

ISSN 2521-6570

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.26>

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
10.09.25 (протокол №3)

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, проф.
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, проф.
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

БОГДАШЕВСЬКИЙ Владислав Специфіка зовнішньоцерковної діяльності афонських монастирів у XX – на початку XXI століття.....	4
ВАЛЮХ Дмитро, МЕЛЬНИЧУК Євген Біле Братство, Посольство Боже і хасидизм в інформаційному просторі України: релігієзнавчий аналіз	9
КОБЕЛЯК Андрій Політика держави щодо релігійних організацій: аналітика балансу між свободою віросповідання та національною безпекою	14
КОБЕЛЯК Тарас Єдина помісна православна церква: виклики сьогодення та майбутнє	20
МАЛАНЯК Назарій Всесвітній потоп у міфах і легендах народів світу	27
ПАСІЧНИК Олександр Сакральні символи в анімаційному фільмі "Душа" ("Soul")	35
ПРЕДКО Олена, КОСТЮК Олександр Релігійна дипломатія у Російсько-українській війні: вплив Моше Асмана на політику адміністрації Трампа щодо України	40
ПТИЦЯ Микола Соціально-смыслові контексти релігійної віри: сутність та особливості	48
СИНЧАК Богдан Особливості імплементації закону про перейменування УПЦ (МП) у контексті служби військового капеланства	54
ФЕННО Ірина Католицькі та Греко-Католицькі громади України під час повномасштабної війни	59
ШВЕД Зоя, НЕСТЕРОВА Марія Міжконфесійна співпраця протягом дії воєнного стану в Україні.....	64

ФІЛОСОФІЯ

ВДОВИЧЕНКО Георгій Київське філософське коло і криза марксизму-ленінізму в Київському державному університеті імені Т. Г. Шевченка (80-ті – перша половина 90-х років XX ст.)	69
ГОНЧАРЕНКО Марина, КАРАУЛЬНА Наталія Емоційний інтелект як чинник екзистенційної стійкості особистості в умовах війни: філософський аналіз	79
ЗАБОЛОТНА Наталія Філософсько-богословська концепція людини в Інокентія Гізеля та Лазаря Барановича: порівняльний аналіз	84
КОЛОТИЛО Володимир Соціокультурні практики як чинник філософської рефлексії гуманітарної кризи сучасності	89
ТУРЕНКО Віталій, СЕРОВА Юлія Погляд на взаємовідносини батьків і дітей у доробку Демокріта: історико-філософська реконструкція.....	94
Наші автори	99

RELIGIOUS STUDIES

BOGDASHEVSKYI Vladyslav Specifics of the external ecclesiastical activities of athos monasteries in the 20th and early 21st centuries	4
VALIUKH Dmytro, MELNYCHUK Yevhen White brotherhood, Embassy of God, and hasidism in the informational space of Ukraine	9
KOBETIAK Andrii State policy on religious organizations: an analysis of the balance between freedom of religion and national security	14
KOBETIAK Taras The united local Orthodox church in Ukraine: challenges of today and the future	20
MALANYAK Nazarii The global flood in myths and legends of the peoples of the world.....	27
PASICHNIK Oleksandr Sacred symbols in the animated film "Soul"	35
PREDKO Olena, KOSTIUK Oleksander Religious diplomacy in the Russian-Ukrainian war: Moshe Azman's influence on Trump administration policy toward Ukraine	40
PTYTSIA Mykola Social and semantic contexts of religious faith: essence and features	48
SYNCHAK Bohdan Peculiarities of implementation of the Law on renaming the UPTS (MP) in the context of military chaplaincy service	54
FENNO Iryna Catholic and Greek Catholic communities in Ukraine during the full-scale war	59
SHWED Zoya, NESTEROVA Mariia Interfaith cooperation during the effect of martial law in Ukraine	64

PHILOSOPHY

VDOVYCHENKO Heorhii Kyiv philosophical circle and the crisis of marxism-leninism at Taras Shevchenko Kyiv State University (1980s – first half of the 1990s)	69
HONCHARENKO Maryna, KARAUINA Nataliia Emotional intelligence as a factor of existential resilience of the individual in the context of war: a philosophical analysis	79
ZABOLOTNA Nataliia The philosophical and theological conception of the human being in Innokentii Hizel and Lazar Baranovych: a comparative analysis	84
KOLOTYLO Volodymyr Sociocultural practices as a factor of philosophical reflection on the humanitarian crisis of the present.....	89
TURENKO Vitalii, SIEROVA Yuliia A view on parent–child relationships in Democritus' legacy: ethical and anthropological dimensions of reflection	94
Our authors	99

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 271.2(495)''20/21''2-732:316.4
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.26.1>

Владислав БОГДАШЕВСЬКИЙ, асп.
ORCID ID: 0009-0005-7352-7967
e-mail: priestvladislav@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СПЕЦИФІКА ЗОВНІШНЬОЦЕРКОВНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ АФОНСЬКИХ МОНАСТИРІВ У XX – НА ПОЧАТКУ XXI СТОЛІТТЯ

Вступ. Присвячено аналізу специфіки зовнішньоцерковної діяльності афонських монастирів у XX – на початку XXI століття. Попри традиційний аскетичний характер чернечого життя на Святій Горі, афонські монастирі дедалі активніше долучалися до позамонастирських процесів, що зумовлено секуляризацією, політичними трансформаціями, міжправославними конфліктами та зростанням глобального інтересу до чернечої традиції.

Методи. Застосовано міждисциплінарний підхід, що поєднує історичний, богословський, соціокультурний та компаративний аналіз. Така інтеграція методів дозволяє розглядати зовнішньоцерковну діяльність Афону не лише як релігійний феномен, а як складову частину ширших геокультурних і комунікативних процесів у православному світі.

Результати. Виокремлено основні напрями зовнішньоцерковної діяльності Афону: участь у міжправославному діалозі та релігійній дипломатії, видавничо-просвітницька ініціатива, розвиток паломництва, транснаціональне духовне наставництво, а також адресна благодійна підтримка мирян у періоди криз. Особливу увагу приділено ролі афонських старців як духовних авторитетів, що справляють вплив на помісні церкви, не маючи ієрархічного статусу. Проаналізовано взаємодію Афону з православними громадами пострадянських країн, а також із діаспорою у Північній Америці та Європі. Продемонстровано, що політичні події – від світових війн до надання автокефалії ПЦУ – прямо впливають на позиції та дії афонських монастирів, спричиняючи плуралізацію підходів у межах афонського чернецтва.

Висновки. Встановлено, що зовнішньоцерковна діяльність афонських монастирів у XX–XXI ст. постає як форма духовної відповідальності, що поєднує вірність традиції з адаптацією до сучасних умов. Афон поступово трансформується з ізольованого монастирського простору на комунікативний центр, відкритий до діалогу з православним світом і світським суспільством. Така модель засвідчує новий етап у функціонуванні православного чернецтва – як суб'єкта культурної пам'яті, релігійного лідерства та міжцерковного посередництва.

Ключові слова: Афон, чернецтво, зовнішньоцерковна діяльність, духовне лідерство, міжправославний діалог, автокефалія, релігійна дипломатія.

Вступ

У XX – на початку XXI століття Афонські монастирі, попри свій аскетичний і замкнений характер, дедалі активніше включалися в зовнішньоцерковну діяльність. Зміни в політичному та церковному ландшафті Європи й Близького Сходу, секуляризаційні процеси, а також виклики, пов'язані з глобалізацією та транснаціональними конфліктами, зумовили нову роль Афону як духовного і культурного центру, що виходить за межі суто монастирської функції. Зовнішньоцерковна діяльність афонців охоплює різні напрями – від дипломатичних контактів і участі у міжправославних дискусіях до поширення духовної літератури, підтримки паломництва, місіонерства та соціального служіння. Вивчення цієї активності дозволяє краще зрозуміти сучасну місію чернецтва в умовах постсекулярного суспільства.

Особливу важливість дослідження становить аналіз того, як Афон адаптувався до нових викликів, зберігаючи вірність традиціям, але водночас формуючи інституційні й комунікативні механізми впливу на ширші церковні, суспільні й культурні процеси. На тлі загострення конфліктів у православному світі, включно з українським церковним питанням, афонські монастирі неодноразово ставали не лише духовними авторитетами, а й суб'єктами релігійної дипломатії. Важливість теми зумовлена також потребою системного осмислення цієї унікальної практики, яка поєднує сувору аскезу з активною присутністю у позамонастирському просторі.

Мета дослідження – проаналізувати специфіку, напрями та трансформацію зовнішньоцерковної діяльності афонських монастирів у XX – на початку XXI століття у контексті міжправославних, культурних і суспільно-політичних процесів.

Відповідно до поставленої мети можна сформулювати такі завдання:

- визначити основні форми і напрями зовнішньоцерковної діяльності афонських монастирів у досліджуваній період;
- проаналізувати вплив історичних та політичних контекстів (світові війни, падіння комунізму, міжправославні конфлікти тощо) на зміну характеру афонської участі у позамонастирських процесах.

Методи

Методологія дослідження зовнішньоцерковної діяльності афонських монастирів у XX – на початку XXI століття ґрунтується на міждисциплінарному підході, що поєднує історичний, богословський, соціокультурний та компаративний методи. Такий комплексний підхід зумовлений багатомірністю самого об'єкта дослідження, який не обмежується суто церковною чи внутрішньомонастирською тематикою, а перебуває на перетині релігійного, політичного, культурного та соціального дискурсів. Історичний метод дозволяє відтворити динаміку змін, що відбувалися в Афоні під впливом глобальних і регіональних політичних процесів, зокрема світових воєн, розпаду тоталітарних режимів, відновлення релігійного життя у пострадянських країнах і загострення міжправославних суперечностей. Богословський метод застосовано для аналізу ідейного змісту афонської традиції, особливостей духовного авторитету афонських старців, їхнього вчення про місію чернецтва у світі та специфіку благословених форм позамонастирської активності. Соціокультурний аналіз дає змогу осмислити Афон як соціальний феномен, який реагує на виклики секуляризації, медіатизації, глобалізації та зростання потреби в духовному орієнтирі серед мирян. Особливу увагу

© Богдашевський Владислав, 2025

приділено застосуванню компаративного методу, який забезпечує можливість порівняти афонську модель зовнішньоцерковної активності з іншими формами православного чернецтва, а також виявити унікальність афонського досвіду в контексті східнохристиянської традиції. Дослідження спирається на аналіз широкого корпусу джерел: архівних документів, публічних звернень афонських монастирів, листування і висловлювань афонських старців, церковних рішень, богословської та релігієзнавчої літератури, а також сучасних академічних праць, присвячених релігійній дипломатії, духовному лідерству, паломництву та транснаціональним аспектам чернецтва. Значна увага приділяється також якісному аналізу етнографічних і антропологічних описів, що дозволяє простежити реальні практики та механізми взаємодії афонітів із зовнішнім світом. Загалом обрана методологія дозволяє не лише описати форми зовнішньоцерковної діяльності Афону, а й зрозуміти їхню духовну мотивацію, символічну значущість і вплив на трансформацію ідентичності чернецтва в контексті глобальних змін.

Результати

Ключові вектори зовнішньоцерковної діяльності афонських монастирів у сучасну добу. Упродовж XX – на початку XXI століття Афон як монастирська республіка зазнав істотної трансформації не лише у внутрішньому устрої, а й у характері своєї присутності в ширшому церковному та суспільному просторі. Попри усталену репутацію ізольованого духовного центру, який історично уникає активної участі у справах зовнішнього світу, саме в цей період спостерігається поступове і водночас послідовне розширення спектра зовнішньоцерковної діяльності афонських монастирів. Ця діяльність стала відповіддю на численні виклики модерного та постмодерного періодів, зокрема – секуляризацію, політичні трансформації у Східній Європі, кризи міжправославної єдності, міграційні процеси та зростання інтересу до традиційного чернецтва серед світських осіб. У цьому контексті аналіз основних форм і напрямів зовнішньоцерковної активності Афону набуває особливої актуальності, оскільки дозволяє не лише простежити зміни в ідентичності афонітів, а й зрозуміти їх нову роль у православному світі.

Одним із провідних напрямів зовнішньоцерковної діяльності афонських монастирів у XX столітті стала участь у міжправославному спілкуванні, зокрема в контексті церковної політики Константинопольського патріархату. Як відомо, Афон формально перебуває в юрисдикції Константинополя, однак окремі монастирі історично підтримували зв'язки з іншими помісними церквами – зокрема з Руською, Сербською, Болгарською, Румунською. У другій половині XX століття, особливо після Другої світової війни та під час Холодної війни, ці зв'язки набувають не лише духовного, а й виразно політичного характеру. Афон стає своєрідним простором церковної дипломатії: тут відбуваються неофіційні зустрічі представників різних юрисдикцій, узгоджуються позиції щодо делікатних богословських і канонічних питань, включно з автокефаліями, анатемами та визнанням юрисдикцій.

У цьому ж контексті важливу роль відіграє публічна позиція афонських старців, які, хоча формально не мають ієрархічної влади, завдяки високому духовному авторитету впливають на церковну ситуацію поза межами Афону. Наприклад, старець Паїсій Святогорець, старець Єфрем Філофейський або старець Георгій Грігоріатський

були не лише духовними провідниками чернецтва, а й орієнтирами для широкого православного загалу. Їхня письмова спадщина, усні настанови та благословення мали серйозний вплив на вірян у Греції, на Балканах, у Росії, Україні, Грузії, Румунії, а від початку XXI століття – і в православній діаспорі США, Канади, Австралії. Так формується новий вимір зовнішньоцерковної активності – транснаціональне духовне керівництво (*spiritual leadership*), засноване не на юрисдикції, а на особистій харизмі й духовному авторитеті.

Не менш значущим напрямом є просвітницька та видавнича діяльність афонських монастирів, яка інтенсифікується з другої половини XX століття. У зв'язку з ослабленням цензурних режимів у Східній Європі й збільшенням кількості паломників із пострадянських країн, Афон активно включається у видання богословської, аскетичної та патристичної літератури, адаптованої до потреб ширшого читача. Монастирі, такі як Свято-Пантелеймонівський, Іверон, Філофей, Симонопетра, Есфігмен або Ватопед, налагоджують переклади з грецької стародавньої мови на новогрецьку, а також на російську, румунську, сербську, болгарську, англійську, французьку. Така діяльність не лише сприяє популяризації аскетичних ідей, а й перетворює Афон на центр духовно-культурної експансії, яка поширюється як на православні, так і на традиціоналістські середовища.

Не останню роль у цьому контексті відіграє активне залучення інформаційно-комунікаційних технологій (далі – ІКТ). Як зауважують закордонні дослідники, "сучасні процеси глобалізації досягають навіть найвіддаленіших соціально та традиційних місць на нашій планеті. ІКТ сприймаються монастирями Афону як важлива та корисна технологія, і наше дослідження показує, що їх впровадження у традиційну громаду не мало негайних та грандіозних трансформаційних наслідків. На цьому етапі ченці не відокремлюють ІКТ від значень, які їм приписують у контексті їхнього походження. Вони визнають їх корисними головним чином через їх потенційний вплив на ефективність щодо зберігання та опрацювання інформації, таким чином приймаючи панівне сприйняття їх цінності в сучасних суспільствах" (Tanasyuk, & Avgerou, 2009).

Окремої уваги заслуговує паломницький напрям, який із 1960-х років починає набувати нових масштабів. Якщо раніше паломництво на Афон було доступним для обмеженої кількості грецьких вірян або представників помісних церков, то після падіння "залізної завіси" в 1990-х роках почалося масове відновлення паломництва з країн колишнього СРСР. Свято-Пантелеймонівський монастир, який історично пов'язаний із Російською імперією, стає осередком російської присутності на Афоні. Схожі процеси відбуваються і в інших монастирях, які починають приймати численних паломників, забезпечувати їх духовною опікою, іноді навіть формувати окремі братства та гуртки для регулярного спілкування.

Особливої ваги набуває зовнішньоцерковна діяльність афонітів у контексті церковних конфліктів. У XX–XXI ст. Афон неодноразово ставав місцем публічного озвучення позицій щодо актуальних питань – від календарної реформи до визнання автокефалії. Зокрема, конфлікт між Константинополем і Москвою щодо Української православної церкви поставив перед афонськими монастирями дилему канонічної лояльності. Різні монастирі зайняли відмінні позиції: частина підтримала рішення Константинополя, інші залишилися на боці Московського патріархату, ще інші намагалися дотримуватись нейтральності. Унаслідок цього на Афоні

спостерігається унікальний прецедент плюралізму позицій, який, утім, не руйнує єдності чернечого співжиття, але виявляє афонське чернецтво як простір багатоголосої, хоча й традиційно вкоріненої, церковної думки.

Не варто також ігнорувати й соціальну діяльність афонських монастирів, яка, хоч і має обмежений характер, усе ж проявляється через підтримку мирян у кризові періоди (економічна криза в Греції, пандемія COVID-19, війна в Україні тощо). Збір пожертв, передавання гуманітарної допомоги, молитовна підтримка, участь у благодійних ініціативах стали новими інструментами зовнішньоцерковної присутності Афону. Важливо, що ця діяльність не афішується, але має значний ефект у формуванні суспільного іміджу чернецтва як відповідального за долю "світу за межами Афону".

Таким чином, упродовж XX – на початку XXI століття зовнішньоцерковна діяльність афонських монастирів охоплює широкий спектр форм і напрямів: від участі у міжправославному діалозі й духовному лідерстві окремих старців до видавничої, паломницької та благодійної діяльності.

Історико-політичні фактори трансформації участі афонітів у позамонастирських процесах. У другій половині XX – на початку XXI століття Афон пережив не лише внутрішнє оновлення чернечого життя, а й значні зміни в характері своєї взаємодії зі світом унаслідок драматичних трансформацій глобального та регіонального масштабу. Історичні й політичні контексти цього періоду – від світових воєн до падіння комуністичних режимів, від міжправославних напружень до ескалації національних конфліктів – безпосередньо позначилися на способах, формах і смисловому наповненні зовнішньоцерковної діяльності афонських монастирів. Вивчення того, як ці чинники впливали на зміни в релігійній поведінці афонітів, дозволяє краще осмислити взаємозв'язок між традиціоналістською духовною культурою і політично-історичною динамікою доби, у якій ця культура існує та реагує на виклики часу.

Першим великим зламом, що вплинув на зовнішньоцерковну активність Афону, стала Перша світова війна, яка змінила політичну карту Європи та посилила антагонізм усередині християнського світу. Афон, попри свій нейтралітет, не уникнув залученості до політичних процесів. У той час монастирі, що представляли різні етнонаціональні традиції (грецькі, слов'янські, а також руські, сербські, болгарські), опинилися в умовах нової міжнародної нестабільності. Наприклад, Руський Свято-Пантелеймонівський монастир зазнав ізоляції від своєї традиційної підтримки з боку Російської імперії, а після Жовтневого перевороту 1917 року втратив не лише фінансування, а й значну частину братії. Цей процес мав не лише адміністративно-фінансові, а й ідеологічні наслідки: розкол у розумінні місії монастиря, питання лояльності до нової політичної влади, а також ідентифікація зі "старою" або "новою" Росією поставили афонських ченців у складну морально-політичну ситуацію.

Друга світова війна принесла нові випробування. Афон, хоч і залишився формально нейтральною територією, зазнав окупації з боку німецьких та італійських військ. Проте, за численними свідченнями, монастирі зуміли зберегти відносну автономію, водночас здійснюючи гуманітарну допомогу населенню та біженцям, а також намагаючись зберегти власні культурні цінності. Цей період став також випробуванням для міжнаціональної солідарності всередині афонської спільноти, оскільки політична роз'єднаність і напруження між народами Європи могли

трансформуватись у внутрішні розбіжності. Проте чернеча традиція показала свою стійкість, демонструючи здатність до адаптації без втрати духовної цілісності. Після завершення війни Афон знову постає як своєрідне "місце пам'яті" в межах православного світу, символ незнищенності традиції на тлі глобальних руйнувань.

Входження ж Греції у 1981 р. до Європейського Союзу сприяло процесам відновлення гори Афону, що зумовило бум розвитку півострову на початку XXI століття. Різноманітні будівлі відновлюються, підкреслюється багатство культурної спадщини, водночас на півострів спрямовується значний потік відвідувачів. Перепис населення 2001 року показав 1961 особу (HSA) через зменшення доходів від православних слов'янських етнічних груп. На заміну останнім з'являється новий, хоча й не такого ж розміру, приплив західних неортодоксальних, які приймають православ'я. Крім того, монастирі гори Афону експортують власну модель, створюючи подвір'я (монастирську залежність) у різних країнах світу, зокрема у Франції, США, Австралії тощо (Sidiropoulos, 2010, с. 8–9).

Така ситуація була спричинена подіями, які пов'язані з початком Холодної війни та утвердженням тоталітарних режимів у Східній Європі. Афон, що зберігав зв'язки з православними спільнотами в СРСР, Югославії, Болгарії, Румунії та Албанії, опинився в умовах режимів, що переслідували Церкву, руйнували інституційну релігійність і обмежували міжнародні контакти. Відтак зовнішньоцерковна діяльність Афону набула латентного характеру. Відвідування чернечої республіки представниками цих країн стало практично неможливим, що викликало вимушену переорієнтацію Афону на грецький православний світ і діаспору. Проте саме в цей період формується нова стратегія – духовне служіння "заочно": афонські монахи моляться за переслідувану Церкву, створюють підпільні канали передавання духовної літератури, підтримують зв'язки з вигнаними єпископами та дисидентами.

Після падіння Берлінської стіни та розпаду СРСР відбувається докорінне оновлення зовнішньоцерковної присутності Афону. Цьому сприяє і включення комплексу афонських монастирів до Всесвітнього спадку ЮНЕСКО у 1988 р., адже ця подія "потенційно несла радикальні та непередбачувані зміни. Факт внесення надає цьому місцю нову форму ідентичності та нові цінності. Хоча метою номінації часто є "заморожування" певного місця у часі шляхом запобігання змінам, процес номінації вносить зміни. Випадок із горою Афон є типовим прикладом" (Alexopoulos, & Fouseki, 2016, с. 255).

Монастирі відновлюють і поглиблюють контакти з пострадянськими Церквами, особливо з Руською православною церквою та її підрозділами в Україні, Білорусі, Казахстані. Починається масовий приплив паломників, розпочинаються переклади афонської літератури на слов'янські мови, зростає кількість мирян, які шукають духовної опори в аскетичних ідеалах, актуалізується ідея "нового чернецтва". У цей час значна частина зовнішньоцерковної активності афонських ченців набуває місіонерського спрямування. Монастирі починають направляти своїх представників до країн, де релігійне життя тільки-но відроджується: наприклад, старець Єфрем (Філофейський) засновує низку монастирів у Північній Америці, поширюючи афонське розуміння духовного життя в умовах західної цивілізації.

Політичні обставини, пов'язані з ескалацією конфліктів між помірними церквами, також мали глибокий вплив на зовнішню діяльність Афону. Особливо це стосується

українського церковного питання, яке після 2018 року стало точкою розлому у міжправославному єднанні. Афон опинився у центрі цієї суперечки, адже частина монастирів підтримала рішення Константинопольського патріархату про надання автокефалії Православній Церкві України, тоді як інші залишилися на боці Московського патріархату. Ця ситуація яскраво продемонструвала, наскільки тісно зовнішньоцерковна діяльність пов'язана з геополітикою. Водночас варто відзначити, що афонські монастирі намагалися зберігати баланс, наголошуючи на молитві та духовному примиренні як найвищій формі участі в церковних процесах. Цей баланс, однак, не усував напруження між монастирями, яке згодом призвело до відкритих публічних заяв, закриття доступу деяким паломницьким групам і навіть тимчасової заборони на спільну молитву.

Паралельно з церковно-юрисдикційними викликами Афон зіткнувся із впливом глобалізаційних процесів, які також мали політичний вимір. У XXI столітті афонські монастирі дедалі більше взаємодіють із державними та громадськими інституціями, особливо в Греції, які бачать в Афоні не лише релігійний, а й культурний бренд. Афон стає об'єктом туристичних, екологічних, дипломатичних стратегій, його включають у міжнародні проекти зі збереження спадщини, охорони біосфери, захисту християнських святинь. Це спричиняє необхідність переосмислення зовнішньої місії чернецтва – не як відмови від світу, а як особливої форми служіння в сучасному багатополарному світі, де духовна стабільність і традиція є дефіцитними цінностями. Афон виступає також посередником у міжконфесійних діалогах, особливо коли йдеться про християнську присутність на Близькому Сході або в Африці, де зростає загроза радикалізації.

У підсумку можна констатувати, що історичні та політичні контексти XX – початку XXI століття глибоко трансформували зовнішньоцерковну діяльність афонських монастирів. Ці трансформації не зруйнували, а радше переформатували традиційне чернече служіння: із мовчазного духовного центру Афон перетворився на складний комунікаційний простір, де переплітаються духовне, політичне, культурне й соціальне. Афоніти не відкинули свою аскетичну ідентичність, однак навчилися транслювати її мовою сучасних викликів. Саме тому аналіз впливу історико-політичних змін на зовнішню діяльність афонських монастирів є не лише предметом історичного інтересу, а й ключем до розуміння нових моделей православної присутності у глобалізованому світі.

Тому справді, "афонські монастирі – це не статичне, а історичне та однорідне середовище, а арени, на яких колективне поняття "священної традиції" (*iera paradosis*) одночасно оскаржується та розвивається у повсякденному житті. У цьому динамічному прагненні те, що вважається внутрішнім (громадське життя), є зовнішнім (монастирська установа), і навпаки, те, що вважається зовнішнім (світ), є внутрішнім (самостійність): саме через злиття двох матеріальних тіл "духовне" життя набуває сенсу та твориться історія: у сірій зоні між ідеальним та реальним; думкою та вираженням; священним та профанним. Це показує, як ми добровільно стаємо мимовільною частиною історії" (Paganopoulos, 2012).

Дискусія і висновки

Узагальнюючи результати дослідження, можна дійти висновку, що зовнішньоцерковна діяльність афонських монастирів у XX – на початку XXI століття виявилася надзвичайно динамічним і багатовимірним явищем, яке суттєво трансформувалося під впливом політичних, соціокультурних і міжцерковних викликів. Попри глибоко вкорінену традицію аскези й духовного усамітнення, Афон не залишився осторонь глобальних процесів, а, навпаки, виступив як активний суб'єкт духовної комунікації, релігійної дипломатії, культурного посередництва та соціального служіння. Монастирі Святої Гори продемонстрували здатність адаптуватися до нових історичних реалій, зберігаючи внутрішню цілісність чернечого життя і водночас розширюючи свою присутність поза межами Афону. Участь у міжправославному діалозі, вплив афонських старців на формування духовного клімату в помісних церквах, розвиток паломництва та видавничої діяльності, залучення до вирішення церковних конфліктів, формування мереж духовного наставництва, а також адресна допомога мирянам у кризові періоди – все це засвідчує, що Афон виступає не лише як хранитель традиції, але й як дієвий учасник глобального православного процесу. Зовнішньоцерковна діяльність афонітів більше не є маргінальним чи вторинним явищем, а постає ключовим елементом сучасної місії чернецтва, у якому традиція й модерність не протиставляються, а взаємодоповнюються. Афон уже не є винятково ізольованою територією молитви, а являє собою унікальну модель духовного простору, здатного інтегрувати сакральне і світське, внутрішнє і зовнішнє, стійкість традиції і пластичність відповідей на виклики доби.

Джерела фінансування. Це дослідження не отримало жодного гранту від фінансової установи в державному, комерційному або некомерційному секторах.

Список використаних джерел

- Alexopoulos, G., & Fouseki, K. (2016). Gender exclusion and local values versus universal cultural heritage significance: The Avaton debate on the monastic community of Mount Athos. *European Journal of Post-Classical Archaeologies*, 6, 235–254.
- Paganopoulos, M. (2012). The journey to mount athos. In *Anthropology in the world conference*. Royal Anthropological Institute, British Museum. <https://researchonline.lshtm.ac.uk/id/eprint/4652281/2/Journey%20to%20Athos%20Paper.pdf>
- Sidiropoulos, G. (2010). Mount Athos: Issues of historical demography. *Statistical Review*, 6(1–2), 35–58.
- Tanasyuk, P., & Avgerou, C. (2009). ICT and religious tradition: The case of Mount Athos. In *IFIP WG9.4 Conference, May 2009, Dubai, UAE*. <https://core.ac.uk/download/pdf/17134.pdf>

References

- Alexopoulos, G., & Fouseki, K. (2016). Gender exclusion and local values versus universal cultural heritage significance: The Avaton debate on the monastic community of Mount Athos. *European Journal of Post-Classical Archaeologies*, 6, 235–254.
- Paganopoulos, M. (2012). The journey to mount athos. In *Anthropology in the world conference*. Royal Anthropological Institute, British Museum. <https://researchonline.lshtm.ac.uk/id/eprint/4652281/2/Journey%20to%20Athos%20Paper.pdf>
- Sidiropoulos, G. (2010). Mount Athos: Issues of historical demography. *Statistical Review*, 6(1–2), 35–58.
- Tanasyuk, P., & Avgerou, C. (2009). ICT and religious tradition: The case of Mount Athos. In *IFIP WG9.4 Conference, May 2009, Dubai, UAE*. <https://core.ac.uk/download/pdf/17134.pdf>

Отримано редакцією журналу / Received: 12.08.25

Прорецензовано / Revised: 22.08.25

Схвалено до друку / Accepted: 10.09.25

Vladyslav BOGDASHEVSKYI, PhD Student
ORCID ID: 0009-0005-7352-7967
e-mail: priestsvladislav@gmail.com
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

SPECIFICS OF THE EXTERNAL ECCLESIASTICAL ACTIVITIES OF ATHOS MONASTERIES IN THE 20th AND EARLY 21st CENTURIES

Background. *The article is devoted to the analysis of the specific features of the external ecclesiastical activities of Athonite monasteries in the 20th and early 21st centuries. Despite the traditional ascetic character of monastic life on Mount Athos, the monasteries have increasingly engaged in extramonastic processes, prompted by secularization, political transformations, inter-Orthodox conflicts, and the growing global interest in monastic tradition.*

Methods. *The methodological framework of the study is based on an interdisciplinary approach that integrates historical, theological, sociocultural, and comparative analysis. This methodological synthesis makes it possible to consider the external ecclesiastical activity of Athos not only as a religious phenomenon but also as part of broader geocultural and communicative processes within the Orthodox world.*

Results. *The study identifies the main areas of external ecclesiastical activity of the Athonite monasteries: participation in inter-Orthodox dialogue and religious diplomacy, publishing and educational initiatives, the development of pilgrimage, transnational spiritual mentorship, and targeted charitable support for laity in times of crisis. Special attention is given to the role of Athonite elders as spiritual authorities who influence local churches without holding hierarchical positions. The article analyzes Athos' interaction with Orthodox communities in post-Soviet countries and in the diaspora of North America and Europe. It is demonstrated that political events – from world wars to the granting of autocephaly to the Orthodox Church of Ukraine – have directly affected the positions and actions of Athonite monasteries, resulting in the pluralization of approaches within the monastic community.*

Conclusions. *The external ecclesiastical activity of Athonite monasteries in the 20th–21st centuries emerges as a form of spiritual responsibility that combines fidelity to tradition with adaptation to contemporary conditions. Athos is gradually transforming from an isolated monastic enclave into a communicative center open to dialogue with both the Orthodox world and secular society. This model reflects a new phase in the functioning of Orthodox monasticism – as a subject of cultural memory, religious leadership, and inter-church mediation.*

Keywords: *Athos, monasticism, external ecclesiastical activity, spiritual leadership, inter-Orthodox dialogue, autocephaly, religious diplomacy.*

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 2-285:316.77(477)
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.26.2>

Дмитро ВАЛЮХ, асп.
ORCID ID: 0009-0007-6102-024X
e-mail: dimavaluh@gmail.com
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

Євген МЕЛЬНИЧУК, асп.
ORCID ID: 0009-0005-8731-4823
e-mail: eygen@ukr.net
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

БІЛЕ БРАТСТВО, ПОСОЛЬСТВО БОЖЕ І ХАСИДИЗМ В ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ УКРАЇНИ: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ

Вступ. Досліджено специфіку інформаційної репрезентації трьох релігійних рухів – Білого Братства, Посольства Божого та хасидизму – в українському медійному просторі. Актуальність теми зумовлена трансформацією інформаційного середовища в умовах посттоталітарного плюралізму, гібридних загроз і релігійної полівалентності. Особливу увагу приділено тому, як засоби масової інформації формують образ релігійної "інакшості" та впливають на суспільне ставлення до релігійних спільнот у контексті міжконфесійної взаємодії та інформаційної безпеки.

Методи. Дослідження базовано на міждисциплінарному підході, що поєднує інструменти релігієзнавства, соціології релігії, медіазнавства та критичного дискурс-аналізу. Застосовано порівняльно-історичний метод для вивчення генези та трансформації рухів, структурно-функціональний аналіз їх соціальної ролі, контент-аналіз традиційних і цифрових медіа, а також принципи теорії стратегічної комунікації.

Результати. Установлено, що Біле Братство репрезентується як деструктивний культ із езотерично-апокаліптичними рисами, Посольство Боже – як харизматичний релігійний рух із соціальною активністю, але й із суперечливою медійною репутацією, а хасидизм – як традиційна течія юдаїзму, яка одночасно сприймається як частина культурної спадщини й об'єкт побутової критики. Показано, що медійна репрезентація цих рухів значною мірою впливає на міжетнічні стосунки, рівень релігійної толерантності та громадянську довіру в умовах війни та соціальної поляризації.

Висновки. Визначено, що репрезентація релігійних спільнот у медіа виконує не лише інформативну, а й нормативну функцію, впливаючи на суспільні уявлення про легітимність, загрозу чи прийнятність релігійної "інакшості". Обґрунтовано необхідність розроблення етичного медійного кодексу щодо висвітлення релігійної тематики, що сприятиме зниженню рівня стигматизації, зміцненню стратегічної комунікації та розвитку міжрелігійного діалогу в Україні.

Ключові слова: релігійні рухи, інформаційний простір, Біле Братство, Посольство Боже, хасидизм, медіаре-презентація, релігійна толерантність, стратегічна комунікація.

Вступ

В умовах посттоталітарної трансформації українського суспільства, формування релігійного плюралізму та посилення ролі мас-медіа як головного джерела конструювання суспільної уяви, особливого значення набуває аналіз присутності та репрезентації релігійних рухів в інформаційному просторі. Зокрема, такі феномени, як "Біле Братство", "Посольство Боже" та хасидизм мають кардинально відмінні релігійні, соціальні та культурні стратегії, проте всі вони стають об'єктами суспільного інтересу, медійних інтерпретацій і, подекуди, маніпуляцій. Їхній вплив на громадську думку, релігійну ідентичність, ставлення до держави та інших релігійних груп є суттєвим і водночас суперечливим.

Особливої уваги потребує те, яким чином ці рухи репрезентуються в українському інформаційному полі – як у масових медіа, так і в альтернативних цифрових платформах. Вивчення цих репрезентацій дозволяє не лише виявити типові наративи і механізми маркування "іншого" в публічному дискурсі, але й глибше осмислити взаємодію між релігійною свободою, державною політикою, інформаційною безпекою та міжконфесійною толерантністю в Україні. Це робить дослідження релевантним як у контексті релігієзнавства, так і інформаційних та соціальних наук.

Зважаючи на це, **метою дослідження** є аналіз специфіки інформаційного висвітлення релігійних рухів "Біле Братство", "Посольство Боже" та хасидизму в українському медійному просторі з урахуванням контексту релігійної політики, соціальних уявлень і викликів інформаційної безпеки.

Поставлена мета передбачає виконання таких **завдань**:

- проаналізувати історичне походження, основні доктринальні риси та суспільну рецепцію "Білого Братства", "Посольства Божого" та хасидизму в Україні;
- визначити провідні нормативи, образи та дискурсивні стратегії, за допомогою яких ці релігійні рухи репрезентуються у традиційних та цифрових медіа.

Методи

Методологія представленого дослідження ґрунтується на міждисциплінарному підході, що поєднує інструментарій релігієзнавства, соціології релігії, медіазнавства, культурології та досліджень з інформаційної безпеки. Для досягнення мети аналізу специфіки інформаційного висвітлення релігійних рухів "Біле Братство", "Посольство Боже" та хасидизму в медійному просторі України використано низку взаємодоповнювальних методів.

По-перше, застосовано порівняльно-історичний метод для вивчення генези, доктринальної специфіки та соціального контексту виникнення кожного з рухів. Це дозволило простежити етапи становлення та трансформації цих спільнот в українському релігійному ландшафті.

По-друге, структурно-функціональний підхід сприяв виявленню ролі цих релігійних рухів у соціальному тілі суспільства, їхнього внеску в культурні, благодійні, просвітницькі та політичні процеси.

По-третє, контент-аналіз медійних джерел (новинних публікацій, телесюжетів, блогів, відеоконтенту, повідомлень у соціальних мережах) дав змогу ідентифікувати основні дискурсивні стратегії, наративи, образи й медійні фрейми, які формують суспільне уявлення про ці релігійні утворення.

Особливу увагу приділено співвідношенню між традиційними медіа та цифровими платформами в конструюванні релігійної реальності. Крім того, критичний дискурс-аналіз застосовувався для виявлення механізмів стигматизації, маркування "іншого", ксенофобного підтексту та маніпулятивних практик у публічному висвітленні релігійної тематики. Задля забезпечення релевантності результатів ураховано також принципи теорії стратегічної комунікації та концепцію інформаційної безпеки, зокрема в контексті можливого використання релігійних наративів у гібридних інформаційних впливах. Таким чином, обрана методологія дозволяє всебічно проаналізувати, яким чином репрезентація згаданих релігійних рухів у медійному просторі України впливає на суспільне сприйняття, міжконфесійну толерантність, державну політику в релігійній сфері та загальний рівень інформаційної безпеки.

Важливими також для нас стали напрацювання вітчизняних релігієзнавців, які розкривали специфіку функціонування тих чи інших релігійних організацій в Україні (Здіорук, & Токман, 2023; Колодний, 2007; Петрушкевич, 2014; Фуркало, & Фуркало, 2012) та перспективи їх існування в контексті проблематики релігійної безпеки у вітчизняних реаліях (Kharkovshchenko et al., 2024; Kharkovshchenko, & Turenko, 2024; Piletsky, & Nesterova, 2024; Predko, & Predko, 2024).

Результати

Джерела та ключові аспекти функціонування "Білого Братства", "Посольства Божого" і хасидизму в Україні. Передусім слід зауважити, що рух "Біле Братство", також відомий як "ЮСМАЛОС" (абревіатура від "Юнус-Світ-Марія-Логос"), виник на початку 1990-х років в умовах соціально-культурного вакууму, спричиненого крахом радянської ідеології. Його ідейними лідерами стали Марина Цвігун (яка прийняла ім'я Марія Деві Христос) та Юрій Кривоногов. Виникнення Білого Братства в Україні стало результатом взаємодії окультино-езотеричних тенденцій, які масово проникали із Заходу та Росії після розпаду СРСР, і глибокої духовної дезорієнтації частини населення. Доктрина руху була синкретичною, поєднуючи елементи християнства, гностичних вірувань, апокаліптичного мислення, теософії та езотерики. Основна ідея Братства полягала в "пришесті Матері Світу", якою нібито є сама Марія Деві Христос – втілення божественного жіночого начала.

Найгучнішим епізодом у діяльності руху стало оголошення про "кінець світу" 24 листопада 1993 року, коли планувалося масове зібрання у київському Палаці "Україна". Цей акт інсценованого апокаліпсису було сприйнято владою як загроза громадському порядку. Лідерів було заарештовано, рух заборонено, але він продовжив існування у латентній або трансформованій формі (передусім в Інтернеті). Варто зазначити, що в інформаційному просторі 1990-х років Біле Братство було маргіналізоване, охарактеризоване як "секта" та "деструктивний культ".

Така рецепція вкоренила страх перед "альтернативною релігійністю", яка відступає від традиційного християнства і до наших днів, адже про неї наголошували, що "Це можуть бути проривні напрями в пришвидшенні розумової діяльності людини, підвищенні ефективності навчання та виховання, появи принципово нових методів лікування тощо. З іншого боку, з'являється можливість створення новітніх засобів збройної боротьби на базі систем прихованих інформаційних впливів, спрямованих на пряме маніпулювання підсвідомістю людини" (Скулиш та ін., 2023, с. 15).

З релігієзнавчого погляду, Біле Братство є типовим прикладом новітнього релігійного руху з харизматичним лідером, апокаліптичним світоглядом, високим рівнем соціального контролю і символічної мови, що тяжіє до гностично-дуалістичних моделей. Поява його, як і інших харизматичних рухів, "є відповіддю на постмодернізаційні процеси в сучасному суспільстві. Релігійні суб'єкти харизматичного напрямку завершили процес інституалізації. Сучасний харизматизм орієнтує віруючих на вирішення питань особистісного виміру, але не залишається осторонь нагальних соціальних проблем суспільства. Українські харизмати не є маргінальними утвореннями, вони мають етноконфесійне забарвлення, яке включає глибоку особисту віру у спасіння, орієнтацію на ранньохристиянські ідеали, врахування сучасних процесів суспільства" (Коробка, & Лазарев, 2009, с. 87).

Соціальна ж рецепція руху відображає глибоку кризу ідентичності в пострадянському суспільстві, а також брак релігійної освіти серед масового населення. Після 2000-х років активність руху різко знизилась, хоча його сліди і сьогодні можна простежити в цифровому середовищі (сайти, блоги, YouTube-канали, онлайн-спільноти).

Водночас, якщо говорити про "Посольство Боже" (офіційна назва – "Посольство Благословенного Царства Божого для всіх народів"), то цей рух було засновано в Києві 1994 року пастором Сандеем Аделаджа – емігрантом з Нігерії. На відміну від Білого Братства, цей рух не апелював до апокаліптичного мислення, а тягів до харизматичного християнства п'ятидесятницького типу, що має глибоке коріння в африканській релігійності. Його доктрина ґрунтується на поєднанні євангельського протестантизму, "богослов'я процвітання", практик цілення та соціального служіння. І це цілком логічно, адже "релігійні організації, відкриті до постмодерну, особливу увагу приділяють творчості. Вони прагнуть доносити своє вчення не лише за допомогою слова-проповіді, а й шляхом використання для цього великого різноманіття художніх форм – спів, сучасну музику і сценічне мистецтво. Акцент робиться на особистій взаємодії між членами Церкви і творчістю. В епоху постмодерну змінилися засоби поклоніння Богу. Ідеологи його твердять, що не Слово Боже і проповідь, а музика є засобом, через який Бог сповіщає людям про їх спасіння (Колодний, 2007, с. 320).

Як результат, "Посольство Боже" швидко зросло до масштабної конфесійної спільноти з філіями в кількох містах України та за кордоном, активно займалося медійною діяльністю (телебачення, проповіді онлайн, музика), а сам пастор Аделаджа здобув вплив навіть у політичних колах. Особливо помітною була участь членів церкви в діяльності благодійних програм, допомозі безхатчанкам, реабілітації залежних тощо.

Проте від середини 2000-х років образ "Посольства Божого" в українському інформаційному просторі почав набувати амбівалентних ознак: його звинувачували у фінансових махінаціях (справа компанії "Кінгз Кепітал"), критикували за "неукраїнськість", "псевдохристиянство" та "сектантство". ЗМІ переважно демонстрували негативно-насторожене ставлення до руху, що спричинило поступову маргіналізацію його репутації, попри реальний соціальний вклад у розв'язання проблем міського населення. Суспільна рецепція "Посольства Божого" розкриває складні питання інтеграції мігрантських релігійних ініціатив у локальний контекст, відмінності між традиційними та новими формами християнства, а також виклики міжкультурного порозуміння. У випадку Аделаджи маємо справу з харизматичним лідером, який прагнув стати не лише релігійним, а й морально-політичним авторитетом.

Утім, попри все, в умовах повномасштабної війни цю релігійну організацію навіть було зараховано до критично-важливих для функціонування економіки та забезпечення життєдіяльності населення в особливий період (Перелік юридичних осіб..., 2025).

У свою чергу, якщо говорити про хасидизм, то історія хасидського руху є низкою метаморфоз, репрезентованих різними вченнями, змістові детермінанти яких по-своєму розв'язують проблему співвідношення фідеїстичності, виплеканої на ґрунті екзальтованої афективності й раціональності (вченості). Звідси й проблемність тлумачення хасидизму як триумфу неуттва, неосвіченості над наукою" (Фуркало, & Фуркало, 2012, с. 161). Ця течія в юдаїзмі виникла у XVIII столітті на території України (зокрема Поділля та Волині) з ініціативи Ізраєля Баал-Шем-Това. На відміну від Білого Братства й Посольства Божого, хасидизм не є новітнім релігійним рухом, а радше традиційною формою ортодоксального юдаїзму з власною містичною, богословською й соціальною парадигмою. Його основні риси – культ цадика (праведника), наголос на радості в служінні Богові, містичне тлумачення Тори, ритуальна дисципліна і спільнотна солідарність.

Після Другої світової війни та Голокосту хасидизм був майже повністю витіснений із території України. Однак з 1990-х років, після здобуття незалежності, почався процес повернення хасидів – передусім паломників – до сакральних місць (Умань, Бердичів, Меджибіж, Брацлав), пов'язаних із могилами видатних цадиків. Щорічне паломництво до Умані на Рош га-Шана стало об'єктом не лише релігійної, а й політичної та інформаційної уваги.

У медіапросторі хасиди репрезентуються амбівалентно. З одного боку – як релігійні туристи, носії єврейської культури, спадкоємці історичної присутності юдаїзму в Україні. З іншого – як об'єкт локального незадоволення через шум, порушення порядку або культурну відмінність. При цьому в офіційному дискурсі держава прагне використовувати хасидські паломництва як символ толерантності, співпраці з Ізраїлем і розвитку релігійного туризму.

Суспільна рецепція хасидизму в Україні є найменш маргіналізованою порівняно з двома іншими розглянутими рухами. Проте це не заперечує існування латентного побутового антисемітизму, який іноді проривається у коментарях у соцмережах чи регіональних ЗМІ. Водночас присутність хасидизму в українському інформаційному просторі дає можливість для критичної розмови про релігійну пам'ять, міжетнічні стосунки та потенціал мультикультурного діалогу.

Репрезентація релігійних рухів в українському інформаційному просторі: між конфліктом і стратегічною комунікацією. У сучасному світі, де релігія дедалі більше функціонує як елемент символічної політики і масової культури, те, яким чином релігійні рухи репрезентуються у публічному просторі, має критично важливе значення. Щодо України, це питання особливо загострюється внаслідок поєднання таких чинників, як пострадянський релігійний плюралізм, тривалий конфлікт на тлі ідентичності, інформаційна війна з боку агресора, внутрішні суспільні фрустрації, а також виклики цифрової доби. У цьому контексті репрезентації "Білого Братства", "Посольства Божого" та хасидизму не є лише питанням медіаетики або журналістської якості – вони впливають на формування моделей релігійної толерантності, громадянської солідарності, а іноді й на політичні рішення.

Загрози: стигматизація, соціальний резонанс і підрив довіри. Однією з найбільших загроз, пов'язаних зі специфікою репрезентації релігійних спільнот у медіа, є стигматизація та узагальнене маркування. У випадку

Білого Братства типовими є асоціації з "деструктивною сектою", психічною нестабільністю, небезпекою для суспільства. Унаслідок цього вся альтернативна релігійність або нетрадиційна духовність часто сприймається як потенційно загрозна. Таке упереджене висвітлення сприяє патологізації духовного пошуку, особливо серед молоді або соціально вразливих груп, які шукають відповіді на екзистенційні питання поза межами традиційних церков.

Щодо Посольства Божого, ситуація ще складніша через наявність расової, культурної та мовної компоненти. Репрезентація його як "чужого", "сумнівного" або "тоталітарного" руху, особливо після скандалів, сприяє відтворенню ксенофобських наративів, що можуть виходити за межі релігійної критики і перетворюватись на політичну або етнічну дискримінацію. Таким чином, інформаційний простір стає ареною ненавмисної легітимації побутового расизму або недовіри до мігрантів, що загалом суперечить засадничим принципам правової та багатокультурної держави.

Проте попри все, "Україні вдалося уникнути пророкованих їй наприкінці 1980-х років "релігійних війн" і до певної міри подолати наслідки партійно-радянської політики в релігійній сфері. Утвердження релігійної свободи і релігійних прав людини стало одним із найбільш важливих складників процесу релігійно-суспільних змін в Україні. Ці досягнення стали можливими внаслідок: відсутності в країні монопольного центру релігійної сили, який користувався би переважною суспільною підтримкою; особливостей релігійних культур в Україні, які позначені порівняно високою на центрально-східно-європейському тлі толерантністю до прихильників інших релігій; слабкості релігійного чинника у структурі етнонаціональної ідентифікації; відносної безпечності подальшого розвитку релігійних свобод для позицій офіційної влади" (Войналович та ін., 2012, с. 268).

Що стосується хасидизму, основною загрозою є конструювання латентного образу "іншого", який, хоча й не демонізується відкрито, але зображується як тимчасовий гість, "турист", що порушує спокій. У разі загострення конфліктів (наприклад, побутових суперечок у період паломництва) це може призводити до вибуху локального антисемітизму, що миттєво підхоплюється деструктивними зовнішніми силами для розпалювання соціального напруження. Оскільки релігійні паломництва хасидів уже було використано в інформаційних кампаніях РФ як доказ "хаосу" в Україні, неправильне або упереджене висвітлення цих явищ може бути інструменталізоване ворожими медіа з метою дискредитації української держави.

Ще однією загрозою є підрив довіри до самої ідеї свободи совісті та релігії. Коли в медіапросторі домінують приклади негативної релігійності, то це веде до зростання секулярного цинізму, релігійного нігілізму або вимог до жорсткого контролю з боку держави. Унаслідок цього створюється соціальна атмосфера, у якій спільноти, що не вписуються у канонічну норму, змушені діяти в умовах легальної, але де-факто дискримінованої присутності.

Можливості: міжрелігійний діалог, релігійна освіта і стратегічна комунікація. Попри згадані ризики, сучасний інформаційний простір також створює унікальні можливості для трансформації суспільного ставлення до релігійної інакшості, переосмислення моделей толерантності та розвитку критичного релігієзнавства в суспільстві, адже "мас-медіа непомітно поступово формують зовнішній вигляд релігійної комунікації, особливо масової; вони адаптують релігійний дискурс до сучасних темпів передавання та сприйняття інформації. Сучасний

віруючий отримує надзвичайно багато релігійної інформації найрізноманітнішого ґатунку, на будь-яку тематику, пояснення будь-якого релігійного питання, що стосується будь-якої релігії. Такий обсяг релігійної інформації та швидкість, з якою людина її отримує, зазвичай не роблять її більш релігійною чи духовно вдосконаленою, а лише інформованою. Духовне вдосконалення та релігійний розвиток, релігійна комунікація можливі лише тоді, коли споживач медіакультури усвідомлює шляхи та бачить кінцеву мету такої комунікації за допомогою ЗМК" (Петрушкевич, 2014, с. 56).

Відповідно, до цього:

По-перше, цифрова доба відкриває простір для самоінтерпретації самих релігійних спільнот. Завдяки YouTube, Telegram-каналам, сторінкам у Facebook, блогу тощо, рухи на зразок Посольства Божого або хасидські громади можуть самостійно доносити свої цінності, практики й бачення світу. Це зменшує монополію традиційних медіа на формування наративів, дозволяє поліфонічне звучання голосів релігійної культури, а також дає змогу налагоджувати горизонтальні зв'язки між віруючими, дослідниками та громадянським суспільством.

По-друге, медійна увага до таких рухів спонукає до інституціоналізації релігійної освіти в секулярних медіа: публікації експертних колонок, освітніх подкастів, серій журналістських розслідувань з науковими коментарями, участь богословів і релігієзнавців у публічних дискусіях. Така практика розвиває релігійну грамотність суспільства, знижує рівень емоційного неприйняття та сприяє формуванню етичної моделі медіареєнтрації релігії.

По-третє, інформування про різноманітні релігійні традиції – включно з їх участю в соціальній роботі, волонтерстві, культурних проєктах – може зміцнювати громадянське суспільство, формуючи образ релігії як конструктивного, а не деструктивного чинника. Наприклад, діяльність релігійних організацій у допомозі внутрішньо переміщеним особам або військовим отримує позитивне висвітлення в медіа, що відкриває новий вимір сприйняття.

По-четверте, включення релігійних спільнот у процеси стратегічної комунікації держави у сфері гуманітарної політики, національної пам'яті чи міжнародного діалогу створює потенціал для зміцнення державно-релігійного партнерства. Такі приклади вже є: дипломатичний вимір паломництва хасидів в Умань, участь протестантських спільнот у благодійних ініціативах, національні заходи з міжрелігійної солідарності тощо.

Необхідність нового медійного кодексу для релігійної реєнтрації. Наведені приклади засвідчують, що для повноцінного функціонування релігійних спільнот в інформаційному просторі України необхідна етична та правова рефлексія медіареєнтрації. Ідеться не про цензуру, а про формування стандартів журналістики, у якій релігійна інакшість не є підставою для демонізації.

Доцільно розробити кодекс етичного висвітлення релігійних питань (за аналогією з кодексами з висвітлення теми самогубства, насильства тощо), де були б прописані базові принципи: уникнення стереотипів, забезпечення балансу думок, залучення експертних коментарів, повага до вірувань і ритуалів. Також варто розвивати освітні програми для журналістів з основ релігієзнавства та медіації релігійних конфліктів.

Таким чином, спосіб реєнтрації "Білого Братства", "Посольства Божого" і хасидизму в інформаційному просторі України є не лише дзеркалом суспільних настроїв, а й активним чинником формування міжконфесійного клімату, політичної довіри та інформаційної безпеки.

Попри низку загроз – від стигматизації до підриву релігійної свободи – медіа можуть і повинні виконувати функцію культурного медіатора, забезпечуючи багатоголосне, відповідальне й інклюзивне висвітлення релігійного ландшафту України.

Тому "вектор європейської інтеграції актуалізує питання стосовно доцільності здійснення політики деєнтрації у сфері свободи совісті та свободи релігії. Дискусії з цього приводу тривають. Остаточного рішення поки ще не ухвалено. Адже попередньо потрібно зіставити переваги й ризики такого підходу, масштаби трансформації законодавчого поля. З огляду на це реформування сфери місцевого самоврядування та оновлення системи відносин між публічною владою різних рівнів потрібно здійснювати виважено, з обов'язковим урахуванням низки специфічних для України особливостей і нинішніх геополітичної ситуації та континентальних воєнно-політичних обставин, що можуть суттєво вплинути на національну безпеку Української держави" (Здіорук, & Токман, 2023, с. 33).

Дискусія і висновки

Медіаційний вплив на сприйняття релігійних спільнот в українському суспільстві формує складне поле взаємодії між релігійною ієнтрацією, інформаційною політикою та міжконфесійною толерантністю. Репрезентація таких спільнот, як Біле Братство, Посольство Боже й хасидизм, демонструє, що медіа не лише передають інформацію, а й активно конструюють соціальні уявлення про прийнятність або загрозовість релігійної інакшості. У цьому контексті стигматизація, ксенофобські інтерпретації, латентний антисемітизм і викривлені образи стають серйозними загрозами, що підривають релігійну свободу, формують недовіру до альтернативної духовності й можуть бути використані у ворожих інформаційних кампаніях. Водночас цифрове середовище відкриває нові можливості: релігійні спільноти можуть самостійно артикулювати свої наративи, долаючи односторонність традиційних ЗМІ; суспільство отримує доступ до експертних інтерпретацій і глибших пояснень через розвиток публічного релігієзнавства; зростає потенціал міжконфесійної співпраці, де релігія постає як ресурс солідарності, а не розколу. Участь релігійних спільнот у стратегічній комунікації держави, соціальних проєктах та міжрелігійних ініціативах свідчить про їхню здатність інтегруватися у громадянське суспільство як відповідальні партнери. Усе це вимагає впровадження етичних стандартів медіареєнтрації релігії – зокрема, створення відповідного журналістського кодексу, який забезпечив би баланс, повагу, точність і уникнення дискримінаційних кліше. Таким чином, від якості медіаційної реєнтрації релігійних рухів залежить не лише характер міжконфесійної взаємодії, а й інформаційна безпека, культурна інтеграція і демократична стійкість українського суспільства.

Внесок авторів: Дмитро Валюх – концептуалізація, методологія; Євген Мельничук – емпірична база, висновки.

Джерела фінансування. Це дослідження не отримало жодного гранту від фінансової установи в державному, комерційному або некомерційному секторах.

Список використаних джерел

- Войналович, В., Сленський, В., Кирюшко, М., Кочан, Н., & Рубльова, Н. (2012). *Релігійний чинник у процесах нації- та державотворення: Досвід сучасної України*. Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. https://apiend.gov.ua/wp-content/uploads/2018/07/religion-factor_site_148.pdf
- Здіорук, С. І., & Токман, В. В. (2023). *Державно-церковні та суспільно-релігійні відносини в умовах війни Росії проти України: Аналітична*

доловідь (С. І. Здіорук, Ред.). НІСД. https://niss.gov.ua/sites/default/files/2023-07/religiini_vidnosyny_dopovid_13072023_zdiuruk.pdf

Колодний, А. М. (2007). Феномен християнського постмодерну. *Університетські наукові записки*, 3, 312–323.

Коробка, Г., & Лазарев, В. (2009). Використання харизматичними церквами сучасних інформаційних технологій. *Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Серія: Культура і соціальні комунікації*, 1, 77–87.

Перелік юридичних осіб – релігійних організацій, які належать до критично важливих для функціонування економіки та забезпечення життєдіяльності населення в особливий період, Наказ Державної служби України з етнополітики та свободи совісті (2025, 6 червня). https://dcss.gov.ua/wp-content/uploads/2025/06/2025.06.06_Perelik.pdf

Петрушкевич, М. С. (2014). Релігійна комунікація у контексті медіакультури. *Антропологічні виміри філософських досліджень*, 5, 56–68.

Скулиш, Є. Д., Остроухов, В. В., Присяжнюк, М. М., Петрик, В. М., Компанцева, Л. Ф., & Бойко, О. Д. (2023). *Сугестивні технології маніпулятивного впливу*. Скіф.

Фуркало, В. С., & Фуркало, В. І. (2012). *Концептуальні форми хасидизму*. ПП Жовтий О. О.

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. <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.13>

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

Piletsky, E. & Nesterova, M. (2024). Peculiarities of interfaith relations in Ukraine in the(pre)war period: On the way to dialogue. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 1(23), 60–64. <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.12>

Predko, O. & Predko D. (2024). Religious security: Its essence and main factors (Ukrainian context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44, 3, 58–73. <https://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2516&context=ree>

References

Furkalo, V. S., & Furkalo, V. I. (2012). *Conceptual forms of Hasidism*. PP Zhovtyy O. O. [in Ukrainian].

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. <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.13>

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

Kolodny, A. M. (2007). The Phenomenon of Christian Postmodernity. *University Scientific Notes*, 3, 312–323 [in Ukrainian].

Korobka, G., & Lazarev, V. (2009). The use of modern information technologies by charismatic churches. *Scientific notes of the National University "Ostroh Academy". Series: Culture and Social Communications*, 1, 77–87 [in Ukrainian].

List of legal entities – religious organizations that are critically important for the functioning of the economy and ensuring the livelihoods of the population during a special period, Order of the State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience (2025, June 6) [in Ukrainian]. https://dcss.gov.ua/wp-content/uploads/2025/06/2025.06.06_Perelik.pdf

Petrushkevych, M. S. (2014). Religious communication in the context of media culture. *Anthropological Dimensions of Philosophical Research*, 5, 56–68 [in Ukrainian].

Piletsky, E. & Nesterova, M. (2024). Peculiarities of interfaith relations in Ukraine in the(pre)war period: On the way to dialogue. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 1(23), 60–64. <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.12>

Predko, O. & Predko D. (2024). Religious security: its essence and main factors (Ukrainian context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44, 3, 58–73. <https://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2516&context=ree>

Skulysh, E. D., Ostroukhov, V. V., Prysyzhnyuk, M. M., Petryk, V. M., Kompantseva, L. F., & Boyko, O. D. (2023). *Suggestive technologies of manipulative influence*. Skif [in Ukrainian].

Voynalovych, V., Yelensky, V., Kyryushko, M., Kochan, N., Rublyova, N. (2012). *Religious factor in the processes of nation- and state-building: The experience of modern Ukraine*. Institute of Political and Ethno-National Studies named after I. F. Kuras, NAS of Ukraine [in Ukrainian]. https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2018/07/religious-factor_site_148.pdf

Zdiuruk, S. I., & Tokman, V. V. (2023). *State-Church and Socio-Religious Relations in the conditions of Russia's war against Ukraine: Analytical Report* (S. I. Zdiuruk, Ed.). National Institute for Strategic Studies [in Ukrainian].

Отримано редакцією журналу / Received: 12.08.25

Прорецензовано / Revised: 22.08.25

Схвалено до друку / Accepted: 10.09.25

Dmytro VALIUKH, PhD Student

ORCID ID: 0009-0007-6102-024X

e-mail: dimavaluh@gmail.com

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

Yevhen MELNYCHUK, PhD Student

ORCID ID: 0009-0005-8731-4823

e-mail: eygen@ukr.net

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

WHITE BROTHERHOOD, EMBASSY OF GOD, AND HASIDISM IN THE INFORMATIONAL SPACE OF UKRAINE

Background. This article explores the specifics of the informational representation of threereligious movements – White Brotherhood, Embassy of God, and Hasidism – in the Ukrainian mediascape. The relevance of the study stems from the transformation of the informational environment under conditions of post-totalitarian pluralism, hybrid threats, and religiouspolyvalence. Special attention is paid to how mass media construct the image of religious "otherness" and influence public attitudes toward religious communities in the context of interfaithinteraction and information security.

Methods. The study is based on an interdisciplinary approach that combines tools fromreligious studies, sociology of religion, media studies, and critical discourse analysis. A comparative-historical method is used to trace the origins and transformations of the movements, while a structural-functional approach identifies their social roles. Content analysis of both traditional anddigital media is employed alongside the principles of strategic communication theory.

Results. The findings demonstrate that the White Brotherhood is represented as a destructivecult with esoteric-apocalyptic traits; the Embassy of God is portrayed as a charismatic religiousmovement with social outreach but also a controversial media image; and Hasidism is framed as a traditional branch of Judaism, perceived simultaneously as part of cultural heritage and a target ofdomestic criticism. The media representation of these movements significantly affects interethnrelations, the level of religious tolerance, and civic trust amid wartime conditions and socialpolarization.

Conclusions. The representation of religious communities in the media serves not only aninformative but also a normative function, shaping public perceptions of legitimacy, threat, oracceptability of religious "otherness." The article substantiates the need to develop an ethical mediacode for the coverage of religious topics, which would help reduce stigmatization, strengthenstrategic communication, and foster interfaith dialogue in Ukraine.

Keywords: religious movements, informational space, White Brotherhood, Embassy of God, Hasidism, media representation, religious tolerance, strategic communication.

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; in the decision to publish the results.

УДК 32:316.3:322-2-78:355.098
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.26.3>

Андрій КОБЕТЯК, д-р політ. наук, доц.
ORCID ID: 0000-0001-6899-0571
e-mail: kobetiak@meta.ua

Житомирський державний університет імені Івана Франка, Житомир, Україна

ПОЛІТИКА ДЕРЖАВИ ЩОДО РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ: АНАЛІТИКА БАЛАНСУ МІЖ СВОБОДОЮ ВІРОСПОВІДАННЯ ТА НАЦІОНАЛЬНОЮ БЕЗПЕКОЮ

Вступ. Наголошено, що в сучасних умовах зовнішньої агресії та гібридної війни релігійна сфера України перетворюється на об'єкт особливої уваги державної політики. Установлено, що актуальність теми зумовлена необхідністю одночасного забезпечення свободи віросповідання, гарантованої Конституцією України, та захисту національної безпеки від зовнішніх впливів через релігійні інститути. Доведено, що політика держави стосовно релігійних організацій кардинально змінилася під впливом війни, підписання Томосу та провокаційної діяльності окремих релігійних лідерів та ієрархів.

Методи. Застосовано комплекс методологічних підходів, що забезпечили багатовимірний аналіз досліджуваної проблематики. Історичний метод використано для дослідження міжконфесійних та державно-церковних відносин у їх динаміці та історичній ретроспективі. Контент-аналіз дав змогу проаналізувати актуальний стан безпекового середовища в релігійній сфері. Герменевтичний метод застосовано для інтерпретації Законів та статутних документів, а також основних сакральних текстів провідних конфесій, представлених в Україні. Порівняльний метод використано для зіставлення показників, наведених у звітах Державної служби України з етнополітики та свободи совісті, і у статистичних матеріалах релігійних організацій. Метод експертних оцінок та статистичний аналіз соціологічних даних дали змогу оцінити ставлення українських громадян до релігійних організацій та процесів, що відбуваються у нашому суспільстві. Застосування філософських та загальнонаукових методів забезпечило цілісне дослідження та формування прогнозів та загальної аналітики щодо трансформації державно-церковних відносин та державної політики в релігійній сфері.

Результати. Виявлено, що українська держава поступово формує нормативну базу для реагування на загрози з боку релігійних структур, які можуть бути пов'язані з країною-агресором. Установлено, що ключовими інструментами політики в цій сфері є законодавчі зміни, заборона діяльності окремих конфесій, судової практика, а також заходи державного контролю і моніторингу. Водночас зафіксовано правові виклики, пов'язані з дотриманням міжнародних стандартів свободи совісті.

Висновки. Доведено, що ефективна політика держави щодо релігійних організацій повинна передбачати збалансований підхід: з одного боку – гарантування прав віруючих, з іншого – превентивне реагування на потенційні безпекові загрози. Такий баланс можливий лише за умови прозорості правозастосовної практики, міжвідомчої координації та дотримання правових стандартів демократичного суспільства.

Ключові слова: теорія політики, політичні системи, конфесійний зріз, толерантність, аналітична практика, релігійна безпека.

Вступ

Актуальність теми. В умовах повномасштабної збройної агресії Російської Федерації проти України релігійна сфера набуває особливого значення як складова частина національної безпеки та суспільної стабільності. Саме РФ активно включає релігійний фактор як у список вимог до переговорного процесу, так і вважає релігійні переслідування однією з конфесій ключовим приводом для військового вторгнення. Водночас в Україні релігійні організації могли б виступати як інструмент духовної консолідації та підтримки морального стану населення. Однак сьогодні це потенційний канал зовнішнього впливу та деструктивної пропаганди, передусім з боку Росії. Хоча певний міжнародний вплив відчувається і з боку Вселенського патріарха та новообраного Папи Лева, який активно висловлюється про російсько-українську війну та вже зустрічався з Президентом Зеленським.

Сучасна держава, хоча і декларує себе позарелігійною та навіть секулярною, змушена здійснювати політику, що поєднує гарантії конституційної свободи совісті з превентивними заходами протидії безпековим ризикам, пов'язаним із діяльністю конфесій, афілійованих з країною-агресором. Умови демократичного суспільства вимагають.

Особливої гостроти проблема набуває в умовах гібридної війни та відкритої збройної агресії Російської Федерації, коли релігійні інститути можуть виступати не лише духовними центрами, а й каналами зовнішнього впливу, поширення деструктивних наративів та мобілізації антидержавних настроїв. Це створює потребу в системному аналізі державної політики щодо релігійних

організацій з позицій пошуку оптимального балансу між гарантуванням конституційних прав та протидією безпековим загрозам.

Додаткової актуальності питання набуває у зв'язку з потребою адаптації українського законодавства до європейських стандартів прав людини, що вимагає вироблення прозорих, сталих і збалансованих механізмів регулювання державно-церковних відносин. Дослідження зазначеної проблематики дозволяє виявити оптимальні інструменти державної політики, спрямовані на збереження свободи віросповідання та водночас – на зміцнення національної безпеки, що є критично важливим у сучасних геополітичних умовах.

Метою статті є комплексний аналіз політики держави щодо релігійних організацій в Україні в контексті забезпечення балансу свободи віросповідання та національної безпеки, а також формування науково обґрунтованих рекомендацій щодо оптимізації правового та інституційного забезпечення релігійної безпеки як складової частини національної безпеки України.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Запропонована стаття належить до перших наукових досліджень, присвячених осмисленню безпекової проблематики в контексті міжрелігійних протистоянь крізь призму сучасних політичних викликів та їх державного регулювання. Світова наукова спільнота сьогодні активно переосмислює викривлені релігійно-політичні доктрини РПЦ – однієї з найбільших християнських організацій Європи. Концепти на кшталт "Триєдина Русь", "Русскій мир", "Благодатна Росія проти гріховного Заходу" та інші псевдорелігійні ідеологеми сьогодні мають деструктивний

вплив на трансформацію системи взаємин між Помісними православними церквами у світовому масштабі (Борейко та ін., 2021, с. 213). Стверджуємо, спираючись на думки провідних вітчизняних дослідників, наприклад, Сагана (2020), Говоруна (Novougn, 2017), В. Єленського, що сучасні релігійні процеси та безпекова ситуація в Україні та Європі перебувають у тісному взаємозв'язку.

Наше дослідження є однією з перших спроб у межах сучасної політичної науки комплексно проаналізувати взаємозалежність державної політики у релігійній сфері, європейського досвіду міжконфесійної взаємодії, національної безпеки та процесу формування релігійної мережі нової Помісної православної церкви в Україні. Зазначений комплекс проблемних питань, на думку багатьох дослідників, став одним із чинників, що сприяли початку воєнної агресії проти України. Як наголошує провідний православний богослов сучасності, виходець з УПЦ, архімандрит Кирило (Говорун), питання діяльності УПЦ Московського патріархату в Україні нині виступає важливим елементом ("картою") у переговорному процесі між США, Росією та Україною (Novougn, 2017).

Основою класичних досліджень державно-церковних та міжконфесійних відносин, як і безпекової політики України, традиційно є праці І. Богачевської, В. Бондаренка, С. Бортника, К. Говоруна, Д. Горєвого, О. Горкуші, В. Войналовича, В. Єленського, С. Здіюрука, А. Колодного, О. Предко, О. Сагана, В. Слюсара, О. Соколовського, Л. Филипович, Ю. Чорноморця, Є. Харьковщєнка (Kharkovshchenko et al., 2024), Б. Яроша та багатьох інших. Опрацювання праць зазначених дослідників дало змогу здійснити ґрунтовний аналіз релігійної та безпекової політики України як у внутрішньодержавному вимірі, так і в контексті україно-європейського співробітництва та спільних зусиль у протидії агресору.

Наукові дослідження у сфері релігійної безпеки та державно-церковної політики, зокрема праці Дж. Казанови, Т. Лукманна, Ю. Римаренка акцентують на важливості інституційної автономії релігійних організацій та необхідності збереження міжконфесійної толерантності. Водночас міжнародний досвід, зокрема практика країн Балтії, Польщі та Грузії, демонструє, що держава має право і зобов'язана обмежувати діяльність релігійних структур, якщо їхні дії прямо загрожують державній безпеці. Для України, яка перебуває у стані воєнного конфлікту, вироблення ефективної моделі співіснування принципу свободи віросповідання з імперативом безпеки є критично важливим завданням, що потребує ґрунтовного наукового аналізу та вироблення рекомендацій для державної політики.

Мета статті – дослідити роль релігійної толерантності в забезпеченні безпекового виміру як на національному, так і на міжнародному рівні, а також виявити можливості та перспективи формування об'єктивної та дієвої моделі державно-церковних відносин у загальнодержавному політичному векторі. Для реалізації поставленої мети необхідно проаналізувати державну політику в релігійній сфері в контексті національної безпеки та формування спільного україно-європейського простору для боротьби з російською воєнною агресією. Напружена міжконфесійна взаємодія та непродумані державно-церковні відносини призвели до відсутності діалогу на базі толерантності. Вивчення проблеми взаємозалежності державної політики в релігійній сфері та безпекових факторів – стратегічне завдання вітчизняних учених та державних службовців. Особливу увагу доречно приділено формуванню нових ефективних механізмів боротьби з релігійною нетерпимістю.

Методи

Методологія дослідження базувалась на таких методах, як: системний та структурно-функціональний аналіз, синтез, порівняння, узагальнення тощо. Важливим був метод контент-аналізу та історизму. Також важливим для усіх політологічних досліджень є біхевіористичний метод, який передбачає вивчення поведінки людей та їх уміння співіснувати в одному соціумі. Важливою і затребуваною для дослідження була теорія раціонального вибору, що ґрунтувалась на методологічному індивідуалізмі. Саме раціоналістичний підхід, а не не/бажання окремих чиновників чи політичних сил, має лежати в основі формування дієвої моделі державно-церковних відносин.

Результати

Об'єктивне висвітлення запропонованої теми неможливе без розгляду теоретико-правових засад державно-церковних відносин. Передусім необхідно вказати на конституційні принципи свободи совісті та віросповідання. Зокрема, правовий статус релігійних організацій та принципи взаємодії між державою та церквою в Україні базується на положеннях, закріплених у 35 статті Конституції України. Вона гарантує кожному право на свободу світогляду та віросповідання, що включає свободу сповідувати будь-яку релігію або не сповідувати жодної, здійснювати релігійні обряди як індивідуально, так і колективно, а також здійснювати релігійну діяльність без примусу з боку держави (Конституція України, 1996). Водночас Конституція встановлює принцип відокремлення церкви від держави, а школи – від церкви, що передбачає відсутність державної релігії та заборону на втручання релігійних організацій у державні справи. Таке положення гармонійно вписується в Європейське законодавство у сфері релігії. Саме на цьому тлі політика України періодично піддається критиці на міжнародній арені за релігійні переслідування та спроби заборони УПЦ (Верховний комісар ООН розкритикував ..., 2025; Трохимчук, 2019; Релігійні переслідування в Україні?, 2025).

Водночас у сучасних умовах, зокрема під час воєнного стану, діють певні обмеження, які набувають особливої актуальності в контексті протидії релігійним структурам, які можуть бути інструментом іноземного впливу. Для збереження балансу між свободою совісті та потенційними загрозами для національної безпеки необхідно напрацювати об'єктивну модель відносин між державою та релігійними організаціями. Сьогодні ключовим нормативно-правовим актом у цій сфері є Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" (1991 р.), який визначає правові засади свободи совісті, діяльності релігійних громад, їх правосуб'єктність та порядок реєстрації.

Окремі положення цього закону було змінено та доповнено після 2014 р., це пов'язано з анексією Криму та збройною агресією на сході України. Зокрема, було посилено вимоги до релігійних організацій, керівні центри яких розташовані в державах, що здійснюють збройну агресію проти України; запроваджено механізми перейменування таких організацій та інструменти контролю їхньої діяльності. Насамперед ідеться про найбільшу (на той час) конфесію в Україні – Українську православну церкву Московського патріархату. У відповідь УПЦ розпочала трансформаційні процеси, зокрема провела у травні 2022 р. Помісний Собор у Феофанії, на якому внесла зміни до Статуту, прибравши всі документальні згадки про зв'язок із Московією.

Крім Закону "Про свободу совісті", регулювання релігійної сфери частково передбачене в низці інших законодавчих актів, наприклад у Законі "Про національну безпеку України", Кримінальному кодексі України (статті щодо розпалювання релігійної ворожнечі), Кодексі законів про працю (питання релігійних свят та відпусток) та інших спеціальних нормативних документах.

У контексті євроінтеграційних прагнень України варто відзначити міжнародно-правові стандарти у сфері свободи віросповідання. Правове регулювання релігійної свободи в Україні значною мірою спирається на міжнародні документи. Насамперед це Загальна декларація прав людини (ст. 18), Міжнародний пакт про громадянські і політичні права (ст. 18) та Європейська конвенція про захист прав людини і основоположних свобод (ст. 9), вони гарантують свободу думки, совісті та релігії, а також право змінювати свої релігійні переконання та сповідувати їх як приватно, так і публічно.

Крім того, у формуванні дієвої моделі державно-церковних відносин в Україні вагомий роль відіграє практика Європейського суду з прав людини, рішення якого є обов'язковими для України та формують стандарти тлумачення прав у сфері свободи віросповідання. Суд неодноразово наголошував на необхідності дотримання балансу між релігійними правами особи та інтересами демократичного суспільства, особливо у випадках, коли релігійна діяльність може становити загрозу безпеці чи правам інших осіб.

Водночас у межах євроінтеграційного курсу Україна зобов'язана гармонізувати своє законодавство з правовими нормами Європейського Союзу, які є доволі вільнолюбні та демократичні, що стосуються свободи віросповідання та недопущення дискримінації на релігійному ґрунті.

Повертаючись до реалій буття українського народу в останні роки, відзначимо, що в умовах повномасштабної збройної агресії Росії державна політика України в релігійній сфері зазнала суттєвої трансформації, спрямованої на забезпечення балансу між збереженням свободи віросповідання та захистом національної безпеки. Її основні напрями та пріоритети визначаються необхідністю запобігання використанню релігійних організацій як інструментів зовнішнього впливу та пропаганди, а також зміцнення суспільної єдності на основі принципів толерантності та міжконфесійного миру.

Проаналізувавши сучасні тенденції державної політики з урахуванням безпекових ризиків, можна виокремити такі ключові вектори:

- заборона діяльності релігійних структур, афілійованих із державою-агресором;
- активна державна підтримка релігійних громад, які засвідчили лояльність до української держави та беруть участь у волонтерських, гуманітарних та оборонних ініціативах (ідеться про підтримку ПЦУ та УГКЦ, які позиціонувались як головні церкви-спадкоємці давньої Київської митрополії, однак нещодавня заява блаженнішого Святослава (Шевчука) про змагання за майно свідчить про певні непорозуміння та ревність перед державною владою між двома церквами) (Звернення Блаженнішого Патріарха Святослава ..., 2025);
- створення умов для консолідації релігійних організацій у відбудові країни;
- сприяння інформаційній безпеці та протидія релігійній пропаганді, що виправдовує агресію.

Сучасні законодавчі зміни, пов'язані з протидією агресору, зосереджені на вдосконаленні Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації". Внесені зміни передбачають збільшення кількості підстав для

припинення діяльності релігійних організацій, що афілійовані з державою-агресором; посилення контролю реєстрації та фінансової діяльності таких громад; обмеження доступу до військових об'єктів, стратегічної інфраструктури та інформаційного простору для представників конфесій, які становлять потенційну загрозу.

Ключову роль у визначенні напрямів та реалізації такої (обмежувальної) державної політики в релігійній сфері відіграють кілька спеціальних органів. Зокрема, Служба безпеки України, яка здійснює оперативно-розшукову та контррозвідальну діяльність, спрямовану на виявлення релігійних структур, що співпрацюють з агресором або ведуть підривну діяльність. Міністерство культури та інформаційної політики забезпечує формування державної стратегії у релігійній сфері, координацію взаємодії з конфесіями та моніторинг виконання законодавства. Державна служба України з етнополітики та свободи совісті виконує функцію експертно-аналітичного центру, здійснюючи перевірку статутів релігійних організацій, контроль їх відповідності вимогам закону та організацію міжконфесійного діалогу (Ломака, & Микитин, 2024, с. 114).

Отже, у воєнних умовах державна політика в релігійній сфері набуває чітко вираженого безпекового характеру, поєднуючи правові, організаційні та інформаційні механізми для захисту державного суверенітету та водночас збереження базових конституційних прав громадян.

Питання, яке варто глибше проаналізувати – це проблема балансу між свободою віросповідання та національною безпекою. Чи доречно обмежувати базові права людини, якими так дорожать у демократичному світі? Чи можливо поставити Конституцію "на паузу"? Чи важливіша територія України за людську особистість? Чи потрібна в сучасній Європі країна, де нема демократії? Ці та подібні питання потребують відповіді як від наукової спільноти, вітчизняних можновладців, так і від українського суспільства. Однозначно можна відзначити лише те, що проблематика забезпечення свободи віросповідання в умовах сучасних викликів безпеці держави та екзистенційного буття нашого народу набуває особливої актуальності. З одного боку, Конституція України гарантує право кожного на свободу світогляду і віросповідання, а з іншого – це право не є абсолютним і може бути обмежене законом (примусом) з метою захисту громадської безпеки, порядку та державної цілісності загалом.

У сучасній ситуації активної військової фази принцип пропорційності в застосуванні обмежень є ключовим правовим інструментом, що дозволяє державі одночасно забезпечувати конституційні свободи та захищати національні інтереси. Згідно з цим принципом, будь-яке обмеження свободи віросповідання має бути необхідним та обґрунтованим. У сфері релігійних відносин це означає, що держава може вводити певні обмеження діяльності релігійних організацій, якщо існують доведені докази їх причетності до підривної діяльності, пропаганди насильства чи співпраці з державою-агресором.

Звернувшись до практики та наявних судових прецедентів, включно з Верховним Судом України, можна простежити рішення, які визнають правомірність втручання держави в діяльність релігійних організацій за умови доведеної загрози національній безпеці. Зокрема, у рішенні Верховного Суду від 27 квітня 2022 року (справа №826/9756/18) (Fert, & Vovk, 2024, с. 29) було підтверджено законність відмови в державній реєстрації змін до статуту релігійної організації, керівний центр якої був на території держави-агресора. Суд зазначив, що таке рішення є пропорційним заходом, спрямованим на захист

суверенітету України. Також можна навести практику Європейського суду з прав людини, що стосуються співвідношення свободи релігії та безпеки держави. У справі "Refah Partisi та інші проти Туреччини" (2003) суд визнав допустимим розпуск політичної партії, яка пропагувала ідеї, здатні підірвати демократичний лад, наголосивши, що свобода об'єднань та релігійна свобода не можуть бути використані для виправдання дій, які загрожують національній безпеці. Хоча ця справа не стосувалася України безпосередньо, її підходи активно застосовуються у національній судовій практиці. Крім того, Українські дослідники О. Предко та Д. Предко зазначають, що релігійна свобода виявляється на кількох рівнях її сприйняття. На особистісному рівні вона пов'язана зі світоглядними пріоритетами, цінностями та традиціями. На міжособистісному відображається у стосунках як усередині конфесії, так і між представниками різних релігій та у взаємодії із секулярним середовищем. Інституційний рівень охоплює взаємини з державними структурами, сім'єю, громадськими організаціями. А державно-правовий рівень визначається нормативними документами та контролем недопущення зловживань релігією (Предко, & Предко, 2024, р. 71).

Проблеми та суперечності в реалізації державної політики полягають у складності балансування між захистом державного суверенітету та недопущенням дискримінації за релігійною ознакою. В Україні існує значний ризик політизації релігійних питань, що може провокувати міжконфесійні конфлікти та знижувати рівень суспільної довіри до державних інституцій (Кобетяк, 2023, с. 184). Додатковою проблемою є різне трактування міжнародно-правових норм і стандартів, що іноді створює напруження між національним законодавством та міжнародними зобов'язаннями України.

Що стосується прогнозів на найближче майбутнє, то однозначної відповіді немає ні в експертів, ні в державного керівництва, ні в керівників релігійних організацій. Вирішення багатьох питань значною мірою залежить від перебігу військових дій, міжнародної політичної ситуації та згуртованості українського народу. Зважаючи на це, у найближчій перспективі релігійна сфера України може розвиватися за кількома сценаріями. Оптимістичний сценарій передбачає гармонізацію державно-церковних відносин на основі чітких правових механізмів, усунення впливу структур, пов'язаних із державою-агресором, та зростання рівня міжконфесійної толерантності. Він можливий за повної відсутності корупції та об'єктивних дій чиновників. Негативний сценарій включає ескалацію міжконфесійних суперечок, використання релігійних організацій як інструменту гібридної війни та загострення суспільної поляризації, а також використання релігійного фактора для підтримки певних політичних сил на майбутніх виборах. Українська науковиця О. Предко підкреслює, що спільні дії між державою та Церквою, які ґрунтуються на партнерстві, "сприяють активній участі релігійних організацій у громадському житті, уможливають розвиток громадянського суспільства" (Предко, 2025, с. 51).

Для удосконалення нормативно-правової бази в найближчому майбутньому доцільно:

- конкретизувати критерії зарахування релігійних організацій до таких, що становлять загрозу національній безпеці;
- запровадити чіткі процедури судового розгляду у випадках обмеження їхньої діяльності;
- забезпечити узгодженість українського законодавства з міжнародними стандартами у сфері свободи віросповідання;

- в інституційному вимірі слід підвищити координацію між Службою безпеки України, Міністерством культури та Державною службою з етнополітики, забезпечивши оперативний обмін інформацією та прозорість ухвалених рішень (Ломака, & Микитин, 2024, с. 115).

Крім того, великі надії покладаються на нове громадянське суспільство.

Його роль у зміцненні релігійної безпеки полягає у моніторингу діяльності релігійних структур, участі в діалозі між державою та конфесіями, а також у проведенні просвітницької роботи, спрямованої на розвиток культури міжрелігійної толерантності. Активна позиція громадських організацій та медіа може слугувати додатковим гарантом того, що заходи безпеки не переростатимуть у необґрунтовані обмеження прав і свобод. Адже важливо пам'ятати, що завданням гуманітарної політики в контексті забезпечення релігійної безпеки під час повномасштабної війни Росії проти України є захист прав і свобод віруючих, включаючи їхнє право вільно сповідувати свою релігію навіть під час бойових дій (Kharkovshchenko, & Turenko, 2024, р. 68).

Дискусія і висновки

Проведене дослідження дозволяє констатувати, що політика держави у сфері релігійних відносин в умовах воєнного стану постає одним із ключових чинників забезпечення національної безпеки та суспільної стабільності. Аналітика теоретико-правових засад і практичних аспектів державної політики свідчить про складність балансування між конституційними гарантіями свободи совісті та віросповідання і необхідністю протидії гібридним загрозам, що виникають унаслідок використання релігійного чинника державою-агресором, зокрема через УПЦ Московського патріархату.

Застосування принципу пропорційності у сфері обмеження прав релігійних організацій, судової практики національних судів та Європейського суду свідчать про необхідність зваженого підходу, що ґрунтується на міжнародних стандартах та водночас відповідає реаліям воєнного часу. Наявні проблеми та суперечності в реалізації політики в релігійній сфері зумовлюють потребу подальшого вдосконалення українського законодавчої та інституційної бази. Тонкий баланс між вільним релігійним волевиявленням і загрозами національній безпеці залишається неврегульованим.

Перспективи розвитку релігійної сфери в Україні залежать від гармонізації державно-церковних відносин, ефективної протидії деструктивним впливам іноземних релігійних центрів, а також від активної участі громадянського суспільства у формуванні культури міжконфесійної толерантності. Прогнозні сценарії доводять, що за умов належної правової та інституційної політики Україна має потенціал трансформувати релігійну сферу у простір консолідації та духовної безпеки, що відповідатиме національним інтересам і європейським цінностям.

Таким чином, забезпечення балансу між свободою віросповідання та національною безпекою має стати стрижнем сучасної релігійної політики України, що дозволить зберегти демократичні засади суспільного розвитку та водночас гарантувати стійкість держави перед зовнішніми та внутрішніми викликами.

Джерела фінансування. Це дослідження не отримало жодного гранту від фінансової установи в державному, комерційному або некомерційному секторах.

Список використаних джерел

- 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. Є., Предко, О. І., Туренко, В. Е., & Харьковщенко, 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%20Колективна%20монографія.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Верховний комісар ООН розкритикував український закон про зaborону церков, пов'язаних з РФ. (2025, 2 січня). ZMINA. <https://zmina.info/news/verhovnyj-komisar-onn-rozkrytykuvav-ukrayinskyj-zakon-pro-zaboronu-cerkov-povyazanyh-z-rf/>
- Звернення Блаженнішого Патріарха Святослава до церков, які намагаються стати державною церквою! (2025). Facebook. <https://www.facebook.com/watch/?v=7179080314104>
- 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
- 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>
- Ломачка, І., & Микитин, А. (2024). Релігійна складова національної безпеки держави. *Вісник Прикарпатського університету. Серія: Політологія*, 19, 113–121. <https://doi.org/10.32782/2312-1815/2024-19-13>
- Предко, О. І. (2025). Релігійна безпека / небезпека: Можливості та загрози у сфері державно-церковних відносин. *Культурологічний альманах*, 1, 48–54. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.6>
- Релігійні переслідування в Україні? Інтерв'ю монахині Васси Ларін з Віктором Єлєнським, головою ДЕСС (2025, 18 травня). Софійське братство. <https://sofiyske-bratstvo.org/religijni-peresliduvannya-v-ukrayini-intervyu-monahyni-vassy-larin-z-viktorom-yelenskym-golovoyu-dess/>
- Саган, О. (2020). *Уся правда про українське церковне питання*. Святий Монастир Пантократор. <https://diasporiana.org.ua/religiya/usya-pravda-pro-ukrayinske-cerkovne-pytannya>
- Трохимчук Є. (2019, 12 листопада). Міністерство закордонних справ України відкинуло звинувачення ООН в нібито обмеженні Україною релігійних свобод. *Суспільне Новини*. <https://susplne.media/91-mzs-vidreaguvali-na-zaavi-onn-pro-obmezennya-v-ukrayini-religijnih-svobod/>
- Fert, A., & Vovk, D. (2024, January 11). *Spiritual Decolonization, National Security, and Religious Freedom: Squaring a Triangle in the Case of the Ukrainian Orthodox Church*. International Centre for Law and Religion. <https://talkabout.iclrs.org/2024/01/11/spiritual-decolonization-national-security-and-religious-freedom>
- Hovorun, C. (2017, Spring). Is the Byzantine "Symphony" Possible in Our Days? *Journal of Church and State*, 59(2), 280–296.
- Kharkovshchenko, Y., & Turenko, V. (2024). Specifics of religious security in the (pre)war conditions in Ukraine: The task for humanitarian policy. *Софія. Гуманітарно-релігійнознавчий вісник*, 1(23), 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, 7–28. <https://doi.org/10.31893/multiscience.2024ss0728>
- Predko, O., Predko, D. (2024). Religious security: Its essence and main factors (Ukrainian context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(3), 58–73. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2516>
- Boreyko, Yu. G., Vergeles, K. M., Vyhovsky, L. A., Havrylyuk, T. V., Hudyma, I. P., Maidanovich, L. O., Nesterova, M. I., Predko, V. V., Predko, D. Ye., 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%20Колективна%20монографія.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Constitution of Ukraine, Law of Ukraine No. 254к/96-ВР (1996, June 28). *Bulletin of the Verkhovna Rada of Ukraine (VVR)*, 30 [in Ukrainian]. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254k/96-vr#Text>
- Fert, A., & Vovk, D. (2024, January 11). *Spiritual decolonization, national security, and religious freedom: Squaring a triangle in the case of the Ukrainian Orthodox Church*. International Centre for Law and Religion. <https://talkabout.iclrs.org/2024/01/11/spiritual-decolonization-national-security-and-religious-freedom>
- Hovorun, C. (2017, Spring). Is the Byzantine "Symphony" Possible in Our Days? *Journal of Church and State*, 59(2), 280–296.
- 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*, 1(23), 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, 7–28. <https://doi.org/10.31893/multiscience.2024ss0728>
- Kobetyak, 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
- Lomacha, I., & Mykityn, A. (2024). The religious component of the national security of the state. *Newsletter of Precarpathian University. Politology*, 19, 113–121 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32782/2312-1815/2024-19-13>
- Predko O. I. (2025). Religious security / danger: Opportunities and threats in the sphere of state-church relations. *Cultural Almanac*, (1), 48–54 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.6>
- Predko, O., Predko, D. (2024). Religious security: Its essence and main factors (Ukrainian context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(3), 58–73. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2516>
- Religious persecution in Ukraine? Interview of nun Vassa Larin with Viktor Yelensky, head of the DESS (2025, May 18). Sofiyske bratstvo [in Ukrainian]. <https://sofiyske-bratstvo.org/religijni-peresliduvannya-v-ukrayini-intervyu-monahyni-vassy-larin-z-viktorom-yelenskym-golovoyu-dess/>
- Sagan, O. (2020). *The whole truth about the Ukrainian church question*. Holy Monastery of Pantokrator [in Ukrainian]. <https://diasporiana.org.ua/religiya/usya-pravda-pro-ukrayinske-cerkovne-pytannya>
- Trokhymchuk E. (2019, November 12). *The Ministry of Foreign Affairs of Ukraine rejected the UN accusations of Ukraine's alleged restriction of religious freedoms*. Social News [in Ukrainian]. <https://susplne.media/91-mzs-vidreaguvali-na-zaavi-onn-pro-obmezennya-v-ukrayini-religijnih-svobod/>
- UN High Commissioner criticizes ukrainian law banning churches associated with Russia. (2025, January 2). ZMINA [in Ukrainian]. <https://zmina.info/news/verhovnyj-komisar-onn-rozkrytykuvav-ukrayinskyj-zakon-pro-zaboronu-cerkov-povyazanyh-z-rf/>

Отримано редакцією журналу / Received: 21.08.25

Прорецензовано / Revised: 26.08.25

Схвалено до друку / Accepted: 10.09.25

References

- Address of His Beatitude Patriarch Sviatoslav to churches that are trying to become a state church! (2025). Facebook [in Ukrainian]. <https://www.facebook.com/watch/?v=7179080314104>

Andrii KOBETIAK, DSc (Polit.), Assoc. Prof.

ORCID ID: 0000-0001-6899-0571

e-mail: kobetiaa@meta.ua

Zhytomyr Ivan Franko State University, Zhytomyr, Ukraine

STATE POLICY ON RELIGIOUS ORGANIZATIONS: AN ANALYSIS OF THE BALANCE BETWEEN FREEDOM OF RELIGION AND NATIONAL SECURITY

Background. The article emphasizes that under current conditions of external aggression and hybrid warfare, Ukraine's religious sphere has become a focal point of state policy. It is established that the relevance of the topic is driven by the necessity to simultaneously ensure freedom of religion, guaranteed by the Constitution of Ukraine, and to safeguard national security from external influence exerted through religious institutions. It is demonstrated that the state's policy towards religious organizations has undergone a profound transformation under the impact of the war, the granting of the Tomos, and the provocative activities of certain religious leaders and hierarchs.

Methods. In preparing the article, a set of methodological approaches was applied to ensure a multidimensional analysis of the research problem. The historical method was used to examine interfaith and state-church relations in their dynamics and historical perspective. Content analysis made it possible to assess the current state of the security environment in the religious sphere. The hermeneutic method was employed to interpret laws and statutory documents, as well as the principal sacred texts of the leading denominations represented in Ukraine. The comparative method was applied to juxtapose the data presented in the reports of the State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience with the statistical materials of religious organizations. The method of expert evaluations and statistical analysis of sociological data enabled the assessment of Ukrainian citizens' attitudes toward religious organizations and the processes taking place in society. The use of philosophical and general scientific methods ensured an integrated study and facilitated the development of forecasts and overall analytics regarding the transformation of state-church relations and state policy in the religious sphere.

R e s u l t s . *The study revealed that the Ukrainian state is gradually developing a regulatory framework to respond to threats posed by religious structures that may be linked to the aggressor state. It was established that the key policy instruments in this sphere include legislative amendments, bans on the activities of certain denominations, judicial practice, as well as measures of state control and monitoring. At the same time, existing legal challenges were identified, particularly those related to compliance with international standards on freedom of conscience.*

C o n c l u s i o n s . *It has been demonstrated that an effective state policy toward religious organizations must ensure a balanced approach: on the one hand, guaranteeing the rights of believers, and on the other, taking preventive measures in response to potential security threats. Such a balance is achievable only under the conditions of transparent law enforcement practices, interagency coordination, and adherence to the legal standards of a democratic society.*

K e y w o r d s : *political theory, political systems, confessional dimension, tolerance, analytical practice, 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.

ЄДИНА ПОМІСНА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА В УКРАЇНІ: ВИКЛИКИ СЬОГОДЕННЯ ТА МАЙБУТНЄ

Вступ. Висвітлено сучасний стан і окреслено можливі напрями розвитку процесу формування Єдиної помісної православної церкви в Україні. Підкреслено, що актуальність теми зумовлена багатовимірною роллю церкви, яка є не лише релігійною, а й культурною, національною та суспільно-політичною інституцією. В умовах війни вибір конфесійної належності набуває не лише ідентифікаційного та світоглядного, а й ідеологічного і патріотичного значення. Виявлено, що отримання Київською митрополією Томосу про автокефалію стало лише початковим етапом становлення Єдиної помісної православної церкви, а подальший її розвиток потребує налагодження міжконфесійного діалогу та виваженої державної політики.

Методи. Застосовано комплекс методологічних підходів, що забезпечив усебічний аналіз процесу формування Єдиної помісної православної церкви в Україні. Історичний метод дав змогу простежити динаміку міжконфесійних та державно-церковних відносин, а контент-аналіз – оцінити сучасний стан релігійного середовища. Статистичний аналіз соціологічних даних і матеріалів державних органів щодо складу та структури релігійних організацій дозволив охарактеризувати динаміку конфесійних змін останніх років і виявити розбіжності між релігійною самоідентифікацією населення та реальною кількістю парафій, що підкреслює складність і неоднорідність релігійного ландшафту. Герменевтичний підхід забезпечив інтерпретацію законодавчої бази, а метод експертних оцінок допоміг виявити суспільні настрої щодо автокефалії. Поєднання цих методів дало змогу окреслити можливі сценарії подальшого розвитку Єдиної помісної церкви.

Результати. Зафіксовано паритет між громадам УПЦ (МП) та ПЦУ, а також наявність активних парафій УПЦ КП, що свідчить про незавершеність процесу об'єднання. Визначено основні чинники, які гальмують формування Єдиної помісної православної церкви, серед яких недосконалість правового регулювання, відсутність діалогу з боку вищої церковної ієрархії та політизація процесу.

Висновки. Підкреслено необхідність удосконалення статутної бази релігійних організацій і створення правової інфраструктури, що гарантуватиме свободу вибору громад та можливість переходів між юрисдикціями. Наголошено на ролі священиків як ключових учасників міжконфесійного діалогу та важливості просвітницьких програм, спрямованих на популяризацію історичної спадкоємності українського православ'я. Визначено, що такі заходи можуть сприяти формуванню зрілої релігійної свідомості та становленню Єдиної помісної церкви як об'єднавчої сили суспільства й чинника національної безпеки.

Ключові слова: Православ'я, помісна церква, міжрелігійний діалог, ПЦУ, УПЦ, Томос, автокефалія, релігійна безпека.

Вступ

Єдина помісна православна церква має потенціал стати надійною опорою для суспільства, особливо в часи викликів і соціальних потрясінь. Вона може виступати фактором єдності, сприяти консолідації громадян та підтримувати моральні цінності населення. Водночас нинішня ситуація навколо церкви не створює умов для об'єднання, а радше навпаки – стає джерелом конфліктів та посилює поділи в суспільстві.

Створення Православної церкви України (ПЦУ) та проведення Об'єднавчого собору українських православних церков виступило важливим виявом як історичної, так і канонічної справедливості (Кобетяк, 2022, с. 408), оскільки Україна – одна з найбільших православних країн світу. Крім того, ця подія слугувала актом суспільної єдності, який затвердив консолідацію суспільства, демонструючи готовність українців до формування незалежної, автономної церкви. Водночас зародження ПЦУ не завершило процес становлення Єдиної помісної православної церкви, а лише ознаменувало його перехід в активну фазу.

Станом на 2025 р. спостерігається приблизний паритет між Українською православною церквою (УПЦ (МП)) та ПЦУ за кількістю парафій. Проте це не відображається у структурі ідентифікації вірян, що свідчить про значні диспропорції між настроями активного ядра релігійних громад та загальним населенням України. Ці розбіжності стають додатковим джерелом соціального напруження та викликом для подальшої консолідації суспільства.

Для повного втілення духовної автономії в Україні необхідно активізувати міжрелігійний діалог, спрямований на подальше об'єднання українських православних конфесій. Особливу увагу слід приділити подоланню розбіжностей між ПЦУ та іншими православними деномінаціями, адже лише через спільне розуміння та взаємну повагу можна створити міцний фундамент для консолідації релігійних спільнот.

Об'єднання в автономну, патріотично налаштовану та Єдину помісну православну церкву не тільки посилить внутрішню згуртованість церковних спільнот, але й стане вагомим фактором подолання зовнішніх загроз, що стоять перед українським суспільством. Така консолідація сприятиме зміцненню національної ідентичності, розвитку громадянського суспільства, підвищенню рівня соціальної відповідальності, а також формуванню культури діалогу, толерантності й взаємоповаги серед різних верств населення.

Метою запропонованої статті є комплексне дослідження історичних передумов формування автономної православної церкви на території сучасної України, а також аналіз її нинішнього стану та перспектив подальшого розвитку. У роботі визначено ключові події, які передували становленню основних православних деномінацій, а також виконано аналіз сучасного стану релігійного поля в Україні. Особлива увага приділяється виявленню розбіжностей і суперечностей, що перешкоджають процесу об'єднання, а також розроблянню конкретних напрямів і рекомендацій, спрямованих на їх подолання.

Аналіз останніх досліджень та публікацій. Вивчення сучасного релігійного ландшафту та перспектив становлення Єдиної помісної православної церкви в Україні вимагає чіткого висвітлення історичних, політичних і соціокультурних передумов. Це питання неодноразово стало предметом уваги вітчизняних науковців. Зокрема, історію становлення української автокефалії означено в роботах В. Оліцького. Важливість помісної церкви як чинника духовної єдності українського суспільства розглядається у дослідженнях Л. Григорович та В. Єленського. Перспективи розвитку національного православ'я ґрунтовно проаналізовано в роботах Сагана (2019). Окрема увага приділяється взаємодії держави та церковних інституцій у процесі формування помісності в монографії А. Кобетяка.

Окрім того, ситуація навколо становлення Єдиної помісної православної церкви в Україні викликає жваву дискусію як серед вітчизняних, так і міжнародних представників православних та інших християнських конфесій. Це питання неодноразово стало предметом дослідження з боку державних інституцій, зокрема Національного інституту стратегічних досліджень (Здіорук, & Токман, 2023). Водночас подальший розвиток і становлення Єдиної помісної православної церкви залишається актуальним викликом, оскільки процес досі перебуває у стадії активної трансформації, що вимагає виявлення ключових перешкод на шляху до завершення формування єдиної, незалежної та патріотично орієнтованої української церкви, а також окреслення шляхів їх подолання.

Методи

Методологія запропонованої статті базується на загальнонаукових методах, зокрема методі системного аналізу, компаративному методі, контент-аналізі та історико-теоретичному підході. У роботі використовуються різноманітні джерела: історичні документи, нормативно-правові акти, а також офіційна статистика, зібрана державними органами та профільними організаціями. Крім того, до дослідження включено інформаційні матеріали з вебсайтів релігійних структур та державних інституцій.

Результати

Історія українського православ'я має глибокі й багатовікові корені. Ще в 997 р. було створено Київську митрополію, яка увійшла до складу Константинопольського патріархату¹. Попри підпорядкованість Вселенському патріарху, Київська митрополія тривалий час зберігала широку автономію, зокрема в питаннях внутрішнього устрою, мовної, культурної та освітньої традицій. Київ залишався важливим духовним і культурним центром, а місцеве духовенство виступало активним захисником східнохристиянської ідентичності.

Подальші події, зокрема перенесення митрополічної кафедри до Володимира, а також фактичний поділ Київської митрополії у 1458 р. на дві частини – одну, підпорядковану Константинопольському патріархатові, іншу – Московському (Стоцький, 2023, с. 65), значно послабили позиції вітчизняного православ'я. Такий поділ сприяв не лише зростанню впливу Москви, а й дезорієнтації вірян на українських землях, які дедалі більше опинялися між двома полюсами – еллінською традицією Константинополя та новоутвореною владною церковною вертикаллю Московського патріархату.

Важливою подією стало прийняття Берестейської унії 1596 р., унаслідок якої частина православних єпископів перейшла в підпорядкування Риму, утворивши Українську греко-католицьку церкву (УГКЦ). Хоча унія й

мала на меті збереження східного обряду та самобутності, вона легітимізувала розкол у руському суспільстві (Токарська, 2022, с. 5) і стала ще одним ударом по цілісності православної спільноти в Україні, спровокувавши глибокий внутрішній конфлікт і тривалу боротьбу за відновлення православної ієрархії.

Попри те, що надання Московському патріархатові у 1686 р. права поставляти митрополита Київського було досить сумнівним у плані канонічності процесу та не передбачало передання повного юрисдикційного контролю для Москви (Звонська, 2019, с. 6–9), фактично воно означало початок тотального підпорядкування Київської митрополії Москві. Відтоді не лише адміністративна, а й духовна, культурна і мовна самобутність українського православ'я почала системно витіснятися імперськими моделями церковного управління. Замість соборності й місцевої ініціативи утверджувалися централізація, бюрократизація й русифікація, що істотно ослаблювало український духовний простір.

У таких умовах зростала потреба в оновленні церковного життя, формуванні окремої, незалежної церковної структури, здатної відображати національні, духовні й культурні потреби українського народу. Ці ідеї, хоча й не могли повною мірою реалізуватися в умовах імперського тиску, поступово визрівали, знаходячи підтримку серед інтелектуалів, козацької старшини, братств і духовенства, закладаючи підґрунтя для майбутньої боротьби за автокефалію, що й проявилася під час національно-визвольних змагань початку ХХ ст., коли тема створення автономної церкви отримала новий імпульс. На III Всеукраїнському військовому з'їзді 1917 р. у Києві після проголошення незалежності України було ухвалено постанову про незалежність Української Церкви від Російської. Це рішення згодом було затверджено на Всеукраїнському Церковному Соборі 1918 р. (Власовський, 1998, с. 12–14), підтвердивши, що боротьба за духовну незалежність завжди була невіддільною частиною процесу національного становлення.

Хоча в радянський період ідея автокефалії жорстко придушувалась, традиція прагнення до церковної самостійності не переривалася. Нового імпульсу цей рух набув під час Другої світової війни. На початковому етапі німецької окупації Українська автокефальна православна церква (УАПЦ) користувалася відносною лояльністю окупаційної влади: дозволялося відкривати храми, проводити богослужіння українською мовою, висвячувати нових священників та єпископів, а церковна ієрархія функціонувала без значних обмежень. Однак уже невдовзі виникли суперечності між УАПЦ та новоствореною Українською Автономною Православною Церквою, якій нацистська адміністрація почала надавати певні преференції. Після завершення окупації Автономна Церква фактично припинила своє існування, а більшість ієрархів УАПЦ емігрували, розуміючи, що в умовах сталінського режиму їх очікують переслідування (Оліцький, & Рябуха, 2024, с. 96). Хоча еміграція обмежила церковну активність в Україні, вона сприяла збереженню ідеї автокефалії в діаспорі. Саме завдяки цій безперервності традиції стало можливим відродження УАПЦ в Україні наприкінці 1980-х років.

Здобуття Україною державної незалежності 1991 р. докорінно змінило контекст церковного життя і надало боротьбі за духовну самобутність нового імпульсу. Уже 1992 р. на Об'єднавчому соборі в Києві було проголошено створення Української православної церкви

¹ Українська православна церква (ПЦУ). Офіційний сайт. URL: <https://patriarchia.org.ua/istoriya>

Київського патріархату (УПЦ КП), а відроджена в Україні УАПЦ отримала можливість діяти легально. Обидві структури, спираючись на традицію автокефального руху ХХ ст., стали провідниками ідеї незалежної української церкви й підготували підґрунтя для подальшого об'єднаноного процесу, що завершився утворенням ПЦУ.

6 січня 2019 р. стало знаковою віхою у новітній релігійній історії України. Надання Томосу ПЦУ засвідчило історичне відновлення церковної незалежності, яка була втрачена ще в часи підпорядкування Київської митрополії Московському патріархату. Томос про автокефалію став не лише церковним, а й суспільно-політичним актом, що символізував остаточний розрив з імперською церковною залежністю та засвідчив право українського народу самостійно визначати духовне майбутнє в межах власної культурної та історичної традиції. У глобальному контексті це рішення підкреслило суб'єктність України на міжнародній релігійній арені та відповідало прагненням мільйонів українців до створення єдиної, незалежної церкви.

Оскільки однією з умов Константинопольського патріархату щодо надання автокефалії було об'єднання українських православних церков (Бокоч, 2019, с. 132), 15 грудня 2018 р. відбувся Об'єднаний собор, результатом якого стало створення ПЦУ на чолі з митрополитом Епіфанієм. Попри загальнонаціональне значення цієї події, не всі православні структури в Україні погодилися на об'єднання. На момент надання Томосу ПЦУ в січні 2019 р. церковний ландшафт в Україні характеризувався значним домінуванням УПЦ (МП), яка налічувала понад 12 000 зареєстрованих парафій. Водночас новостворена ПЦУ об'єднала близько 7 000 громад, що раніше належали до УПЦ КП та УАПЦ.

Після створення ПЦУ розпочався процес переходу громад із юрисдикції Московського патріархату, який особливо активізувався впродовж 2019 р. Тоді до нової церкви приєдналося 319 релігійних громад. Проте вже у 2020 та 2021 рр. цей процес помітно сповільнився – до ПЦУ перейшли 30 і 25 громад відповідно. Новий імпульс відбувся після початку повномасштабної російської агресії у 2022 р. У наступні роки було зафіксовано чергову хвилю переходів – 496 громад у 2022 р., 471 у 2023 р. та 218 у 2024 р. (Лише 685 церков перейшли до ПЦУ ..., 2024). Попри активізацію, загальна динаміка засвідчила поступове уповільнення, а у 2025 р. темпи переходів продовжують спадати.

Станом на 2025 р. загальна кількість громад, що перейшли з УПЦ (МП) до ПЦУ, становить приблизно 1 575 – близько 15 % від початкової кількості парафій Московського патріархату. Така статистика свідчить про складність і поступовість процесів, зумовлених як внутрішніми переконаннями вірян та духовенства, так і зовнішніми обставинами – політичними, безпековими та адміністративними.

Неоднозначною залишається і позиція УПЦ КП. Хоча саме вона стала основою для створення ПЦУ, вже невдовзі після Об'єднаноного собору між її духовенством виникли серйозні розбіжності. Почесний патріарх Філарет публічно заявив, що УПЦ КП нібито не припиняла свого існування. 20 червня 2019 р. він провів збори, які назвав "Помісним собором УПЦ КП", під час якого було проголошено про продовження існування та діяльності Київського патріархату. У відповідь Священний синод ПЦУ позбавив Філарета права керування Київською єпархією та передав усі парафії й монастирі міста під омофор митрополита Епіфанія. Попри це, владика Філарет не припинив активної церковної діяльності, зберігаючи контроль над частиною громад і духовенства (Маланяк, 2024, с. 153). Хоча юридично структура під назвою

"Українська православна церква Київського патріархату" була ліквідована відповідно до рішень Об'єднаноного собору та за підтвердженням державних органів, фактично вона продовжує існувати. У підпорядкованих Філарету храмах і далі регулярно звершуються богослужіння, оновлюється офіційний сайт, ведеться публічна та інформаційна активність. Станом на 2025 рік приблизно 100 парафій ідентифікують себе з УПЦ КП, незважаючи на відсутність офіційного визнання з боку держави.

Таким чином, станом на 1 січня 2025 р. ПЦУ нараховує 8 511 парафій, включаючи ті, що фактично перебувають під омофором патріарха Філарета. У той час як УПЦ (МП) має 10 118 парафій (Звіт про мережу релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2025 року..., 2025). Утім, значна частина громад УПЦ (МП) розташована на тимчасово окупованих територіях, де богослужбова діяльність ускладнена або повністю припинена (Kharkovshchenko, & Kostyuk, 2025). За різними оцінками, близько половини храмів в окупованих регіонах було пошкоджено або знищено внаслідок російської агресії, що унеможливило їх функціонування.

Отже, за кількістю громад, що фактично діють, показники обох церков наближаються до паритету. Водночас така інституційна структура не відповідає релігійній самоідентифікації населення. Станом на жовтень 2024 р., 55 % українців вважають себе православними, з яких 35 % асоціюють себе з ПЦУ, тоді як лише 5,5 % – з УПЦ (МП) (Рівень релігійності, довіра до Церкви ..., 2024). Ще більш виразну розбіжність демонструють дані Київського міжнародного інституту соціології (КМІС): згідно з їхніми дослідженнями, 70 % населення називають себе православними, серед яких 56 % ідентифікують себе з ПЦУ (81 % серед православних) та лише 6 % – з УПЦ (МП). Водночас помітна тенденція до зниження частки вірян, які ототожнюють себе з УПЦ (МП): вона знизилася з 15 % у 2020 р. до 6 % у 2024 р. (Грушецький, 2024).

Попри значну перевагу ПЦУ в показниках самоідентифікації вірян, ця тенденція поки що не має повного втілення у реальному релігійному ландшафті, зокрема в кількісному співвідношенні громад між конфесіями, що свідчить про складність, багатомірність і поступовість релігійних трансформацій в Україні. Процес формування Єдиної помісної православної церкви відбувається в умовах масштабної перебудови релігійної інфраструктури, необхідності адаптувати церковні інституції до нових викликів сучасності, а також консолідації численних і розрізнених релігійних громад, що сформувалися у різних історичних, культурних та суспільно-політичних умовах. Ця повільна та доволі складна перебудова зумовлена низкою факторів, що ускладнюють процес інтеграції та зміцнення єдності помісної церкви. Серед них ключовими вважаємо такі.

1. Попри значну частку українців, які ототожнюють себе з православ'ям, спостерігається помітна розбіжність між декларованою релігійною належністю та чисельністю активного воцерковленого ядра. Це підтверджується значною часткою осіб, які ідентифікують себе як православні, однак не належать до жодної конкретної конфесії. Зокрема, у 2020 р. цей показник становив 22 % населення. Хоча він поступово зменшується (до 7 % у 2024 р.), кількість таких людей усе ще залишається доволі значною. Ця особливість релігійної ідентичності ускладнює процес об'єднання релігійних громад, адже вирішальну роль у прийнятті рішень щодо зміни юрисдикції, зокрема під час переходу з УПЦ (МП) до ПЦУ, відіграє саме активне ядро парафії, яке часто чинить опір таким ініціативам. З іншого боку, трапляються випадки, коли рішення про

перехід приймається не безпосередньо церковною громадою, а жителями населеного пункту або особами, які не мають формального стосунку до релігійної спільноти. Це створює додаткові джерела напруженості та суперечок, особливо коли відсутній консенсус між настоятелем, активними парафіянами та ширшим колом місцевого населення.

2. Існує неповне розуміння релігійної ситуації з боку значної частини населення. Багато громадян не бачать суттєвої різниці між УПЦ (МП) та ПЦУ. Часто представники церковної ієрархії акцентують увагу на релігійні проповіді, заявляючи, що вони поза політикою. Через це віряни вважають, що не має значення, до якої церкви ходити, адже головне – бути боговірною людиною (Мельничук, & Гудь, 2024, с. 259). Також доволі поширеною є думка, що мова богослужіння неважлива, адже Бог розуміє всі мови. Однак у сучасних умовах важливо усвідомлювати, що церква – не тільки релігійна, а й культурна, національна та суспільно-політична інституція. Вибір конфесійної належності неминуче має ідентифікаційне, світоглядне, а в умовах війни – ще й ідеологічне й патріотичне значення. Тому важливо, аби українці дбали не лише про власну віру, а й про те, яку ціннісну і громадянську позицію підтримує релігійна структура, до якої вони належать.

3. Третім чинником, який істотно сповільнює процес об'єднання церков та переходу громад до ПЦУ, є майнове питання. Здавалося б, релігія, особливо в умовах зовнішньої загрози мала б консолідувати, але сьогодні боротьба за церковне майно є прихожан лише роз'єднує (Крутий, 2018, с. 217). У багатьох випадках різні конфесійні структури претендують на одні і ті самі храми, парафіяльні будівлі, землю, господарські об'єкти. Це створює правові колізії, особливо у випадках, коли громада ухвалює рішення про перехід до ПЦУ, але документи на право власності та користування або відсутні, або оформлені на іншу юридичну особу.

4. Ще одним проблемним аспектом є вразливе становище настоятелів парафій, котрі ініціюють або підтримують перехід громади до ПЦУ. Після зміни юрисдикції їхній правовий статус залишається неврегульованим: держава, дотримуючись принципу невтручання у внутрішні справи релігійних організацій, фактично не забезпечує їм належного захисту. Унаслідок цього священнослужителі не мають гарантій, що після переходу зможуть і надалі звершувати служіння в тому ж храмі та бути на тому самому щаблі церковної ієрархії. Особливо складною ситуація стає у випадках, коли за рішенням суду парафія або майно повертається під контроль попередньої юрисдикції.

5. Поширена також політизація процесу та відсутність єдиного підходу з боку влади. Процес створення ПЦУ був значною мірою зумовлений політичними чинниками. Саме воля вищого керівництва держави, а не ініціатива з боку церковних громад чи православних ієрархів, стала ключовим каталізатором Об'єднавчого собору та формування нової церковної структури. Важливу віху стало домовленість, досягнута 3 листопада 2018 р. у Стамбулі між тодішнім Президентом України П. Порошенком і Вселенським Патріархом Варфоломієм про співробітництво та взаємодію між Україною та Вселенським Патріархатом, метою якої була взаємна та узгоджена діяльність "щодо конституювання Автокефальної Помісної Православної Церкви в Україні в межах Томосу про автокефалію, наданого Вселенським Патріархатом" (Саран, 2019, с. 89).

Наразі держава знову виступає активним учасником релігійного процесу. Спостерігається відчутна підтримка

з боку окремих місцевих адміністрацій щодо сприяння переходам громад із УПЦ (МП) до ПЦУ. Натомість у деяких випадках зафіксовано протилежні дії, коли органи влади гальмують або блокують подібні ініціативи, що свідчить про відсутність єдиного підходу на місцях. У цьому контексті уваги заслуговує Закон України № 3894-IX "Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій", який із червня 2025 р. увійшов у фазу активної реалізації. З одного боку, він передбачає можливість позбавлення державної реєстрації релігійних інституцій, які мають підтверджені організаційні, фінансові чи канонічні зв'язки з релігійними центрами в країні-агресорі (насамперед – з РПЦ). Цей акт спонукає УПЦ (МП) щось робити, позбутися статусу-кво, зрушитися з мертвого місця (Мельничук, 2024, с. 164–165). З іншого – поки не зрозуміло, наскільки ефективно працюватиме закон № 3894-IX, адже часто такі нормативні акти мають радше популістичний характер і слугують інтересам певних політичних сил. Його імплементація може стикатися із низкою юридичних труднощів і ризиком політичного маніпулювання, що здатне звести нанівець очікувані системні зміни. Водночас за умови прозорого, послідовного і неупередженого застосування цей нормативний акт здатен стати дієвим інструментом у протидії проросійському впливу в релігійній сфері та зміцненні духовної безпеки держави.

Таким чином, на шляху до формування Єдиної помісної православної церкви існує чимало об'єктивних перешкод – правових, організаційних, комунікаційних. Попри це, сам процес уже запущено й нині він перебуває в активній фазі розвитку. У цій трансформації ключову роль має відіграти держава – не як пасивний спостерігач, а як відповідальний регулятор і гарант законності. Адже на сьогоднішній день віра стає не лише духовним орієнтиром, але й важливим фактором підтримки моральної стійкості, сприяння соціальної згуртованості як елементу національної єдності та опору" (Predko, & Pitysia, 2025, p. 151). Особливо в умовах війни та гібридних загроз, де релігійна сфера часто стає інструментом зовнішнього впливу.

Першочерговим завданням держави має стати розробка прозорих і стабільних "правил гри", які не змінюватимуться залежно від політичної кон'юнктури чи впливу окремих сил. Недопустимими є як надання преференцій окремим деномінаціям, так і фактична бездіяльність, що лише поглиблює конфесійне протистояння. Держава не повинна втручатися у внутрішні церковні справи, однак має усвідомлювати свою відповідальність за формування умов, у яких українська церква могла б повноцінно розвиватися. Ідеться про створення механізмів, які зроблять переходи громад зручними, безпечними й законно захищеними, а також про формування чітких сигналів для священнослужителів усіх юрисдикцій, що держава їх підтримує та захистить. У цьому контексті побудова релігійної єдності має стати одним із ключових напрямів зміцнення української державності (Мельничук, & Гудь, 2024, с. 260).

Важливим кроком є розробка чіткої та збалансованої нормативно-правової бази, яка, з одного боку, буде реалістичною щодо практичного втілення, а з іншого – забезпечить обов'язковість і однакове застосування для всіх учасників процесу. Ідеться і про представників державної влади різних рівнів, і про релігійні організації, які мають діяти виключно в межах правового поля. Така законодавча рамка унеможливить вибіркове правозастосування, подвійні стандарти чи адміністративний тиск, натомість сприятиме прозорості, легітимності й суспільній довірі до процесів у релігійній сфері. При цьому

"вкрай важливо запобігати релігійним конфліктам, які можуть бути використані для дестабілізації країни" (Kharkovshchenko, & Turenko, 2025, p. 68) та підризу національної безпеки.

До формування Єдиної помісної православної церкви необхідно активніше залучати духовенство. Варто зосередитися не стільки на вищій церковній ієрархії, яка часто уникає діалогу, обмежуючись декларативними заявами про єдність, скільки на священниках на місцях – саме вони є безпосередніми комунікаторами з громадами. Адже для вищих церковних кіл питання єдності нерідко зводиться до боротьби за владу та сфери впливу, тоді як рядове духовенство значно ближче до реальних потреб і настроїв віруючих. Ключовим завданням має стати створення для таких священників гарантій безпеки та підтримки – особливо у випадках, коли вони ініціюють або підтримують процес об'єднання.

Паралельно слід запускати системні просвітницькі програми, які доносили би до широкого загалу знання про історичну глибину й спадкоємність українського православ'я, пояснювали відмінності між конфесіями, роль церкви як культурного та національного інституту, а також розвіювали міфи, що зумисно підтримуються окремими силами задля збереження впливу. У нинішніх умовах, коли діалог між єпископатами ПЦУ та УПЦ (МП) фактично заблокований, саме низові структури – релігійні громади – відіграють ключову роль у зміні конфесійного ландшафту. Їхні дії засвідчують прагнення дистанціюватися від церкви, що асоціюється зі співпрацею з державою-агресором і несе моральну відповідальність за війну та злочини, вчинені російськими окупантами (Маланяк, 2024, с. 158–159). Саме тому інформаційна підтримка такого вибору є критично важливим складником духовної безпеки держави.

З боку релігійних організацій важливим кроком має стати вдосконалення статутної документації, зокрема положень, що регламентують порядок членства у громаді, механізми прийняття рішень та умови зміни юрисдикції. Чітко прописані та прозорі правила допоможуть уникнути правових колізій і зловживань, які часто виникають у процесі переходу парафій. Це дозволить легітимізувати волевиявлення більшості членів громади, зменшити ризики судових суперечок і сприятиме більш упорядкованому та мирному врегулюванню міжконфесійних питань.

Дискусія і висновки

Історія українського православ'я має глибокі та тривалі корені. Попри це, значну частину свого розвитку вона перебувала під зовнішнім впливом, зокрема російським. Вирішальним моментом у цьому процесі став переїзд Київської митрополічної кафедри до Москви у XVII ст., що започаткувало тривалу епоху підпорядкування Української Церкви Московському патріархату. Проте і в цей період неодноразово здійснювалися спроби відновити автокефальний статус українського православ'я. Особливого піднесення ці прагнення вони набули після здобуття Україною незалежності у 1991 р. Вони поступово консолідувалися та досягли кульмінації у 2018–2019 рр., коли внаслідок Об'єднавчого собору було створено ПЦУ, а Вселенський патріархат надав їй Томос про автокефалію.

Попри підтримку ініціативи значною частиною українського суспільства, що прагне мати власну незалежну, патріотично зорієнтовану церкву, реалізація цього проєкту стикається з низкою серйозних викликів. Одним із них є майже паритетна кількість релігійних громад, які належать до ПЦУ та УПЦ (МП), що засвідчує наявність глибокого структурного поділу, ніж може здаватися з огляду

на суспільну думку. Крім того, фіксуються істотні диспропорції між конфесійною самоідентифікацією населення України, а також активним ядром вірян, котрі регулярно беруть участь у релігійному житті. Значна частина громадян України декларує приналежність до православ'я, однак або не відвідує богослужінь, або не асоціює себе з жодною конкретною юрисдикцією. Це ускладнює процеси об'єднання громад, адже їх успіх залежить не лише від суспільних настроїв, а й від позиції духовенства та воцерковлених вірян, які нерідко чинять опір переходам до ПЦУ.

Крім того, існує низка інших чинників, що уповільнюють становлення Єдиної помісної церкви в Україні. Серед них – політизація церковного питання, недостатня обізнаність широких верств населення з особливостями конфесійної структури та юридичними механізмами переходу. Окремими проблемами є правова невизначеність статусу настоятелів після зміни юрисдикції громади, а також спірні питання власності на церковне майно, що часто стають підставою для конфліктів на місцях.

У цьому контексті держава має відігравати не пасивну, а активну роль, виступаючи арбітром і гарантом законності в процесах релігійного самовизначення громад. Ідеться насамперед про створення чіткої та прозорої правової бази, яка забезпечить реалізацію прав вірян та громад відповідно до їхнього вільного вибору. Лише за таких умов можливе формування сильної, незалежної та патріотично орієнтованої православної церкви, здатної стати як духовним авторитетом, так і інтегрувальним чинником у побудові консолідованого національного суспільства.

Джерела фінансування. Це дослідження не отримало жодного гранту від фінансової установи в державному, комерційному або некомерційному секторах.

Список використаних джерел

- Бокоч, В. (2019). Політичні чинники незалежності Православної Церкви України. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*, 22, 130–136. http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/22_2019/21.pdf
- Власовський, І. (1998). *Нарис історії Української Православної Церкви* (Т. 3). Київська Патріархія Української Православної Церкви Київського Патріархату.
- Грушецький, А. (2024, 15 жовтня). *Релігійна самоідентифікація українців, ставлення до створення єдиної Православної Церкви та до Закону про заборону окремих релігійних організацій* [Прес-реліз]. Київський міжнародний інститут соціології. <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1443&page=1>
- Звіт про мережу релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2025 року (за даними обласних державних (військових) адміністрацій)*. (2025). Державна служба України з етнополітики та свободи совісті. <https://docs.google.com/spreadsheets/d/1GBcBU38w83NqAMPzXTO5pE2teGqwPTN/edit?gid=105173160#gid=105173160>
- Звонська, Л. (2019). Грамоти Діонісія, патріарха Константинопольського, та Досифея, патріарха Єрусалимського, про передачу Київської митрополії Московському патріархату: Грецький текст та зіставний аналіз староросійського і українського перекладу. У О. Саган (Ред.), *Юрисдикційний статус Київської православної митрополії у 1686 році: Богослів'я, канонічне право та культурно-історичний контекст* (с. 6–44). Інститут історії України НАН України, Український католицький університет, Національний заповідник "Софія Київська", Київська Православна Богословська Академія. https://shron3.chtyvo.org.ua/Zbirnyk_statei/Yurydyktsiyniy_status_Kyivskoi_pравославної_mytropolii_u_1686_rotsi_bohoslivia_kanonichne_pravo_ta.pdf
- Здіорук, С. І., & Токман, В. В. (2023). *Державно-церковні та суспільно-релігійні відносини в умовах війни Росії проти України. Аналітична доповідь* (С. І. Здіорук, Ред.). Національний інститут стратегічних досліджень. https://niss.gov.ua/sites/default/files/2023-07/reliigini_vidnosyny_dopovid_13072023_zdiuruk.pdf
- Кобетяк, А. Р. (2022). *Релігійна політика України на шляху формування Помісної православної церкви*. БукДрук.
- Крутії, В. (2018). *Трансформація політичної системи суспільства в умовах гібридної війни* [Неопубл. дис. канд. політ. наук]. Національний юридичний університет імені Ярослава Мудрого.
- Лише 685 церков перейшли до ПЦУ після початку повномасштабного вторгнення. *Мапа українських церков*. (2024, 3 травня). Оpendатобот. <https://opendatobot.ua/analytics/russian-church-2024-4>

Маланяк, А. (2024). Проблематика міжправославних відносин у контексті діяльності Православної Церкви України. *Труди Київської духовної академії*, 24(196), 148–161. <https://doi.org/10.35332/2411-4677.2024.24.7>

Мельничук, І. (2024). Закон України "Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій" (2024): Політико-правові підстави прийняття і ймовірні наслідки для православних церков в Україні. *Літопис Волині. Всеукраїнський науковий часопис*, 31, 162–169. <https://doi.org/10.32782/2305-9389/2024.31.25>

Мельничук, І., & Гудь, Б. (2024). Як об'єднати українське православ'я? *Вісник Прикарпатського університету. Серія: Політологія*, 18, 254–262. <https://doi.org/10.32782/2312-1815/2024-18-24>

Оліцький, В., & Рябукха, С. (2024). Становлення та діяльність Української автокефальної православної церкви (1941–1944 рр.). *Консенсус*, 4, 95–107. <https://doi.org/10.31110/consensus/2024-04/095-107>

Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві (жовтень 2024 р.). (2025, 27 січня). Разумков Центр. <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-reliiginosti-dovira-do-tserkvy-konfesiyni-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-suspilstvi-zhovten-2024r>

Саган, О. (2019). *Православна Церква України: Конститування та перспективи розвитку*. ОВ" Софія-А" Limited.

Стоцький, Я. (2023). Основні етапи експансії російського православ'я на українській землі. *Воєнні конфлікти та техногенні катастрофи: Історичні та психологічні наслідки*, 2, 65–67.

Токарська, Ю. (2022). Українське (руське) православ'я у церковно-релігійній думці та суспільно-політичних реаліях кінця XVI – першої половини XVII століття [Дис. д-ра філософії в галузі історії, Волинський національний університет імені Лесі Українки]. https://chtyvo.org.ua/authors/Tokarska_Yuliiia/Ukrainske_ruskepravoslavia_u_tserkovno-relihiinii_dumtsi_ta_suspilno-politychnykh_realiiakh_kintsia

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*, 1(23), 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>

Predko, O., & Plytsia, M. (2025). Religious faith in the context of the Russian-Ukrainian war: Challenges and risks. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 45(6), Article 9, 147–157. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2639>

References

Bokoch, V. (2019). Political factors of the independence of the Orthodox Church of Ukraine. *Bulletin of Lviv University. Series of Philosophical and Political Studies*, 22, 130–136 [in Ukrainian]. http://fps-visnyk.lnu.lviv.ua/archive/22_2019/21.pdf

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*, 1(23), 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>

Kobetiak, A. R. (2022). *Religious policy of Ukraine on the way to the formation of a Local Orthodox Church*. BookDruk [in Ukrainian].

Kruti, V. (2018). Transformation of the political system of society in conditions of hybrid war [Unpublished dissertation of Candidate of Political Sciences]. Yaroslav the Wise National Law University [in Ukrainian].

Level of religiosity, trust in the Church, confessional distribution and interchurch relations in Ukrainian society (October 2024). (2025, January). Razumkov Centre [in Ukrainian]. <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/riven-reliiginosti-dovira-do-tserkvy-konfesiyni-rozpodil-ta-mizhtserkovni-vidnosyny-v-ukrainskomu-suspilstvi-zhovten-2024r>

Malaniak, A. (2024). The issue of inter-Orthodox relations in the context of the activities of the Orthodox Church of Ukraine. *Proceedings of the Kyiv Theological Academy*, 24(196), 148–161 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.35332/2411-4677.2024.24.7>

Melnichuk, I. (2024). The law of Ukraine "On the protection of the constitutional order in the field of religious organizations" (2024): Political and legal grounds for adoption and possible consequences for orthodox churches in Ukraine. *Litopys Volyni*, 31, 162–169 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32782/2305-9389/2024.31.25>

Melnichuk, I., & Hud, B. (2024) How to unite Ukrainian orthodoxy? *Newsletter of Precarpathian University. Politology*, 18, 254–262 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32782/2312-1815/2024-18-24>

Olitskyi, V., & Riabukha, S. (2024). The Formation and Activity of the Ukrainian Autocephalic Orthodox Church (1941–1944). *Consensus*, 4, 95–107 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.31110/consensus/2024-04/095-107>

Only 685 churches joined the OCU after the start of the full-scale invasion. *Map of Ukrainian Churches*. (2024, May 3). Opendatabot [in Ukrainian]. <https://opendatabot.ua/analytics/russian-church-2024-4>

Predko, O., & Plytsia, M. (2025) Religious faith in the context of the Russian-Ukrainian war: Challenges and risks. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 45(6), Article 9, 147–157. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2639>

Report on the network of religious organizations in Ukraine as of January 1, 2025 (according to regional state (military) administrations). (2025). State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience [in Ukrainian]. <https://docs.google.com/spreadsheets/d/1GBcBU38ow83NqAMPzXTO5pE2teGqWpTtH/edit?gid=105173160#gid=105173160>

Sagan, O. (2019). *Orthodox Church of Ukraine: Formation and prospects of development*. ОВ" Софія-А" Limited [in Ukrainian].

Stotskyi, Y. (2023). Main stages of the expansion of Russian Orthodoxy into Ukrainian lands. *Military conflicts and technogenic catastrophes: Historical and psychological consequences*, 2, 65–67. TNTU [in Ukrainian].

Tokarska, Yu. V. (2022). *Ukrainian (Ruthenian) Orthodoxy in church-religious thought and socio-political realities of the late 16th – first half of the 17th century*. [Dissertation of PhD in History, Lesya Ukrainka Volyn National University] [in Ukrainian]. https://chtyvo.org.ua/authors/Tokarska_Yuliiia/Ukrainske_ruskepravoslavia_u_tserkovno-relihiinii_dumtsi_ta_suspilno-politychnykh_realiiakh_kintsia

Vlasovskiy, I. (1998). *An outline of the history of the Ukrainian Orthodox Church* (Vol. 3). Kyiv Patriarchate of the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate [in Ukrainian].

Zdiuruk, S. I., & Tokman, V. V. (2023). *State-church and social-religious relations in the conditions of Russia's war against Ukraine. Analytical report* (S. Zdiuruk, Ed.). National Institute for Strategic Studies [in Ukrainian]. https://niss.gov.ua/sites/default/files/2023-07/reliigini_vidnosyny_dopovid_13072023_zdiuruk.pdf

Zvonska, L. (2019). Letters of Dionysius, Patriarch of Constantinople, and Dosytheus, Patriarch of Jerusalem, on the Transfer of the Kyiv Metropolis to the Moscow Patriarchate: Greek Text and comparative analysis of old Russian and Ukrainian translations. In O. Sagan (Ed.), *Jurisdictional status of the Kyiv Orthodox Metropolis in 1686: Theology, canon law and cultural and historical context* (pp. 6–44). Institute of History of Ukraine NAS of Ukraine, Ukrainian Catholic University, National Reserve "Sophia of Kyiv", Kyiv Orthodox Theological Academy [in Ukrainian]. https://shron3.chtyvo.org.ua/Zbirnyk_statei/Yurydyktsiyni_status_Kyivskoi_pравославnoi_mytropolii_u_1686_rotsi_bohoslavia_kanonichne_pravo_ta.pdf

Hrushetsky, A. (2024, October 15). *Religious self-identification of Ukrainians, attitude to the creation of a single Orthodox Church and to the Law banning certain religious organizations* [Press release]. Kyiv International Institute of Sociology [in Ukrainian]. <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1443&page=1>

Отримано редакцією журналу / Received: 01.08.25

Прорецензовано / Revised: 11.08.25

Схвалено до друку / Accepted: 10.09.25

Taras KOBETIAK, PhD Student

ORCID ID: 0009-0005-5081-3717

e-mail: kobetiakt@gmail.com

Ivan Franko Zhytomyr State University, Zhytomyr, Ukraine

THE UNITED LOCAL ORTHODOX CHURCH IN UKRAINE: CHALLENGES OF TODAY AND THE FUTURE

Background. The article examines the current state and possible directions of development in the process of forming the Unified Local Orthodox Church in Ukraine. It is emphasized that the relevance of this topic is determined by the multidimensional role of the Church, which functions not only as a religious but also as a cultural, national, and socio-political institution. In the context of war, the choice of religious affiliation acquires not only identification and worldview dimensions but also ideological and patriotic significance. It is established that the granting of the Tomos of autocephaly to the Kyiv Metropolis was only the initial stage in the formation of the Unified Local Orthodox Church, while its further development requires the establishment of interconfessional dialogue and balanced state policy.

Methods. The study applied a set of methodological approaches that provided a comprehensive analysis of the process of forming the Unified Local Orthodox Church in Ukraine. The historical method made it possible to trace the dynamics of interconfessional and church-state relations, while content analysis was used to assess the current state of the religious environment. Statistical analysis of sociological data and state materials on the composition and structure of religious organizations allowed for the characterization of recent confessional changes and the identification of discrepancies between the population's religious self-identification and the actual number of parishes, highlighting the complexity and heterogeneity

of the religious landscape. The hermeneutic approach ensured the interpretation of the legal framework, while the expert assessment method helped to reveal public attitudes toward autocephaly. The combination of these methods made it possible to formulate analytical conclusions and outline possible scenarios for the further development of the Unified Local Church.

R e s u l t s . *The study recorded parity between the communities of the UOC (Moscow Patriarchate) and the OCU, as well as the continued activity of parishes of the UOC (Kyiv Patriarchate), which indicates the incompleteness of the unification process. The main factors hindering the formation of the Unified Local Orthodox Church were identified, including the imperfection of legal regulation, the lack of dialogue on the part of the higher church hierarchy, and the politicization of the process.*

C o n c l u s i o n s . *The necessity of improving the statutory framework of religious organizations and creating a legal infrastructure that guarantees the freedom of community choice and the possibility of transitions between jurisdictions has been emphasized. The role of local priests as key participants in interconfessional dialogue and the importance of educational programs aimed at promoting the historical continuity of Ukrainian Orthodoxy have been highlighted. It has been determined that such measures can contribute to the development of mature religious consciousness and to the establishment of the Unified Local Church as both a unifying force for society and a factor of national security.*

K e y w o r d s : *Orthodoxy, Local Church, interreligious dialogue, OCU, UOC, Tomos, autocephaly, 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.

УДК 2-172.4:556.166]:39+2-264:316.722(100)
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.26.5>

Назарій МАЛАНЯК, асп.
ORCID ID: 0000-0002-2666-3035
e-mail: banderas.enei@knu.ua

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВСЕСВІТНІЙ ПОТОП У МІФАХ І ЛЕГЕНДАХ НАРОДІВ СВІТУ

Вступ. Проаналізовано найвідоміші літературні пам'ятки, що містять описи великого потопу. Особливу увагу приділено структурному аналізу цих наративів, їх хронологічному співвідношенню та можливим шляхам взаємовпливу між різними культурними ареалами. Також проведено аналіз подальшого розвитку легенди в різних культурах, а також основні фрагменти оповідей про події до, під час та після потопу.

Методи. Застосовано комплексний підхід і використано поєднання історичного, компаративістського, структурно-міфологічного, герменевтичного та семіотичного методів, застосовано релігієзнавчий аналіз для дослідження релігійного й символічного значення міфів у контексті різних традицій та порівняльно-міфологічний аналіз для виявлення архетипів і культурних паралелей.

Результати. Розкрито, що глобальність явища Всесвітній потоп відображається у міфах і фольклорі багатьох народів, що свідчить про спільність культурного досвіду та можливий зв'язок з реальними історичними подіями або природними катаклізмами. Кроскультурний аналіз і вивчення цих легенд дозволяє порівнювати світогляд різних цивілізацій, виявляти спільні мотиви та особливості трактування природних катастроф у різних культурах. Релігійно-міфологічне значення оповідей про потоп відіграє важливу роль у багатьох релігіях і їх аналіз допомагає краще зрозуміти еволюцію релігійних уявлень людства.

Висновки. Зазначено універсальний характер мотивів потопу у світовій культурі, що може свідчити як про спільні архетипові основи людської психіки, так і про можливу історичну реальність катастрофічних повеней у минулому людства. Запропоновано інструменти, що сприяють глибшому розумінню механізмів збереження та трансмісії культурної пам'яті через міфологічні наративи, а також ролі археологічних пошуків у верифікації давніх традицій та їх наукового переосмислення у сучасному контексті.

Ключові слова: *всесвітній потоп, потоп, ковчег, міфи, легенди, культурна спадщина, релігійні тексти, релігійні традиції.*

Вступ

Всесвітній потоп є однією з найбільш відомих і розповсюджених легенд у світовій культурі. Це оповідь про широкомасштабну повінь, яка спричинила загибель майже всіх живих істот на Землі і тому знайшла своє відображення у міфах багатьох народів світу, релігійних текстах, зокрема народів Середземномор'я, Близького Сходу, Африки, Європи, Азії, Океанії та Америки. З огляду на велике поширення цього міфу, важливим є його аналіз у контексті різних культур і релігійних традицій.

Кожна культура та релігійна традиція, у яких є міфи про потоп, має свій власний спосіб інтерпретації цієї події. Тому різні версії міфу містять різні деталі та події, розповідають про різних героїв і способи порятунку від потопу. Насамперед цей феномен демонструє перманентну єдність людського досвіду. Коли ми зіставляємо шумерські записи про Утнапіштіма, юдейську традицію про праведника Ноаха, давньоіндійські оповіді про царя Сат'явриту (Shastri, & Bhatt, 1955) чи ацтекські легенди про Коксокса, стає очевидним: різні народи незалежно один від одного формували схожі уявлення про кінець світу та його відновлення. Однак варто відзначити, що багато з цих оповідей мають символічне значення та не можуть бути розглянуті як історично вірогідні події. Домисли та фантазії в розповідях про Всесвітній потоп створюють труднощі у відокремленні реальних фактів цієї події від міфічних елементів.

Цю проблематику досліджували такі видатні фольклористи, історики і сходознавці, як: антрополог і фольклорист Джеймс Джордж Фрезер (англ. James George Frazer) відомий за своєю роботою "Золота гілка" (The Golden Bough), у якій він досліджує численні міфи і релігійні традиції, включаючи легенди про потоп; Д. Фрезер досліджував паралелі між різними культурними міфами про потоп, підкреслюючи їх універсальний характер і роль у релігійних віруваннях; американський фольклорист, професор Каліфорнійського університету в Берклі

Алан Дандес (Alan Dundes); Вільфред Джордж Ламберт (Wilfred George Lambert) – історик і археолог, фахівець з асиріології та близькосхідної археології, почесний член FBA; Джон Вільям Бірхорст (John William Bierhorst) – американський письменник, перекладач і етнолог, перекладає з науатль і мапудунгун, написав різні праці з міфології американських індіанців; Семюел Ноа Крамер (Samuel Noah Kramer) – сходознавець, один із провідних шумерологів світу та інші.

Методи

У дослідженні було застосовано комплексний підхід і використано поєднання історичного, компаративістського, структурно-міфологічного, герменевтичного та семіотичного методів, що дозволяє виявити універсальні архетипи оповідей про потоп і специфіку їх інтерпретації в різних культурах. Застосовано релігієзнавчий аналіз для дослідження релігійного й символічного значення міфів у контексті різних традицій та порівняльно-міфологічний аналіз для виявлення архетипів і культурних паралелей. Урешті, така тематика збагачує методологію культурних досліджень, пропонуючи інструменти для розуміння того, як колективна пам'ять формує картину світу різних етносів і як універсальні символи адаптуються до локальних контекстів.

Результати

Початок та розвиток цивілізаційних процесів і брак писемності в більшості народів сприяв тому, що інформація про подію передавалася в усній формі, що могло спричинити спотворення реальних фактів потопу та формування міфічних уявлень.

Розповідь про потоп можна назвати універсальним фольклорним мотивом, сюжетна схема якого в багатьох народів має такий вигляд: Бог карає людей за гріхи, найчастіше за гріх віровідступництва, і посиляє кару у вигляді потопу, але окремим людям, праведникам, надається можливість порятунку. У міфах зазначається, що праведники повідомлені про загрозу заздалегідь, їм

надано рекомендації спорудження плоту, човна, каное тощо та навіть зазначено термін початку потопу.

Є варіанти порятунку і без плавальних засобів: на горі чи на іншому пагорбі, іноді на високому дереві, яке здатне дуже швидко рости, на панцирі черепахи, на великому гарбузі, половинці шкаралупи кокосового горіха – все залежить від географічної місцевості та флори.

Найчастіше в міфах разом із праведниками рятується і представники фауни – тварини, птахи, комахи, рослини. Вода з небес ллє зазвичай тривалий період часу, а коли цей процес зупиняється, то для пошуку суші випускається птах або гризун, найчастіше це відбувається неодноразово, до того часу, поки не буде принесена добра звістка про наявність суші. Люди та всі, хто врятувався, виходячи на сушу, здобувають новий світ і нове життя, зберігаючи пам'ять пережитої події і починаючи жити новим праведним життям відповідно до Божих настанов. Бог, зі свого боку, дає обіцянку не повторювати Вселенського (чи Всесвітнього) потопу.

Ця первинна схема набуває різних забарвлень у міфології різних народів. Головне в цій схемі – це наявність героя, який повинен врятувати себе та інших від небесної кари у вигляді водяного потоку, посланої як покарання за будь-які гріхи.

Таким чином, міфи та легенди про Всесвітній потоп складаються з таких основних фрагментів: про підготовку (Ноя або головного героя оповіді) до потопу, будівництва засобу порятунку (ковчег, човна, плоту та ін.); про протиборство злої сили (диявола, гріха) з метою знищити людський рід; про продовження потопу; про звістку припинення потопу (через випускання птахів, гризунів) з ковчегу або іншого засобу порятунку людини.

Біблійний опис потопу є далеко не єдиним і навіть не першою згадкою про цю подію, на думку деяких учених, окремі біблійні легенди, зокрема й про "всесвітній потоп", запозичені у древніх шумерів. Сучасна біблеїстика, зокрема праці спеціалістів з клинопису (Spoelstra, 2023), виявила потужні текстуальні зв'язки між старозавітною оповіддю та давньосхідними літературними пам'ятками. Ассиріологічні дослідження (Crawford, 2013, pp. 1–22) демонструють, що єврейська версія інкорпорувала елементи значно давніших месопотамських традицій, адаптувавши їх до монотеїстичної теології. Саме із давніх глиняних табличок, створених шумерами, на сторінки Старого Завіту потрапили легенди про біблійний потоп та рятівний Ноевий ковчег, створений за велінням шумерського бога Енкі, який виник за кілька тисячоліть до складання Біблії та описаний у більшості шумерських глиняних табличок. Крім того, більшість авторитетних дослідників, таких як Алан Дандес (Dundes, 1988), Джеймс Джордж Фрезер, Вілфред Джордж Ламберт (Lambert et al., 1999) та інші вказують на той факт, що багато біблійних персонажів раніше були саме шумерськими персонажами. Найдавніші письмові свідчення про врятування людства від божественно насланого потопу походять з шумерської цивілізації. Герой на ім'я Зіусудра отримує божественне попередження та будує корабель для збереження життя на землі.

Проте не всі з цим погоджуються: Річард М. Девідсон (Davidson, 1995) і Ллойд Р. Бейлі (Bailey, 1989) радше вказують на універсальність оповіді про потоп, яка була загальною відомою для цього регіону "Родючого півмісяця" і не обов'язково запозичена із шумерського фольклору, підкреслюючи особливості опису потопу і персонажів у Біблії. Загалом відмітимо, що цей факт є досить дискусійним у наукових колах.

Одним із перших джерел про Всесвітній потоп є ассирійський міф "Епос про Гільгамеша", записаний у XVII–XIII столітті до н. е., задовго до початку складання Біблії, який розповідає про потоп, створений богами, і про Утнапіштіма, що врятувався у ковчезі з різними тваринами та пристав після закінчення семиденного потопу до гори Ніцир заввишки 400 м, розташованої у Месопотамії (Sasson, 1995). Цей міф має багато спільного з біблійною історією про потоп і є важливим для розуміння стародавніх уявлень про катастрофи та божественне втручання.

У легенді йдеться про те, як прославлений правитель першої династії шумерського міста Урука, який після своєї смерті отримав статус божества, за життя відвідав Утнапіштіма. Пройшовши через води смерті, правитель, який серйозно замислився про тлінність існування, жадібно слухає розповідь безсмертного про потоп і його чудовий порятунок на ковчезі. Послухавши попередження бога мудрості Еа (шумерський бог Енкі), Утнапіштім стає до будівництва корабля (Frazer, 1916, pp. 231–283): "На п'ятий день кістяк був готовий. Він побудував його у формі баржі, на яку поставив дім за сто двадцять ліктів заввишки, і поділив дім на шість ярусів, у кожному ярусі зробив дев'ять кімнат. Він зробив у ньому отвори для спуску води, обмазав зовні гірською смолою і деревною смолою зсередини" (Римарук, 1991, с. 147–148).

На сьомий день потопу вода стала спадати, і Утнапіштім випустив голуба, ластівку, а потім ворона, який єдиний не повернувся на ковчег. Принісши жертву, врятована богом людина набула статусу безсмертної.

Ассирійський міф про всесвітній потоп, зокрема історія про Утнапіштіма в Епосі про Гільгамеша, має глибоке релігійне і культурне значення. Релігієзнавчий аналіз цього міфу допомагає зрозуміти релігійні уявлення, етичні настанови та світогляд стародавніх месопотамських цивілізацій.

У цьому міфі про потоп боги вирішують знищити людство через його гріховність та непослух. Ця тема перегукується з багатьма іншими релігійними традиціями, де божественне втручання виступає як реакція на моральні провини людей. Утнапіштім, як і Ной у біблійній оповіді, отримує інструкції від бога Енкі про те, як врятувати себе та своє оточення. Це підкреслює важливість слухняності та віри в божественну мудрість.

Ковчег у міфі є засобом порятунку, що забезпечує виживання Утнапіштіма, його родини та всіх видів тварин. У релігійному контексті ковчег символізує захист і милість богів. Спасіння на ковчезі можна інтерпретувати як нагороду за віру та послух, які є основними чеснотами та моральними цінностями багатьох релігій.

Потоп у месопотамській міфології виступає як засіб відновлення божественного порядку. Боги вирішують знищити старий світ, щоб створити новий, більш гармонійний. Ця концепція відображає уявлення про циклічність часу та періодичне оновлення світу, які є поширеними в релігійних віруваннях багатьох народів.

Ассирійський міф про потоп показує взаємодію між різними богами, зокрема Енлілем, який ініціює потоп, та Енкі, який рятує Утнапіштіма. Це ілюструє багатобожжя та складні стосунки між божествами месопотамської релігії. Роль богів у міфі підкреслює їхню силу та контроль над природними явищами, а також можливість карати та милувати.

Після потопу Утнапіштім отримує вічне життя як нагороду за свою вірність і слухняність. Це можна розглядати як аналог до Завіту, укладеного між богами та людьми. Такий новий початок символізує відновлення та можливість нового, чистішого (можливо праведного) життя, що є важливим елементом багатьох релігійних вірувань.

Ассирійський міф про всесвітній потоп, описаний в Епосі про Гільгамеша, має важливе релігійне значення і відображає складні уявлення стародавніх месопотамських народів про божественне втручання, етику, порядок та спасіння. Релігієзнавчий аналіз цього міфу допомагає зрозуміти, як ці уявлення впливали на світогляд і релігійні практики стародавніх ассирійців та їхніх сусідів.

Дослідники вивчають можливість реальних природних катастроф, які могли стати основою для міфів про потоп. Однією з теорій є гіпотеза про потоп у Чорному морі близько 5600 року до н. е., коли води Середземного моря прорвалися через Босфор і затопили значні території. Інші теорії припускають, що великі повені в долині річок Тигр і Євфрат могли впливати на формування міфів про потоп у Месопотамії (Yanko-Hombach et al., 2007, pp. 91–113).

Археологічні дослідження у Месопотамії виявили сліди великих повеней, які могли бути інтерпретовані як всесвітній потоп в міфологічних текстах. Наприклад, розкопки на деяких древніх поселеннях показали шари осадових порід, які свідчать про раптові і потужні повені (Woolley, 1929).

Ассирійський міф про потоп є частиною ширшого міфологічного контексту, в якому божества контролюють природні сили і використовують їх для покарання або благословення людей.

Подібні міфи про всесвітній потоп зустрічаються у багатьох інших культурах, включаючи шумерську, вавилонську, індійську та китайську, що вказує на можливість реальних природних катастроф, які закарбувалися у пам'яті древніх народів.

Біблійна оповідь про потоп, яка детально описана в книзі Буття (Українська Біблія, Буття 7:12–24), є однією з найвідоміших історій Старого Завіту. Датована близько 1400–1200 р. до н. е. (в усній традиції), записана близько 600–500 р. до н. е. Згідно з цією легендою, Бог вирішив знищити все людство через його гріховність, зберігши лише Ноя, його сім'ю та по парі всіх видів тварин на ковчезі. Праведний Ной отримує від Бога інструкції побудови ковчезу і проповідує людям про наближення катастрофи. Невдовзі починається Потоп, який триває сорок днів і ночей, а вода залишається на землі сто п'ятдесят днів. Ной випускає ворона і голуба для перевірки рівня води, і довідавшись від голуба, що вода почала спадати, ковчег причалає до гір Араратських. Після потопу Ной і його сім'я приносять жертву Богу, і Бог укладає з ними Завіт, символом якого стає веселка. Ця оповідь має значне релігійне значення і є важливою частиною як єврейської, так і християнської традиції. Релігієзнавчий аналіз цієї оповіді допомагає зрозуміти її духовне та моральне значення.

Одним із головних аспектів біблійної історії про потоп є моральний урок про божественне покарання за гріхи. Потоп виступає як картина Божої справедливості, яка карає зпосованість людства, та Божої милості, яка дає новий початок через Ноя. Ной як праведна людина представляє образ віри та послуху Богу, що підкреслює важливість моральної поведінки та духовного життя. Ковчег Ноя символізує засіб спасіння, який Бог надає людству. У християнській традиції ковчег часто асоціюється з Церквою, яка є притулком для вірних. Деякі богослови розглядають ковчег як образ Христа, через якого люди отримують спасіння від гріхів. Після потопу Бог укладає новий Завіт з Ноем, обіцяючи ніколи більше не знищувати все живе водами потопа. Цей Завіт символізується веселкою і є знаком Божої вірності та милості. Цей новий початок також підкреслює концепцію оновлення та

відродження, що є важливими аспектами багатьох релігійних традицій.

Універсальність оповіді полягає в тому, що історії про великий потоп зустрічаються в багатьох культурах і релігіях, що вказує на універсальний характер цієї легенди. Вони часто несуть схожі послання про божественне втручання, покарання за гріхи та спасіння праведників. У юдаїзмі історія про потоп підкреслює важливість дотримання Божих заповідей та віру в Божу справедливість. У християнстві потоп часто розглядається як прообраз хрещення, де вода символізує очищення від гріхів та нове життя у Христі.

Релігієзнавчий аналіз біблійної оповіді про потоп розкриває глибокі духовні та моральні значення цієї історії. Вона не лише розповідає про історичні події, але й надає важливі уроки про віру, послух, спасіння та новий початок, що залишаються актуальними для віруючих до сьогодні.

У своїй праці "Фольклор у Старому заповіті" Д. Фрейзер згадує й іншу версію вавилонської легенди про Всесвітній потоп, що стала відомою завдяки Беросу, автору історичного нариса, складеного ним у першій половині III ст. до н. е. (Frazer, 1916, pp. 245–247). Згідно з його записами, ця подія сталася в епоху правління Ксісутруса, десятого царя Вавилонії. У сні йому з'явився бог Кронус, який попередив про потоп, що має статися п'ятнадцятого дня восьмого місяця за македонським календарем, що загрожує загибеллю всьому живому.

Наказавши цареві записати історію світу від його створення до теперішнього дня і закопати в місті Сонця – Сінпарі, він також повелів йому збудувати корабель, посадити на нього рідних та друзів, свійських птахів та чотирилапих тварин і, зробивши запаси їжі та пиття, відплисти з країни до богів, що вже чекали на нього.

У міру спаду води, цар випускав на волю птахів, але ті, не знайшовши притулку, повернулися на корабель. За кілька днів птахи повернулися зі слідами глини, а потім і зовсім зникли за обрієм, вказавши тим самим на близькість суші. Зійшовши на берег разом із дружиною, дочкою та керманічом, Ксісутрус вшанував землю, побудувавши вівтар і принісши жертву богам. На подяку за виявлене благочестя він був покликаний ними, після чого нікого з тих, хто врятувався на ковчезі колишнього правителя, більше ніколи не бачили.

Цей пізній Вавилонський міф про потоп є частиною ширшого міфологічного контексту, в якому божества контролюють природні сили і використовують їх для покарання або благословення людей. У ньому вже яскраво простежується вплив еллінської культури, порівняно з Епосом про Гільгамеша можна виявити як значні подібності, так і важливі відмінності. Обидві історії відображають універсальну тему божественного втручання у людські справи через природну катастрофу, яка використовується як інструмент очищення та відновлення світу. Однак релігійні контексти, мотиви богів, будівництво ковчегів та тривалість потопа відрізняються, що підкреслює унікальні культурні особливості кожної розповіді.

У міфах Стародавньої Греції описуються цілих три масштабних потопа, що сталися за історію її існування. Відомі історії про Огійський, Девкаліоновий і Дардановий потопа. Наприклад, згідно з давньогрецькими міфами, на знак божественної відплати за людські діяння, поверхня Землі майже повністю пішла під воду кілька разів. Відмінність Грецької міфології полягає у тому, що деякі високі ділянки суші (гори та пагорби) залишалися на поверхні. Найімовірніше, це обумовлено особливістю релігійного сприйняття, адже ми пам'ятаємо, що боги в уявленні греків проживали на Олімпі, не просто вершини

гори, а вершині цілого гірського пасма. Можливо, тому потопи в грецьких міфах не досягають вершин гір, які ідеалізовані і сакралізовані, а тому прості смертні там жити не можуть.

Хронологічно першим вважається потоп, який відносили на час сина Посейдона Огіга, що царював над найдавнішими народами Беотії у Фівах ще до появи там міфічної Кадми. Огігів потоп мало цікавив грецьких міфografів та істориків, оскільки це була історія найдавнішого, догрецького населення. Деякі автори навіть не знали про цей потоп, а вважали, що підвладний Огігу народ вимер від чуми (Croke, 1982, pp. 195–200).

Підвищені, хоч і незначні, є у праці римського антикара I ст. до н. е. Варрона "Про римський народ" (III, 2, 2). Передаючи зміст цього твору, що не зберігся, християнський автор Августин повідомляв, що за Огіга змінила свої розміри, колір та шлях Вечірня зірка (Венера), видима вдень. Інший християнський автор, Євсевій, який мав хронографічний твір Кастора, що дійшов до нас, даував Огігів потоп за 260 років до Девкаліонового. У багатьох переказах говориться, що Огігійський потоп охопив увесь світ і був настільки руйнівним, що Аттика залишилася без царів аж до правління Кекропса (Kraeling, 1947, pp. 177–183). Деякі джерела вважають його локальним потопом, таким як затоплення озера Копайс, великого озера, яке колись було в центрі Беотії (Nettleship, & Sandys, 1891/1956, p. 426). Інші джерела розглядають це як повільний, пов'язаний з Аттикою (Blakeney, 1934, p. 203). Ця остання точка зору була прийнята Африканом, який каже, що "велика і перша повинь сталася в Аттиці, коли Фороней був царем Аргоса, як розповідає Акусілай". Після його смерті спустошена Аттика була без царів 189 років, аж до часів Кекропа (Gaster, 1969). Африкан каже: "Але після Огіга, через великий руйнування, спричинені потопом, те, що зараз називається Аттикою, залишалося без царя сто вісімдесят дев'ять років до часів Кекропа. Бо Філохор стверджує, що той Актеон, хто йде після Огіга, і вигадані імена ніколи навіть не існували" (Eusebius, 2012, pp. 523–526).

Таким чином, Огігів потоп у контексті розгляду подій всесвітнього потопу в міфах і легендах народів світу є важливим елементом для розуміння історії та еволюції міфологічних та релігійних уявлень людства.

Найбільш цікавим у контексті нашого дослідження є Девкаліоновий потоп, датований близько VIII–VII століття до н. е. Існує багато грецьких міфів про Всесвітній потоп. Наприклад, за міфом, уперше викладеним Гелланіком у творі "Девкаліонія", який потім розроблявся і перероблявся грецькими і римськими істориками та поетами (детальніше за інших Овідієм у першій книзі "Метаморфоз"), весь світ – від долин до гірських хребтів – був залитий потоками води і лише сина Прометея, фессалійця Девкаліона та його дружину Пірру пощадили боги, щоб не припинилося життя на землі і не перестали небожителі отримувати від людей належні їм жертви (Riddehough, 1959, pp. 201–209). Подібно до інших міфів про потоп, грецька історія підкреслює ідею божественного покарання за людські гріхи та аморальність. Потоп виступає як інструмент очищення та відновлення божественного порядку. Девкаліон і Пірра, які врятувалися завдяки своїй праведності, підкреслюють важливість моральної поведінки та послуху богам. Спасіння Девкаліона і Пірри можна розглядати як символ божественної милості та захисту. Вони будують ковчег (або використовують інший засіб порятунку), що нагадує про біблійну історію Ноя.

Дев'ять днів і ночей носило морем човен з цією єдиною вцілілою парою, поки не прибило до однієї з гірських

вершин Середньої Греції – Парнасу. Так свідчать давні дослідники і лише сицилійські автори запевняли, що човен пристав до сицилійської Етні. Непопулярний поза Сицилією варіант легенди зберіг лише один автор, сучасник Овідія – Гігін.

Після того як Девкаліон та Пірра принесли подяки (одні стверджували – Зевсу, інші – Феміді, чий храм уцілів біля підніжжя Парнаса), боги дають їм пораду, як відродити людський рід, й слідуючи йому, вони кидають через голову каміння. Їхня роль у відновленні людства після потопу символізує новий початок і відродження, що є важливим релігійним мотивом.

З каменів, кинутих рукою Девкаліона, "народилося" нове покоління чоловіків, з руки Пірри – жінок. Грецькі хронографи навіть вираховували дату потопу, і в хроніці, що закарбувала ці події з найдавніших часів (так званого Пароського надпису), він належить до 1530 до н. е. (Riddehough, 1959, pp. 201–209).

Ця грецька оповідь акцентує мотив відновлення людського роду через містичне каміння, що відображає специфічно елліністичні уявлення про зв'язок між природними елементами та людською природою (Riddehough, 1959, pp. 201–209). Потоп у грецьких міфах часто виступає як засіб відновлення божественного порядку. Боги вирішують знищити старе людство, щоб створити нове, більш моральне і праведне. Цей мотив відображає уявлення про циклічність часу та періодичне оновлення світу, що є поширеним у багатьох релігійних традиціях.

У цьому міфі про потоп головну роль відіграють Зевс та Прометей. Зевс вирішує знищити людство, тоді як Прометей попереджає свого сина Девкаліона про небезпеку. Ця взаємодія між богами ілюструє складну релігійну систему стародавніх греків, де боги активно втручаються у людські справи і визначають долю людства.

Згадки про події всесвітнього потопу є і в роботах Платона "Тімей" (Dacre, 1888) та "Критій" (Plato, 2008). У цих роботах Платон описує розмову, що відбулася між грецьким філософом Сократом та його гостями Тімеєм, Гермократом та Критієм. Під час цієї розмови Критій розповідає історію, почуту одним із його предків Солоном, від Єгипетських жерців приблизно 580 року до н. е.

Зокрема, у творі "Критій", є такі рядки: "...згідно з переказами, дев'ять тисяч років тому була війна між тими народами, які мешкали по той бік Гераклових стовпів, і всіма тими, хто жив по той бік: ...Бо ж за дев'ять тисяч років трапилося багато великих повеней (а саме стільки років пройшло відтоді досі) ..." (Dacre, 1888, p. 106).

А в пізньому діалозі Платона "Тімей", зазначено: "...Але пізніше, коли прийшов термін для небачених землетрусів і повеней, за одну жакливу добу вся ваша військова сила була поглинута землею, що розверзнулася; і Атлантида зникла, занурившись у вир" (Plato, 2008, p. 111).

Також сюжети про потоп зустрічаються серед народів Азії, зокрема в індійській міфології. Література Індії презентує унікальну версію через образ Ману, першопредка людства, якого попереджає про наближення космічної катастрофи божественна риба-аватар. Цей наратив відрізняється інтеграцією циклічної космології, де потоп є частиною вічного процесу творення та руйнування всесвіту (Kiderra, 2020).

Пуранічні тексти розробляють деталізовану картину врятування не лише живих істот, а й священного знання, що підкреслює центральність духовної мудрості в індійській картині світу. У ранньому середньовічному творі "Матсья-пурана" (Matsya Purana, 2022), відображена історія про те, як патріарх Ману випадково ловить крихітну рибку. Він переносить її у велике водоймище, але вона

росте, вже не вміщається у ньому і нарешті досягає таких розмірів, що заповнює собою весь океан. Вражений дивом Ману схиляється перед гігантською істотою, визнавши в ньому верховне божество – Вішну. Бог сповіщає патріарху про прийдешній потоп, той будує корабель і сходить на нього, прикріпивши його змією, як канатом, до величезної риби. Вишну-матсья захоплює у себе судно, а Ману виявляється врятованим від шаленства стихії.

Аналогічний сюжет відображений і в легенді про суперництво богів Крішни з Іन्द्रою. Бог Крішна рекомендує пастухам не похвалити Іन्द्रу, що послав на землю зливу, щоб та стерла з лиця землі пастухів і їхню худобу. Крішна ж, бажаючи врятувати їх завдяки своїй надприродній силі, протримав сім днів і ночей на кінчику пальця гору Говардхану, на якій і врятувалися люди та тварини. Лише за сім днів Індра визнав свою поразку і перестав лити воду з небес (Matsya Purana, 2022)

Відображення подій Всесвітнього потопу в китайській міфології докорінно відрізняється від міфологічних історій інших народів тим, що спочатку китайці не приписували потопу божественного втручання. Ранні міфи повідомляють, що потоп – це своєрідне втілення хаосу водної стихії, лише згодом потоп став трактуватися як очищення від пороків.

Китайська міфологічна спадщина зберігає спогади про великі повені, хоча без чіткого мотиву ковчега, натомість підкреслюючи героїчні зусилля правителів щодо приборкання водної стихії (挪亞方舟與大洪水是眾所皆知的舊約故事, 2019) Це найпоширеніший сюжет у китайській міфології. Жителі Піднебесної не сприймали його як покарання за гріхи, а бачили просто хаос водної стихії. У давнину води потопу обрушилися на землю, несучи незліченні біди та руйнування. Верховне божество Ді звелів Гуню приборкати потоп. Гунь – герой китайської міфології, аналог грецького Прометея, його ім'я перекладається як "величезна риба". Можливо, риба – це його тваринне втілення. Як зазначає Хью Рос, Гунь мав урятувати землю від потопу, дев'ять років він зводив дамби, але безуспішно (挪亞方舟與大洪水是眾所皆知的舊約故事, 2019) Тоді він викрав у Верховного Владика чарівну землю сидян, здатну збільшуватися в розмірах, щоб збудувати з неї греблю, але знову не впорався з повинню. Верховний Владика, дізнавшись про викрадення, розгнівався (як посмів Гунь заради людей посягнути на те, що належить богам!) і наказав стратити Гуня. Через три роки з мертвого тіла Гуня народився Юй (за іншою версією – з каменю, що лежить поруч).

Юю боги також доручили врятувати землю від потопу. І йому це вдалося. Він наказав дракону Ін-луну хвостом прокладати канали. За ним ішла черепаха, що несла зелену глину на своїй спині. Багато років працював Юй і, зрештою, відвів води в море, а також вигнав із ям і низин усіх змій та драконів, зробив землю придатною для землеробства і навчив людей вирощувати рис. За ці досягнення імператор зробив Юя своїм наступником. Коли Юй помер, престол зайняв його син Ці, давши початок правлячій династії Ся¹.

У Китаї також зберігся стародавній міф про богиню Нюйву. Гунгун – бог води і Чжужун – бог вогню билися не на життя, а на смерть. Переможений Гунгун ударив

головою в гору Бучжоу – стовп західного світу. Гора, що звалилася, спровокувала падіння небес, і води Чумацького шляху ринули на Землю, затопивши її. Богиня Нюйва прийняла рішення врятувати людство від страждань, вона розплавилася п'ять каменів різних кольорів і відновила небо, заспокоїла бурхливий потік, і води зійшли з суші, убили диких звірів, і люди стали жити у безпеці. Однак тих, хто вижив, було небагато, тому Богиня одружилася зі своїм братом – Богом Фусі, а завдяки їхньому союзу відродилося людство.

У всіх народів Африки в міфології присутній сюжет про Всесвітній потоп. Його причини різні, наприклад у племен Кікуйю (Кенія) – старі духи залили землю пивом, у йоруба (Західна Африка) – це помста богині Олокону через те, що не змогли зрозуміти її бажань, у басонге (Камерун) – покарання за відмову виконувати обіцянку богам, у племен баконго (Конго) та мандинго (Гамбія) – відплата за відсутність милосердя та егоїзм, у квая (Танзанія) потоп почався через те, що жінка, не послуховавшись чоловіка, розбила горщик, у якому ніколи не кінчалася вода (Hountondji, 1976).

Як бачимо, у багатьох міфологічних традиціях народів Африки Всесвітній потоп вважається не лише карою божеств за людські провини, а й можливістю для відродження та очищення світу від негативних сил. Це подія, яка символізує перетворення та новий початок, важливий елемент космогонії.

Незважаючи на різноманітність причин Всесвітнього потопу в міфологіях народів Африки, вони всі надають цій події великого значення у своїй культурі та сприйнятті світу. Через спільний мотив потопу міфології різних племен і народів Африки зберігають інтерес до вивчення власних традицій та спадщини.

У цих легендах ми можемо побачити не лише реакцію на природні катаклізми, а й відображення соціальних, моральних та етичних цінностей спільноти. Вони створюють міфи, які допомагають людям зрозуміти своє місце у світі та відносини з вищими силами.

Автохтонні американські культури від Аляски до Патагонії демонструють дивовижну кількість подібних наративів, що може свідчити як про спільне походження, так і про універсальність людського досвіду перед лицем природних катастроф. У всіх індіанських племен (близько 130) Америки (Північної, Південної та Центральної частини) у міфах також відображена тема Великого потопу. У стародавньому мексиканському "Кодексі Чималпопока" про потоп написано таке: "Небо наблизилось до землі, і в один день все загинуло. Навіть гори зникли під водою. ... Кажуть, що скелі, які ми бачимо тепер, покрили всю землю, а лава кипіла і вирувала з великим шумом і здіймалися гори червоного кольору ... " (Bierhorst, 1998, p. 26). У мексиканських стародавніх рукописах згадується Всесвітній потоп, під час якого на Землі було знищено расу велетнів, неугоду Богу. Вижити вдалося тільки парі, що сховалася у кроні дерева, інші були перетворені на риб. В індіанців Каліфорнії герой багатьох міфів Койт, подібно до Ноя, врятувався від потопу, що супроводжувався вогненним дощем. Спогади про жахливу повінь, що залила найвищі гірські вершини, збереглися і в міфах канадських індіанців.

¹ Sima Qian. Shiji: Xia ben ji ["Records of the Grand Historian", chapter "Annals of the Xia Dynasty"]. Original text in Classical Chinese. Excerpt: "Di Yu ascended the throne and recommended Gao Yao, entrusting him with governance, but Gao Yao died. His descendants were enfeoffed in Ying and Liu, or in Xu. Later Yu appointed Yi, entrusting him with government. After ten years, Emperor Yu toured the East and died at Kuaiji, passing the realm to Yi. After three years of mourning, Yi yielded the throne to Yu's son Qi, and retired to live at the southern slope of Mount Ji." Available at the electronic resource: Chinese Text Project — Xia ben ji. Archived / accessed on September 20, 2025. URL: <https://ctext.org/shiji/xia-ben-ji>

Цікаво, що в багатьох легендах про потоп у мешканців Нового Світу згадуються землетруси та виверження вулканів. У розповіді індіанців з племені яганів, що населяють архіпелаг Вогненної Землі, як причина потопу фігурувало якесь космічне явище, можливо, це було падіння в море великого метеорита: "...багато століть тому Місяць впав у море. Морські хвилі піднялися, подібно до води у відрі, якщо кинути в нього великий камінь. Це викликало повінь, від якої врятувалися лише щасливі жителі цього острова, що відірвався від морського дна і плавав морем. Навіть гори на материк були залиті водою... Коли нарешті Місяць вийшов із морської безодні, а вода стала спадати, острів повернувся на колишнє місце" (Bierhorst, 1998, pp. 114–115).

В аборигенів Австралії є одразу кілька міфів про потоп. Один із міфів розповідає про ті далекі часи, коли єдиними живими істотами на землі були птахи. Вони були розумними, як люди, і наймудрішим серед них був Сокіл. Другим за мудрістю вважався Ворон. Якось Соколу треба було кудись злітати у справах, а за своїм маленьким сином він покликав доглянути Ворона. Соколінку захотілося пити, він попросив у Ворона: "Дай мені попити". Ворон привів його до річки і сказав: "Випий всю річку". Соколінку пив-пив-пив, поки не випив усю річку, а потім лопнув. Від цього й трапився потоп.

Інший міф розповідає про те, як велетенська жаба випила всі водоймища на світі, і настала жахлива спека. Риби били хвостами об землю, але води не було. Тоді тварини заходилися смішити жабу, щоб вона розсміялася, і вода вилилася у неї з рота, але жаба не хотіла сміятися, а тільки відверталася, витріщала очі і роздмухувала щокі. Вдалося розсмішити жабу вугрю, який став перед нею звиватися. Це здалося жабі кумедним, і вона зареготала. З її очей бризнули сльози, а з рота фонтаном полилася вода, і від цього трапився потоп.

Ще один австралійський міф про потоп говорить про людину Карана Кам'яного Кроншнепа, який має здатність обертатися птахом. Стався потоп. Каран Кам'яний Кроншнеп перетворився на величезного птаха, на нього сіли всі люди, і він злетів на гору. Припливли змії, валлабі, дикобрази та динго. Вони були їжею для людей, які чекають на потоп. Каран Кам'яний Кроншнеп здійснив магічний обряд, і вода почала відступати, буйство природи закінчилося. Після цього всі люди стали птахами і відлетіли до своїх рідних країн, а сам Каран відлетів на Місяць (Lauder, 2019).

Фіно-угорський міф пов'язує потоп із кінцем світу. Щоправда, фіно-угорські народи мають потоп не зовсім звичний – він вогняний. Головний бог Нумі-Торум вирішив знищити людство, пославши на землю потоп із вогню. Але син Нумі-Торума Мир-сусне-хум на якийсь час відмовив батька губити всесвіт. Однак кінець світу неминучий, вогняний потоп все одно настане. І врятуються у ньому тільки ті люди, які зроблять семишарові плоті. Шість шарів згорять у вогні, а сьомий залишиться. Ті, що врятувалися, житимуть ще стільки ж, скільки жили до потопу, потім вони стануть водяними жуками і, нарешті, звернуться у порошок. Це буде кінець світу. У віруваннях народу ханти говориться, що після вогняного потопу піде і водяний: вода все змие, і почнеться нове життя (Fantalov, 1997).

Міждисциплінарний підхід до аналізу цих міфів у працях (Daimon et al., 2022) виявляє можливі зв'язки з реальними геологічними подіями, зокрема з підняттям рівня океанів після останнього льодовикового періоду. Генетична антропологія та мовознавство надають додаткові інструменти для розуміння шляхів поширення цих наративів.

У вітчизняному науковому дискурсі дослідження проблематики міфу про Всесвітній потоп і його можливого зв'язку з Чорноморським катаклізмом представлені обмежено. Ідеї про те, що міфи про Великий потоп можуть відображати події гідрологічної катастрофи в Чорноморському басейні здебільшого поширені в українських засобах масової інформації. Зокрема, у 2012 році була навіть анонсована підводно-археологічна експедиція, однак результати її роботи так і не були оприлюднені (Українські вчені перевіряють легенду про Всесвітній потоп, 2012).

Окремі українські дослідники, зокрема Юрій Шилов, виявляли зацікавлення гіпотезою Волтера Пітмана та Вільяма Раяна, викладеною у праці "*Noah's Flood*" (Ryan, & Pitman, 2000), проте здебільшого це обмежувалося окремими згадками в соціальних мережах. Подібні ідеї отримали висвітлення і в статті Валентина Моїсеєнка та Сергія Платонова "*Чорноморський потоп і Старий Завіт*" на сторінках видання *Голос України*, де автори припускають, що саме українське Причорномор'я могло бути осередком формування міфу про Великий потоп (Моїсеєнко, & Платонов, 2004). Аналогічні міркування висловлює й Леонід В'язович у публікації "*Всесвітній потоп – легенда чи реальність?*" (В'язович, 2022).

Водночас українська археологічна наука зосереджується переважно на вивченні локальних геологічних і культурних наслідків Чорноморського катаклізму. Зокрема, Л. Залізний у праці "*Чорноморський потоп та його археологічні наслідки*" та М. Відейко в дослідженні "*Евксинське озеро*", "*Чорноморський потоп*" та археологія північного Причорномор'я 7000–5000 рр. до н. е. аналізують регіональні трансформації, однак не роблять висновків щодо впливу цієї катастрофи на формування міфів про Всесвітній потоп.

Цікавим є також підхід А. Плечко, яка у статті "*Поліські легенди про всесвітній потоп*" здійснила лінгвістичний аналіз народних текстів, простежуючи специфіку вірувань жителів українського Полісся щодо мотивів потопу (Плечко, 2019, с. 46–54).

Отже, українська наукова традиція загалом не підтверджує існування Всесвітнього потопу в біблійному сенсі. Дослідники зосереджуються переважно на реконструкції регіональних геологічних змін, зокрема історії Чорного моря, розглядаючи їх як локальні процеси з можливим відлунням у міфологічних наративах, але без акценту на їх універсалізації.

Дискусія і висновки

За підсумками здійсненого порівняльного вивчення переказів про всесвітній потоп можна констатувати, що досліджуваний феномен становить багатовимірний культурний утвір, який об'єднує компоненти колективної пам'яті, психічних прообразів та громадсько-культурних призначень. Перекази про потоп збереглися у пам'яті народів усіх континентів планети. Тільки у внутрішніх районах Азії та Африки, віддалених від морів і великих річок, оповіді про потоп відносно рідкісні.

На сьогодні більшість учених вважають найбільш імовірною версію про те, що в різні періоди на багатьох територіях земної кулі траплялися потопи, тоді як причини їх виникнення були різні. Співвідношення між регіонами поширення міфів про всесвітній потоп та зонами давніх катастрофічних затоплень є математично достовірним. Однак перетворення реальних подій на міфічні конструкції відбувається через складні символічні процеси. Люди намагалися їх пояснити, спираючись на культурні особливості свого народу. В їхній уяві логічно, що таке випробування посилялося як покарання за якісь

провини. Кожен народ знаходив свої причини та трактування цього явища.

Порівняльне вивчення міфів та міфологічних образів показує, що схожі сюжети існують у різних народів. Подібна схожість сюжетів, що описуються у міфах, стосується питань світобудови. Це говорить про те, що існують безумовні ідеї, архетипи, які доповнилися історико-культурними деталями в міфах різних етносів, і ця трансформація відбувається постійно протягом усього історичного розвитку людства, однак не завжди можна бачити запозичення. Наприклад, фіно-угорський та австралійські міфи не схожі на жодні інші, найімовірніше, вони місцевого походження. Але в деяких випадках сюжети міфів практично повторюються і, певно, запозичені (вавилонський, юдейський та грецький). Не в усіх міфах потоп сприймається як божє покарання. Іноді потоп сприймається просто як буйство водної стихії (в індійському, китайському та австралійських міфах потоп виникає якби сам собою, а не як кара за гріхи людей). Майже в усіх міфах рятується сам і рятує землю праведник. Тільки в австралійських міфах порятунок від потопа і сам потоп не пов'язується з людиною (Карану Кам'яного Кроншнепа можна розглядати як птаха), там діють тотемні тварини. До тотемних тварин можна зарахувати і дракона з черепахою з китайського міфу (з черепахою китайці пов'язують появу ієрогліфів, які імператор Фусі прочитав на її панцирі), а дракон Ін-лун вважався богом південних морів, Гоу-лун – богом землі, Куй-лун – грому, погоди.

Зіставлення міфів про всесвітній потоп різних культур виявляє значні подібності та відмінності. Основні теми, такі як божественне втручання, попередження праведної людини, будівництво ковчега, збереження життя і жертвопринесення після потопа, є спільними для більшості цих міфів. Часто в міфах потоп сприймається як межа, кінець однієї епохи та початок іншої. У фіно-угорському міфі кінець світу прямо пов'язується з потопом, після якого має розпочатися нове життя. Потопом у багатьох міфах пояснюється поява нового покоління людей (грецькі, індійські міфи) та деяких народів. У юдейській оповіді сини Ноя Сим, Хам та Яфет стали прабатьками народів світу. На Далекому Сході варіантом цього уявлення є віра в те, що Юй після потопа став фундатором правлячої династії в Китаї. Водночас різні деталі, такі як причини потопа, тривалість потопа та нагороди для врятованих, відображають унікальні культурні та релігійні особливості кожної цивілізації.

Отже, підсумовуючи, можна виокремити такі особливості, як універсальність характеру більшості міфів і оповідей про потоп, що може вказувати на колективну пам'ять реальної катастрофи, при цьому кожен міф відображає цю подію відповідно до свого культурного середовища, акцентуючи увагу на своїх релігійних і світоглядних особливостях, і тлумачать цей мотив по-різному (покарання, очищення, відродження), але при цьому зберігаючи загальні риси архетипових уявлень і вказуючи на кінець старої і початок нової ери людства. Слід також зазначити важливість міждисциплінарного підходу в дослідженні цієї проблематики для виявлення чи спростування зв'язку цих міфів і оповідей з реальними геологічними подіями.

Джерела фінансування. Це дослідження не отримало жодного гранту від фінансової установи в державному, комерційному або некомерційному секторах.

Список використаних джерел

- В'язович, Л. (2022, 1 вересня). *Всесвітній потоп: Легенда чи реальність?* Літературно-науковий вісник LNVistnik. <https://lnvistnik.com.ua/ua/vsesvitnij-potop-legenda-chy-realnist/>
- Мосієнко, В., & Платонов, С. (2004, 24 лютого). *Чорноморський потоп і Старий Завіт*. Голос України. <https://www.golos.com.ua/article/236440>
- Плечко, А. (2019). Поліські легенди про всесвітній потоп. *Лінгвістика: Філологічні науки*, 1(40), 46–54. <https://dspace.luguniv.edu.ua/xmlui/handle/123456789/4406>
- Римарук, І. М. (Ред.). (1991). *На ріках вавилонських: З найдавнішої літератури Шумеру, Вавилону, Палестини* (М. Н. Москаленко, Упоряд.). Дніпро. https://shron1.chtyvo.org.ua/Moskalenko/Na_rikakh_vavilonskykh_Z_naidavnishoi_literatury_Shumeru_Vavilonu_Palestyny.pdf?
- Українська Біблія (І. Орієнко, Пер.). (1962). British and Foreign Bible Society. <http://bible.ubf.org.ua/ukr>
- Українські вчені перевіряють легенду про Всесвітній потоп. (2012, 17 травня). LB.ua. https://lb.ua/society/2012/05/17/151352_ukrainskie_uchenie_proveryat_legendu.html
- Bailey, L. R. (1989). *Noah: The person and the story in history and tradition*. University of South Carolina Press.
- Bierhorst, J. (1998). *History and mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*. University of Arizona Press. <https://dokumen.pub/history-and-mythology-of-the-aztecs-the-codex-chimalpopoca-0816518866-9780816518869.html>
- Blakeney, E. (Ed.). (1934). *Smith's Smaller Classical Dictionary: Reference*. J. M. Dent and Sons. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.462246/page/n225/mode/2up>
- Crawford, C. D. (2013). Noah's architecture: The role of sacred space in ancient Near Eastern flood myths. In M. K. George (Ed.), *Constructions of space IV: Further developments in examining ancient Israel's social space* (Vol. 569, pp. 1–22). T&T Clark Bloomsbury.
- Croke, B. (1982). The Originality of Eusebius' Chronicle. *The American Journal of Philology*, 103(2), 195–200. <https://doi.org/10.2307/294250>
- Dacre, R. et al. (Ed.). (1888). *The Timaeus of Plato*. Macmillan.
- Daimon, H., Nakano, G., Takahara, K., & Miyamae, R. (2022). The Noah's Ark effect: Radicalization of social meanings of disaster preparedness in communities facing a major disaster. *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 82, Article 103372. <https://doi.org/10.1016/j.ijdrr.2022.103372>
- Davidson, R. M. (1995). Biblical Evidence for the Universality of the Genesis Flood. *Andrews University. Faculty Publications*, 22(2), 58–73. <https://digitalcommons.andrews.edu/pubs/2104>
- Dundes, A. (Ed.). (1988). *The Flood myth*. University of California Press.
- Eusebius (2012). *The Preparation for the Gospel* (E. H. Gifford, Trans.). The Clarendon Press. https://archive.org/details/eusebius-gifford-1903-preparation-for-the-gospel_202311/page/527/mode/2up
- Fantalov, A. (1997). *A rise of Mir-Susne-Hum. Graphic cycle dedicated to a national Ob-Ugrian (Ostyak – Hant and Vogul – Mansi) hero* [Image]. Alex Fantalov. <https://fantalov.tripod.com/Ugrian2.htm>
- Frazer, J. G. (1916). Ancient Stories of a Great Flood. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 46, 231–283. <https://www.jstor.org/stable/2843393>
- Gaster, Th. H. (1969). *Myth, legend, and custom in the old testament*. Harper & Row. <https://archive.org/details/mythlegendcustom00gast/page/n23/mode/2up>
- Hountondji, P. J. (1976). *African Philosophy: Myth and Reality* (H. Evans, Trans.). Indiana University Press. <https://surl.li/fgqeww>
- Kiderra, I. (2020, Dec. 23). *Massive Tsunami Hit the Neolithic Middle East 9,000+ years ago*. UC San Diego Today. <https://today.ucsd.edu/story/massive-tsunami-hit-the-neolithic-middle-east-9000-years-ago>
- Kraeling, E. G. (1947). Xisouthros, deucalion and the flood traditions. *Journal of the American Oriental Society*, 67(3), 177–183. <https://doi.org/10.2307/596085>
- Lambert, W. G., Millard, A. R., & Civil, M. (1999). *Atra-hasis: The Babylonian story of the flood*. Eisenbrauns.
- Lauder, Th. D. (2019). *Legendary Tales of the Highlands* (Vol. 3). <https://www.gutenberg.org/cache/epub/59202/pg59202-images.html>
- Matsya Purana. (2022). *Bharatpedia*. Retrieved February 3, 2022, from https://en.bharatpedia.org/wiki/Matsya_Purana
- Nettleship, H., & Sandys, J. E. (Eds.). (1956). *A DICTIONARY OF classical antiquities: Mythology, religion, literature and art* (O. Seyffert, Trans.). William Glazier, Ltd. <https://ia801306.us.archive.org/11/items/cu31924028214652/cu31924028214652.pdf> (Original work published 1891)
- Plato. (2008). *Critias* (B. Jowett, Trans.). <https://www.gutenberg.org/files/1571/1571-h/1571-h.htm>
- Riddehough, G. B. (1959). Man-into-Beast Changes in Ovid. *Phoenix*, 13(4), 201–209. <https://doi.org/10.2307/1086030>
- Ryan, W., & Pitman, W. (2000). *Noah's flood: The new scientific discoveries about the event that changed history*. Simon & Schuster.
- Sasson, J. M. (Ed.). (1995). *Akkadian literature: An overview. Civilizations of the Ancient Near East*. Charles Scribner's Sons.
- Shastri, J. L., & Bhatt, G. P. (1955). *Brahma Purana: UNESCO Collection of Representative Works – Indian Series*. Motilal Banarsidass.
- Spoelstra, J. J. (2023). Noah's Ark and the Flood in Judaism and Islam: A Bi-optic perspective of salvation and sacred space. *Scriptura*, 122(1), 1–11. <https://doi.org/10.7833/122-1-2067>

Woolley, C. L. (1929). *Ur of the Chaldees: A record of seven years of excavation*. Ernest Benn Ltd. <https://archive.org/details/in.gov.ignca.33908>

Yanko-Hombach, V., Gilbert, A. S., & Dolukhanov, P. (2007). Controversy over the great flood hypotheses in the Black Sea in light of geological, paleontological, and archaeological evidence. *Quaternary International*, 167(5), 91–113. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2006.08.004>

挪亞方舟與大洪水是眾所皆知的舊約故事 而當年大洪水是否覆蓋整個地球？還是只是有些許地區遭洪水侵襲？(2019, 25.11). CDN News. <https://cdn-news.org/News.aspx?EntityID=News&PK=000000000652e59488b2cbf5ef>

References

- Bailey, L. R. (1989). *Noah: The person and the story in history and tradition*. University of South Carolina Press.
- Bierhorst, J. (1998). *History and mythology of the Aztecs: The Codex Chimalpopoca*. University of Arizona Press. <https://dokumen.pub/history-and-mythology-of-the-aztecs-the-codex-chimalpopoca-0816518866-9780816518869.html>
- Blakeney, E. (Ed.). (1934). *Smith's Smaller Classical Dictionary: Reference*. J. M. Dent and Sons. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.462246/page/n225/mode/2up>
- Crawford, C. D. (2013). Noah's architecture: The role of sacred space in ancient Near Eastern flood myths. In M. K. George (Ed.), *Constructions of space IV: Further developments in examining ancient Israel's social space* (Vol. 569, pp. 1–22). T&T Clark Bloomsbury.
- Croke, B. (1982). The Originality of Eusebius' Chronicle. *The American Journal of Philology*, 103(2), 195–200. <https://doi.org/10.2307/294250>
- Dacre, R. et al. (Ed.). (1888). *The Timaeus of Plato*. Macmillan.
- Daimon, H., Nakano, G., Takahara, K., & Miyamae, R. (2022). The Noah's Ark effect: Radicalization of social meanings of disaster preparedness in communities facing a major disaster. *International Journal of Disaster Risk Reduction*, 82, Article 103372. <https://doi.org/10.1016/j.ijdr.2022.103372>
- Davidson, R. M. (1995). Biblical Evidence for the Universality of the Genesis Flood. *Andrews University Faculty Publications*, 22(2), 58–73. <https://digitalcommons.andrews.edu/pubs/2104>
- Dundes, A. (Ed.). (1988). *The Flood myth*. University of California Press.
- Eusebius (2012). *The Preparation for the Gospel* (E. H. Gifford, Trans.). The Clarendon Press. https://archive.org/details/eusebius-gifford-1903-preparation-for-the-gospel_202311/page/527/mode/2up
- Fantalov, A. (1997). *A rise of Mir-Susne-Hum. Graphic cycle dedicated to a national Ob-Ugrian (Ostyak – Hant and Vogul – Mansi) hero* [Image]. Alex Fantalov. <https://fantalov.tripod.com/Ugrian2.htm>
- Frazer, J. G. (1916). Ancient Stories of a Great Flood. *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 46, 231–283. <https://www.jstor.org/stable/2843393>
- Gaster, Th. H. (1969). *Myth, legend, and custom in the old testament*. Harper & Row. <https://archive.org/details/mythlegendcustom00gast/page/n23/mode/2up>
- Hountondji, P. J. (1976). *African Philosophy: Myth and Reality* (H. Evans, Trans.). Indiana University Press. <https://surl.li/fgqeww>
- Kiderra, I. (2020, Dec. 23). *Massive Tsunami Hit the Neolithic Middle East 9,000+ years ago*. UC San Diego Today. <https://today.ucsd.edu/story/massive-tsunami-hit-the-neolithic-middle-east-9000-years-ago>
- Kraeling, E. G. (1947). Xisouthros, deucalion and the flood traditions. *Journal of the American Oriental Society*, 67(3), 177–183. <https://doi.org/10.2307/596085>

- Lambert, W. G., Millard, A. R., & Civil, M. (1999). *Atra-hasis: The Babylonian story of the flood*. Eisenbrauns.
- Lauder, Th. D. (2019). *Legendary Tales of the Highlands* (Vol. 3). <https://www.gutenberg.org/cache/epub/59202/pg59202-images.html>
- Matsya Purana. (2022). *Bharatpedia*. Retrieved February 3, 2022, from https://en.bharatpedia.org/wiki/Matsya_Purana
- Mosienko V., & Platonov S. (2004, February 24). *The Black Sea flood and the Old Testament*. Golos Ukrainy [in Ukrainian]. <https://www.golos.com.ua/article/236440>
- Nettleship, H., & Sandys, J. E. (Eds.). (1956). *A DICTIONARY OF classical antiquities: Mythology, religion, literature and art* (O. Seyffert, Trans.). William Glaisner, Ltd. <https://ia801306.us.archive.org/11/items/cu31924028214652/cu31924028214652.pdf> (Original work published 1891)
- Noah's Ark and the Great Flood are well-known Old Testament stories. But did the Great Flood cover the entire earth, or did it only affect certain areas? (2019, November 25). CDN News [in Chinese]. <https://cdn-news.org/News.aspx?EntityID=News&PK=000000000652e59488b2cbf5ef>
- Plato. (2008). *Critias* (B. Jowett, Trans.). <https://www.gutenberg.org/files/1571/1571-h/1571-h.htm>
- Plechko A. (2019). Polesie legends about the global flood. *Linguistics: Philological Sciences*, 1(40), part 1, 46–54 [in Ukrainian]. <https://dspace.luguniv.edu.ua/xmlui/handle/123456789/4406>
- Riddehough, G. B. (1959). Man-into-Beast Changes in Ovid. *Phoenix*, 13(4), 201–209. <https://doi.org/10.2307/1086030>
- Ryan W., & Pitman W. (2000). *Noah's flood: The new scientific discoveries about the event that changed history*. Simon & Schuster.
- Rymaruk, I. M. (Ed.). (1991). *On the Rivers of Babylon: From the Ancient Literature of Sumer, Babylon, and Palestine* (M. N. Moskalenko, Comp.). Dnipro [in Ukrainian]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Moskalenko/Na_rikakh_vavilonskykh_Z_naidavnishoi_literatury_Shumeru_Vavilonu_Palestyny.pdf
- Sasson, J. M. (Ed.). (1995). *Akkadian literature: An overview. Civilizations of the Ancient Near East*. Charles Scribner's Sons.
- Shastri, J. L., & Bhatt, G. P. (1955). *Brahma Purana: UNESCO Collection of Representative Works – Indian Series*. Motilal Banarsidass.
- Spiegel, J. J. (2023). Noah's Ark and the Flood in Judaism and Islam: A Bi-optic perspective of salvation and sacred space. *Scriptura*, 122(1), 1–11. <https://doi.org/10.7833/122-1-2067>
- Ukrainian Bible. (I. Ohienko, Trans.). (1962). British and Foreign Bible Society [in Ukrainian]. <http://bible.ubf.org.ua/ukr>
- Ukrainian scientists will verify the legend about the global flood. (2012, May 17). LB.ua. [in Ukrainian]. https://lb.ua/society/2012/05/17/151352_ukrainskie_uchenie_proveryat_legendu.html
- Viazovich, L. (2022, September 1). *The Great Flood: Legend or Reality?* Literary and Scientific Bulletin LNVistnik [in Ukrainian]. <https://lnvistnik.com.ua/ua/vsesvitnij-potop-legenda-chy-realnist/>
- Woolley, C. L. (1929). *Ur of the Chaldees: A record of seven years of excavation*. Ernest Benn Ltd. <https://archive.org/details/in.gov.ignca.33908>
- Yanko-Hombach, V., Gilbert, A. S., & Dolukhanov, P. (2007). Controversy over the great flood hypotheses in the Black Sea in light of geological, paleontological, and archaeological evidence. *Quaternary International*, 167(5), 91–113. <https://doi.org/10.1016/j.quaint.2006.08.004>

Отримано редакцією журналу / Received: 12.08.25
Прорецензовано / Revised: 22.08.25
Схвалено до друку / Accepted: 10.09.25

Nazarii MALANYAK, PhD-Student

ORCID ID: 0000-0002-2666-3035

e-mail: banderas.enei@knu.ua

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE GLOBAL FLOOD IN MYTHS AND LEGENDS OF THE PEOPLES OF THE WORLD

Background. The article examines in detail the most famous literary monuments containing descriptions of the Great Flood. Particular attention is paid to the structural analysis of these narratives, their chronological correlation and possible ways of mutual influence between different cultural areas. The article also analyzes the further development of the legend in different cultures, as well as the main fragments of the stories about the events before, during and after the Flood.

Methods. This study applied a comprehensive approach and used a combination of historical, comparative, structural-mythological, hermeneutic and semiotic methods, applied religious analysis to study the religious and symbolic meaning of myths in the context of different traditions and comparative-mythological analysis to identify archetypes and cultural parallels.

Results. The global nature of the phenomenon of the Great Flood is reflected in the myths and folklore of many peoples, which indicates a common cultural experience and a possible connection with real historical events or natural disasters. Cross-cultural analysis and study of these legends allows us to compare the worldview of different civilizations, identify common motives and peculiarities of the interpretation of natural disasters in different cultures. The religious and mythological significance of the flood story plays an important role in many religions and their analysis helps to better understand the evolution of religious ideas of mankind.

Conclusions. The conclusion notes the universal nature of the flood motifs in world culture, which may indicate both the common archetypal foundations of the human psyche and the possible historical reality of catastrophic floods in the past of mankind. The research contributes to a deeper understanding of the mechanisms of preservation and transmission of cultural memory through mythological narratives, as well as the role of archaeological research in verifying ancient traditions and their scientific reinterpretation in a modern context.

Keywords: global flood, flood, ark, myths, legends, cultural heritage, religious texts, religious traditions.

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 791.228:2-526.6
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.26.6>

Олександр ПАСІЧНИК, канд. філос. наук, доц.
ORCID ID: 000-0001-5317-4918
e-mail: _asdf_asdf_@ukr.net

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

САКРАЛЬНІ СИМВОЛИ В АНІМАЦІЙНОМУ ФІЛЬМІ "ДУША" (SOUL)

Вступ. Присвячено дослідженню релігійної символіки в сучасній масовій культурі, при цьому за об'єкт дослідження взято такий жанр, як кінематограф. Проаналізовано анімаційний фільм "Душа" (2020) щодо наявності в ньому сакральних символів. Зазначено, що розмаїття релігійних символів у творах сучасного кіномистецтва потребує нових досліджень.

Методи. Вибір методів і методик дослідження обумовлено особливостями процесу встановлення релігійної символіки в кінематографі. Використано аналітичний підхід, що базується на дослідженні релігійної символіки, яка міститься у художньому творі (тут – в анімаційному фільмі). З огляду на це метою дослідження було визначено виявлення сакральних символів в анімаційному фільмі "Душа".

Результати. Установлено, що попри світський характер самого художнього твору, він містить релігійну символіку. Зокрема, ми можемо говорити про такі сакральні символи: душа як нематеріальне начало; передіснування душ, що відповідає вченню Оригена; потойбічний світ в душі релігійних уявлень; медитація, духовні практики та ініціація; "іскра" як зв'язок з божественним началом.

Висновки. Визначено, що в анімаційному фільмі "Душа" релігійна символіка представлена здебільшого у прихованому вигляді.

Ключові слова: потойбічний світ, ініціація, буддизм, християнство, сакральні символи, кінематограф, "Душа", життя після смерті, душа.

Вступ

У сучасному масовому мистецтві релігійна символіка є широко представленою. Цією статтею продовжується низка наших попередніх досліджень, спрямованих на виявлення сакральних символів у кіно (раніше було розглянуто такі кінофільми, як "Шоу Трумана", "Тепло наших тіл", "Аліта: бойовий янгол", "Барбі", "Сім років у Тибеті" та інші). У цій статті аналізується анімаційний фільм "Душа" ("Soul") режисера Піта Доктера (Pete Docter) 2020 року.

Коротко про сюжет анімаційного фільму. Події відбуваються у Нью-Йорку, в наш час. Піаніст Джо Гарднер (Joe Gardner), який завжди мріяв грати джаз, працює позаштатним учителем музики у школі. Коли він отримує пропозицію викладати на повну ставку, його мати Лібба (Libba) наполягає на тому, що пропозицію варто прийняти, хоча Джо чинить опір. Він дізнається, що відома джазова музикантка Доротей Вільямс (Dorothea Williams) шукає піаніста для свого квартету. Вражена його грою на фортепіано, Доротей запрошує його взяти участь у вечірньому концерті. Коли схвильований Джо йде додому, то через хвилювання він не помічає відкритий люк і, після падіння, помирає. Головний герой виявляє себе безтілесною душею, яка прямує до місця у потойбіччі під назвою "Велике Після" ("Great Beyond"). Не бажаючи помирати (оскільки ввечері має здійснитися те, до чого Джо йшов все своє життя), він намагається втекти, але потрапляє у місце, що зветься "Велике До" (Great Before), також відоме, як "Семінар Ти" (You Seminar). У цьому потойбічному місці нові душі готуються до життя на Землі під керівництвом консультантів (counselors), які всі носять ім'я Джеррі (Jerry), та досвідчених душ, які виступають у ролі наставників. Кожна нова душа має значок, який дає право на народження на Землі після того, як він повністю заповнений інтересами та рисами особистості. Джо, якого помилково приймають за наставника, призначають до 22 – впертої душі, яка перебуває у Великому До вже тисячі років і сподівається уникнути Землі. Заінтригована відчайдушним бажанням Джо повернутися до земного життя, 22 погоджується дозволити Джо допомогти знайти свою "іскру", що завершить її значок, і дозволити Джо використати його, щоб повернутися додому. Після кількох невдалих спроб Джо знайти 22 "іскру", вони відвідують "Зону" (the Zone) –

місце, куди потрапляють душі, коли їхні пристрасті створюють ейфоричний транс, але яке стає пасткою для одержимих, загублених душ. Вони зустрічають Місячного Вітра (Moonwind), чоловіка, який регулярно входить до Зони, щоб рятувати загублені душі. Він допомагає героям знайти бездушне тіло Джо в лікарні. Джо повертається на Землю, але випадково бере з собою 22, і вони прокидаються в лікарняній палаті Джо не в тих тілах: 22 у тілі Джо, а Джо – у тілі kota-терапевта (therapy cat). У такому вигляді вони знаходять Місячного Вітра, який погоджується зустрітися того вечора поблизу джаз-клуба, щоб повернути Джо його тіло. Тим часом 22 в тілі Джо починає насолоджуватися такими дрібницями, як їжа, вітер та музика. Вона веде зворушливі розмови з Ліббою, ученицею Джо Конні (Connie) та перукарем Дезом (Dez), поглиблюючи своє розуміння життя. Тим часом Террі (Terry), неземна сутність, відповідальна за підрахунок душ, виявляє, що підрахунок неправильний, і прибуває на Землю, щоб знайти Джо. Наприкінці дня Джо та 22 відвідують Місячного Вітра, щоб повернути Джо його тіло, але 22, нарешті відкривши для себе радість життя, відмовляється залишати тіло Джо та тікає. Коли Джо переслідує її через станцію метро, Террі повертає їх до Великого До. 22 виявляє, що її значок повний, але Джо наполягає, що це сталося у результаті переживання життя в його тілі з його вподобаннями і що наповнення значка – не її заслуга. Розлючена 22 кидає в нього значок та в розпачі тікає до Зони. Джеррі повідомляє Джо, що іскра не є життєвим призначенням душі, але Джо відмовляється у це вірити та непомітно використовує значок 22, щоб повернутися на Землю.

Шоу в джаз-клубі проходить успішно, але Джо спантеличений, оскільки цей успіх не приносить очікуваного задоволення. Дивлячись на дрібні предмети, які 22 збирала, займаючи його тіло, він згадує моменти, які вони провели разом, і розуміє, що цей досвід дав 22 її іскру. Джо грає на фортепіано та входить у Зону, щоб повернути значок 22, але виявляє, що вона тепер стала загубленою душею, одержимою ідеєю про те, що в неї немає іскри. Джо переслідує її та нагадує їй про час, проведений на Землі. Вони розуміють, що іскра – це не мета душі, а просто бажання жити. Дії Джо повертають 22 до нормального стану; він повертає їй значок та

© Пасічник Олександр, 2025

супроводжує її якомога довше в подорожі на Землю (цікаво, що, судячи з напрямку руху, показаного в цій сцені, 22 повинна втілитися десь в Китаї – можливо, це маркетинговий хід творців анімаційного фільму, а можливо – відсылка до символіки східних релігій).

Коли Джо вже готується увійти до Великого Після, Джеррі зупиняє його та пропонує ще один шанс на життя як подяку за те, що він нарешті надихнув 22 жити (поки інший Джеррі відволікає Террі, щоб маніпулювати рахунком). Наступного ранку Джо повертається до свого тіла на Землі з наміром жити повноцінним життям.

Джерела. Основним джерелом матеріалу для цього дослідження є анімаційний фільм "Душа" (2020 року). Оскільки в ньому міститься релігійна символіка, то як джерела ми також використовуємо відповідні релігійні тексти (наприклад, Біблія, Коран) та роботи, у яких досліджувались окремі їх аспекти та символи. Посилання на священні та класичні тексти подано в загальноприйнятому вигляді.

Об'єктом дослідження є анімаційний фільм "Душа" ("Soul") режисера Піта Доктера (Pete Docter) 2020 року, **предметом** – сакральні символи, що в ньому містяться.

Наукова новизна. Уперше проаналізовано анімаційний фільм "Душа" з позицій релігієзнавства та виявлено в ньому сакральні символи.

Методи

Методологія, обрана для цього дослідження, являє собою компаративний аналіз. Він передбачає виокремлення сакральних символів в анімаційному фільмі "Душа". При цьому ми не розглядаємо питання, з якою метою автори художнього твору використовували цю релігійну символіку. Окремо зауважимо, що ми лишаємо питання, "чим керувались автори художнього твору, вкладаючи сакральну символіку в своє творіння і чи свідомо вони це робили", поза увагою цього дослідження.

Ступінь опрацювання. Про анімаційний фільм "Душа" є декілька наукових розвідок, які досліджують різні його аспекти. Наприклад, В. Бімантара (Wismoyo Bimantara) і М. Фізратулла (Muhammad Fithratullah) говорять про жанрову приналежність "Душі", розглядаючи потойбічний світ, представлений в анімаційному фільмі. При цьому вони роблять акцент на важливості жанру фентезі для формування сучасних соціальних наративів (Bimantara, & Fithratullah, 2024).

Музичному наповненню "Душі" присвячене дослідження Елсі Вокер (Elsie Walker). На думку авторки, саундтрек допомагає показати дуалістичну природу людського досвіду, задоволення від життя та неявну близькість смерті, що сприяє цілісному сприйняттю анімаційного фільму (Walker, 2024).

А. Арні (Arni Arni) розглядає історію, викладену в "Душі", у контексті причинно-наслідкових зв'язків. На думку автора, анімаційний фільм показує, що все, що з нами відбувається, визначається причинами, що вже існують, такими як таланти, особистість, дух та бажання. Ці причини було визначено ще до народження людини. А. Арні як методологію дослідження використовує семіотичний аналіз Р. Барта (Roland Barthes). Як висновки запропоновано таке: все, що з нами відбувається, має достатні причини, чому це відбувається; особистість та іскра, що сформувалися до народження, є не метою, а тим, що запалює та спонукає душу робити те, що визначено спочатку. Однак цей стан не обмежує душу, якщо вона хоче уникнути своєї заздалегідь визначеної мети; людина, яка може розпізнати свою пристрасть від самого початку, навряд чи обере хибний шлях (Arni, 2023).

Дослідження С. Н. Сусанто (Syafiyah Nabilla Susanto) і Т. О. Вібово (Tangguh Okta Wibowo) теж ґрунтуються на

методології Р. Барта. Автори мають на меті визначити конструкцію пристрасті (іскри), що міститься в анімаційному фільмі. У висновку вони стверджують, що пристрасть може знайти та розвинути кожна людина. Більше того, пристрасть прив'язана не лише до тіла людини, але й до душі, тому її дуже важко повністю позбутися (Susanto, & Wibowo, 2023).

С. Демірці (Cemre Demirci) та І. Е. Кавут (Ismail Emre Kavut) аналізують типи просторів та загальний наратив анімаційного фільму на основі теорії Ф. де Сосюра (Ferdinand de Saussure). Як зазначають автори, мета дослідження – додати нову перспективу до семіотичних методів у вигаданих просторах, інтерпретуючи семіотичні підходи в анімаційному фільмі (Demirci, & Kavut, 2025).

Т. Ху (Tengfei Hu) досліджує мультимодальні метафори в "Душі". На думку автора, анімаційний фільм відповідає психологічним потребам аудиторії в епоху після епідемії. Утім, головна мета статті – аналіз фільму щодо метафор з різних позицій та в умовах синергії між мультимодальними метафорами (Hu, 2025).

Можемо констатувати відсутність досліджень, які аналізували б анімаційний фільм "Душа" з релігієзнавчих позицій.

Результати

Душа як нематеріальне начало. Центральна тема анімаційного фільму – існування душі перед народженням та після смерті. Подібна ідея зустрічається у багатьох релігійних та філософських ученнях. Зокрема, в Катха-упанішаді говориться про безсмертну душу: "Маллий дух людини не помирає. Він не народжується і не помирає. Він ненароджений, вічний, незмінний. Він не гине, коли гине тіло" (Radhakrishnan, 1994, II.18-20). Бріхадаран'яка-упанішада про перехід душ: "Подібно до того як гусінь, сягнувши кінця травинки, переносить себе на іншу, так і душа, лишивши це тіло, входить до іншого" (Radhakrishnan, 1994, IV.4.5). Про безсмертя душі говорить і Бхагават-Гіта: "Душа ніколи не народжується і не помирає. Вона ніколи не виникала і не припинить бути. Вона ненароджена, вічна, завжди існуюча, першопочаткова. Вона не помирає, коли помирає тіло" (Thompson, 2008, 2:20-22). Цікаво, що наведений вище уривок майже дослівно перегукується з діалогом про природу душі в анімаційному фільмі "Душа". Роздуми Джо на тему, що краще жити своїм життям, ніж чужими уявленнями про те, як йому варто жити, у свою чергу, мають паралель до іншого місця в Бхагават-Гіті: "Краще виконувати свої обов'язки недосконало, ніж чужі – досконало. Краще померти, виконуючи свій обов'язок. Чужий шлях – небезпечний" (Thompson, 2008, 3:35). Не тільки на Сході, а і на Заході теж знаходимо вчення про душу. У діалозі Платона "Федон" говориться про безсмертя душі: "Хіба ти не знаєш, що коли душа відокремлюється від тіла, вона зберігає чистоту, що йде від самої її природи, і тоді вона перебуває серед богів, у вічній істині?" (Plato, 1997, 64c–66e), так само як і у "Федрі": "Усе, що рухається саме по собі, є душа... Вона вічна і ніколи не руйнується" (Plato, 1997, 245c–246a). Сам сюжет анімаційного фільму "Душа" побудований на релігійних уявленнях про нематеріальне начало, яке не зникає зі смертю фізичного тіла.

Передіснування душ. Оріген. Сама ідея передіснування душ, що міститься в анімаційному фільмі "Душа", дуже нагадує відповідну концепцію ранньохристиянського філософа та теолога Орігена (Origen, 1966). У його богословській праці "Про начала" ("De Principiis") містяться деякі ідеї з цього приводу: "Душа людини... не створена разом із тілами, але вселилася ззовні.... Що ж стосується людей, то хіба можна думати, що разом з

тілом створена, наприклад, душа того, хто в череві заштовхав свого брата, тобто душа Якова? Або – хіба разом з тілом було створено душу того, хто, перебуваючи ще в череві матері своєї, сповнився Святого Духа?" (Origen, 1966, I, 7, 10). Оріген міркує, що Бог створив душі однаковими, і що потім вони відпали від Бога, кожна – різною мірою, в залежності від чого і отримали різні тіла та долі. Це дуже нагадує формування земної долі у "Великому До" через набуття душами особливостей характеру і талантів (що здійснюється божественними сутностями за певним планом). "Не існує тіла без душі, але душі існували до тіл, і тіла дані їм згідно із заслугами або падіннями" (Origen, 1966, II, 9). Руфін Аквілейський, перекладач трактату "Про начала" на латинську мову, в передмові до цієї праці обговорює вчення Орігена: "Щодо душі він (Оріген) насправді думав так: розумні душі, тобто янголів та людей, існували до цього тіла, і були введені до цього тіла згідно із заслугами їхнього минулого життя" (Origen, 1966, іххvii–іххх). При цьому Руфін стверджував, що деякі положення, що містяться у трактаті, були спотворені еретиками, і він під час перекладання виправив їх відповідно до ортодоксальних учень. З цього можна зробити висновок, що і в часи Руфіна (IV – початок V ст.) ідея про передіснування душ могла бути цілком у межах ортодоксії, хоча і не без певної критики.

Наприклад, сучасник Руфіна Єронім Стридонський (Hieronymus), у своїй роботі "Проти Руфіна" ("Contra Rufinum"), звинувачує Орігена в різноманітних ересьях, зокрема й у ідеї, що душі існують до існування тіла та вселяються у тіла як покарання або в результаті падіння (Hieronymus, 1982, I, 26). Єронім вважає це гностичною і платонічною ідеєю, яка не відповідає ортодоксальному християнству. Звісно, очевидним є вплив Платона на концепцію Орігена, адже в діалозі "Тімей" ідеться про створення душ: "Боги створили смертні сутності і вклали душі в тіла, як у сосуди" (Hieronymus, 1982, I, 26, 41d-e) (зауважимо, що цей опис дуже нагадує сцену з анімаційного фільму, де божественні сили – Джеррі – створюють душі та відправляють їх на Землю).

Варто зауважити, що концепцію передіснування душ Орігена було засуджено християнською церквою через півтора століття – на V Вселенському соборі в Константинополі в 553 році: "Якщо хтось говорить або вірить, що душі людські існували до того, як були створені тіла, і що вони передіснували, начебто вони були духами і святими силами, але, наситившись спогляданням Бога, охолонули, і тому були поміщені до тіл – да буде анафема" (V Вселенський собор, анафема 1). Тож, попри те, що ідея Орігена про передіснування душ не прижилася у християнській ортодоксальній доктрині, наш аналіз анімаційного фільму "Душа" продемонстрував, що в сучасній масовій культурі ця ідея може існувати, функціонувати і бути нормально сприйнятою.

Потойбічний світ. В анімаційному фільмі "Душа" Всесвіт має потрібну структуру: Велике До, Велике Після і Земний світ. Загалом це універсальна схема для будь-яких релігійних уявлень. Зокрема, згідно з християнськими уявленнями, після смерті душа потрапляє до Раю: "А Він сказав йому: Запевняю тебе: сьогодні ти будеш зі Мною в раю!" (Лк. 23:43), або до Пекла: "І підуть ті на вічне покарання, а праведні – на життя вічне." (Мт. 25:46) (є ще варіант з Чистилищем у католиків, але в межах нашого дослідження такі нюанси не мають значення). Схожа потойбічна доля душі описується і в Корані: "Воістину, людина отримає лише те, до чого прагне" (Коран, 92:21). Також про Рай: "А тих, які увірували та чинили добрі справи, Ми введемо в сади, де течуть ріки. Вони будуть там довіку і матимуть там пречистих дружин. І Ми

введемо їх у густий затінок!" (Коран, 4:57). І про Пекло: "Воістину, лицеміри опиняться на самому дні пекла. І ти не знайдеш для них помічника!" (Коран, 4:145). В іудаїзмі теж присутні уявлення про потойбіччя, загалом характерні для авраамічних релігій. Зокрема, Яків, оплакуючи сина, промовляє: "Із сумом зйду я до мого сина в шеол" (Бут. 37:35). В індуїзмі більше говориться про перевтілення душ, яке, утім, має своєю метою мокшу – звільнення від циклу народжень та смертей. У Бхагават-Гіті сказано: "Коли людина, залишивши всі бажання серця, знаходить спокій у собі, вона досягає Брахмана" (Thompson, 2008, 2:70). У буддизмі йдеться не про душу, а про потік свідомості, який перероджується. Кінцева мета – нирвана, припинення страждань і вихід з сансари. Наприклад, у Дхаммападі сказано: "У цьому світі страждає він і в іншому – страждає, в обох світах злодій страждає. "Зло зроблено мною", – страждає він. Ще більше страждає він, опинившись у біді" (Buddha, 2004, 1:17). У шаманізмі уявлення про потойбічний світ також мають велике значення. Шаман може з певною метою здійснювати мандрівки до потойбічного світу. Як зазначає М. Єліаде, у шаманських уявленнях космос поділяється на три рівні – небо, земля та підземний світ (Eliade, 2004). Отже, підсумуємо. У фільмі "Душа" уявлення про потойбічний світ побудовані за схемою, яка існує у багатьох релігійних традиціях.

Медитація, духовні практики та ініціація. До Зони, що міститься між земним та потойбічним світами, можна потрапити за допомогою духовних практик, медитацій або просто натхненного входження в транс. Зокрема, Місячний Вітер та його команда досягають Зони за допомогою духовних практик, тоді як Джо потрапляє туди, увійшовши в транс, натхненно граючи на фортепіано. На нашу думку, Зона і способи, якими можна до неї потрапити, є відсилкою до східних релігій. Самадхі в індуїзмі, буддизмі та в йозі – найвищий стан зосередженості свідомості, часто описується як мета духовної практики. У цьому стані практик повністю зливається з об'єктом медитації (Абсолютом) та припиняє себе відчувати як окреме "я". Самадхі розглядається як шлях до звільнення (мокша, нирвана). Можемо згадати з цього приводу деякі місця з Бхагават-Гіти: "Коли людина, як черпаха, втягує свої почуття від об'єктів чуттів, тоді вона стверджується в досконалому розумі" (Thompson, 2008, 2:58) і "Вона (людина) досягає миру, коли відмовляється від усіх бажань, що народжуються в розумі, і живе, вільна від прагнень, без егоїзму і почуття власності" (Thompson, 2008, 2:71). Попри те, що самадхі в Бхагават-Гіті не називається прямо, цей стан описується як "стхіта-праджня", тобто людина зі стійким розумом. Варто зазначити, що медитація у релігійних традиціях часто є важливим елементом духовного зростання. Протягом анімаційного фільму головний герой Джо проходить складний шлях від егоїзму до альтруїзму. Він поводить себе як бодхісаттва, коли вирішує повернути 22 "пропуск" (до земного життя) і відмовитися від нього сам. Він ставить благо іншого вище за власне – основна риса пробудженого серця у буддизмі. Середньовічна "Настанова шляху бодхісаттви" стверджує, що "Щойно з'являється страждання у іншого, я повинен сприймати його як своє. Поки є істоти в стражданнях – я не матиму спокою" (Shantideva, 1997). Цікаво, що схожі тези ми знаходимо і в християнстві: "Нехай кожний дбає не про себе, а про інших" (Фил. 2:4; також: Кор-1 10:24; Кор-1 10:33). Коли Джо вирішує пожертвувати своїми інтересами і допомогти 22, він отримує несподівану винагороду – другий шанс прожити земне життя. Отже, можна констатувати, що головний герой успішно пройшов ініціацію.

Сенс життя та іскра. Образ іскри, що міститься в анімаційному фільмі "Душа", дуже близький до деяких релігійних уявлень. Зокрема, ідея внутрішньої божественної природи душі з Чхандоґ'я-упанішади дуже нагадує іскру: "Це найтонше – сутність всього. Це істина. Це Атман. Це ти, Шветакету" (Radhakrishnan, 1994, VI.8.7). Перекликається з ідеєю про те, що "іскра" визначається не чимось зовнішнім (як у 22) а розкривається через внутрішній досвід і наступне місце з Бхагават-Ґіти: "Нехай людина підніме себе своїм власним "я" і не принижує себе, адже "я" – і друг самому собі, і ворог самому собі" (Thompson, 2008, 6:5). У християнстві можна порівняти "іскру" з божественним даром: "Бо як в одному тілі маємо багато членів, а всі члени виконують не однакові дії, так само, хоч і багато нас, але ми є одним тілом у Христі, а окремо ми один для одного є членами. Маємо різноманітні дари, згідно з даною нам благодаттю: якщо пророцтво, – то в міру віри" (Рим. 12:4-6). В цьому уривку підкреслено, що кожна людина має свій дар, який наповнює життя сенсом і служінням. Майже буквально переформулюється ідея "іскри" зі словами Ісуса: "Ви – світло для світу. Не можна сховати міста, що стоїть на горі. І не запалюють світильника, аби поставити його під посудину, але ставлять на свічник, щобі світив усім, хто в домі" (Мт. 5:14-15). У Корані присутня ідея того, що Бог вдихнув у людину частину Свого Духу, що можна інтерпретувати як "іскру": "Ось твій Господь сказав ангелам: "Воістину, Я створю людину із сухої глини, мулу, затверділого в формі. І коли Я розмірю її та вдихну в неї зі Свого Духу, то впадуть перед нею ниць, низько кланяючись!" І вклонилися всі ангели" (Коран, 91:28–30). Отже, підсумуємо. У всіх цих традиціях ідея "іскри" пов'язана з божественним началом, сенсом, внутрішнім пробудженням до життя. Це не стільки "призначення" (що, власне, прямо вказано у фільмі), скільки живий зв'язок із Вищим, те, що дає душі сенс існування і прагнення до життя.

Дискусія і висновки

Душа як нематеріальне начало. Центральна тема розглянутого нами анімаційного фільму – існування душі перед народженням та після смерті. Подібна ідея зустрічається у багатьох релігійних та філософських ученнях. Сам сюжет побудований на релігійних уявленнях про нематеріальне начало, яке не зникає зі смертю фізичного тіла.

Передіснування душі. Оріген. Сама ідея передіснування душ, що міститься в анімаційному фільмі "Душа", дуже нагадує відповідну концепцію ранньохристиянського філософа та теолога Орігена. Варто зауважити, що цю концепцію засудила християнська церква через півтора століття – на V Вселенському соборі. Тож, попри те, що ідея Орігена не прижилася у християнській ортодоксальній доктрині, у сучасній масовій культурі вона існує, функціонує і нормально сприймається.

Потойбічний світ. В анімаційному фільмі "Душа" Всесвіт має потрійну структуру: Велике До, Велике Після і Земний світ. Це універсальна схема для будь-яких релігійних уявлень.

Медитація, духовні практики та ініціація. До Зони, що міститься між земним та потойбічним світами, можна потрапити за допомогою духовних практик, медитацій або просто натхненного входження у транс. Зона і способи, якими можна до неї потрапити, є відсилкою до східних релігій. Коли Джо вирішує пожертвувати своїми інтересами і допомогти 22, він отримує несподівану винагороду – другий шанс прожити земне життя. Отже, головний герой успішно пройшов ініціацію.

Сенс життя та іскра. Образ іскри, що міститься в анімаційному фільмі "Душа", дуже близький до деяких

релігійних уявлень. У релігійних традиціях ідея "іскри" часто пов'язана з божественним началом, сенсом, внутрішнім пробудженням до життя. Це не стільки "призначення", скільки живий зв'язок з Вищим, те, що дає душі сенс існування і прагнення до життя.

Джерела фінансування. Це дослідження не отримало жодного гранту від фінансової установи в державному, комерційному або некомерційному секторах.

Список використаних джерел

- Arni, A. (2023). Konsep determinisme dalam Film Soul (Studi analisis semiotika Roland Barthes). *MEDIALOG Jurnal Ilmu Komunikasi*, 6(2), 127–139. <https://doi.org/10.35326/medialog.v6i2.3466>
- Bimantara, W. & Fitratullah, M. (2024). The overlooking The Fantasy Genre in Soul Movie (2020). *Berumpun International Journal of Social, Politics and Humanities*, 7(2), 233–244. <https://doi.org/10.33019/berumpun.v7i2.195>
- Buddha. (2004). *The Dhammapada: Verses on the Way* (G. Wallis, Trans.). Modern Library. <https://www.amazon.com/Dhammapada-Verses-Way-Modern-Library/dp/0679643079>
- Demirci, C. & Kavut, I. E. (2025). Soul Animasyon Film Mekânlarının Paradigmatik Ve Sentagmatik Bağlamda Göstergebilimsel Analizi. *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi*, 33, 101–117. <https://doi.org/10.17484/yedi.1551253>
- Eliade, M. (2004). *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy*. Princeton University Press.
- Hieronymus (1982). *Contra Rufinum* (P. Lardet, Ed.). Brepols.
- Hu, T. (2025). The Construction of Multimodal Metaphors in Animation: An Example from "Soul". *International Journal of Linguistics, Literature and Translation*, 8(2), 109–115. <https://doi.org/10.32996/ijlt.2025.8.2.13>
- Origen. (1966). *On first principles* (Rufinus, Pref.). Harper Torchbooks. <https://archive.org/details/origen-on-first-principles/page/n3/mode/2up>
- Plato. (1997). *Complete Works*. Hackett.
- Radhakrishnan, S. (1994). *The Principal Upanishads*. Harper Collins Publishers India.
- Shantideva, A. (1997). *The Way of the Bodhisattva*. Shambala.
- Susanto, S. N., & Wibowo, T. O. (2023). *Konstruksi Passion Dalam Film Animasi "Soul"*. *KALBISIANA Jurnal Mahasiswa Institut Teknologi dan Bisnis Kalbis*, 9(4), 604–615. <https://doi.org/10.53008/kalbisia.v9i4.1384>
- Thompson, G. (2008). *The Bhagavad Gita: A New Translation*. Farrar, Straus and Giroux. <https://www.amazon.com/Bhagavad-Gita-New-Translation/dp/0865477442>
- Walker, E. (2024). Remembering my friend and rehearing two films. *Alphaville: Journal of Film and Screen Media*, 27, 206–222. <https://doi.org/10.33178/alpha.27.17>

References

- Arni, A. (2023). Konsep determinisme dalam Film Soul (Studi analisis semiotika Roland Barthes). *MEDIALOG Jurnal Ilmu Komunikasi*, 6(2), 127–139. <https://doi.org/10.35326/medialog.v6i2.3466>
- Bimantara, W. & Fitratullah, M. (2024). The overlooking The Fantasy Genre in Soul Movie (2020). *Berumpun International Journal of Social, Politics and Humanities*, 7(2), 233–244. <https://doi.org/10.33019/berumpun.v7i2.195>
- Buddha. (2004). *The Dhammapada: Verses on the Way* (G. Wallis, Trans.). Modern Library. <https://www.amazon.com/Dhammapada-Verses-Way-Modern-Library/dp/0679643079>
- Demirci, C. & Kavut, I. E. (2025). Soul Animasyon Film Mekânlarının Paradigmatik Ve Sentagmatik Bağlamda Göstergebilimsel Analizi. *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi*, 33, 101–117. <https://doi.org/10.17484/yedi.1551253>
- Eliade, M. (2004). *Shamanism: Archaic techniques of ecstasy*. Princeton University Press.
- Hieronymus (1982). *Contra Rufinum* (P. Lardet, Ed.). Brepols.
- Hu, T. (2025). The Construction of Multimodal Metaphors in Animation: An Example from "Soul". *International Journal of Linguistics, Literature and Translation*, 8(2), 109–115. <https://doi.org/10.32996/ijlt.2025.8.2.13>
- Origen. (1966). *On first principles* (Rufinus, Pref.). Harper Torchbooks. <https://archive.org/details/origen-on-first-principles/page/n3/mode/2up>
- Plato. (1997). *Complete Works*. Hackett.
- Radhakrishnan, S. (1994). *The Principal Upanishads*. Harper Collins Publishers India.
- Shantideva, A. (1997). *The Way of the Bodhisattva*. Shambala.
- Susanto, S. N., & Wibowo, T. O. (2023). *Konstruksi Passion Dalam Film Animasi "Soul"*. *KALBISIANA Jurnal Mahasiswa Institut Teknologi dan Bisnis Kalbis*, 9(4), 604–615. <https://doi.org/10.53008/kalbisia.v9i4.1384>
- Thompson, G. (2008). *The Bhagavad Gita: A New Translation*. Farrar, Straus and Giroux. <https://www.amazon.com/Bhagavad-Gita-New-Translation/dp/0865477442>
- Walker, E. (2024). Remembering my friend and rehearing two films. *Alphaville: Journal of Film and Screen Media*, 27, 206–222. <https://doi.org/10.33178/alpha.27.17>

Отримано редакцією журналу / Received: 09.08.25

Прорецензовано / Revised: 12.08.25

Схвалено до друку / Accepted: 10.09.25

Oleksandr PASICHNIK, PhD (Philos.), Assoc. Prof.
ORCID ID: 0000-0001-5317-4918
e-mail: _asdf_asdf_@ukr.ne
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

SACRED SYMBOLS IN THE ANIMATED FILM "SOUL"

B a c k g r o u n d . Genre-wise the article is a form of publication of analytical conclusions resulting from researching religious symbolism within the movie. The material for interpretation was derived from mass media, in particular cinematography. The article describes religious symbolism within the animated film "Soul" (2020). It is made apparent that the wide array of religious symbols in modern cinema requires a new approach.

M e t h o d s . Issues with defining religious symbolism in cinema have inspired a search of appropriate methods and research methodology. The article utilizes analytical approach based on religious symbolism found in the artistic source material – in this case an animated film.

R e s u l t s . With that considered the goal of the scientific research was to track down instances of religious symbolism in "Soul" animated film. It has been established that, despite the film's ostensibly secular character, it incorporates elements of religious symbolism. Among the key sacred motifs identified are: the soul as an immaterial principle; the pre-existence of souls, corresponding to the doctrine of the early Christian theologian Origen; the afterlife, portrayed in accordance with traditional religious imaginaries; meditation, spiritual practices, and rites of initiation; and the notion of the "spark" as a link to the divine source.

C o n c l u s i o n s . The study concludes that religious symbolism in the film is present predominantly in an implicit and metaphorical form.

K e y w o r d s : Buddhism, initiation, Christianity, sacred symbols, cinema, afterlife, "Soul", the beyond, soul.

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 327.5 (477+73):296.1 "2022/2025"
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.26.7>

Олена ПРЕДКО, д-р філос. наук, проф.
ORCID ID: 0000-0002-9908-7788
e-mail: olenapredko@knu.ua

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

РЕЛІГІЙНА ДИПЛОМАТІЯ У РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКІЙ ВІЙНІ: ВПЛИВ МОШЕ АСМАНА НА ПОЛІТИКУ АДМІНІСТРАЦІЇ ТРАМПА ЩОДО УКРАЇНИ

Вступ. Досліджено діяльність Моше Асмана, головного рабина України, як релігійного дипломата під час російсько-української війни у 2022–2025 рр. та його вплив на формування позиції адміністрації Трампа щодо підтримки України. Проаналізовано трансформацію Асмана від релігійного лідера до впливової фігури міжнародної дипломатії, його стратегії впливу на американську політичну еліту та використання міжнародної мережі руху Хабад-Любавич. Метою статті є дослідження ефективності релігійної дипломатії як інструменту впливу на зовнішньополітичні рішення провідних світових держав на прикладі діяльності Асмана.

Методи. Застосовано комплекс методів: історичний аналіз для вивчення еволюції діяльності головного рабина України (2022–2025 рр.); контент-аналіз його публічних виступів та заяв; біографічний метод для дослідження формування світоглядної позиції; системний підхід для розгляду діяльності в контексті теорії релігійної дипломатії; метод кейс-стаді для аналізу конкретних дипломатичних епізодів та метод часової кореляції для встановлення зв'язку між активністю Моше Асмана та змінами в американській політиці. Це дозволило комплексно дослідити механізми релігійно-дипломатичного впливу на міжнародні відносини.

Результати. Встановлено, що Моше Асман створив інноваційну модель релігійної дипломатії, яка поєднує гуманітарну діяльність, медійні кампанії та особистісну дипломатію через міжнародну мережу Хабаду. Ключовими елементами його стратегії стали: організація масштабних евакуаційних операцій на початку війни, створення переконливих наративів про паралелі між нацистською агресією та російським вторгненням, цільова робота зі впливовими американськими лідерами та консервативними медіа. Виявлено значущу кореляцію між дипломатичною активністю головного рабина України та позитивними змінами в ставленні адміністрації Трампа до України, зокрема трансформацією позиції духовного радника президента Марка Бернса.

Висновки. Визначено, що діяльність Моше Асмана демонструє значний потенціал релігійної дипломатії як альтернативного каналу впливу на міжнародну політику, особливо в умовах кризи довіри до традиційних дипломатичних інститутів. Засвідчено, що його досвід розкриває можливості використання релігійної ідентичності та транснаціональних релігійних мереж для формування міжнародної підтримки в умовах воєнного конфлікту. Водночас виявлено структурні ризики персоналізації дипломатії та залежність від особистих зв'язків конкретного лідера, що створює вразливість у разі зміни політичних еліт.

Ключові слова: релігійна дипломатія, Моше Асман, російсько-українська війна, адміністрація Трампа, Хабад-Любавич, міжнародні відносини.

Вступ

Сучасна система міжнародних відносин переживає період кардинальних трансформацій, що особливо яскраво виявляється в умовах збройних конфліктів XXI століття. Російсько-українська війна, розпочата у 2014 році та перетворена на повномасштабну агресію у лютому 2022 року, стала каталізатором переосмислення традиційних дипломатичних практик та актуалізувала роль неурядових акторів у формуванні міжнародної політики.

Особливе місце в цьому контексті посідає релігійний фактор, який активно впливає на міждержавні, міжнародні та регіональні відносини завдяки феномену глобалізації та розвитку транснаціональних релігійних мереж. Становлення релігійної дипломатії як самостійного явища в міжнародних відносинах відбулося в останній чверті XX століття унаслідок кількох взаємопов'язаних процесів. Ключовим поворотним моментом став 1979 рік, який дослідники називають роком "великого повернення" релігії в міжнародні відносини. Саме тоді відбулася ісламська революція в Ірані, що продемонструвала потужний вплив релігійного фактора на геополітику, а також розпочалися дипломатичні ініціативи Ватикану щодо врегулювання аргентинсько-чилійського конфлікту (1978–1984), які стали одним із перших прикладів успішної релігійної медіації в сучасній міжнародній практиці (Корнійчук, 2016, с. 22).

Цей процес супроводжувався інституалізацією релігійної дипломатії через створення спеціальних посад у державних структурах провідних країн. Зокрема, у США в 1998 році Законом про міжнародну релігійну свободу було створено посаду Посла з питань міжнародної релігійної свободи при Державному департаменті (International religious freedom act, 1998), а в Європейському Союзі у 2016 році було запроваджено посаду Спеціального посланника з питань просування свободи релігії або переконань поза межами ЄС, яку з грудня 2022 року обіймає Франс ван Дале (Frans van Daele appointed ..., 2022).

Водночас українська дипломатична практика лише починає освоювати потенціал релігійної дипломатії. Створення у грудні 2015 року при Міністерстві закордонних справ України Управління публічної дипломатії (У МЗС створено самостійний структурний підрозділ ..., 2015) та формування Громадської ради з питань співпраці з релігійними організаціями при МЗС України у 2015 році (Громадська рада з питань співпраці з релігійними організаціями ..., 2017) засвідчило усвідомлення важливості цього інструменту для забезпечення міжнародної підтримки України. Варто зазначити, що станом на 2025 рік Управління публічної дипломатії МЗС України продовжує активно функціонувати, тоді як про

діяльність спеціалізованої Громадської ради з релігійних питань після 2017 року офіційної інформації немає.

Український досвід залучення релігійних лідерів до міжнародної дипломатії залишається малодослідженим, особливо в контексті взаємодії з адміністрацією США. Діяльність Моше Асмана як головного рабина України являє собою унікальний кейс використання релігійної ідентичності для впливу на зовнішньополітичні рішення провідної світової держави.

Релігійна дипломатія як явище сучасних міжнародних відносин стала предметом наукового осмислення відносно недавно. Ю. Корнійчук у своїх працях детально аналізує передумови становлення релігійної дипломатії як самостійного явища, розкриваючи ключові відмінності між релігійною та офіційною дипломатією і підкреслюючи важливість робіт Дугласа Джонстона (Корнійчук, 2016). Т. Пода досліджує вплив релігійного фактора на формування нової системи міжнародних відносин ХХІ століття, аналізуючи релігійні макрорегіони та специфіку міжконфесійних відносин (Пода, 2016). В. Андросова у своїх дослідженнях хасидських династій демонструє практичні аспекти релігійної дипломатії через аналіз діяльності транснаціональних релігійних мереж, зокрема руху Хабад-Любавич (Андросова, 2010).

Водночас українська дипломатична практика лише починає освоювати потенціал релігійної дипломатії. Попри наявність окремих досліджень релігійного фактора в міжнародних відносинах, відсутні комплексні наукові розвідки, які аналізували би конкретні механізми впливу релігійних лідерів на формування зовнішньополітичних рішень провідних держав.

Метою статті є дослідження впливу діяльності Моше Асмана на формування ставлення до України з боку адміністрації Трампа в 2022–2025 роках у період російсько-української війни через призму теорії та практики релігійної дипломатії.

Досягнення поставленої мети передбачає виконання таких завдань: 1) дослідити діяльність Моше Асмана як релігійного дипломата в період з лютого 2022 року по червень 2025 року включно, його світоглядну позицію, реакцію на початок повномасштабної війни, розвиток міжнародних релігійних зв'язків та підготовку до роботи з новою американською адміністрацією Трампа; 2) визначити основні методи та інструменти релігійної дипломатії, які Асман використовував для впливу на американську політику щодо України; 3) оцінити ефективність діяльності Моше Асмана на прикладі зміни позиції ключових представників адміністрації Трампа.

Методи

У процесі написання статті було застосовано комплекс наукових методів дослідження. Метод історичного аналізу використовувався для вивчення еволюції діяльності Моше Асмана як релігійного дипломата в період з лютого 2022-го по червень 2025-го року включно. Контент-аналіз застосовувався для розгляду публічних виступів, інтерв'ю та заяв Асмана, а також медійних матеріалів про його дипломатичну діяльність. Біографічний метод було використано для дослідження життєвого шляху та формування світоглядної позиції головного рабина України. Системний підхід дозволив розглянути діяльність Асмана в контексті загальної теорії релігійної дипломатії та її впливу на американську політику щодо України. Метод кейс-стаді застосовувався під час детального аналізу конкретних епізодів дипломатичної активності, зокрема організації візитів американських

релігійних лідерів до України. Узагальнення отриманих результатів дозволило сформулювати висновки щодо ефективності релігійної дипломатії як інструменту впливу на міжнародну політику та оцінити внесок Асмана у формування підтримки України з боку США.

Результати

Моше Реувен Асман народився 1966 року в Ленінграді. Він представник хасидського руху Хабад-Любавич, призначений головним рабином України Всеукраїнським єврейським конгресом у 2005 році. Заснував релігійну громаду Анатевка під Києвом для переселенців зі Сходу України. Його біографія демонструє поступову трансформацію від релігійного діяча до впливової фігури міжнародної дипломатії¹.

24 лютого 2022 року стало поворотним моментом у діяльності Асмана. Війна змусила його кардинально переосмислити роль релігійного лідера в умовах національної кризи. Характерно, що Асман не обмежився традиційними релігійними функціями, а миттєво включився у практичну роботу з порятунку людей. Цю швидку трансформацію від духовного наставника до організатора гуманітарних операцій забезпечили саме структурні особливості релігійної організації, до якої він належав.

Хасидський рух Хабад-Любавич, на відміну від інших релігійних течій, характеризується децентралізованою, але добре координованою мережею "посланників ребе" (шлухім), які створюють центри в усьому світі. Ця організаційна модель передбачає не лише релігійну діяльність, а й активну соціальну роботу в громадах (Андросова, 2010, с. 96). Якщо традиційні дипломатичні канали можуть блокуватися або працювати повільно через бюрократичні процедури, то релігійна мережа Хабаду функціонує на основі особистої довіри та швидкого прийняття рішень. Саме це дозволило Асману організувати масштабні евакуаційні операції вже в перші дні війни, коли державні структури ще адаптувалися до нових умов.

Асман організував евакуацію 40 тис. осіб, надаючи допомогу незалежно від етнічної чи релігійної приналежності. Спеціально обладнані двоповерхові автобуси з ліжками для поранених та супровідними машинами швидкої допомоги коштували \$20 тис. за одиницю, а загальні витрати досягли \$2 мільйонів (Al-Kassim, 2022). Ці масштаби демонструють потенціал релігійної дипломатії в мобілізації ресурсів.

Варто зауважити особистий контекст, що, безумовно, вплинув на позицію та діяльність Моше Асмана у воєнний період. У вересні 2024 року загинув його усиновлений син. Як розповідає сам головний рабин, син принципово відмовлявся користуватися його відомістю чи зв'язками, вважаючи, що "повинно бути чесно, порядно, всі люди однакові". Цей особистий досвід втрати, коли релігійний лідер розділив долю тисяч українських родин, додав емоційної глибини його дипломатичній діяльності та продемонстрував щирість його позиції щодо підтримки України (Video NV, 2024).

Для розуміння ефективності релігійно-дипломатичної діяльності Асмана критично важливо проаналізувати його світоглядну позицію, що стала підґрунтям для формування переконливих наративів на міжнародній арені. Паралельно з гуманітарною роботою він розгорнув масштабну інформаційну кампанію. Поворотним моментом стало 1 березня 2022 року, коли російські ракети атакували Бабин Яр. Цей символічний удар по місцю пам'яті про Голокост спонукав Асмана до рішучих дій. Він виніс сувій Тори зі спеціального місця зберігання та записав

¹¹ Office of the Chief Rabbi of Ukraine Moshe Reuven Azman. URL: <https://www.officeofchief Rabbi.org/about-chief-rabbi-azman>

звернення до росіян з закликом зупинити війну (Ґрунт, 2025). Його слова, сказані "з серця", мали особливу силу переконання: "Тут відбуваються воєнні злочини. Російська армія воювала з фашистами у 1941 році. Сьогодні вони бомблять Київ; вони обстрілюють цивільних!" (Geraghty, 2023). Відео стало вірусним, набравши десятки мільйонів переглядів по всьому світу. За словами самого Моше Асмана, саме тоді він усвідомив, що донесення правди про війну стало його "святим обов'язком". Це переконання трансформувало його з релігійного лідера у глобального адвоката справи України.

Світоглядна позиція головного рабина ґрунтується на принципі "Ніколи знову", який зобов'язує протидіяти будь-яким проявам геноциду після досвіду Голокосту. Його ключовий аргумент полягає у прямих паралелях між нацистськими методами та російською агресією: "Що нацисти робили? Німецькі злочинці хотіли знищити єврейський народ... А що росіяни зараз говорять по телебаченню... що вони хочуть українців знищити, знищити Україну, знищити українську мову, українців як націю". Асман наголошує на неприпустимості того, щоб "в нашому XXI-му столітті один народ хотів відкрито знищити інший народ". Він критикує російську "приватизацію перемоги" над нацизмом, нагадуючи про участь 7–8 мільйонів українців у складі радянської армії. Щодо звинувачень України в антисемітизмі, Асман наводить конкретні контраргументи: український парламент прийняв закон про кримінальну відповідальність за антисемітизм ще до війни, рівень антисемітизму в Україні нижчий, ніж у Європі та США. Його принципова позиція щодо української мови ("я принципово розмовляю українською мовою... навіть у своїй родині") демонструє глибоку інтеграцію в українську ідентичність, що надає автентичності його міжнародним виступам на захист України (Sternenko, 2025).

Протягом 2023–2024 років Асман розбудовував систематичні зв'язки з ізраїльським політичним істеблішментом та міжнародними єврейськими громадами. Найбільш резонансним епізодом став організований ним візит Ніра Барката до України у вересні 2022 року, коли колишній мер Єрусалиму став першим високопоставленим ізраїльським політиком, що відвідав Україну після початку війни. Він також проводив регулярні зустрічі з прем'єр-міністром Нетаньягу та здійснював дипломатичні поїздки до США, Канади та Британії для протидії російській пропаганді в єврейських громадах (Briman, 2022). Хоча ця діяльність була важливою для формування міжнародної підтримки України, предметом нашого дослідження є саме вплив Асмана на адміністрацію Трампа, що стало центральним елементом його релігійно-дипломатичної стратегії.

Наприкінці 2024 року головний рабин продемонстрував глибоке розуміння американської політичної динаміки, заздалегідь готуючись до зміни адміністрації. На відміну від багатьох українських діячів, які критикували Трампа, Асман обрав принципово іншу стратегію, базовану на прагматичному розумінні геополітичних інтересів. Його підхід ґрунтувався на розумінні того, що необхідно буде співпрацювати з будь-яким обраним американським президентом, а критика лише створює додаткові перешкоди для досягнення цілей України.

Центральним елементом стратегії Моше Асмана стала концепція безумовної подяки замість конфронтації. Він послідовно дотримувався формули: "Перше, що я починаю там говорити, я дякую. Я кажу: дякую уряду, дякую всім урядам, дякую всім палатам американського парламенту – і республіканцям, і демократам, і

американському народу за допомогу Україні" (Sternenko, 2025). Цей підхід мав глибоке психологічне обґрунтування: створення позитивного емоційного фону перед представленням нових запитів.

Особливу увагу головний рабин України приділяв визнанню конкретних заслуг Трампа, зокрема надання Україні протитанкових ракет Javelin. "Дякую Дональду Трампу за джавеліни, за ту першу летальну зброю, яку надали Україні, що Україна змогла вистояти в перші дні війни", – наголошував він у кожному виступі. Ця теза мала потужне фактичне підґрунття: у грудні 2017 року адміністрація Трампа справді ухвалила історичне рішення про продаж Україні 210 ракет Javelin та 37 пускових установок вартістю \$47 мільйонів (Martinez et al., 2019). Це рішення стало прецедентним, оскільки адміністрація Обама категорично відмовлялася надавати Україні летальну зброю, побоюючись ескалації конфлікту з Росією.

Асман також активно критикував тенденцію українських політиків та медіа до "хейтингу" американських лідерів. Він постійно закликав до самоконтролю заради практичних результатів: "Я хочу всім телеглядачам сказати: завжди, коли ми когось хочемо розкритикувати, "захейтити", треба завжди подумати – а що це принесе? Це допоможе, не допоможе для справи?". Ця позиція відображала його розуміння того, що емоційні реакції можуть бути використані проти України: "є такі сили, які потім захочуть там це... інформацію принесуть там Дональду Трампу, через когось передадуть і скажуть: О, українці вас не люблять, і українці вас... навіщо ви допомагаєте Україні, немає сенсу" (Sternenko, 2025).

Важливим аспектом стратегії стало ретельне вивчення специфіки американської політичної культури та її відмінностей від європейських традицій. Головний рабин аналізував навіть деталі повсякденного життя американців – від естетичних уподобань до вебдизайну, розуміючи, що ефективна комунікація вимагає адаптації до ментальності цільової аудиторії. Він навіть вирішив створювати окремі американські версії своїх інтернет-ресурсів, щоб вони відповідали культурним очікуванням американських користувачів. Цей підхід демонстрував професійне розуміння того, що дипломатичний успіх часто залежить від здатності говорити мовою, зрозумілою для конкретної аудиторії, не лише в лінгвістичному, а й у культурному сенсі.

Моше Асман також демонстрував стратегічну емпатію до позиції Трампа, визнаючи об'єктивні причини його можливого скептицизму щодо України: "Більш того, станьте на місце Трампа. Він з Україною... у нього були пов'язані скандали і так далі. Тобто я його розумію в цьому випадку" (Sternenko, 2025). Це посилання на імпідмент Трампа 2019 року через "український скандал" показує, що Асман ураховував всі аспекти складних відносин між Трампом та Україною.

Водночас головний рабин України дотримувався принципової незалежності у питаннях американської внутрішньої політики, уникаючи втручання у виборчі процеси. Коли його запитували про персональні переваги щодо кандидатів, він відповідав: "Мені головне, щоби він допомагав Україні і допомагав Ізраїлю... Я вдячний президентові Трампу, що допомагав Ізраїлю. Я вдячний президентові Байдену, що допомагав Україні" (Video NV, 2024).

Практичним втіленням цієї стратегії стала інтенсивна робота з консервативними американськими медіа та релігійними лідерами. Моше Асман систематично виступав на консервативних медіаплатформах, зокрема в газеті New York Post, яку, за його словами, читає сам Трамп, а також на телеканалі NewsMax, де він зустрічався з його

власником Крістофером Руді (Sternenko, 2025). Це демонструвало розуміння важливості роботи з аудиторією, яка традиційно підтримує Республіканську партію.

Стратегія Асмана виявилася ефективною завдяки поєднанню кількох ключових елементів: фактичного обґрунтування позиції України, емоційного впливу через особисті свідчення, культурної адаптації до американських реалій та принципового уникнення конфронтації. Цей підхід створив новий тип релігійної дипломатії, де духовний авторитет поєднується з прагматичним розумінням геополітичних процесів та здатністю до стратегічної комунікації з різними політичними силами.

Дипломатична активність Моше Асмана демонструє комплексну систему впливу на американську політику, що поєднує традиційні та інноваційні методи. Його підхід базується на стратегічному використанні релігійної ідентичності як дипломатичного ресурсу.

Асман стратегічно використав міжнародну мережу руху Хабад-Любавич для отримання доступу до американських еліт. За його власними словами, він "уперше приїхав до Сполучених Штатів за життя Любавицького Ребе, всесвітньо відомого рабина, який перетворив рух Хабад-Любавич на глобальну силу в іудаїзмі", що дозволило йому встановити "знайомства з тих часів" (Ukraine's Chief Rabbi Moshe Azman reveals ..., 2025). Ця мережа функціонує на принципах особистої довіри та релігійної солідарності, що відрізняє її від формальних дипломатичних структур і забезпечує швидкість прийняття рішень.

Практичним втіленням такої мережевої дипломатії стали довгострокові відносини з Рудольфом Джуліані, ініційовані у 2005 році. Асман пояснює логіку цих зв'язків: тоді Джуліані "мав репутацію успішного мера, який покінчив зі злочинністю і дуже підтримував євреїв" і "його поважали в Америці як ефективного адміністратора" (Ukraine's Chief Rabbi Moshe Azman reveals ..., 2025). Культивування цих відносин протягом майже двох десятиліть виявилось стратегічно виправданим – воно забезпечило головному рабину прямий доступ до найближчого оточення Трампа у критичний момент російсько-української війни. Така персоналізована дипломатія дозволила обійти складні бюрократичні процедури традиційних міждержавних каналів і досягти результатів, недоступних через офіційні дипломатичні представництва.

Головний рабин України розробив потужний наратив, що базувався на прямих паралелях між нацистськими методами та російською агресією. Його ключовий аргумент полягав у тому, що "Росія напала на Україну, Росія бомбить українські міста – мирні міста – і бомбить щодня", а російські заяви про бажання "знищити українців як націю" нагадують нацистську політику стосовно євреїв (Bell-Cross, 2025). Такий підхід був стратегічно обґрунтованим в американському контексті, де тема Голокосту має особливий резонанс серед політичних еліт та громадськості, особливо в консервативних колах, які традиційно підтримують Ізраїль.

Водночас Асман усвідомлював ризики спрощення через історичні аналогії, а тому підкріплював емоційну риторіку фактичними доказами. Він систематично посилався на документовані військові злочини – масові поховання в Ізюмі та Бучі, свідчення очевидців про катування цивільних. Рабин також підкреслював свою особисту місію: "ніхто не просив мене це робити, але мій порядок денний полягає в тому, щоб донести правду про те, що сталося в Україні" (Bell-Cross, 2025). Така комбінація особистого свідчення, релігійного авторитету та документальних фактів створювала переконливий наратив, що

апелював одночасно до емоцій та раціональних аргументів американської аудиторії.

Поряд із опрацюванням історичних паралелей Асман експериментував з альтернативними формами дипломатичного впливу. Усвідомлюючи обмеженість традиційної риторики, він звернувся до емоційно-творчих методів комунікації. Каталізатором такої інновації стала ракетна атака на Київ 24 квітня 2025 року, що забрала життя 13 людей. Побачивши наслідки обстрілу, Асман за кілька годин створив музичне звернення "Donald Trump, it's time to fight in the name of Light" (Briman, 2025).

Цей епізод демонструє еволюцію дипломатичної стратегії Асмана від інтелектуальних аргументів до емоційного впливу. Вибір музичного формату відображав глибоке розуміння психологічного профілю американського лідера та специфіки сучасної політичної комунікації, де візуальний контент часто переважає над текстовими меседжами (Ґрунт, 2025). Поєднання гітарної музики з кадрами руйнувань створювало потужний емоційний наратив, здатний конкурувати за увагу в насиченому медіапросторі.

Успіх ініціативи засвідчив ефективність інтеграції публічних та приватних каналів впливу. Масове поширення через американські медіа забезпечило широкий резонанс, тоді як паралельна робота через особисті контакти в оточенні Трампа гарантувала адресну доставку (Sternenko, 2025). Така дуальна тактика демонструє зрілість дипломатичного мислення Асмана, який поєднав елементи публічної дипломатії з традиційними методами особистого впливу, створивши гібридну модель релігійно-політичної комунікації. Символічне використання терміна "Імперія зла" було стратегічно обґрунтованим. Посилання на Рейгана мало активізувати історичну пам'ять американських консерваторів і створити паралелі між боротьбою проти СРСР і протистоянням сучасній Росії.

Розвиток емоційно-творчих методів комунікації логічно еволюціонував у напрямку особистісної дипломатії, яка стала найефективнішим інструментом Асмана. Усвідомлюючи обмеженість масових звернень, він сконцентрувався на цільовому впливі через ключових осіб американської політичної системи. Така стратегія відображала глибоке розуміння специфіки американської влади, де неформальні радники часто мають більший вплив на прийняття рішень, ніж офіційні дипломатичні канали.

Найбільш показовим прикладом цього підходу став візит пастора Марка Бернса до України у березні 2025 року. Асман стратегічно обрав духовного радника Трампа як канал впливу, розуміючи його особливе становище в оточенні президента. Підготовка до візиту демонструвала ретельне планування: він особисто "запланував маршрут Бернса через постраждалі від війни міста Київської області" та організував зустрічі з представниками основних релігійних конфесій (Ґрунт, 2025). Символічно, що візит збігся з третьою річницею звільнення Бучі та Ірпеня, що Асман інтерпретував як "боже-ственне провидіння".

Трансформація позиції Бернса відбулася швидко та радикально. За словами Асмана, "він змінив свою думку і став патріотом України за два дні – щирим патріотом" (Ґрунт, 2025). Ключовим моментом стала поїздка до Бучі, Ірпеня та Бородянки, де Бернс "спілкувався багато з людьми, і ми бачили різних свідків". Емоційний перелом відбувся під час переїзду до Києва, коли пастор "уже з моєї машини переписувався з Дональдом Трампом і передавав йому свої емоції" (Sternenko, 2025). Документальні докази про "20 тисяч дітей та більше", викрадених

росіянами, та "зруйновані культові споруди" остаточно переконали пастора в правоті української позиції.

Результати цієї трансформації виявилися значними. З поверненням до США Бернс публічно заявив: "Я помилявся, те, що робить Путін – це чисте зло" та "Тепер я вірю, що підтримка України – це і є ставити Америку на перше місце" ((Vandevelde, 2025). Принципово важливою стала зміна риторики Бернса з фінансової допомоги на військову підтримку. Він підкреслював: "Ці солдати на передовій не просять грошей. Вони просять 1000 танків, 300 F-35, протиповітряну зброю для збиття дронів, які все ще обстрілюють цивільні будівлі та вбивають людей" (York, 2025). Важливо, що Бернс продовжив активну адвокацію і навіть провів зустрічі з Трампом, де розповідав про побачене в Україні та переконував президента в необхідності підтримки України.

Паралельно Асман розвивав подібну стратегію з іншими впливовими американськими фігурами. Візит Бена Шапіро до України у квітні 2025 року також продемонстрував ефективність особистого знайомства з українськими реаліями. Шапіро – один із найвпливовіших консервативних коментаторів США, співзасновник медіаімперії The Daily Wire, яка у 2022 році принесла 200 мільйонів доларів доходу, та ведучий найпопулярнішого консервативного подкасту з 25 мільйонами прослуховувань на місяць (Abramovitch, 2025). Головний рабин України наголошує, що "мав честь приймати Бена Шапіро, одного з найвидатніших журналістів та блогерів американсько-єврейського походження, який вперше відвідав Україну" (Renowned American journalist Ben Shapiro ..., 2025). Результатом стало інтерв'ю з президентом Зеленським, де Шапіро зайняв більш проукраїнську позицію порівняно з попередніми виступами.

Систематичні поїздки Асмана до США протягом 2025 року засвідчили інституціоналізацію його дипломатичної діяльності. Він здійснив третій візит за останні півроку після виборів у США, під час якого спілкувався з багатьма людьми, частина зустрічей були приватними (Грунт, 2025). Особливо значущими стали зустрічі зі Стівом Віткофом, спецпосланником президента США, та Дагом Бургумом, міністром внутрішніх справ. Асман підкреслював свій принцип: "слова, що йдуть від серця, обов'язково дійдуть до іншого серця" (Chief Rabbi of Ukraine discusses ..., 2025).

Кульмінацією особистісної дипломатії стала зустріч з Кітом Келлоггом під час його візиту до України в липні 2025 року. Головний рабин України презентував спецпредставнику "картину з Декларацією незалежності США разом з портретом Дональда Трампа", яку Келлогг "пообіцяв особисто передати президенту США" (Сушкова, 2025). Символічно, що зустріч відбулася в Бабиному Яру, де Келлогг зустрічався з лідерами 169 єврейських громад України, а "рабин Рафаель Рутман прочитав псалом 23, доводячи Келлогга до сліз" (Feldman, 2025).

Аналіз ефективності особистісної дипломатії Асмана демонструє кілька ключових факторів успіху. По-перше, вибір правильних "точок входу" – осіб, які мають реальний вплив на формування політики США. По-друге, використання емоційного впливу через безпосереднє знайомство з наслідками війни замість абстрактних аргументів. По-третє, забезпечення довгострокового ефекту через трансформацію особистих переконань впливових осіб. Водночас така стратегія містить і ризики: залежність від особистих симпатій може призводити до нестабільності підтримки в разі зміни політичних пріоритетів або персонального складу адміністрації.

Аналіз послідовності подій демонструє значущу кореляцію між дипломатичною активністю Асмана та змінами в американсько-українських відносинах протягом березня–липня 2025 року. Хоча встановлення прямого причинно-наслідкового зв'язку залишається складним завданням, наявні факти свідчать про роль релігійної дипломатії як одного з важливих чинників формування більш позитивного ставлення адміністрації Трампа до України.

Ключові зміни в позиції США відбулися у період активізації діяльності Асмана. З березня 2025 року Трамп призупинив військову допомогу Україні після конфліктної зустрічі з Зеленським в Овальному кабінеті (Liptak et al., 2025). Проте вже 11 березня 2025 року адміністрація Трампа оголосила про негайне відновлення військової допомоги та обміну розвідувальною інформацією з Києвом (Lee, 2025).

Важливим є той факт, що візит пастора Бернса до України відбувся 30 березня 2025 року, саме в період цих змін у політиці адміністрації. Бернс, який спочатку підтримував паузу в ставленні до допомоги, кардинально змінив позицію після відвідування Бучі, Ірпеня та Бородянки в межах програми, організованої Асманом.

Трансформація позиції Бернса стала показовою для впливу релігійної дипломатії на американську політику. Принципово важливо, що Бернс особисто проінформував Трампа про побачене в Україні: "Я розповів президенту та Білому дому про те, що пережив в Україні... злочини, скоєні росіянами щодо українських жінок, дітей, людей похилого віку та цивільних" (York, & Fratsyvir, 2025).

Ефективність релігійної дипломатії підтверджується також зміною риторики самого Трампа. Якщо на початку березня він критикував Україну, то вже наприкінці березня заявив, що "розлючений" на Путіна і може запровадити додаткові тарифи на російську нафту (Radford, 2025).

Водночас важливо визнати обмеженість прямого впливу релігійної дипломатії на формування зовнішньої політики США. Зміни в позиції адміністрації Трампа зумовлювалися комплексом факторів, включаючи геополітичні міркування, тиск з боку Конгресу та союзників, а також розвиток ситуації на фронті. Релігійна дипломатія Асмана радше створювала сприятливі умови для зміни сприйняття України в релігійно-консервативних колах, які традиційно впливають на республіканську політику.

Діяльність головного рабина також сприяла формуванню проукраїнських настроїв серед впливових медіафігур, зокрема Бена Шапіро, що посилювало підтримку України в консервативних медіа. Це створило атмосферу, в якій підтримка України почала сприйматися як сумісна з консервативними цінностями "America First", що раніше використовувалися для обґрунтування ізоляціоністської позиції.

Таким чином, релігійна дипломатія Моше Асмана, хоча і не була визначальним фактором змін у політиці США, відіграла важливу роль у створенні сприятливих тенденцій та формуванні більш позитивного сприйняття України серед ключових груп впливу в американській політичній системі. Ефективність цього підходу підтверджується часовою кореляцією між активністю Асмана та змінами в позиції адміністрації Трампа щодо України.

Дискусія і висновки

Дослідження діяльності Моше Асмана показує значущі зміни в ролі релігійного фактора в сучасних міжнародних відносинах. Його практика демонструє еволюцію релігійної дипломатії від допоміжного інструменту до самостійного каналу впливу на міжнародну політику, що функціонує паралельно з офіційними державними структурами.

Асман створив інноваційну модель релігійної дипломатії, що поєднує традиційні релігійні практики із сучасними

комунікативними технологіями. Його підхід ефективно використовує релігійну ідентичність як ресурс політичного впливу, який дозволяє долати конфесійні та ідеологічні бар'єри. Це підтверджує ростучу роль релігії в міжнародних відносинах у супереч прогнозам про її маргіналізацію.

Ключовим досягненням дослідження є емпіричне підтвердження ефективності релігійної дипломатії через аналіз часової кореляції між діяльністю Асмана та змінами в політиці адміністрації Трампа щодо України. Трансформація позиції духовного радника президента Марка Бернса від опонента до активного прихильника підтримки України, відновлення військової допомоги США після тимчасової паузи та зміна риторики самого Трампа демонструють практичну результативність релігійно-дипломатичних методів у конкретному політичному контексті.

Ефективність моделі головного рабина ґрунтується на глибокому розумінні американської релігійно-політичної культури, де різні конфесійні групи формують впливові коаліції. Його здатність працювати з різними релігійними спільнотами відображає професійне володіння механізмами релігійного лобізму в США. Особливо показовою стала його спроможність переформатувати консервативну риторику "America First" з ізоляціоністської на проукраїнську через релігійно-етичні аргументи.

Водночас кейс Асмана виявляє структурні ризики персоналізації дипломатії. Залежність від особистих зв'язків конкретного лідера створює вразливість, коли зміни в політичних елітах можуть знівелювати досягнуті результати. Аналіз також показує, що релігійна дипломатія функціонує як один з факторів впливу, а не як визначальний елемент формування зовнішньої політики великих держав.

Теоретичне значення дослідження полягає в емпіричному підтвердженні концепції "м'якої сили" в її релігійному вимірі та розробці методології оцінювання ефективності неформальної дипломатії через часову кореляцію. Головний рабин України демонструє, як релігійний авторитет конвертується у політичний вплив через механізми культурної близькості та ціннісної солідарності. Його діяльність доводить, що в умовах кризи довіри до традиційних дипломатичних інститутів релігійні мережі можуть ефективно функціонувати як альтернативні канали міжнародної комунікації.

Для України досвід Асмана розкриває значний потенціал релігійного фактора в зовнішній політиці. Багатоконфесійний характер українського суспільства та зв'язки з міжнародними релігійними мережами створюють можливості для розширення дипломатичного інструментарію. Проте ефективне використання цього ресурсу потребує професіоналізації релігійно-дипломатичної практики, створення координаційних механізмів між державними й релігійними структурами та розроблення стратегії довгострокової інституціоналізації успішних практик.

Перспективи подальших досліджень включають порівняльний аналіз релігійно-дипломатичних практик різних конфесій, розроблення методології кількісного оцінювання ефективності неформальної дипломатії та вивчення впливу цифрових технологій на трансформацію релігійної дипломатії. Феномен Моше Асмана відкриває нові можливості для переосмислення ролі релігії в сучасній системі міжнародних відносин і актуалізує потребу в розробленні теоретичних моделей релігійно-політичної взаємодії, що враховують специфіку постсекулярного світу.

Внесок авторів: Олександр Костюк – концептуалізація проблеми, методологія дослідження; Олена Предко – висновки та емпірична база.

Джерела фінансування. Це дослідження не отримало жодного гранту від фінансової установи в державному, комерційному або некомерційному секторах.

Список використаних джерел

- Андросова, В. (2010). Хасидські династії в контексті відродження іудаїзму в Україні. *Українське релігієзнавство*, 53, 92–105. <https://nasplib.isofts.kiev.ua/items/8084c34b-b4ab-48e9-a486-b46a39bad5c2>
- Громадська рада з питань співпраці з релігійними організаціями при МЗС України ухвалила заяву про звільнення заручників. (2017, 4 квітня). Міністерство закордонних справ України. <https://mfa.gov.ua/news/56157-gromadsyka-rada-z-pitany-spivpraci-z-religijnimi-organizacijami-pri-mzs-ukrajini-uhvalila-zajavu-pro-zvylennya-zaruchnikov>
- Корнійчук, Ю. Ю. (2016). Релігійна дипломатія: Передумови становлення й теоретичні засади розвитку. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія*, 36(49), 20–27.
- Video NV. (2024, November 5). *Моше Асман про втрату сина, допиту у КДБ, Трампа і порядних росіян* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=UzwHmXy58sk>
- Sternenko. (2025, June 8). *Моше Асман. Зустрічі з командою Трампа. Як переконати США допомогти Україні?* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=x04txWCZMcY>
- Ґрунт. (2025, June 18). *Моше Асман. Правда для Трампа, ізраїльські "Шарі" і чи можна пробачити зло // Погляд з Ходзою* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Wbbxk8FMXCC>
- Пода, Т. А. (2016). Вплив релігійного фактора на міжнародні відносини у XXI столітті. *Вісник Державного університету "Київський азіатичний інститут"*. Серія: Філософія. Культурологія, 16(2), 105–108.
- Сушкова, В. (2025, 15 липня). *Головний рабин України Асман подавав Келлогу картину із портретом Трампа та Декларацією незалежності США*. Цензор.НЕТ. <https://censor.net/ua/photonews/3563485/moshe-arman-podaruvav-kitu-kellogu-kartynu-iz-portretom-trampa>
- У МЗС створено самостійний структурний підрозділ – Управління публічної дипломатії. (2015, 22 грудня). Урядовий портал. <https://www.kmu.gov.ua/news/248724390>
- Abramovitch, S. (2025, January 13). *How Ben Shapiro conquered the MAGA-verse*. The Hollywood Reporter. <https://www.hollywoodreporter.com/news/politics-news/how-ben-shapiro-conquered-maga-verse-trump-1236104674/>
- Al-Kassim, M. (2022, April 20). *Ukraine Chief Rabbi Helps To Evacuate Jewish Refugees to Safety*. The Media Line. <https://themedialine.org/top-stories/ukraine-chief-rabbi-helps-to-evacuate-jewish-refugees-to-safety/>
- Bell-Cross, L. (2025, February 20). *'Tucker Carlson, call me!', Ukraine's Chief Rabbi says he's duty-bound to tell the world about Russia's aggression*. The Jewish Chronicle. <https://www.thejc.com/news/world/tucker-carlson-call-me-ukraines-chief-rabbi-says-hes-duty-bound-to-tell-the-world-about-russias-aggression-pi32sw7e>
- Briman, Sh. (2022, September 16). *A first since the start of the war: A high-ranking Israeli politician visits Kyiv and expresses solidarity with the people of Ukraine*. Ukrainian Jewish Encounter. <https://ukrainianjewishencounter.org/en/a-first-since-the-start-of-the-war-a-high-ranking-israeli-politician-visits-kyiv-and-expresses-solidarity-with-the-people-of-ukraine/>
- Briman, Sh. (2025, May 1). *Ukrainian rabbi calls on US president to "fight in the name of light"*. Ukrainian Jewish Encounter. <https://ukrainianjewishencounter.org/en/news/ukrainian-rabbi-calls-on-us-president-to-fight-in-the-name-of-light/>
- Chief Rabbi of Ukraine discusses U.S. assistance with Witkoff, other officials. (2025, May 8). Ukrinform. <https://www.ukrinform.net/rubric-society/3990093-chief-rabbi-of-ukraine-discusses-us-assistance-with-witkoff-other-officials.html>
- Feldman, J. (2025, July 17). *Trump Envoy Kellogg Meets Chabad Rabbis at Babi Yar, Moved to Tears*. VINnews. <https://vinnews.com/2025/07/17/trump-envoy-kellogg-meets-chabad-rabbis-at-babi-yar-moved-to-tears/>
- Frans van Daele appointed EU Special Envoy for protection and promotion of religious freedom. (2022, 7 December). Agence Europe. <https://agenceurope.eu/en/bulletin/article/13079/31>
- Geraghty, J. (2023, August 31). *Before the war, this Ukrainian rabbi was a quiet man. No longer*. The Washington Post. <https://www.washingtonpost.com/opinions/2023/08/31/ukraine-rabbi-azman-humanitarian/>
- International religious freedom act, Public Law 105–292 (1998, October 27) (USA) <https://www.govinfo.gov/content/pkg/COMPS-11578/pdf/COMPS-11578.pdf>
- Lee, M. (2025, March 11). *U.S. will immediately resume military aid as Ukraine says it is open to 30-day ceasefire*. PBS News. <https://www.pbs.org/newshour/world/u-s-will-immediately-resume-military-aid-to-ukraine-trump-administration-says>
- Liptak, K., Waldenberg, S., & Liebermann, O. (2025, March 3). *Trump pauses military aid to Ukraine after Oval Office argument with Zelensky, White House official says*. CNN. <https://www.cnn.com/2025/03/03/politics/trump-administration-ukraine-aid/index.html>
- Martinez, L., Finnegan, C., & McLaughlin, E. (2019, October 2). *Trump admin approves new sale of anti-tank weapons to Ukraine*. ABC News. <https://abcnews.go.com/Politics/trump-admin-approves-sale-anti-tank-weapons-ukraine/story?id=65989898>
- Radford, A. (2025, March 31). *Timeline of how Trump's pledge to end the war in Ukraine hit reality*. CNN. <https://www.cnn.com/2025/03/26/europe/timeline-trumps-pledge-to-end-ukraine-war/index.html>

Renowned American journalist Ben Shapiro makes first visit to Ukraine. (2025, April 23). Rubryka. <https://rubryka.com/en/2025/04/23/upershe-ukrayinu-vidvidav-amerykanskyj-zhurnalist-ben-shapiro/>

Ukraine's Chief Rabbi Moshe Azman reveals how he connects with the U.S. President's entourage. (2025, July 15). NV The New Voice of Ukraine. <https://english.nv.ua/nation/ukraine-s-chief-rabbi-azman-connects-with-trump-s-circle-and-invites-pastor-mark-burns-to-ukraine-50529935.html>

Vandeveld, F. (2025, April 17). *Trump's 'spiritual advisor' revises opinion after visit to Ukraine.* Tagtik. <https://www.tagtik.co.uk/en/news/trumps-spiritual-advisor-revises-opinion-after-visit-to-ukraine>

York, Ch. (2025, April 10). *'Putin is pure evil' – Trump's spiritual advisor on Russia's war against Ukraine.* Yahoo News. <https://www.yahoo.com/news/supporting-ukraine-america-first-trumps-121816168.html>

York, Ch., & Fratsyvir, A. (2025, May 3). *'US will not turn its back on Ukraine,' Trump's spiritual advisor says after briefing American president.* Kyiv Independent. <https://kyivindependent.com/us-will-not-turn-its-back-on-ukraine-trumps-spiritual-advisor-says-after-briefing-american-president/>

References

- Abramovitch, S. (2025, January 13). *How Ben Shapiro conquered the MAGA-verse.* The Hollywood Reporter. <https://www.hollywoodreporter.com/news/politics-news/how-ben-shapiro-conquered-maga-verse-trump-1236104674/>
- Al-Kassim, M. (2022, April 20). *Ukraine Chief Rabbi Helps To Evacuate Jewish Refugees To Safety.* The Media Line. <https://themedialine.org/top-stories/ukraine-chief-rabbi-helps-to-evacuate-jewish-refugees-to-safety/>
- An independent structural subdivision was created in the Ministry of Foreign Affairs – the Department of Public Diplomacy. (2015, December 22). Government Portal [in Ukrainian]. <https://www.kmu.gov.ua/news/248724390>
- Androsova, V. (2010). Hasidic dynasties in the context of the revival of Judaism in Ukraine. *Ukrainian Religious Studies*, 53, 92–105 [in Ukrainian].
- Bell-Cross, L. (2025, February 20). *'Tucker Carlson, call me!,' Ukraine's Chief Rabbi says he's duty-bound to tell the world about Russia's aggression.* The Jewish Chronicle. <https://www.thejc.com/news/world/tucker-carlson-call-me-ukraines-chief-rabbi-says-hes-duty-bound-to-tell-the-world-about-russias-aggression-pi32sw7e>
- Briman, Sh. (2022, September 16). *A first since the start of the war: A high-ranking Israeli politician visits Kyiv and expresses solidarity with the people of Ukraine.* Ukrainian Jewish Encounter. <https://ukrainianjewishencounter.org/en/a-first-since-the-start-of-the-war-a-high-ranking-israeli-politician-visits-kyiv-and-expresses-solidarity-with-the-people-of-ukraine/>
- Briman, Sh. (2025, May 1). *Ukrainian rabbi calls on US president to 'fight in the name of light'.* Ukrainian Jewish Encounter. <https://ukrainianjewishencounter.org/en/news/ukrainian-rabbi-calls-on-us-president-to-fight-in-the-name-of-light/>
- Chief Rabbi of Ukraine discusses U.S. assistance with Witkoff, other officials. (2025, May 8). Ukrinform. <https://www.ukrinform.net/rubric-society/3990093-chief-rabbi-of-ukraine-discusses-us-assistance-with-witkoff-other-officials.html>
- Feldman, J. (2025, July 17). *Trump Envoy Kellogg Meets Chabad Rabbis at Babi Yar, Moved to Tears.* VINnews. <https://vinnews.com/2025/07/17/trump-envoy-kellogg-meets-chabad-rabbis-at-babi-yar-moved-to-tears/>
- Frans van Daele appointed EU Special Envoy for protection and promotion of religious freedom. (2022, 7 December). Agence Europe. <https://agenceurope.eu/en/bulletin/article/13079/31>
- Geraghty, J. (2023, August 31). *Before the war, this Ukrainian rabbi was a quiet man. No longer.* The Washington Post. <https://www.washingtonpost.com/opinions/2023/08/31/ukraine-rabbi-azman-humanitarian/>
- Grunt. (2025, June 18). *Moshe Azman. Truth for Trump, Israeli "Sharia" and whether evil can be forgiven // View with Hodza* [Video]. YouTube [in Ukrainian]. <https://www.youtube.com/watch?v=Wbxbk8FMXcc>
- International religious freedom act, Public Law 105–292 (1998, October 27) (USA) <https://www.govinfo.gov/content/pkg/COMPS-11578/pdf/COMPS-11578.pdf>

Olena PREDKO, DSc (Philos.), Prof.
ORCID ID: 0000-0002-9908-7788
e-mail: olenapredko@knu.ua
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

RELIGIOUS DIPLOMACY IN THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR: MOSHE AZMAN'S INFLUENCE ON TRUMP ADMINISTRATION POLICY TOWARD UKRAINE

Background. The study examines the activities of Moshe Azman as Chief Rabbi of Ukraine in his role as a religious diplomat during the 2022–2025 Russian-Ukrainian war and his influence on shaping the Trump administration's position regarding support for Ukraine. The research analyzes the Chief Rabbi's transformation from a religious leader to an influential figure in international diplomacy, his strategies for influencing the American political elite, and his use of the international Chabad-Lubavitch network. The aim of the article is to investigate the effectiveness of religious diplomacy as an instrument of influence on foreign policy decisions of leading world powers, using Moshe Azman's activities as a case study.

Methods. The article employs a complex of methods: historical analysis to study the evolution of the Chief Rabbi's activities (2022–2025), content analysis of his public speeches and statements, biographical method to research the formation of his worldview, systematic approach to examine his activities within the context of religious diplomacy theory, case study method for analyzing specific diplomatic episodes, and temporal correlation method to establish connections between Moshe Azman's activity and changes in American policy. This allowed for a comprehensive study of the mechanisms of religious-diplomatic influence on international relations.

Korniichuk, Yu. Yu. (2016). Religious diplomacy: Prerequisites for formation and theoretical foundations of development. *Scientific Journal of Dragomanov Ukrainian State University. Series 7: Religious Studies. Culturology. Philosophy*, 36(49), 20–27 [in Ukrainian].

Lee, M. (2025, March 11). *U.S. will immediately resume military aid as Ukraine says it is open to 30-day ceasefire.* PBS News. <https://www.pbs.org/newshour/world/u-s-will-immediately-resume-military-aid-to-ukraine-trump-administration-says>

Liptak, K., Waldenberg, S., & Liebermann, O. (2025, March 3). *Trump pauses military aid to Ukraine after Oval Office argument with Zelensky, White House official says.* CNN. <https://www.cnn.com/2025/03/03/politics/trump-administration-ukraine-aid/index.html>

Martinez, L., Finnegan, C., & McLaughlin, E. (2019, October 2). *Trump admin approves new sale of anti-tank weapons to Ukraine.* ABC News. <https://abcnews.go.com/Politics/trump-admin-approves-sale-anti-tank-weapons-ukraine/story?id=65989898>

Podat, T. A. (2016). The influence of the religious factor on international relations in the XXI century. *Proceedings of the State University "Kyiv Aviation Institute". Vol.: Philosophy. Cultural Studies*, 16(2), 105–108 [in Ukrainian].

Public Council on cooperation with religious organizations under the Ministry of Foreign Affairs of Ukraine adopted a statement on the release of hostages. (2017, April 4). Ministry of Foreign Affairs of Ukraine [in Ukrainian]. <https://mfa.gov.ua/news/56157-gromadsyaka-rada-z-pitany-spivpraci-z-religijnimi-organizacijami-pri-mzs-ukrajini-uhvalila-zajavu-pro-zvilynennya-zaruchnikov>

Radford, A. (2025, March 31). *Timeline of how Trump's pledge to end the war in Ukraine hit reality.* CNN. <https://www.cnn.com/2025/03/26/europe/timeline-trumps-pledge-to-end-ukraine-war/index.html>

Renowned American journalist Ben Shapiro makes first visit to Ukraine. (2025, April 23). Rubryka. <https://rubryka.com/en/2025/04/23/upershe-ukrayinu-vidvidav-amerykanskyj-zhurnalist-ben-shapiro/>

Sternenko. (2025, June 8). *Moshe Azman. Meetings with Trump's team. How to convince the US to help Ukraine?* [Video]. YouTube [in Ukrainian]. <https://www.youtube.com/watch?v=xo4tWCZMcY>

Sushkova, V. (2025, July 15). *Chief Rabbi of Ukraine Azman presented Kellogg with a painting with a portrait of Trump and the Declaration of Independence of the United States.* Censor.NET. [in Ukrainian]. <https://censor.net/ua/photonews/3563485/moshe-arman-podaruvav-kitu-kellogu-kartynu-iz-portretom-trampa>

Ukraine's Chief Rabbi Moshe Azman reveals how he connects with the U.S. President's entourage. (2025, July 15). NV The New Voice of Ukraine. <https://english.nv.ua/nation/ukraine-s-chief-rabbi-azman-connects-with-trump-s-circle-and-invites-pastor-mark-burns-to-ukraine-50529935.html>

Vandeveld, F. (2025, April 17). *Trump's 'spiritual advisor' revises opinion after visit to Ukraine.* Tagtik. <https://www.tagtik.co.uk/en/news/trumps-spiritual-advisor-revises-opinion-after-visit-to-ukraine>

Video NV. (2024, November 5). *Moshe Azman about the loss of his son, interrogations in the KGB, Trump and decent Russians* [Video]. YouTube [in Ukrainian]. <https://www.youtube.com/watch?v=UzwHmXy58sk>

York, Ch. (2025, April 10). *'Putin is pure evil' – Trump's spiritual advisor on Russia's war against Ukraine.* Yahoo News. <https://www.yahoo.com/news/supporting-ukraine-america-first-trumps-121816168.html>

York, Ch., & Fratsyvir, A. (2025, May 3). *'US will not turn its back on Ukraine,' Trump's spiritual advisor says after briefing American president.* Kyiv Independent. <https://kyivindependent.com/us-will-not-turn-its-back-on-ukraine-trumps-spiritual-advisor-says-after-briefing-american-president/>

Отримано редакцією журналу / Received: 01.08.25

Прорецензовано / Revised: 11.08.25

Схвалено до друку / Accepted: 10.09.25

Results. *It was established that the Chief Rabbi of Ukraine created an innovative model of religious diplomacy that combines humanitarian activities, media campaigns, and personal diplomacy through the international Chabad network. Key elements of his strategy included: organizing large-scale evacuation operations at the beginning of the war, creating compelling narratives about parallels between Nazi aggression and Russian invasion, targeted work with influential American religious leaders and conservative media. A significant correlation was identified between Moshe Azman's diplomatic activity and positive changes in the Trump administration's attitude toward Ukraine, particularly the transformation of the position of the president's spiritual advisor Mark Burns.*

Conclusions. *The Chief Rabbi's activities demonstrate the significant potential of religious diplomacy as an alternative channel of influence on international politics, especially in conditions of crisis of trust in traditional diplomatic institutions. His experience reveals possibilities for using religious identity and transnational religious networks to build international support during military conflict. However, structural risks of diplomacy personalization and dependence on personal connections of a specific leader were identified, creating vulnerability when political elites change.*

Keywords: *religious diplomacy, Moshe Azman, Russian-Ukrainian war, Trump administration, Chabad-Lubavitch, international relations.*

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; in the decision to publish the results.

СОЦІАЛЬНО-СМИСЛОВІ КОНТЕКСТИ РЕЛІГІЙНОЇ ВІРИ: СУТНІСТЬ ТА ОСОБЛИВОСТІ

Вступ. Наголошено, що період незалежності України, який охоплює понад три десятиліття, став часом глибоких соціокультурних змін, що істотно вплинули на релігійну ситуацію в країні. Підкреслено, що в умовах посттоталітарного розкріпачення, суспільного плюралізму та поступової демократизації релігія перестала бути маргіналізованим явищем і повернулася у публічний простір як важливий соціальний, культурний і моральний фактор. У цьому контексті релігійна віра постає не лише як елемент особистісного світогляду, а й як індикатор глибоких соціальних трансформацій.

Методи. Використано міждисциплінарний підхід, який поєднує такі основні методи, як історико-хронологічний, соціологічний, порівняльно-аналітичний, феноменологічний, системний.

Результати. Виявлено, що релігійне відродження 1990-х років в Україні спонукало до нових форм прояву релігійної віри, її секуляризації та індивідуалізації. Акцентовано, що у кризові періоди (революції, російсько-українська війна) релігійна віра набула, з одного боку, особливого значення як джерело підтримки, національної ідентичності та морального спротиву, а з іншого – як чинник ідеологізації та політизації. Розкрито, що в сучасних умовах віра дедалі більше розглядається як чинник релігійної ідентичності, як ресурс соціальної стабільності, екзистенційного сенсу та життєстійкості.

Висновки. Визначено, що релігійна віра є складною соціокультурною системою, яка поєднує індивідуальні переконання з колективними смислами, формує і реалізує у контексті релігійної спільноти та моральної сприяючи соціальній згуртованості, особливо в умовах соціальних і політичних криз, що підтверджує її роль як безпечового ресурсу мобілізації. Доведено, що соціально-сміслові контексти релігійної віри – це ті значення, яких вона набуває для людини як особистості, для суспільства як цілого і в комунікації між ними, створюючи єдиний простір моральних, культурних та ідентифікаційних орієнтирів.

Ключові слова: релігійна віра, соціальні контексти релігійної віри, віра як безпековий ресурс, довіра, Церква, віра як чинник релігійної ідентичності, релігійна віра і війна, політизація релігійної віри.

Вступ

Проблематика релігійної віри в сучасному українському суспільстві набуває особливої значущості в умовах глобальних викликів, війни, переосмислення національної ідентичності та пошуку смислів існування. З моменту проголошення незалежності України в 1991 р. спостерігається активний процес трансформації релігійного ландшафту, відновлення традиційних форм релігійності, інституційна динаміка конфесій, а також зростання інтересу до духовного життя. На цьому тлі релігійна віра виступає не лише як приватна внутрішня реальність особистості, а як соціальний конструкт, що суттєво впливає на формування колективної ідентичності, моральних орієнтирів та суспільної солідарності. На сьогодні відстежується певна суб'єктивізація віри, коли вона стає все більш особистісною та персоналізованою, де акцент робиться на індивідуальному досвіді та особистому її розумінні. Ці зміни відображають складність і багатогранність релігійної віри у ХХІ столітті, демонструючи її здатність адаптуватися до нових умов і викликів сучасного світу. Дослідження соціально-сміслових контекстів релігійної віри є надзвичайно важливим для глибшого розуміння її ролі як ресурсу соціальної інтеграції, консолідації спільнот та психологічної підтримки в умовах нестабільності й криз. Урахування цих контекстів дозволяє відкрити механізми взаємодії релігії з іншими сферами суспільного життя – політикою, культурою, освітою. Особливо актуальним є вивчення сутності та особливостей релігійної віри в її соціальній динаміці, що сприяє виробленню більш ефективних підходів до міжконфесійного діалогу, державної політики у сфері релігійних відносин та підтримки соціальної згуртованості.

Визначальним чинником нового етапу смислових змін релігійної віри стало відновлення свободи совісті та віросповідання в Україні, що сприяло активному відродженню традиційних конфесій, зростанню кількості релігійних громад, будівництву культових споруд, розширенню місіонерської, благодійної та освітньої

діяльності церков. Утім, одночасно з цими процесами виявилися і нові тенденції: секуляризація, індивідуалізація релігійного досвіду, розширення міжконфесійного поля, а також політизація віри, зокрема в умовах воєнного конфлікту з Росією. Осмислення релігійної віри в Україні дедалі більше виходить за межі традиційних уявлень про конфесійну приналежність. Вона стає важливою складовою частиною національної самоідентифікації, моральної мобілізації та духовного опору.

Мета дослідження – виявити та проаналізувати соціально-сміслові контексти релігійної віри, з'ясувати її сутнісні характеристики та особливості вияву в сучасному суспільстві, а також визначити її соціальні можливості, за допомогою яких вона впливає на світогляд, поведінку та соціальну взаємодію особистості.

Методи

У межах цього дослідження застосовано комплекс загальнонаукових, історичних, соціологічних та гуманітарних методів, що дозволяють здійснити багатогранний аналіз релігійної віри як соціального, культурного, психологічного та духовного феномену. Історико-хронологічний метод дає змогу простежити динаміку змін у релігійній сфері, виявити її соціальну сутність, особливості адаптації до суспільно-політичних умов та впливу на суспільство. Порівняльно-аналітичний метод застосовується для зіставлення релігійної ситуації в різні періоди. Феноменологічний метод спрямований на дослідження релігійної віри як внутрішнього переживання особистості з акцентуацією уваги на її екзистенційному та смислово-вимірному. Соціологічний метод ґрунтується на використанні статистичних даних, соціологічних опитувань. Системний підхід дозволяє розглядати релігійну віру як елемент складної соціокультурної системи, що взаємодіє з іншими підсистемами – політичною, освітньою, інформаційною, національною тощо.

Результати

Віра є складним феноменом, який виходить за межі суто релігійного досвіду, виявляючись у різноманітних

формах взаємодії людини з соціальною реальністю. Вона може розглядатися як інтенційна трансценденція – тобто спрямованість свідомості за межі емпіричного досвіду, до смислів, цінностей, ідеалів, які не можуть бути зведені до безпосередньо спостережуваного. У цьому значенні віра – це не просто акт довіри до певного об'єкта чи авторитету, а базова структура людської свідомості, яка відкриває людину до трансцендентного горизонту буття.

У феноменологічному контексті інтенційність розглядається як спрямованість свідомості на "щось", а трансценденція – як вихід за межі (Гуссерль, 2020; Шелер, 2009). Віра в цьому аспекті постає як активне прагнення до смислу, який не завжди може бути раціонально обґрунтований, але є фундаментом для побудови систем переконань, життєвих стратегій, морального вибору. Як зазначав К. Ясперс, "віра в трансценденцію зростає на ґрунті віри в ідею та в Екзистенцію" (Jaspers, 1957, р. 244), отже, трансценденція є "умовою можливості" людського існування, а віра – інструментом, що відкриває людину до цього виміру. Таким чином, віра конструює особистість у відношенні до Абсолюту (Бога, Істини, Ідеалу) та дозволяє їй орієнтуватися у складному світі, що постійно змінюється.

А. Арістова, аналізуючи ідеї Голови Центру з вивчення Америки та Заходу при Інституті досліджень зовнішньої політики (Foreign Policy Research Institute – FPRI) з приводу того, чому більшість дослідників у сфері міжнародних відносин упродовж тривалого часу залишаються "сліпими до ролі релігії", зазначає, що релігія є "трансцендентною" ареною віри, мотиви й результати якої непередбачувані, емпірично невимірні, вплив на людську поведінку – раціонально не пророховуваний" (Арістова, 2024, с. 9). Таким чином, релігія є "трансцендентним" простором віри, тому що вона, по-перше, виходить за межі звичайного, емпірично пізнаного досвіду й звернена до реальності, яка перевищує фізичний світ. У цьому разі релігійна віра – це парадокс, бо вона вимагає, щоб людина вірила в те, що є неможливим для розуму, і при цьому не втрачала особистісного сенсу. Це не просто емоція чи ритуал, а екзистенційне зусилля, екзистенційний вибір – момент, у якому людина постає перед "абсолютним парадоксом" буття і обирає шлях "стрибка віри", що перевершує як мораль, так і раціональність (К'єркегор, 2024). По-друге, у релігійному досвіді важливе місце посідає звернення до того, що не зводиться до природних причин – сакрального, святого, надприродного. По-третє, трансцендентність надає людині систему значень і цінностей, що не залежать від мінливих соціальних або культурних умов. По-четверте, для вірянця трансцендентне не лише абстракція, а й сфера особистих взаємин з Богом чи вищою силою, що надає життю глибинний сенс.

На сьогодні в науковому дискурсі існують різні підходи до осмислення релігійної віри. Український науковець І. Максименко зазначає, що українські дослідники розглядають релігійну віру як психологічний, філософський та теологічний феномен (Максименко, 2023, с. 16; Максименко, 2024, с. 31). Автор, з одного боку, аналізує її вплив на особистість, психологічний стан та формування світогляду, зокрема в контексті ціннісних орієнтацій, а з іншого – віра розглядається ним як засіб досягнення життєвих цілей і підтримання внутрішньої гармонії, що набуває особливого значення в умовах сучасних суспільних викликів (Максименко, 2023, с. 19–20). Таким чином, віра є не лише релігійним актом, а й онтологічною передумовою людської суб'єктивності, епістемологічною основою пізнання, культурною матрицею та

соціалізаційним механізмом. Як інтенційна трансценденція вона дозволяє людині виходити за межі наявного досвіду й орієнтуватися на смисли, що визначають її буття. Релігійна віра забезпечує неперервність культурного досвіду, стабільність соціальних зв'язків та формування ідентичності. Релігійна віра виступає одним із важливих особистісних ресурсів, який можна розглядати як систему здібностей людини долати суперечності між собою та навколишнім середовищем, справлятися з несприятливими життєвими ситуаціями шляхом переосмислення власних цінностей і смислів, що визначають її життєву орієнтацію та слугують підґрунтям для самореалізації (Предко, & Ларін, 2017, с. 82). Отже, релігійна віра не лише уможливила самоактуалізацію особистості, а й сприяє її зміні, а також визначає соціальні орієнтири життєвого світу, цінності та смисли.

Українська релігієзнавиця А. Лещенко зазначає, що релігійна віра постає як цілісне соціальне почуття, що входить у структуру релігійного світогляду. Вона виражається у специфічному світовідчутті, ключовим елементом якого є довіра боговірному. Ця довіра ґрунтується на прийнятті ідеї існування надприродних, ірраціональних явищ (Лещенко, 2010). При цьому "релігійна віра як система світовідчуття... стає духовною серцевиною особистості, без якої людина втрачає орієнтацію у світі" (Лещенко, 2016, с. 38). Однак почуття не тотожні відчуттям. Український філософ, психолог Д. Предко підкреслює, що релігійне почуття тісно пов'язане з релігійним відчуттям. Відчуття лише фіксує сам факт наявності чи присутності чогось або когось, тоді як почуття надає цьому особистісного виміру. Це відбувається завдяки рефлексивному механізму, у якому поєднується життєвий досвід людини з її ціннісно-смысловими орієнтирами. У результаті виявляється те, що має індивідуальну, суб'єктивну значущість саме для цієї особи (Предко, 2018, с. 28).

Таким чином, релігійна віра пов'язана з феноменом світовідчуття, позаяк вона визначає особливий спосіб сприйняття, осмислення та емоційного переживання світу, в якому людина бачить реальність не лише в матеріальних, а й у духовно-трансцендентних вимірах. Однак соціальний контекст релігійної віри полягає в тому, що вона формується, підтримується та реалізується у межах певної спільноти, яка надає їй смислове та культурне підґрунтя, оскільки вона сприяє згуртуванню членів спільноти, створює почуття приналежності та взаємопідтримки, особливо у кризових ситуаціях. Таким чином, соціальний контекст забезпечує не лише індивідуальне переживання релігійної віри, а й її колективне, культурно зумовлене втілення у суспільному житті.

На думку О. Предко, функціональна роль релігійної віри, з одного боку, створює умови для того, щоб віряни могли належати до однієї конфесійної спільноти, навіть маючи відмінні погляди чи різне тлумачення окремих положень віровчення. З іншого боку, вона відкриває можливість для мирного співіснування різних релігійних концепцій, а також для розвитку екуменічного підходу, спрямованого на об'єднання релігійних спільнот і налагодження взаєморозуміння між ними (Предко, 2012, с. 28). У зв'язку з цим багато сучасних науковців, зосереджуючи увагу на емоційно-чуттєвому переживанні та проживанні релігійної віри, звертають увагу на її соціальні аспекти. У цьому контексті дослідження Е. Джексона, яка звертає увагу на такі феномени, як віра, надія та переконання, які конструюють найсильніше та стійке ставлення до об'єкта (Jackson, 2020, pp. 52–53). Авторка пропонує концептуальний розріз між поняттями вірити

(*belief*), вірити з довірою (*faith*) та мати надію (*hope*), пояснюючи їхню взаємодію у структурі релігійної та світоглядної відданості, акцентуючи увагу на раціональній природі релігійної віри як форми прихильності, яка виходить за межі миттєвих доказів і спирається на внутрішні переконання та цінності.

Варто також зазначити, що релігійна віра інколи допомагає покращувати стосунки між людьми. Р. Престон-Роддер розглядає віру як засіб, що допомагає жити у світі нетерпимості та долати життєві труднощі, незважаючи на осуд навколишніх. У цьому допомагає віра в те, що Бог як добрий Творець створив світ, бачить кожного з нас у нашій справжності й любить без жодних умов (Preston-Roedder, 2023). Прийняття ідеї Бога, котрий любить людину і не зважає на її особливості, полегшує негативні емоційні стани, знімає внутрішнє напруження та значно допомагає переносити труднощі, які спричиняє суспільний осуд.

Віра також впливає на релігійні соціально-культурні системи, що містять у собі усталені практики, моделі поведінки, моральні приписи, священні тексти, пророцтва, постулати тощо. Релігійна віра є невід'ємним складником людської свідомості та одним із ключових вимірів існування як індивідуального, так і колективного життя (Бондаренко, 2007). На противагу теорії повного витіснення релігії із публічної сфери Х. Казанова доводить, що релігія залишається важливим складником публічного простору, особливо це стосується проблем ідентичності, політики та соціальної справедливості. Коли релігія входить у публічний простір і взаємодіє з нормативними структурами, вона здатна сприяти рефлексивній раціоналізації життєвого світу та створювати умови для інституційного закріплення процесів практичної раціоналізації (Казанова, 2019, с. 212). Через таку особливість релігійної віри можна також стверджувати про її значну соціальну роль. Зокрема, М. Вебер, що вважається засновником соціологічної концепції релігії, відводив релігії важливу роль як засобу контролю над індивідами. Крім того, він відзначав значний вплив релігійних концепцій на економіку, зокрема вплив протестантизму на капіталізм (Weber, 2001, р. 10). Віра постає ключовим елементом, який визначає поведінку послідовників тієї чи іншої релігії. При цьому релігія та віра самі підпадають під вплив соціальних процесів. Відомий французький філософ та соціолог Е. Дюркгайм зазначає, що "релігією є гуртова система вірувань та діянь, які об'єднують в одну й ту саму моральну спільноту, названу церквою, усіх, хто до неї вступає" (Дюркгайм, 2002, с. 46). У його концепції релігія – це не просто система індивідуальних переконань, а спосіб, яким суспільство утверджує свої цінності та підтримує власну єдність. Причому Е. Дюркгайм розглядав релігійну віру передусім як соціальний феномен, що має колективну природу. Філософ підкреслює: "Спільна віра цілком природно оживає у відтвореній спільноті, вона відроджується, бо опиняється в тих самих умовах, у яких виникла первісно" (Дюркгайм, 2002, с. 324). Е. Дюркгайм вважав, що релігійна віра відображає не стільки ставлення людини до надприродного, скільки її приналежність до певної соціальної групи. Власне, те, у що вірять люди, є символічним вираженням їхнього колективного досвіду. Релігійна віра, за Е. Дюркгаймом, виконує інтегративну функцію – вона зміцнює солідарність, відтворює спільні норми та цінності. Отже, релігійна віра – це не індивідуальна фантазія чи приватне відчуття, а система колективних уявлень, що закріплює соціальні норми та зміцнює групову єдність:

Таким чином, соціальна сутність релігійної віри полягає в тому, що вона розглядається не лише як внутрішнє духовне переживання окремої людини, а передусім як соціальний факт, який формується, існує та відтворюється у межах певної спільноти. Для віри-діалогу ключовим є віднайти співрозмовника, з яким можливе взаєморозуміння та підтримка. Така підтримка не розділяє, а об'єднує, відкриваючи простір для розширення меж людської інакшості та комунікації, що ґрунтується на толерантному співіснуванні (Predko et al., 2024, р. 167). Отже, релігійна віра сприяє розширенню меж соціальної, її утвердженню та можливості проєктивного вираження. Загалом у соціологічній перспективі релігійна віра є продуктом колективної свідомості (у ній закріплюються спільні уявлення, цінності та норми, що регулюють життя спільноти); виконує інтегративну функцію, об'єднуючи людей у моральну спільноту, забезпечує солідарність і відчуття належності; надає смисложиттєві орієнтири, позаяк пояснює сенс людського існування, встановлює ціннісні орієнтири та моральні принципи; символічно виражає соціальний порядок, адже сакральні образи й ритуали відображають та зміцнюють структуру суспільства. Таким чином, на антропологічному та соціологічному рівні віра виконує функцію універсального механізму соціалізації завдяки входженню індивіда в соціальне середовище через засвоєння норм, цінностей, символів і моделей поведінки, засвоєння соціально-культурних кодів конкретного суспільства; власне, у цьому разі віра виступає як структурний канал передавання сенсів і ціннісних орієнтирів.

Звернемо увагу на соціологічний "зріз" релігійної віри. З початку повномасштабної російської агресії кількість громадян, які ідентифікують себе як віруючих, зросла з 68 % наприкінці 2021 року до 74 % у листопаді 2022 року. Однак у 2023–2024 роках цей показник поступово знижувався, досягнувши 70,5 % у 2023 році та знову впав до 68 % у 2024 році. Зниження релігійності серед українців під час російсько-української війни у 2023–2024 роках можна пояснити кількома факторами. По-перше, тривалий характер війни призводить до емоційного виснаження та розчарування релігійними поясненнями страждань. По-друге, деякі релігійні організації (такі як Українська православна церква – УПЦ) асоціюються з агресором, що сприяє відторгненню традиційної релігійності. По-третє, відстежується певна закономірність: спочатку війни посилюється потреба у вірі, але з часом багато людей знаходять підтримку у волонтерстві, військових, державних інституціях чи особистій стійкості. По-четверте, внутрішньооправдані конфлікти, політичний вплив духовенства та відсутність активної підтримки з боку певних релігійних структур змушують людей переглянути свою віру та дистанціюватися від формальної релігійності (Predko, & Ptytsia, 2025, pp. 153–154). Вважаємо, що зниження релігійності – це також результат поєднання різних факторів, зокрема стабілізації після кризового сплеску віри, регіональної неоднорідності, вікових та соціальних відмінностей, переходу релігійності з інституційної до більш приватної форми, демографічних та культурних трансформацій. Важливими залишаються й розломи, спричинені повномасштабною війною, зокрема міграційні та мобілізаційні. Вони створюють підґрунтя для тривалої фрагментації українського суспільства та можливих затяжних конфліктів (Дембіцький, 2023, с. 37).

Релігійна віра постає не лише як індивідуальний духовний досвід, а й як соціально зумовлений феномен, тісно пов'язаний із культурними, історичними та ціннісними орієнтирами суспільства. Її сутність визначається

системою уявлень, символів і смислів, які інтерпретуються через традиції, релігійну практику та колективну пам'ять. У соціальному вимірі віра виконує функцію інтеграції спільнот, сприяє збереженню моральних норм і формуванню ідентичності. Водночас смисловий вимір релігійної віри полягає у здатності надавати подіям і явищам екзистенційного значення, формувати цілісну картину світу та допомагати людині орієнтуватися у складних життєвих ситуаціях.

Особливістю сучасних соціально-смислових контекстів релігійної віри є їх динамічність та взаємопроникнення з іншими світоглядними системами. У глобалізованому світі релігійна віра все частіше виявляється у форматі міжкультурного діалогу, де традиційні догмати поєднуються з особистісними інтерпретаціями, а інституційні форми – з індивідуалізованою духовністю. На ці контексти релігії звертали увагу експерти (січень 2025 р.) під час дискусії в Укрінформі (Українське суспільство, держава і церква під час війни ..., 2025). У ній взяли участь представники духовенства, наукових кіл, іноземні гості та фахівці у сфері державно-церковних відносин. Захід став важливим кроком у глибшому розумінні ролі релігійних інституцій у сучасній Україні. Особливий акцент експерти зробили на законі про духовну незалежність України (Закону України "Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій"), ухваленому у 2024 році, позаяк цей нормативний акт уже заклав основу для суттєвих змін у релігійному житті країни, отримавши широку підтримку серед громадян та сприяючи консолідації і зміцненню національних інституцій.

Загалом Центр Разумкова регулярно проводить моніторинг релігійно-церковної ситуації в Україні, зокрема здійснює соціологічні дослідження рівня та динаміки релігійності населення, ступеня суспільної довіри до Церкви як важливого соціального інституту, а також вивчає громадську думку щодо місця та ролі релігії і Церкви в суспільному житті, особливостей державно-конфесійних, міжконфесійних і міжцерковних відносин, загальному стану релігійної віри в Україні. Під час моніторингових досліджень було зафіксовано, що значна частина громадян вважає, що релігійна віра не обов'язково пов'язана з належністю до конкретної конфесії. На сьогодні 57,5 % респондентів (у 2000 році – 64 %) переконані, що "людина може бути просто віруючою, не сповідуючи жодної конкретної релігії". Така позиція переважає в більшості регіонів країни, за винятком Західного, де 55 % опитаних дотримуються думки, що "віруюча особа повинна обов'язково сповідувати певну релігію". Найбільше прихильників цього підходу серед вірян УГКЦ (69 %) та УПЦ (55 %), тоді як серед послідовників ПЦУ так вважають лише 39 % (Якименко та ін., 2024, с. 5).

Російсько-українська війна виступила каталізатором духовного переосмислення, активізації релігійних практик і переоцінки ролі церкви в особистому житті та суспільстві. Сутність релігійної віри як безпекового ресурсу в умовах війни виявляється у здатності віри забезпечувати психологічну, соціальну, духовну та символічну стійкість особистості та суспільства. Вона діє не лише як внутрішній духовний стан, але і як конструктивна сила, що сприяє мобілізації, збереженню ідентичності та опору деструктивним впливам. Релігійна віра в умовах війни – це не лише особистий феномен, а багатовимірний безпековий ресурс, що укріплює дух людини; мобілізує суспільство; зберігає ідентичність; протистійть дезінформації; сприяє злагоді. Її ефективність залежить від підтримки з боку держави, церков, медіа та громадянського суспільства. Безперечно, у системі національної

безпеки вона має бути інтегрованою в гуманітарну та інформаційну політику.

Церква відіграє провідну роль у формуванні мобілізаційних емоцій, моральної мотивації та консолідації навколо української державної позиції в умовах агресії. З одного боку, церква сприяє солідарності, волонтерству, психологічній підтримці, а з іншого – вона сприяє тому, що релігійна віра виступає як ресурс мобілізації. Під час російсько-української війни релігійні організації фактично виступили як складова частина громадянського суспільства, зокрема через партнерство з державою, підтримку волонтерських ініціатив, забезпечення соціального сервісу. Причому прихильність до релігійної організації іноді має не богословську основу, а соціокультурну або етнічну, позаяк у часи війни в суспільстві переважає громадянська, національна чи регіональна ідентичність над релігійною.

Одним із важливих елементів релігійної віри є довіра, що виявляється у розкритті внутрішніх якостей людини, її свободи вибору та здатності створювати нові смисли, виходячи за межі стереотипів, відтворювальної поведінки (Predko et al., 2024, p. 167). Отже, фундаментальною психологічною та соціокультурною основою релігійної віри є довіра, оскільки саме вона забезпечує прийняття релігійних істин, авторитет духовних лідерів та інституцій, а також формує готовність діяти відповідно до релігійних норм навіть без раціонального чи емпіричного підтвердження. У соціальному вимірі довіра виходить за межі особистих релігійних переживань, перетворюючись на механізм згуртування спільноти, підтримки соціальної солідарності та збереження духовної ідентичності. Як зазначає П. Бергер (Berger, 2011), релігійна довіра виконує інтегративну функцію, "закорінюючи" індивіда у спільноту та створюючи відчуття належності, що має не лише духовне, а й соціальне значення. Вона формує як своєрідний "кредит довіри" до релігійних інститутів, який підтримує їхню стабільність навіть у кризові періоди, так і виступає важливим фактором соціальної стабільності та збереження моралі.

Наведемо приклад зростання довіри до Церкви в Україні у 2023–2024 роках. У вересні 2024 року довіра до Церкви становила 62,5 %. Це дещо більше, ніж за січневе опитування: тоді було 61 % (Під час війни Церкві довіряють 62,5 % українців, 2024). Незважаючи на виклики воєнного часу, довіра до Церкви в Україні демонструє стабільність із помірним зростанням у 2024 році. Особливо це стосується показників "повної довіри", які впродовж семирічного періоду показують значне зростання.

Вважаємо, щоб зрозуміти соціальний "зріз" релігійної віри, необхідно звернути увагу на її політичні інтенції. Адже на сьогодні Російська Федерація системно використовує засоби інформаційної війни з метою світоглядної дезорієнтації українців: спотворення історичних фактів, нав'язування ідеології "руського міра", дискредитації української влади та армії, провокування міжконфесійних, міжрегіональних і мовних конфліктів. Сутність релігійної віри в ідеології так званого "руського міра" полягає в її використанні не стільки як духовно-особистісного ресурсу, скільки як інструменту політичної та культурної мобілізації, легітимації влади та обґрунтування геополітичних претензій. Ідеться не про вільне особисте переживання віри, а про трансформацію релігійної свідомості в ідеологічний конструкт, коли виправдовуються військові дії, убивство мирних жителів посиланнями на біблійні наративи. Патріарх Кіріл заявляє, що Церква визнає, що той, хто, виконуючи військовий обов'язок і керуючись почуттями відповідальності та необхідністю скласти присягу, залишається вірним своєму покликанню й віддає життя

під час служби, здійснює вчинок, який можна прирівняти до жертви. Адже він приносить себе в дар заради інших. Саме тому віримо, що така жертва очищає від усіх гріхів, учинених цією людиною (Патриаршая проповідь в Неделю 15-ю по Пятидесятнице ..., 2022).

Власне, релігійна віра подається як невід'ємно пов'язана з "божественною місією" Росії. Влада (світська та церковна) постає як носій "божественного мандата", що потребує безумовної лояльності. Вона інтерпретується не стільки в категоріях особистої духовності, скільки як ознака належності до "православної цивілізації". Також відстежується заміщення особистісного досвіду віри колективною міфологією, коли індивідуальні релігійні переживання підпорядковуються колективним наративам про "історичну місію" та "духовну єдність", а культ мучеництва та героїзація "жертвності заради Русі" підмінюють особистісне спасіння. Теологічні поняття (гріх, спасіння, правда) перетлумачуються у політичному ключі. Релігійна мова стає інструментом пропаганди, де "віра" – це вірність державній ідеології, а не Богові.

Таким чином, у межах ідеології "руського міра" релігійна віра втрачає автономну духовну сутність і перетворюється на елемент державної ідеології, що поєднує сакралізацію політики, культурний імперіалізм і виправдання агресії під виглядом захисту духовних цінностей.

Дискусія і висновки

Релігійна віра – багаторівнева та поліфункціональна соціальна система, що інтегрує когнітивний, емоційний та ціннісно-смысловий компоненти, а також виконує функцію адаптації особистості до складних соціальних умов. Причому соціально-смыслові контексти релігійної віри – це взаємодія особистісних смислів і соціальних контекстів (ціннісно-смысловий, комунікативний, кризово-адаптивний, інтегративно-ідентифікаційний), що визначають її інтерпретацію та переживання у сучасному суспільстві. Соціально-смыслові контексти релігійної віри динамічні та адаптивні, вони змінюються під впливом історичних, культурних і політичних трансформацій, що свідчить про гнучкість вірувальних смислів у сучасному світі. Релігійна віра як безпековий / небезпечковий ресурс набула особливого значення в умовах криз – революцій, війни, соціальних потрясінь. З одного боку, вона виступає не лише духовною, а й моральною, емоційною опорою та ідентифікаційним маркером для значної частини населення, а з іншого, є засобом інструменталізації та легітимізації виправдання наративів війни, їх політизації та ідеологізації.

Джерела фінансування. Це дослідження не отримало жодного гранту від фінансової установи в державному, комерційному або некомерційному секторах.

Список використаних джерел

- Арістова, А. В. (2024). Роль релігії у третій світовій війні: Академічна полеміка. *Українське Релігієзнавство*, 95, 8–17.
- Бондаренко, О. В. (2007). Особливості економічної ментальності України як наслідок історико-культурного розвитку її релігійної духовності. *Ноосфера і цивілізація*, 5(8), 86–91.
- Гуссерль, Е. (2020). *Ідеї чистої феноменології і феноменологічної філософії: Книга перша. Загальний вступ до чистої феноменології*. Фоліо.
- Дембіцький, С. (2023). Особливості громадської думки та її вивчення в Україні під час війни. У Є. Головаха, С. Макеева (Ред.) *Українське суспільство в умовах війни* (с. 15–44). Інститут соціології НАН України. https://isnasu.org.ua/assets/files/monitoring/Maket_Ukr_suspilstvo_2023.pdf
- Дюркгайм, Е. (2002). *Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії*. Юнівер.
- Казанова, Х. (2019). *Релігія в сучасному світі: Плюралізм, секуляризація, глобалізація*. Український католицький університет.
- К'єркегор, С. (2024). *Страх і трепет. Діалектична лірика*. Апріорі.
- Лещенко, А. (2010). *Релігійна віра як форма світовідчуття* [Автореф. дис. канд. філос. наук, Житомирський державний університет імені Івана Франка]. https://eprints.zu.edu.ua/4305/1/avt_leschenko.pdf

Лещенко, А. М. (2016). *Коеволюційні процеси у християнському сакральному мистецтві*. Айлант.

Максименко, І. Г. (2024). Релігійна віра як об'єкт аналізу в наукових працях сучасних іноземних дослідників. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 23(1), 30–35. <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.6>

Максименко, І. Г. (2023). Релігійна віра як об'єкт аналізу в наукових працях сучасних українських дослідників. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 22(2), 16–21. <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.4>

Патриаршая проповідь в Неделю 15-ю по Пятидесятнице после Литургии в Александро-Невском скиту. (2022, 25 сентября). Русская Православная Церковь. <https://www.patriarchia.ru/db/text/5962628.html>

Під час війни Церкви довіряють 62,5 % українців. (2024, 17 жовтня). RISU Релігійно-інформаційна служба України. https://risu.ua/pid-chas-vijni-cerkvi-dovirayut-625-ukrayinciv_n151595/

Предко, Д. Е. (2018). *Релігійні почуття: Сутність та особливості прояву*. Vadex.

Предко, Д., & Ларін, Д. (2017). Релігійна віра як чинник подолання критичних життєвих ситуацій. *Psychological journal*, 3(4), 76–86.

Предко, О. І. (2012). Релігійна віра як екзистенційне підґрунтя особистості. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія*, 109, 26–30.

Шелер, М. (2009). Місце людини в Космосі. Філософія. У Л. В. Губерський (Ред.), *Від витоків до сьогодення* (с. 261–269). Знання.

Якименко, Ю., Биченко, А., & Міщенко, М. (2024). *Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні-2024 (інформаційні матеріали)*. Разумков Центр. <https://irazumkov.org.ua/images/2025/01/28/2024-Religiya-religion-FIN.pdf>

Berger, P. L. (2011). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Open Road Media.

Jackson, E. (2020). Belief, faith, and hope: On the rationality of long-term commitment. *Mind*, 130(517), 35–57. <https://doi.org/10.1093/mind/fzaa023>

Jaspers, K. (1957). *Philosophy: Vol. 2. Existence and the world of transcendence* (E. B. Ashton, Trans.). University of Chicago Press.

Predko, O., & Pitysia, M. (2025). Religious faith in the context of the Russian-Ukrainian War: Challenges and risks. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 45(6), Article 9, 147–157. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2639>

Predko, O., Kostiuk, O., & Predko, D. (2024). Religious faith: Personal forms of presentation. *Obnovljeni Život: Časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 79(2), 163–174. <https://doi.org/10.31337/oz.79.2.3>

Preston-Roedder, R. (2023). Divine and mortal loves. *Religious Studies*, 59(3), 533–548. <https://doi.org/10.1017/S0034412523000057>

Weber, M. (2001). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (T. Parsons, Trans.). Routledge. <https://gpde.direito.ufmg.br/wp-content/uploads/2019/03/MAX-WEBER.pdf>

References

- Aristova, A. V. (2024). The role of religion in World War III: Academic debate. *Ukrainian Religious Studies*, 95, 8–17 [in Ukrainian].
- Berger, P. L. (2011). *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. Open Road Media.
- Bondarenko, O. V. (2007). Features of Ukraine's economic mentality as a consequence of the historical and cultural development of its religious spirituality. *Noosphere and Civilization*, 5(8) 86–91 [in Ukrainian].
- Casanova, H. (2019). *Religion in the modern world: Pluralism, secularization, globalization*. Ukrainian Catholic University Press [in Ukrainian].
- Dembitsky, S. (2023). Features of public opinion and its study in Ukraine during the war. In E. Golovakha, S. Makeeva (Eds.) *Ukrainian society in wartime* (pp. 15–44). Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine [in Ukrainian]. https://isnasu.org.ua/assets/files/monitoring/Maket_Ukr_suspilstvo_2023.pdf
- During the war, 62.5 % of Ukrainians trust the Church*. (2024, October 17). RISU [in Ukrainian]. https://risu.ua/pid-chas-vijni-cerkvi-dovirayut-625-ukrayinciv_n151595/
- Durkheim, E. (2002). *Primitive forms of religious life: The totemic system in Australia*. Univer [in Ukrainian].
- Husserl, E. (2020). *Ideas of pure phenomenology and phenomenological philosophy: Book One. General Introduction to Pure Phenomenology*. Folio [in Ukrainian].
- Jackson, E. (2020). Belief, faith, and hope: On the rationality of long-term commitment. *Mind*, 130(517), 35–57. <https://doi.org/10.1093/mind/fzaa023>
- Jaspers, K. (1957). *Philosophy: Vol. 2. Existence and the world of transcendence* (E. B. Ashton, Trans.). University of Chicago Press.
- Kierkegaard, S. (2024). *Fear and trembling. Dialectical lyricism*. Apriori [in Ukrainian].
- Leshchenko, A. M. (2010). *Religious faith as a form of worldview* [Extended abstract of dissertation of Candidate of Philosophical Sciences, Ivan Franko State University of Zhytomyr] [in Ukrainian]. https://eprints.zu.edu.ua/4305/1/avt_leschenko.pdf
- Leshchenko, A. M. (2016). *Coevolutionary processes in Christian sacred art*. Ailant [in Ukrainian].
- Maksymenko, I. G. (2023). Religious faith as an object of analysis in the scientific works of contemporary Ukrainian researchers. *Sofia. Humanities and Religious Studies Bulletin*, 22(2), 16–21 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.4>

Maximenko, I. G. (2024). Religious faith as an object of analysis in the scientific works of contemporary foreign researchers. *Sofia. Humanities and Religious Studies Bulletin*, 23(1), 30–35 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.6>

Patriarchal Sermon on the 15th Sunday after Pentecost after the Liturgy in the Alexander Nevsky Monastery. (2022, September 25). Russian Orthodox Church. <https://www.patriarchia.ru/db/text/5962628.html>

Predko, D. E. (2018). *Religious feelings: Essence and characteristics of manifestation*. Vadex [in Ukrainian].

Predko, D., & Larin, D. (2017). Religious faith as a factor in overcoming critical life situations. *Psychological journal*, 3(4), 76–86 [in Ukrainian].

Predko, O. I. (2012). Religious faith as the existential foundation of personality. *Bulletin of Taras Shevchenko National University of Kyiv. Philosophy. Political Science*, 109, 26–30 [in Ukrainian].

Predko, O., & Ptytsia, M. (2025). Religious faith in the context of the Russian-Ukrainian War: Challenges and risks. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 45(6), Article 9, 147–157. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2639>

Predko, O., Kostiuk, O., & Predko, D. (2024). Religious faith: Personal forms of presentation. *Obnovljeni Život: Časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 79(2), 163–174. <https://doi.org/10.31337/oz.79.2.3>

Preston-Roedder, R. (2023). Divine and mortal loves. *Religious Studies*, 59(3), 533–548. <https://doi.org/10.1017/S0034412523000057>

Scheler, M. (2009). The place of man in space. *Philosophy*. In L. V. Gubersky (Ed.), *From the origins to the present* (pp. 261–269). Znanntia [in Ukrainian].

Weber, M. (2001). *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (T. Parsons, Trans.). Routledge. <https://gpde.direito.ufmg.br/wp-content/uploads/2019/03/MAX-WEBER.pdf>

Yakimenko, Yu., Bychenko, A., & Mishchenko, M. (2024). *Ukrainian society, state, and church during the war. The ecclesiastical and religious situation in Ukraine in 2024 (informational materials)*. Razumkov Center [in Ukrainian]. <https://razumkov.org.ua/images/2025/01/28/2024-Religiya-religion-FIN.pdf>

Отримано редакцією журналу / Received: 03.08.25

Прорецензовано / Revised: 11.08.25

Схвалено до друку / Accepted: 10.09.25

Mykola PTYTSIA, PhD Student

ORCID ID : 0009-0009-7082-8894

e-mail: nb2000@ukr.net

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

SOCIAL AND SEMANTIC CONTEXTS OF RELIGIOUS FAITH: ESSENCE AND FEATURES

Background. The period of Ukraine's independence, spanning more than three decades, has been a time of profound sociocultural changes that have significantly affected the religious situation in the country. In the conditions of post-totalitarian emancipation, social pluralism, and gradual democratization, religion ceased to be a marginalized phenomenon and returned to the public sphere as an important social, cultural, and moral factor. In this context, religious faith appears not only as an element of personal worldview, but also as an indicator of profound social transformations.

Methods. The study uses an interdisciplinary approach that combines such basic methods as historical-chronological, sociological, comparative-analytical, phenomenological, and systemic.

Results. The study revealed that the religious revival of the 1990s in Ukraine led to new forms of religious belief, its secularization, and individualization. During periods of crisis (revolutions, the Russian-Ukrainian war), religious faith acquired, on the one hand, special significance as a source of support, national identity, and moral resistance, and on the other hand, as a factor of ideologization and politicization. In modern conditions, faith is increasingly seen as a factor of religious identity, a resource for social stability, existential meaning, and resilience.

Conclusions. Religious faith is a complex sociocultural system that combines individual beliefs with collective meanings, forming and realizing itself in the context of religious community and culture, promoting social cohesion, especially in conditions of social and political crises, which confirms its role as a security resource for mobilization. The social and meaningful contexts of religious faith are the meanings it acquires for the individual, for society as a whole, and in communication between them, creating a single space of moral, cultural, and identity landmarks.

Keywords: religious faith, social contexts of religious faith, faith as a security resource, trust, Church, faith as a factor of religious identity, religious faith and war, politicization of religious 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.

УДК 342.7+322+355.54+2-67
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.26.9>

Богдан СИНЧАК, д-р філософії з журн., доц.
ORCID ID: 0000-0002-8186-5692
e-mail: b.synchak@ugi.edu.ua

Приватний вищий навчальний заклад "Український гуманітарний інститут", Буча, Україна

ОСОБЛИВОСТІ ІМПЛЕМЕНТАЦІЇ ЗАКОМУ ПРО ПЕРЕЙМЕНУВАННЯ УПЦ (МП) У КОНТЕКСТІ СЛУЖБИ ВІЙСЬКОВОГО КАПЕЛАНСТВА

Вступ. Представлено особливості впровадження Закону 2662-VIII та його впливу на сферу військового капеланства УПЦ (МП). Проаналізовано чинники, що впливають на реалізацію цього закону, а також актуальну ситуацію та пов'язані із нею зміни від моменту його запровадження.

Методи. Методами аналізу і синтезу було визначено стан розробленості теми дослідження. Застосовано методи моніторингу й моделювання для предметного вивчення проблемних аспектів проблематики обмеження служби військового капеланства представників УПЦ (МП).

Результати. Зіставлено чинники, що характеризують особливості імплементації закону про перейменування УПЦ (МП) у контексті реалізації в Україні практики капеланської служби. Зокрема, ідентифіковано динаміку капеланської служби представників УПЦ (МП) у ЗСУ у період 2018–2024 рр. Встановлено співвідношення кількості посад, наявності та орієнтовного дефіциту військових капеланів у ЗСУ станом на 04.04.2023 р. Визначено вікову та гендерну структури конфесійно-церковних груп серед респондентів опитування Центру Разумкова, які належать до УПЦ (МП).

Висновки. Визначено, що законодавче рішення української влади про обмеження доступу до служби військового капеланства може розглядатися як негативне за характером обмеження релігійної свободи представників УПЦ (МП) насамперед у контексті регулювання можливостей здійснення військової капеланської служби. Проте згідно з результатами дослідження, зважаючи на потенційні ризики національній безпеці, зокрема в умовах воєнного стану, воно видається прийнятним. Обґрунтовано, що основною проблемою тут виступає захист національних інтересів у контексті ризиків потенційного впливу РФ на діяльність УПЦ (МП).

Ключові слова: закон про перейменування УПЦ (МП), заборона московського патріархату в Україні, обмеження релігійної свободи, служба військового капеланства представників УПЦ (МП), російсько-українська війна, інформаційна війна в релігійній площині.

Вступ

Актуальність дослідження обумовлюється широким суспільним резонансом довкола проблематики функціонування Української православної церкви (Московського патріархату, УПЦ (МП)) в умовах російсько-української війни. Фактична приналежність або канонічні зв'язки з РФ можуть зумовлювати конфлікт інтересів, що є загрозою для національної безпеки держави, що воює. На цьому тлі інтенсифікується увага до законодавства, котре регламентує або обмежує релігійну свободу в умовах війни, адже воно не повинно сприяти роз'єднанню українського суспільства або нівелювати важливість інституту релігії у ці важкі часи загалом. Однією зі сфер діяльності релігійних деномінацій в Україні, що активно функціонують, є душпастирська підтримка військовослужбовців. Саме тому окремої уваги потребує дослідження особливостей імплементації Закону 2662-VIII про перейменування УПЦ (МП) 2018 р. у контексті капеланської служби представників УПЦ (МП).

Загалом українські науковці виокремлюють різну проблематику пов'язану із капеланською службою в ЗСУ. Тут варто згадати праці: Наприклад, Мойсеєнко, Шотка, Тарченко звертають увагу на душпастирство в історії українського війська (2022); натомість Саган та Гарат акцентують на концептуальних етапах становлення військового капеланства (2023); Бондарчук і Бондарчук фокусуються на означенні проблематики в контексті управлінської взаємодії держави, армії, та церкви (2024); Терлецький звертає увагу на проблематику реалізації Закону України "Про службу військового капеланства" в умовах війни (2024). Вищезазначені дослідники з різних сторін окреслюють проблематику військового капеланства. Проте в розглянутих дослідженнях не згадується про її співвідношення із законом про перейменування УПЦ (МП) у контексті капеланської служби представників УПЦ (МП).

Метою дослідження є визначення особливостей впровадження Закону 2662-VIII та його впливу на сферу військового капеланства УПЦ (МП).

Методи

У ході дослідження для визначення стану розробленості теми дослідження і вивчення особливостей окремих компонентів роботи було застосовано методи аналізу та синтезу. Для предметного вивчення складних аспектів проблематики обмеження служби військового капеланства представників УПЦ (МП) застосовано методи моніторингу й моделювання.

Результати

Проблематика функціонування УПЦ (МП) в умовах повномасштабної російсько-української війни, яка триває вже понад три роки, викликає дослідницький інтерес у контексті вивчення взаємодії церкви та армії на тлі воєнного стану. На перший погляд Закон України 2662-VIII від 20.12.2018 р. "Про внесення зміни до статті 12 Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" щодо назви релігійних організацій (об'єднань), які входять до структури (є частиною) релігійної організації (об'єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину території України" не є пов'язаним із заявленою проблематикою. Його положення значною мірою фокусуються на констатації того, що релігійна організація, а саме УПЦ (МП), "зобов'язана у своїй повній назві, зазначеній у її статуті (положенні), відобразити належність до релігійної організації (об'єднання) за межами України ..., якщо вона входить до структури (є частиною) релігійної організації (об'єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться..." (Про внесення зміни до статті 12 Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" ..., 2018) у РФ. Проте в перехідних та прикінцевих положеннях Закону, зокрема в пункті 5 зазначено:

- "не допускається надання переваг або накладання обмежень у діяльності релігійної організації..." (УПЦ (МП));
- "крім обмеження доступу священнослужителів, релігійних проповідників, наставників такої релігійної

© Синчак Богдан, 2025

організації у частини, з'єднання Збройних сил України та інших військових формувань України у місцях їх дислокації або інших обмежень, передбачених законом" (Про внесення зміни до статті 12 Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" ..., 2018).

Це безпосередньо вказує на те, що згідно із Законом 2662-VIII сфера військового капеланства є забороненою для представників УПЦ (МП). Саме тому відповідні державні мандати капеланам цієї релігійної деномінації не

видаються. Цей факт підтвердив начальник відділу у справах релігії Державної служби України з етнополітики та свободи совісті В. Горшков, за словами якого станом на грудень 2024 р., "жодного (такого – Ред.) мандата священнослужителі цієї церкви не отримали" (Жоден священнослужитель УПЦ МП не є військовим капеланом в Україні ..., 2024). У період з 2018-го до 2024-го року включно капеланська служба в УПЦ (МП) у ЗСУ має власну специфіку (рис. 1).

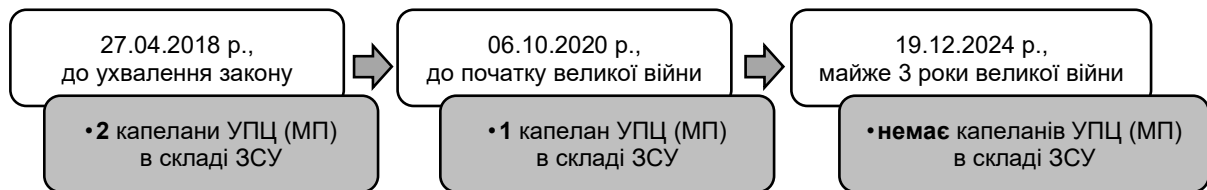


Рис. 1. Капеланська служба УПЦ (МП) в ЗСУ в період 2018–2024 рр.

Джерела: (Капелани українського війська ..., 2018), (Капелани в ЗСУ ..., 2020), (Жоден священнослужитель УПЦ МП ..., 2024)

На рис. 1 відображено дані, які журналісти видання "Новинарня" отримали від управління зв'язків з громадськістю ЗСУ, а також інформація з коментаря В. Горшкова стосовно ситуації станом на кінець 2024 р. Згідно з наведеними даними, динаміка перебування капеланів УПЦ (МП) у складі ЗСУ ще з 2018 р., навіть до виходу Закону 2662-VIII, є дуже низькою. Надалі цікавим видається той факт, що, попри заборону щонайменше протягом 2020 р., принаймні один капелан УПЦ (МП) таки перебував у складі ЗСУ. Також не слід виключати можливість їх участі в душпастирській підтримці українських військовослужбовців на громадських засадах.

Окрім цього, актуальною є проблематика щодо достатньої чисельності військових капеланів. За словами В. Горшкова, "зараз не заповнені всі посади військових капеланів. Тобто ще відчувається цей дефіцит" (В Україні відчувається дефіцит військових капеланів ..., 2024), адже в умовах воєнного стану саме військові визначають масштаби потреб у підтримці капеланів. Згідно із Законом України Про Службу військового капеланства, "розподіл квот конфесійного представництва військових капеланів здійснюється з урахуванням конфесійної

приналежності особового складу" (Про Службу військового капеланства, 2024) військових формувань. У цьому контексті, оскільки оприлюднених даних щодо безпосередньо військовослужбовців немає, важливу роль відіграє розуміння церковно-конфесійної приналежності громадян України. Згідно з дослідженнями Центру Разумкова, наприкінці 2024 р. – "55,4 % українців вважали себе православними, 11,9 % – греко-католиками, 2,5 % – представниками протестантських Церков, 1 % – римокатоликами, юдеями та мусульманами – менш ніж 1 %" (Українське суспільство, держава і церква під час війни ..., 2024, с. 32). При цьому про приналежність до ПЦУ заявили 35,2 % респондентів, а до УПЦ (МП) – 5,5 %, а категорія "просто православних" становить 13,7 % (Українське суспільство, держава і церква під час війни ..., 2024, с. 34). Це вказує на те, що основну цільову групу віруючих в українському війську становлять саме православні. Зважаючи на наведені цифри, можна сформулювати уявлення щодо потенційного церковно-конфесійного розподілу капеланів у ЗСУ та інших українських військових формуваннях.

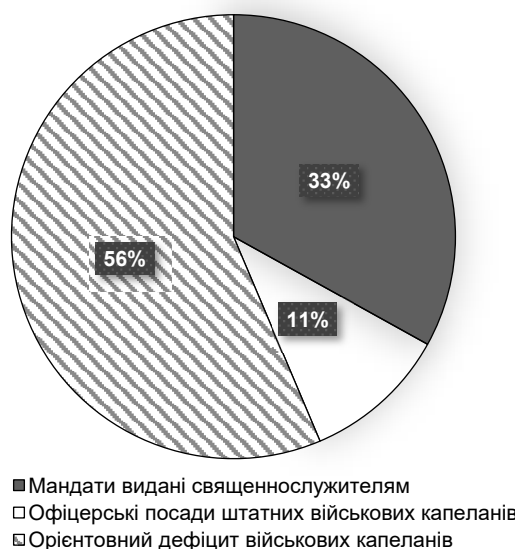


Рис. 2. Співвідношення кількості посад, наявності та орієнтовного дефіциту військових капеланів у ЗСУ станом на 04.04.2023 р. (Терещук, 2023)

За словами начальника Служби військового капеланства ЗСУ апарату Головнокомандувача ЗСУ полковника О. Терещука, наразі у війську є "738 посад військових капеланів, а мандати видані 244 священнослужителям, на посади штатних військових капеланів призначено 78 офіцерів" (Терещук, 2023). На основі цієї інформації розраховано та відображено на рис. 2 орієнтовний дефіцит військових капеланів, який становить 56 %, тобто, зважаючи на заявлену кількість посад, загалом 322 військових капелани вже працюють, а 416 місць залишаються вакантними. Це підтверджується даними, які Управління стратегічних комунікацій Генерального штабу ЗС

оприлюднило в жовтні 2024 р., згідно з якими "зараз у війську служать понад 300 священників та богословів від 13 релігійних організацій" (В ЗСУ служать понад 300 капеланів від 13 релігійних організацій, 2024). Отже, зважаючи на актуальну соціологію щодо 5,5 % українців, які заявляють про приналежність до УПЦ (МП), можна припустити, що глобальних проблем з обмеженням доступу до капеланської служби представників цієї релігійної деномінації виникати не повинно. Це обумовлюється тим, що, за соціологічними даними Центру Разумкова за 2024 р., структура конфесійно-церковних груп серед загальної кількості опитуваних має свої особливості (рис. 3, 4).

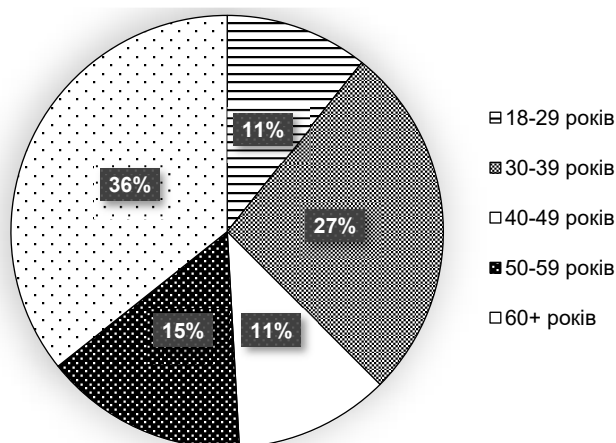


Рис. 3. Вікова структура конфесійно-церковних груп серед загального % респондентів опитування Центру Разумкова, які належать до УПЦ (МП)
(Українське суспільство, держава і церква під час війни ..., 2024, с. 38)

На рис. 3 представлено відсоткове співвідношення вікової структури груп із 5,5 % респондентів, які в ході опитування вказали на свою приналежність до УПЦ (МП). Згідно з результатами, бачимо, що останні дві групи сумарно дорівнюють 51 %, отже, реальна кількість потенційних

військовослужбовців є значно меншою від загальної цифри в 5,5 %. Ці дані доповнює гендерна структура (рис. 4), згідно з якою серед загальної кількості респондентів, приналежних до УПЦ (МП) – 69 % жіночої статі.

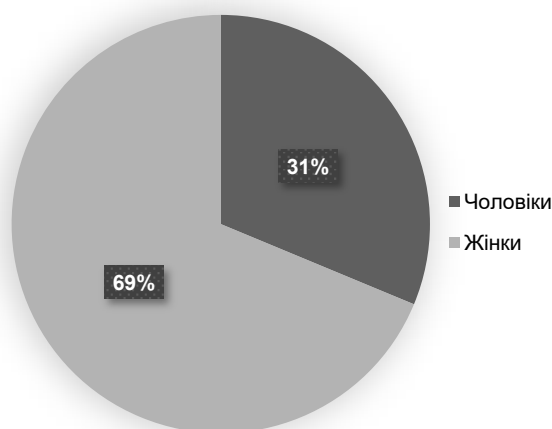


Рис. 4. Гендерна структура конфесійно-церковних груп серед загального % респондентів опитування Центру Разумкова, які належать до УПЦ (МП)
(Українське суспільство, держава і церква під час війни ..., 2024, с. 38)

Отже, реальна цифра орієнтовного розподілу квот конфесійного представництва військових капеланів з урахуванням релігійної приналежності потенційно можливого особового складу ЗСУ або інших військових формувань є не надто суттєвою в масштабах усього Українського населення. Таким чином, можна констатувати, що обмеження доступу священнослужителів УПЦ

(МП) до служби військового капеланства є, хоч і негативним, але прийнятним рішенням у контексті усунення факторів загроз національній безпеці у зв'язку з нерозв'язаною проблематикою впливу РФ на УПЦ (МП). Це підтверджується словами очільника Служби Безпеки України (СБУ) В. Малюка, згідно з якими "частина священнослужителів (УПЦ (МП) – Ред.) працює на ворога.

Цей той елемент, про який я кажу – наша задача вичистити ФСБшників у рясах. Хто молиться Богу і не порушує закон – ніколи в житті в СБУ до нього не виникне питань. У Конституції закріплений принцип свободи віросповідання ("Наше завдання – вичистити ФСБшників у рясах". Голова СБУ Малюк ..., 2022). Наявний в українських реаліях "досвід військових операцій засвідчив, що релігійна приналежність капелана не має особливого значення для солдатів, особливо якщо це стосується різних течій християнства. Головне – це спосіб взаємодії капелана з особовим складом, його індивідуальний підхід до військовослужбовця, уміння відповідати на основні запитання та мати навички духовної та морально-психологічної підтримки" (Kostiuk et al., 2023). А отже, капелани з різних релігійних деномінацій можуть задовольняти потребу в душпастирській підтримці військових. У цьому контексті слушною є думка українських науковців О. Предко та Д. Предка, згідно з якою "молитва є одним із головних факторів збереження духовної цілісності людини, нейтралізації страху, тривоги та депресії" (Predko, & Predko, 2024, с. 62). Саме тому для представників різних релігійних деномінацій характерним є використання уніфікованих релігійних практик на кшталт молитви незалежно від конфесійної приналежності людини, яка потребує підтримки капелана.

Дискусія і висновки

Особливості імплементації "закону про перейменування УПЦ (МП)" у контексті капеланської служби представників означеної релігійної деномінації полягають в обмеженні їх допуску до ЗСУ та інших військових формувань України. Про успішне впровадження цього закону, зокрема положення № 12, свідчить той факт, що станом на грудень 2024 р. жодного капелана від УПЦ (МП) у складі ЗСУ немає. Імовірно, таке обмеження обумовлене насамперед питаннями національної безпеки, пов'язаними з ризиками потенційного впливу РФ на діяльність УПЦ (МП). Незважаючи на те, що, згідно із соціологічним дослідженням Центру Разумкова, наприкінці 2024 р. 5,5 % респондентів вказали на конфесійну приналежність до УПЦ (МП), за віковою та гендерною структурою респондентів – реальна цифра орієнтовного розподілу квот конфесійного представництва військових капеланів з урахуванням релігійної приналежності потенційно можливого особового складу ЗСУ або інших військових формувань є не надто великою в масштабах українського населення. Це законодавче рішення української влади може розглядатися як негативне за характером обмеження релігійної свободи УПЦ (МП) у контексті можливостей здійснення військової капеланської служби. Але згідно з результатами дослідження, зважаючи на потенційні ризики національній безпеці, зокрема в умовах воєнного стану, воно видається прийнятним.

Джерела фінансування. Це дослідження не отримало жодного гранту від фінансової установи в державному, комерційному або некомерційному секторах.

Список використаних джерел

- Бондарчук, Ю., & Бондарчук, С. (2024). Становлення інституту військового капеланства як управлінської взаємодії держави – армії – церкви. *Таєрйський науковий вісник. Серія: Публічне управління та адміністрування*, 2, 19–25. <https://doi.org/10.32782/tnv-pub.2024.2.3>
- В ЗСУ служать понад 300 капеланів від 13 релігійних організацій. (2024). *Еспресо*. <https://espreso.tv/suspilstvo-u-zsu-sluzhat-ponad-300-kapelaniv-vid-13-religijnikh-organizatsiy-genshtab>
- В Україні відчувається дефіцит військових капеланів – *Держетнополітики*. (2024, 19 грудня). Укрінформ. <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3939964-v-ukraini-vidcuvaetsya-deficit-vijskovih-kapelaniv-derzhetnopolitiki.html>

Жоден священнослужитель УПЦ МП не є військовим капеланом в Україні – *Держетнополітики*. (2024, 19 грудня). Укрінформ. <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3939955-zoden-svasennosluzitel-upc-mp-ne-e-vijskovim-kapelanom-v-ukraini-derzhetnopolitiki.html>

Капелани в ЗСУ: Скільки їх, яких церков, скільки заробляють. (2020, 6 жовтня). Новинарня. <https://novynarnia.com/2020/10/06/kapelanu-v-zsu/>

Капелани українського війська: Скільки їх, яких конфесій, як служать. (2018, 27 квітня). Новинарня. <https://novynarnia.com/2018/04/27/kapelani-ukrayinskogo-viyska-skilki-yih-yakih-konfesiyyak-sluzhat/>

Мойсеєнко, В., Шостка, І., & Тарченко, Н. (2022). Душпастирство в історії українського війська (За мат. Круглого столу "Науково-освітня дипломатія: нові виклики та завдання". Київ, 14 червня 2022р.). *Науково-інформаційний вісник. НАНВОУ ГО Національна академія наук вищої освіти України*, 1(112), 69–72. [http://nanvou.org.ua/Publications/visnuku/2022/Науково-інформаційний%20вісник.%20Том%20№1%20\(112\).pdf](http://nanvou.org.ua/Publications/visnuku/2022/Науково-інформаційний%20вісник.%20Том%20№1%20(112).pdf)

"Наше завдання – вичистити ФСБшників у рясах". Голова СБУ Малюк про обшуки в УПЦ МП. (2022, 21 грудня). BBC News Україна. <https://www.bbc.com/ukrainian/news-64049086>

Про внесення зміни до статті 12 Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" щодо назви релігійних організацій (об'єднань), які входять до структури (є частиною) релігійної організації (об'єднання), керівний центр (управління) якої знаходиться за межами України в державі, яка законом визнана такою, що здійснила військову агресію проти України та/або тимчасово окупувала частину тер. Закон України No. 2662-VIII (2019, 18 січня). *Відомості Верховної Ради України (ВВР)*, 3, 15–18. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2662-19#n2>

Про Службу військового капеланства, Закон України No. 1915-IX (2024). <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Text>

Саран, О., & Гарат, І. (2023). Концептуальні питання та етапи становлення військового капеланства у незалежній Україні. *Філософська думка*, 1, 59–74. <https://doi.org/10.15407/fd2023.01.059>

Терещук, О. (2023, 4 квітня). Хто може бути військовим капеланом. *Армія інформ*. <https://armyinform.com.ua/2023/04/04/hto-mozhe-buty-vijskovym-kapelanom/>

Терлецький, Р. (2024). Проблеми реалізації Закону України "Про службу військового капеланства" в умовах війни: Право на віру, порушення принципів секуляризації та загроза національній безпеці. *Альманах права*, 15, 628–634. <https://almanahprava.org/assets/images/issues/15/almanac-15-ua.pdf>

Українське суспільство, держава і церква під час війни. *Церковно-релігійна ситуація в Україні – 2024*. (2024). Центр Разумкова. <https://razumkov.org.ua/images/2025/01/28/2024-Religiya-religion-FIN.pdf>

Kostiuk, 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), 70–83. <https://doi.org/10.5522/12693-2148.2442>

Predko, O., & Predko, D. (2024). Religious Security: Its essence and main factors (Ukrainian context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(3), 58–73. <https://doi.org/10.5522/12693-2229.2516>

References

Bondarchuk, Yu., Bondarchuk, S. (2024). The establishment of the institute of military chaplaincy as an administrative interaction of the state – army – church. *Taurida Scientific Herald. Series: Public Management and Administration*, 2, 19–25 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32782/tnv-pub.2024.2.3>

Chaplains in the Armed Forces: How many, which churches, how much they earn. (2020, October 6). Novynarnia [in Ukrainian]. <https://novynarnia.com/2020/10/06/kapelanu-v-zsu/>

Kostiuk, 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), 70–83. <https://doi.org/10.5522/12693-2148.2442>

Moiseenko, V., Shostka, I., & Tarchenko, N. (2022). Pastoral Care in the History of the Ukrainian Army (Based on the materials of the Round Table "Scientific and Educational Diplomacy: New Challenges and Tasks". Kyiv, June 14, 2022). *Scientific and Information Bulletin. National Academy of Sciences of Higher Education of Ukraine*, 1(112), 69–72 [in Ukrainian]. [http://nanvou.org.ua/Publications/visnuku/2022/Науково-інформаційний%20вісник.%20Том%20№1%20\(112\).pdf](http://nanvou.org.ua/Publications/visnuku/2022/Науково-інформаційний%20вісник.%20Том%20№1%20(112).pdf)

More than 300 chaplains from 13 religious organizations serve in the Armed Forces. (2024). *Espresso* [in Ukrainian]. <https://espreso.tv/suspilstvo-u-zsu-sluzhat-ponad-300-kapelaniv-vid-13-religijnikh-organizatsiy-genshtab>

No clergyman of UOC-MP is a military chaplain in Ukraine – *State Policy*. (2024, December 19). *Ukrinform* [in Ukrainian]. <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3939955-zoden-svasennosluzitel-upc-mp-ne-e-vijskovim-kapelanom-v-ukraini-derzhetnopolitiki.html>

On Amendments to Article 12 of the Law of Ukraine "On Freedom of Conscience and Religious Organizations" Regarding the Name of Religious Organizations (Associations) That Are Part of (Part of) a Religious Organization (Association), the Management Center (Administration) of which is Located Outside of Ukraine in a State Recognized by Law as Having Committed Military Aggression Against Ukraine and/or Temporarily Occupied Part of Its Territory, Law of Ukraine No. 2662-VIII (2019, January 18). *Bulletin of the Verkhovna Rada of Ukraine (VVR)*, 3, 15–18 [in Ukrainian]. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2662-19#n2>

On the Military Chaplaincy Service, Law of Ukraine No. 1915-IX (2024) [in Ukrainian]. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Text>

Our task is to clean up the FSB officers in cassocks". SBU Head Malyuk on searches in the UOC-MP. (2022, December 21). BBC News Ukraina [in Ukrainian]. <https://www.bbc.com/ukrainian/news-64049086>

Predko, O., & Predko, D. (2024). Religious Security: Its essence and main factors (Ukrainian context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(3), 58–73. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2516>

Sagan, O., & Harat, I. (2023). Conceptual issues and stages of establishment of military chaplaincy in independent Ukraine. *Filosofska Dumka*, 1, 59–74 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.15407/fd2023.01.059>

Tereshchuk, O. (2023,). *Who can be a military chaplain*. Army inform [in Ukrainian]. <https://armyinform.com.ua/2023/04/04/hto-mozhe-buty-vijskovym-kapelanom/>

Terletskyi, R. (2024). Problems of Implementation of the Law of Ukraine "On the Service of Military Chaplaincy" in the time of war: The right to faith, violation of secularization principles and threat to national security. *Almanakh*

prava, 15, 628–634 [in Ukrainian]. <https://almanahprava.org/assets/images/issues/15/almanac-15-ua.pdf>

There is a shortage of military chaplains in Ukraine – State Policy. (2024, December 19). Ukrinform [in Ukrainian]. <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3939964-v-ukraini-vidcuvaetsa-deficit-vijskovih-kapelaniv-derzhetopolitiki.html>

Ukrainian army chaplains: How many, what denominations, how they serve. (2018, April 27). Novynarnia [in Ukrainian]. <https://novynarnia.com/2018/04/27/kapelani-ukrayinskogo-viyska-skilki-yih-yakih-konfesi-yak-sluzhat/>

Ukrainian society, state and church during the war. Church and Religious Situation in Ukraine – 2024. (2024). Razumkov Centre [in Ukrainian]. <https://razumkov.org.ua/images/2025/01/28/2024-Religiya-religion-FIN.pdf>

Отримано редакцією журналу / Received: 07.08.25

Прорецензовано / Revised: 12.08.25

Схвалено до друку / Accepted: 10.09.25

Bohdan SYNCHAK, PhD in Journalism, Assoc. Prof.

ORCID ID: 0000-0002-8186-5692

e-mail: b.synchak@ugi.edu.ua

Institute of Arts and Sciences, Bucha, Ukraine

PECULIARITIES OF IMPLEMENTATION OF THE "LAW ON RENAMING THE UPTS (MP)" IN THE CONTEXT OF MILITARY CHAPLAINCY SERVICE

Background. *The study presents the peculiarities of the implementation of Law 2662-VIII and its impact on the military chaplaincy of the Ukrainian Orthodox Church (Moscow Patriarchate). It analyzes the factors influencing the implementation of this law, as well as the current situation and related changes since its introduction.*

Methods. *The state of development of the research topic was determined using methods of analysis and synthesis. Monitoring and modeling methods were used to study the problematic aspects of restricting the military chaplaincy service of representatives of the UOC (MP).*

Results. *Factors characterizing the peculiarities of the implementation of the "Law on Renaming the UOC (MP)" in the context of the implementation of the practice of chaplaincy in Ukraine were compared. In particular, the dynamics of the chaplaincy service of representatives of the UOC (MP) in the Armed Forces of Ukraine in the period from 2018 to 2024 were identified. The ratio of the number of positions, availability, and estimated shortage of military chaplains in the Armed Forces of Ukraine as of April 4, 2023, was established. The age and gender structures of confessional and church groups among the total percentage of respondents to the Razumkov Center survey who belong to the UOC (MP) were determined.*

Conclusions. *The Ukrainian government's legislative decision to restrict access to military chaplaincy services can be seen as a negative restriction on the religious freedom of representatives of the Ukrainian Orthodox Church (Moscow Patriarchate), especially in terms of regulating opportunities to perform military chaplaincy services. However, according to the results of the study, given the potential risks to national security, particularly in a state of martial law, it seems acceptable. The main problem here is the protection of national interests in the context of the risks of potential Russian influence on the activities of the UOC (MP).*

Keywords: *law on renaming the UOC (MP), ban on the Moscow Patriarchate in Ukraine, restrictions on religious freedom, military chaplaincy service of representatives of the UOC (MP), Russian-Ukrainian war, information war in the religious sphere.*

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 271/272: 316.4
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.26.10>

Ірина ФЕННО, канд. філос. наук
ORCID ID: 0000-0001-8268-7675
e-mail: fenno@knu.ua

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

КАТОЛИЦЬКІ ТА ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКІ ГРОМАДИ УКРАЇНИ ПІД ЧАС ПОВНОМАСШАБНОЇ ВІЙНИ

Вступ. Здійснено аналіз функціонування католицьких і греко-католицьких громад в умовах повномасштабної війни, виявлено основні виклики та загрози. Під час дослідження змін у житті релігійних організацій України, особливу увагу приділено обставинам, у яких доводиться провадити діяльність громадам, а саме – регулярні обстріли, захоплення певних територій ворогом, перебування спільнот у зоні воєнних дій, чи потрапляння в окупацію. Усе це спричинює зникнення громад, їх примусову евакуацію чи добровільне переселення, розселення по різних територіях тощо.

Методи. Використано методи аналізу і синтезу для дослідження стану і основних викликів в житті релігійних громад, а також виявлення особливостей їх функціонування в умовах війни. Застосування компаративного методу дозволило зіставити становище різних конфесій та виявити основні тенденції, характерні для католицьких та греко-католицьких громад.

Результати. За допомогою аналізу ситуації із забезпеченням релігійних прав і свобод на окупованих територіях виявлено значні порушення у сфері релігійної свободи. Ідеться про інституційні обмеження та заборони, а також переслідування та фізичний тиск на священнослужителів та вірян. На місцях створюються умови, які унеможливають діяльність релігійних організацій, якщо ті не виявляють лояльності до окупаційного режиму, відмовляються від співпраці чи юрисдикційного підпорядкування РПЦ. Наведено свідчення переслідування греко-католицьких священнослужителів та депортації із застосуванням різних форм насильства. Також майно католицьких та греко-католицьких громад є незахищеним перед свавільними діями окупаційних режимів. Визначено, що всі ці чинники призвели до того, що на тимчасово окупованих територіях припинили існування майже всі католицькі громади і абсолютно всі греко-католицькі.

Висновки. Акцентовано, що війна значним чином вплинула на стан та діяльність релігійних спільнот, їх локацію та чисельність в окремих регіонах, однак католицькі і греко-католицькі спільноти продемонстрували високий рівень соціальної мобілізації, солідарності та згуртованої праці заради перемоги України.

Ключові слова: війна, католики, греко-католики, громади, релігійне життя, релігійні споруди, тимчасово окуповані території.

Вступ

Повномасштабна війна спричинила вагомі зміни в житті релігійних організацій України, і католицькі і греко-католицькі спільноти не є виключенням. Очевидно, що постійними загрозами постають регулярні обстріли, захоплення територій чи перебування спільнот у зоні воєнних дій – це ті умови, через які цілі спільноти чи окремі віряни вимушено евакуюються, через безпекові обставини втрачають контакт зі спільнотою чи змушені відмовитись від релігійних практик, однак водночас спостерігається активна діяльність церков для надання різних видів допомоги і підтримки – духовної, психологічної, гуманітарної та іншої. Тобто війна вплинула на стан та діяльність релігійних спільнот. Релігієзнавче дослідження таких трансформаційних процесів значною мірою дозволить зрозуміти, як загалом змінюється релігійний ландшафт України внаслідок повномасштабної війни.

Про зміни релігійного ландшафту України, спричинені війною ще з 2014 р., зазначали дослідники та експерти (В. Єленський, І. Козловський, Р. Халіков, Л. Филипович, Х. Казанова). Але однозначно повномасштабна агресія значно загострила ситуацію. Однак, щоб зрозуміти масштаб змін, варто звертатись до вивчення та аналізу життя релігійних громад на локальному рівні та вивчати окремі конфесії. Тому це дослідження зосереджує свою увагу на католицьких та греко-католицьких громадах, що, хоча кількісно поступаються православним в Україні, однак відіграють важливу роль у релігійному та суспільно-політичному житті України.

Питання, як саме Католицька церква реагує на російсько-українську війну, яким чином змінюється її позиція щодо війни і як виявляється публічно, аналізували в останні роки досить активно як закордонні вчені, так і українські, серед них М. Фогт, К. МакПарен, П. Смицнюк, Е. Харрісон, М. Маринович, А. Бабинський, Г. Г. Юстенгофен, Ю. Щурко,

Т. Немет та інші, однак питання радше стосувались теологічного чи етичного обґрунтування справедливої війни та справедливого миру, як ці ідеї походять із соціального вчення Католицької церкви, також політика Ватикану щодо України та РФ у вимірі міжнародних відносин та дипломатії. Однак питання, що стосуються того, як війна впливає на громади, значною мірою залишається поза увагою дослідників, проте варто вказати на здобутки Ц. Смуновські, Б. Бадю, Р. Бенедіктер, О. Недавної.

Методи

У статті використовуються методи аналізу і синтезу для дослідження стану й основних викликів у житті релігійних громад, а також виявлення особливостей їх функціонування в умовах війни. Застосування компаративного методу дозволило зіставити становище різних конфесій та виявити основні тенденції, характерні для католицьких та греко-католицьких громад.

Метою статті є проаналізувати та виявити основні виклики та загрози, які стоять перед католицькими та греко-католицькими спільнотами під час повномасштабної війни. Для цього необхідно виконати такі **завдання**: по-перше, проаналізувати стан розвитку спільнот до війни, по-друге, визначити, як війна вплинула на стан спільнот, окрему увагу звернувши на тимчасово окуповані території та території, де ведуться активні бойові дії, зокрема східні та південні регіони України, по-третє, виявити, як релігійні спільноти реагують на виклики війни і які зміни відбулись у діяльності релігійних організацій.

Стаття базується на результатах та узагальненнях, отриманих завдяки участі у двох дослідницьких проєктах: 1. "Релігія в огні: документування воєнних злочинів Росії проти релігійних громад України", що проводиться ГО "Майстерня академічного релігієзнавства" з березня 2022 року, і сфокусований на зборі свідчень та документуванні фактів пошкодження релігійних споруд та інших

воєнних злочинів російської армії проти релігійних громад. 2. "Сприяння полісі-діалогу та ціннісно орієнтованій розробці публічних політик" Аналітичного центру Українського католицького університету, основною метою якого є створення аналітичної рамки та пошук етичних орієнтирів для вироблення сталих і дієвих політик (і у сфері релігії зокрема) у відповідь на складні виклики, спричинені тимчасовою окупацією РФ територій України (ТОТ).

Результати

Католицька церква після відновлення незалежності України у 1991 р. мала змогу відновити свою діяльність, бо радянський період позначений важкими випробуваннями для католиків із переслідуваннями та існуванням у підпіллі. Однак священство та парафіяни все одно, навіть у складні радянські часи, зберегли віру. І тому за першої нагоди почали активно розвивати свої громади, провадити відкрито релігійні богослужіння та інші релігійні практики, розбудовувати парафіяльне життя та шукати можливості для активізації різномірної діяльності. Римо-католицька церква складається з 7 дієцезій і серед них 1 архидієцезія (Дієцезія, б. д.), а також станом на 2022 р. мала у складі 867 громад, володіла 103 монастирями, 10 духовними навчальними закладами, кількість священнослужителів та чернецтва становила 900 осіб (Звіт про мережу релігійних організацій ..., б. д.).

Українська Греко-католицька церква, що є Східною католицькою церквою свого права (*sui iuris*) складається з 365 архієпархій, єпархій та екзархатів як в Україні, так і поза її межами (Єпархії та екзархати Української Греко-Католицької Церкви, б. д.), а також мала зареєстрованих 3349 громад станом на 1 січня 2022 р., володіла 98 монастирями, 15 духовними навчальними закладами, кількість священнослужителів та чернецтва становила 2902 осіб (Звіт про мережу релігійних організацій ..., б. д.).

І якщо спочатку найбільше католицьких і греко-католицьких парафій були на заході України, то в останнє десятиліття приходи та парафії стали активно розвиватись у центральній Україні та утворювались окремі осередки на півдні та сході. Як зазначає К. Зарембо в книзі "Схід українського сонця. Історії Донеччини і Луганщини на початку ХХІ ст.", хоча кількість католицьких і греко-католицьких громад на сході України була незначною, однак церква була помітною та активно у різних формах служіння і тому парафіяльне життя розвивалось. "Греко-католицька церква залишалась чужою та «бандерівською» для місцевої влади... оскільки її сприймали як маргінальну, таку, що спрямована тільки на нечисленних «своїх»" (Зарембо, 2022, с. 136–137).

Активну соціальну та благодійну діяльність проводять РКЦвУ і УГКЦ, представники (тобто глави церков) обох релігійних організацій є у складі Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, міжрелігійного об'єднання України, покликаного для діалогу і співпраці в питаннях духовного життя країни, налагодження зв'язків з органами державної влади різних рівнів і комунікації щодо важливих суспільно значущих питань та процесів, міжнародних контактів та представлення інтересів України на міжнародних майданчиках. Активна громадська діяльність є притаманною обох релігійним структурам, і тому як Глави церков, так і колегіальні структури, єпископат та парафіяни беруть участь у суспільно-політичному житті країни, при цьому відповідаючи на виклики як безпосередньою участю в громадському секторі, так і через публічні заяви, виступи, постанови синодів, декрети, пастирські послання та інші офіційні документи. Війна не стала винятком, і католицькі та греко-католицькі громади опинились, з одного боку, в небезпеці через обстріли,

воєнні дії та інші наслідки війни, а, з іншого боку, інтенсифікували свою гуманітарну, соціальну та благодійну діяльність, надаючи різну допомогу та підтримку всім, хто її потребує.

Передусім варто проаналізувати більш детально, як вплинула війна на функціонування релігійних громад. Можна виокремити низку факторів, які стали ключовими причинами змін релігійного ландшафту, пов'язаними з війною. По-перше, це захоплення низки територій і встановлення окупаційного режиму на них. По-друге, нищення релігійної інфраструктури внаслідок обстрілів, ведення бойових дій, тимчасового захоплення певних територій чи локацій ворогом.

Тимчасова окупація певних територій України, що розпочалась ще з 2014 року, внаслідок якої відбулась втрата контролю, встановлення прямої чи опосередкованої влади РФ на них, фактично означала встановлення нових управлінських структур, окупаційних режимів та поступову інтеграцію у законодавче, політичне та економічне поле РФ. Унаслідок повномасштабної агресії РФ кількість окупованих регіонів збільшилась, і з представниками так званих ДНР, ЛНР, частиною Запорізької та Херсонської областей було "ратифіковано" договори про приєднання їх до РФ як окремих нових суб'єктів федерації.

Релігійне життя на тимчасово окупованих територіях (ТОТ) зазнало суттєвого впливу від встановлення нових законодавчих норм та впровадження релігійних політик. При тому певні регіони регулюють діяльність релігійних організацій на них своїми окремими постановами та наказами. На місцях створюються умови, які унеможливають діяльність релігійних організацій на ТОТ, якщо ті не виявляють лояльності до окупаційного режиму, відмовляються від співпраці чи юрисдикційного підпорядкування РПЦ. Аналітичними та моніторинговими центрами фіксується значне скорочення загалом кількості та спектра релігійних організацій на окупованих територіях. Така тенденція уже спостерігалась від 2014 року, і про це повідомляла голова ДЕСС у 2020–2022 рр. Олена Богдан (Релігійна свобода в умовах агресії РФ проти України ..., 2022). Однак і сучасні дослідження стану релігійного життя підтверджують цей процес. Що стосується католицьких та греко-католицьких громад, то ситуація видається катастрофічною, їхні громади є абсолютно знищеними.

Особливу увагу варто звернути на повну заборону діяльності УГКЦ на частині території Запорізької області, яка перебуває в окупації. Розпорядженням, що видано окупаційним режимом 26 грудня 2022 р. (Окупаційна влада рф заборонила діяльність УГКЦ на окупованій частині Запорізької області ..., 2023), унаслідок звинувачення УГКЦ у порушенні законодавства РФ про релігійні та громадські організації, її заборонено на цій території. У тексті документа подається, які саме порушення "вчинила" РО, вони пов'язані з "роботою її керівництва в інтересах іноземних спецслужб, участю прихожан у масових безпорядках та антиросійських мітингах в березні – квітні 2022 р., зберіганням вибухових речовин та вогнепальної зброї на території культових споруд та допоміжних приміщень, розповсюдженням літератури, що закликає до порушення територіальної цілісності Російської Федерації, а також активною участю громад УГКЦ на території Запорізької області в діяльності екстремістських організацій та пропаганді неонацистських ідей" (Окупаційна влада рф заборонила діяльність УГКЦ на окупованій частині Запорізької області ..., 2023). Відповідно до цього ж розпорядження, забороняється також діяльність організацій "Орден Лицарі Колумба" як така, що пов'язана зі спецслужбами США та Ватикану і благодійних організацій Карітас.

За розслідуванням одного з медіавидань, з 15 парафій Римо-католицької церкви залишилася лише одна, із 49 парафій Української греко-католицької церкви – жодної (Ehrlich, 2025). Те саме підтверджують слова Канцлера Донецького екзархату УГКЦ Андрія Бухвака, він повідомив про значні переслідування священників УГКЦ на окупованих територіях і знищення усіх парафіяльних осередків: "Наші отці залишалися служити з людьми, доки дозволяли обставини. Спочатку окупаційна влада не проявляла своєї неприхильності до греко-католицької церкви. Але пройшов дуже короткий час, і вони показали, що УГКЦ є небажаною для них. Залюкували отців, щоб змусити їх виїхати. Погрози, приниження – стиль КГБ. Вони нічого нового не придумали" (Віра під заборону ..., 2024).

Звіти міжнародних правозахисних організацій та аналітичних центрів фіксують неодноразові свідчення застосування до священнослужителів та вірян різних форм насильницького тиску. Фізичні переслідування, допити із застосуванням насильства та приниження, примусова депортація, викрадення, незаконні ув'язнення, катування і вбивства – це все воєнні злочини, які здійснювались щодо священнослужителів різних конфесій. ДЕСС плановірно збирає інформацію про такі випадки і повідомила про те, що "понад 40 священників і пасторів, ченців, викладачів духовних навчальних закладів вбили російські військові під час окупації Київської, Чернігівської, Херсонської областей; велика кількість священнослужителів загинули під час обстрілів Донецчини, Луганщини і Харківщини" (Заява Державної служби України з етнополітики та свободи совісті ..., 2024). Трох священників УГКЦ з м. Мелітополь, що є на окупованій території Запорізької області, було примусово депортовано, перед тим вони пройшли допити, а також двох священників з Бердянська – о. Іван Гелету та о. Івана Левицького, були ув'язнено, вони 19 місяців перебували в полоні, але наразі їх уже звільнено під час обміну полоненими в червні 2024 р.

Священнослужителі, які пройшли через служіння в окупації допити та полон, перебуваючи вже пізніше в безпеці, ділились своїми спогадами про свавілля і злочини, що їх чинили окупаційні силові структури (наприклад, в інтерв'ю зі священниками УГКЦ о. Петром Креніцьким, о. Олександром Богомазом та о. Богданом Гелетою). В одному зі свідчень, поданих о. Петром Креніцьким, він ділиться деталями своєї "депортації": "Після Служби Божої ... заїхала машина – шестеро чи скільки їх було, вже не пам'ятаю, закрили ворота і відразу почали бити: затягли мене за стіну, вдарили, потім – на коліна, били. Не пам'ятаю усього, бо "зареєстрував" тільки перші удари...Після того, як мене кинули до стіни і на коліна, робітників вивели, бо хтось запротестував. Знову вдарили мене головою об стіну – розбили голову. Потім робили обшуки – і в церкві, і по хатах. Дивувалися моїм "хоромам", бо парафіяльний будинок тільки почали будувати, і я жив у дуже примітивних умовах... Потім натягли мені міх на голову – і в машину, між двома озброєними. Возили-возили, поки мені не стало погано. Коли вже я не міг дихати, кажу: "Ну то допоможіть уже, щоб я добрався додому, до неба, бо повітря не вистачає, душуся". Той із ФСБ сказав, щоби зняли міх. Тоді побачив, що ми рухаємося в напрямку Василівки" (Козак, 2022).

Ще одним вразливим питанням для релігійних організацій на ТОТ залишається статус майна, рухомого і нерухомого, а також власне захищеність культових споруд від свавільного захоплення, експропріації, пограбувань та руйнувань унаслідок обстрілів та бойових дій. Відповідно до наказу окупаційного режиму в Запорізькій

області треба було "передати рухоме та нерухоме майно і земельні ділянки Церкви в розпорядження окупаційної військово-цивільної адміністрації Запорізької області; розірвати договори оренди приміщень і земельних ділянок, які раніше уклала Українська Греко-Католицька Церква з місцевими органами влади в Запорізькій області". Окупаційна влада РФ заборонила діяльність УГКЦ на окупованій частині Запорізької області (2023). Тобто правових механізмів для того, щоб захистити своє майно, релігійні організації не мають, а окупаційна влада розпоряджається релігійним майном нелояльних релігійних організацій на свій розсуд, перетворюючи культові споруди на будинки культури для молоді, склади чи логістичні бази, притулки тощо. Свідчення про те, що відбувалось з майном УГКЦ після "депортації" священнослужителів можна віднайти в о. Олександра Богомаза: "Ясно, що майже все там пограбовано. Що могли, люди поховали. Наприклад, я знаю, що люди ховали ікони, ризи, чаші, але побутові речі й техніку таки з церкви повикрадали... У священників повідбирали житло. Наприклад, у помешканні мого співробітника отця Владислава зараз живуть окупанти, те саме в Снігурівці під Токмаком, в Орловому" (Фенно, 2024).

Окрім того, релігійні споруди на ТОТ і в зоні бойових зіткнень, а також по всій території України піддаються регулярним прицільним та неприцільним обстрілам, унаслідок чого зазнають руйнувань різного ступеня або ж навіть повністю знищуються. Відомими також є випадки, коли релігійні споруди захоплює ворог і використовує у воєнних цілях, наприклад, вони перетворюються на штаби, склади боєприпасів чи навіть снайперські позиції (Басаурі-Зюзіна та ін., 2022). Зрозуміло, що неможливо отримати дані щодо стану культових споруд чи зібрати свідчення про пошкодження чи руйнування із захоплених територій чи тих, де ведуться постійні бойові дії. Очевидно, що в низці міст та селищ, які повністю або значною мірою зруйновані, знищена вся інфраструктура, включно з релігійною, а релігійні громади в них припинили свою діяльність (серед таких міст м. Сєверодонецьк, Лисичанськ, Соледар, Мар'їнка, Рубіжне, Попасна, Волноваха, Лиман, Ізюм, Оріхів та інші). Однак відомі також приклади не тільки евакуації населення (добровільної чи примусової) із зони особливої небезпеки, але і евакуації культових споруд. З огляду на те, що увагу в статті сфокусовано на греко-католицьких та римо-католицьких громадах, варто зазначити про евакуацію храму Святих апостолів Петра і Павла УГКЦ з м. Мирноград у Донецькій області: через постійні обстріли спершу було евакуйовано всіх парафіян, а потім священник і волонтери вивозили церковне майно, цінні речі (ікони, хоругви, бібліотеку) (У Мирнограді на Донеччині під обстрілами евакуюють храми УГКЦ, 2024).

Тобто ми бачимо, що церкви намагаються усіма можливими способами вберегти та забезпечити своїх вірних і культові споруди та майно, що вціліло, і при тому знайти можливість для продовження функціонування в умовах війни.

Релігійні громади також зазнають втрат і значних збитків і від нищення та руйнувань релігійних споруд унаслідок війни. Аде це все означає як суттєві обмеження релігійної свободи, так і втрати культурної спадщини. За час повномасштабної війни 28 культових будівель католиків та греко-католиків зазнали руйнувань та нищення (Майстерня академічного релігієзнавства, 2025), серед них найбільше в Донецькій, Запорізькій, Херсонській та Київській областях, однак також релігійні споруди католиків і греко-католиків зазнавали обстрілів і пошкоджень

унаслідок обстрілів на Луганщині, Хмельниччині, Тернопільщині, Львівщині. Тобто це все засвідчує, що релігійні громади вимушені потерпати значною мірою від війни і страждають так само від дій ворога.

Дискусія і висновки

Попри складні обставини існування греко-католицької та католицької громади, як загалом і інші релігійні громади в Україні, продовжують своє функціонування в умовах війни. Еклезіальні структури та центри запроваджують додаткові механізми та процеси для захисту вірян від наслідків війни, надають необхідну підтримку та допомогу для тих, хто цього потребує, та створюють умови, які дозволяють і далі відвідувати богослужіння та інші релігійні практики. Попри безпекові ризики низка громад і священнослужителів здійснюють своє служіння у прифронтових територіях, однак на тимчасово окупованих територіях громади припинили свою діяльність. Тобто війна значним чином вплинула на стан та діяльність релігійних спільнот, однак католицької і греко-католицької спільноти продемонстрували високий рівень соціальної мобілізації, солідарності та згуртованості праці заради перемоги України. Дослідження умов та особливостей діяльності релігійних громад в умовах воєнного стану дозволяє аналізувати проблему в ширшому масштабі, тобто – наскільки вдається захистити релігійні права та свободи громадян, наскільки діяльність релігійних організацій в умовах війни пов'язана з релігійною та національною безпекою.

Джерела фінансування. Це дослідження не отримало жодного гранту від фінансової установи в державному, комерційному або некомерційному секторах.

Список використаних джерел

- Басаури-Зюзіна, А. М., Лешинський, А., Нікіфоров, К., Підгорна, Л., Севаст'яніва, У., Фенно, І., & Халіков, Р. (2022). *Релігія в огні. Звіт за результатами моніторингу фактів пошкодження релігійних споруд внаслідок широкомасштабного російського вторгнення в Україну (24 лютого – 24 серпня 2022 року)*. Майстерня академічного релігієзнавства. <https://surl.li/klalkb>
- Віра під заборону: Як у Запорізькій області з допомогою викрадень священників та захоплення храмів окупанти знищили релігійну свободу.* (2024, 20 червня). Перший Запорізький. https://1news.zp.ua/vira-pid-zaboronoyu-yak-u-zaporizkij-oblasti-z-dopomogoyu-vikraden-svyashchennikiv-ta-zahonnnya-hramiv-okupanti-znishhili-relijijnusvobodou/?utm_source=ukrnet_news
- Дієцезії.* (б. д.). Римо-католицька церква в Україні. <https://rkc.org.ua/rkcz-v-ukrayini/diyeczeziyi/>
- Стархії та екзархати Української Греко-Католицької Церкви.* (б. д.). Українська Греко-Католицька Церква. <https://ugcc.ua/eparchies/>
- Зарембо, К. (2022). *Схід українського сонця. Історії Донеччини та Луганщини початку XXI століття*. Човен.
- Заява Державної служби України з етнополітики та свободи совісті щодо кампанії з маскування злочинів Російської Федерації проти релігійної свободи, гідності людини, прав віруючих.* (2024, 17 червня). Державна служба України з етнополітики та свободи совісті (ДЕСС). <https://dess.gov.ua/zaiava-dess-shchodo-kampanii-z-maskuvannia-zlochyniv-rf-proti-relihiynoi-svobody-hidnosti-liudyny-prav-viruiuchykh/>
- Звіт про мережу релігійних організацій. Станом на 1 січня 2022 року.* (б. д.). Державна служба України з етнополітики та свободи совісті (ДЕСС). <https://dess.gov.ua/religion/>
- Козак, О. (2022, 26 грудня). "Священники відчували, що є потреба бути з людьми, щоб допомагати їм знаходити світло душі, надії і Божої любові". – о. Петро Креніцький, священник УГКЦ у Мелітополі. Українська Греко-Католицька Церква. <https://ugcc.ua/data/svyashchennyky-vidchuvay-shcho-e-potreba-buty-z-lyudmy-shchob-dopomagaty-ym-znahodyty-svitlo-dushi-nadiyi-i-bozhoy-lyubovi-o-petro-krenitskyi-svyashchennyk-ugkts-u-melitopol-1693/>
- Майстерня академічного релігієзнавства. (2025, 25 серпня). *Релігія в огні. Кількість зруйнованих та пошкоджених об'єктів в Україні внаслідок війни з РФ з 24.02.2022 по 24.08.2025.* [Долучено зображення]. Facebook. <https://www.facebook.com/photo/?fbid=827645006593867&set=a.261857113172662>
- Окупаційна влада РФ заборонила діяльність УГКЦ на окупованій частині Запорізької області (документ).* (2023, 7 грудня). Українська

Греко-Католицька Церква. <https://ugcc.ua/data/okupatsiyna-vlada-rf-zaboronyla-diyalnist-ugkts-na-okupovaniy-chastyini-zaporizkoy-oblasti-dokument-4036/>

Релігійна свобода в умовах агресії РФ проти України: Експерти про досвід 2014–2022 років. (2022, 20 березня). Державна служба України з етнополітики та свободи совісті (ДЕСС). <https://dess.gov.ua/roundtable-18-march-2022/>

У Мирнограді на Донеччині під обстрілами евакуюють храми УГКЦ. (2024, 12 серпня). Українська Греко-Католицька Церква. <https://ugcc.ua/data/u-myrnograd-na-donechchyni-pid-obstrilamy-evakuyuyut-hramy-ugkts-5275/>

Фенно, І. (2024, 1 лютого). "Я не можу змінити обставини чи ситуації, але що бачу чи чую, але могу бути поруч", – отець Олександр Богомаз. Майстерня Академічного релігієзнавства. <https://surl.li/knseah>

Ehrlich, M. (2025, 7 April). *Soul occupation. The number of religious congregations in occupied Ukraine has halved in three years as Moscow cements its control.* Novaya Gazeta Europe. <https://novayagazeta.eu/articles/2025/04/07/soul-occupation-en>

References

- Basauri-Zyuzina, A. M., Leshchynskyi, A., Nikiforov, K., Pidgoma, L., Sevastyanova, U., Fenno, I., & Khalikov, R. (2022). *Religion in fire. Report on the results of monitoring the facts of damage to religious structures as a result of the large-scale Russian invasion of Ukraine (February 24 – August 24, 2022)*. Workshop of Academic Religious Studies [in Ukrainian]. <https://surl.li/klalkb>
- Dioceses.* (n.d.). Roman Catholic Church in Ukraine [in Ukrainian]. <https://rkc.org.ua/rkcz-v-ukrayini/diyeczeziyi/>
- Ehrlich, M. (2025, 7 April). *Soul occupation. The number of religious congregations in occupied Ukraine has halved in three years as Moscow cements its control.* Novaya Gazeta Europe. <https://novayagazeta.eu/articles/2025/04/07/soul-occupation-en>
- Eparchies and Exarchates of the Ukrainian Greek Catholic Church.* (n.d.). Ukrainian Greek Catholic Church [in Ukrainian]. <https://ugcc.ua/eparchies/>
- Faith under ban: How in Zaporizhzhia region, through the kidnapping of priests and the seizure of churches, the occupiers destroyed religious freedom.* (2024, June 20). The first Zaporizhzhia [in Ukrainian]. https://1news.zp.ua/vira-pid-zaboronoyu-yak-u-zaporizkij-oblasti-z-dopomogoyu-vikraden-svyashchennikiv-ta-zahonnnya-hramiv-okupanti-znishhili-relijijnusvobodou/?utm_source=ukrnet_news
- Fenno, I. (2024, February 1). "I cannot change circumstances or situations, what I see or hear, but I can be there," – Father Oleksandr Bogomaz. Workshop on Academic Religious Studies [in Ukrainian]. <https://surl.li/knseah>
- In Myrnograd, Donetsk region, UGCC churches are being evacuated under shelling.* (2024, August 12). Ukrainian Greek Catholic Church [in Ukrainian]. <https://ugcc.ua/data/u-mymnograd-na-donechchyni-pid-obstrilamy-evakuyuyut-hramy-ugkts-5275/>
- Kozak, O. (2022, December 26). "Priests felt that there was a need to be with people to help them find the light of the soul, hope and God's love," – Fr. Petro Krenitskyi, priest of the UGCC in Melitopol. Ukrainian Greek Catholic Church [in Ukrainian]. <https://ugcc.ua/data/svyashchennyky-vidchuvay-shcho-e-potreba-buty-z-lyudmy-shchob-dopomagaty-ym-znahodyty-svitlo-dushi-nadiyi-i-bozhoy-lyubovi-o-petro-krenitskyi-svyashchennyk-ugkts-u-melitopol-1693/>
- Religious freedom in the context of Russian aggression against Ukraine: Experts on the Experience of 2014–2022.* (2022, March 20). State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience (DESS) [in Ukrainian]. <https://dess.gov.ua/roundtable-18-march-2022/>
- Report on the network of religious organizations. As of January 1, 2022.* (n.d.). State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience (DESS). <https://dess.gov.ua/religion/>
- Statement of the State Service of Ukraine for ethnopolitics and freedom of conscience on the campaign to mask crimes of the Russian Federation against religious freedom, human dignity, and the rights of believers.* (2024, June 17). State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience (DESS) [in Ukrainian]. <https://dess.gov.ua/zaiava-dess-shchodo-kampanii-z-maskuvannia-zlochyniv-rf-proti-relihiynoi-svobody-hidnosti-liudyny-prav-viruiuchykh/>
- The occupation authorities of the Russian Federation banned the activities of the UGCC in the occupied part of the Zaporizhzhia region (document).* (2023, December 7). Ukrainian Greek Catholic Church [in Ukrainian]. <https://ugcc.ua/data/okupatsiyna-vlada-rf-zaboronyla-diyalnist-ugkts-na-okupovaniy-chastyini-zaporizkoy-oblasti-dokument-4036/>
- Workshop of Academic Religious Studies. (2025, August 25). *Religion in Fire. Number of destroyed and damaged objects in Ukraine as a result of the war with the Russian Federation from 02/24/2022 to 08/24/2025.* [Image attached]. Facebook [in Ukrainian]. <https://www.facebook.com/photo/?fbid=827645006593867&set=a.261857113172662>
- Zarembo, K. (2022). *The Rise of the Ukrainian Sun. Histories of the Donetsk and Luhansk Regions of the Early 21st Century* [in Ukrainian]. Choven.

Отримано редакцією журналу / Received: 07.08.25

Прорецензовано / Revised: 12.08.25

Схвалено до друку / Accepted: 10.09.25

Iryna FENNO, PhD (Philos.)
ORCID ID: 0000-0001-8268-7675
e-mail: fenno@knu.ua
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

CATHOLIC AND GREEK CATHOLIC COMMUNITIES IN UKRAINE DURING THE FULL-SCALE WAR

Background. *In this article, the author analyses the functioning of Catholic and Greek Catholic communities in the context of full-scale war, identifying the main challenges and threats. In examining the changes in the lives of religious organizations in Ukraine, special attention is paid to the circumstances in which communities have to operate, namely regular shelling, the capture of certain territories by the enemy, the presence of communities in the zone of military operations, or occupation. All this leads to the disappearance of communities, their forced evacuation or voluntary resettlement, dispersal across different territories, etc.*

Methods. *The author uses methods of analysis and synthesis to study the state and main challenges in the life of religious communities, as well as to identify the peculiarities of their functioning in wartime conditions. The use of the comparative method made it possible to compare the situation of different denominations and identify the main trends characteristic of Catholic and Greek Catholic communities.*

Results. *An analysis of the situation regarding the protection of religious rights and freedoms in the temporary occupied territories (TOT) has revealed significant violations in the area of religious freedom. These include institutional restrictions and prohibitions, as well as persecution and physical pressure on clergy and believers. Conditions are being created on the ground that make it impossible for religious organizations to operate in the TOT if they do not show loyalty to the occupation regime, refuse to cooperate, or refuse to submit to the jurisdiction of the Russian Orthodox Church. The article provides evidence of the persecution of Greek Catholic clergy and deportation using various forms of violence. The property of Catholic and Greek Catholic communities is also unprotected against the arbitrary actions of the occupying regimes. It has been determined that all these factors have led to the cessation of almost all Catholic communities and absolutely all Greek Catholic communities.*

Conclusions. *However, despite the difficult circumstances of the war, Catholic and Greek Catholic communities are actively engaged in various types of assistance and support, including spiritual, psychological, humanitarian, and other forms of aid. In other words, the war has had a significant impact on the state and activities of religious communities, but Catholic and Greek Catholic communities have demonstrated a high level of social mobilization, solidarity, and united work for the victory of Ukraine.*

Keywords: *war, Catholics, Greek Catholics, communities, religious life, religious buildings, temporarily occupied territories.*

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 2-67 (477)

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.26.11>

Зоя ШВЕД, д-р філос. наук, проф.

ORCID ID: 0000-0002-5766-1980

e-mail: shwedzoia@knu.ua

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

Марія НЕСТЕРОВА, д-р філос. з релігієзнавства, асист.

ORCID ID : 0000-0001-5784-4704

e-mail: mnesterova@knu.ua

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

МІЖКОНФЕСІЙНА СПІВПРАЦІ ПРОТЯГОМ ДІЇ ВОЄННОГО СТАНУ В УКРАЇНІ

Вступ. Розглянуто особливості міжконфесійної співпраці релігійних організацій України з 2022-го до 2025-го року включно. Протягом цього періоду воєнної агресії проти нашої держави, що триває, релігійні громади були вимушені ініціювати свою співпрацю у тих соціогуманітарних сферах, у яких необхідно було виробити нові механізми взаємодії з державою, соціальними групами, знаходити нові можливості для максимального швидкого досягнення цілей, оптимізувати співпрацю з міжнародними неурядовими організаціями та партнерами. Проаналізовано основні напрями діяльності релігійних організацій у забезпеченні потреб цивільного населення та військових у сфері гуманітарної (економічної) допомоги, психологічної підтримки, розширення сфери міжнародної співпраці та протидії пропагандистським наративам країни-агресора.

Методи. Використано методи моніторингу, реконструкції, описування, аналізу та узагальнення. Дослідження базовано на принципах об'єктивності, плюральності та неупередженості. Емпіричну основу дослідження становлять публічні матеріали з відкритих джерел.

Результати. Розглянуто особливості міжконфесійної співпраці релігійних громад в Україні протягом дії воєнного стану на прикладі гуманітарних проєктів під керівництвом Карітас-Спес Україна (Католицька Церква), волонтерської служби Української Греко-Католицької Церкви, об'єднаної юдейської громади, мусульманської громади "Умма" та інших у співпраці з органами владних повноважень та нерелігійними громадськими об'єднаннями. Визначено основні напрями діяльності, які спрямовані на забезпечення життєвих потреб вразливих верств населення, які потерпають від воєнної агресії. Окреслено та проаналізовано специфічну роль капеланської служби як фактора, що забезпечує морально-психологічну стійкість військовослужбовців.

Висновки. Встановлено, що цільові групи, які є об'єктом допомоги, і з приводу яких ведеться міжконфесійна співпраця, не обираються за ознаками релігійної приналежності і вони локалізовані в Україні. Обґрунтовано, що участь органів владних повноважень у реалізації проєктів міжконфесійної співпраці забезпечує їх (проєктів) доступність. Представники релігійних громад убачають у своїй співпраці можливість для консолідації українського суспільства та підкреслюють необхідність продовження такої співпраці після завершення війни. Зазначено, що реалізація програм та проєктів релігійних організацій сприяє формуванню інститутів громадянського суспільства, які в повоєнний час гарантуватимуть сталий розвиток демократії у нашій державі.

Ключові слова: міжконфесійна співпраця, соціальне партнерство держави та релігійних організацій, солідарність релігійних громад, гуманітарна діяльність релігійних громад.

Вступ

Міжконфесійна співпраця між різними релігійними громадами України має тривалу історію. Її форми та особливості зазнавали змін, відповідаючи на вимоги часу та потреби українського суспільства. Останні близько тридцять років така співпраця найчастіше відбувалася відповідно до настановчих документів Всеукраїнської Ради Церков та Релігійних Організацій, інституції, що була створена в 1996 році як один з інструментів громадянського суспільства. І якщо на початку основною метою Ради було "національно-духовне відродження" та "сприяння міжконфесійному діалогу", то сьогодні цілі окремих релігійних організацій і, як наслідок, їх представницького органу, змінилися. Підтриманий заявою ВРЦіРО у серпні 2025 року принцип "дзеркальності" свідчить про те, що сьогодні в релігійних громадах актуалізувалася тема переосмислення таких важливих понять, як "справедлива війна", "агресія", "принцип ненасильства" (Заява ВРЦіРО з приводу вимоги..., 2025) тощо. Констатуємо очевидне – історичний час, у якому ми опинилися, унеможливило тривалі теоретизування щодо важливості "примирення з ворогом", "непротидії злу насильством" чи чогось подібного. Перед релігійними громадами та їх духовними наставниками постали нові виклики, пов'язані з війною та її наслідками, успішне долаання яких можливе виключно за умов консолідованої співпраці.

Мета і завдання. Мета дослідження полягає у виявленні та аналізі основних напрямів діяльності релігійних

організацій у період 2022–2025 рр., а завдання полягає у виокремленні та систематизації ключових механізмів забезпечення міжконфесійної співпраці з метою подолання наслідків війни.

Методи

Основою дослідження обрано міждисциплінарний підхід, що дозволило під час аналізу емпіричного матеріалу використати компаративний метод, методи систематизації, аналізу та синтезу. Методологічна рамка комплексного осмислення зумовила обрання тих форм і практик міжконфесійної співпраці, які стали об'єктом вивчення. Завдяки методу узагальнення було визначено сучасні напрями співпраці між релігійними громадами в умовах війни. Аналітичний метод забезпечив можливість виокремити не тільки характерні особливості такої співпраці, але й окреслити її нові напрями, які самими організаціями визнаються як перспективні для післявоєнних перетворень.

Результати

Заклики до переоцінювання "пацифістської спадщини" релігійних громад поширюються не тільки серед пересічних віруючих та їхніх духовних лідерів, але й знаходить своє відображення у перегляді доктринальних положень, зокрема серед протестантських церков. Актуалізація дискусій щодо теорій "пацифізму", "антимілітаризму" та "справедливої війни" приводить до очевидного висновку, який можна сформулювати таким чином: необхідно шукати так званий "інший варіант, що веде до

© Швед Зоя, Нестерова Марія, 2025

трансформаційних ініціатив" (Penner, 2024). Цей підхід, по суті, акцентує увагу як на стратегії примирення із супротивником, так і на визнанні відповідальності за вчинену несправедливість. "Третій варіант", про який ідеться, формулюється на основі того, що ідеями, які забезпечили би можливість вмотивувати встановлення миру, стають ті, що містяться безпосередньо в самій релігійній доктрині. Потрактуванням доктрини мали б займатися богослови та духовні лідери поколінь, адже це потребує значних інтелектуальних зусиль та глибокого знання тематики. Складність розуміння "пацифістських ідей" полягає в тому, що вони часто пов'язані з такими поняттями, як "мир" та "справедливість", і ця обставина (невизначеність понять) призводить до того, що визначення, чим є пацифізм, узалежнюється від конкретного "релігійного наративу" з уявленням про справедливую війну і захист невинних. Тому більшість етапів згаданих "трансформаційних ініціатив" від протестантських громад звернені в майбутнє, у час побудови миру після війни (ненасильницькі прямі дії для захисту, деескалація завдяки роззброєнню тощо). На наш погляд, більш плідним має бути підхід, запропонований Міжконфесійною декларацією, підписання якої було ініційоване Всеукраїнською Радою Церков і Релігійних Організацій в липні 2025 року. У цьому документі йдеться, зокрема, про те, що насильство має бути покаране і моральний нейтралітет тут буде злочином, а не виявом смирення.

Якщо напередодні початку активної фази війни проти України більшість релігійних громад залучалася до харитативної діяльності (медичне та пенітенціарне капеланство, гуманітарна допомога тощо), то тепер ми спостерігаємо запит на переосмислення позиції "пацифізму" та участі в захисті Батьківщини в лавах Збройних сил України. Для релігійних діячів та віруючих переосмислення свого ставлення до війни та конфліктів часто зумовлює необхідність сформулювати новий наратив потрактування релігійних ідей. Прикладом цього стали виступи лідерів релігійних громад, лейтмотиви яких сформульовані в тезах про "силу солідарності" та "спільну відповідальність", умовою яких і формою вияву яких є захист суверенних прав українського народу, що були зневажені (Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій зустрілася..., 2025). Попри важливість богословських дискусій у середині релігійних громад, як у нашій державі, так і за кордоном, триває активна діяльність з надання допомоги Україні. Як зазначається у згаданій декларації, мобілізація гуманітарної підтримки, яка здійснюється релігійними громадами, спрямовується не тільки на допомогу безпосереднім жертвам агресії, але й тим, "хто відновлює життя в Україні та її діаспорі" (Міжконфесійна декларація: Заклик до совісті..., 2025).

Протягом 2022–2025 років було здійснено моніторинг правотворчої і виконавчої діяльності органів владних повноважень у питаннях організації співпраці з релігійними організаціями та іншими суб'єктами державно-конфесійних відносин та проведено дослідження діяльності різних релігійних організацій в Україні, які надавали та надають допомогу військовим, біженцям та внутрішньо переміщеним особам.

Для розуміння масштабів проблеми наведемо деяку статистику. За офіційними джерелами ООН на 1 липня 2025 року тимчасовий захист отримали: в європейських країнах понад 5 мільйонів українців; понад 500 тисяч за межами Європи. Принагідно зазначимо, що з вересня

2024 року спостерігається процес повернення українців на Батьківщину. Згідно з інформацією Порталу Оперативних Даних ООН, більшість внутрішньо переміщених осіб в Україні отримують допомогу завдяки співпраці міжнародних організацій з місцевими неурядовими організаціями, до числа яких входять релігійні громади та організації (Ukraine Refugee Situation, 2025). Зрозуміло, що більша частина фінансової допомоги надходить у вигляді предметів першої необхідності та матеріального забезпечення інфраструктури місць, де тимчасово перебувають біженці. Далі ми розглянемо конкретні приклади діяльності релігійних організацій, які на практиці засвідчили свою прихильність задекларованим принципам.

Почнемо з найбільш актуальних. Зі звітів Департаменту Військового Капеланства Патріаршої курії УГКЦ ми довідуємося, що здійснюється матеріальна та духовна підтримка дітей військовослужбовців та полеглих воїнів, допомога в лавах Збройних сил України не тільки з місією духовної підтримки та підтримки морального стану, а і співпраця з патронатною службою ЗСУ (У Карпатах пройшов Творчий християнський табір ..., 2025). Що є надважливим у цій роботі, так це патріотичне виховання, якому приділяється надзвичайно багато уваги. Ця робота є одним зі способів реалізації державної політики, передбаченої законами, яка має забезпечити безпекове середовище для громадян України (Про захист конституційного ладу..., 2024; Про рішення Ради національної безпеки і оборони України ..., 2021). Ми вважаємо, що започаткована діяльність у поєднанні із соціально значущими проєктами сприятиме розбудові ефективних інститутів громадянського суспільства, інституалізація якого є запорукою збереження демократії.

Одним із них є досвід соціального служіння, репрезентований католицькими єпископами та вірянами по цілому світу. Фонд "Зцілення ран війни в Україні", заснований в 2024 році (Christian, 2025), об'єднав діяльність релігійних громад у США, які надавали допомогу у вигляді харчування, медичного забезпечення (ліки, санітарні набори, медичні візки тощо) (Caron, 2025). Фонд "Карітас-Спес Україна" з глобальної гуманітарної мережі Католицької Церкви активно працював над подоланням викликів війни відразу після її початку і на сьогодні надає допомогу понад 3,5 мільйона людей. Серед основних напрямів проєктів надзвичайного реагування Фонду є такі: забезпечення прихистку (шелтери), харчові продукти першої необхідності, психосоціальна підтримка, продукти гігієни, ліки, медикаменти, грошова допомога, гуманітарні вантажі¹. Найвиразнішим способом соціального партнерства цієї організації є швидке реагування на невідкладні потреби громадян, які опинилися у скрутній ситуації. Партнерами в їхній діяльності стали підрозділи місцевих органів влади, що відповідають за реалізацію соціальної політики в питаннях соціальних прав, соціального захисту та соціальних послуг населення.

Відразу після масштабного вторгнення почали створюватися локальні осередки "Карітас-Спес Україна" (Veitenhans, 2022), що дозволило пізніше, завдяки розлогій інфраструктурі їхнього проєкту "Реагування на надзвичайні ситуації та наслідки бойових дій в Україні", здійснювати оперативну роботу зі створення притулків, соціальних кухонь, гуманітарних центрів, надання фінансової допомоги, медичних ваучерів, допомоги в підготовці до зими тощо. Згідно зі Звітом незалежного фінального оцінювання проєкту "Caritas Spes Ukraine

¹ Карітас-Спес Україна. URL: <https://caritas-spes.org/ua>

Emergency Appeal..." експертами було надано рекомендації щодо продовження реалізації проєкту і, що особливо важливо для нас, рекомендовано "активізувати партнерство з представниками органів муніципального самоврядування, державного управління, місцевого бізнесу, що створює додаткові умови для формування у тих, хто отримує допомогу, психосоціального відчуття надійності та постійності" (Звіт незалежного фінального оцінювання проєкту..., 2024). Будучи інституційною структурою Католицької Церкви, фонд Карітас співпрацює з місцевими органами влади, а через них із представниками УПЦ, протестантськими та єврейськими громадами. Принагідно зазначимо (і це буде стосуватися усіх подальших прикладів діяльності різних релігійних організацій), що допомога надається усім, хто її потребує, незалежно від наявних або відсутніх релігійних переконань.

Як бачимо, діяльність релігійних громад та фондів, створених на їх основі та за їх участю, стає фактором поглиблення відносин між органами влади та локальними осередками релігійних спільнот. Додатковим результатом аудиту згаданого проєкту став висновок про необхідність "розробки інформаційних та промоматеріалів з метою формування пізнаваності Карітас-Спес у локальних осередках". На наш погляд, доцільність цього може бути пов'язана не тільки з потребою швидкого доступу бенефіціарів до допомоги, але й популяризації діяльності фонду з метою залучення партнерів з інших релігійних громад, волонтерів та спонсорської допомоги. Окрім цього, у Звіті сформульовано низку рекомендацій, урахування яких має покращити роботу Центрів. Пропозиція "активізації партнерства" з органами влади, вочевидь, стала продовженням впровадження виваженої політики в державно-конфесійних відносинах, прикладом чого може бути зустріч представників Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО) з Прем'єр-міністром України в червні 2025 року. Саме на цій зустрічі, окрім слів вдячності в бік держави за "удосконалення законодавчої бази щодо діяльності військового капеланства, щодо спрощення процедур ввезення гуманітарної допомоги для переселенців, постраждалих регіонів та вразливих категорій громадян", було висловлено пропозицій щодо шляхів оптимізації у взаємодії між різними релігійними організаціями та органами владних повноважень (міністерства, відомства, управліннями тощо) у питанні "соціального служіння конфесій у контексті війни й післявоєнного відновлення України" (Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій зустрілася..., 2025).

Зрозуміло, що допомогу від центру Карітас отримують не тільки члени католицької громади України, адже його діяльність спрямована на підтримку внутрішньо переміщених осіб, осіб, які потребують особливої опіки та піклування, тих, хто вимушено опинився за межами Батьківщини. Завдяки запропонованій рекомендації відбуватиметься координація взаємодій Центру з тими релігійними спільнотами, що також беруть участь у наданні гуманітарної підтримки (громади ПЦУ, єврейські громади, релігійні громади Церкви Євангельських християн баптистів, та інші, внесені у перелік релігійних організацій, які належать до критично важливих для функціонування економіки та забезпечення життєдіяльності населення в особливий період) (Про затвердження переліку юридичних осіб ..., 2025). Ми також бачили приклади, коли волонтери релігійних громад допомагали біженцям, надаючи тимчасове житло, посттравматичну

терапію та іншу необхідну підтримку. І на наш погляд, така консолідована співпраця громад виявилася можливою завдяки готовності до дії, своєчасної присутності в місцях, де це вкрай необхідно, спираючись на системи механізмів узгодженої взаємодії. Ми розуміємо, що не тільки виснажлива щоденна робота представників релігійних громад протягом війни проти нашої держави сприяє формуванню механізмів соціального партнерства в поточний час. Ми вважаємо, що ця діяльність має пролонговану динаміку, яка сприятиме консолідації української політичної нації. Наприклад, урочисті збори під гаслом "Шлях правди і милосердя", проведені в Центральній синагозі України (м. Київ), присвячені 160-тій річниці з дня народження Андрія Шептицького, стали важливим прикладом міжконфесійного діалогу між представниками різних релігійних громад. Варто також згадати подію серпня 2025 року, яка була присвячена переданню новопобудованого житла сім'ям загиблих воїнів ЗСУ. Це стало можливим завдяки спільній роботі єврейської релігійної громади, яку очолює Моше Реувен Асман, волонтерів, громадських об'єднань та рухів. Як згадував головний равін України, "Спільне горе на розрізняє віросповідань та національностей". Наприклад, завдяки співпраці з Державним Оператором Тилу (ДОТ) представникам юдейських та мусульманських громад в Україні в серпні 2025 року вдалося скоординувати дії із забезпечення військовослужбовців базовими умовами, "за яких вони можуть виконувати бойові завдання, не відступаючи від своїх релігійних переконань і культурних особливостей", зокрема запровадження харчування "відповідно до релігійно-канонічних норм" (ДОТ підписав меморандум про співпрацю ..., 2025).

Ще один приклад – це заходи, проведені Духовним управлінням мусульман України "Умма" та Українським католицьким університетом, або участь представників "Умма" у реалізації курсу для військових капеланів, що започаткувався Військовим інститутом Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Такі зустрічі сприяють міжконфесійній взаємодії під час війни, створюють умови для міжконфесійної діяльності та служіння у післявоєнний час. Адже саме це стає запорукою порозуміння та суспільної солідарності між представниками різних релігійних громад "у спільній справі допомоги військовим для збереження морального духу захисників України" (Попри пошкодження головна мечеть ДУМУ ..., 2025).

Спираючись на викладене, ми можемо зафіксувати загальну спрямованість, охарактеризувати тенденції поширення та виокремити особливості реалізації міжконфесійної співпраці в Україні.

Дискусія і висновки

Проаналізувавши практики міжконфесійної співпраці протягом чинного воєнного стану в нашій державі, ми можемо зробити певні висновки. Основними напрямками співпраці стали різноманітні за формою та обсягом заходи, спрямовані на забезпечення життєвих (матеріальних) потреб цивільного населення. Специфічна міжконфесійна комунікація відбувається на рівні інституціалізованого капеланства. Цільові групи, які є об'єктом допомоги, і з приводу яких ведеться міжконфесійна співпраця, не обираються за ознаками релігійної приналежності. Більшість спільних проєктів реалізується в Україні за безпосередньої участі органів владних повноважень та за їх підтримкою. Лідери релігійних громад убачають у своїй співпраці можливості для консолідації

українського суспільства та підкреслюють необхідність продовження такої співпраці в післявоєнний час.

Продовженням теми дослідження ролі міжконфесійної співпраці в умовах війни має стати аналіз різних аспектів участі релігійних лідерів нашої країни в міжнародних заходах. Головним завданням тут стає поширення правдивої інформації про злочини, що вчиняються проти громадян нашої держави та використання встановлених контактів для отримання міжнародної допомоги. Духовні лідери громад також усвідомлюють необхідність спрямовувати свою діяльність на підтримку українців за кордоном.

Внесок авторів: Зоя Швед – визначення теоретико-методологічних основ дослідження, аналіз джерел, формулювання висновків; Марія Нестерова – підготовка та систематизація емпіричної основи дослідження, узагальнення результатів дослідження.

Джерела фінансування. Це дослідження не отримало жодного гранту від фінансової установи в державному, комерційному або некомерційному секторах.

Список використаних джерел

DOT підписав меморандум про співпрацю з представниками релігійних спільнот у межах впровадження оновлених сухпайків. (2025, 6 серпня). DOT. <https://dotua.org.ua/dot-pidpisav-memorandum-pro-spivpraci-z-predstavnikami-reliigijnix-spilnot-u-mezax-vprovadzennia-onovlenix-suxpaikiv/>

Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій зустрілася з Прем'єр-міністром України. (2025, 12 червня). Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО). <https://vrciro.org.ua/ua/events/the-ukrainian-council-of-churches-and-religious-organizations-met-with-the-prime-minister-of-ukraine>

Заява ВРЦіРО з приводу вимоги від держави-агресора щодо діяльності в Україні Російської православної церкви. (2025, 17 серпня). Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО). <https://vrciro.org.ua/ua/statements/statement-by-the-ukrainian-council-of-churches-and-religious-organizations-regarding-the-demands-of-the-aggressor-state-concerning-the-activities-of-the-russian-orthodox-church-in-ukraine>

Звіт незалежного фінального оцінювання проєкту "Caritas Spes Ukraine Emergency Appeal: Continued Response to the War in Ukraine 2023–2024", який впроваджувався Caritas Spes Ukraine. (2024). Center of Social Audit. https://caritas-spes.org/uploads/admin/External_Evaluation_EA31_2023_ukr.pdf

Міжконфесійна декларація: Заклик до совісті та солідарності з народом України. (2025, 17 липня). Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО). <https://vrciro.org.ua/ua/statements/intecconfessional-declaration-a-call-to-conscience-and-solidarity-with-the-people-of-ukraine>

Попри пошкодження головна мечеть ДУМУ "Умма" продовжує служіння. (2025, 12 серпня). Умма. Духовне управління мусульман України. <https://surl.li/otpkzc>

Про затвердження переліку юридичних осіб – релігійних організацій, які належать до критично важливих для функціонування економіки та забезпечення життєдіяльності населення в особливий період, Наказ № Н-21/11 (2025). <https://dess.gov.ua/wp-content/uploads/2025/06/2025.pdf>

Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій, Закон України № 3894-IX (2024, 20 серпня). Відомості Верховної Ради України (ВВР), 49. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3894-20#Text>

Про рішення Ради національної безпеки і оборони України від 25 березня 2021 року "Про Стратегію воєнної безпеки України", Указ Президента України № 121/2021 (2021). <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/121/2021#Text>

У Карпатах пройшов Творчий християнський табір для дітей військовослужбовців "ArtArea-2025". (2025, 26 липня). Департамент військового капеланства Патріаршої курії УГКЦ. <https://www.kapelanstvo.ugcc.ua/u-karpatakh-proyshov-tvorchyy-khrystyianskyy-tabir-dlia-ditey-viyskovosluzhbovtiv-artarea-2025/>

Caron, D. (2025, February 28). *Working alongside the Vatican to serve the poor*. Cross Catholic Outreach. <https://crosscatholic.org/blogs/2025/02/working-alongside-the-vatican/>

Christian, G. (2025). *US Catholics help 'heal the wounds of war' in Ukraine through fund*. (2025, March 19). Catholic Review. https://www.cathstan.org/us-w/orld/us-catholics-help-heal-the-wounds-of-war-in-ukraine-through-fund?utm_source=chatgpt.com

Penner, P. (2024). Attitudes toward War and Peace in the Ukrainian Evangelical Context. *Religions*, 15(1), Article 24. https://www.mdpi.com/2077-1444/15/1/24?utm_source=chatgpt.com <https://doi.org/10.3390/rel15010024>

Ukraine Refugee Situation. (2025, October 3). Operational Data Portal (ODP). <https://data.unhcr.org/en/situations/ukraine>

Veitenhans, M. (2022, June 27). *Aid Delivered to Ukraine's Families – And How You Can Help*. Cross Catholic Outreach. <https://crosscatholic.org/blogs/2022/06/ukraine-aid-delivered/>

References

Caron, D. (2025, February 28). *Working alongside the Vatican to serve the poor*. Cross Catholic Outreach. <https://crosscatholic.org/blogs/2025/02/working-alongside-the-vatican/>

Christian, G. (2025). *US Catholics help 'heal the wounds of war' in Ukraine through fund*. (2025, March 19). Catholic Review. https://www.cathstan.org/us-w/orld/us-catholics-help-heal-the-wounds-of-war-in-ukraine-through-fund?utm_source=chatgpt.com

Despite the damage, the main mosque of the DUMU "Umma" continues to serve. (2025, August 12). Umma. Spiritual Administration of Muslims of Ukraine [in Ukrainian]. <https://surl.li/otpkzc>

DOT signed a memorandum of cooperation with representatives of religious communities within the framework of the implementation of updated dry rations. (2025, August 6). DOT [in Ukrainian]. <https://dotua.org.ua/dot-pidpisav-memorandum-pro-spivpraci-z-predstavnikami-reliigijnix-spilnot-u-mezax-vprovadzennia-onovlenix-suxpaikiv/>

Interconfessional declaration: A call to conscience and solidarity with the people of Ukraine. (2025, July 17). All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations (UCCRO) [in Ukrainian]. <https://vrciro.org.ua/ua/statements/intecconfessional-declaration-a-call-to-conscience-and-solidarity-with-the-people-of-ukraine>

On approval of the list of legal entities – religious organizations that are critically important for the functioning of the economy and ensuring the livelihoods of the population during a special period, Order No. H-21/11 (2025) [in Ukrainian]. <https://dess.gov.ua/wp-content/uploads/2025/06/2025.pdf>

On the decision of the National Security and Defense Council of Ukraine of March 25, 2021 "On the Military Security Strategy of Ukraine", Decree of the President of Ukraine No. 121/2021 (2021) [in Ukrainian]. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/121/2021#Text>

On the protection of the constitutional order in the sphere of activities of religious organizations, Law of Ukraine No. 3894-IX (2024, August 20). *Bulletin of the Verkhovna Rada of Ukraine (VVR)*, 49 [in Ukrainian]. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3894-20#Text>

Penner, P. (2024). Attitudes toward War and Peace in the Ukrainian Evangelical Context. *Religions*, 15(1), Article 24. https://www.mdpi.com/2077-1444/15/1/24?utm_source=chatgpt.com <https://doi.org/10.3390/rel15010024>

Report of the independent final evaluation of the project "Caritas Spes Ukraine Emergency Appeal: Continued Response to the War in Ukraine 2023–2024", implemented by Caritas Spes Ukraine. (2024). Center of Social Audit [in Ukrainian]. https://caritas-spes.org/uploads/admin/External_Evaluation_EA31_2023_ukr.pdf

Statement by the Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations regarding the demands of the aggressor state concerning the activities of the Russian Orthodox Church in Ukraine. (2025, August 17). All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations (UCCRO) [in Ukrainian]. <https://vrciro.org.ua/ua/statements/statement-by-the-ukrainian-council-of-churches-and-religious-organizations-regarding-the-demands-of-the-aggressor-state-concerning-the-activities-of-the-russian-orthodox-church-in-ukraine>

The All-Ukrainian Council of Churches and religious organizations met with the Prime Minister of Ukraine. (2025, June 12). The All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations [in Ukrainian]. <https://vrciro.org.ua/ua/events/the-ukrainian-council-of-churches-and-religious-organizations-met-with-the-prime-minister-of-ukraine>

The creative christian camp for children of military personnel "ArtArea-2025" was held in the Carpathians. (2025, July 26). Department of military chaplaincy of the Patriarchal Curia of the UGCC [in Ukrainian]. <https://www.kapelanstvo.ugcc.ua/u-karpatakh-proyshov-tvorchyy-khrystyianskyy-tabir-dlia-ditey-viyskovosluzhbovtiv-artarea-2025/>

Ukraine Refugee Situation. (2025, October 3). Operational Data Portal (ODP). <https://data.unhcr.org/en/situations/ukraine>

Veitenhans, M. (2022, June 27). *Aid Delivered to Ukraine's Families – And How You Can Help*. Cross Catholic Outreach. <https://crosscatholic.org/blogs/2022/06/ukraine-aid-delivered/>

Отримано редакцією журналу / Received: 01.08.25

Прорецензовано / Revised: 07.08.25

Схвалено до друку / Accepted: 10.09.25

Zoya SHWED, DSc (Philos.), Prof.
ORCID ID: 0000-0002-5766-1980
e-mail: shwedzoya@knu.ua
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

Mariia NESTEROVA, PhD in Religious Studies
ORCID ID: 0000-0001-5784-4704
e-mail: mnesteroval@knu.ua
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

INTERFAITH COOPERATION DURING THE EFFECT OF MARTIAL LAW IN UKRAINE

Background. The article examines the features of interfaith cooperation of religious organizations of Ukraine from 2022 to 2025. During this period of ongoing military aggression against our state, religious communities were faced with the need to initiate their cooperation in those socio-humanitarian spheres in which it was necessary to develop new mechanisms for interaction with the state, social groups, find new opportunities for achieving goals as quickly as possible, and optimize cooperation with international non-governmental organizations and partners. The study is aimed at analyzing the main areas of activity of religious organizations in meeting the needs of the civilians and the military in the humanitarian (economic) assistance, psychological support, expanding the scope of international cooperation, and countering the propaganda narratives of the aggressor country.

Methods. The methods of monitoring, reconstruction, description, analysis, and generalization were used. The study is based on the principles of objectivity, plurality and impartiality. The empirical basis of the study is public materials from open sources.

Results. The features of interfaith cooperation of religious communities in Ukraine during martial law are considered on the example of humanitarian projects led by Caritas-Spes Ukraine (Catholic Church), the volunteer service of the Ukrainian Greek Catholic Church, the United Jewish Community, the Muslim Community "Umma" and others in cooperation with government authorities and non-religious public associations. The main areas of activity aimed at ensuring the vital needs of vulnerable segments of the population suffering from military aggression are identified. The specific role of the chaplaincy service as a factor ensuring the moral and psychological stability of servicemen is outlined and analyzed.

Conclusions. In the article has been established that the target groups that are the object of assistance and for which interfaith cooperation is conducted are not selected based on religious affiliation and are localized in Ukraine. It is substantiated that the participation of government authorities in the implementation of interfaith cooperation projects ensures their (projects) accessibility. Representatives of religious communities see in their cooperation an opportunity for the consolidation of Ukrainian society and emphasize the need to continue such cooperation after the end of the war. It is noted that the implementation of programs and projects of religious organizations contributes to the formation of civil society institutions that will guarantee the sustainable development of democracy in our country in the post-war period.

Keywords: interfaith cooperation, social partnership of the state and religious organizations, solidarity of religious communities, humanitarian activities of religious communities.

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; in the decision to publish the results.

ФІЛОСОФІЯ

УДК 141.82 (091): (477) "198/199"
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.26.12>

Георгій ВДОВИЧЕНКО, д-р філос. наук, доц.
ORCID ID: 0000-0002-8532-7672
e-mail: georgyvdivychenko@knu.ua

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

**КИЇВСЬКЕ ФІЛОСОФСЬКЕ КОЛО І КРИЗА МАРКСИЗМУ-ЛЕНІНІЗМУ
В КИЇВСЬКОМУ ДЕРЖАВНОМУ УНІВЕРСИТЕТІ ІМЕНІ Т. Г. ШЕВЧЕНКА
(80-ТІ – ПЕРША ПОЛОВИНА 90-Х РОКІВ ХХ СТ.)**

Вступ. Наголошено, що київське філософське коло 50–90-х років ХХ ст., представлене переважно випускниками філософського факультету КДУ ім. Т. Г. Шевченка – його викладачами і співробітниками Інституту філософії АН УРСР, було чільним учасником деструкції ідеології сталінізму в УРСР. Підкреслено, що творці наших національних філософських освіти, науки і культури від хрущовської "відлиги" до фіналу "перебудови", а саме – директор цього інституту в 1968–2001 рр. В. Шинкарук, декани цього факультету – від В. Танчеря до М. Тарасенка і А. Конверського – і їхні колеги спільно доклались до їх реорганізації в контексті критичного осмислення і аргументованого заперечення офіційних радянських ідеології та філософії.

Мета статті полягає в розгляді внеску Київського філософського кола до реформування, критики і деструкції марксистсько-ленінської філософії у 80-х – на початку 90-х років ХХ ст. як у КДУ імені Т. Г. Шевченка, так і у філософських освіти, науки й культури УРСР загалом.

Методи. Для досягнення цієї мети використано сучасні та класичні методи як філософського й історико-філософського аналізу, так і низки новітніх гуманітарних дисциплін. Разом з основними принципами наукового пізнання: об'єктивності, системності та історизму, в статті задіяно логічний і історичний загальні методи. Поряд із методами біографічного аналізу постатей згаданого кола та соціокультурного аналізу поступу освітньо-наукового й суспільно-політичного життя УРСР другої половини ХХ ст. використано і методи структурно-функціонального та порівняльного аналізу еволюції тогочасних вітчизняної та закордонної філософських думок.

Результати. Розкрито, що у процесі критики та деструкції марксизму-ленінізму і його філософської основи взяли участь чотири генерації цього кола: від П. Копніна та його учнів С. Кримського, М. Поповича, А. Горак, І. Бичка до їхніх колег В. Шинкарука, Т. Яшук, Є. Бистрицького, А. Єрмоленка, А. Лоя, С. Пролеєва й інших. Широкий спектр їхніх праць часів "застою" і "перебудови", як і весь досвід їхньої педагогічної роботи на згаданому факультеті, виразно засвідчив їхній вагомий внесок до деідеологізації та демократизації вітчизняних філософських освіти, науки й культури в контексті творчого засвоєння ними найкращих інтелектуальних здобутків світового цивілізаційного поступу.

Висновки. Проаналізовано широкий спектр наукових та інших видань фахової філософської спільноти УРСР 70–90-х років ХХ ст. та інтерв'ю творців Київського філософського кола в проєктах з усної історії філософії першої чверті цього віку. Аргументовано, що вони засвідчують його принципове тематично-змістове долучення у науковій роботі та педагогічній діяльності наприкінці "застою" і протягом періоду "перебудови" в СРСР до світового постмодерного філософського життя. На підставі засвоєння досвіду неомарксизму та широкого спектра філософських учень постмодерну це коло ініціювало дерадянізацію вищої освіти УРСР.

Ключові слова: історія філософії України, Київське філософське коло 50–90-х років ХХ ст., Інститут філософії АН УРСР, КДУ імені Т. Г. Шевченка, усна історія філософії, П. Копнін, В. Шинкарук, А. Конверський, М. Тарасенко.

Вступ

У попередніх статтях (Вдовиченко, 2024а; Вдовиченко, 2024с) цього циклу публікацій, присвяченого занепаду, деструкції і кризі тоталітарної "радянської" ідеології, як і її ж заполітизованого обґрунтування у філософських освіти, науки й культурі УРСР від сталінського до кінця постсталінського періодів її історії, висвітлено суттєвий внесок до цього процесу першого і другого поколінь Київського філософського кола другої половини ХХ ст. У центрі дослідження у них постали два перші з чотирьох класифікованих нами етапів цих занепаду, деструкції та кризи: 1) початковий, чи витоків критичного перегляду сталінського варіанту марксизму-ленінізму (кінець 40-х – кінець 50-х років ХХ ст.), та 2) другий, чи становлення системного критичного перегляду вказаного варіанта вже у світлі філософії постмодерну (кінець 50-х – середина 60-х років ХХ ст.). Головним суб'єктом ініціювання і втілення цих поступових та водночас незворотних змін у вітчизняному академічному і вишівському філософському процесі за хрущовської "відлиги", неосталінського "застою" і горбачовської "перебудови" стала Київська філософська школа другої половини минулого віку. Це – метафоричне позначення умовної спільноти науковців і викладачів Інституту філософії АН УРСР та філософського

факультету КДУ ім. Т. Г. Шевченка. Її чільними представниками – творцями і діячами, з кінця 40–50-х років ХХ ст. були учасники Другої світової війни М. Злотіна та П. Копнін, як і їхні старші та молодші колеги – від М. Юшманова і М. Гончаренка до їхніх учнів у згаданому виші М. Поповича, С. Кримського, В. Горського та інших. Вони спільно доклались до відродження і продовження у цих філософських установах найкращих традицій репресованого сталінізмом "філософського фронту" УРСР періоду "Розстріляного Відродження". Згадані київські філософські школа і, ширше, коло стали основним учасником і, власне, провідним суб'єктом інституціоналізації рідної філософської думки як національної за постсталінського часу. Її поступ з другої половини 50-х років ХХ ст. визначався публічним і переважно підспудним критичним осмисленням марксизму-ленінізму з позицій нео- та, зокрема, не- й антимарксистських філософських ідей, учень і течій постмодерну.

Системно висвітлюючи цей процес як у двох згаданих вище публікаціях, так і в низці інших праць, передусім – у монографії (Вдовиченко, 2024b), присвяченій першому комплексному дослідженню здобутків проєктів з усної історії філософії у незалежній Україні, автор цієї статті перейшов у ній до питомого вивчення класифікованих ним же двох завершальних етапів згаданого

© Вдовиченко Георгій, 2025

процесу занепаду, деструкції та кризи марксистсько-ленінської філософії в академічній науковій думці та вищій освіті УРСР другої половини 60-х – у 80-х роках ХХ ст. На його думку, їх ідейно-тематичний зміст можна визначити саме так: 3) публічні критика і початок деструкції марксистсько-ленінської філософії шістдесятниками (середина 60-х – середина 80-х років ХХ ст.); 4) системна деструкція і вже криза марксистсько-ленінської за горбачовської "перебудови" (середина 80-х років ХХ ст. – 1991 р.). Безпосередній свідок та згодом учасник цього процесу і його поступу в незалежній Україні з 1991 р. – від часу його вступу на філософський факультет тоді Київського університету ім. Т. Г. Шевченка і наступної чвертьвікової науково-педагогічної роботи в ньому, автор статті засвідчує актуальність аналізу, оцінювання та висвітлення цих подій у його та його колег спогадах як важливої за поруки уникнення викликів та загроз повторення світоглядних та наукових практик тоталітарного СРСР у майбутньому. Активне збройне і водночас ідейно-світоглядне, зокрема філософське, протистояння України і країн демократичного світу "осі зла" на чолі з тоталітарною РФ, що триває досі, щодня підтверджує потребу в засвоєнні повчальних уроків звитяжного протиборства генерації "шістдесятників" з антилюдською ідеологією сталінського і постсталінського СРСР. Чи не найпоказовішим прикладом виконання цього завдання є оприлюднений уже в цьому столітті в журналах "Філософська думка" та "Sententiae", як і в низці мемуарних видань, досвід вітчизняної усної історії філософії. Завданням цієї статті є розгляд масиву особистих свідчень та дослідницьких висновків щодо ролі Київського філософського кола в підготовці й реалізації світоглядного трансформування філософського – академічного і вишівського – життя УРСР на зламі минулого і цього віків.

Мета нашої статті полягає в розгляді внеску Київського філософського кола до реформування, критики та деструкції марксистсько-ленінської філософії у 80-х – на початку 90-х років ХХ ст. як у КДУ імені Т. Г. Шевченка, так і у філософській освіті, науці й культурі УРСР загалом.

Огляд літератури. Як і у двох попередніх публікаціях цього циклу, в центрі уваги в цій статті постав корпус з понад 10 проведених Студентським товариством усної історії філософії при Київському національному університеті ім. Тараса Шевченка в 2017–2025 рр. інтерв'ю з відомими діячами Київського філософського кола другої половини ХХ – початку ХХІ ст. Протягом цих дев'яти років у журналі "Sententiae", який реферується з 2015 р. у наукометричній базі SCOPUS, опубліковано матеріали українознавчих проєктів цього товариства, наприклад таких, як "Справа філософії в Радянській Україні" й "Філософія в Україні 60-х – 80-х років ХХ ст.". Це – бесіди груп інтерв'юєрів згаданого товариства з представниками другого, третього і вже наступних поколінь вказаного кола, починаючи від діалогів (Головаха та ін., 2017; Пролеєв та ін., 2018; Стратій та ін., 2018) і закінчуючи, на цьому етапі, розмовами (Чайка та ін., 2024; Ящук, & Хома 2025). Цікаво, що в цих заходах узяла активну участь і старша колега творців Студентського товариства – ініціаторка пілотного проєкту з усної історії філософії під назвою "Усні історії філософів", докторка філософських наук, професорка Т. Чайка. Як і низка її перевесників та молодших товаришів по навчанню на філософському факультеті цього вишу й роботі на ньому та в Інституті філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, а саме Бистрицький та ін. (2020), Лой та ін. (2021), Малахов (2021/2022); Причепій та ін. (2022) та інші, вона узагальнила в цьому її інтерв'ю досвід власного проєкту, в якому

брали участь класики вітчизняної філософії, як-от Кримський та Чайка (2012), Горський та Чайка (2014). Відтворення досліджуваних у цій статті подій з історії філософського факультету КДУ ім. Т. Г. Шевченка другої половини ХХ – першої чверті ХХІ ст. неможливе й без опрацювання матеріалів авторитетних монографій представницьких авторських колективів його науково-педагогічних працівників минулого й цього віків (Конверський та ін., 2005; Губерський та ін., 2024). Важливим сегментом джерельної бази цієї статті є призабуті раритетні наукові видання як Інституту філософії АН УРСР 70-х – початку 90-х років ХХ ст., наприклад перша історія згаданого філософського кола (Табачковський, 2002), так і працівників КДУ ім. Т. Г. Шевченка того ж часу, зокрема перші українськомовні навчально-методичні видання з філософії у незалежній Україні (Бичко та ін., 1991; Бичко та ін., 1994), зокрема й студії автора цієї статті (Вдовиченко та ін., 2008, с. 485–506; Вдовиченко, 2024b).

Методи

Для досягнення мети цієї статті використано сучасні та класичні методи як філософського й історико-філософського аналізу, так і низки новітніх гуманітарних дисциплін. Разом з основними принципами наукового пізнання – об'єктивності, системності та історизму – задіяно логічний і історичний загальні методи. Поряд із методами біографічного аналізу постатей згаданого кола та соціокультурного аналізу поступу освітньо-наукового та суспільно-політичного життя УРСР другої половини ХХ ст. використано методи структурно-функціонального й порівняльного аналізу еволюції тогочасних вітчизняної та закордонної філософських думок.

Результати

Історії філософського факультету КДУ ім. Т. Г. Шевченка 80-х – початку 90-х років ХХ ст., як і вже КНУ ім. Тараса Шевченка 90-х років ХХ–ХХІ ст., присвячено низку цікавих ґрунтовних колективних монографій науково-педагогічних працівників цього факультету, ініційованих його випускником 1971 р. – завідувачем кафедри логіки з 1992 р., а вже з 1995 р. і дотепер – деканом цього факультету А. Конверським. За активної участі кафедри української філософії та культури, зокрема наставника, наукового керівника та консультанта автора цієї статті – доктора філософських наук, професора І. В. Огородника, створено та видано такі найприкметніші з них, як (Конверський та ін., 2005; Губерський та ін., 2010). Першу з цих двох праць, що докладно розкривали історію філософських студій у цім виші від його заснування в 1834 р., ще як Університету Св. Володимира в Києві, написано за участі одного з найвідоміших творців Київського філософського кола з 60-х років минулого століття – наставника автора цієї статті в студентські роки, доктора філософських наук, професора І. Бичка. У ній тему деструкції та кризи марксистсько-ленінської філософії у системі вищої освіти УРСР від фіналу "застою" до самого кінця горбачовської "перебудови" представлено в розділах "3. Філософія у Київському університеті у 1920–1990 роках" та в кінцевому "4. Філософський факультет Київського національного університету імені Тараса Шевченка (1991–2004)". Суттєвим же доповненням до висвітленого в останньому параграфі "5. Філософські дослідження у Київському державному університеті імені Т. Г. Шевченка у 70–80-ті роки ХХ ст." першого з цих розділів завершального етапу постсталінського періоду філософської освіти в УРСР, є згадане вище видання за редакцією екскректора КНУ ім. Тараса Шевченка Л. В. Губерського. В обох цих працях їх авторами – учасниками описуваних подій, не в останню чергу на прикладі

власного наукового і життєвого досвіду, предметно розкрито відчуття й уже непереборне наростання з початку 80-х років минулого віку реформування викладання філософських дисциплін на єдиному філософському факультеті УРСР їхньої *alma mater*. Воно відбувалось у річищі визначальних для поступу рідної філософської думки здобутків Київського філософського кола як у Інституті філософії АН УРСР під проводом В. Шинкарука, так і на філософському факультеті КДУ ім. Т. Г. Шевченка.

На ньому, під орудою його деканів від В. Шинкарука до М. Тарасенка і А. Конверського – відомих науковців та педагогів України, з 60-х до 90-х років ХХ ст. включно тривало показове в багатьох аспектах і далеко не просте оновлення тематики, змісту та методології науково-дослідницької і науково-педагогічної роботи. Визначальні аспекти та прикметні подробиці цього трансформаційного процесу достеменно висвітлені в обох згаданих виданнях, передусім у першому з них, на прикладах здобутків та втрат діяльності колективів кафедр філософського факультету в 70–80-х роках ХХ ст.: історії філософії на чолі з Д. Остряниним та І. Бичком, діалектичного матеріалізму на чолі з П. Дишлевим, відновленої з 1971 р. кафедри логіки на чолі з В. Павловим, етики та естетики на чолі з Л. Т. Левчук, історії і теорії атеїзму на чолі з В. К. Танчером, а з 1986 р. – Ю. А. Калініним, як і кафедр філософії природничих факультетів, філософії гуманітарних факультетів, історичного матеріалізму і інших. Чи не найпоказовішим проявом наростання кризи марксистсько-ленінської філософії стала робота кафедри наукового комунізму, незважаючи на ясну наявність у назвах виданих її колективом студій понять "культура", "людина", "особистість" і "творчість", як в українсько-угорській монографії "Соціалістична духовна культура: деякі питання історії, теорії та практики" (1980) за редакцією В. Антоненка та його угорського колеги Д. Фаркаша. Виразно позначена впливом ідеології "здобутків та перспектив" комуністичного будівництва в СРСР і в країнах так званої "соціалістичної співдружності", тематика науково-дослідницької роботи всіх інших згаданих вище кафедр переважно тяжіла до поглибленого розгляду теоретичних та історичних вимірів широкого спектра соціогуманітарних дисциплін з урахуванням палітри здобутків світової науки. Цікавим взірцем такої контрверсійності став і вихід у світ, услід за виданою кафедрою етики і естетики монографією "Морально-естетичні основи формування комуністичного світогляду студентів" (1974) за редакцією В. Кудіна, яка прямо апелювала до європейського і світового етико-естетичного досвіду розвідки цієї кафедри "Морально-естетичні проблеми творчості" (1981) за редакцією Л. Т. Левчук.

Яскравими прикладами проростання в її науковому пошуку, як протягом понад чверті століття завідувачки цієї кафедри, здобутків світових етики і естетики крізь тематику, фразеологію і стилістику офіційної радянської науки стали десятки праць. Ця закономірність властива для наукових студій другої половини 70-х – 80-х років ХХ ст. як її знаних колег по цій кафедрі, передусім – докторів філософських наук, професорів О. І. Фортової та А. С. Канарського, так і для доволі багатьох не менш відомих творців вітчизняної вишівської науки та водночас визначних українських педагогів. Серед них – і професор В. К. Танчер та очолюваний ним протягом майже тридцяти років колектив. Учасник важливої науково-педагогічної роботи на філософському факультеті КДУ ім. Т. Г. Шевченка цілого постсталінського часу історії України, він був науковим керівником понад 50 успішно

захисених по його кафедрі дисертацій на здобуття наукових ступенів кандидата і доктора наук, як і організатором та дієвим учасником низки видавничих проєктів і всеукраїнських та міжнародних наукових заходів. Декан історико-філософського і вже філософського факультету цього вишу в складні для нього часи – у 1954–1955 рр. та 1968–1972 рр., він творчо переходив від критичного розгляду теорії й практики церковно-релігійного життя в УРСР, СРСР і за кордоном крізь призму настанов наукового атеїзму до закладання засад сучасного релігієзнавства, як-от у деяких перших вітчизняних підручниках з цієї дисципліни. Знанням прикладом науково-педагогічної роботи їх автора з творчою молоддю є постать його найвідомішого сьогодняшнього учня – президента Української асоціації релігієзнавців А. М. Колодного. Зміни тривали у 80-х роках ХХ ст. і на кафедрах історичного та діалектичного матеріалізму, передусім – у роботі таких відомих членів першої з них, як доктори філософських наук, професори Г. І. Горак, О. І. Погорілий і Т. І. Ящук. Перша, відома читацькій аудиторії публічними виступами на шпальтах щорічника Товариства "Знання" УРСР і АН УРСР статтею (Горак, 1988), є співавторкою низки перших українськомовних навчально-методичних видань з філософії у незалежній Україні, як і двох книг спогадів про свій життєвий шлях, головним чином – власні навчання та роботу на філософському факультеті її *alma mater* (Горак, & Березко, 2006; Горак, 2009).

Вартий системного осмислення науково-педагогічний доробок її колеги – дослідника історії і теорії соціології та культурології, О. Погорілого, світлій пам'яті якого присвячено біобібліографічний показник Патрушевої і Павленка (2000). Випускник філософського факультету КДУ ім. Т. Г. Шевченка в 1962 р., а впродовж 1988–1991 рр. завідувач його кафедри соціології, якій присвятив понад чверть століття наукової та викладацької роботи в *alma mater*, він став автором пілотних українськомовних навчальних посібників незалежної України першої половини 90-х років ХХ ст. з історії та теорії соціології від античності до початку ХХ ст. Один із перших аспірантів П. В. Копніна, він ще в студентські роки став відомим науковій спільноті як автор написаної під орудою завідувача кафедри астрономії фізичного факультету КДУ ім. Т. Г. Шевченка професора С. К. Всехсвятського й опублікованої у 1962 р. у журналі "Філософські науки" статті про філософський зміст космологічної проблеми. У 70–80-х роках ХХ ст. О. Погорілий – авторитетний дослідник соціології світової культури. Його глибокі роздуми над історією західно-європейських філософії і соціології постмодерну, підбиті в опублікованій 1987 р. "перебудовчій" монографії про тогочасну світову соціологію культури, розквітли в незалежній Україні в одному з найвідоміших його підручників з культурології. Помітний внесок до трансформування навчально-педагогічного процесу на філософському факультеті КДУ ім. Т. Г. Шевченка – флагмана вищої освіти УРСР, а нині – незалежної України, зробило чимало колег цих науковців з цієї й інших кафедр їхньої *alma mater*, як доктора філософських наук, професорка Т. І. Ящук. Вона, як і низка її товаришів – випускників і, згодом, викладачів цього факультету, як-от директор Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, доктор філософських наук, професор А. Єрмоленко, засвідчила участь у цих подіях у двох її інтерв'ю згаданому Студентському товариству. Якщо перше з них на тему "Радянська соціальна філософія: вихід за межі історичного матеріалізму" (Ящук, & Хома, 2022) було взяте в неї в 2022–2023 рр., то друге присвячене не менш актуальній для розкриття теми нашої статті – проблемі

"Конвергенція" історичного матеріалізму 1970–1980-х років в Україні: шлях до соціальної, політичної чи моральної філософії?" (Ящук, & Хома, 2025).

За п'ять неповних років – з 2017 р. і до початку 2022 р. включно, Студентське товариство здійснило перший умовний етап реалізації запланованих ним проєктів, який припав на період гібридної війни РФ в Україні. Водночас з початку 2022 р. досі, тобто вже під час повномасштабної війни РФ проти України, триває другий умовний етап цього процесу. У межах цих проєктів групами інтерв'юєрів товариства було проведено понад 10 інтерв'ю з відомими представниками вітчизняної філософії, переважно – з Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ і згаданого факультету, такими як: Є. Бистрицький, Н. Вяткіна, Є. Головаха, В. Козловський, А. Лой, В. Малахов, С. Пролєєв, С. Секундант, Я. Стратій, Т. Ящук та інші. З 2017 р. до початку 2022 р. цим товариством було проінтерв'ювано таких відомих українських науковців і викладачів, як: директор Інституту соціології НАН України, син творців Київського філософського кола – І. Головахи та М. Злотіної, Є. Головаха; засновник і перший президент з 1994 р. Українського філософського фонду Є. Бистрицький; його наступник на цій посаді в 1998–2019 рр., а в 1990–1995 рр. – співголова Асоціації молодих філософів України, С. Пролєєв; перекладачка і дослідниця латинимовних курсів лекцій учених Києво-Могилянської академії XVII–XVIII ст. Я. Стратій, – а також деякі з їхніх колег із цих установ (Н. Вяткіну, В. Козловського, А. Лоя і В. Малахова). З початку 2022 р. до кінця 2025 р. цим товариством було записано й опубліковано інтерв'ю з відомими дослідниками німецької філософської думки – докторами філософських наук, професорами Є. Причепієм та А. Єрмоленком, як і згаданими їхніми колегами Т. Чайкою і Т. Ящук. Переважна більшість назв цих-от бесід виявляє тенденцію підкреслено критичного оцінювання їх авторами офіційних парадигм та наративів комуністичної ідеології СРСР та її ж філософського обґрунтування і за сталінського, і вже постсталінського часу в історії УРСР, зі спрямуванням ними виразної уваги на царину української філософської освіти 60–80-х років XX ст. Зокрема, у назві інтерв'ю з С. Пролєєвим "Філософія як школа життя за часів тоталітаризму" (Пролєєв та ін., 2018) з двох частин – "1. Мислення в просторі радянських міфів" та "2. Міст у сьогодення", показово відображено натхненний життєвий досвід випускника КДУ ім. Т. Г. Шевченка початку 80-х років XX ст., фахове становлення якого припало на межу фіналу СРСР та народження незалежної України.

Яскравими прикладами збагаченої значнішим досвідом особистісного та фахового становлення інтроспекції старших колег С. Пролєєва по згаданому інституту є інтерв'ю народжених невдовзі після кінця Другої світової війни перевесників: "Українська філософія на зламі епох" (2018) з Я. Стратієм та "Розум за "залізною завісою": українська філософія пізнього СРСР та світова наука" (2021) з А. Лоем. Не раз досліджені і згадані в наших публікаціях, зокрема в монографії (Вдовиченко, 2024b), ці блискучі взірці усної історії філософії вихованки Львівського держуніверситету ім. І. Франка та випускника КДУ ім. Т. Г. Шевченка є показовими свідченнями предметного, комплексного та системного й водночас вельми проникливого, глибоко зворушливого і досить пристрасного осмислення втрачених можливостей тоталітарного і здобутих перспектив посттоталітарного поступу вітчизняних філософських освіти, науки та культури. Як Ярослава Стратій – уродженка Мукачєвого, співробітниця Інституту суспільних наук АН УРСР у Львові, а згодом –

і Інституту філософії АН УРСР, так і цей її колега по інституту – уродженець Переяславщини, випускник КДУ ім. Т. Г. Шевченка, згодом – викладач філософських дисциплін в *alma mater*, зокрема в автора цієї статті, засновник та перший очільник Кантівського товариства в Україні з 1998 р. А. Лой, спільно висвітлили на власному значному понад півстолітньому науковому і педагогічному досвіді особисто пережиті – сповнені юних надій, проте не раз – і психологічно травматичні, метаморфози власних долі, як дієвих учасників позитивних змін у філософському житті УРСР. Відзначаючи в інтерв'ю "атмосферу творчого пошуку" в колективі згаданого інституту від часу директорства П. Копніна, Я. Стратієм водночас зисвітлює і варварські – адміністративно-цензурні тощо, перешкоди на шляху поступу творчого філософського пошуку в академічних залах і університетських аудиторіях УРСР 70–80-х років XX ст., як-от (Стратій та ін., 2018, с. 195). Ця тема на не менш високому рівні її теоретичного узагальнення просотує і роздуми А. Лоя в низці його нових публікацій, зокрема про радянську філософію у перебігу часу в опублікованій видавництвом "Основи" його авторській монографії (Лой, 2025). Одним зі свідчень вагомого внеску А. Лоя та його колег по факультету до подолання загроз тоталітарної ідеології СРСР є виданий у 2011 р. за його ж редакцією з колегами з кафедри теоретичної і практичної філософії, докторами філософських наук В. Кебуладзе та Т. Ящук підручник з основ практичної філософії.

Т. Ящук як головна учасниця проведених Студентським товариством двох інтерв'ю панорамно й предметно розкрила перипетії деструкції офіційних версій парадигми марксистсько-ленінського матеріалістичного бачення історії людства у вищій освіті УРСР. Пояснення нею наукових і соціокультурних чинників кризи як цього вчення, так і системи вищої, передусім філософської, освіти в УРСР епохи "застою" і витоків її трансформування з кінця 60-х – 70-х років XX ст., показово проілюстроване на прикладі її власної науково-педагогічної роботи з початку 70-х років XX ст. на кафедрі філософії гуманітарних факультетів КДУ ім. Т. Г. Шевченка. Змалюовуючи колізії метаморфозування у цьому виші в останній третині 80-х років XX ст. кафедр діалектичного й історичного матеріалізму на кафедрі теоретичної і практичної філософії, Т. Ящук, як і чимало її інтерв'ююваних колег та істориків вітчизняної філософії цього ж періоду, насамперед Горак (2009), вказала на винятковий внесок до, за її словами, радикальних оновлень у навчальних планах, у структурі і змісті дисциплін, планах впровадження нових дисциплін, як і у світоглядному реформуванні цілої вищої філософської освіти в УРСР пізньорадянського періоду, тоді декана філософського факультету цього вишу М. Ф. Тарасенка. Наставник автора цієї статті в першій половині 90-х років минулого віку, а також автор і викладач – разом зі згаданою Г. Горак – нормативного курсу "Вступ до філософії. Людина і світ" на першому курсі, а на третьому курсі з вересня 1994 р. – і курсу "Епістемологія. Теорія пізнання", він був ініціатором написання та виходу в світ саме в нашій спільній *alma mater* перших – оновлених та вже новаторських – навчально-методичних видань із широкого тематично змістовного кола філософських дисциплін. Це були й інноваційні в незалежній Україні першій половині 90-х років XX ст. навчально-методичні проєкти кафедри української філософії та культури філософського факультету і відділу історії філософії України згаданого вище інституту з історії філософії України.

Не менш важливими й повчальними свідченнями за-непаду та кризи тоталітарної "радянської" ідеології і її філософського бекграунду протягом 60–90-х років XX ст., з огляду на роль у цьому процесі, як і в демократизуванні та деідеологізуванні філософських освіти, науки та культури в УРСР на загал, традицій німецької класичної філософії та новаторських інтенцій її вітчизняних і закордонних спадкоємців, стали і три наступні інтерв'ю Студентського товариства: "Гегель і українська філософія 70–80-х років" (2020–2021) з В. Козловським, "Німецька філософія в українському контексті (70–80-ті роки XX ст.)" (2022–2023) з А. Ермоленком та "Феноменологія знаків долі" (2022–2023) з Є. Причепієм. Осмислюючи безумовно значущу роль західноєвропейської, передусім німецької, філософської спадщини XIX–XX ст. у процесі трансформування публічного і водночас прихованого вітчизняного філософського життя епохи "застою" і вже горбачовської "перебудови" на прикладах животворчого впливу на нього ідей та вчень як І. Канта та Г. Гегеля, К. Маркса та Е. Гуссерля, так і Ю. Габермаса, Г. Йонаса, К.-О. Апеля та багатьох їхніх колеґ-мислителів з НДР і насамперед тогочасної ФРН, ці автори спільно відзначили вкрай важливий внесок до пробудження їх та їхніх колеґ зацікавлення цими постатями ще на студентській лаві саме В. Шинкарука. Оцінюючи 70-ті роки XX ст. у соціокультурному житті УРСР і СРСР як "час "спорохнілого", або ж "ветхого", тоталітаризму, студент філософського факультету КДУ ім. Т. Г. Шевченка з 1973 р. А. Ермоленко так визначив цю епоху свого духовного становлення: за відсутності ще "зовсім негативного ставлення до радянської дійсності", він та ціле його покоління "досить скептично ставилось до офіційної ідеології" з позиції "цинічного розуму" і водночас у цьому "суспільстві тоталітарному і бюрократичному" навчалось "філософії оригінальної, відкритої до спілкування" (Ермоленко та ін., 2022, с. 147). Крім позитивного впливу на себе плеяди знаних мислителів-"шістдесятників", він відзначив вагому роль у його та його товаришів змужнінні постаті А. Лоя як автора спецкурсу "Сучасна зарубіжна філософія", тоді як нормативні "курси діамату та істмату", разом із "науковим комунізмом і подібними" курсами, визнав за тогочасні номенклатурні – "найбільш ідеологічні дисципліни".

Починаючи від середини 60-х років XX ст., а саме завдяки колективним монографіям відділу історії філософії на Україні Інституту філософії АН УРСР та інших відділів цієї ж установи (Острянин та ін., 1966; Євдокименко та ін., 1968), важливим – новаторським, здобутком навчального процесу на філософському факультеті КДУ ім. Т. Г. Шевченка стало перше українськомовне академічне комплексне й системне висвітлення поступу вітчизняних філософських освіти, науки та культури від їхніх архаїчних витоків до середини минулого віку. Доволі важливою ланкою цього підцензурного та заідеологізованого, але ж найповнішого на той час відтворення української національної філософської традиції, став продовжений на початку 80-х років XX ст. у колективній монографії "Філософська думка в Києві (історико-філософський нарис)" (1982) науковцями того ж і низки інших інститутів АН УРСР предметний розгляд творцями самого Київського філософського кола 40–90-х років XX ст. власного внеску до інституціоналізації цієї традиції. До рук мого батька – студента згаданого факультету якраз у другій половині 60-х років XX ст., потрапили як ці, так і чимало інших праць авторів зазначених видань, активно задіяні тоді ж у навчальному процесі його викладачами, зокрема його батьком і моїм дідом Г. Г. Вдовиченком. Він

був на тоді завідувачем кафедри філософії Інституту підвищення кваліфікації при КДУ ім. Т. Г. Шевченка, розробником та лектором низки нормативних та інших лекційних курсів, зокрема "Свідомість, її походження і сутність", членом правління Українського відділення Філософського товариства СРСР, доктором філософських наук та професором цього вишу. Не раз згадані авторами цих праць його публікації 50–60-х років XX ст., присвячені як філософії "механіцизму", так і зв'язку "ленінської теорії відображення" з кібернетикою, яскраво увиразнюють лексичні та стилістичні псевдоморфози ідеології СРСР. Як ці назви, так і публічні назви ініційованих та очолених директорами згаданого інституту П. Копніним і В. Шинкаруком двох неформальних шкіл – "червоного позитивізму" та "червоного екзистенціалізму", а саме: школа "розроблення проблем наукового пізнання" першого з них та школа "дослідження світоглядних аспектів діалектики" другого, – приховували проростання крізь шкаралупу категоріального радянського офіціозу наснаженої світовим постмодерним науковим досвідом живої і оригінальної філософської думки.

Згадані видання 60-х – початку 80-х років XX ст. з історії філософії у Києві та в Україні вперше запропонували студентству та читацькому загалу системний розгляд усіх тенденцій та напрямів науково-дослідної роботи Київського філософського кола переважно на прикладі рясних наукових здобутків цих шкіл. Не раз здійснений автором цієї статті аналіз як двох визначальних маркерів їх теоретичного оформлення – колективних праць (Копнин і др., 1965) школи копніністів і (Шинкарук та ін., 1977) школи шинкарукістів, так і широкого спектра студій їхніх авторів та їхніх колеґ 60–90-х років XX ст., дозволяє впевнено стверджувати, що на межі кінця 70-х – початку 80-х років минулого віку й визрів час наростання вже невідворотного – плюралістично-гуманістичного, трансформування вітчизняних філософських освіти, науки і культури на пострадянські за горбачовської "перебудови". Майже всуціль російськомовний перелік монографій учених Інституту філософії АН УРСР, які побачили світ у видавництві цієї академії "Наукова думка" у 80-х – на початку 90-х років XX ст., виявляє, однак, питомо українське наукове обличчя змужнілої фахової спільноти постсталінської УРСР, хоч і з прикрою тематичною та лексичною тінню неосталінської ідеологічної парадигми епохи "застою", що вкривала його. Початок 80-х років минулого віку, позначений розголом воєнної "афганської авантюри" СРСР у цілому світі та, як наслідок, економічною й політичною блокадою "імперії зла" з боку світового демократичного табору, виявив традиційно потужний творчий потенціал дослідників філософських питань природознавства, передусім П. Дишлевого та Н. Депенчук, В. Кузнецова, Л. Озадовської, В. Храмової та інших. Взірцями інноваційних осмислення і популяризації цього блоку вітчизняних філософських студій стали, на наш погляд, розвідки про категоріальний синтез теоретичного знання (Храмова, 1984) та філософські проблеми обґрунтування фізичної теорії (Кравченко, 1985). Їх блискучим продовженням є праці другої половини того десятиліття про проблеми "універсалій" у фізичному пізнанні (Кузнецов, 1987), як і про філософсько-методологічні регулятиви фізичного знання (Озадовська, 1989). Показові зміни в баченні й розумінні явищ релігії та атеїзму наявні у виданні колективу знаних релігієзнавців УРСР (Лобовик та ін., 1991).

На окрему увагу заслуговує внесок до цієї спільної справи й видатного творця харківської філософської школи – доктора філософських наук, професора І.

Цехмістра, зокрема як автора студії з пошуку квантової концепції фізичних засновків свідомості (Цехмістро, 1981). Не меншої поваги вартий значний науковий доробок представників шкіл П. Копніна і В. Шинкарука, як-от видання їхніх учнів і їх же самих: (Попович та ін., 1982) про розуміння як логіко-гносеологічну проблему; (Шинкарук, & Яценко, 1984) про гуманізм діалектико-матеріалістичного світогляду; (Булатов та др., 1989) у царині розгляду соціально-практичних і прогностичних аспектів законів і принципи матеріалістичної діалектики. Тоді ж з'явилися і оригінальні авторські монографії, присвячені вивченню світових науки і культури кризь призму філософсько-семантичного аналізу явища різних типів "текстів" культур народів світу, зокрема праці: (Горський, 1981) про історико-філософське тлумачення тексту; (Жоль, 1984) з дослідження феноменів думки, слова й метафори в контексті проблем семантики в філософському освітленні та (Васильев, 1988) щодо синтезу сенсу при створенні і розумінні тексту. Поруч із ними український читач отримав до рук і кілька колективних монографій науковців з Інституту філософії АН УРСР, у яких у річичі неогуманістичної – насамперед західноєвропейської, традиції активно тривало розкриття вельми яскравої тематично змістовної палітри питань світових етики, естетики і соціогуманітаристики на загаль, передусім у працях: (Мазепа та др., 1980) про художню діяльність у світлі відносин суб'єкта й об'єктивної детермінації; (Шудря та др., 1985) з теми місця і ролі мистецтва у світі духовної культури й (Сохань, & Тихонович, 1985) з виконанням у ній соціально-психологічним аналізом "життя як творчості". Водночас пильне зацікавлення цих науковців та багатьох їхніх товаришів привернули виклики технологізації і глобалізації уже постіндустріального суспільства на тлі актуалізації антропологічної тематики, що все настійніше й загрозливіше наростали, зокрема в розвідках: (Гордиенко та др., 1985) з критичним розглядом питання "сучасна буржуазна філософія людини"; (Сохань, & Ануфриєва, 1988) про час науково-технічного прогресу і творчий потенціал людини в ньому та (Мороз, 1988) з комплексним вивченням ролі кібернетики в системі сучасного наукового знання.

Прикметними прикладами проростання в ті роки тематики перспективних філософських студій, продовжених їхніми авторами в незалежній Україні, є видання: (Ермоленко, & Райда, 1987) з проблеми "перетворених форм" соціальної раціональності; (Парахонський, 1988) про ціннісно-комунікативний аспект вивчення мови культури і генези знання; (Лой, 1988) з аналізом явища свідомості як предмета теорії пізнання, – та низка праць уже згаданих В. Горського, К. Жолі, М. Поповича, В. Шинкарука, як і С. Кримського та багатьох інших їхніх колег. Одним із них – неповторним творцем генерації філософів-"шістдесятників" у КДУ ім. Т. Г. Шевченка, став і дотепер є наступник Г. Г. Вдовиченка на посаді завідувача кафедри філософії ІПК при цьому університеті в 1984–1992 рр., багатолітній професор кафедри історії філософії, зокрема її очільник у 1975–1984 рр., доктор філософських наук, професор І. Бичко. Випускник цього вишу в 1954 р., який розпочав науково-педагогічну роботу в ньому 1961 р. як доцент кафедр діалектичного і історичного матеріалізму, а потім – і доцент кафедр історії філософії та філософії гуманітарних факультетів, він увійшов до історії вітчизняної національної філософії, з легкого вислового П. Копніна, як "український Сартр". Автор близько 40 біографічних і інших гасел з історії світової філософії до видання "Українська Радянська Енциклопедія: в 17 тт." (1959–1965), І. Бичко натхненно долучився до

реформування змісту й форми навчального процесу в *alma mater* протягом півстоліття. Плодами цієї філософської життєтворчості стали його численні публікації другої половини 80-х років ХХ ст., як-от вступи й окремі розділи до колективних монографій останньої третини 80-х років ХХ ст. з тем "філософія гуманізму" і еволюція "від сталінізму до гуманізму". Це були і його виступи на круглих столах Інституту філософії АН УРСР і філософського факультету КДУ ім. Т. Г. Шевченка періоду горбачовської "перебудови". Назви його статей межі 80–90-х років ХХ ст., як-от: "Ідеологічна боротьба – не конфлікт, а діалог" (1990) та "Процес гуманітаризації вищої школи і питання розвитку філософії" (1991), – засвідчили плуралізацію та демократизацію українських філософських освіти, науки і культури. Не менш показовим свідченням цього постав і написаний І. Бичком для спільного видання філософів УРСР та Німецької Демократичної Республіки (Горський та др., 1991) з проблематики історії філософії та культури розділ під промовистою назвою "Національне і загальнолюдське в історії філософії".

Ця монографія, власне, є одним із найприкметніших прикладів фахового перегляду марксистсько-ленінської філософської парадигми мислителями Інституту філософії АН УРСР та філософського факультету КДУ ім. Т. Г. Шевченка на самому початку 90-х років ХХ ст. Двадцять її авторів, не в останню чергу – й викладачі цього університету І. Бичко, М. Булатов, Ю. Кушаков, В. Семенов та їхня ще юна тоді колега О. Забужко, присвятили її обґрунтуванню суті культурологічного аспекту в історико-філософській студії та аналізу проблем, пов'язаних із виконанням завдань дослідника розвитку філософії в системі культури. Закликаючи до критичного аналізу методологічних засад історико-філософської науки, які живили її у другій половині ХХ ст. у розвідках радянських істориків філософії, автор вступу В. Горський наголосив, що автори праці прагнуть звернути увагу колег на перспективність широкого розвитку досліджень історії філософії якраз у контексті культури. Пропонуючи всім історикам філософії осмислити предмет своїх пошуків у контексті культури як реалізації людських цінностей і, власне, простору людського спілкування, він визнав людину за той вирішальний чинник, який визначає шлях розвитку цивілізації уже на "постіндустріальній стадії розвитку людства". Принципову увагу якраз до особистісного початку в естетичному поступі людства в його нерозривній єдності з етичним виміром нашого існування привернули автори розвідки (Мазепа та др., 1992) з теми "Мистецтво: художня реальність і утопія". Починаючи від перших її розділів "І. Художня реальність як феномен культури" і "ІІ. Духовне життя людини і художньо-образні структури мистецтва" та закінчуючи фінальними "VI. Проблема утопії і свободи в культурі" й "VII. Колами утопічного Пекла (Жанр дистопії в культурній самосвідомості ХХ ст.)", – її автори на чолі із завідідулом естетики цього інституту – доктором філософських наук, професором В. Мазепою, зокрема А. Азархін і А. Шевченко, провели читача колами пізнання явища естетичного від "побутування мистецтва у сфері буденної свідомості" до осягнення "взаємодії рівнів мистецтва в культурі" і вищої "метафізики гри" на шляху від естетики до філософської антропології.

Помітним кроком уперед у цих новаторських пошуках стала праця (Кримський та др., 1993) з розгляду проблем епістемології культури у форматі впровадження до узагальненої теорії пізнання С. Кримського, Б. Парахонського та В. Мейзерського. Органічне продовження низки їхніх розвідок 70–80-х років ХХ ст., це видання постало у

філософській думці незалежної України, як, власне, найперша – публічна, системна інноваційна спроба вивчення форм руху знання у контексті світової культури від архаїки й до постмодерну. Констатуючи у вступі "Втрачені можливості традиційної гносеології" різноманітність і фактичну незмінність гносеологічної проблематики філософії XVII–XIX ст., як те, що майже чотири віки європейська філософія, за всього розмаю концепцій процесу пізнання, вичерпувалась усе тією ж проблематикою його аналізу – "проблематикою локівської теорії пізнання", його автори наголосили, що пізнання набуває не лиш "сциєнтистський", а і "екзистенційний" сенс саме як "людиновимірне подія, ціннісний акт утвердження людської справжності". Принципово заявлене тут потреба включення до гносеології "основних форм духовності", пов'язаних з мовною свідомістю, етосом знання, гностичним переживанням, формами комунікації, герменевтичними процесами, сенсобудівництвом буття і його ж софійністю, як і з символізацією речей та ідей і, врешті, платонівською структурою світу культури й архетипами творчості, увійшла до поля зору їхніх колег – авторів перших новаторських навчальних посібників з філософії для вітчизняних вишів. Відзначимо між них низку виданих, переважно саме в Києві, тих курсів лекцій і підручників першої половини 90-х років XX ст., авторські колективи яких, на наш погляд, і зробили основний внесок до реалізації фінального етапу деградації марксистсько-ленінської філософії у вишій школі України (Бичко та ін., 1991; Бичко та ін., 1994). Створені класиками вітчизняних філософських освіти, науки й культури XX ст. – ученими Інституту філософії АН УРСР, кафедри філософії АН УРСР і філософського факультету КДУ ім. Т. Г. Шевченка під проводом І. Бичка, вони, на наш погляд, виразно втілюють означені вище тенденції трансформування української філософської думки за періоду "перебудови" і вже в незалежній Україні.

Дискусія і висновки

Ця – розкріпачувана, вітчизняна філософська думка межі постмодерну і метамодерну стала свідченням відродження вільного українського академічного і вишівського філософування та щирою супутницею нових поколінь української філософської спільноти. Прикметний внесок до її народження зробили фахові дослідники історії вітчизняної філософії XX ст. – автори не раз згаданих вище перших монографій з цієї теми В. Табачковський і Г. Горак, як і, головне, автор вступів до цих видань і двох перших їх розділів І. Бичко. Уважний співбесідник та блискучий лектор, він заворожував нас – слухачів його авторського курсу лекцій "Етнонаціональний аспект філософських учень" та курсу з історії зарубіжної філософії XX ст., творчим утіленням у них неперепутних ідей курсу лекцій про мислення М. Гайдегера та власними промовистими – збереженими у пам'яті, висновками з них: "Отже, філософське мислення, на відміну від повсякденної утилітарності й догматизму, є принципово плюралістичним, толерантним, діалогічним. Будучи орієнтованим на мудрість, філософське мислення є реально постійним і пристрасним прагненням (навіть – любов'ю) до мудрості, але не самою мудрістю, яка неосязна в нескінченності багатства свого змісту. Тому філософія передусім вчить мислити, вчить проблемного, творчого підходу до своєї тематики" (Бичко та ін., 1991, с. 6). В осяйнім світлі цієї настанови І. Бичком було заміслено і довершено виконано один із найпоказовіших взірців фахового – новаторського, переосмислення в незалежній Україні поступу філософської думки від Стародавнього Сходу до XX ст. включно, як-от вміщені в цих

двох навчально-методичних виданнях написані ним, крім вступів до них, і два їх перші розділи. Перший із них – "Філософія, її проблематика та роль у суспільстві", наявний у другому виданні під заголовком "Філософія як спосіб духовного самовизначення людини у світі", та другий – "Історичні типи філософії". Проблема людини і світу в історії філософії", згодом перейменованій на "Історичні типи філософування" і написаний І. Бичком спільно з Г. Горак та В. Табачковським, – ці розділи вперше за студентські роки відкрили авторів статті вкрай розмаїту панораму еволюції філософської думки від первісної міфології до її трагічної долі в УРСР за "Розстріляного Відродження".

Частково оприлюднені автором статті в монографії (Вдовиченко, 2024b) конспекти прослуханих ним та його товаришами по студентській лаві курсів лекцій М. Тарасенка, А. Горак, І. Бичка, як і інших їхніх наставників у 90-х роках XX ст., приховують між рядків побіжно та принагідно зауважувані нами тоді й осягнуті пізніше відчуття розриву поколінь та ідейне сум'яття в очах і душах наших викладачів. Сконденсованим та промовистим їх вираженням – відвертим та відчутно трагічним, є щоденникові записи А. Горак (Горак, & Березко, 2006) про стосунки батьків і дітей, покликання й долю та, в підсумку, про Життя і Смерть. Найближче й найкраще відомим мені прикладом такого душевного непокою на перетині радянської і пострадянської епох у рідній філософії був досвід мого діда – професора КДУ ім. Т. Г. Шевченка. Старший колега і навчитель А. Горак на кафедрі філософії Інституту підвищення кваліфікації при цьому університеті, який, як і вона, чи не повною мірою пережив гру життя і смерті під час Другої світової війни, він водночас мав і яскравий досвід творчого спілкування з низкою поколінь до- та післявоєнного Київського філософського кола, одним зі скромних творців якого став і сам. Принципово українськомовний автор праць і лектор – дослідник та популяризатор світової філософської і природничо-наукової думки й водночас розробник гуманізованої парадигми марксистсько-ленінської філософії, він та представлені прізвищами П. Копніна, М. Злотіної, М. Гончаренка, І. Головахи, Д. Острянина, М. Юшманова покоління, за словами, А. Горак, "старої гвардії", виявились багатьох чому загубленою ланкою між репресованим сталінізмом "філософським фронтом" УСРР 20–40-х років XX ст. і вже постмодерною генерацією філософів-"шістдесятників". Як він – дослідник теми "Взаємозв'язок форм руху матерії у неорганічній природі" в захищеній ним 1955 р. кандидатській дисертації та теми "Проблема структури в теорії відображення" в захищеній у 1968 р. уже докторської, так і мій батько – розробник проблеми інтуїції в радянській і закордонній гносеології постмодерну, та я, на тоді – майже абітурієнт КДУ ім. Т. Г. Шевченка, стали свідками й учасниками сповненого оптимістичних сподівань входження рідних філософських освіти, науки та культури до омріяного етапу їх пострадянських – натхненних і творчих, оновлення й розквіту.

Одними з пам'ятних багатообіцяльних прологів до цього майбуття для нас стали розвідки колег діда і батька – знаних вітчизняних академічних фахівців-філософів: "Геній у мистецтві й науці" (1991) екс-заступника П. Копніна на посаді директора Інституту філософії АН УРСР у 1966–1968 рр., професора М. В. Гончаренка та "Під знаком вічності: Читання філософічне, у чомусь повчальне, в чомусь розважальне..." (1991) співробітника Кафедри філософії цього ж інституту К. Жоля. Не раз згаданий у низці наших публікацій та монографії (Вдовиченко, 2024b), М. Гончаренко зробив від епохи

хрущовської "відлиги" до кінця "перебудови" значний внесок до гуманізування філософських освіти, науки і культури в УРСР. У центрі його уваги у цій – найосяжнішій – його фінальній монографії опинилась "творчість геніїв", як "віхи в розвитку світової культури" та "верхів її здобутків на кожнім з етапів історичного прогресу" (Гончаренко, 1991, с. 5). Проникливий дослідник культуротворчості в Україні і світі на загал, він поставив у осердя праці образ генія-творця як протилежну фігуру номенклатурного функціонера константу – той "символ невичерпного багатства людських почуттів і людського розуму", який завжди матиме "наснажливу і приваблювально-повчальну силу взірця для всіх інших". Не менш захоплююче розгортаючи фактографічно насичену й історіографічно аргументовану панораму підростання людини та людства від "Світу богів, філософів і героїв" до епохи Фауста німецької класичної філософії – Г. Гегеля, К. Жоль так визначив інтенцію своїх роздумів на шляху до пострадянського світу: "Правильно говорять, що в наш час ми перебуваємо на стадії "іспиту сумління" ... постає питання: які ж знання нам необхідні, щоб скласти цей іспит? Сподіваюсь, ніхто не зважиться стверджувати сьогодні, що цінність історичних знань вимірюється їх миттєвою, утилітарною користістю. Життя навчило нас, що зневага до так званих абстрактних істин і одвічних заповідей одного дня може обернутись інтелектуальним засліпленням та грубим зневаженням елементарних загальнолюдських цінностей" (Жоль, 1991, с. 8). Повчально й застережно узагальнювальний досвід усіх генерацій Київського філософського кола ХХ – початку ХХІ ст., зокрема і трьох поколінь моєї "філософської родини", ці роздуми закликають кожного з нас бути свідомими й відповідальними творцями та охоронцями національної і всієї світової інтелектуальної традиції.

Джерела фінансування. Це дослідження не отримало жодного гранту від фінансової установи в державному, комерційному або некомерційному секторах.

Список використаних джерел

- Бистрицький, Є., Хома, В., Мірошник, К. & Сімороз, О. (2020). Знати і бути. *Sententiae*, 39(2), 213–225. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.213>
- Бичко, І. В., Горак, Г. І., & Табачковський, В. Г. (1994). *Філософія. Курс лекцій*. Либідь.
- Бичко, І. В., Осічнюк, Ю. В., & Табачковський, В. Г. (1991). *Філософія. Курс лекцій*. Либідь.
- Булатов, М., Причепий, Е., & Возняк, І. (1989). *Законы и принципы материалистической диалектики (социально-практические и прогностические аспекты)*. Наукова думка.
- Васильев, С. (1988). *Синтез смысла при создании и понимании текста*. Наукова думка.
- Вдовиченко, Г. В. (2024а). Київська філософська школа другої половини ХХ століття і витоки кризи марксизму-ленінізму у вишах УРСР: Досвід Київського державного університету (кінець 40-х – середина 60-х років ХХ століття). *Софія. Гуманітарно-релігійнознавчий вісник*, 2(22), 68–76. <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.14>
- Вдовиченко, Г. В. (2024б). *Київська філософська школа другої половини ХХ століття у голосах пам'яті творців і нащадків*. ВПЦ "Київський університет".
- Вдовиченко, Г. В. (2024с). Київська філософська школа і деградація марксизму-ленінізму в КДУ імені Т. Г. Шевченка (друга половина 60-х – 70-ті роки ХХ століття). *Софія. Гуманітарно-релігійнознавчий вісник*, 1(23), 73–81. <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.15>
- Вдовиченко, Г. В., Русин, М. Ю., Огородник, І. В., Бондар, С. В., & Погорілий, А. О. (2008). *Історія української філософії*. ВПЦ "Київський університет". http://megalib.com.ua/book/41_istoriya_ukrainskoi_filosofii.html
- Головаха, Є., Зборовська, К., Кхелуфі, А., & Хома, В. (2017). Суб'єктивний погляд на українську філософію (Розмова із Ксенією Зборовською, Аміною Кхелуфі та Всеволодом Хомою). *Sententiae*, 36(1), 173–214. <https://doi.org/10.22240/sent36.01.173>
- Гончаренко, Н. В. (1991). *Гений в искусстве и науке*. Искусство.
- Горак, А. (2009). *Сорок сороков*. Стилос.
- Горак, Г. (1988). Філософія перебудови і перебудова філософії. *Наука і культура. Україна: Щорічник*, 22, 32–38.
- Горак, Г., & Березко, І. (2006). *Сутінкові роздуми і полудневі бесіди. Збірка есеїв та віршів*. Стилос.
- Гордиенко, А., Курганский, В., & Лях, В. (1985). *Современная буржуазная философия человека (критический анализ)*. Наукова думка.
- Горский, В. С. (1981). *Историко-философское истолкование текста*. Наукова думка.
- Горский, В. С., & Чайка, Т. А. (2014). *Я прожил счастливую жизнь (Цикл интервью Т. А. Чайки)*. Изд. дом Дмитрия Бурого.
- Горский, В. С., Кушаков, Ю. В., & Ферстер, В. (1991). *История философии и культура*. Наукова думка.
- Губерський, Л. В., Батрименко, О. В., & Бугров, В. А. (Ред.). (2024). *Філософський факультет за роки незалежності*. Vadex.
- Губерський, Л. В., Конверський, А. Є., & Бичко І. В. (2010). *Генеза філософських студій у Київському університеті*. ВПЦ "Київський університет".
- Ермоленко, А., & Райда, К. (1987). *Преображенные формы социальной рациональности*. Наукова думка.
- Євдокименко, В., Василенко, В., & Гаврилиук, П. (1968). *Розвиток філософії в Українській РСР*. Наукова думка.
- Ермоленко, А., Хома, В., Давіденко, І., & Мірошник, К. (2022). Німецька філософія в українському контексті (70–80-ті роки ХХ ст.). Частина І. *Sententiae*, 41(1), 141–162. <https://doi.org/10.31649/sent41.01.141>
- Жоль, К. (1984). *Мысль. Слово. Метафора. Проблемы семантики в философском освещении*. Наукова думка.
- Жоль, К. (1991). *Под знаком вечности: Чтение философическое, в чем-то волнительное, в чем-то отдохновительное, с предисловием и рисунками*. Молодь.
- Конверський, А. Є., Бичко І. В., & Огородник І. В. (2005). *Філософська думка у Київському університеті: Історія і сучасність*. Центр навчальної літератури.
- Копнин, П., Артюх, А., & Бычко, И. (1965). *Логика научного исследования*. Наука.
- Кравченко, А. (1985). *Философские проблемы обоснования физической теории*. Наукова думка.
- Крымский, С. Б., & Чайка, Т. А. (2012). *Сергей Крымский: Наш разговор длиною в жизнь (Цикл интервью Т. А. Чайки)*. Изд. дом Дмитрия Бурого.
- Крымский, С. Б., Парахонский, Б. А., & Мейзерский, В. М. (1993). *Эпистемология культуры. Введение в обобщенную теорию познания*. Наукова думка.
- Кузнецов, В. (1987). *Проблема "универсалий" в физическом познании*. Наукова думка.
- Лобовик, В., Колодний, А., & Арестова, Н. (1991). *Культура. Религия. Атеизм*. Наукова думка.
- Лой, А. М. (1988). *Сознание как предмет теории познания*. Наукова думка.
- Лой, А., Давіденко, І., Мірошник, К., & Попіль, Д. (2021). Розум за "залізною завісою": Українська філософія пізнього СРСР та світова наука. *Sententiae*, 40(2), 161–183. <https://doi.org/10.31649/sent40.02.161>
- Лой, А. М. (2025). *Ситуація розуму*. Основи.
- Мазепа, В., Азарин, А., & Шевченко, А. (1992). *Искусство: Художественная реальность и утопия*. Наукова думка.
- Мазепа, В., Иванов, В., & Малахов, В. (1980). *Художественная деятельность. Проблема субъекта и объективной детерминации*. Наукова думка.
- Малахов, В., Дмитренко, С., Зайченко, Є., & Сімороз, О. (2022). Етика в дослідницьких практиках 60–80-х років. Частина І. *Sententiae*, 40(3), 162–179. <https://doi.org/10.31649/sent40.03.162> (Оригінальна праця 30. Листопад 2021)
- Мороз, А. (1988). *Кибернетика в системе современного научного знания*. Наукова думка.
- Озадовская, Л. (1989). *Философско-методологические регулятивы физического знания*. Наукова думка.
- Острянин, Д., Євдокименко, В., & Гончаренко, М. (1966). *Нарис історії філософії на Україні*. Наукова думка.
- Парахонский, Б. (1988). *Язык культуры и генезис знания (ценностно-коммуникативный аспект)*. Наукова думка.
- Патрушева, Т., & Павленко, Ю. (2000). *Погорілий Олександр Іванович: Біобібліогр. Показчик*. Вид. дім "К. М. Academia".
- Попович, М., Бистрицький, Е., & Васильев, С. (1982). *Понимание как логико-гносеологическая проблема: Сборник научных трудов*. Наукова думка.
- Причепий, Є., Ануціна, В., Дзюба, Я., & Горобенко, Я. (2022). Феноменологія знаків долі. Частина ІІ. *Sententiae*, 41(3), 165–185. <https://doi.org/10.31649/sent41.03.165>
- Пролеев, С., Зборовська, К., Міроненко, Р., Костенко, О., & Шульга, М. (2018). Філософія як школа життя за часів тоталітаризму: Частина І. Мислення в просторі радянських міфів. *Sententiae*, 37(2), 186–205. <https://doi.org/10.22240/sent37.02.186>
- Сохань, Л., & Ануфриева, Р. (1988). *Научно-технический прогресс и творческий потенциал человека*. Наукова думка.
- Сохань, Л., & Тихонович, В. (1985). *Жизнь как творчество (социально-психологический анализ)*. Наукова думка.
- Стратій, Я., Зборовська, К., Зинченко, Г., & Дмитренко, С. (2018). Українська філософія на зламі епох (Розмова зі Ксенією Зборовською, Геннадієм Зинченком і Софією Дмитренко). *Sententiae*, 37(1), 183–217. <https://doi.org/10.22240/sent37.01.183>
- Табачковський, В. (2002). *У пошуках невтраченого часу (Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників)*. Парапан.

Храмова, В. (1984). *Категориальный синтез теоретического знания*. Наукова думка.

Цехмистро, И. З. (1981). *Поиски квантовой концепции физических оснований сознания*. Вища школа.

Чайка, Т., Кхелуфі, А., & Мирошник, К. (2024). Слово письмо і слово усне: У напрямку до усної історії філософії: Частина I. На перетинах долі: Таємниця старовинного килимка. *Sententiae*, 43(1), 190–211. <https://doi.org/10.31649/sent43.01.190>

Шинкарук, В. И., Есипчук, Н. М., & Иванов, В. П. (1977). *Человек и мир человека (Категории "человек" и "мир" в системе научного мировоззрения)*. Наукова думка.

Шинкарук, В., & Яценко, А. (1984). *Гуманизм диалектико-материалистического мировоззрения*. Политиздат Украины.

Шудря, Е., Шинкарук, В., & Новикова, Л. (1985). *Искусство в мире духовной культуры*. Наукова думка.

Ящук, Т., & Хома, В. (2022). Радянська соціальна філософія: Вихід за межі історичного матеріалізму. Частина I. *Sententiae*, 41(3), 186–196. <https://doi.org/10.31649/sent41.03.186>

Ящук, Т., & Хома, В. (2025). "Конвергенція" істмату 1970–1980-х в Україні: Шлях до соціальної, політичної чи моральної філософії? *Sententiae*, 44(1), 212–234. <https://doi.org/10.31649/sent44.01.212>

References

Bulatov, M., Prychepii, Y., & Voznyak, I. (1989). *Laws and principles of materialistic dialectics (socio-practical & prognostic aspects)*. Naukova dumka [in Russian].

Bychko, I., Osichnyuk, Y., & Tabachkovskiy, V. (1991). *Philosophy. Lecture Course*. Lybid [in Ukrainian].

Bychko, I., Horak, H., & Tabachkovskiy, V. (1994). *Philosophy. Lecture Course*. Lybid [in Ukrainian].

Bystrytsky, Y., Khoma, V., Myroshnyk, K., & Simoroz, O. (2020). To know and to be. *Sententiae*, 39(2), 213–225 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.31649/sent39.02.213>

Chaika, T., Khelufi, A., & Myroshnyk, K. (2024). The written word and the oral word: toward an oral history of philosophy: Part I: At the crossroads of fate: The secret of the ancient rug (Interview with Amina Khelufi & Kseniia Myroshnyk). *Sententiae*, 43(1), 190–211 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.31649/sent43.01.190>

Golovakha, Y., Zborovska, X., Khelufi, A., & Khoma, V. (2017). Subjective view of Ukrainian philosophy (Conversation with Xenija Zborovska, Amina Khelufi and Vsevolod Khoma). *Sententiae*, 36(1), 173–214 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.22240/sent36.01.173>

Gordienko, A., Kurhansky, V., & Lyakh, V. (1985). *Modern bourgeois philosophy of man (critical analysis)*. Naukova dumka [in Russian].

Honcharenko, N. V. (1991). *Genius in art and science*. Iskusstvo [in Russian].

Horak, H. (1988). Philosophy of "reconstruction" and "reconstruction" of philosophy. *Science and Culture. Ukraine*, 22, 32–38 [in Ukrainian].

Horak, H. (2009). *Forty forties*. Stylos [in Ukrainian].

Horak, H., & Berezko, I. (2006). *Twilight reflections & afternoon conversations: Collection of essays & poems*. Stylos [in Ukrainian].

Horskyi, V. (1981). *Historical and philosophical interpretation of the text*. Naykova Dumka [in Russian].

Horskyi, V., & Chaika, T. (2014). *I lived a happy life (T. A. Chayka Interview cycle)*. Publishing House of D. Byrago [in Ukrainian].

Horskyi, V., Kushakov, Y., & Foerster, V. (1991). *History of philosophy and culture*. Naykova Dumka [in Russian].

Huberskyi, L. V., Batrymenko, O. V., & Bugrov, V. A. (Eds.) (2024). *Faculty of Philosophy during the years of independence*. Vadex [in Ukrainian].

Huberskyi, L. V., Konverskyi, A. E., & Bychko, I. V. (2010). *The Genesis of philosophical studies at Kyiv University*. PPC "Kyiv University" [in Ukrainian].

Khramova, V. (1984). *Cathegorical synthesis of theoretical knowledge*. Naukova Dymka [in Russian].

Konverskyi, A., Bychko, I., & Ohorodnyk, I. (2005). *Philosophical thought at Kyiv University: History and modernity*. Center for educational literature [in Ukrainian].

Kopnyn, P., Artiukh, A., & Bychko, I. (1965). *Logic of scientific research*. Nauka [in Russian].

Kravchenko, A. (1985). *Philosophical problems of physical theory's substantiation*. Naykova Dumka [in Russian].

Krymskyi, S., & Chaika, T. (2012). *Serhey Krymskyi: Our conversation as long as life itself (T. A. Chayka Interview cycle)*. Publishing House of D. Byrago [in Russian].

Krymskyi, S., Parahonskyi, B., & Mejzerskyi, V. (1993). *Epistemology of culture. Introduction to the generalized theory of knowledge*. Naykova Dumka [in Russian].

Kuznetsov, V. (1987). *The Problem of "Universals" in physical cognition*. Naykova Dumka [in Russian].

Lobovyy, V., Kolodnyi, A., & Arestova, N. (1991). *Culture. Religion. Atheism*. Naykova Dumka [in Russian].

Loy, A. (1988). *Consciousness as a subject of epistemology*. Naykova Dumka [in Russian].

Loy, A. (2025). *Situation of the Mind*. Osnovy [in Ukrainian].

Loy, A., Davidenko, I., Myroshnyk, K., & Popil, D. (2021). The mind behind the iron curtain: Ukrainian philosophy of the late USSR and world science. *Sententiae*, 40(2), 161–183. <https://doi.org/10.31649/sent40.02.161>

Malakhov, V., Dmytrenko, S., Zaichenko, E., & Simoroz, O. (2022). Ethics in research practices of the 60's – 80's. Part I. *Sententiae*, 40(3), 162–179 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.31649/sent40.03.162> (Original work published November 30, 2021)

Mazepa, V., Azarhin, A., & Shevchenko, A. (1992). *Art: Artistic reality and utopia*. Naykova Dumka [in Russian].

Mazepa, V., Ivanov, V., & Malakhov, V. (1980). *Artistic activity. The problem of the subject & objective determination*. Naykova Dumka [in Russian].

Moroz, A. (1988). *Cybernetics in the system of modern scientific knowledge*. Naykova Dumka [in Russian].

Ostryanyn, D., Yevdokymenko, V., & Honcharenko, M. (1966). *Essay on the history of philosophy in Ukraine*. Naykova Dumka [in Ukrainian].

Ozadovskaya, L. (1989). *Philosophical and methodological regulations of physical knowledge*. Naykova Dumka [in Russian].

Parakhonsky, B. (1988). *Language of culture and genesis of knowledge (value-communicative aspect)*. Naykova Dumka [in Russian].

Patrusheva, T. & Pavlenko, Y. (2000) *Olexander Ivanovych Pohorilyi: A Bio-Bibliographic Index*. Kyiv-Mohyla Academy Publishing House [in Ukrainian].

Popovych, M., Bystrytskyi, Y., & Vasyliiev, A. (1982). *Understanding as logical-epistemological problem: A collection of scientific papers*. Naykova Dumka [in Russian].

Proleyev, S., Zborovska, X., Mironenko, R., Kostenko, O., & Shulha, M. (2018). Philosophy as a school of life at the time of totalitarianism: Part I. Thinking in the Space of Soviet Myths. (Conversation with Xenija Zborovska, Ruslan Mironenko, Olena Kostenko and Mykola Shulha). *Sententiae*, 37(2), 186–205 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.22240/sent37.02.186>

Prychepii, Y., Anuchina, V., Dziuba, Y., & Gorobenko, Y. (2022). Phenomenology of fate signs. Part II. *Sententiae*, 41(3), 165–185. <https://doi.org/10.31649/sent41.03.165>

Shudrya, Y., Shynkaruk, V., & Novikova, L. (1985). *Art in the world of spiritual culture*. Naykova Dumka [in Russian].

Shynkaruk, V., & Yatsenko, A. (1984). *Humanism of the dialectical-materialism worldview*. Polityvdav of Ukraine [in Russian].

Shynkaruk, V., Yesypchuk, N., & Ivanov, V. (1977). *Man and the world of man (Categories "man" and "world" in the system of scientific worldview)*. Naykova Dumka [in Russian].

Sokhan, L., & Anufrieva, R. (1988). *Scientific and technological progress and human creative potential*. Naykova Dumka [in Russian].

Sokhan, L., & Tikhonovych, V. (1985). *Life as creativity (socio-psychological analysis)*. Naykova Dumka [in Russian].

Stratii, Y., Zborovska, X., Zinchenko, G., & Dmytrenko, S. (2018). Ukrainian philosophy on the fracture of epoch (Conversation with Ksenia Zborovska, Gennady Zinchenko and Sophia Dmitrenko). *Sententiae*, 37(1), 183–218 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.22240/sent37.01.183>

Tabachkovskiy, V. (2002). *In search of non-wasted time. (Essays on the creative heritage of the Ukrainian philosophers of the sixties)*. Parapan [in Ukrainian].

Tsehmistro, I. Z. (1981). *Searches for a quantum concept of the physical foundations of consciousness*. Higher School [in Russian].

Vasiliev, S. (1988). *Synthesis of meaning in the creation and understanding of the text*. Naukova dumka [in Russian].

Vdovychenko, H. (2024a). Kyiv philosophical school and the origins of the crisis of marxism-leninism in higher education of the Ukrainian SSR: The experience of Kyiv State University (late 1940s – mid 1960s). *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 22(2), 68–76 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.22.14>

Vdovychenko H. (2024b). *Kyiv philosophical school of the second half of the 20th century in the voices of the memory of its creators and descendants*. PPC "Kyiv University" [in Ukrainian].

Vdovychenko, H. (2024c). Kyiv philosophical school and the destruction of marxism-leninism at T. G. Shevchenko Kyiv State University (second half of the 1960s – 1970s). *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 1(23), 73–81 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.15>

Vdovychenko, H., Rusyn, M. Yu., Ogorodnyk, I. V., Bondar, S. V., & Pohoriliy, A. O. (2008). *History of Ukrainian Philosophy*. PPC "Kyiv University" [in Ukrainian]. http://megalib.com.ua/book/41_Istoriya_ykrainskoi_filosofii.html

Yashchuk, T., & Khoma, V. (2022). Soviet social philosophy: Escape from the frame of historical materialism. Part I *Sententiae*, 41(3), 186 – 196 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.31649/sent41.03.186>

Yashchuk, T., & Khoma, V. (2025). The "Convergence" of Istmat in the 1970s–1980s in Ukraine: The path to social, political, or moral philosophy? *Sententiae*, 44(1), 212–234. [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.31649/sent44.01.212>

Yermolenko, A., & Rayda, K. (1987). *Transformed forms of social rationality*. Naukova dumka [in Russian].

Yermolenko, A., Khoma, V., Davidenko, I., & Myroshnyk, K. (2022). German philosophy in the Ukrainian context (70–80s of the 20th century). Part I. *Sententiae*, 41(1), 141–162 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.31649/sent41.01.141>

Yevdokymenko, V., Vasylenko, V., & Havryluk, P. (1968). *Development of philosophy in Ukrainian SSR*. Naukova dumka [in Ukrainian].

Zhohl, K. (1984). *Thought. Word. Metaphor. Problems of semantics in philosophical illumination*. Naukova dumka [in Russian].

Zhohl, K. (1991). *Under the sign of eternity: Philosophical reading, in some ways exciting, in some ways relaxing*. Molod [in Russian].

Отримано редакцією журналу / Received: 07.08.25

Прорецензовано / Revised: 12.08.25

Схвалено до друку / Accepted: 10.09.25

Heorhii VDOVYCHENKO, DSc (Philos), Assoc. Prof.
 ORCID ID: 0000-0002-8532-7672
 e-mail: georgyvdyvychenko@knu.ua
 Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

KYIV PHILOSOPHICAL CIRCLE AND THE CRISIS OF MARXISM-LENINISM AT TARAS SHEVCHENKO KYIV STATE UNIVERSITY (1980S – FIRST HALF OF THE 1990S)

Background. *The Kyiv Philosophical Circle of the 1950s – 1990s, represented mainly by graduates of the Faculty of Philosophy of Taras Shevchenko Kyiv State University, both its professors and employees of the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR, was a leading participant in the destruction of the Stalinist ideology in Ukraine. The creators of our national philosophical education, science and culture from the Khrushchev's "Thaw" to the dead end of Gorbachev's "Perestroika" jointly contributed to the critical rethinking and a reasoned denial of the official Soviet ideology and philosophy. It was the Director of this Institute in 1968 – 2001 V. Shynkaruk, Deans of the said Faculty from V. Tancher to M. Tarasenko and A. Konversky, as well as a bunch of their colleagues from both these institutions.*

The purpose of our article is to consider the contribution of the the Kyiv Philosophical Circle to the reformation, criticism and destruction of the Marxist-Leninist philosophy both in the Taras Shevchenko Kyiv State University and philosophical education, science & culture of the Ukrainian SSR at all in the 1980s and early 1990s.

Methods. *To achieve this goal, the author used modern and classical methods of both philosophical & historical-philosophical analysis, as well as methods of some modern humanitarian disciplines. Along with the basic principles of scientific knowledge as objectivity, systematicity and historicism, the author used logical and historical general methods. Both the methods of structural and functional and comparative analysis of the evolution of contemporary domestic and foreign philosophy are also used, as well as the method biographical analysis of the figures of the said circle.*

Results. *Four generations of this Circle took an active part in the processes of destroying the ideology of Stalinism, as well as Marxism-Leninism and its philosophical basis. They were P. Kopnin and his students, such as S. Krymsky, M. Popovych, H. Horak and I. Bychko, as well as their colleagues V. Shynkaruk, T. Yashchuk, Y. Bystrytskyi, A. Yermolenko, A. Loy, S. Proleiev and others. They are known as the authors of a wide range of original works of the end of the "Stagnation" and "Perestroika" periods, which spanned from creative analysis of philosophical issues of natural science to the keen consideration of the theory and history of ethics, aesthetics, sociology and religions. Both these works and the entire pedagogical experience of them at the said faculty clearly testified to their significant contribution to the democratization of Ukrainian philosophical education, science and culture in the context of creative assimilation by them of the best intellectual attainments of world civilizational progress.*

Conclusions. *The article studied a wide range of scholarly & other works of the Ukrainian SSR's professional philosophical community of the 1970s – 1990s as well as a series of interviews of the creators of the Kyiv Philosophical Circle in the projects on the oral history of philosophy of the early 21st century. The author used the memoirs of his family members, also participants of the said circle in the 1950s – 1990s. They clearly testify to its principled thematic & substantive involvement in scholarly & pedagogical work at the end of the "Stagnation" and during the "Perestroika" in the Ukrainian SSR to the world Post-modern philosophical life. This circle initiated the de-ideologization of the philosophical higher education, based on the experience of the neo-Marxism and a lot of Post-modern philosophical ideas & teachings.*

Keywords: *history of philosophy of Ukraine, Kyiv Philosophical Circle of the 1940s – 1990s, the Institute of Philosophy of the Academy of Sciences of the Ukrainian SSR, Taras Shevchenko Kyiv State University, Oral History of Philosophy, P. Kopnin, V. Shynkaruk, A. Konverskyi, M. Tarasenko.*

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 1:159.9:316.6](045)
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.26.13>

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: NataliiaKaraulna@knu.ua
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ЕМОЦІЙНИЙ ІНТЕЛЕКТ ЯК ЧИННИК ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ СТІЙКОСТІ ОСОБИСТОСТІ В УМОВАХ ВІЙНИ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Вступ. Здійснено філософський аналіз емоційного інтелекту як чинника формування екзистенційної стійкості особистості в умовах війни. Виходячи з того, що війна є граничною ситуацією, яка радикально змінює умови людського існування, розглянуто емоційний інтелект не лише як психологічну компетенцію, а як онтологічну здатність до збереження особистісної цілісності, автентичності та моральної відповідальності. порушено питання про внутрішні ресурси, що дозволяють людині вистояти перед травматичними викликами, не втрачаючи зв'язку з ціннісними орієнтирами.

Методи. Застосовано філософсько-антропологічний, феноменологічний та герменевтичний підходи. Проаналізовано погляди Е. Гусерля, М. Шелера, К. Ясперса, В. Франкла, М. Бубера, Е. Левінаса, М. Нусбаума, Д. Гоулмана, а також залучено концепти екзистенційної філософії, логотерапії, філософії етики та афекту. Такий підхід дозволив розкрити глибинні сенси афективного досвіду в контексті екзистенційного виживання.

Результати. Обґрунтовано, що емоційний інтелект виконує три ключові функції: інтегративну (забезпечує смислову єдність афективного досвіду), автентичну (допомагає зберегти ідентичність та цінності) і моральну (формує здатність до емпатії та відповідальності). Емоційний інтелект уможливує перетворення травматичного досвіду на джерело нових сенсів, виступаючи механізмом екзистенційного опору дегуманізації, моральній ерозії та розщепленню суб'єкта. Визначено, що збереження людяності в умовах війни пов'язане зі здатністю до емоційної рефлексії та етичного діалогу з Іншим.

Висновки. Установлено, що емоційний інтелект є фундаментальним чинником екзистенційної стійкості особистості в умовах війни. Він забезпечує внутрішню опору, дозволяє зберігати моральну орієнтацію, підтримувати автентичне буття та протистояти нищівному впливу екстремальних обставин. У цьому сенсі емоційний інтелект постає не лише індивідуальною здатністю, а філософським ресурсом виживання й гуманності.

Ключові слова: емоційний інтелект, екзистенційна стійкість, війна, автентичність, філософська антропологія, емпатія, саморегуляція, моральна відповідальність.

Вступ

Актуальність дослідження. На тлі воєнних дій, що радикально трансформують повсякденний досвід, цінності та структури особистісного буття, різко зростає потреба в осмисленні внутрішніх ресурсів, які дозволяють людині зберігати цілісність, дієздатність і сенс життя. Екзистенційна стійкість – здатність особистості витримувати кризові обставини, не втрачаючи сенсових орієнтирів, дедалі більше сприймається як ключовий чинник не лише психологічного, а й філософського ґатунку. У цьому контексті особливу роль відіграє емоційний інтелект, який дозволяє людині усвідомлювати, інтегрувати й опрацьовувати складний емоційний досвід, зберігаючи зв'язок із власною ідентичністю та здатністю до морального вибору. Філософське осмислення емоційного інтелекту як передумови екзистенційної стійкості в умовах війни дозволяє вийти за межі суто психологічного розуміння цих явищ і розглянути їх у більш широкому контексті людського буття, свободи та відповідальності. Такий підхід дозволяє здійснити поглиблений аналіз внутрішніх механізмів протистояння травматичному досвіду та відкриває нові горизонти у вивченні взаємозв'язку між емоціями, самосвідомістю та філософією виживання.

Методи

Методологія статті ґрунтується на міждисциплінарному синтезі філософсько-антропологічного, феноменологічного, екзистенційного та герменевтичного підходів. У фокусі дослідження перебувають не лише концептуальні визначення емоційного інтелекту й екзистенційної стійкості, але й їх глибинне онтологічне наповнення у контексті воєнної дійсності як граничної ситуації.

Феноменологічна перспектива, згідно з ідеями Е. Гусерля та М. Шелера, дозволяє розглядати емоції як смислотворчі акти, що структурно інтегровані у свідомість суб'єкта й детермінують ціннісну орієнтацію особистості. Філософсько-антропологічна традиція (М. Бубер, Г. Плеснер, А. Гелен) забезпечує розуміння емоційного інтелекту як здатності до афективної рефлексії, емпатії та символічного опрацювання травматичного досвіду. Екзистенційний підхід (К. Ясперс, В. Франкл, Е. Левінас) акцентує на важливості екзистенційної стійкості як внутрішньої сили особистості зберігати цілісність, свободу і моральну відповідальність у ситуації загрози й страждання. Герменевтичний аналіз дозволяє інтерпретувати суб'єктивний досвід війни як наративну структуру, що реконструює афективну пам'ять, забезпечуючи сенсову неперервність "Я". Також у роботі застосовано метод критичного аналізу сучасних етичних концепцій (зокрема М. Нусбаум), що актуалізують емоції як когнітивні структури морального судження. Комплексне поєднання зазначених підходів забезпечило можливість розкрити емоційний інтелект як ключовий чинник особистісної витривалості в умовах війни – не лише у психологічному, а насамперед у філософсько-онтологічному сенсі.

Відповідно, **метою** статті є здійснити філософський аналіз емоційного інтелекту як чинника формування екзистенційної стійкості особистості в умовах війни. Виходячи з неї, можемо сформулювати такі **завдання** – розкрити філософський зміст понять "емоційний інтелект" та "екзистенційна стійкість" у контексті кризового буття та дослідити роль емоційного інтелекту у збереженні особистісної цілісності, автентичності та моральної відповідальності.

© Гончаренко Марина, Караульна Наталія, 2025

Результати

Розглянемо надалі кожен із них детальніше.

Феномен емоційного інтелекту на початку XXI століття вийшов за межі виключно психологічної або когнітивної парадигми, набувши міждисциплінарного та філософського виміру. З одного боку, він слугує інструментом саморегуляції й адаптації до мінливої соціальної реальності, з іншого – виявляє глибинні антропологічні засади емоційного переживання світу, зокрема в умовах екзистенційної кризи. У зв'язку з цим постає необхідність філософського переосмислення емоційного інтелекту як складника людської здатності до сенсоутворення, морального самоствердження та онтологічної витривалості. Особливо гостро це питання постає в умовах війни, коли на тлі радикальної травматизації особистість змушена переглядати усталені сенсові орієнтири, адаптуватися до граничних ситуацій, пов'язаних з небезпекою, втраченою, болем і смертю.

Поняття емоційного інтелекту (*emotional intelligence*), яке включили в науковий обіг Пітер Саловей і Джон Маєр у 1990 році, а популяризував Деніел Гоулман у середині 1990-х, первинно розумілося як "здатність людини розпізнавати, розуміти, використовувати та керувати власними емоціями та емоціями інших людей", зокрема через такі його складники, як "самоусвідомлення, саморегуляція, мотивація, емпатія та соціальні навички". Тож, підтримуючи думку сучасних дослідників, у філософській перспективі емоційний інтелект як сукупність ментальних здібностей особистості, задіяних в усвідомленні та розумінні власних емоцій та емоцій людей навколо, варто розглядати не лише як інструмент поведінкової адаптації, але і як фактор, котрий "має глибоке значення для особистісного зростання, етики, лідерства, психічного здоров'я та суспільного благополуччя. У суспільстві, яке визнає філософію емоційного інтелекту, люди мають можливість розвивати свої емоційні компетенції, що призводить до покращення самосвідомості, саморегуляції, соціальної свідомості та управління стосунками, що зрештою може привести до більш повноцінного та етично обґрунтованого існування" (Sfetcu, 2023, с. 106).

Адже згідно з феноменологічною традицією, що її започаткував Е. Гусерль, та розвинув, зокрема, М. Шелер, емоції не є пасивними рефлексамі, а постають як смислові акти, які структурно співвідносяться з інтенціональністю свідомості. У цьому контексті емоційний інтелект – це не просто навичка емоційного контролю, а глибинна структура суб'єктивного досвіду, яка дає можливість орієнтуватися в екзистенційній реальності, встановлювати значущість певних подій, формувати ціннісну спрямованість. Як зазначає німецький феноменолог і засновник філософської антропології М. Шелер, емоційні акти мають об'єктивну інтенціональність і є формами досягнення цінностей, що дозволяє трактувати емоційний інтелект як здатність до аксіологічного розпізнавання.

М. Шелер критикує Ф. Ніцше, який наголошував, що "емоції інших нам недоступні, тому ми повинні наслідувати їхні тілесні жести та відтворювати їхні емоції в собі". На противагу цій передумові Шелер показує феноменологічний факт, що ми безпосередньо сприймаємо емоційні переживання інших, виражені в їхніх тілесних жестах, і іноді відтворюємо їх з їхньої власної точки зору. Тому, щоб співчувати іншим, нам не потрібно відтворювати саме їхній емоційний стан у собі, а лише відтворювати їхній емоційний акт з їхньої власної точки зору" (Yokoyama, 2015, с. 381).

У цьому сенсі емоційний інтелект є складником екзистенційного досвіду, що передбачає відповідальне

ставлення до власних афектів і внутрішнього світу іншого. У працях Мартіна Бубера, зокрема у діалозі "Я – Ти", емоційна чутливість і відкритість до Ти-іншого стають передумовою автентичного буття. У межових ситуаціях, описаних К. Ясперсом, саме емоційна здатність до співпереживання й екзистенційної відкритості дозволяє суб'єкту не втратити моральну орієнтацію в умовах кризи. Таким чином, емоційний інтелект у філософському вимірі – це не лише індивідуальна риса, а передусім прояв онтологічної причетності до іншого, здатності переживати трагічне буття як спільне.

У контексті привнесеної ззовні кризової ситуації емоційний інтелект тісно пов'язаний з іншим фактором, таким як екзистенційна стійкість (*existential resilience*). Це поняття набуло поширення у філософії та психотерапії після Другої світової війни, передусім у працях В. Франкла, А. Камю, І. Ялома та Е. Левінаса, і позначає здатність особистості залишатися вірною власному екзистенційному ядру попри зовнішні або внутрішні загрози. На відміну від психологічної стресостійкості, яка базується на адаптивних механізмах, екзистенційна стійкість передбачає активну інтерпретацію межових ситуацій, побудову нових сенсів і відповідальне прийняття людського буття як трагічного, але гідного.

Сучасні дослідники, зокрема, зауважують, що "одним із виявів граничності воєнного повсякдення є жах і тривожність... Жах, який вбудовується у структуру повсякденного досвіду війни, має свою особливість. Людина відчуває перманентність занепокоєння та тривоги, що породжує втрату екзистенційного фундаменту і відкриття перед нами Ніщо. Гайдеггер зазначає, що жах ніби вибиває у нас ґрунт з-під ніг, відтак суще висковзує від нас. У результаті ми самі відчуваємо провал сущого і певне відчуження від самих себе. Таким чином, повсякдення війни, просякнуте жахом, породжує відчуження світу та втрату чутливості. Але при цьому переживання жаху та тривожності, яке спирається на екзистенційну стійкість, дозволяє подолати "чужість світу". Екзистенційна стійкість, яка є стрижнем повсякденного досвіду, допомагає людині подолати "відкривання Ніщо". Людина таким чином підтверджує своє буття, буттєвий порядок свого світу, а також закладає фундамент для цінностей, ідеалів та принципів, система яких долає ситуацію нігілізму, породжену феноменом війни"

У цьому контексті постає питання про взаємозв'язок емоційного інтелекту та екзистенційної стійкості. З філософської точки зору, емоційний інтелект є одним із засобів трансформації екзистенційного болю у ціннісно наповнений досвід. Наприклад, у працях В. Франкла, зокрема в логотерапії, чітко простежується думка, що смисложиттєве напруження, яке часто супроводжується емоційними кризами, є не патологією, а передумовою зростання особистості. Емоційний інтелект у цьому аспекті постає як здатність визнати, рефлексивно опрацювати і трансформувати страждання у напрямку сенсу, а отже, і джерело екзистенційної стійкості.

У філософській антропології, зокрема в концепціях Г. Плеснера та А. Гелена, особистість розглядається як істота, яка здатна долати власну біологічну і соціальну обумовленість через символічні та афективні ресурси. Емоційний інтелект у цьому разі розглядається як форма самодистанціювання, здатність обирати між афектами і моральними установками, що є необхідною умовою збереження суб'єктної автономії. В умовах війни, де домінують емоції страху, гніву, ненависті, саме емоційна рефлексія виступає чинником опору дегуманізації, внутрішній ерозії особистості та травматичному розщепленню.

У сучасній філософії етики, зокрема в роботах М. Нусбаум, увага приділяється важливості емоцій як когнітивних структур, що несуть у собі елементи морального судження. Отже, дослідниця намагається "подивитися на ключові поняття контрактаризму – "свободу", "рівність", "незалежність" під іншим кутом, адже всі люди як члени соціуму по-різному пов'язані між собою; частково ми жертвуємо своїми свободами; в певні періоди свого життя ми надто вразливі і потребуємо особливого догляду; з нами можуть траплятися різні ситуації, коли необхідною буде допомога навколишніх. Ця ревізія спонукає нас до емпатії, необхідної для підтримання "здорової" атмосфери в суспільстві, особливо зважаючи на українське сьогодення. Нусбаум прагне більш реалістичного підходу, на протипагу теоретикам контрактаризму з їхніми "ідеалізованими індивідами", що укладають суспільний договір. Вона намагається врахувати вразливість людського тіла, здатності завжди мислити раціонально, почуттєві здібності людини (Бельдін, 2024, с. 46).

Війна ж як межева подія радикально актуалізує цю когнітивно-афективну взаємодію. Здатність емоційно оцінювати ситуацію, співвідносити її зі структурою власних цінностей, зберігати емпатійний зв'язок з іншими – усе це дозволяє особистості не лише вижити, а й зберегти людську гідність, що і є суттю екзистенційної стійкості. Отже, емоційний інтелект у філософському вимірі – це не лише здатність до емоційного контролю, а передусім інструмент екзистенційної рефлексії, емпатійного відкриття, ціннісної орієнтації та онтологічної витривалості.

У свою чергу, екзистенційна стійкість є здатністю особистості приймати і витримувати граничні обставини буття через збереження і трансформацію сенсів. У їхньому взаємозв'язку ці два феномени постають як центральні складники екзистенційної структури особистості в умовах війни – структури, що не лише чинить опір руйнуванню, але й здатна до відновлення, зростання і творення нового сенсорного горизонту.

Воєнні події ХХ–ХХІ століття не лише змінили уявлення соціуму про політичні, соціальні та культурні структури, а й поставили перед філософською думкою питання про стійкість людського "я" в умовах руйнування базових умов буття. Війна як гранична подія, що ставить під загрозу життя, цінності та самоідентичність, змушує індивіда шукати внутрішні ресурси, які дозволили би не втратити моральну орієнтацію й особистісну цілісність. У цьому контексті емоційний інтелект постає не просто як психологічна компетенція, а як філософське поняття / концепт, що позначає механізм збереження і підтримки суб'єктної цілісності в ситуації екзистенційного ризику.

Поняття особистісної цілісності тісно пов'язане з філософською категорією "автентичності", яка в екзистенціалізмі (М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, К. Ясперс) постає як здатність особи жити згідно з власною сутністю, а не відповідно до зовнішніх настанов. Автентичне існування – це постійне повернення до себе, до свого покликання та свободи, навіть тоді, коли зовнішній світ нав'язує людині маскулінізовану ідеологію, страх, знеособлення. Саме в цій точці перетинаються поняття автентичності та емоційного інтелекту. Емоційно інтелектуальна особистість здатна не тільки усвідомлювати власні афекти, а й розпізнавати маніпулятивний вплив зовнішніх структур на внутрішню самототожність, а також, виходячи з визначення емоційного інтелекту Д. Гоулмана, здатна сама здійснювати вплив на зовнішню структуру через вплив на емоції інших. Останній може мати як деструктивний, так і конструктивний характер – залежно від сукупності об'єктивних та суб'єктивних чинників, зокрема базових

моральних цінностей індивіда та його екзистенційної стійкості, здатності не втрачати моральну орієнтацію й особистісну цілісність у запропонованих умовах граничної (межевої) ситуації, яка в умовах війни апіорі передбачає фізичну і моральну стресостійкість та висуває підвищені вимоги до больового / стресового порогу людини. Така здатність є основою внутрішньої цілісності – тобто неперервності "я" у часі, просторових координатах та в системі цінностей.

Однією з ключових загроз особистісній цілісності під час війни є травматичний розрив між минулим, теперішнім і майбутнім досвідом. Це якраз те, що Д. ЛаКапра назвав трансісторичною травмою. Під нею він має на увазі не щось вічне чи незмінне, а радше те, що виникає в межах певного історичного контексту, хоча згодом починає сприйматися як позачасове явище. Такий тип травми активно проявляється у західній культурі та часто пов'язується з поняттями первородного гріха (феномен вбивства), переходом від природного до культурного, відокремленням від матері, входженням у мову. Коли структурну травму починають інтерпретувати як певну подію, виникає міф, який інтегрує її в історичний наратив, з якого, як вважається, і походить увесь подальший травматичний досвід. Однак структурна травма не піддається лікуванню, не має конкретної дати в історичному сенсі, і її носіями вважаються всі люди без винятку (LaCapra, 1999, с. 722).

У цьому сенсі травма, як зазначає Д. ЛаКапра, породжує специфічну форму "екзистенційної дисоціації" – відчуття, що особа більше не контролює своє життя, не є його автором. Емоційний інтелект дозволяє людині наново інтегрувати фрагменти досвіду, надаючи їм сенсової цілісності. Ідеться не лише про когнітивне опрацювання емоцій, а й про створення нової особистісної оповіді, що зберігає "я" як цілісний суб'єкт, здатний до самопереживання, відповідальності й дії.

Найгірше ж у повсякденності війни те, що до неї звикаєш. І саме тому нам потрібна екзистенційна стійкість. Така стійкість, на думку Ернста Юнгера, повинна виявлятися як мужність: "Мужність – це вітер, що дме до далеких берегів, ключ до всіх скарбів, молот, що викував великі імперії, щит, без якого не існувала б жодна культура. Мужність – це відданість своєї особистості найвищим наслідкам, виклик ідеї матерії незалежно від того, що з цього може вийти" (Jünger, 2021, с. 44). Мужність пронизує повсякденне життя в умовах війни та виявляється як протистояння ворогові та загрозам, що ним спричинені. Повсякденність війни є необхідним тлом, яке висвітлює екзистенційні проблеми та дозволяє філософам мислити про них на основі унікального досвіду.

Людина у воєнній ситуації, по суті, має вибір із двох альтернатив: або стати жертвою, стати *homo sacer* (як Г. Агамбен та деякі інші сучасні філософи називають людину, що перебуває під повною загрозою зникнення у соціокультурних умовах перманентного надзвичайного стану сучасності), або проявити екзистенційну стійкість та перетворити повсякденну війну на час протистояння ворогу, збереження цінностей та ідеалів, за які варто боротися.

Наразі ж Україна продовжує стикатися зі складними обставинами. Однак з моменту повномасштабного вторгнення Росії в Україну в лютому 2022 року з'явилося безліч прикладів, що засвідчують надзвичайну стійкість українців. Найважливішим аспектом в Україні є усвідомлення того, що збереження свободи та відстоювання цінних цінностей може бути досягнуто лише завдяки непохитному прояву екзистенційної стійкості (Shevchuk et al., с. 40–41).

Важливо підкреслити, що емоційний інтелект сприяє збереженню автентичності не лише в індивідуальному, а й у міжсуб'єктному вимірі. Через здатність до емпатії, відкритості до досвіду іншого, розуміння афективних станів співрозмовника, емоційно інтелектуальна особа формує комунікативне поле, у якому може зберігатися етична чутливість, незважаючи на руйнівні обставини війни. У цьому сенсі емоційний інтелект виконує функцію етичного медіатора, що дозволяє уникати дегуманізації іншого – навіть ворога – та залишатися у межах гуманістичного горизонту, який є фундаментом автентичного буття.

У зв'язку з цим особливої уваги заслуговує проблема моральної відповідальності, яка в умовах війни набуває максимальної гостроти. У філософії XX століття моральна відповідальність розуміється як не лише етичний, а онтологічний обов'язок перед Іншим. Зокрема, Е. Левінас у своїй етиці обличчя підкреслює, що відповідальність за Іншого передують будь-якому раціональному вибору і постає як засадничий факт людської екзистенції. Однак здатність не уникати відповідальності, а приймати її – навіть тоді, коли це болісно або небезпечно – можлива лише за умов зрілої емоційності, яка включає рефлексивне ставлення до власних емоцій, їх критичне осмислення і моральне інтерпретування. Саме тут виявляється зв'язок між емоційним інтелектом і відповідальністю: емоційний інтелект створює передумови для внутрішньої готовності бути відповідальним, приймати моральний ризик, не відвертатися від болю іншого.

З практичної точки зору, у контексті війни це може виявлятися через здатність підтримувати інших у стані страху й втрати, здійснювати емоційно виважені рішення в умовах моральної амбівалентності, зберігати самоповагу і гідність у ситуаціях приниження або необхідності вчинити насильницькі дії. Тут емоційний інтелект слід розуміти не як техніку оптимізації комунікації, а як екзистенційну практику виживання людяності, як форму відстоювання власного морального ядра у світі, що намагається його розщепити. Особливої уваги потребує роль емоційного інтелекту в запобіганні моральній ерозії, що є типовою загрозою для особистості в ситуаціях воєнного протистояння. Моральна ерозія – це поступова втрата чутливості до страждання, баналізація зла (Г. Арендт), цинізм як захисна форма поведінки. Емоційний інтелект як здатність до усвідомлення не лише зовнішніх подій, а й внутрішніх афективних реакцій, дозволяє виявити перші симптоми морального омертвіння та вчасно активувати внутрішні ресурси для етичного самовідновлення. Це вимагає не лише емоційної чесності, а й філософського розуміння афекту як онтологічної події – чогось, що відкриває нам істину про себе і світ. Значущість емоційного інтелекту в збереженні цілісності особистості також підтверджується дослідженнями в галузі філософії освіти та емоційної культури. На думку М. Нусбаум, здатність людини до емоційного розвитку – це ключ до її морального становлення (Nussbaum, 1995, с. 234). У контексті війни ця здатність стає не лише гуманітарною метою, а й умовою виживання – виживання не лише фізичного, а духовного. Підтвердження цьому ми знаходимо в автобіографічних текстах учасників бойових дій, у листах із фронту, в щоденниках біженців, де виявляється прагнення зберегти емоційний зв'язок із близькими, не втратити себе у вирі насильства, не дозволити страху й ненависті перетворити "я" на щось інше, невпізнане.

Підсумовуючи, можна стверджувати, що емоційний інтелект у філософському контексті виконує, на нашу

думку, три ключові функції, які сприяють збереженню цілісності особистості в умовах війни:

- інтегративну – дозволяє синтезувати афективний досвід у єдине сенсове поле, забезпечуючи сталість особистості;
- автентичну – підтримує зв'язок із власними цінностями, виборами, внутрішньою ідентичністю;
- моральну – слугує основою відповідальності за себе та Іншого, спираючись на емпатійне розуміння, а не на зовнішні норми.

Відповідно, емоційний інтелект є не другорядною рисою або прикладною навичкою, а центральним онтологічним чинником, що забезпечує внутрішню опору особистості в межових обставинах. Він являє собою не лише механізм адаптації, а й простір для збереження і розвитку людяності в умовах руйнації, що й дозволяє людині залишатися цілісною, автентичною та відповідальною навіть перед обличчям війни.

Дискусія і висновки

У ході здійсненого філософського аналізу емоційного інтелекту як чинника екзистенційної стійкості особистості в умовах війни було розкрито філософську глибину понять "емоційний інтелект" і "екзистенційна стійкість" у контексті кризового буття, а також обґрунтовано їхній взаємозв'язок як основи внутрішньої опори людини в межових обставинах. Доведено, що емоційний інтелект у філософському вимірі виходить за межі прикладної психологічної компетенції: він постає як структура суб'єктивного досвіду, що інтегрує афекти у цілісну систему сенсів, забезпечує аксіологічну орієнтацію, емпатійний зв'язок із Іншим і здатність до морального вибору навіть в умовах радикальної загрози.

У свою чергу, екзистенційна стійкість розуміється як спроможність особистості зберігати й оновлювати власну ідентичність, ціннісну цілісність та моральну відповідальність перед обличчям граничного досвіду війни, втрат і загрози знеособлення. У межах дослідження показано, що саме емоційний інтелект виступає базовим механізмом такої стійкості, оскільки дозволяє не лише рефлексувати емоційний досвід, а й трансформувати його в ресурс для буттєвого зростання, відновлення внутрішнього порядку, збереження людяності.

Особливу увагу в дослідженні присвячено проблемі автентичності та моральної відповідальності, які в умовах війни не можуть бути підтримані без належного рівня емоційної чутливості. У цьому контексті саме емоційний інтелект формує здатність не відвертатися від болю Іншого, протидіяти дегуманізації, розпізнавати ознаки моральної ерозії та сприяти збереженню етичного горизонту навіть у найтяжчих обставинах. Як наслідок, емоційний інтелект виконує ключові функції інтеграції, автентичності та моральної опори, що робить його одним із центральних чинників екзистенційної витривалості особистості в умовах війни.

Таким чином, результати дослідження підтверджують гіпотезу про те, що в умовах екзистенційної загрози, спричиненої війною, саме емоційний інтелект є тим філософсько-антропологічним ресурсом, який дозволяє не лише вижити, а й зберегти свою суб'єктність, людську гідність і моральну орієнтацію. Водночас така базова ознака емоційного інтелекту, як здатність впливати на емоції Інших, засвідчує потенціал емоційного інтелекту активно протидіяти ситуації, змінювати її через вплив на емоції Іншого, що відкриває перспективу подальших досліджень цього феномену в соціальній філософії, філософії освіти, культурології, етиці війни тощо.

Внесок авторів: Марина Гончаренко – огляд літератури, узагальнення результатів дослідження; Наталія Караульна – аналіз джерел, концептуалізація теоретичних засад дослідження, формування висновків.

Джерела фінансування. Це дослідження не отримало жодного гранту від фінансової установи в державному, комерційному або некомерційному секторах.

Список використаних джерел

- Бельдїй, О. (2024). Переосмислення ключових концептів контрактаризму у праці "Фронтири справедливості" Марти Нусбаум. *Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Серія "Філософія"*, 27, 40–47. <https://doi.org/10.25264/2312-7112-2024-27-40-47>
- Jünger, E. (2021). *War as an inner experience*. Anarch Books.
- LaCapra, D. (1999). Trauma, absence, loss. *Critical Inquiry*, 25(4), 696–727.
- Nussbaum, M. (1995). *Women, culture and development: A study of human capabilities*. Clarendon Press.
- Sfetcu, N. (2023). Philosophy of emotional intelligence. *Cunoașterea Științifică*, 2(4), 106–113.
- Shevchuk, D., Shevchuk, K., & Zaitsev, M. (2023). Existential resilience of human being in the wartime everyday life. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 22(65), 28–42.

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

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

Yokoyama, R. (2015). Liebe als Kommunikationsform in der Intimität. *Thaumazein*, 3, 365–382. <https://doi.org/10.13136/thau.v3i0.55>

References

- Beldii, O. (2024). Reinterpretation of the key concepts of contractarianism in Martha Nussbaum's work "Frontiers of justice". *Scientific Notes of Ostroh Academy National University, Philosophy Series*, 27, 40–47 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.25264/2312-7112-2024-27-40-47>
- Jünger, E. (2021). *War as an inner experience*. Anarch Books.
- LaCapra, D. (1999). Trauma, absence, loss. *Critical Inquiry*, 25(4), 696–727.
- Nussbaum, M. (1995). *Women, culture and development: A study of human capabilities*. Clarendon Press.
- Sfetcu, N. (2023). Philosophy of emotional intelligence. *Cunoașterea Științifică*, 2(4), 106–113.
- Shevchuk, D., Shevchuk, K., & Zaitsev, M. (2023). Existential resilience of human being in the wartime everyday life. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 22(65), 28–42.
- Yokoyama, R. (2015). Liebe als Kommunikationsform in der Intimität. *Thaumazein*, 3, 365–382. <https://doi.org/10.13136/thau.v3i0.55>

Отримано редакцією журналу / Received: 05.08.25
Прорецензовано / Revised: 15.08.25
Схвалено до друку / Accepted: 10.09.25

EMOTIONAL INTELLIGENCE AS A FACTOR OF EXISTENTIAL RESILIENCE OF THE INDIVIDUAL IN THE CONTEXT OF WAR: A PHILOSOPHICAL ANALYSIS

Background. This article presents a philosophical analysis of emotional intelligence as a factor in shaping existential resilience in the context of war. Starting from the premise that war constitutes a limit situation that radically alters the conditions of human existence, the authors examine emotional intelligence not merely as a psychological competence, but as an ontological capacity to preserve personal integrity, authenticity, and moral responsibility. The study raises the question of internal resources that enable individuals to withstand traumatic challenges without losing connection to their value orientations.

Methods. The research employs philosophical-anthropological, phenomenological, and hermeneutic approaches. The analysis draws on the views of E. Husserl, M. Scheler, K. Jaspers, V. Frankl, M. Buber, E. Levinas, and M. Nussbaum, incorporating concepts from existential philosophy, logotherapy, the philosophy of ethics, and affect theory. This methodological framework enables the authors to uncover the deep meanings of affective experience in the context of existential survival.

Results. The article argues that emotional intelligence fulfills three key functions: an integrative function, which ensures the meaningful unity of affective experience; an authentic function, which supports the preservation of identity and values; and a moral function, which cultivates the capacity for empathy and responsibility. Emotional intelligence makes it possible to transform traumatic experience into a source of new meanings, acting as a mechanism of existential resistance to dehumanization, moral erosion, and the fragmentation of the self. The preservation of humanity under wartime conditions is linked by the authors to the capacity for emotional reflection and ethical dialogue with the Other.

Conclusions. The authors conclude that emotional intelligence is a fundamental factor of existential resilience in wartime conditions. It provides an internal foundation, enables individuals to maintain moral orientation, sustain authentic existence, and resist the destructive impact of extreme circumstances. In this sense, emotional intelligence emerges not only as an individual capability, but also as a philosophical resource of survival and humaneness.

Keywords: emotional intelligence, existential resilience, war, authenticity, philosophical anthropology, empathy, self-regulation, moral responsibility.

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; in the decision to publish the results.

УДК 1(091)(477):2-67"16"

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.26.14>

Наталія ЗАБОЛОТНА, канд. філос. наук, асист.

ORCID ID: 0009-0008-1596-0270

e-mail: melisa77@ukr.net

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ФІЛОСОФСЬКО-БОГОСЛОВСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ЛЮДИНИ В ІНОКЕНТІЯ ГІЗЕЛЯ ТА ЛАЗАРЯ БАРАНОВИЧА: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

Вступ. Наголошено, що під час політичних і духовних трансформацій необхідне глибше осмислення історико-філософської й богословської спадщини України в період, коли формувалися засади національної ідентичності та утверджувалася роль Києво-Могилянської академії як інтелектуального осередку.

Простежено, як у працях обох мислителів поєднуються традиції візантійсько-православної антропології із впливами західноєвропейської схоластики та ідей ренесансного гуманізму, створюючи підґрунтя для формування оригінальної української духовної культури.

Методи. Методологічною основою обрано доксографічний аналіз, історико-філософський, герменевтичний і етико-антропологічний підходи, що дозволяють реконструювати уявлення про природу людини та виявити їх значення у контексті барокового дискурсу. Особливу увагу приділено фрагментам творів Гізеля ("Синопис", лекційні курси) та проповідям Барановича, а також зіставленню їх із традиціями античної філософії й патристики.

Результати. Показано, що Гізель розглядав людину як *imago Dei* і мікрокосм, де тілесне та духовне поєднуються в єдності, тоді як Баранович акцентував на морально-аскетичному вимірі буття та постійній боротьбі душі зі спокусами. Для обох мислителів ключовим є мотив свободи й відповідальності: Гізель підкреслював її онтологічну природу як дар Божий, тоді як Баранович наголошував на практиці покаяння, молитви й смирення як шляхах реалізації свободи.

Висновки. Засвідчено, що філософсько-богословські концепції людини у спадщині Інокентія Гізеля та Лазаря Барановича мають визначальний вплив на формування національної гуманітарної думки XVII ст., адже поєднують східнохристиянську традицію з ідеями західноєвропейської схоластики та гуманізму, водночас зберігаючи власну культурну ідентичність. Вони окреслюють фундаментальні підвалини української філософської антропології, акцентуючи на гідності людини, нерозривній єдності тілесного й духовного, свободі волі та моральній відповідальності як визначальних характеристиках особистості.

Ключові слова: Інокентій Гізель, Лазар Баранович, антропологія, бароко, філософсько-богословська думка, свобода, моральна відповідальність, національна культура.

Вступ

Актуальність дослідження обумовлена тим, що сучасний розвиток української гуманітарної думки актуалізує необхідність глибшого осмислення історико-філософської та богословської спадщини XVII ст., коли вітчизняна культура переживала інтенсивний процес самовизначення в умовах політичної нестабільності та конфесійної полеміки. Постаті Інокентія Гізеля та Лазаря Барановича відіграли ключову роль у формуванні світоглядних орієнтирів доби, пропонуючи концепції людини, що поєднували традиції візантійсько-православної антропології з ідеями західноєвропейської схоластики та ренесансного гуманізму. Аналіз їхніх поглядів дозволяє краще зрозуміти специфіку української філософії, яка завжди перебувала на межі культурних та цивілізаційних світів.

Дослідження проблематики людської природи в Гізеля та Барановича є особливо актуальним і в сучасному контексті. Питання сутності людини, її духовної свободи та моральної відповідальності залишаються центральними в умовах сучасних викликів – глобалізації, воєнних конфліктів та кризи ідентичності. Вивчення барокових інтерпретацій людини дає змогу не лише реконструювати історичні горизонти української філософії, але й актуалізувати її потенціал для сучасної гуманітарної думки та суспільної рефлексії.

Метою статті є здійснення порівняльного аналізу філософсько-богословських концепцій людини у творчості Інокентія Гізеля та Лазаря Барановича, з'ясування їх антропологічних засад і ролі у формуванні української інтелектуальної традиції XVII ст.

Відповідно, можемо сформулювати і такі завдання:

1) виявити та проаналізувати основні положення антропологічної доктрини Інокентія Гізеля і Лазаря Барановича (образу Божого в людині, співвідношення тілесного і духовного начал, свободи та моральної відповідальності);

2) здійснити порівняльний аналіз підходів двох мислителів, визначити спільні та відмінні риси їхніх концепцій людини, а також розкрити їх значення для подальшого розвитку української філософії та богословської думки.

Методи

Методологія дослідження ґрунтується на поєднанні доксографічного аналізу, історико-філософського, герменевтичного та етико-антропологічного підходів. Така міждисциплінарна рамка дозволяє реконструювати уявлення Інокентія Гізеля та Лазаря Барановича про природу людини як цілісної духовно-тілесної істоти, сформованої у парадигмі барокового мислення. Дослідження зосереджено на текстологічному аналізі основних джерел – "Синопису" і філософських курсів Гізеля та проповідей Барановича – із подальшим їх зіставленням із традиціями античної філософії, східного патристичного богослов'я та західноєвропейської схоластики. Особливу увагу приділено аналізу ключових антропологічних категорій (*imago Dei*, мікрокосм, свобода волі, моральна відповідальність) у контексті культурно-інтелектуальних взаємовпливів XVII століття, що дозволяє простежити, як ці концепти були інтерпретовані й адаптовані в межах української духовної традиції.

Результати

Філософсько-богословська антропологія Інокентія Гізеля та Лазаря Барановича: основні положення. Філософська антропологія українського бароко нерозривно пов'язана з релігійним дискурсом і водночас відкрита до європейських інтелектуальних впливів. XVII століття стало часом інтенсивної культурної взаємодії, коли українські мислителі Києво-Могилянської колегії намагалися інтегрувати спадщину східного християнства з новітніми надбаннями західноєвропейської думки, передусім схоластики, ренесансного гуманізму та

© Заболотна Наталія, 2025

ранньомодерної філософії. Важливу роль у цьому процесі відіграли Інокентій Гізель і Лазар Баранович – постаті, які, попри різні життєві шляхи та творчі акценти, зробили вагомий внесок у розвиток української філософсько-богословської рефлексії над проблемою людини.

Інокентій Гізель, ректор Києво-Могилянської колегії, у своїх курсах та "Синописі" (1674) прагнув окреслити систематизовану концепцію християнського світогляду. Для нього людина була насамперед *imago Dei* – образом і подобою Божою, що визначає її онтологічний статус серед творіння: "У будь-якій живій істоті, – каже він, – не існує багато душ, а тільки одна єдина. Так, Арістотель стосовно душі вчить, що подібно до того як трикутник міститься в чотирикутнику, так і рослинне міститься в чуттєвому. Отже, як квадрат являє собою тільки одну єдину фігуру, так і від тієї самої душі, від якої походить чуттєва, походить також і рослина" (Giselius, 1647, р. 551).

Водночас український мислитель розглядав людину як істоту двоприродну: вона поєднує тілесне й духовне начала, але саме духовний складник надає їй гідності та потенціалу для вдосконалення. Виходячи з цього, о "пізнавальну здатність Гізель поділяє на чуттєву й розумову. Викладаючи своє бачення процесу пізнання, він використовує прийняту в схоластиці доктрину інтенціональності, згідно з якою двом пізнавальним здібностям душі відповідають чуттєві й інтелегібельні інтенціональні види (*species intentionales*), завдяки яким, своєю чергою, у єдиному процесі пізнання відбувається поєднання пізнаного предмета з пізнавальною здатністю і об'єкт пізнання постає у свідомості людини" (Пітч, 2010, с. 50).

Відповідно, центральним у його антропології був мотив свободи волі. Мислитель наголошував, що свобода – це Божий дар, завдяки якому людина може вибирати добро, а отже, співпрацювати з Божественним промислом. Водночас свобода є джерелом відповідальності: гріхопадіння Адама й Єви він трактував як акт зловживання дарованою Богом свободою, що зумовило розлад у всьому космосі. Вихід із цього стану можливий лише через покаяння і через участь у таїнствах Церкви, що відновлюють первісну гармонію між людською душею та Богом.

У свою чергу, Лазар Баранович, архієпископ Чернігівський, поєднував риторичний талант проповідника з глибоким філософсько-богословським мисленням. Його численні проповіді, проповіді-застереження та полемічні твори були спрямовані на захист православної ідентичності від католицької експансії та уніатських практик. У своїй антропології богослов акцентував на гріховності людини та необхідності морального самовдосконалення: "усі перипетії гріхопадіння проповідник зводить до представлення алегоричним способом: змій кусає Адама. Це стає причиною смерті не тільки першої людини, "но и вся ны...", – пише Баранович (Баранович, 1674, с. 23).

Він також підкреслював, що "людське серце є місцем боротьби світла і темряви", а отже, справжня сутність людини виявляється не в тілесності, а в її духовному виборі. Якщо Гізель наголошував на метафізичному вимірі образу Божого, то Баранович більше звертав увагу на моральну практику – молитву, покаяння, смирення, послух Церкві. Для нього людина була істотою, що реалізує своє призначення через духовну боротьбу, очищення від гріха і долучення до божественної благодаті.

Особливою рисою вчення обох мислителів є прагнення поєднати богословське тлумачення людини з тогочасними філософськими тенденціями. Гізель, знайомий із західноєвропейською схоластикою та філософією Ренесансу, намагався систематизувати знання у логічних категоріях, підкреслюючи роль розуму як головного

дару, що відрізняє людину від тваринного світу. Баранович натомість користувався бароковою символікою і риторичними образами, розкриваючи антропологічні істини через біблійні алюзії, метафори та поетичні форми. Якщо для нього людина – це передусім "мікрокосмос", у якому відображається гармонія макрокосму, то для Барановича – це передусім духовна особистість, яка стоїть на межі між тлінним і вічним, між земним і небесним, а тому "Завдання людини – не бути заручником диявола, досягти самій вічного життя, повернутися до втраченого раю. Шляхи можливого відновлення пропонує церква в усі часи. Лазар Баранович як її представник також працює в цьому плані. Він намагається переконати людину повернутися до стану перед гріхопадінням. Саме на це спрямований його персвазійний проповідницький дискурс. Неодноразово він порушує це питання у своїх казаннях" (Матушек, 2014, с. 212).

Важливим аспектом їхніх доктрин було ставлення до свободи та моральної відповідальності. Обидва мислителі виходили з патристичного принципу свободи як невід'ємної риси людини, але тлумачили її по-різному. Для Гізеля свобода – це онтологічна здатність, дана людині Богом, що робить її подібною до Творця. Ця свобода передбачає відповідальність за вибір добра чи зла, а отже, має онтологічний і моральний вимір. Для Барановича свобода насамперед виявляється у можливості протистояти спокусам, у внутрішньому духовному подвигу. Він розглядав її не лише як дар, а й як випробування, яке має бути підтверджене життям у благочесті, вірності Церкві та дотриманні Божих заповідей.

Значною мірою обидва мислителі акцентували увагу на моральному вдосконаленні людини як меті її земного існування. Гізель підкреслював, що шлях до спасіння лежить через пізнання Бога, гармонізацію розуму й волі, формування внутрішньої цілісності. Баранович, виходячи з барокової традиції релігійної риторики, наголошував на боротьбі з гріхом, на постійному духовному напруженні та смиренні як умовах досягнення спасіння. Обидва підкреслювали невід'ємний зв'язок між особистістю вірою і моральними діями: справжня людина є не та, що лише сповідує віру, а та, що реалізує її у своєму житті, у служінні ближньому, у готовності до жертви заради вищих ідеалів.

Цікаво, що обидва релігійні діячі, попри розбіжності у стилі та акцентах, сходяться у визнанні гармонійної цілісності людини як єдності душі й тіла. Тіло не є для них злом як таким, воно сприймається як необхідна умова втілення духовного: "людину вважають такою, яка народжує, не тому, що вона народжує матерію або форму, а через те, що сприяє, підштовхує до зв'язку одну і другу, себто матерію і форму, а зрештою й тому, що утворює структуру органів у матерії" (Симчич, 2010, с. 79).

Водночас душа розглядається як вища субстанція, що повинна керувати тілом, спрямовуючи його до добра. У цій ієрархії виразно проглядається вплив аристотелівської томістичної антропології, засвоєної через латиномовні підручники, поширені в Могилянській академії. Однак у Барановича ця думка часто набуває емоційного забарвлення: він порівнює тіло з тінню, що швидкоплинно минає, тоді як душа є "вічним світильником", покликаним сяяти в Царстві Небесному.

Значущим є і розуміння моральної відповідальності людини перед Богом і суспільством. Гізель як систематик підкреслював необхідність розумного пізнання моральних законів, обґрунтовував важливість науки й освіти для удосконалення людської природи. Баранович, у свою чергу, акцентував на морально-практичному

вимірі, закликав до покаяння, милосердя та соціальної солідарності. Для нього істинна гідність людини виявляється у вірності християнським чеснотам, у готовності віддати власні сили на служіння ближнім і Вітчизні.

Як бачимо, антропологічні доктрини Гізеля та Барановича поєднують у собі богословський фундамент східнохристиянської традиції та інтелектуальні надбання західної схоластики й гуманізму, але реалізуються у різних формах: систематичній і раціональній у Гізеля та риторично-моралізаторській у Барановича. Обидва мислителі виходять з ідеї про людину як образ і подобу Божу, наділену свободою та відповідальністю, однак порізно акцентують увагу на пріоритетах: Гізель – на раціонально-онтологічному підґрунті людської природи, Баранович – на морально-практичному та аскетичному вимірі духовності.

Звернення до цих концепцій дозволяє зрозуміти, як у добу українського бароко відбувалася інтеграція антропологічних ідей у систему богослов'я, яким чином відбувалося формування уявлень про людину як морально відповідальну, духовну істоту, здатну поєднати земне та небесне, індивідуальне і універсальне. Саме в цій синтезі виявляється унікальність української філософсько-богословської думки XVII ст., що стала важливим підґрунтям для подальшого розвитку національної філософської традиції.

Порівняльний аналіз антропологічних концепцій Інокентія Гізеля та Лазаря Барановича. Антропологічна проблематика у творах українських мислителів XVII століття набула особливого значення, оскільки саме через роздуми про людину, її природу та призначення артикулювалися основні ідейні орієнтири доби, позначеної гострими конфесійними та соціальними протистояннями. Інокентій Гізель і Лазарь Баранович, обидва вихованці та викладачі Києво-Могилянської академії, репрезентують два різні, але водночас взаємопов'язані напрями у формуванні української барокової антропології. Порівняння їхніх концепцій дозволяє виявити як спільні світоглядні основи, що вкорінені у православній традиції та патристиці, так і відмінності, зумовлені особистими інтелектуальними орієнтаціями, риторичними стилями та соціально-історичними завданнями, які вони прагнули виконати.

Обидва автори виходили з того, що людина створена за образом і подобою Божою. У Гізеля ця теза набула систематизованої форми: він розглядав *imago Dei* передусім як онтологічний принцип, завдяки якому людина посідає особливе місце в ієрархії творіння. Людина є мікрокосмом, у якому відбивається гармонія макрокосму, і саме її розум та свобода волі визначають унікальний статус серед усіх створінь. Баранович, поділяючи основний патристичний постулат, робив наголос на моральному і духовному вимірі образу Божого: для нього образ Творця у людині не лише даність, а й завдання, що вимагає постійної праці над собою, подолання гріховності та наближення до святості. У його проповідях ця ідея нерідко виражалася у барокових символах і метафорах, що робили філософсько-богословську думку доступнішою для широкої аудиторії.

У питанні співвідношення душі й тіла Гізель послідовно спирався на аристотелівсько-схоластичну традицію, засвоєну в стінах Могилянської академії. Хоча тіло вважалось тлінним і смертним, мислитель підкреслював його невід'ємність від духовної сутності: лише в єдності з тілесним буттям душа здатна реалізувати свою природу. Для нього людина є цілісним створінням, яке поєднує матеріальне і духовне, а тому не може бути

редуковане лише до одного з цих складників. Тому, "якщо гріх скоєно свідомо і шкода завдається велика, то він смертний, коли ж людина грішить ненавмисне, несвідомо і шкода незначна — то це гріх прощений. Головну роль у цьому процесі Гізель відводить людській волі, совісті й усвідомленню значення власних дій, побіжно розвиваючи концепцію залежності вільної волі не тільки від Божого Провидіння, а й від конкретних обставин земного життя" (Довга, 2007, с. 64).

Баранович же у своїх проповідях зберігав цю дуалістичну перспективу, проте надавав їй більш емоційного, риторичного забарвлення. Він часто описував тіло, як "тінь", "тимчасову оболонку", тоді як душа розгрідалася, як "світильник", покликаний до вічного світла. Цим підкреслювалася барокова чутливість до теми марнотності світу та необхідності відриву від земних пристрастей. Якщо перший прагнув до філософської систематизації, то другий через художньо-богословські образи формував моральне почуття й релігійний досвід своїх слухачів.

Особливе місце в ученні обох мислителів посідає поняття свободи та моральної відповідальності. Для Гізеля свобода волі є визначальною властивістю людської природи, яка засвідчує її божественне походження. Людина покликана діяти вільно, але ця свобода водночас накладає на неї особливу відповідальність: обираючи між добром і злом, вона визначає власну долю і вічний стан душі. Мислитель наголошував, що справжня свобода реалізується лише тоді, коли воля узгоджена з розумом і законом Божим, і що гріхопадіння було наслідком неправильно використаної свободи. Баранович підходив до проблеми свободи крізь призму морального вибору в щоденному житті. Він сприймав людину як істоту, яка постійно перебуває у стані боротьби зі спокусами і мусить власною волею підтверджувати вірність Богові. Для нього свобода — це не лише можливість вибору, а насамперед здатність до духовного подвигу, до відмови від гріха, до смирення перед Божою волею.

У проблематиці моральної відповідальності виявляється ще одна важлива відмінність між їхніми концепціями. Гізель, орієнтований на систематичну філософію, розглядав моральні чесноти в контексті раціонального пізнання та навчання. Він підкреслював значення освіти, формування розуму, виховання моральної свідомості, убачаючи в цьому шлях до відновлення людини після гріхопадіння. Баранович, навпаки, акцентував на екзистенційній вимірності морального досвіду. У його проповідях звучить мотив покаяння, очищення через сльози, духовної боротьби, що відбувається у глибині серця. Наприклад, він зосереджується на "гріхові «фарбування обличчя»", але пояснюється він тут не так, як, скажімо, у Ґалатовського, на чий думку фарбування — це спосіб звабити чоловіка або натяк на бажання плотської утіхи. Барановича обурює сама думка людини, що Бог міг створити її недостатньо красивою і що вона може "покращити" творіння Бога. Тому прикрашання себе — це не просто крок до розпусти, а своєрідний бунт проти Творця, це "глупство", через яке людина замикає свій внутрішній світ від прийняття Правди" (Довга, 2009, с. 138).

Ще одним спільним моментом є розуміння людини як суб'єкта історії й носія суспільної місії. І Гізель, і Баранович підкреслювали, що людська особа покликана не лише до спасіння власної душі, а й до служіння спільному добру. У цьому виявлялася барокова інтеграція богословських ідей із політичними та культурними завданнями українського суспільства. Гізель бачив у людині "громадянина Царства Божого" і водночас відповідального члена земної громади, на якому лежить

обов'язок боронити віру та Батьківщину. Баранович як церковний ієрарх формував ідеал духовного воїна, що бореться не лише на полі бою, а й у власній душі, перемагаючи спокуси та зміцнюючи моральну стійкість народу.

Відповідно, порівняльний аналіз антропологічних доктрин Інокентія Гізеля та Лазаря Барановича дозволяє констатувати, що обидва мислителі, спираючись на спільну православно-патристичну основу, виробили різні моделі осмислення феномена людини. У Гізеля домінує раціоналістично-онтологічний підхід: людина постає як мікрокосм, наділений розумом і свободою, здатний до пізнання та співучасті у Божому задумі (Лимар, 1998, с. 17). У Барановича антропологія набуває емоційно-екзистенційного виміру: людина осмислюється як істота, постійно поставлена перед вибором між гріхом і благодаттю, що має морально-аскетичним шляхом підтвердити свою відданість Творцеві. Спільним для обох є утвердження гідності людської особи, тісний зв'язок свободи та відповідальності, а також інтеграція богословських уявлень про людину в ширший контекст суспільного й культурного життя.

Значення їхніх антропологічних концепцій для подальшого розвитку української філософії та богослов'я полягає насамперед у створенні теоретичного підґрунтя для формування новочасної української ідентичності. Вони поєднали традицію східного християнства з елементами західної філософської систематики та барокової риторики, утвердивши в українській духовній культурі уявлення про людину як вільну й відповідальну істоту, покликану до служіння і морального вдосконалення. Саме ця спадщина стала важливим джерелом для подальшої еволюції національної філософської антропології, вплинула на мислення Д. Чижевського, П. Юркевича та інших українських інтелектуалів. У результаті порівняння Гізеля й Барановича дає змогу не лише глибше осягнути специфіку українського барокового бачення людини, але й виявити ті інтелектуальні засади, що забезпечили тяглість розвитку вітчизняної гуманітарної думки від XVII століття до сучасності.

Дискусія і висновки

Таким чином, здійснене дослідження засвідчило, що порівняльний аналіз філософсько-богословських концепцій Інокентія Гізеля та Лазаря Барановича дозволяє не лише реконструювати їхнє бачення природи людини, але й глибше осягнути специфіку української гуманітарної думки XVII століття. Виявлено ключові положення їхніх антропологічних доктрин: розуміння людини як *imago Dei* і мікрокосму у Гізеля, а також акцент на морально-аскетичному вимірі буття, духовній боротьбі та покаянні в Барановича. Порівняльний аналіз їхніх підходів показує як спільність у ствердженні гідності, свободи волі й відповідальності людини, так і розбіжності, зумовлені різними інтелектуальними орієнтирами – раціонально-онтологічною традицією у Гізеля та риторично-екзистенційною інтерпретацією у Барановича. Отримані

результати мають значний національний вплив, оскільки підтверджують інтеграцію східнохристиянської традиції із західноєвропейською схоластикою та гуманізмом, що створило фундамент для формування оригінальної української філософської антропології і стало важливим чинником становлення вітчизняної духовної культури.

Джерела фінансування. Це дослідження не отримало жодного гранту від фінансової установи в державному, комерційному або некомерційному секторах.

Список використаних джерел

- Баранович, Б. (1674). *Трубы на днь нарочитые*. Друкарня Киево-Печерської лаври.
- Гізель, І. (1647). *Opus totius philosophiae*. Інститут рукопису Національної бібліотеки України ім. В. І. Вернадського.
- Довга, Л. (2007). "Соціальні" аспекти в антропології Інокентія Гізеля. *Київська Академія*, 4, 58–69.
- Довга, Л. (2009). Лазар Баранович про гріх і чесноту. *Київська Академія*, 7, 134–140.
- Лимар, Е. М. (1998). *Проблема людини у філософії Лазаря Барановича* (Публікація № РА300389) [Автореф. дис. канд. філос. наук, Київський ун-т імені Тараса Шевченка]. Електронний каталог НБУВ. <https://surl.li/pwggguw>
- Матушек, О. Ю. (2014). *Проповіді Лазаря Барановича в дискурсі українського Бароко* [Дис. д-ра філол. наук, Інститут літератури ім. Т. Г. Шевченка НАН України]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Matushek_Olena/Propovid_Lazaria_Baranovycha_v_dyskursi_ukrainskoho_baroko.pdf
- Пітч, Р. (2010). "Tractatus de Anima" Інокентія Гізеля в контексті антропологічних ідей Аристотеля та його схоластичних інтерпретаторів. У Л. Довга & Р. Кисельов (Ред.), *Гізель І.: Вибрані твори* (Т. 3, с. 31–50). Свічадо. https://irbis-nbuv.gov.ua/E_LIB/PDF/gizel.pdf
- Симчич, М. (2010). Проблема розрізень і універсалій у філософському курсі Інокентія Гізеля. У Л. Довга & Р. Кисельов (Ред.), *Гізель І.: Вибрані твори* (Т. 3, с. 83–102). Свічадо. https://irbis-nbuv.gov.ua/E_LIB/PDF/gizel.pdf

References

- Baranovich, B. (1674). *Pipes on the bottom are deliberate*. Printing House of the Kiev-Pechersk Lavra [in Old Slavonic].
- Dovga, L. (2007). "Social" aspects in the anthropology of Innokenty Gisel. *Kyiv Academy*, 4, 58–69 [in Ukrainian].
- Dovga, L. (2009). Lazar Baranovich on Sin and Virtue. *Kyiv Academy*, 7, 134–140 [in Ukrainian].
- Hizel, I. (1647). *Opus totius philosophiae*. Manuscript Institute of the V. I. Vernadsky National Library of Ukraine.
- Lymar, E. M. (1998). *The problem of man in the philosophy of Lazar Baranovich* (Publication No. RA300389) [Extended abstract of dissertation of Candidate of Philosophical Sciences, Taras Shevchenko University of Kyiv]. Electronic catalog of the National Library of Ukraine [in Ukrainian]. <https://surl.li/pwggguw>
- Matushek, O. Yu. (2014). *Sermons of Lazar Baranovich in the Discourse of the Ukrainian Baroque* [Dissertation of Doctor of Philological Sciences, Institute of Literature named after T. G. Shevchenko, NAS of Ukraine] [in Ukrainian]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Matushek_Olena/Propovid_Lazaria_Baranovycha_v_dyskursi_ukrainskoho_baroko.pdf
- Pitch, R. (2010). "Tractatus de Anima" by Innocent Gisel in the context of Aristotle's anthropological ideas and his scholastic interpreters. In L. Dovga & R. Kiselyov (Eds.), *Gizel I.: Selected Works* (Vol. 3, pp. 31–50). Svichado [in Ukrainian]. https://irbis-nbuv.gov.ua/E_LIB/PDF/gizel.pdf
- Symchych, M. (2010). The problem of distinctions and universals in the philosophical course of Innokenty Gisel. In L. Dovga & R. Kiselyov (Eds.), *Gizel I.: Selected Works* (Vol. 3, pp. 83–102). Svichado [in Ukrainian]. https://irbis-nbuv.gov.ua/E_LIB/PDF/gizel.pdf

Отримано редакцією журналу / Received: 05.08.25

Прорецензовано / Revised: 15.08.25

Схвалено до друку / Accepted: 10.09.25

Nataliia ZABOLOTNA, PhD in Philosophy

ORCID ID: 0009-0008-1596-0270

e-mail: melisa77@ukr.net

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE PHILOSOPHICAL AND THEOLOGICAL CONCEPTION OF THE HUMAN BEING IN INNOKENTII HIZEL AND LAZAR BARANOVYCH: A COMPARATIVE ANALYSIS

Background. The relevance of the research is determined by the need for a deeper understanding of Ukraine's historical-philosophical and theological heritage during the period of political and spiritual transformations, when the foundations of national identity were being shaped and the Kyiv-Mohyla Academy was consolidating its role as an intellectual center. The author traces how, in the works of both thinkers, the traditions of Byzantine-Orthodox anthropology were combined with the influences of Western European scholasticism and Renaissance humanism, thereby forming a basis for the development of an original Ukrainian spiritual culture.

Methods. *The methodological framework of the study includes doxographic analysis, historical-philosophical, hermeneutical, and ethical-anthropological approaches, which make it possible to reconstruct the thinkers' views on human nature and to determine their significance within the context of Baroque discourse. Special attention is given to fragments of Hized's works (Synopsis, lecture courses) and to Baranovych's sermons, as well as to their correlation with the traditions of ancient philosophy and patristics.*

Results. *The research demonstrates that Hized conceived the human being as imago Dei and a microcosm, where the corporeal and the spiritual are united in harmony, whereas Baranovych emphasized the moral-ascetic dimension of existence and the continuous struggle of the soul against temptations. For both thinkers, the central theme is freedom and responsibility: Hized underlined its ontological nature as a divine gift, while Baranovych accentuated the practice of repentance, prayer, and humility as the paths to realizing freedom.*

Conclusions. *The study confirms that the philosophical and theological conceptions of the human being in the works of Innokentii Hized and Lazar Baranovych exerted a decisive influence on the formation of seventeenth-century Ukrainian humanistic thought. By integrating the Eastern Christian tradition with the ideas of Western European scholasticism and humanism, while preserving their own cultural identity, they laid the fundamental foundations of Ukrainian philosophical anthropology, highlighting human dignity, the indissoluble unity of the corporeal and the spiritual, free will, and moral responsibility as defining characteristics of the human person.*

Keywords: *Innokentii Hized, Lazar Baranovych, anthropology, Baroque, philosophical and theological thought, freedom, moral responsibility, national 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 1:316.7:304

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.26.15>

Володимир КОЛОТИЛО, канд. філос. наук, доц.

ORCID ID: 0000-0002-7577-8453

e-mail: kolotylo@knu.ua

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СОЦІОКУЛЬТУРНІ ПРАКТИКИ ЯК ЧИННИК ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕФЛЕКСІЇ ГУМАНІТАРНОЇ КРИЗИ СУЧАСНОСТІ

Вступ. Досліджено соціокультурні практики як чинник філософської рефлексії сучасної гуманітарної кризи, що проявляється в умовах війни, пандемії, соціальної фрагментації, інформаційного тиску та екологічної нестабільності. Соціокультурні практики – ритуали пам'яті, волонтерство, публічне мистецтво, цифрові обряди – розглянуто як простір етичного та екзистенційного осмислення нових викликів буття, солідарності та гідності. Вони стають засобом реагування на колективну травму, механізмом формування нових форм міжсуб'єктивності та моральної взаємодії, а також джерелом філософського розуміння сучасного стану людства.

Методи. Дослідження базовано на міждисциплінарному філософському підході, що поєднує герменевтику (Г.-Г. Гадамер), феноменологію (М. Гайдеггер), соціальну філософію (П. Бурдьє, Ю. Габермас), етику відповідальності (Е. Левінас, Дж. Батлер) та постструктуралізм (М. Фуко, М. де Серто). Застосовано концептуальний аналіз понять "соціокультурна практика" та "гуманітарна криза", структурно-функціональний підхід до вивчення культурних механізмів реагування на деструкцію, а також герменевтичну реконструкцію форм публічної дії, що втілюють філософські змісти в конкретному досвіді.

Результати. Встановлено, що соціокультурні практики постають як медіатори між особистим і колективним досвідом, між минулим і майбутнім, між стражданням і дією. Вони не лише репрезентують досвід катастрофи, а й створюють умови для філософського осмислення світу, що зазнає руйнації, моральної фрагментації та кризи ідентичності. Через них формується новий тип філософської чутливості до історичної травми, вразливості та відповідальності перед Іншим.

Висновки. Визначено, що соціокультурна практика відіграє ключову роль у відновленні гуманістичного горизонту, стаючи формою філософського мислення у дії. Вона артикулює солідарність, пам'ять, гідність і відкриває шлях до переосмислення гуманності в посткатастрофічному світі. Таким чином, вона виступає не лише способом адаптації до кризи, а й джерелом культурного відновлення та етичного переосмислення сучасного досвіду буття.

Ключові слова: соціокультурна практика, гуманітарна криза, філософія культури, рефлексія, солідарність, пам'ять, посткатастрофічність.

Вступ

Сучасна гуманітарна криза, зумовлена масштабними війнами, епідеміями, масовими міграціями, соціальною поляризацією та екологічними загрозами, дедалі частіше постає не лише як політичне або економічне явище, а як криза культурних смислів, форм комунікації та засад людського буття. У таких умовах соціокультурні практики – ритуали пам'яті, форми публічного мистецтва, цифрові обряди солідарності, волонтерство, локальні освітні ініціативи – стають не просто відповіддю на виклики часу, а каталізаторами філософської рефлексії над умовами людського співіснування, етикою дії та можливостями переосмислення гуманітарних ідеалів.

У контексті новітніх трансформаційних процесів соціокультурні практики виконують роль смислових і комунікативних медіаторів, що поєднують досвід повсякдення з глибинною онтологічною і аксіологічною проблематикою. Вони не лише відображають, але й формують межі для філософського осмислення таких категорій, як солідарність, страждання, справедливість, гідність і пам'ять. З огляду на це дослідження соціокультурних практик як чинника філософської рефлексії гуманітарної кризи є необхідним кроком до побудування адекватного концептуального поля для розуміння нових форм гуманності й співбуття у XXI столітті.

Мета дослідження – проаналізувати соціокультурні практики як джерело і засіб філософської рефлексії сучасної гуманітарної кризи, з'ясувати їх роль у формуванні нових ціннісних, етичних та антропологічних орієнтирів у глобалізованому світі. Відповідно, завданнями дослідження є здійснити концептуальний аналіз поняття "соціокультурна практика" у контексті філософії культури та соціальної філософії та визначити основні риси гуманітарної кризи сучасності та її онтологічні й аксіологічні виміри.

Методи

Методологічною основою дослідження є міждисциплінарний філософський підхід, що поєднує герменевтику, феноменологію, соціальну філософію, етику та постструктуралістську критику. У межах герменевтичної традиції (Г.-Г. Гадамер) соціокультурна практика розглядається як простір смислового осмислення культури в її історичній динаміці, тоді як феноменологія (Е. Гусерль, М. Гайдеггер) дозволяє виявити досвід буття у ситуаціях кризи, травми та втрати горизонту сенсу. Застосування концепції габітусу П. Бурдьє забезпечує аналіз взаємодії між соціальними структурами й індивідуальним досвідом у репродукції цінностей та норм, а теорія комунікативної дії Ю. Габермаса дає підґрунтя для розуміння соціокультурних практик як форм досягнення інтерсуб'єктивного консенсусу й основи суспільної інтеграції. Постструктуралістська критика (М. Фуко, М. де Серто) дозволяє інтерпретувати практики як контингентні й тілесні форми опору домінантним дискурсам, а сучасна етична філософія (Е. Левінас, Дж. Батлер) – як вияви відповідальності в ситуаціях страждання і взаємної вразливості. У дослідженні застосовано концептуальний аналіз ключових понять ("соціокультурна практика", "гуманітарна криза", "онтологічна вразливість"), структурно-функціональний підхід до вивчення ролі практик у відтворенні культурної ідентичності, а також герменевтичне реконструювання конкретних форм публічної, етичної та естетичної дії (волонтерство, цифрові ритуали, мистецькі інтервенції), через які здійснюється філософська рефлексія над сучасною гуманітарною кризою. Такий методологічний підхід дозволяє не лише виявити філософський потенціал соціокультурних практик, але й розглядати їх як засіб критичного осмислення, переосмислення та творення нових форм гуманності й солідарності у світі, що перебуває у стані постійної турбулентності.

© Колотило Володимир, 2025

Результати

Концептуалізація поняття "соціокультурна практика" в контексті філософії культури та соціальної філософії. У сучасному гуманітарному знанні поняття "соціокультурна практика" набуло статусу міждисциплінарної категорії, що поєднує у собі як емпіричну, так і концептуально-теоретичну функції. Його аналітичний потенціал особливо вагомий у контексті філософського осмислення тих форм діяльності, які визначають характер культурного середовища, механізми трансляції цінностей, моделі соціальної взаємодії, способи реагування суспільства на кризові ситуації. У філософії культури та соціальної філософії поняття соціокультурної практики виступає не лише описовим інструментом, а й ключем до розуміння процесів перетворення життя, ідентичності та комунікації в умовах постіндустріального, глобалізованого та конфліктного світу.

Походження терміна "практика" у філософській традиції пов'язане з античною етичною думкою, зокрема з аристотелівською тріадою епістеме – техне – праксис. Праксис у Аристотеля позначає таку форму діяльності, що спрямована не на створення зовнішнього продукту, а на саму дію як цінність і вияв людського життя. У цьому сенсі соціокультурні практики, хоч і мають матеріальні прояви, не зводяться до продуктивної діяльності – вони передусім вкорінені в символічній, нормативній та ритуальній сферах буття. Пізніше у філософії Нового часу поняття практики починає набувати значення активної трансформації дійсності – у Маркса, зокрема, як практики історичної, революційної, яка переосмислює роль суб'єкта у процесі історичного поступу.

Проте лише у XX столітті, з розвитком феноменологічної, герменевтичної та структуралістської думки, поняття соціокультурної практики стає самостійним аналітичним об'єктом. У концепції структурної антропології Клода Леві-Строса соціальні практики розглядаються як своєрідні "мови культури", що репродукують глибинні бінарні опозиції і колективні архетипи. Для П'єра Бурдьє соціокультурна практика – це результат взаємодії структури та агентності, інституційної регуляції та габітуального досвіду. Його концепція габітусу вказує на те, що практики не є лише свідомими діями, а радше неусвідомленими стратегіями орієнтації у соціальному просторі, сформованими під впливом соціального капіталу, культурної легітимації, символічної влади.

У філософії культури соціокультурна практика трактується як форма реалізації ціннісного змісту культури через дію, що поєднує матеріальні, знакові, символічні й поведінкові аспекти. Як слушно в цьому контексті підкреслює О. Кундеревич: "Сучасні культурні практики виникають як запит на світоглядні потреби людини. Поведінкова естетика містить у собі такі елементи, як подія пам'яті, емоційна інженерія, матеріалізація поведінки та естетичний досвід. Культура сьогодення мислить себе як коло певного набору культурних практик та процесів, що постійно розгортаються та змінюються. Роблячи переоцінку соціокультурних цінностей, метамодерністи виявляють недостатність їх розподілу на матеріальні та духовні. Перелік та класифікація їх поглиблюються та зростають під час залученні в процес імерсивного досвіду й культурних практик. Усвідомлення того, що всі культури мають свої особливості, бо є самобутніми, стає все більш відчутним. Соціокультурні трансформації сьогодення визначаються такими процесами, як: позитивне сприйняття інновацій, культурно-творча ініціатива та соціальна мобільність" (Кундеревич, 2023, с. 57).

Такий підхід розвинений, зокрема, у роботах Ганса-Георга Гадамера, який підкреслює, що розуміння

культури не може бути редукованим до знання про об'єкти, а має включати в себе участь у практиках, які реалізують смисли культури в межах історичного горизонту. Звідси випливає, що соціокультурна практика – це не лише дія, але й форма буття у культурі, спосіб відтворення традиції й одночасно простір для новацій та критичного осмислення.

Соціальна філософія натомість підкреслює інституційний та нормативний вимір практики, адже соціокультурні трансформації, на думку Н. Кравченко, впливають на комунікативні коди на різних рівнях, включаючи особистісний, національний, європейський та загальноцивілізаційний. "Сучасні трансформації сприяють індивідуалізації та вибору у створенні власного комунікативного стилю. Особисті комунікаційні практики можуть більше віддзеркалювати особистісні особливості та цінності. Глобалізація та міграції призводять до змішування культур на національному рівні. Комунікативні коди можуть відображати мультикультурні аспекти, і люди можуть використовувати різні мови та комунікативні стратегії. У контексті Європейського Союзу та інших європейських ініціатив спостерігається формування спільної європейської ідентичності. Це може виявлятися у застосуванні загальноєвропейських комунікативних норм та стандартів" (Кравченко, 2024, с. 27).

Зокрема, для Юргена Габермаса практики, що формують публічну сферу, є ключем до розуміння можливостей комунікативної дії як альтернативи системній раціональності. У його теорії комунікативної дії соціокультурні практики виступають формами інтерсуб'єктивного взаєморозуміння, які дозволяють суб'єктам діяти спільно на основі досягнення консенсусу. У цьому сенсі соціокультурна практика розглядається як основа демократичного суспільного порядку та як умова соціальної інтеграції. Схожу увагу до практичного виміру культури, але з етичного боку, демонструють і представники етичного повороту у філософії, зокрема Еммануель Левінас, який у міжсуб'єктному досвіді вбачає джерело відповідальності та етики буття-із-іншим.

Водночас постструктуралістська та постмодерна думка відкриває нові горизонти для інтерпретації соціокультурної практики як множинного, контингентного, тілесного і фрагментарного утворення. Мішель Фуко, аналізуючи практики тіла, влади й знання, показує, що соціальні практики є не нейтральними або природними, а результатом історичних формацій дискурсу й дисциплінування. У цьому контексті соціокультурна практика постає як арена боротьби за смисли, як процес формування суб'єктності через тілесні, ритуальні, освітні та репресивні механізми. З іншого боку, концепція "повсякденної практики" Мішеля де Серто дозволяє побачити, як у межах буденних дій – таких як споживання, пересування містом, мовлення – відтворюється культура як сукупність "тактик", спрямованих на перетворення заданих структур.

У контексті філософії постглобалізму й антропоцену соціокультурні практики дедалі частіше аналізуються як простори опору та інновації. Вони репрезентують не лише реакцію на наявну гуманітарну кризу, а й спосіб її переосмислення. У цьому зв'язку актуальними стають дослідження перформативних практик пам'яті, інтеркультурної комунікації, тілесних практик травми, діджиталізації ритуалу тощо. Такі підходи демонструють, що соціокультурна практика є місцем зустрічі між тілом, простором, символом і історією, між індивідуальним досвідом і колективною пам'яттю. Саме через соціокультурні практики індивід отримує доступ до спільноти, до культури як системи смислів, а також до можливості їх

трансформації. У розумінні культури як рамки сприйняття та набуття її трансформаційного характеру доречним є твердження, що "...саме поняття "особистість" є культурним феноменом доби Модерну (саме в тому вигляді, у якому воно, це поняття, сприймається сучасністю). Відповідно, підходячи до самої проблематики дослідження, науковці виходять не лише окреслити карту сучасної культури, але й розкрити глибинні філософські питання – про природу свободи, про межі раціональності, про можливість солідарності у світі після катастрофи. У цьому сенсі соціокультурна практика – це не просто засіб адаптації до кризового стану, а форма буття, яка дозволяє здійснювати філософську рефлексію у самій дії, у самій присутності в світі, у співбутті з іншими.

Загалом у філософському дискурсі соціокультурна практика виступає як багатовимірне явище, яке охоплює і когнітивний, і нормативний, і тілесно-афективний виміри. Вона реалізується у ритуалі, у мистецькому акті, у волонтерській діяльності, у медіаінтервенції, у протесті, у щоденній взаємодії. Її аналіз дозволяє не лише окреслити карту сучасної культури, але й розкрити глибинні філософські питання – про природу свободи, про межі раціональності, про можливість солідарності у світі після катастрофи. У цьому сенсі соціокультурна практика – це не просто засіб адаптації до кризового стану, а форма буття, яка дозволяє здійснювати філософську рефлексію у самій дії, у самій присутності в світі, у співбутті з іншими.

Отже, поняття соціокультурної практики в сучасній філософії постає як ключова аналітична категорія, яка поєднує критичне осмислення соціальних трансформацій із розумінням символічного та екзистенційного вимірів культури. У контексті гуманітарної кризи це поняття дозволяє не лише ідентифікувати чинники занепаду чи деструкції, а й виявити ресурси для відновлення гуманістичного горизонту. Саме через соціокультурну практику філософія може здійснити поворот до реального світу – світу страждання, надії, дії – і запропонувати мову, здатну артикулювати досвід, який раніше залишався за межами класичних категорій філософського мислення.

Основні риси гуманітарної кризи сучасності: онтологічні й аксіологічні виміри. Сучасна гуманітарна криза постає як багатопланове й комплексне явище, яке охоплює не лише матеріальний або соціально-економічний рівень суспільного життя, але й зачіпає глибинні структури людського буття, етичні засади співжиття, сенсові горизонти культури та ідентичності. Попри широке побутове використання терміна "криза", гуманітарна криза має відмінну структуру й динаміку порівняно з фінансовими, політичними або екологічними кризами: вона є не стільки зовнішньою катастрофою, скільки внутрішнім надломом, який уражає самі підвалини людського співбуття, системи цінностей, здатність до взаєморозуміння, співчуття та соціального відтворення.

У своєму класичному філософському сенсі поняття "криза" (давньогрец. κρίσις) означає вирішальний момент, точку зламу, момент вибору або суду. У цьому контексті гуманітарна криза є тим моментом, коли відбувається радикальне випробування людських засад: спільнотність, солідарність, довіра, свобода, гідність, відповідальність. Вона виявляє межі наших інституцій, моралі, знання та практик, але водночас створює умови для критичного перегляду наявних парадигм.

Сучасні філософські дискусії, зокрема ті, що стосуються постмодерну, постгуманізму, біополітики та філософії травми, наголошують, що гуманітарна криза є не лише наслідком зовнішніх факторів (війни, пандемій, економічної нерівності), але й симптомом глибших антропологічних і культурних зрушень. Тому "колективний підхід до управління кризою не варто сприймати як лінійний процес, що веде від кризи до нормального стану. Кожна людина, кожна родина, кожна спільнота і кожна місцевість проходить цей процес із різною швидкістю та різними шляхами. Діяльність із надання допомоги,

відновлення та запобігання майбутнім кризам не дотримується чіткої послідовності, а накладається одна на одну і, отже, вимагає від кожного зобов'язання. Такі взаємні зобов'язання нещодавно викристалізувалися навколо цілі створення стійкості (у контексті Цілей Сталого Розвитку), мети, яку поділяють національні уряди і міжнародне співтовариство, а отже, заслуговує на подальшу підтримку, практичне впровадження та пошук шляхів реалізації" (Ященко, 2023, с. 84).

Відповідно, однією з головних рис гуманітарної кризи сучасності є розмивання універсалістського горизонту гуманізму. У XX столітті гуманізм, що базувався на ідеї автономної, розумної, морально відповідальної особистості, проявився під тиском масових катастроф, тоталітаризмів, технологічного редукування людини, геноцидів і світових війн. У XXI столітті ця криза ще більше загострюється на тлі цифровізації, біополітичного контролю, екологічної нестабільності та масової міграції. Втрата віри в лінійний прогрес, дедалі глибша фрагментація ідентичностей та культур, загострення конфліктів між глобальним і локальним, постійне інформаційне перенасичення створюють атмосферу екзистенційної нестабільності, що вимагає нових моделей філософського осмислення.

У цьому сенсі гуманітарна криза має чітко виражений онтологічний вимір. Вона постає як криза буття-у-світі (у термінах Мартіна Гайдеггера), як деструкція звичних форм буттєвого укорінення людини. Людина втрачає відчуття присутності у світі як осмисленому просторі, що має структуру, ритм, межі й трансцендентну перспективу. Замість цього – дезорієнтація, часовий розрив, відчуття постійного "тепер" без історії й майбутнього, а також онтологічна самотність, що зумовлена розпадом комунікативного простору. У такому стані буття не є більше безумовним даним, а стає проблемою – джерелом сумніву, страху, пошуку нового укорінення. Розірвані зв'язки з традицією, з колективною пам'яттю, з мовою й простором призводять до втрати смислових координат. Саме тому гуманітарна криза часто супроводжується досвідом порожнечі, втрати, травми, яку неможливо виразити засобами раціонального дискурсу.

Аксіологічний вимір гуманітарної кризи, своєю чергою, виявляється у радикальній девальвації або конфлікті цінностей. Ідеться не лише про занепад етичних норм, але й про саму неможливість досягнення міжсуб'єктного консенсусу щодо того, що є добром, справедливістю, гідністю, свободою. Постправда, інформаційні війни, симулятивні наративи, політика афектів – усе це підриває здатність до спільного морального простору. У цьому контексті важливою є ідея Акселя Гонета про "перекривлення" (*Verzerrung*) соціального простору, в якому моральна відповідальність замінюється на прагматичну вигоду, а публічна етика поступається місцем естетизації насильства. Втрата довіри до гуманітарних інституцій, секуляризація цінностей, руйнування морального авторитету у сфері освіти й медіа – все це спричиняє стан моральної анемії, у якому індивід більше не орієнтується на традиційні етичні координати (Honneth, 2007, р. 56).

Особливої актуальності набуває досвід травми як універсального, але при цьому індивідуально забарвленого елементу гуманітарної кризи. Важливі розвідки в цьому напрямку здійснили такі дослідники, як Кеті Карут, Домінік ЛаКапра, Джудіт Батлер. Вони показали, що травма не лише руйнує структури свідомості, але й відкриває нові простори свідчення, етики і переосмислення себе. У світлі цих підходів гуманітарна криза не є лише "злом", що має бути подолане, але й ситуацією виклику, в якій можлива трансформація – зокрема й

філософська. Здатність говорити про травму, артикулювати досвід страждання, знайти для нього мову і форму – одна з ключових умов виходу з гуманітарної кризи як морального краху.

У філософії кінця XX – початку XXI століття гуманітарна криза також осмислюється як симптом глибшої кризи антропології. Ідеться про те, що в сучасному світі змінюється саме розуміння людини: її межі, тілесність, ставлення до природи, до техніки, до іншого. Поняття людини більше не є стабільною даністю, як у класичному гуманізмі, а перетворюється на відкритий процес. Звідси постає образ "уразливої людини" (*vulnerable subject*), яка не панує над світом, а включена в нього, яка не є джерелом абсолютного сенсу, а перебуває у діалозі з випадковістю, іншістю, тілесністю, смертю і "визначає перехід від уявлення про людину як власника природи до ідеї про людину як її хранителя" (Longo, & Lorubbio, 2023, p. 1368). Саме в цьому аспекті гуманітарна криза є не відхиленням, а виявом фундаментальної уразливості людського буття, що відкриває нові горизонти для етики співпричетності, співстраждання та взаємної відповідальності.

З іншого боку, гуманітарна криза сучасності часто маскується під технічні або політичні проблеми. Її симптоматика проявляється через явища масового насильства, дегуманізації ворога, розпаду освітніх та медичних систем, нормалізації катастроф, тривалої безнадії, політичного цинізму, відчуження молоді. Проте поверхнева симптоматика не розкриває глибини структурного зламу. Саме тому філософська рефлексія, що прагне до розуміння гуманітарної кризи, має рухатися до осмислення прихованих детермінант: як локальних (національних, релігійних, історичних), так і глобальних (економічної нерівності, колоніальної спадщини, екоциду, технологічного контролю).

У контексті гуманітарної кризи філософія не може залишатися відстороненою теоретичною дисципліною. Вона покликана стати формою практичного осмислення дійсності – і не в сенсі інструментальної логіки, а в глибокому сенсі "турботи про світ", створення смислу, збереження людяності в умовах деструкції (Арендт, 1999, с. 195). Гуманітарна криза є тим "трансцендентальним фактом", який змушує філософію переглянути свої підвалини: як мислити про суб'єкта після катастрофи, як говорити про добро в умовах масового зла, як віднаходити єдність там, де панує розпад.

Таким чином, гуманітарна криза сучасності є не просто наслідком конкретних історичних або соціальних процесів, а глибоким викликом філософському мисленню. Вона має онтологічний вимір – як порушення екзистенційної цілості людини, аксіологічний – як втрата моральної орієнтації, і гносеологічний – як розпад форм пізнання, що більше не відповідають новим реальностям. Усвідомлення цих вимірів є необхідною умовою як для подолання наслідків кризи, так і для формування нової гуманітарної парадигми, у якій філософія знову стане джерелом сенсу, критичної сили і практики турботи про людину і світ.

Дискусія і висновки

Соціокультурні практики в умовах сучасної гуманітарної кризи виступають не лише як реакція на деструктивні події глобального масштабу, а як активне середовище формування нових смислів, етичних орієнтирів та форм співбуття. У результаті здійсненого дослідження вдалося концептуалізувати поняття "соціокультурна практика" в координатах філософії культури та соціальної філософії: як феномен, що синтезує матеріальні, символічні, поведінкові та нормативні виміри соціального досвіду, а

також є простором взаємодії традиції, інновації й тілесного втілення культури. Було доведено, що соціокультурні практики – ритуали пам'яті, перформативні акти, волонтерська діяльність, публічне мистецтво, цифрові обряди – відіграють роль смислових медіаторів між повсякденною реальністю та філософською рефлексією, забезпечуючи діалог між індивідуальним і колективним досвідом. Аналіз онтологічних і аксіологічних вимірів гуманітарної кризи засвідчив, що ця криза має не лише зовнішній характер, але й виявляє глибинні порушення в структурах буття, моральних орієнтирах та здатності до комунікації й співчуття. Вона позначається на розумінні людської суб'єктності, ціннісної автономії та етичної відповідальності, відкриваючи простір для філософського осмислення у категоріях уразливості, гідності та співпричетності. Соціокультурна практика в цьому контексті постає як місце філософського пробудження до присутності у світі, як чинник, що актуалізує нові гуманістичні горизонти в посткатастрофічну добу. Таким чином, дослідження підтвердило гіпотезу про здатність соціокультурних практик не лише віддзеркалювати гуманітарну кризу, а й продукувати філософську рефлексію, що спрямована на її осмислення, подолання та формування нових форм людської солідарності у глобалізованому світі.

Джерела фінансування. Це дослідження не отримало жодного гранту від фінансової установи в державному, комерційному або некомерційному секторах.

Список використаних джерел

- Арендт, Х. (1999). *Становище людини* (М. Зубрицька, Пер.). Літопис. Кравченко, Н. (2024). Соціокультурні трансформації в сучасному вимірі. У І. Савицька, М. І. Навальна, Т. Ф. Семашко, М. Степаненко & С. В. Харченко (Ред.), *Сучасні соціокультурні трансформації: Медіа, мова, комунікації* (с. 26–28). Національний університет біоресурсів і природокористування України. https://nubip.edu.ua/sites/default/files/u333/zbirnik_materialiv_suchasni_sociokulturni_transformaciyi.pdf
- Кундеревиц, О. В. (2023). Людиновимірність світоглядної парадигми метамодернізму: Соціокультурні трансформації та практики. *Вісник Національної академії керівних кадрів культури і мистецтв*, 1, 53–58. <https://doi.org/10.32461/2226-3209.1.2023.277633>
- Турбан, В. В., Сердюк, Л. З., Москаленко, В. В., Бушанський, В. В., Мельник, О. А., Бугайова, Н. М., Поклад, І. М., Терещук, А. Д., Вернік, О. Л., Чудакова, В. П., Сміла, Н. П., Солодчук, Є. П., & Скальська, Л. О. (2023). *Соціокультурні детермінанти розвитку психології особистості в Україні* (В. В. Турбан, Ред.). Інститут психології імені Г. С. Костюка НАПН України. <https://lib.iitta.gov.ua/id/eprint/737925/2/Соціокультурні%20%20детермінанти%20розвитку%20психології%20особистості%20%20в%20Україні.%20Монографія-2023.pdf>
- Ященко, Г. А. (2023). Управління гуманітарними кризами під час війни. *Ефективність державного управління*, 1(74/75), 81–85. <https://doi.org/10.36930/507414>
- Honneth, A. (2007). *Reification: A recognition-theoretical view*. Oxford University Press.
- Longo, M., & Lorubbio, V. (2023). Vulnerability. From the paradigmatic subject to a new paradigm of the human condition? An introduction. *International Journal for the Semiotics of Law*, 36, 1359–1369. <https://doi.org/10.1007/s11196-023-09999-6>
- References**
- Arendt, H. (1999). *The human condition* (M. Zubrytska, Trans.). Litopys [in Ukrainian].
- Honneth, A. (2007). *Reification: A recognition-theoretical view*. Oxford University Press.
- Kravchenko, N. (2024). Sociocultural transformations in the modern dimension. In I. Savitska, M. I. Navalna, T. F. Semashko, M. Stepanenko & S. V. Kharchenko (Eds.), *Modern sociocultural transformations: Media, language, communications* (pp. 26–28). National University of Life Resources and Environmental Management of Ukraine [in Ukrainian]. https://nubip.edu.ua/sites/default/files/u333/zbirnik_materialiv_suchasni_sociokulturni_transformaciyi.pdf
- Kunderevych, O. V. (2023). Human-Dimensionality of metamodernism worldview paradigm: Sociocultural transformations and practices. *National academy of managerial staff of culture and arts herald*, 1, 53–58 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32461/2226-3209.1.2023.277633>
- Longo, M., & Lorubbio, V. (2023). Vulnerability. From the paradigmatic subject to a new paradigm of the human condition? An introduction. *International Journal for the Semiotics of Law*, 36, 1359–1369. <https://doi.org/10.1007/s11196-023-09999-6>

Turban, V. V., Serdyuk, L. Z., Moskalenko, V. V., Bushansky, V. V., Melnyk, O. A., Bugayova, N. M., Poklad, I. M., Tereshchuk, A. D., Vernik, O. L., Chudakova, V. P., Smila, N. P., Solodchuk, E. P., & Skalska, L. O. (2023). *Sociocultural determinants of the development of personality psychology in Ukraine* (V. V. Turban, Ed.). G.S. Kostyuk Institute of Psychology of the National Academy of Pedagogical Sciences of Ukraine [in Ukrainian]. https://lib.iitta.gov.ua/id/eprint/737925/2/Sociocultural_determinants_of_personality_development_in_Ukraine_Monographs-2023.pdf

Yashchenko, H. A. (2023). Management of humanitarian crises in wartime. *Efficiency of Public Administration*, 1(74/75), 81–85 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.36930/507414>

Отримано редакцією журналу / Received: 05.08.25
Прорецензовано / Revised: 15.08.25
Схвалено до друку / Accepted: 10.09.25

Volodymyr KOLOTYLO, PhD (Philos), Assoc. Prof.
ORCID ID: 0000-0002-7577-8453
e-mail: kolotylo@knu.ua
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

SOCIOCULTURAL PRACTICES AS A FACTOR OF PHILOSOPHICAL REFLECTION ON THE HUMANITARIAN CRISIS OF THE PRESENT

Background. This article explores sociocultural practices as a factor of philosophical reflection on the contemporary humanitarian crisis, which manifests itself in the context of war, pandemics, social fragmentation, information pressure, and ecological instability. Sociocultural practices – rituals of remembrance, volunteering, public art, digital acts of solidarity – are analyzed as a space for ethical and existential engagement with new challenges to human existence, solidarity, and dignity. They are presented as responses to collective trauma, mechanisms for constructing new forms of intersubjectivity and moral interaction, and sources of philosophical understanding of the human condition today.

Methods. The research is based on an interdisciplinary philosophical approach that integrates hermeneutics (H.-G. Gadamer), phenomenology (M. Heidegger), social philosophy (P. Bourdieu, J. Habermas), the ethics of responsibility (E. Levinas, J. Butler), and poststructuralist critique (M. Foucault, M. de Certeau). The study employs conceptual analysis of the notions of “sociocultural practice” and “humanitarian crisis,” a structural-functional approach to the analysis of cultural mechanisms of response to destruction, and hermeneutic reconstruction of public actions that embody philosophical meaning in lived experience.

Results. Sociocultural practices emerge as mediators between individual and collective experience, between past and future, between suffering and action. They not only represent the experience of catastrophe but also create conditions for philosophical reflection on a world marked by disintegration, moral fragmentation, and identity crisis. Through such practices, a new kind of philosophical sensitivity emerges – one oriented toward historical trauma, vulnerability, and responsibility toward the Other.

Conclusions. Sociocultural practice plays a key role in restoring the humanistic horizon, becoming a form of philosophy-in-action. It articulates solidarity, remembrance, and dignity, opening the way for rethinking humanity in a post-catastrophic world. As such, it is not merely a strategy of adaptation to crisis but also a source of cultural renewal and ethical re-evaluation of contemporary modes of being.

Keywords: sociocultural practice, humanitarian crisis, philosophy of culture, reflection, solidarity, remembrance, post-catastrophic condition.

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 2-172.4:556.166]:39+2-264:316.722(100)
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.26.16>

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

Юлія СЕРОВА, канд. філос. наук, доц.
ORCID ID: 0000-0002-9211-8668
e-mail: sierova_yu@knu.ua

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПОГЛЯД НА ВЗАЄМОВІДНОСИНИ БАТЬКІВ І ДІТЕЙ У ДОРОБКУ ДЕМОКРИТА: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА РЕКОНСТРУКЦІЯ

Вступ. Здійснено історико-філософську реконструкцію поглядів Демокріта на феномени батьківства та дитинства. Вихідним пунктом дослідження є амбівалентне ставлення мислителя до дітонородження, яке розглядається ним і як природна потреба живого, і як джерело численних страждань. Показано, що демокритівська концепція містить глибинний зв'язок біологічних інстинктів і культурних норм, а також окреслює важливі аспекти відповідальності батьків у вихованні майбутніх поколінь.

Методи. Застосовано доксографічний метод, а також історико-філософський, герменевтичний та етико-антропологічний підходи. Аналіз здійснено на основі фрагментів, збережених у творах Стобея, Климента Олександрійського, Феодоріта та інших авторів, а також у контексті порівняння з античною педагогічною та етичною традицією. Така методологія дозволила виявити як онтологічні виміри демокритівського вчення про дітонородження, так і соціально-культурні наслідки його бачення виховання й спадкування.

Результати. Підкреслено, що для Демокріта дітонородження є водночас природною необхідністю й соціальною умовністю: воно притаманне всім живим істотам, але в людини набуває форми культурної норми. Водночас філософ акцентує на ризиках і небезпеках батьківства, що можуть перешкоджати духовному самоздійсненню. У його висловлюваннях простежується подвійність оцінки: від визнання універсальності батьківського інстинкту до радикальної критики сімейних обов'язків як чинників, що відволікають від філософського життя.

Висновки. Визначено, що спадщина Демокріта щодо батьківства та виховання окреслює фундаментальні питання співвідношення природи і культури, інстинкту і морального вибору. Його вчення демонструє, що батьківство є не лише біологічним фактом, а й етичним завданням, пов'язаним із формуванням доброчесної особистості. Цей підхід зберігає актуальність і в сучасному гуманітарному дискурсі, адже висвітлює природу відповідальності, роль виховання та межі матеріального забезпечення у контексті становлення гармонійної особистості.

Ключові слова: Демокрит, батьківство, дитинство, історія філософії, етика, виховання, людина, антична філософія.

"παῖδες, οὐκ ἄνδρες τὸ ἀμέτρως ἐπιθυμεῖν"
Δημόκριτος [DK68 B70]

Вступ

У сучасних умовах зростає потреба у глибокому осмисленні витоків соціокультурних та етичних уявлень про феномени дитинства і батьківства, адже саме вони визначають стратегічні орієнтири виховання та формування людської особистості. Давньогрецька філософська традиція, зокрема погляди Демокріта, є надзвичайно цінним джерелом для розуміння природи людини, суспільних норм і моральних настанов. Його амбівалентне ставлення до дітонородження – як до природної потреби та водночас як до потенційного джерела страждань – демонструє складність античного бачення соціального буття, яке поєднує біологічну детермінацію з культурною умовністю. Це дозволяє простежити, як ще в V–IV ст. до н. е. окреслювались питання, актуальні й для сучасного суспільства: сенс батьківства, роль виховання та відповідальності у формуванні майбутніх поколінь.

Наукова актуальність дослідження зумовлена тим, що аналіз демокритівського вчення про дітей і батьківство дає змогу розкрити глибинні зв'язки між природними інстинктами, етичними орієнтирами та соціальною організацією. Через це звернення до етико-антропологічної проблематики Демокріта сприяє розширенню горизонту розуміння дитинства й батьківства в історико-філософському контексті.

Джерельною базою для історико-філософської реконструкції означеної проблематики слугували праці класичних авторів – Іоанна Стобея (Stobaios, 1823, 1824,

1825), Климента Олександрійського (Alexandrini, 1857), Феодоріта Кірського (Theodoret, 1904), а також зібрання фрагментів досократиків Дільса та Кранца (Diels, & Kranz, 1912) загалом і Демокріта за редакцією С. Лурії (Luria, 2016) зокрема. Також важливими для нас були праці західних антикознавців, у центрі уваги яких досліджувана проблематика (Edmonds, 2020; Johnson, 2020; Schofield, 2012; Therme, 2017; Berkel, 2020), хоча комплексного її аналізу в доробку засновника атомістичної школи фактично відсутній.

Зважаючи на наявні фрагменти праць досократика, можемо сформулювати **мету дослідження**: реконструкція та аналіз етико-антропологічних аспектів осмислення феномену дитинства і батьківства у філософії ранньогрецького мислителя, а також виявлення їх значення для подальшої традиції античної та сучасної гуманітарної думки.

Відповідно, означена мета передбачає розкриття і виконання таких **завдань**:

- 1) проаналізувати висловлювання Демокріта щодо природності та доцільності дітонородження, з'ясувавши їх зміст та місце в загальному контексті античної філософії;
- 2) розкрити уявлення мислителя про роль батька у вихованні дітей, зокрема про значення морального прикладу, праці та переконання у формуванні доброчесності та відповідальності;
- 3) визначити амбівалентність ставлення Демокріта до батьківства та простежити його вплив на подальші

© Туренко Віталій, Серова Юлія, 2025

філософські й культурні концепції виховання та осмислення дитинства.

Методи

Методологічною основою дослідження є комплекс взаємодоповнювальних підходів, які забезпечують багатомірне осмислення етико-антропологічних аспектів концепції батьківства й дитинства у філософії Демокріта. Центральним виступає історико-філософський метод, що дозволяє реконструювати зміст і контекст висловлювань мислителя, відтворити їх логіку та місце в розвитку античної думки. У поєднанні з ним застосовано герменевтичний підхід, спрямований на інтерпретацію фрагментів Демокріта у світлі античної культурної традиції, семантичних відтінків давньогрецької мови та символіки понять, якими він оперує. Важливу роль відіграє також доксографічний метод, що забезпечує аналіз поглядів філософа на основі їх збереження у працях пізніших авторів – Стобея, Климента Олександрійського, Феодоріта Кірського та інших, – і дозволяє зіставити їх із ширшим контекстом античної педагогічної та етичної думки. Крім того, дослідження спирається на етико-антропологічний підхід, який уможливорює аналіз демокритівських уявлень про природу людини, її моральні обов'язки, соціальні ролі та ціннісні орієнтири у процесі виховання. Поєднання цих методів дозволяє виявити як онтологічні підвалини демокритівського вчення про дітонародження та виховання, так і соціокультурні наслідки його поглядів на відповідальність батьків, виховання добросесності та взаємозв'язок природного інстинкту з культурною нормою.

Результати

Амбівалентність ставлення до дітонародження і батьківства. Проблематика дітонародження та батьківства належить до кола фундаментальних питань античної філософської думки, оскільки вона безпосередньо пов'язана з темами природи людини, продовження роду, обов'язку перед громадою та особистої відповідальності. У спадщині Демокріта з Абдер, мислителя V–IV ст. до н. е., знаходимо низку фрагментів, у яких відображено його ставлення до цього феномену.

У висловлюваннях Демокріта простежується подвійне ставлення до феномену дітонародження. З одного боку, він розглядає прагнення мати дітей як природну потребу, спільну для людини та тварини, адже турбота про потомство впливає з самої сутності живого й забезпечує відтворення роду. Водночас мислитель наголошує, що виховання дітей завжди пов'язане з непередбачуваністю: батьки переживають труднощі та страждання, а позитивні результати не є гарантованими. Саме тому Демокріт висловлює сумнів щодо доцільності дітонародження, вбачаючи в ньому більше небезпек і клопотів, ніж реальних благ. Подібну позицію приписують йому й пізні античні автори (Климент Олександрійський, Феодоріт), які підкреслювали, що філософі-атомісти – Демокріт і Епікур – розглядали шлюб та продовження роду як чинники, здатні відволікти від філософського життя та справжнього щастя.

У фрагменті, що дійшов до нас завдяки Стобею (Stobaios, 1824, IV 24, 33), Демокріт стверджує: "Здається, що мати дітей – одна з природних потреб людини як за природою, так і з огляду на давнє встановлення. Це ж можна спостерігати і у тварин. Насправді всі тварини виводять потомство відповідно до природи, а не заради будь-якої вигоди. Кожна тварина, щойно в неї народяться дитинчата, клопочеться і годує їх, не шкодуючи сил. Поки вони малі, батьки дуже турбуються про них і страждають, якщо з ними трапиться якесь нещастя. Така природа всіх живих істот; але в людини здавна

встановився ще й звичай, щоб діти вчиняли батькам щось добре" (*ἀνθρώποις τῶν ἀναγκαίων δοκεῖ εἶναι παῖδας κτᾶσθαι ἀπὸ φύσεως καὶ καταστάσεώς τινος ἀρχαῆς. δῆλον δὲ καὶ τοῖς ἄλλοις ζώοις· πάντα γὰρ ἐγγονα κτάται κατὰ φύσιν ἐπιωφελείας γε οὐδεμιᾶς ἔνεκα· ἀλλ' ὅταν γέννηται, ταλαίπωρῃ καὶ τρέφει ἕκαστον ὡς δύναται καὶ ὑπερδεδώκε, μέχρι σμικρὰ ἢ, καὶ ἦν τι πάθῃ, ἀνιάται. ἡ μὲν φύσις τοιαύτη πάντων ἐστὶν ὅσσα ψυχὴν ἔχει· τῷ δὲ δὴ ἀνθρώπῳ νομίζον ἥδη πεποιοῖται, ὥστε καὶ ἐπαύρεσίν τινα γίνεσθαι ἀπὸ τοῦ ἐκγόνου*).

Уже сама постановка питання засвідчує глибину мислительського підходу: дітонародження не розглядається як штучна домовленість чи суто соціальна конвенція, а визнається фундаментальною, майже онтологічною властивістю живого. Подібність із тваринним світом у Демокріта слугує аргументом на користь універсальності батьківського інстинкту – кожна жива істота прагне до відтворення, і це прагнення не потребує зовнішніх підкріплень. Таким чином він відзначає глибинний зв'язок людини з природою та спільність законів, що керують життям.

Водночас Демокріт наголошує: народження дітей, хоча й природне, не обов'язково приносить очікувані блага. Він зазначає, що всі тварини дбають про своє потомство, витрачають на нього сили, піклуються про виживання. Аналогічно й людина, природним чином залучена до цього процесу, переживає численні турботи, хвилювання та страждання. З одного боку, це свідчить про фундаментальну спорідненість людини з усім живим світом, про неможливість уникнути "законів природи", які спонукають до продовження роду. З іншого боку, мислитель підкреслює, що саме в людському суспільстві дітонародження пов'язане не лише з біологічними інстинктами, але й з "давнім встановленням", тобто культурною нормою, традицією, суспільним очікуванням: "дитинство в Греції не є особливим періодом, який асоціюється з невинністю та безтурботністю; навпаки, це своєрідний обов'язковий етап, під час якого природа лише розвивається, а людські якості є лише потенційними" (Laurent, 2017, p. 629).

Тому в поглядах Демокріта простежується перший важливий момент: істота, яка належить до світу живих, не може уникнути цієї потреби, однак сама цінність народження не є беззаперечною, а дитинство як таке "є процесом, порівнянним із проростанням. Подібно до садівника, який знає, що добре для росту рослини, і дає їй те, що потрібно для процвітання, вихователь повинен належним чином "годувати" дитину" (Therme, 2017, p. 640).

Водночас Демокріт убачає специфіку взаємовідносин батьків та дітей саме в людському вимірі. Взаємна турбота один про одного, притаманна стосункам батьків і дітей, слугує найвищою моделлю таких етичних зобов'язань. Зокрема, можна пригадати, як Ксенофонт зображує Сократа, який докоряє своєму синові Лампроклу за те, що той не виявив належної поваги до матері (Xen. Mem. 2.2.13; Arist. Ath. Pol. 55); стосунки дитини і батьків порівнюються з різноманітними іншими взаємними стосунками, у яких етично доречно добре поводитися з тими, хто добре поведився із тобою (Edmonds, 2020, p. 550).

Водночас, попри визнання природності прагнення до продовження роду, у низці інших фрагментів мислитель демонструє більш скептичну й навіть негативну оцінку батьківства. У Стобея (Stobaios, 1824, IV 24, 29) наводиться його вислів: "Виховання дітей – ненадійна справа: бо щастя досягається ціною боротьби і турбот, у разі ж невдачі страждання ні з чим не зрівнянне" (*τεκνοτροφὴ σφαλερόν·τὴν μὲν γὰρ ἐπιτυχίην ἀγῶνος μεστέην καὶ φροντίδος κέκτηται, τὴν δὲ ἀποτυχίην*

ἀνυπερβλητον ἑτερη ὀδύνῃ). Тут відображено глибоке розуміння ризиків, пов'язаних із вихованням: любов і турбота батьків можуть обернутися великими втратами й розчаруванням, якщо діти не виправдають сподівань.

Особливо тут привертає увагу іменник, який вживає досократик – "τεκνοτροφία", яке фактично протиставляється *παιδοτροφία*, яку пропагує софіст Антіфонт (Antiphon, 87 B66 DK); радше йдеться про те, щоб дозволити дитині досягти кінця розвитку, без якого вона залишилася б неповною: "Природа та освіта – це дві дуже схожі речі. Адже дійсно, освіта перетворює людину, і ця зміна надає людині її природу" (Antiphon, 68 B33 DK). Тому логічно, що перша лексема зустрічається у Епікура (Fr.255), а друга – у Ксенофонта, Платона, Демосфена і Менандра (X.Oec.7.21; Pl.R.465c; D.22.65; 24.172; Men.Epit.37) (Liddell et al., 1940, pp. 1288, 1768).

У ще більш радикальній формі ця позиція простежується у фрагменті Стобея (Stobaios, 1824, IV 24, 31), де Демокріт висловлює переконання, що "не слід, на мою думку, рости дітей. Бо бачу, що з цим пов'язані численні й великі небезпеки й прикрощі, а блага – незначні й слабкі" (οὐ δοκεῖ μοι χρῆναι παῖδας κτᾶσθαι· ἐν γὰρ παιδῶν κτήσει πολλοὺς μὲν καὶ μεγάλους κινδύνους, πολλὰς δὲ λύπας, ὀλίγα δὲ τὰ εὐχέλονται καὶ ταῦτα λεπτὰ τε καὶ ἀσθενῆ). Це судження на перший погляд суперечить попередньому твердженню про природність дітонародження. Утім, за цією амбівалентністю простежується більш глибока філософська інтуїція: природа спонукає до відтворення, проте мудрість і розсудливість вимагають урахувувати тягарі, які накладає батьківство на життя людини.

Така подвійність інтерпретується пізньоантичними авторами по-різному. Так, Климент Олександрійський у "Строматах" (Alexandrini, 1857, Strom. II, 138) наголошує, що Демокріт відкидав шлюб і народження дітей як заняття, пов'язані з численними клопотами і такими, що відволікають від більш важливих завдань – філософських і духовних пошуків. Подібної думки дотримувався і Феодоріт Кіпрський у "Зціленні еллінських недуг" (Theodoreti, 1904, Cug. XIII, 74), котрий підкреслював, що Демокріт і Епікур відмовлялися від сімейних обов'язків, оскільки вони суперечили досягненню вищого блага – атараксії, тобто душевної рівноваги й насолоди.

Відповідно, узагальнюючи, ми бачимо ставлення Демокріта до дітонародження позначене амбівалентністю: він одночасно визнає природну детермінованість цієї потреби й вказує на небезпеки, які вона спричинює для духовного самоздійснення. Для філософа, що прагне мудрості, турбота про дітей може стати перепоною на шляху до істини, тоді як для пересічної людини вона є елементом природного й культурного порядку.

Проблематика виховання дітей у Демокріта.

Особливе місце у фрагментах досократика посідає проблема виховання дітей. Демокріт підкреслює, що найважливішим надбанням для нащадків є не матеріальні багатства, а приклад мудрості й доброчесності батьків. Його вислів про те, що "благомисліє батька – найкраще наставлення для дітей" акцентує, що формування моральних якостей, почуття сорому і здатності до розумного вибору можливе лише через виховання, переконання і приклад, а не примус чи суворий закон. Водночас він застерігає: діти скупих людей, не маючи внутрішнього морального стрижня та власних ціннісних орієнтирів, ризикують втратити успадковане майно й зруйнувати батьківську спадщину. Таким чином мислитель проводить межу між справжнім вихованням, що ґрунтується на формуванні чеснот, і зовнішнім тиском чи матеріальною зацікавленістю.

У контексті античної педагогічної традиції цей погляд Демокріта перегукується з уявленнями Сократа та Платона про виховання як про процес формування доброчесності (ἀρετή). Проте, на відміну від ідеалізованого "філософського вихователя" у Платона, Демокріт конкретизує роль саме батька як головного наставника в родині. Його позиція виявляє своєрідний синтез природної і культурної детермінації: батько одночасно є носієм спадковості та провідником моральних норм.

Зокрема, в одному з фрагментів (Stobaios, 1823, II, 31, 57) Демокріт розгортає своє розуміння виховання, підкреслюючи, що без звички до праці діти не зможуть опанувати ні письмо, ні музику, ні гімнастику, ані головне – чесноту сором'язливості: "Якщо діти, привчені до праці, залишать її, то вони не зможуть навчитися ні грамоті, ні музиці, ні боротьбі, ані того, що найбільше підтримує чесноту – сором'язливості. Адже саме з цього здебільшого виникає почуття сорому" (ἐξω τί πως ἢ, πονεῖν εἰθισμένον· παῖδες ἀνιέντες οὔτε γράμματα ἀν μάθοιεν οὔτε μουσικὴν οὔτε ἀγωνίαν· οὐδ' ὅπερ μάλιστα τὴν ἀρετὴν συνέχει, τὸ αἰδέσθαι· μάλιστα γὰρ ἐκ τούτων φιλεῖ γίγνεσθαι ἡ αἰδώς). Тут мислитель поєднує кілька важливих складників: інтелектуальне навчання (грамота), естетичне виховання (музика), фізичний розвиток (гімнастика) та формування моральних чеснот (сором як внутрішній регулятор поведінки). Така комплексність вказує на його прагнення виховати гармонійну особистість, здатну не лише до знання, але й до морального самоконтролю.

Важливість виховання сором'язливості впливає ще з однієї відомої та фундаментальної для давньогрецької етики: "Ніхто не повинен відчувати сором перед іншими людьми більше, ніж перед собою (αἰδέσθαι ἑωυτοῦ), і не повинен бути більш готовим зробити поганий вчинок, якщо ніхто цього не бачить, ніж якщо всі його бачать; радше він повинен найбільше відчувати сором перед собою (ἀλλ' ἑωυτὸν μάλιστα αἰδέσθαι) і нав'язати закон своїй душі (τοῦτον νόμον τῇ ψυχῇ καθεστάναι), щоб не робити нічого лихого" (Antiphon, B264 DK).

Як слушно підкреслює М. Джонсон: "у цій максимі присутні два вкрай парадоксальні поняття: "найбільше відчувати сором перед собою" та "нав'язати закон своїй душі". Зазвичай сором відчувається перед іншими людьми, а закони нав'язуються не ним самим собі, а законодавчим органом політичному органу. "Нав'язати закон своїй душі" для суб'єкта буквально означає діяти "автономно": буквально із самонав'язаним *nomos*" (Johnson, 2020, p. 230).

Тому і логічно, що у грецькій етиці саме αἰδώς (сором, благоговіння) розумілася як внутрішній моральний регулятор, що стримує людину від ганебних вчинків і сприяє гармонії суспільного співжиття. Демокріт, таким чином, передбачає важливі ідеї пізнішої античної й християнської етики, які також робитимуть акцент на внутрішніх мотивах, а не лише на зовнішньому законі. Отже, у педагогічній концепції Демокріта праця виступає не лише засобом здобуття матеріальних благ, а й основним інструментом виховання характеру. Лише через практику, через щоденне зусилля формується здатність дитини до самодисципліни, до розуміння межі між належним і неналежним, між достойним і ганебним.

Ще один важливий фрагмент (Stobaios, 1823, II, 31, 59) свідчить про те, що Демокріт віддавав перевагу вихованню через переконання і розумні доводи, а не через насильство чи зовнішній примус (χρεῖσθαι ἐπ' ἀρετὴν φαίνεται προτροπῇ χρώμενος καὶ λόγου πειθοῖ ἥπερ νόμῳ καὶ ἀνάγκῃ). Такий підхід є надзвичайно сучасним, адже він базується на повазі до внутрішньої свободи дитини

та визнанні її здатності до раціонального вибору. Для Демокріта доброчесність, засвоєна під тиском, є крихкою й непридатною для справжнього життя, тоді як доброчесність, сформована через розуміння й переконання, стає частиною особистісної структури.

Тут можна простежити глибокий зв'язок із концепціями етичного виховання у Сократа та стоїків, які наполягали на необхідності самостійного усвідомлення блага. Водночас Демокріт виступає як своєрідний предтеча педагогічних ідей Нового часу, де особистісний розвиток і автономія індивіда стають ключовими цінностями. Його підхід перегукується із сучасними концепціями гуманістичної педагогіки, яка також наполягає на діалозі, роз'ясненні та вихованні через особистий приклад, а не через репресивні заходи.

Соціально-економічний вимір турботи про дітей. Слід зауважити, що у своїх афоризмах, що збереглися переважно у фрагментах, процитованих пізнішими авторами (Стобей, Клімент Олександрійський, Феодорит), Демокріт також пропонує низку міркувань про межі накопичення, безпеки спадкування та значення виховання у формуванні відповідального ставлення дітей до майна. Його позиція виражає специфічний соціально-філософський підхід, у якому поєднано прагматичний досвід грецького поліса та етичні настанови філософа, зосереджені на гармонії, міри та внутрішньому добробуті, адже на той час "батьки, вчителі та весь поліс невинно піклуються про навчання та виправлення своїх дітей, поки вони живуть. Ця складна система соціалізації призводить до базового рівня арете серед усіх громадян" (Berkel, 2020, p. 80).

У фрагменті Стобея (Stobaios, 1825, III, 10, 64) Демокріт зазначає: "Надмірне накопичення грошей для дітей є приводом, що викриває властиву скупості вдачу" (*ἡ τέκνοις ἄγαν χρημάτων συναγωγή πρόφασις ἐστὶ φιλαργυρίας τρόπον ἴδιον ἐλέγχουσα*). Цей вислів показує, що філософ негативно ставився до прагнення батьків залишити своїм нащадкам надмірні матеріальні статки. На його переконання, така стратегія виходить не з істинної турботи про благо дітей, а радше з егоїстичного потягу до збагачення. Таким чином, у центрі критики Демокріта – підміна моральної відповідальності перед родиною прагненням до накопичення, що, зрештою, підриває духовну основу батьківсько-дитячих відносин.

Цікаво, що цей мотив знаходить паралелі в ширшій античній етиці. Наприклад, у стоїків надмірне багатство часто постає як джерело тривоги й внутрішньої несвободи. Для Демокріта ж воно є також чинником, що спотворює саме розуміння обов'язку перед нащадками: справжня батьківська турбота полягає не в тому, щоб залишити якнайбільший спадок, а в тому, щоб прищепити дітям уміння правильно користуватися тим, що вони мають.

Фрагмент Стобея (Stobaios, 1825, III, 16, 18) розкриває ще одну грань демокритівського бачення: "Діти скупих, стаючи невігласами, подібні до тих, хто йде по ножах: якщо випадково оступляться й не знайдуть, де поставити ногу, то гинуть. Адже важко влучити хоча б в одну слідину, бо залишено лише один відбиток ноги. Так само й ці діти: якщо зіб'ються зі сліду батьківського прикладу старанності й ощадливості, вони схильні до загибелі" (*τοῦ αὐτοῦ. οἱ τῶν φειδωλῶν παῖδες ἀμαθεῖς γινόμενοι ὥσπερ οἱ εἰς τὰς μαχαίρας ὀρῶντες, ἥν ἐνὸς μόνου τύχῃ καταφερόμενοι, ἐνθα δὲ τοὺς πόδας ἐρείσαι, ἀπὸλλυνται· χαλεπὸν δὲ τυχεῖν ἐνός· τὸ γὰρ ἵχνος μόνου λείπεται τῶν ποδῶν· οὕτω δὲ καὶ οὗτοι, ἥν ἀμάρτωσι τοῦ πατρικοῦ τύπου τοῦ ἐπιμελοῦς καὶ φειδωλοῦ, φιλοῦσι διαφθεῖσθαι*).

Мислитель використовує яскраву метафору танцю між мечами, щоб показати, наскільки небезпечно для дітей отримувати значні матеріальні ресурси без належної підготовки. Без сформованих моральних і трудових навичок, без засвоєного "благомислія", вони ризикують використати спадщину нерозумно і зазнати краху. Таким чином, Демокріт не відкидає повністю ідею матеріального забезпечення дітей, але підкреслює, що без виховання та морального стрижня навіть найбільше багатство може стати згубним.

Додатково у Стобея (Stobaios, 1824, IV 26, 25) передано думку Демокріта, що, "якщо тільки можливо, треба розділити майно між синами і стежити, щоб вони, маючи на руках гроші, не зробили чогось нерозумного. Тоді діти стають значно ощадливішими і старанно змагаються один з одним у нагромадженні". Тут йдеться не про відмову від майнової підтримки, а про раціональну стратегію її надання. Поділ спадку за життя батька дає дітям можливість відчувати персональну відповідальність за власну частку майна, що стимулює їх до самостійності та дисципліни.

Подібна позиція перегукується з етикою "міри" (μέτρον), яку Демокріт послідовно підкреслював у своїй етико-філософській системі. Уникнення крайнощів – надмірного накопичення чи бездумної розтрати – є необхідною умовою не лише для збереження матеріальних благ, а й для формування зрівноваженої особистості. У цьому сенсі економічний аспект тісно переплітається з етичним та виховним: багатство може бути корисним лише тоді, коли воно поєднується із розумом і вихованою моральною свідомістю.

Варто наголосити, що Демокрітова критика накопичення для дітей та його міркування щодо спадкування відображають ширший контекст античної соціальної думки. У грецьких полісах V–IV ст. до н. е. родина розглядалася як основна клітина політичного організму, але водночас надмірна концентрація багатства в руках окремих родів сприймалася як загроза громадянській рівності. Звідси й прагнення обмежити передавання надмірних статків дітям, адже це могло б призвести до зростання соціальної нерівності, породжувати ворожнечу й розкол у громаді.

Демокріт, акцентуючи на виховному вимірі батьківської відповідальності, фактично пропонує ранній варіант соціальної педагогіки, у якій завданням батька є не стільки нагромадження матеріальних ресурсів, скільки формування здатності дітей до розумного використання наявних благ. Такий підхід мав глибокий вплив на подальший розвиток античних та постантичних уявлень про виховання, які поступово відходили від ідеї спадкової замкнутості й зміщували акцент на індивідуальні заслуги, доброчесність і освіту.

Дискусія і висновки

Узагальнюючи результати дослідження, можна дійти висновку, що доробок Демокріта щодо проблематики дітотородження, батьківства та виховання розкриває складну й амбівалентну картину, в якій органічно поєднані природна необхідність і культурна умовність. З одного боку, він визнає універсальність прагнення до продовження роду як онтологічну властивість живого, а з іншого – наголошує на небезпеках, стражданнях та ризиках, що супроводжують батьківство, здатне відвернути людину від духовного самоздійснення. Водночас у його фрагментах чітко простежується думка, що головною спадщиною для дітей мають бути не матеріальні багатства, а приклад мудрості, доброчесності та благомислія батьків. Демокріт послідовно підкреслює значення праці

як основи формування гармонійної особистості, що опановує грамоту, музику, гімнастику та чесноти, зокрема *αἰδώς* – сором'язливість, яка постає внутрішнім моральним регулятором. Його переконання, що виховання має здійснюватися не через примус і закон, а через переконання та силу слова, перегукується з гуманістичними педагогічними концепціями Нового часу й сучасності. Водночас критика надмірного накопичення для дітей та застереження щодо небезпек спадкування без моральної підготовки виражають прагнення мислителя до гармонії між економічним і етичним вимірами сімейного життя.

Внесок авторів: Віталій Туренко – концептуалізація, методологія дослідження, Юлія Серова – висновки та емпірична база.

Джерела фінансування. Це дослідження не отримало жодного гранту від фінансової установи в державному, комерційному або некомерційному секторах.

Список використаних джерел

- Alexandrin, C. (1857). *Opera quae exstant omnia. Stromata I–IV. Quis dives salvetur. Fragmenta* (T. 1). J.-P. Migne.
- Berkel, T. van (2020). The Ethical Life of a Fragment: Three Readings of Protagoras' Man Measure Statement. In D. C. Wolfsdorf (Ed.), *Early Greek Ethics* (pp. 74–109). Oxford University Press.
- Diels, H., & Kranz, W. (1912). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Bd. 2). Weidmannsche Buchhandlung.
- Edmonds, R. (2020). The Ethics of Afterlife in Classical Greek Thought. In D. C. Wolfsdorf (Ed.), *Early Greek Ethics* (pp. 545–565). Oxford University Press.
- Johnson, M. R. (2020). The Ethical Maxims of Democritus of Abdera. In D. C. Wolfsdorf (Ed.), *Early Greek Ethics* (pp. 211–242). Oxford University Press.
- Laurent, J. (2017). L'enfance dans l'Antiquité. *Archives de philosophie*, 80(4), 629–632. <https://doi.org/10.3917/aphi.804.0629>
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. (Eds.) (1940). *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press. <https://areopage.net/PDF/LSJ.pdf>
- Luria, S. (2016). *Democritus*. (C. C. W. Taylor, Trans.). Oxford University Press.
- Schofield, M. (2012). *Infancy and childhood in ancient Greek philosophy*. Hellenic Society. <https://www.hellenicsociety.org.uk/wp-content/uploads/2012/09/INFANCY-AND-CHILDHOOD-final.pdf>

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

Yuliia SIEROVA, PhD in Philosophy, Assoc. Prof.
ORCID ID: 0009-0005-2065-505X
e-mail: NataliiaKaraulna@knu.ua
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

A VIEW ON PARENT–CHILD RELATIONSHIPS IN DEMOCRITUS' LEGACY: ETHICAL AND ANTHROPOLOGICAL DIMENSIONS OF REFLECTION

Background. The article presents a philosophical and ethical analysis of Democritus' views on the phenomena of parenthood and childhood. The starting point of the study is the philosopher's ambivalent attitude toward procreation, which he perceives both as a natural necessity of living beings and as a potential source of suffering. The author demonstrates that Democritus' concept reveals a profound interconnection between biological instincts and cultural norms, while also outlining significant aspects of parental responsibility in shaping future generations.

Methods. The research employs ethical-anthropological, historical-philosophical, and hermeneutical approaches. The analysis is based on fragments preserved in the works of Stobaeus, Clement of Alexandria, Theodoret, and other authors, and is conducted within the broader context of ancient pedagogical and ethical traditions. This methodological framework makes it possible to disclose both the ontological dimensions of Democritus' teaching on procreation and the socio-cultural implications of his reflections on upbringing and inheritance.

Results. The article substantiates that, for Democritus, procreation is simultaneously a natural necessity and a socio-cultural convention: it is inherent to all living beings, yet in human life it assumes the form of a cultural norm. At the same time, the philosopher emphasizes the risks and difficulties of parenthood, which may hinder an individual's spiritual self-realization. His reflections reveal a duality of assessment, ranging from the recognition of the universality of parental instinct to a radical critique of familial obligations as factors that distract from the pursuit of philosophical life.

Conclusions. The author concludes that Democritus' legacy concerning parenthood and education outlines fundamental issues regarding the relationship between nature and culture, instinct and moral choice. His teaching shows that parenthood is not merely a biological fact but also an ethical task, closely connected with the formation of a virtuous personality. In this sense, Democritus' reflections remain relevant in contemporary humanitarian discourse, as they highlight the nature of responsibility, the role of education, and the boundaries of material provision in the context of shaping a harmonious individual.

Keywords: Democritus, parenthood, childhood, ethics, education, human being, history of philosophy, ancient philosophy.

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; in the decision to publish the results.

- Stobaios, I. (1823). *Anthologion: Ioannis Stobaei Florilegium* (Vol. II). Bibliopolio Kuehniano.
- Stobaios, I. (1824). *Anthologion: Ioannis Stobaei Florilegium* (Vol. IV). Bibliopolio Kuehniano.
- Stobaios, I. (1825). *Anthologion: Ioannis Stobaei Florilegium* (Vol. III). Bibliopolio Kuehniano.
- Theodoret. (1904). *Graecarum affectionum curatio*. B. G. Teubner.
- Therme, A.-L. (2017). Figures présocratiques de l'enfant. *Archives de philosophie*, 80(4), 633–657. <https://doi.org/10.3917/aphi.804.0633>

References

- Alexandrin, C. (1857). *Opera quae exstant omnia. Stromata I–IV. Quis dives salvetur. Fragmenta* (T. 1). J.-P. Migne.
- Berkel, T. van (2020). The Ethical Life of a Fragment: Three Readings of Protagoras' Man Measure Statement. In D. C. Wolfsdorf (Ed.), *Early Greek Ethics* (pp. 74–109). Oxford University Press.
- Diels, H., & Kranz, W. (1912). *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Bd. 2). Weidmannsche Buchhandlung.
- Edmonds, R. (2020). The Ethics of Afterlife in Classical Greek Thought. In D. C. Wolfsdorf (Ed.), *Early Greek Ethics* (pp. 545–565). Oxford University Press.
- Johnson, M. R. (2020). The Ethical Maxims of Democritus of Abdera. In D. C. Wolfsdorf (Ed.), *Early Greek Ethics* (pp. 211–242). Oxford University Press.
- Laurent, J. (2017). L'enfance dans l'Antiquité. *Archives de philosophie*, 80(4), 629–632. <https://doi.org/10.3917/aphi.804.0629>
- Liddell, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. (Eds.) (1940). *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press. <https://areopage.net/PDF/LSJ.pdf>
- Luria, S. (2016). *Democritus*. (C. C. W. Taylor, Trans.). Oxford University Press.
- Schofield, M. (2012). *Infancy and childhood in ancient Greek philosophy*. Hellenic Society. <https://www.hellenicsociety.org.uk/wp-content/uploads/2012/09/INFANCY-AND-CHILDHOOD-final.pdf>
- Stobaios, I. (1823). *Anthologion: Ioannis Stobaei Florilegium* (Vol. II). Bibliopolio Kuehniano.
- Stobaios, I. (1824). *Anthologion: Ioannis Stobaei Florilegium* (Vol. IV). Bibliopolio Kuehniano.
- Stobaios, I. (1825). *Anthologion: Ioannis Stobaei Florilegium* (Vol. III). Bibliopolio Kuehniano.
- Theodoret. (1904). *Graecarum affectionum curatio*. B. G. Teubner.
- Therme, A.-L. (2017). Figures présocratiques de l'enfant. *Archives de philosophie*, 80(4), 633–657. <https://doi.org/10.3917/aphi.804.0633>

Отримано редакцією журналу / Received: 11.08.25

Прорецензовано / Revised: 21.08.25

Схвалено до друку / Accepted: 10.09.25

НАШІ АВТОРИ

Валюх Дмитро Васильович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Вдовиченко Георгій Валерійович – доктор філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Гончаренко Марина Михайлівна – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Заболотна Наталія Анатоліївна – кандидат філософських наук, асистент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Караульна Наталія Вікторівна – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Кобетяк Андрій Романович – доктор політичних наук, професор, Житомирський державний університет імені Івана Франка (м. Житомир, Україна).

Кобетяк Тарас Романович – аспірант, Житомирський державний університет імені Івана Франка (м. Житомир, Україна).

Колотило Володимир Володимирович – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Костюк Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент, докторант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Мельничук Євген Валерійович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Нестерова Марія Іванівна – доктор філософії, асистент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Пасічник Олександр Сергійович – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Предко Олена Іллівна – доктор філософських наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Птиця Микола Борисович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Сєрова Юлія Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Синчак Богдан Анатолійович – доктор філософії у галузі журналістики, доцент, Приватний вищий навчальний заклад "Український гуманітарний інститут" (м. Буча, Україна).

Туренко Віталій Едуардович – доктор філософських наук, старший науковий дослідник, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Фенно Ірина Миколаївна – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Швед Зоя Володимирівна – доктор філософських наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Наукове видання

СОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 2(26)

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Обл.-вид. арк. 15,7. Ум. друк. арк. 11,63. Наклад 300. Зам. № 225-11543.

Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл6.

Підписано до друку 18.11.25

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.knu.ua](http://vpc.knu.ua)

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02