання її визначальної риси. Для В. Танчера "неодмінною і головною ознакою будь-якої релігії є віра в реальне існування надприродних сил та істот" (Танчер, 1974a, с. 14). До того ж релігія декларує не просто віру в надприродне, а "сліпу віру в надприродне" (Танчер, 1974a, с. 14), "релігія надає перевагу сліпій вірі перед мисленням" (Танчер, 1974a, с. 17). Іншими словами, у нього релігійна віра уподібнювалась не наївній і не розумній, а винятково сліпій вірі.

Важливим визнавався соціальний аспект аналізу релігії. Ідеться про виявлення тих соціально-історичних умов, за яких релігія виникає і розвивається, вправно виконуючи функцію "знаряддя духовного гноблення в антагоністичному суспільстві". І далі В. Танчер вдавався до реверансу: "У соціалістичному суспільстві відбувається процес закономірного згасання релігії, щоб остаточно поступитися місцем науковому світогляду" (Танчер, 1974a, с. 11). Отже, наголошувалось на негативній ролі релігії в історії антагоністичного суспільства і відстоювалась позиція сцієнтизму в питанні перспектив релігії.

Також В. Танчер наполягав на значущості психологічного аспекту вивчення релігії. Щоправда, в його лекціях помітним був акцент на психологічних коренях релігії, які слід розглядати нерозривно з її соціальними коренями.

Історія людства починалася без релігії. В. Танчер схилився до думки про існування "безрелігійного періоду", коли відсутніми були всілякі "зародки релігії". Зачатки релігії виникають лише в межах родового ладу. Релігія як категорія класового суспільства остаточно формується з утвердженням приватної власності, класів і держави.

Зі зникненням класового суспільства релігія стане таким же експонатом старовини, як і держава.

У соціалістичному суспільстві зникне класова база, на яку спиралася церква. Релігія стала пережитком свідомості, щоправда, досить шкідливим і живучим, але пережитком і не більше.

У розвинутому соціалістичному суспільстві релігія є пережитком минулого, який поступово зникає в процесі вдосконалення цього суспільства і перетворення його на суспільство комуністичне (Танчер, 1974b, с. 49).

Отже, ті лекції В. Танчера, які були присвячені питанням певного тематичного репертуару, демонструють цілковиту узгодженість з марксистським підходом в осмисленні релігії. Відзначу певну категоричність у формулюваннях лектора, його дидактизм і, можливо, наївну віру в перспективність саме наукового атеїзму. Ще. Навряд чи варто стверджувати про лояльність В. Танчера до представників різних конфесій. Одним із його улюблених слів для характеристики такого кшталту ідеологічних опонентів було слово "релігійники" (Танчер, 1974b, с. 53).

Ю. Калінін читав у нас спецкурс "Критика основ православної філософії" (12 год.). Питання методологічних аспектів атеїзму не входили до сфери його наукових зацікавлень, принаймні в лекційних курсах. Щодо питань, належних до царини теорії релігії, то доречно виокремити кілька тез, які помітними були саме в лекціях Ю. Калініна:

- Релігію як суспільне явище і як феномен суспільної свідомості слід пояснювати тільки на основі матеріалістичного розуміння розвитку суспільства і людини (Калінін, 1988, с. 6).

- Оскільки релігія є соціально-історичним феноменом, то до пояснення її сутності слід підходити з класових позицій (Калінін, 1988, с. 6).

- Релігія – це ілюзорне відображення дійсності у свідомості людини, яке перебуває у постійному розвитку (Калінін, 1988, с. 7).

- Релігія не оперує науковими поняттями, не формує законів об'єктивного світу. Вона дає викривлену фантастичну картину світу, але через це не перестає бути однією з форм відображення об'єктивної дійсності в суспільній свідомості і в такому вигляді впливає на загальний характер цього відображення (Калінін, 1988, с. 8).

- Релігія є специфічним комплексом, що належить до суспільної свідомості, світогляду і надбудови (Калінін, 1988, с. 8).

Отже, у викладі Ю. Калініна питання теорії релігії видаються стилізованою калькою їх розв'язання з позиції тодішнього марксизму-ленінізму. Акцент на деструктивному наповненні слова "релігія" дещо врівноважувався поблажливим ставленням до неї, як до феномену приреченого на виживання в розвинутому соціалістичному суспільстві. Знову-таки слід відзначити дидактизм і, можливо, неусвідомлену віру в істинність тих положень, на яких наголошував лектор. Принагідно, сприйняття релігії як форми суспільної свідомості було неодмінною установкою радянських науковців і визнавалося у ті часи чимось на кшталт аксіоми.

В. Зоц читав у нас спецкурс "Атеїзм і проблеми духовної культури" (14 год.). На відміну від В. Танчера і Ю. Калініна, викладання тем його дисципліни вражало симптомами новизни в змістовому наповненні наданого

студентам матеріалу, вдалим підключенням компаративістики, нестандартністю у висловлюваннях і навіть прихованим відходженням від догм наукового атеїзму. Між іншим, В. Зоц у своїх лекціях уникав вживати слово "науковий атеїзм". Натомість він застосовував слова "атеїзм", "атеїстичний світогляд". Причому В. Зоц ідентифікував атеїзм як цінність у духовному розвитку людини і суспільства, як один із філософсько-методологічних критеріїв включення культурної спадщини минулого. Для нього культивування атеїзму повинне сприяти звільненню культури минулого від релігійних на шаровувань і деформацій. Між іншим, В. Зоц підкреслював життєствердну силу атеїзму, його гуманістичний потенціал. Іншими словами, для нього пріоритетною був позитивний складник атеїзму. Натомість його критичний складник В. Зоц називав у лекціях "кирзовим атеїзмом". Вірогідно, що він мав на увазі згубні наслідки тих акцій атеїстів, які призводили до знищення релігійних пам'яток культури. Щодо цього, мені запам'яталися його численні посилання на ідейні установки праці Джеймса Біллінгтона "Ікона і сокира". Для прикладу, "сокира вирізала дерев'яну дошку, на якій писалася ікона, але вона ж могла знищити її". "Сокира уособлює жорстокість, а ікона – поклоніння чомусь вищому". "Раніше ікона стримувала сокиру, але в умовах панування войовничого атеїзму сокира розійшлася не на жарт".

Хоча в публікаціях В. Зоца 1980-х років я не знайшов словосполучення "кирзовий атеїзм", але присутньою є понятійна конструкція "науковий атеїзм". Зокрема, він писав про "практичний характер наукового атеїзму" (Зоц, 1986, с. 195) і про "марксистсько-ленінське вчення про два аспекти наукового атеїзму – критичний і позитивний" (Зоц, 1986, с. 194). Вірогідно, що в цьому слід убачати прояви властивого тодішнім дослідникам соціального конформізму.

Щодо тих питань, які стосуються теорії релігії. В. Зоц не сприймав релігію як той об'єкт, критика якого повинна стати козирною картою атеїстичної пропаганди. Формулу К. Маркса "релігія є опіум народу" він вважав радше загальною оцінкою цього феномену. Релігія, за його словами: "Вона в образній формі відображає об'єктивну сутність релігії як ілюзорного компенсатора, підкреслює її головну соціальну функцію" (Зоц, 1982, с. 150). Загалом ставлення до релігії у В. Зоца було амбівалентним. З одного боку, він визнавав релігію гальмом всебічного і гармонійного розвитку особистості. Для прикладу, Зоц стверджував, що "релігія все ж об'єктивно протистоїть марксистсько-ленінській системі суспільного виховання" (Зоц, 1988, с. 7). З іншого, він підкреслював наявний у релігії конструктивний потенціал, пов'язаний із витворенням і зберіганням культурних цінностей у межах її організацій та окремих носіїв. Для прикладу, в одній з лекцій В. Зоц, посилаючись на книгу С. Висоцького "Київські графіті XI–XVII ст." (1985), стверджував що наші предки-язичники мали варіант писемності задовго до запровадження християнізації. Але в процесі християнізації такі здобутки язичництва піддавалися забуттю. Можливо, що такого кшталту амбівалентність спонукала В. Зоца визнати: "На жаль, з релігією ми тривалий час не сперечалися, а сварилися".

Викладання релігієзнавчих дисциплін у другій половині 1980-х років здійснювалося під брендом "наукового атеїзму". У навчальних програмах пропонувалися екзаменаційні дисципліни "Історія і теорія атеїзму", "Наукові основи політики КПРС щодо релігії та церкви" і "Роль релігії в політичній та ідеологічній боротьбі на сучасному етапі". Основним предметом вивчення таких дисциплін була не релігія, а її деструктивний потенціал, демонстрація якого повинна стати стимулом для форму-

вання у студентів матеріалістичного світогляду. Навіть питання, що стосувалися аспектів апології православ'я, пропускалися у світлі перспективи утвердження матеріалістичного світогляду. Для прикладу, в програмі одного зі спецкурсів Ю. Калініна йдеться про "спроби поєднання теології з напівматеріалістичними філософськими напрямками: деїзмом, пантеїзмом, теорією подвійної істини" (Танчер, 1987, с. 55).

У лекційних курсах релігія подавалася як епіфеномен атеїзму, як його неодмінний ідеологічний опонент. Тому зрозумілими стануть спроби тодішніх викладачів розглядати зміст і форми релігії як зручні мішені для критики з позицій марксизму-ленінізму, цієї "єдино правильної ідеології". Постійні декларації про методологічну пріоритетність марксистсько-ленінського світогляду сприяли появі тенденції, що полягала у вульгаризації і фрагментарності знань про релігійні традиції. З іншого боку, засилля атеїстичних установок ставило під сумнів власне науковий статус тодішніх релігієзнавчих дисциплін.

Я не відчуваю якоїсь ностальгії за періодом гласності і перебудови, який припав на моє студентське життя. З позиції сьогодення прояви тодішньої ідеологізації знань про зміст і форми релігії потребують критичного, але виваженого аналізу. Однак з точки зору викладачів кафедри історії та теорії атеїзму другої половини 1980-х років установки марксизму-ленінізму сприймалися як щось саме собою зрозуміле. У більшості викладачів не виникало навіть підозри про ідеологічний контроль над їхньою свідомістю. Можливо, що ідеальне вписування їхніх установок і декларацій у жорсткі ідеологічні схеми було зумовлене системою виховання і відповідною освітою, отриманими ними в добу розвинутого соціалізму. Тому тодішні викладачі відкидали будь-які альтернативні дискурси або інші методологічні установки, які заздалегідь сприймалися ними як неконструктивні або неповноцінні.

На превеликий жаль, симптоми ідеологізації радянської доби просочилися у сучасні вітчизняні дискурси. До таких симптомів я зарахував би нетерпимість до інших ідеологічних проєктів та радикалізацію певних методологічних установок у вивченні питань змісту і форм релігії. Серед таких методологічних установок помітними є надмірний етноцентризм і тенденція, що полягає в однобокій політизації процесів, що відбуваються в історії православ'я незалежної України.

Зокрема, надмірний етноцентризм може завдати шкоди неупередженому вивченню релігії. Безумовно, що етнічний чинник є важливим в осмисленні релігійних традицій, але не його абсолютізація. До того ж не слід етнічний чинник прив'язувати до віросповідного компоненту якоїсь релігійної традиції. Натомість саме ритуальний компонент забезпечує оптимальне національне забарвлення якоїсь релігійної традиції.

Насамкінець, не варто вдаватися до банальної логічної помилки, відомої як *quid pro quo* (підміна понять). Іншими словами, в другій половині 1980-х років не існувало поняття "релігієзнавство" для позначення певної дисципліни гуманітарного знання. Такого значення воно набуває тільки в першій половині 1990-х років.

Список використаних джерел

- Зоц, В. (1988). Пріоритети людяності, гуманізму. *Людина і світ*, 9, 3–7.
 Зоц, В. А. (1982). *Культура. Релігія. Атеїзм*. Політиздат.
 Зоц, В. А. (1986). *Православие и культура: Факты против домыслов*. Політиздат.
 Калінін, Ю. А. (1988). *Модернизм русского православия*. Політиздат.
 Танчер, В. К. (1974б). Науковий атеїзм і практика атеїстичного виховання. *Філософська думка*, 2, 49–53.
 Танчер, В. К. (1974а). *Основи наукового атеїзму* (2-вид.). Вища школа.
 Танчер, В. К. (1985). *Проблеми теорії наукового атеїзму*. Вища школа.
 Танчер, В. К. (Ред.). (1987). *Программы спецкурсов по научному атеизму для студентов философского факультета*. КГУ.

Володимир СКРЕБЕЦЬ, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ТРАНСФОРМАЦІЯ РЕЛІГІЙНОГО КУЛЬТУ В ІСТОРІЇ СУСПІЛЬСТВА

Релігійний культ за своєю функцією у первісному суспільстві був регулятивом соціальних, економічних відносин, а також був невід'ємною частиною первісної культури. Згідно з антропологічними дослідженнями, релігійний культ у первісних суспільствах був пов'язаний з вірою в душу (анімістична теорія). Еміль Дюркгейм стверджує, що "в міру того, як влада духів зростає, люди все частіше вважають за мудре примирити їхню прихильність або заспокоїти їх, коли вони роздратовані, звідки походять молитви, приношення, жертвоприношення – весь апарат релігійного поклоніння. Розмірковуючи повністю за аналогією, первісний розум також приписує "друге я" усім нелюдським об'єктам: рослинам, тваринам, річкам, деревам, зіркам тощо – які, таким чином, пояснюють явища фізичного світу, отже, культ предків породжує культ природи" (Durkheim, 1986). Первісний релігійний культ мав на меті надати людям контроль над природою та повсякденним життям, а також встановити духовний зв'язок та взаємодію з надприродними силами. Як будь-якому явищу, релігійному культу притаманний розвиток, тому в релігіях давніх цивілізацій культ став одним із методів впливу на суспільство. Одним із прикладів є культ Атона в Стародавньому Єгипті. Як стверджує історик Дональд Редфорд, "Ехнатон намагався позбутися старих богів та замінити їх на єдиного бога Атона" (Redford, 1984, p. 67). Культ Атона, започаткований фараоном Ехнатон, став найбільш радикальним перетворенням релігійної системи в історії Давнього Єгипту, але не отримав великої підтримки серед населення. Серед інших цивілізацій релігійний культ також переважно мав функцію об'єднання і відігравав роль у формуванні ідентичності і підтримці соціальної структури, наприклад, як стверджує історик Е. Р. Додд, "Зевс був важливим символом єдності та співпраці між греками" (Dodds, 1951). Релігійний культ є важливою частиною культури та історії людства, він впливав на всі аспекти життя первісних людей та формував соціальні традиції, які досі зберігаються в різних кутках світу. Однією з найсуттєвіших трансформацій у сучасному релігійному культурі є розширення можливостей для взаємодії та формування спільнот. Завдяки всеосяжному доступу до інтернету та соціальних мереж люди можуть об'єднуватися для обговорення спільних релігійних переконань. Дослідження,

проведене Університетом Кентуккі, показало, що релігійні обряди, такі як молитва та відвідування храмів, можуть мати позитивний вплив на психологічне здоров'я людини та сприяти її довголіттю (Moreira-Almeida, & Lotufo-Neto, 2006). Деякі особи можуть вважати, що релігійні вірування та практики обмежують розвиток у сферах науки, технологій і культури. Критики також вказують на те, що релігійний культ може використовуватися для контролю та маніпуляції людиною і суспільством. Однак релігійний культ і зараз є невід'ємним складником життя багатьох людей, які знаходять у ньому те, що їм може не вистачати в суспільстві. Згідно зі статистикою, опублікованою Pew Research Center, у більшості країн світу понад половина населення вважає себе релігійними людьми (The Future of World Religions..., 2015). Дані показують, що релігія є важливою частиною життя багатьох людей у світі. Важливо зазначити, що релігійний культ у сучасному світі не обмежується традиційними релігіями. Зароджуються нові релігійні рухи, такі як християнський рок або буддистський поп, набувають популярності серед молоді, прикладом такого релігійного культу є рух New Age, який з'явився в 1970-х роках. Цей рух включає в себе елементи з різних релігій та духовних традицій, і його прихильники вірять у поняття, такі як реінкарнація та енергія всесвіту (Sutcliffe, & SaelidGilhus, 2013, p. 298). Загалом же релігійний культ в історичній перспективі може бути як і каталізатором суспільних змін, так і разом із суспільством має властивість змінюватись відносно реалій.

Список використаних джерел

- Dodds, E. R. (1951). *The Greeks and the Irrational*. University of California Press.
- Durkheim, E. (1986). *An introduction to four major works* (K. E. Fields, Trans.). Sage Publications, Inc. <https://durkheim.uchicago.edu/Summaries/forms.html>
- Moreira-Almeida, A., & Lotufo-Neto, F. (2006, October). Religiousness and mental health: A review. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 28(3), 242–250. <https://doi.org/10.1590/S1516-44462006000300018>
- Redford, D. B. (1984). *The ancient gods speak: A guide to Egyptian Religion*. Oxford University Press.
- Sutcliffe, S. J., & SaelidGilhus, I. (Eds.). (2013). *New Age Spirituality: Rethinking Religion*. Acumen.
- The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010–2050*. (2015, April 2). Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/religion/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>

Борис СТАДНИК, асп.
Національний університет біоресурсів і природокористування України, Київ, Україна

АКТУАЛІТЕТИ СПРАВЕДЛИВОСТІ В ОСВІТНЬОМУ ПРОЦЕСІ ПІД ЧАС ВОЄННОЇ АГРЕСІЇ

Питання справедливості в освітньому процесі під час воєнної агресії є надзвичайно важливим, оскільки війна має серйозний вплив на доступ до освіти та рівність можливостей для всіх учнів. Оскільки військова агресія призводить до переміщення людей, що може обмежувати доступ дітей до навчальних закладів. Важливо забезпечити рівний доступ до освіти для всіх, включаючи внутрішньо переміщених осіб та тих, хто постраждав від конфлікту. Також в умовах війни погіршується становище вразливих груп, таких як діти з малазabezпечених сімей, діти з інвалідністю або ті, хто

живе в зонах бойових дій. Забезпечення рівності можливостей вимагає уживання спеціальних заходів, щоб підтримати цих учнів. Актуальним у цьому процесі постає адаптація навчальних програм до відповідного змісту освіти (Про освіту, 2017). Важливо включити теми, що стосуються прав людини, толерантності, громадянської свідомості та національної ідентичності, щоб формувати в молоді свідоме ставлення до викликів, які постають перед країною. В умовах війни діти можуть зазнавати стресу та травм. Забезпечення доступу до психологічної підтримки є важливим аспек-

© Скребець Володимир, 2024

© Стадник Борис, 2024

ктом справедливості в освіті, оскільки діти потребують допомоги для подолання наслідків війни.

Використання сучасних інформаційних технологій, зокрема дистанційного навчання стає важливим інструментом. Однак не всі учні мають рівний доступ до технологій, що може створити нові нерівності. Забезпечення усіх учнів необхідними ресурсами є критично важливим.

Залучення громади та міжнародних організацій до співпраці з громадськими організаціями та міжнародними фондами може допомогти в забезпеченні ресурсами та підтримкою для справедливої освіти. Це включає матеріали, навчання учителів та фінансування програм. Нині відбувається суттєве зростання постконфліктного відновлення. Після закінчення воєнних дій важливо розробити програми для відновлення освітньої інфраструктури та підтримки учнів у поверненні до навчання. Це включає підготовку до соціальної інтеграції та розвитку навичок.

Справедливість в освітньому процесі під час військової агресії є не лише питанням доступу до навчання, але й питанням якості освіти, підтримки учнів і їхньої безпеки. Це вимагає комплексного підходу з боку уряду, освітніх установ та міжнародних партнерів. У такому розумінні справедливість в освітньому процесі в умовах воєнної агресії, зокрема агресії РФ проти України, є складним і важливим питанням. Є кілька ключових аспектів цієї проблематики. З одного боку, актуалізується питання доступу до освіти, оскільки війна призводить до переміщення населення, що ускладнює доступ до освіти для дітей і молоді. Необхідно забезпечити безперервність навчання для переселенців, які можуть стикатися з новими викликами в нових регіонах. З іншого боку, в умовах агресії необхідно забезпечити рівні можливості для всіх учнів незалежно від їхнього соціального або економічного статусу. Діти з вразливих груп (наприклад, діти з інвалідністю, із сімей, які постраждали від війни)

потребують особливої уваги. Важливо формувати національну свідомість і патріотизм у молодого покоління. Це може включати вивчення історії, культури та мови, які підкреслюють національну ідентичність.

Війна залишає глибокі травми, тому необхідно забезпечити психологічну підтримку учням і вчителям. Включення психологів у навчальні заклади може допомогти впоратися зі стресом і травмами. Водночас використання технологій для організації дистанційного навчання стало необхідним інструментом у війні. Однак не всі учні мають доступ до інтернету та сучасних пристроїв, що створює нерівність.

Співпраця з міжнародними організаціями може допомогти забезпечити фінансування, матеріали та ресурси для підтримки освіти. Після закінчення конфлікту важливо мати програми, які допоможуть учням повернутися до навчання та інтегруватися в суспільство. Усі ці аспекти підкреслюють важливість системного підходу до забезпечення справедливості в освіті під час воєнних конфліктів. Це вимагає зусиль з боку урядів, освітніх установ та міжнародної спільноти. Отже, освіта під час агресії РФ проти України зазнала значних викликів і трансформацій. Вагомим у цьому процесі стало зростання ролі дистанційного навчання, яке в умовах бойових дій стало основною формою навчання, що допомогло продовжити навчальний процес. Означені фактори підкреслюють, як війна впливає на освіту і як необхідно вдосконалювати заходи для забезпечення навчання та підтримки дітей в умовах агресії з метою забезпечення справедливого освітнього процесу.

Список використаних джерел

Про освіту, Закон України № 2145-VIII (2017, 5 вересня). Відомості Верховної Ради України (ВВР), 38–39. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2145-19#Text>

Юлія СТРЕЛКОВА, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ЕКЗИСТЕНЦІЙНИЙ ВИМІР ТЕОЛОГІЇ ЯК ОСОБИСТІСНОГО ЗНАННЯ

Екзистенційний вимір теології як особистісного знання полягає у тому, що теологія не лише аналізує та описує релігійні системи чи богословські концепти, а й спрямована на глибоке розуміння сенсу життя, існування людини, її місця у світі та взаємозв'язку з трансцендентним. У цьому контексті теологія стає не тільки наукою, а й індивідуальним шляхом до духовного осмислення буття.

Духовні практики та містичний досвід, екзистенціальне здійснення віри, перебування у ній, звісно, передують теології і корелюють з нею, але при цьому не є тотожними, оскільки остання спирається на семіотичні коди мови, її структури та механізми і на здатність людини розуміти, на розуміння – за Августином. І теологія немов оточує віру зусібіч – від катехізації до зустрічі з Богом, а від зустрічі з Богом до власної теологічної рефлексії – таким є шлях вірянина, який передбачає філософування, але, втім, не як фундаментальну настанову, оскільки сама віра є трансцендентально-екзистенційним феноменом і в момент свого здійснення як акт екзистенції не потребує теоретичних інтелектуальних конструкцій як опори.

Можемо не погодитися з припущенням про можливість прямого використання теоретичних конструкцій теології у філософії, оскільки не видається чітко окресленим питання про можливість кореляції між предметами, об'єктами, поняттєвими апаратами і методологіями цих систем знання, якщо їх розуміти як епістемологічні. Але евристичність самої постановки питання про форми їх взаємодії як у соціокультурному, так і в екзистенційно-свідомісному вимірах людського існування, заслуговує безумовно позитивної оцінки, оскільки є відповіддю на виклики часу. Щодо моделей згаданої взаємодії, то головною проблемою, на наш погляд, є з'ясування вихідної настанови: підходимо ми до прояснення осмислених явищ зі смислоутворювальної позиції теолога чи філософа або ж і науковця з позитивістською чи сцієнтистською картиною світу.

Підсумовуючи, зазначимо, що у процесі розгляду релевантності програми "деміфологізації" для постання парадигми екзистенційної теології та феномену людського розуміння і раціональності на загал, а також пошуків форм взаємодії в сучасному дискурсі теології, науки, філософії, релігієзнавства, у кон-

© Стрелкова Юлія, 2024

тексті інтенцій творчості Р. Бульмана, П. Тілліха, Е. Бруннера, Дж. МакКуоррі та підходу фундаментальної онтології М. Гайдеґґера, ми з'ясували, що розгорнення проєкту сучасної екзистенційної теології з необхідністю проблематизує форми експлікації та кодифікації людського досвіду, епістемологічні звернення до дискурсивних практик сучасної науки, філософії та теології (Byrne, 2004).

У підсумку екзистенційний вимір теології – це особистісний шлях пізнання, де знання Бога стає не лише раціональним, а й екзистенційним переживанням, яке формує сенс життя, свободу та відповідальність людини.

Список використаних джерел

Byrne, J. (2004). *Bultmann and Tillich. The Blackwell companion to modern theology*. Blackwell.

Олег ТКАЧ, д-р політ. наук, проф.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

Семпсон НАТАНАЇЛІДІС, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ОСОБЛИВОСТІ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ТА ЄВРОСКЕПТИЦИЗМУ

Релігійна приналежність має невеликий, але помітний вплив на євроскептицизм навіть після того, як враховані інші фактори підтримки. Приналежність до певної релігійної групи впливає на підтримку або ворожість людей щодо членства в ЄС, формуючи їхню оцінку членства в ЄС, ефективності ЄС у досягненні політичних цілей та їхню емоційну прихильність до цього інституту.

Існують відмінності в євроскептицизмі серед різних християнських конфесій. Найбільше груп, які підтримують Brexit, – це члени Церкви Англії та пресвітеріани, тоді як католики зазвичай найбільше підтримують членство в ЄС. Інші протестантські групи (баптисти та методисти) перебувають посередині. Ці результати схожі на зв'язки між релігійними переконаннями та євроскептицизмом, виявлені в інших європейських країнах (Van der Brug et al., 2009, p. 1281).

Це є результатом схильності католиків оцінювати ефективність політики ЄС та переваги членства в ЄС позитивно, а також ідентифікувати себе із Союзом та сприймати його як легітимний інститут. Ця риса походить з історії католицизму, який цінує міжнародне співробітництво в межах наднаціонального інституту, що обмежує суверенітет національних урядів, а також з віри в універсальні соціальні, моральні, політичні цінності та тенденції розглядати універсалізм як засіб, за допомогою якого можна вирішити загальні завдання (Boomgaarden et al., 2011)

Англіїці, навпаки, схильні вважати, що витрати членства в ЄС більші, ніж вигоди, та відкидати європейську ідентичність. Імовірно, це є відображенням їхньої прихильності до ідеї суверенної, незалежної національної держави, історичного скептицизму щодо наднаціональних інститутів, що просувають універсалістські цінності, загрожують їхній власній ідентичності. Історія протестантизму – це історія, у якій різні групи залежали від сильної національної держави та національного уряду, які захищали їх від домінування наднаціонального інституту, що просуває католицький універсалізм; а цінності протестантизму просувають локалізований колективізм, заснований на спільній місцевій та національній ідентичності для досягнення спільних цілей, а не на об'єднанні з наднаціональним інститутом. Історія та цінності протестантизму схилиють його членів до негативних поглядів на ефективність політики ЄС, слабшої прихильності до нього, ідеї європейського громадянства, ніж їхні католицькі колеги (Hooghe, & Marks, 2009, p. 21).

Відмінності щодо підтримки ЄС у моделях вибору виборців є між членами різних релігійних конфесій на референдумі 2016 р. Протестантські групи, і особливо ті, які історично тісно пов'язані з національним урядом Великої Британії і вважали себе невід'ємною частиною збереження британської (або англійської) національної ідентичності (наприклад, Церква Англії), були більш схильні, ніж католики і ті, хто не має релігійної приналежності, голосувати за Brexit.

Католики були більш схильні голосувати за Brexit, ніж ті, хто не має приналежності, проте більше підтримували ЄС, ніж протестанти. Деякі з цих відмінностей залишаються суттєвими, статистично значущими навіть після включення до моделі широкого спектра контрольних показників для індивідуальних детермінантів євроскептицизму. Це підтверджує, що, хоча релігійна приналежність не мала особливо сильного впливу на схильність підтримувати Brexit під час референдуму порівняно, наприклад, із віком чи соціальним класом, проте вона була значною (Nelsen et al., 2001).

Катерина Колпінська з Університету Суонсі та Стюарт Фокс з Університету Кардіффа, які проаналізували євроскептицизм серед різних конфесій, визначили, що католики зазвичай більш позитивно ставляться до ЄС, ніж інші християни. Віруючі схильні бути євроскептиками, особливо члени Церкви Англії та пресвітеріани. Автори пов'язують ці відмінності з глибоко вкоріненою підозрою до наднаціональних інститутів серед англікан, а також з ідентифікацією римо-католицької церкви з папством як міжнаціональним інститутом, який обмежує національний суверенітет, але в якому всі поділяють відданість спільним цінностям та цілям.

Релігійні переконання та належність тривалий час вважалися другорядними в поясненні євроскептицизму, включаючи підтримку Brexit на референдумі ЄС. Релігійність або нерелігійність, а також приналежність до певної релігійної групи здійснюють вплив на її підтримку членства в ЄС, формують настанови, які впливають на євроскептицизм (Velasco Gonzalez et al., 2008, p. 681).

Масштаб цих ефектів менший, ніж у відзнак, які зазвичай асоціюються з євроскептицизмом, таких як освіта, вік чи соціальний клас. Вони пропонують нове розуміння того, як громадська підтримка членства в ЄС та інтеграції формується спільною історією, ідентичністю та цінностями різних релігійних груп.

© Ткач Олег, Натанайлідіс Семпсон, 2024

Список використаних джерел

Boomgaarden, H. G., Schuck, A., Elenbaas, M. & Vreese, C. de. (2011). Mapping EU attitudes: Conceptual and empirical dimensions of euroscepticism and EU support. *European Union Politics*, 12(2), 241–266. <https://doi.org/10.1177/1465116510395411>

Hooghe, L., & Marks, G. (2009). A postfunctionalist theory of European integration: From permissive consensus to constraining dissensus. *British Journal of Political Science*, 39(1), 1–23. <https://doi.org/10.1017/S0007123408000409>

Nelsen, B. F., Guth, J. L., & Fraser, C. R. (2001). Does religion matter? *European Union Politics*, 2(2), 191–217. <https://doi.org/10.1177/1465116501002002003>

Van der Brug, W., Hobolt, S. B., & De Vreese, C. H. (2009). Religion and party choice in Europe. *West European Politics*, 32(6), 1266–1283. <https://doi.org/10.1080/01402380903230694>

Velasco Gonzalez, K., Verkuyten, M., Weesie, J. & Poppe, E. (2008). Prejudice towards Muslims in The Netherlands: Testing integrated threat theory. *British Journal of Social Psychology*, 47, 667–685. <https://doi.org/10.1348/014466608X284443>

Дмитро ТОДОРОВ, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ДОКТРИНА ЛОГОСУ В РАННІЙ ЦЕРКВІ

Щоб представити грецькому світу нову релігію – християнство, апологети розвивали доктрину Логосу. Вони пов'язували християнську істину про втілення Божого Сина із елліністичним поняттям Логосу, щоб побудувати міст у благовісті з елліністичним світоглядом. Чи можна вважати такий підхід допустимим? Чи не є такий метод актом синкретизму і загрозою чистоті біблійного вчення? Відповіді на ці запитання допоможуть нам зрозуміти, як Церква має ставитися до культури, у якій вона перебуває, як сьогодні церква має реагувати на зміни або початкові установки суспільства. Ми розглянемо теорію Логосу в елліністичній філософії, а також, як отці-апологети розвивали доктрину Логосу та біблійні засади того, чи можна адаптувати біблійне віровчення під вірування певної культури.

Логос в елліністичній філософії. Поняття Логосу з'явилося у грецькій філософії. У перекладі воно означає – слово, думка, поняття. Учення про Логос уперше було озвучено Гераклітом Ефеським (VI–V ст. до н. е.). Геракліт вважав, що всім у світі керує розум – Логос. І проявляється це в єдності світу, сталих закономірностях. Логос для нього – це деякий Світовий розум, який створив закони природи і є світовою Долею, тобто тим, хто вершить долі людей і речей (Ручинская, 2015, с. 294–295).

У Платона та Арістотеля поняття Логосу не мало богословського наповнення. Воно вважалося більше філософським терміном, що визначає роз'яснення речей. Божественне поняття логосу продовжило свій розвиток у стоїків. Вони вважали Логос причиною, об'єднуючим початком, внутрішньою сутністю всіх явищ. Таким чином, Логос – це сила, яка створила світ і все приводить у рух, керує подіями і долею (Ручинская, 2015, с. 295–296).

Дуже визначним результатом розвитку теорії Логосу можна вважати працю Філона Олександрійського (25 р. до н. е. – 50 р. н. е.), який тлумачив книги Старого Заповіту в термінах популярної грецької філософії. Логос у Філона – це розум юдейського Бога, вмістилище Божих думок. Логос – це Боже Слово, яким Він створив світ (Вакула, 2009). У створеному світі Логос присутній як внутрішня живильна сила і доля.

Теорія Логосу була відома язичникам у часи ранньої церкви. Відома вона була і християнам елліністичного походження. Наприклад, Тертуліан так звертався до язичників: "Відомо, що у ваших філософів Логос, тобто Слово та розум, вважається тим, хто влаштував Всесвіт. Тому що Зенон визнає його тим, хто все впорядкував. Також він називає його і богом, і душею Юпітера, і необхідно причиною усіх речей. Клеанф приписує все це духу, який, на його думку, пронизує собою весь Всесвіт" (Tertullianus, n.d.). З цієї цитати ми бачимо твердження Тертуліана, що язичники були знайомі з концепціями своїх філософів, зокрема й концепцією Логосу.

Християнське вчення про Логос. Щоб донести язичникам християнську істину, перші християнські автори запозичили ідею посередництва з елліністичної філософії, юдейського Писання і творів Філона. Дуже важливим підґрунтям для висвітлення новозавітного одкровення через призму тодішніх учень стало використання терміна Логос Іваном Богословом у його Євангелії та книзі Об'явлення. Отже, перейдемо до короткої характеристики поняття Логосу в різних ранньохристиянських апологетів.

У християнському погляді Логосом виступає єдиновірний Божий Син. Це твердження засновується на текстах з Євангелії від Івана: "На початку було слово, і слово було в Бога, і Слово було Бог", а також з Одкровення, де Ісус – "Слово Боже" – творить страшний Суд. В Євангельській традиції, на відміну від філософської, Логос – це живий особистісний Бог, який активно проявляє Себе. Божественний Логос – це Той, Хто творить, керує, Він же з'являється патріархам у Старому Заповіті, Він же втілюється, прийняв людську природу, щоб здійснити викуплення гріхів.

Афіно-Єрусалимська дилема. У працях християнських апологетів II ст. ми бачимо два підходи до філософії. Перший підхід полягає у тому, щоб знайти точки перетину між християнством і філософією, щоб, використовуючи схожості як основу, легше доносити Одкровення еллінам. Такого шляху дотримувались Юстин Мученик, Ориген та Климент Олександрійський.

Другий підхід акцентує увагу на хибності філософії та її віддаленості від християнства. Його ціль полягає у тому, щоб залишити християнське вчення чистим, без синкретичних домішок, та уникнути ересей. Такого шляху дотримувався Тертуліан.

Юстин вважає, що між християнством і філософією є щось спільне. Він вводить у християнське богослов'я стоїчне поняття "Насінний логос", яке означає, що зерна істини (одкровення про Логос) були певною мірою присутні й у юдейській історії, і в елліністичній філософії ще до приходу Логосу в тілі. Але втілення Христа є повнотою явлення Логосу світу. Тому християни мають більше, точніше і повніше пізнання Логосу, ніж елліни та юдеї (Justin Martyr, n.d.).

Тертуліан першим поставив питання співвідношення між Афінами як символом філософії та Єрусалимом як символом християнських коренів. Наприклад, він висловлює своє протиставлення таким чином: "Що насправді спільного між Афінами і Єрусалимом? Яка угода існує між Академією і церквою, між еретиками і християнами? Наша доктрина виникла у "дворі Соломона", який учив, що Бога треба шукати з щирою простотою" (Tertullian, n.d.).

Для кращого розуміння причин таких поглядів Тертуліана важливо знати про аудиторії, до яких він звертався у своїх творах. Наприклад, "Апології християнства" адресовані римським державним діячам – невірним язичникам, а "Спростування Єретиків" написано до членів християнської церкви. Ціль написання першого була захистити християнство і показати його розумність, раціональність. Ціль написання другого була захистити церкву в Карфагені від ересей, зокрема гностичних ересей, які беруть свій початок у філософії. Гностицизм справді був дуже небезпечною ерессю, викривляючи та спотворюючи основи християнського вчення. Заперечення воскресіння мертвих, спотворення природи Христа, поділення Бога на злого і доброго та інші ідеї були неприйнятні для біблійного одкровення. Тому ставлення до гностицизму мало бути різким. Тертуліан жорстко виступає проти філософії через руйнівний вплив ідей, які проникали в церкву, не маючи нічого спільного з християнським правдивим вченням.

Біблія чітко вчить того, що ми маємо будувати наші переконання на Божому Слові, а не на філософіях цього світу (Кол 2:8). Також вона показує нам приклади будівництва мостів зі світоглядом нашої аудиторії шляхом пошуку чогось спільного з ціллю зробити Євангеліє для них більш прийнятним і зрозумілим (наприклад, проповідь Павла в Ареопазі, Дії 17).

Коротко ознайомившись з поглядами Юстина та Тертуліана, вважаю, що обидва погляди, як Юстина, так Тертуліана, правильні, але просто ставлять два різні акценти в межах одного принципу. Принцип полягає в тому, що ми не маємо базувати християнську доктрину на філософських теоріях, але на Божому єдиному одкровенні, проте для кращого сприйняття Божого одкровення у розумах нехристиян, ми можемо і маємо виражати Божі незмінні істини термінами тієї аудиторії, якій несемо Євангеліє. Виходить, що Тертуліан через свій

контекст робить акцент на першій частині цього принципу, а Юстин через свій контекст – на другій. Юстин вчиняв правильно, тому що знайшов насіння християнської істини в грецькій філософії і через це насіння зробив безкомпромісне Боже одкровення більш прийнятним і зрозумілим для еллінів. Тертуліан вчиняв правильно, тому що не допускав спотворення істини вітряними вченнями, що базувались на людській уяві, а не на істинному Божому одкровенні.

Апостол Павло пише: "Для юдеїв я був юдеєм, аби придбати юдеїв. Для тих, які під Законом, я був як той, хто під Законом, щоби придбати тих, котрі під Законом, хоч насправді під Законом я не був" (1 до Коринтян 9:20). І той же Павло в іншому місці пише: "Стережіться, щоб ніхто вас не звів філософією і пустим обманом людських переказів, згідно з принципами світу, а не за Христом" (До Колосян 2:8).

Список використаних джерел

Вакула О. О. (2009). Логос і Дух у християнських авторів II століття. Проблема посередництва. *Наукові записки Українського католицького університету. Серія Богослов'я*, 1, 45–71. http://nbuv.gov.ua/UJRN/nzuku_2009_1_5.

Ручинская, О. А. (2015). Бог, мир и Логос в эллинской традиции и ее влияние на формирующееся христианство. В С. Б. Сорочан, & А. Н. Домановский (Ред.), *"Византийская мозаика": Сборник публичных лекций Эллино-византийского лектория при Свято-Пантелеимоновском храме* (с. 294–300). Майдан. <https://ekhnuir.karazin.ua/server/api/core/bitstreams/6bf64d54-295e-4770-b12d-6d3b71aa2ee2/content>

Justin Martyr. (n.d.). *The second apology of justin for the christians. Addressed to the roman senate*. Early Christian Writings. <https://www.earlychristianwritings.com/text/justinmartyr-secondapology.html>

Tertullian. (n.d.). *The prescription against heretics*. (P. Holmes, Trans.). Bibliothek der Kirchenvater. <https://bvk.unifr.ch/de/works/cpl-5/versions/the-prescription-against-heretics/divisions>

Tertullianus. (n.d.). Ad Nationes. In P. Schaff (Ed.), Dr. Holmes (Trans.), *ANF03. Latin Christianity: Its Founder, Tertullian* (pp. 165–238). [https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0160-0220,_Tertullianus,_Ad_Nationes_\[Schaff\]_EN.pdf](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0160-0220,_Tertullianus,_Ad_Nationes_[Schaff]_EN.pdf)

Євген ХАРЬКОВЩЕНКО, д-р філос. наук, проф.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

Євгенія НЕТЕЦЬКА, канд. філос. наук

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

УНІВЕРСИТЕТ. СТУДЕНТ. РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Вивчення релігієзнавства в університеті – це важливий і цікавий процес, який дозволяє студентам зрозуміти глибину предмета дослідження релігієзнавчої науки, її принципи і структуру, основні релігієзнавчі концепції, роль релігії у духовній культурі людства, вплив на суспільство, політику, мистецтво та філософію (Предко, & Харьковщенко, 2024).

Теоретичними основами релігієзнавства є визначення релігії, її функцій, структури та ролі в житті людини і суспільства, вивчення студентами виникнення, розвитку та еволюції різних релігійних традицій (християнства, ісламу, буддизму, індуїзму тощо), аналіз подібностей та відмінностей між релігіями, дослідження питань релігійної віри, духовності, сенсу життя, добра і зла, а також психологічні аспекти віри.

Особливу увагу треба приділяти історії та сучасному стану релігій в Україні. В освітньо-наукових програмах має бути розглянуто теми конституційного закріплення і правового регулювання свободи совісті в Україні, вивчення витягів із міжнародних та вітчизняних актів щодо свободи віросповідання, орієнтація в статистичних ма-

теріалів про стан релігії і церкви в Україні, які публікуються на 1 січня поточного року.

Методи вивчення у релігієзнавстві включають дисциплінарний підхід через використання методів історії, соціології, культурології, філософії та антропології. Класиками-засновниками релігієзнавства вважаються університетські професори Фрідріх Макс Мюллер (1823–1900), Корнеліс Пітер Тіле (1830–1902) та П'єр Шантеп'є де ла Соссе (1848–1920), які у своїй працях теоретично обґрунтували принципи, методи та концепції релігієзнавства. Відправним пунктом у становленні релігієзнавства були прочитані М. Мюллером чотири лекції, видані в 1873 р. під назвою "Вступ до науки про релігію". К. Тіле у своїх працях окреслив предмет, основні завдання науки про релігію і чітко розмежував її з теологією. Завдяки його релігієзнавчій систематизації наука про релігію уійшла до академічних навчальних планів європейських університетів. П. Д. Шантеп'є де ла Соссе вважається одним із засновників такої релігієзнавчої дисципліни, як феноменологія релігії.

© Харьковщенко Євген, Нетецька Євгенія, 2024

У результаті цих теоретичних надбань сформува-лись принципи релігієзнавства як науки і навчальної дисципліни – наукова об'єктивність, позаконфесійність, історизм, загальнолюдські цінності та плюралізм. Це означає послідовне вивчення еволюції релігії протягом її історії, наукову обґрунтованість цього процесу, нейтральне ставлення до будь-якої релігії, демократизм, гуманізм, правовий підхід та повагу світоглядно-конфесійних орієнтацій віруючих.

Дослідження священних текстів (Біблія, Коран, Веди тощо) та релігійної літератури стверджують, що релігія має надприродне, божественне походження, існує споконвічно і що суспільство своїм виникненням зобов'язане релігії. Про це можна довідатися в такому розділі Біблії, як "Книга Буття", працях батьків і вчителів церкви Тертуліана, Василя Великого, Августина тощо. Тому знання змісту священних книг і праць класиків-богословів характеризується як спосіб набуття кваліфікації спеціалістів з релігієзнавства.

На цьому тлі слушні польові дослідження, які проводяться через відвідування релігійних об'єктів, участь у

богослужіннях або обрядах, інтерв'ю з представниками релігійних спільнот, які формують палітру знань студентів.

У результаті метою навчання релігієзнавців є розуміння релігійного різноманіття та толерантності, аналіз релігій як соціокультурного феномену, розвиток критичного мислення через вивчення різних світоглядних систем, застосування знань у сферах міжкультурної комунікації, державного управління, медіа, освіти, міжнародних відносин.

Важливим аспектом навчання є практичне застосування знань, кар'єра в освіті (викладачі, дослідники), робота в культурних та релігійних організаціях, журналістика, що висвітлює питання релігії та культури, участь у миротворчих та міжкультурних проєктах, наукових конференціях. У межах існування університетської системи академічної мобільності студенти-релігієзнавці отримують можливість стати учасниками програм академічних обмінів, що дозволяє мати стипендію на навчання у найкращих вишах Європи та США.

Список використаних джерел

Предко, О. І., & Харьковщенко, Є. А. (2024). *Релігієзнавча думка в роки Незалежності. Філософський факультет за роки Незалежності*. Vadex.

Діана ЧУВАШОВА, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

МЕТОДИ ФІЛОЛОГІЧНИХ ТА ЕТИМОЛОГІЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ У РОЗКРИТТІ ПЕРВІСНОГО ЗМІСТУ МІФІВ І ПЕРЕКАЗІВ

У ході обґрунтування історії дослідження міфології першої половини XIX ст. актуалізуємо ідеї наукових шкіл, зокрема натуралістичної. Наприклад, М. Мюллер у праці "Порівняльна міфологія" ототожнює міф з світом природи. Висновки представників цієї наукової школи справді розширюють уявлення про міфологію щодо творення солярних чи метеорологічних символів, але вони підкреслюють "хворобу мови", неможливість передавання мовними засобами абстрактних понять, значущість конкретно-чуттєвої символіки (Предко та ін., 2021, с. 36–37).

Відповідно до цього, на думку М. Мюллера, релігія не розвивається, а деградує, оскільки єдино вірне розуміння Бога було властиво саме первісній людині. Мова зуміла спотворити це розуміння, тому сучасним людям релігія дісталася як жалюгідні залишки істинної віри.

Найбільш точним методом дослідження релігії з точки зору міфологічної концепції є метод філологічних та етимологічних досліджень, що дозволяє розкрити первісний зміст міфів і переказів, закріплених у священних текстах. Відповідно до одного з давньогрецьких міфів Аполлон закохався в Дафну, яка втекла від нього і була перетворена розгніваним божеством на лавровий кущ. М. Мюллер пропонує таке трактування цього сюжету: Аполлон – солярний (сонячне) божество, а ім'я Дафна

має, крім буквального значення "лавровий кущ", ще й переносне – "зоря". Таким чином, у цьому міфі йдеться про звичайне природне явище, розповідається про прихід Сонця на зміну ранкової зорі.

Подібний метод дозволяв пояснити деякі міфи, але його абсолютизація призвела до таких спірних тверджень, що, наприклад, Троянська війна також є саме солярним міфом. Міркування М. Мюллера про природу походження релігії, відносно вірні з філологічної точки зору, виявилися абсолютно не підкріплені історичними даними, тому найбільш точною характеристикою, що підводить підсумок під його міфологічної концепцією, є слова британського антрополога і релігієзнавця Едварда Еванс-Прі-Чарда: "Вплив Макса Мюллера на дослідження релігії було недовготривалим, і сам Мюллер встиг його пережити".

Поєднання філологічних та епістемологічних методів дозволяє виявити як буквальний, так і прихований зміст міфів, що розкриває світогляд, цінності та уявлення стародавніх суспільств про навколишній світ. Це інтегративний підхід до аналізу, який дає змогу наблизитися до розуміння первісного змісту міфів і переказів.

Список використаних джерел

Предко, О. І., Предко, Д. Є., & Нестерова, М. І. (2021). Формування феномену "безпеки": Особливості міфо-релігійних контекстів. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 2(18), 36–40.

Людмила ШАШКОВА, д-р філос. наук, проф.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СПІВПРАЦЯ МОЛОДИХ УЧЕНИХ ТА ВИКЛАДАЧІВ КАФЕДРИ ТЕОРЕТИЧНОЇ І ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ: ПРЕЗЕНТАЦІЯ ПРОЄКТІВ

Обговорення новітніх викликів освіти філософа в сучасних реаліях стосується багатьох вимірів і аспектів. Серед них важливим є завдання модернізації моделі філософської освіти з урахуванням того, щоб отримане

студентом у процесі навчання знання не залишалось невикористаним. Практичною відповіддю на поставлені завдання стало впровадження нової магістерської освітньо-професійної програми "Прикладна філософія" на філо-

софському факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка, яка окреслює нову стратегію розв'язання завдань, які стоять на порядку денному. Звернення до прикладної філософії обумовлено метою поширення філософських досліджень, які мають безпосередній практичний вимір, стосуються тем і питань із різних сфер соціального життя: економіка, право, наука, політика, медицина, освіта тощо.

Прикладний поворот у філософській освіті пов'язаний з оновленням методологічного інструментарію і методик викладання, які дозволяють сформувати комплекс фахових компетентностей для можливості їх застосування у різноманітних нефілософських сферах. Тобто філософи отримують перспективу працювати поза межами царини філософії та в помежових із нею сферах. Програма класично орієнтує спиратися на отримані знання з філософії, але вміти їх використовувати у більш широкому контексті. Прикладна філософія має на меті вироблення нових концептів для здійснення інноваційної діяльності та підтримки критичного мислення, слугує комунікативним підґрунтям для міждисциплінарних зв'язків філософії, науки та інших сфер діяльності й актуальних практик.

Розроблення і впровадження нового проекту "Прикладна філософія" є результатом роботи співтворчої лабораторії викладачів і студентів кафедри теоретичної і практичної філософії. Об'єднувальним чинником у роботі над спільним проектом стало усвідомлення того, що головним показником ефективності освіти стає здатність до самостійного здобуття знань та їх застосування для розв'язання нестандартних завдань і проблем, дії у непередбачуваних ситуаціях, а врешті-решт – реалізації студентами і молодими науковцями власного проекту самоздійснення. Зазначимо, що ефективно реагування на нові смисли та виклики, незнайомі соціокультурні контексти вимагає відповідної підготовки і навчання. Тому в програмі прикладної філософії особливий акцент зроблено на осмисленні процесів соціальних змін та усвідомленні можливих ризиків.

Нові методики, запроваджені у програмі, спільно обговорюються і впроваджуються викладачами і студентами. Головним спрямуванням таких новацій є організація і презентація прикладного філософсько-наукового проекту, метою якого є здійснення власного інтелектуального запиту в обраній практично-прикладній сфері. Для цього на теоретичних заняттях передбачається обговорення філософської і наукової літератури для побудови методологічної роботи з конструювання майбутньої дослідницької програми, а на практичних заняттях відбувається аналіз і оцінювання представлених на обговорення результатів. Зазначені елементи становлять філософсько-науковий перформанс як самостійне створення інтелектуальної події. Прояснимо, як працює така творча філософська лабораторія на прикладі викладання навчальних дисциплін програми (Hubersky, & Shashkova, 2020).

Наприклад, провідною ідеєю навчального курсу "Сучасна топографія філософії" є дослідження сучасних форм функціонування і місць присутності філософського знання, особливостей його трансформації, співвідношення академічної, публічної і прикладної філософії на основі ознайомлення з реальним досвідом філософської діяльності в науково-освітньому просторі сучасної України та поза її межами. Усі проголошені виміри становлять основу підготування самостійного дослідницького проекту магістра як власного досвіду моніторингу, організації та можливостей упровадження науково-освітніх проектів у реальному українському контексті. Застосовані методики навчання спрямовані на отримання основного результату: самоздійснення інтелектуального запиту у сфері організації філософського простору.

Основною метою та результатом вивчення дисципліни "Інноваційне мислення" є створення філософсько-наукового інноваційного стартапу гуманітарного спрямування на основі ознайомлення з реальним досвідом інноваційної діяльності в гуманітарній сфері сучасної України. У результаті власних дослідницьких зусиль магістри мають засвоїти як сутність та особливості інноваційного мислення через концептуалізацію цього феномену, так і реальний досвід його застосування у гуманітарній сфері, оволодіння навичками та механізмами інноваційного мислення. Прикладним результатом навчання є розроблений підсумковий філософсько-гуманітарний проект (стартап) як власний досвід інноваційного мислення.

Навчальна дисципліна "Комунікація і трансдисциплінарний дискурс" основним спрямуванням має організацію прикладного філософсько-наукового дослідження в обраній сфері з метою демонстрації та вдосконалення навичок і компетентностей, які уможливають моделювання ситуацій комунікації, дозволяють діяти в ролі філософа-модератора комунікативної події. Студенти опановують новий філософський інструментарій, який надають сучасні комунікативні підходи. На теоретичні і практичні заняття виносяться конкретна тематика (актуалізована в сьогоденні), яка конструється та аналізується як складна комунікативна подія. Дослідник і учасник такої події експлікує поняття "зони обміну" як місця, де відбувається проблематична комунікація, та пропонує власні сценарії розв'язання запропонованої проблеми.

Отже, по суті, програма прикладної філософії є експериментальною, дисципліни програми впорядковані як інноваційні та проектно налаштовані, підсилено практичний аспект викладання, орієнтований на розвиток інтелектуально-інноваційних, комунікативних, креативних навичок магістрів.

Список використаних джерел

Hubersky, L., & Shashkova, L. (2020). Philosophical education: The turn to the applied philosophy. *Interdisciplinary studies of complex systems*, 17, 23–33. <https://doi.org/10.31392/iscs.2020.17.023>

Сергій ШЕВЧЕНКО, д-р філос. наук
Національний медичний університет імені О. О. Богомольця, Київ, Україна

РЕЛІГІЯ В ПОСТСЕКУЛЯРНУ ДОБУ: ПОСТМОДЕРНА ТА ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПЕРСПЕКТИВ РОЗВИТКУ

Сучасна доба, позначена надзвичайно стрімким розвитком технологій, з одного боку, все більше розширює можливості людського пізнання, збагачує буттєвий досвід людини, її знання та світогляд, а, з іншого боку, дедалі більше розмиває традиційні уявлення щодо божественно-

го і людського, загострює проблему людяності, сенсу існування, духовної сутності та призначення людини, моральної відповідальності за себе і за людство загалом.

Комп'ютерна революція, як зазначає у своїй праці "Ісус – надія постмодерністського світу" Н. Т. Райт (2006),

© Шевченко Сергій, 2024

сприяла виникненню та процвітанню світу, який перетворився на суцільний величезний культурний, економічний, моральний і навіть релігійний ринок. Подібні думки зустрічаємо і в книзі "Реальність вже не така, як раніше: театралізована політика, готова релігія, вселенські міфи, примітивний шик та інші дива постмодерністського світу" У. Т. Андерсона, який пише про "крах віри" як головну ознаку сучасного світу, який, на його думку, також дедалі більше стає подібним "на некерований ярмарок ідей, де на продаж виставлені усі можливі віросповідання на землі". У описах Ніла Постмана йдеться і про причини такого стану, і не лише про розвиток технології, але й про встановлення беззастережної влади "технополіс", де, власне, технологія і набуває ознак культурної монополії. Те, що технологія більше уваги приділяє процесам, аніж змісту, на думку Постмана, вносить моральну і духовну розгубленість у наш розум, підриває нашу спроможність до міркування, позбавляє нас будь-якого послідовно побудованого світогляду, відбираючи в нас соціальну, політичну, історичну, метафізичну, логічну та духовну основу для досягнення того, що міститься за межею природознавчого пізнання.

Технологія, що потребує постійного оновлення, аби не відставати від свого часу, у своїй сутності суперечить традиції. І якщо остання у всіх культурах завжди виконувала функцію збереження моральних цінностей, то технологія обертає їх на гору уламків. І якщо за середньовіччя теологи виносили свою методологію за межі теологічного пізнання, то сьогодні відбувається зворотне: зазвичай намагаються застосувати технологічне мислення скрізь, у всіх сферах життя і навіть у теології та етиці.

У технополії, як пише про це Джин Едвард Вейс (молодший), люди приймають радше не моральні рішення, а лише практичні. Вони не керуються при цьому поняттями добра та зла, спираючись на єдиний відомий для них стандарт – технологічний. При цьому питання вартості людського життя на практиці зводиться до вартості медичного страхування, позбавлення життя хворих, скалічених і тих, хто, перебуваючи ще в утробі матері, ставиться у залежність від кількісного виміру у визначенні економічних показників, коли евтаназія скорочує видатки на лікування, а аборти допомагають зменшити перелік тих, хто потребує державної підтримки. І люди, і їхні почуття, і ідеї, і цінності – усе починає вимірюватися кількісно, адже технологічне мислення повинно все зводити до чисел. Чисел, які є домінантою у добу панування статистики, за методологією якої відбуваються опитування суспільної думки, а стандартизовані методи та "оцінні методики" застосовуються і до оцінювання нашої праці, і до оцінювання нашого психологічного стану. Традиційна ж символіка, зокрема й релігійна, також перетворюється на тривіальність. Статистика перетворює віру на висловлювання чиєїсь думки, а моральні стандарти зводять до рівня особистого вподобання. Технологічне копіювання та безперервний потік візуальних образів взагалі руйнують будь-яке уявлення щодо таїни та святості. Біблійні поняття втрачають свій сенс, і на загал виставляється усе – і інтимні відносини, і страждання, і особисте життя, і душа. Усе ж, що не піддається калькуляції – і Бог, і віра, і благодать, і духовність – просто ігнорується. Чарльз Колсон, наприклад, описуючи діяльність однієї з євангельських церков, яка вирішила, що їй необхідно збільшити кількість своїх прихожаників, пише, що спочатку пастор спробував "дослідити ринок". З'ясувалося, що багатьом людям не подобається слово "баптист". Церква змінила свою назву. Потім дослідження показали, що люди ба-

жають більш зручного під'їзду до церкви, тому було побудовано нову будівлю праворуч від магістралі. У ньому були світлі склепіння, кам'яні каміни, але не було ані хрестів, ані інших символів, які могли б змусити людей відчувати себе незатишно. Потім пастор вирішив перестати використовувати богословську мову. Потім припинив проповідувати на тему пекла і вічного засудження і переключився на більш "світлі теми". Церква справді зросла. І насамперед через панування духу, який ставив людей вище від доктрини, вище від моральних приписів і заборон. Проте, відмовляючись від доктрини й моральних авторитетів і пристосовуючи вчення до вимог ринку, ця церква й розпочала своєрідне паломництво до постмодернізму. Ситуацію, у якій замість проповіді, що викриває гріх і може показати шлях порятунку через жертву Христову, церкви пропонують "розважальні" проповіді, що веселили б прихожан, сьогодні також описують як феномен постмодерністської культури, яку у релігійній практиці визначають ще й як "терапевтичну культуру", де головною цінністю вважається психологічне здоров'я, а не істина.

У певному сенсі подібна практична теологія і теологічна практика, як стверджує це Колсон, фактично перетворюється швидше на розважальне богослов'я, релігію "гарячої ванни" та капітуляцію перед поп-культурою "McChurch". А споживацька філософія у Церкві виходить з вчення, змінює характер Церкви, спотворює Євангеліє й підриває авторитет Церкви.

Відзначає цей дослідник і те, що саме євангелічне богослов'я у певних колах тепер поступається постмодернізму. На його думку, у цьому моменті й виникає та "нова теологія", яку започаткували "академічні теологи" і про яку свідчать численні книги та проповіді з кафедр, які описують феномен "мегапереходу" (англ. – *megashift*) від класичного протестантизму до кардинально іншого (і як його визначають, постмодерністського) розуміння Євангелія.

Ця теологія "мегапереходу" намагається пом'якшити гострі кути біблійної ортодоксії у процесі пристосування теологічного мислення до "цінностей" (та стандартів) нового постмодерністського суспільства. Осць як, наприклад, за допомогою протиставлень характеризує цю теологію М. Хортон: якщо класичне християнство підкреслює трансцендентність і незмінність Бога, то теологія "мегапереходу" – лише його іманентність та динамічність; якщо класичне християнство постулює перебування людства в Адамовому гріху, то нова теологія – заперечує уроджений гріх; якщо класичне християнство вчить, що нашою проблемою є прокляття і гнів Божий, то нова модель таку проблему вбачає у нашому незнанні (незнанні того, наскільки сильно Бог любить нас); якщо класичне християнство стверджує, що наше спасіння досягається лише єдиною вірою у значущість та сенс жертви Ісуса Христа, то нова теологія стверджує, що більшість спасеться і без віри у Христа, і що Святий Дух спроможний дарувати спасіння навіть тим, хто і Христа не знає, тощо.

Проблеми існування релігії і теології, окрім традиційної християнської "класики", у наш час тепер дуже модно вважати прерогативою так званої постмодерністської теології, до якої зазвичай безоглядно зараховують безліч шкіл, напрямів і течій, зокрема, "деконструктивістську теологію" (М. Тейлор, Р. Шарлеманн, Ч. Вінквіст та ін.), "теологію смерті Бога" (Т. Альціцер, К. Рашке, Г. Ваганян, В. Гамільтон та ін.), постметафізичну теологію (Дж. Капуто, Дж. Ваттімо та ін.), постсекулярну теологію (М. Тейлор, Е. Вишоград та ін.) тощо.

Лейтмотивом цих напрямів і виступають концепти "смерті" Бога, "смерті" суб'єкта, "смерті" автора, "постсекулярної ери", "відсутності універсального змісту релігії та абсолютних істин", нігілізму як християнської релігії тощо.

При цьому стверджується і те, що тепер, у "постмодерну добу" ми начебто перебуваємо на стадії анігіляції не лише традиційних, але й модерністичних цінностей, на стадії занепаду традиційного релігійного життя та виникнення ознак нових секулярних релігій. У цьому зв'язку йдеться і про кілька альтернатив подальшого розвитку подій: насамперед про можливість ствердження жорсткої групової ідентичності або ж про ствердження глобальних схем світової єдності, або всевладдя необмеженої технополії. Також називається і можливість відродження трансцендентної віри.

Британський антрополог Е. Геллнер, наприклад, досліджуючи зміни в сучасній культурі, її потребу в релігії, в універсальному світогляді, який визначає цінності та зміст свідомості людей, дійшов висновку про те, що на сьогодні у вищезазначеному аспекті також існує декілька альтернатив, а саме: постмодерністський релятивізм, раціоналістичний фундаменталізм та релігійний фундаменталізм. Сам Геллнер захищає при цьому раціоналістичний фундаменталізм, принципове повернення до філософсько-релігійних ідеалів Просвітництва, до віри в абсолютні і трансцендентні істини, однак і погоджується з релятивістами у запереченні Одкровення та інтелектуальної вірогідності. Натомість постмодерністський релятивізм вважає найвищою мірою неприйнятним.

Утім, сьогодні існує ще одна альтернатива можливого розвитку сучасного релігійного мислення, пов'язана з відомим процесом його екзистенціалізації. Сам цей процес історично був надзвичайно незручним для офіційної церкви, адже відправним пунктом класичного екзистенціалістського філософування завжди виступав лише інтеріоризований досвід конкретного індивіда. А С. К'еркеґор, беззастережно критикуючи церковну ієрархію ще за часів "Золотого століття" у Данії, намагався повсякчасно довести, що ми повинні долати (*долати, а не заперечувати*) усталені правила і принципи християнської догматики, виходячи за межі колективної моралі, перетворюючи її на процес індивідуального самоперевернення, породжене в людині глибоко пережитим релігійним або містичним досвідом, ствержуючи таким

чином, що релігія, віра мають завжди виступати передумовою етики, а не радикальна етика бути передумовою нігілізму або ж "етики поза законом", як це інколи стверджується у постмодернізмі.

Критика екзистенціалістами традиційної християнської моралі і світогляду були необхідним кроком у формуванні екзистенціалістського мислення. Етика С. К'еркеґора, долаючи межі та норми усталеного світського та релігійного офіціозу, запропонувала досвід Іова та Авраама з їхнім мовчанням як сприйняттям реальності та можливих дій людської істоти всупереч встановленим догматичним нормам через абсурд, парадокс і можливі трагічні наслідки у прагненні зберегти в собі духовне життя. Саме вона й стала дотичною до тих потрясінь, які приготувала для цивілізації історична доба, її значення актуалізувалося і в період зародження постмодернізму з його запереченням загальноприйнятого, усіма визнаного, та всіма затвердженого змісту моральної свідомості.

Екзистенціалізм, на наш погляд, не варто розглядати як певну монополію методологічного та ідейного інструментарію для духовних пошуків та переоцінювання релігійних підвалин людської свідомості. Проте такий інструментарій відповідно до влучного зауваження Е. Бруннера, завжди був спрямований на дослідження природного саморозуміння людської істоти, у центрі якого завжди була совість. Але це не означає пораду вийти і стати екзистенціалістом. К'еркеґор, передвісник Е. Бруннера, "ніколи не прагнув бути екзистенціалістом. Він просто намагався бути чесною людиною. І це хороша ідея для всіх" (Shinn, 1959, p. 122; Шевченко, 2016; Шевченко, 2023, с. 69–75).

Список використаних джерел

- Райт, Н. Т. (2006). *Иисус. Надежда постмодернистского мира*. Коллеквиум.
- Шевченко, С. Л. (2016). *Християнська теологія та екзистенціалізм*. Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України.
- Шевченко, С. Л. (2023). Екзистенціальна теологія та ціннісні орієнтири сучасної доби. У *Актуальний філософський дискурс: Трансформаційні зміни в умовах війни* (с. 69–75). Liha-Pres. <http://ir.library.nmu.com/bitstream/123456789/12644/1/Екзистенціальна%20теологія%20та%20ціннісні%20орієнтири%20сучасної%20доби.pdf>
- Shinn, R. L. (1959). *The Existential Posture: A Christian look at its meaning, impact, values, dangers*. Association Press.

Вікторія ЯКУША, д-р філософії
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВІД "КОМПЛІМЕНТАРНОСТІ" ДО ДИСКУСІЇ: ПЕРСПЕКТИВИ РОЗВИТКУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ТА ФІЛОСОФІЇ В УКРАЇНСЬКОМУ КОНТЕКСТІ

Проблема наступності поколінь є однією із центральних для філософської та релігієзнавчої думки в Україні. Очевидно, що історично Україна не стала настільки глибоким осередком філософії, як, скажімо, Німеччина. Безумовно, на це є свої причини, які ховаються у занадто затяжних непростих періодах у становленні нашої держави. Стовпи, на яких ми тримаємось, є дуже символічними для нас, але настільки ж незрозумілими, непроясненими для науковців за кордоном. Наші філософи не зазнавали впливу таких визначних постатей, як наші європейські колеги. Але бачити в цьому наріжне каміння для подальшого розвитку і становлення українських філософських і релігієзнавчих шкіл – означає безпідставно погоджуватись на статус меншвартовості.

Отже, постають запитання: як зберегти традицію, а, можливо, й започаткувати її? Як посилити не тільки окремі голоси, а й загалом позиції української філософії та релігієзнавства для світової спільноти науковців?

Передусім потрібно здолати наявні внутрішні проблеми. У такій галузі знань, як гуманітарні науки, чи не єдині наукові здобутки – це тексти – доповіді, монографії, статті, дисертації. Але, незважаючи на процеси модернізації та цифровізації, які активно відбуваються з початком XXI-го століття, ці доробки все ще містять замало живих дискусій. Натомість більш традиційною манерою для наших науковців є не дискусія, а згадування. Поширеною є практика "компліментарного цитування". Здавалося б, ми цитуємо класиків української думки чи своїх викладачів задля вираження поваги,

© Якуша Вікторія, 2024

підвищення індексу їх цитування тощо. Але насправдідесь за цим щоразу вмирає ще один ненароджений "діалог Платона". А головне, що це йде не на користь не лише тим, кого цитують, але й тим, хто цитує. Адже така навичка, як уміння будувати аргументацію, шукати слабкі моменти в позиції автора, є базовою для філософії. У результаті молоді науковці залишаються у вакуумі. А теорії та інтерпретації мислителів, які вже пройшли своє становлення, вкриваються пилом на полицях бібліотек Вернадського та Максимовича. Неактуальність, яку накладає штамп неможливості піддати сумніву написане, підтверджує переважна відсутність відцифрованих джерел до-інтернетної епохи.

Але для того, аби викоринювати практику ввічливої, "мовчазної" згоди з думками попередників, потрібно читати один одного. Бо насправду, для усіх видів студентських і наукових робіт вимога віднайти і згадати вітчизняних дослідників, які займались конкретною проблематикою, існує. А от культура читання, розуміння і аналізу їхніх робіт майже відсутня. Окрім того, ментально критика для нас, українців, завжди сприймається як особиста образа, а вказування на недоліки – як виклик та вияв неповаги. За негласною презумпцією, для того, аби давати оцінку іншому науковцю, потрібно до нього "дорости". Тобто студенту до аспіранта, аспіранту до кандидата, кандидату до доктора, доктору до професора чи академіка. Це ще раз підтверджує чітку ієрархічність у побудованій моделі комунікації та співпраці серед українських науковців. Але таке "табу на критику" не дає не лише творити якісний діалог, говорити про

"чуже", а й позбавляє можливості сказати "своє" слово в науці. Саме з критики і критичного мислення починається шлях студентів на філософському факультеті. Саме з незгоди з автором народжується своя, принципова позиція.

Обраний українськими науковцями принцип діогенівської усамітненості не відповідає засадам демократичності та відкритості сучасної науки. Адже, як відомо, "одна голова добре, а дві – ще краще" (Антонюк, 2020). Я проти гіпотези, за якою розглядається можливість існування колективного розуму, колективної дії, а отже, цей вираз є застосовним не з позицій колективізму. Адже симбіоз в науці – це дещо інше. Це про те, аби не винаходити десять велосипедів із квадратними колесами, незручними сидіннями, крихким корпусом, а зрештою винайти один – удосконалений і рухатись далі, назустріч прогресу.

Здається, що поклоніння класикам, старійшинам науки в українському суспільстві – це рудимент радянської "академічної культури". Той самий рудимент, який потім знаходить своє відображення не лише у страху перед дискусією з реалізованим науковцем, а й у цілком реальних кримінальних провадженнях, де про дипломи домовляються. Тож з ким і якими засобами ми, гуманітарії, творимо майбутнє науки? Що ми пропонуємо світовій спільноті? Кількість чи все ж якість?

Список використаних джерел

Антонюк, О. (2020). *Наука – це саморегульована система, що діє за принципом "одна голова добре, а дві – краще"*. НАН України. <https://www.old.nas.gov.ua/UA/Messages/Pages/View.aspx?MessageID=6757>

НАШІ АВТОРИ

Гончаренко Марина Михайлівна – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Горбань Річард Анатолійович – доктор філософських наук, професор, Івано-Франківська академія Івана Золотоустого (м. Івано-Франківськ, Україна).

Дорош Артемій Миколайович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Запорожець Вікторія Анатоліївна – доктор філософії з релігієзнавства, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Ішханішвілі Артур Артурович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Караульна Наталія Вікторівна – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Костюк Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент, докторант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Крилова Світлана Анатоліївна – доктор філософських наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Лісенко Олександра Ігорівна – аспірант, Львівський національний університет імені Івана Франка (м. Львів, Україна).

Нетецька Євгенія Валеріївна – кандидат філософських наук, асистент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Птиця Микола Борисович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Савицька Інна Миколаївна – кандидат філософських наук, доцент, університет біоресурсів і природокористування України, (м. Київ, Україна).

Скоклюк Юрій Олександрович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Стадник Борис Миколайович – аспірант, Національний університет біоресурсів і природокористування України (м. Київ, Україна).

Стадник Микола Миколайович – доктор філософських наук, професор, Київський столичний університет імені Бориса Грінченка (м. Київ, Україна).

Туренко Віталій Едуардович – доктор філософських наук, старший дослідник, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (м. Київ, Україна).

Хамітов Назіп Віленович – член-кореспондент НАН України, доктор філософських наук, професор, Інститут філософії НАН України імені Григорія Сковороди (м. Київ, Україна).

Наукове видання

СОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 2(24)

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Обл.-вид. арк. 19,76. Ум. друк. арк. 14,76. Наклад 300. Зам. № 225-11293.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Флб.
Підписано до друку 02.05.25

Видавець і виготовлювач
ВПЦ "Київський університет"

Б-р Тараса Шевченка, 14, м. Київ, 01601, Україна

☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 58; (38044) 239 31 28

e-mail: vpc@knu.ua; vpc_div.chief@univ.net.ua; redaktor@univ.net.ua

http: vpc.univ.kiev.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02