

ISSN 2521-6570

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2026.27>

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
29.12.25 (протокол №9)

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
(категорія «Б»)
(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.,
Волинський 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 істор. 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.

РЕЛІГІЗНАВСТВО

ВАЛЮХ Дмитро Особливості віровчення і культової практики "Білого братства"	4
ВЕРГЕЛЕС Костянтин, КУЛІШ Павло Освіта як засіб забезпечення політичної, національної та релігійної безпеки України: світоглядно-філософський аналіз.....	10
ГОНЧАРОВ Геннадій Релігійний дискурс у відстоюванні української мови в богослужбовому вжитку.....	14
ДОВГАНЬ Марія Антропологічна спадщина Кароля Войтили через призму історіографії.....	21
ЗАДІРАКА Володимир Інституціональні трансформації тибетського буддизму після 1959 року	26
КІРУШОК Юрій Співвідношення релігійної та цивілізаційної ідентичностей: релігієзнавчий аналіз	31
ЛЕНЬОВ Андрій, ПАНЧУК Ірина Громадянська релігія як чинник суспільної консолідації	36
ЛОМАЧИНСЬКА Ірина, ЛОМАЧИНСЬКИЙ Богдан, ХРИПКО Світлана Релігійна безпека в умовах гібридної війни: трансформації цифрового релігійного простору під впливом російської агресії	43
МАКСИМЕНКО Ігор Капеланська служба в контексті російсько-української війни: релігійна віра та біоетичні виміри	50
МЕЛЬНИЧУК Євген Специфіка хасидської молитовної практики	56
САРАПІН Олександр Релігійний досвід у перспективі семантичного аналізу	61
СКОКЛЮК Юрій Філософія права Рудольфа Фон Іерінга і доктрина "русскій мір"	69
СТАДНИК Микола, КУДИН Олександр Освітньо-духовні й етноментальні складники східного християнства	74

ФІЛОСОФІЯ

БІЛОКОБИЛЬСЬКИЙ Олександр, ХАЛІКОВ Руслан Розум та міф.....	81
ТУРЕНКО Віталій, СЕРОВА Юлія Постсучасність як простір деконструкції ідентичності: філософський аналіз соціокультурних зсувів	88
Наукові повідомлення	93
Наші автори	157

RELIGIOUS STUDIES

VALIUKH Dmytro
The doctrinal and ritual features of the "White Brotherhood" 4

VERGELES Kostiantyn, KULYSH Pavlo
Education as a means of ensuring the political, national, and religious security of Ukraine:
a worldview and philosophical analysis.....10

HONCHAROV Hennadii
Religious discourse in the defense of the Ukrainian language in liturgical use14

DOVHAN Mariia
The anthropological heritage of Karol Wojtyła through the prism of historiography21

ZADIRAKA Volodymyr
Institutional transformations of Tibetan buddhism after 1959.....26

KIRUSHOK Yuriy
The interplay of religious and civilizational identities: a religious studies analysis31

LENOV Andrii, PANCHUK Iryna
Civic religion as a factor of social consolidation36

LOMACHINSKA Irina, LOMACHINSKYI Bohdan, KHRYPKO Svitlana
Religious security in the context of hybrid warfare: transformations
of the digital religious space under the influence of Russian aggression43

MAKSYMENKO Ihor
Chaplaincy and Religious Faith amid Full-Scale Invasion: a Bioethical Perspective50

MELNYCHUK Yevhen
The specificity of hasidic prayer practice56

SARAPIN Olexander
Religious experience in the perspective of semantic analysis61

SKOKLIUK Yurii
Rudolf von Jhering's philosophy of law and the doctrine of the "Russian World"69

STADNYK Mykola, KUDYN Oleksandr
Educational-spiritual and ethnomental components of eastern christianity.....74

PHILOSOPHY

BILOKOBYLKSKYI Oleksandr, KHALIKOV Ruslan
Reason and myth..... 81

TURENKO Vitalii, SIEROVA Yuliia
Postmodernity as a space of identity deconstruction: a philosophical analysis of sociocultural shifts88

Scientific reports93

Our authors157

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 2-67:316.7(477)

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2026.27.1>Дмитро ВАЛЮХ, асп.
ORCID ID: 0009-0007-6102-024X
e-mail: dimavaluh@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ОСОБЛИВОСТІ ВІРОВЧЕННЯ І КУЛЬТОВОЇ ПРАКТИКИ "БІЛОГО БРАТСТВА"

Вступ. Досліджено проблематику нових релігійних рухів в Україні на прикладі "Білого братства". Актуальність дослідження зумовлена необхідністю комплексного осмислення феномена "Білого братства" як вияву духовної кризи та трансформації релігійності в пострадянській Україні. Поява цього руху у 1990-х роках засвідчила пошук нових форм сакральності після розпаду тоталітарної ідеології, водночас виявивши небезпеку релігійних маніпуляцій у добу соціальних трансформацій. У статті розглядаються віровчення, ритуальна практика та соціокультурна рецепція "Білого братства" у контексті глобальних тенденцій новітньої духовності, синкретизму й неоезотеризму. Спрямовано на виявлення механізмів сакралізації у сучасному суспільстві, природи харизматичного лідерства та впливу релігійного досвіду на соціальну ідентичність.

Методи. Методологічну основу становить міждисциплінарне поєднання філософського, релігієзнавчого, соціокультурного й психологічного аналізу. Застосовано герменевтичний і феноменологічний підходи (Е. Гусерль, М. Еліаде) для реконструкції внутрішньої логіки сакрального досвіду, а також соціокультурну методологію (Е. Дюркгейм, К. Гірц, В. Єленський, Л. Філіпович) для аналізу ритуалу як форми колективної інтеграції. Використано психологічні концепції (Е. Фромм, В. Франкл) для пояснення феноменів харизматичного лідерства й духовної компенсації. Компаративний метод дає змогу зіставити "Біле братство" з іншими новітніми культурами (теософією, "Церквою Об'єднання", "Аум Сінрікьо"), виявивши спільні риси посттоталітарної релігійності – апокаліпсизм, синкретизм і прагнення створити "нову людину".

Результати. Показано, що "Біле братство" постає як синкретичне релігійне утворення, яке поєднало християнську есхатологію, езотеричну космологію, окултний фемінізм і психотехнічні практики. У центрі його віровчення – концепція "Матері Світу" як втілення жіночого Месії, що символізує початок "ери Світла". Доктрина проголошує Україну сакральним центром духовного оновлення, а Київ – "Новим Єрусалимом". Ритуальна система руху є формою реалізації есхатологічної віри через медитації, мантри, колективні трансівні практики та театралізовані "служіння Світлу", які створюють стан спільного екстазу. Феномен харизматичного лідерства Марії Деві Христос, що поєднує риси жіночого месіанізму, містичного еротизму та соціального протесту, інтерпретується як ключовий чинник формування спільноти. Виявлено, що рух є водночас виявом духовного пошуку й соціально-психологічного експерименту, у якому релігійна енергія набуває технологічної форми "тотальної духовності".

Висновки. Доведено, що "Біле братство" є феноменом перехідної духовності, у якому традиційна сакральність трансформується у симулятивну, медійну та психотехнічну. Його доктрина репрезентує глобальний зсув від релігії віри до "релігії досвіду", де ритуал стає інструментом внутрішнього перетворення. Соціокультурна рецепція братства засвідчує подвійність ставлення українського суспільства до нової релігійності: як страх перед фанатизмом і водночас пошук нової духовної ідентичності. Отже, феномен "Білого братства" відображає глибинну потребу культури в метафізичному сенсі в добу секуляризації й інформаційного вибуху, водночас попереджаючи про небезпеку сакралізації влади та маніпуляції вірою.

Ключові слова: Біле братство, неорелігійність, синкретизм, апокаліпсизм, ритуал, харизматичне лідерство, сакральний фемінізм, духовна трансформація, посттоталітарна культура.

Вступ

Проблематика нових релігійних рухів, що постали на теренах України в період пострадянської трансформації, залишається однією з найважливіших у сучасному релігієзнавчому дискурсі. Зміна соціально-політичної парадигми на початку 1990-х років спричинила глибоку кризу ідентичності, унаслідок якої у суспільній свідомості виникла потреба в нових формах духовного самоусвідомлення. У цьому контексті поява "Білого братства" стала не лише релігійною аномалією, а й показовим феноменом, що виявив межі й можливості релігійної свободи в посттоталітарному суспільстві. Вивчення віровчення, ритуальної практики та соціокультурної рецепції цього руху дозволяє глибше зрозуміти механізми сакралізації у сучасному світі, природу харизматичного лідерства, а також трансформацію релігійного досвіду в умовах секуляризації й інформаційного вибуху. Актуальність дослідження зумовлена також тим, що "Біле братство" становить унікальний приклад синкретичної духовності, у якій поєднано апокаліптичні, гностичні та неоезотеричні мотиви, що репрезентують глобальні тенденції "нової релігійності" на українському ґрунті.

Метою статті є здійснення філософсько-релігієзнавчого аналізу віровчення і культової практики "Білого братства" як феномену пострадянської духовної трансформації, з'ясування його доктринальної специфіки, ритуальної динаміки та соціокультурних наслідків у контексті розвитку новітньої релігійності в Україні.

Відповідно, сформульована мета передбачала виконання таких завдань:

- розкрити доктринальні засади віровчення "Білого братства";
- визначити специфіку культової та ритуальної практики руху;
- охарактеризувати соціокультурну рецепцію і наслідки діяльності "Білого братства"

Методи

Методологічна основа дослідження являє собою міждисциплінарне поєднання філософського, релігієзнавчого, соціокультурного та психологічного підходів, що дозволяє цілісно осмислити феномен "Білого братства" як вияв посттоталітарної неорелігійності. Застосовано герменевтичний аналіз текстів руху ("Книга Марії Деві Христос", "Послання Світла") як форм міфопоетичного

© Валюх Дмитро, 2026

висловлення сакрального досвіду; феноменологічний підхід (Е. Гусерль, М. Еліаде) – для реконструкції внутрішньої логіки релігійного переживання; соціокультурну методологію (Е. Дюркгейм, К. Гірц, В. Єленський, Л. Филипович) – для виявлення ритуалу як механізму колективної інтеграції; психологічний аналіз (Е. Фромм, В. Франкл) – для пояснення феноменів харизматичного лідерства, екстазу та духовної компенсації. Компаративний підхід дозволив порівняти "Біле братство" з іншими новітніми релігійними рухами (теософією, "Церквою Об'єднання", "Аум Сінрікьо"), що дало змогу виокремити типологічні ознаки пострадянської духовності: синкретизм, апокаліптичний світогляд і прагнення створити "нову людину".

Результати

Релігійне утворення, відоме під назвою "Велике Біле братство Юсмалос", з'явилося в Україні на початку 1990-х років як один із найяскравіших виявів пострадянського духовного експерименталізму. У цей період різкого розпаду ідеологічних структур, пошуку нових духовних орієнтирів та зростання масової релігійної чутливості рухи подібного типу стали реакцією на глибоку кризу ідентичності. Біле братство з'явилося не як традиційна конфесія, а як синкретичний проєкт, що поєднав у собі елементи християнської есхатології, східних езотеричних практик, неогностичних ідей про "вищу свідомість" та окультно-астральну символіку "нового космічного циклу". Його релігійна система формувалася як спроба поєднати ідеї апокаліптичного оновлення світу з міфом про духовне обрання України як осередку майбутнього спасіння людства.

Як слушно зауважує В. Єленський, *Рух Білого братства* можна розглядати як майже класичний приклад новітнього релігійного феномену; фактично – як хрестоматійний зразок релігійного культу в розумінні, яке пропонують соціологи релігії (зокрема, Р. Старк і В.-С. Бейнбрідж). Водночас поняття "*культ*" уживається тут не в публіцистичному чи оцінному сенсі, а як науково нейтральна категорія, що позначає певний тип релігійної організації та соціальної динаміки. Однак, погоджуючись із дослідниками, які уникають термінів, навантажених негативними конотаціями у світському або конфесійному дискурсі, доцільно користуватися більш коректним і усталеним означенням – "*новітній релігійний рух*" (Єленський, 1998, с. 11).

Засновниками руху стали Юрій Кривоногов (Юоан Свамі) та Марина Цвігун (Марія Деві Христос), які проголосили себе втіленнями "космічних істот світла" – останніх пророків нової епохи. У центрі їхнього вчення лежала ідея завершення старої ери і переходу до нової – ери Духа Святого, що мала настати через духовне пробудження людства під проводом "Месії жінки". Як слушно підкреслюють О. Предко і Д. Предко, "Ю. Кривоногов почав конструювати нову релігію з елементів давньоєгипетських культів, ведичної релігії, кришнаїзму, юдаїзму та християнства. Він проголосив цей синкретичний букет ідей різних релігій "надрелігією", "вселенською", "епохальною" релігією та назвав її ЮСМАЛОС (ЮЙС у цій аббревіатурі означає – Юоан Свамі, сам Кривоногов; МА – Марія Деві, Марина Цвігун; ЛОС – планетарний Логос)" (Predko, & Predko, 2021, p. 85).

Відповідно, ця доктрина мала відверто хіліастичний характер: історія світу розглядалася як низка циклів, що завершується апокаліптичним катарсисом, унаслідок якого старе людство зникне, а його місце посяде нова духовна раса. Водночас рух запозичував із християнства есхатологічні образи, надаючи їм езотеричного змісту: Христос тлумачився не як особа Ісуса з Назарета, а як

космічний принцип, який може втілюватися у вибраних, а Бог ототожнювався із всеосяжною енергією Світла. У цьому сенсі "Біле братство" можна розглядати як неогностичну систему, у якій спасіння досягається не через покаяння і віру, а через ініціацію, пробудження свідомості, вихід за межі матеріальної ілюзії.

Основні тексти руху – "Книга Марії Деві Христос" та "Послання Світла" – репрезентують апокаліптичний наратив, у якому духовна історія людства завершується приходом жіночого Месії. У центрі цього наративу – постать "Матері Світу", "Живої Богині", що втілює енергію Духа Святого і виступає символом очищення планети від темних сил. Сама Марія Деві Христос оголошувалася втіленням цього божественного начала, а її партнер Юоан Свамі – пророком, "першим апостолом Нової Доби". У цій системі відбулося радикальне переосмислення традиційного християнського вчення про Трійцю: Бог-Отець, Бог-Син і Богиня-Мати постають як три аспекти єдиної космічної енергії. Таким чином, "Біле братство" впровадило в український релігійний простір ідею сакрального фемінізму – ототожнення жіночого начала з божественною творчою силою. Цей мотив перегукується з окультними традиціями "теософії" Олени Блаватської та з уявленнями про "нову епоху Водолія" у західному езотеризмі.

У структурі віровчення Білого братства ключовим є поняття "Юсмалос" – аббревіатура з перших літер імен трьох божественних істот: Юоан, Марія, Логос. Цей термін виконує функцію сакрального символу, подібного до мантри або тетраграматону, і слугує знаком космічного порядку. Світ, за вченням руху, складається з різних рівнів буття – матеріального, енергетичного та духовного, – між якими може переміщатися лише посвячений. Людина, що досягає вищого стану свідомості через практику "просвітлення Світлом", входить у "Коло братів і сестер Світла" і стає частиною нового людства, корекція ж підсвідомих структур психіки здійснюється під впливом інтенсивних інформаційних потоків (Присяжнюк та ін., 2024, с. 9). Таким чином, у віровченні відтворюється архаїчний мотив ініціації: перехід через смерть старої особистості до нового духовного буття. Проте в інтерпретації братства цей перехід набуває есхатологічного значення: людство має померти у своєму старому вигляді, щоб воскреснути у формі "світлоносного народу".

Особливе місце в доктрині посідає ідея України як сакрального центру світу, що підтверджує думку В. Базика про еклетичність цього релігійного напрямку (Базик, 2023) Рух проголошував Київ "Новим Єрусалимом", місцем, де має відбуватися духовне воскресіння планети. Саме тому його послідовники намагалися здійснити свій головний ритуал – "вхід у храм небесної енергії" – у Софійському соборі Києва, що символізувало початок нової ери. Апокаліптична подія, яку планували на листопад 1993 року, мала завершити "епоху темряви". Згідно з текстами руху, Марія Деві Христос мала "відкрити врата між світами" й вивести вибраних у новий духовний вимір. Цей есхатологічний сценарій був водночас і символічним, і практичним: він передбачав реальний ритуал переходу, який мав об'єднати духовне і фізичне в "новому космосі свідомості".

Віровчення братства характеризується високим рівнем символічності та використанням архаїчних міфологем. Його тексти побудовані у формі одкровення, насичених образами світла, вогню, небесних істот і космічних сфер. Людство поділяється на "просвітлених" і "темних", на тих, хто прийняв Світло, і тих, хто залишився у п'ятні. У цьому виявляється дуалістична основа вчення, типова

для гностичних систем: матеріальний світ розглядається як тюрма духу, а спасіння можливе лише через звільнення від нього. Водночас, на відміну від класичного гностицизму, братство не відкидало повністю тілесність – воно вважало, що тіло може бути "прозорим" для енергії Світла, якщо людина очищена духовно. Ця концепція "енергетичного тіла" зближує віровчення братства із сучасними езотеричними та неоіндуїстськими уявленнями про чакри, аури та духовну трансформацію через вібрацію.

Загалом доктрина Білого братства має чітку ієрархію духовних рівнів: від звичайних людей – до "учнів Світла", від учнів – до "посвячених", і далі до "планетарних істот", які здійснюють космічну місію. Ця структура створює внутрішню модель сакрального суспільства, у якому кожен член має визначену роль і мету. Таке уявлення про духовну ієрархію дозволяє пояснити феномен харизматичної влади лідерів, що набув у братстві майже теократичного характеру. У цьому проявляється типова риса нових релігійних рухів пострадянського періоду – поєднання харизми з апокаліптичним очікуванням, що робить послідовників особливо вразливими до ідеї жертвованості.

З філософсько-релігієзнавчого погляду, віровчення Білого братства становить синтез трьох світоглядних рівнів: міфологічного, містичного і психотехнічного. Міфологічний рівень задає космічну драму боротьби Світла і Темряви; містичний – проголошує можливість безпосереднього єднання людини з Божественним; психотехнічний – пропонує практики медитації, читання сакральних формул і "енергетичних вправ", спрямованих на самопрограмування свідомості. Разом вони створюють модель "тотальної духовності", де релігія перетворюється на технологію самоперетворення. Така синкретична конструкція робить учення привабливим для людей у кризові періоди – воно обіцяє не лише спасіння, а й сенс, не лише віру, а й відчуття причетності до "вищого плану".

Відповідно, доктринальні засади Білого братства являють собою складну спробу переосмислити традиційні релігійні символи в межах нової духовної міфології. Це вчення, що намагається поєднати християнську есхатологію з окультним космоізмом, сакральний фемінізм із гностичною дуальністю, а соціальну харизму лідерів – із претензією на універсальне спасіння. Його історичне значення полягає не лише в епізодичності та суспільному резонансі, а в тому, що воно стало виразним симптомом духовної кризи епохи трансформацій, у якій сакральне почало шукати себе в нових, часто небезпечних формах.

Можемо зауважити, що культова система "Білого братства" формувалася як практичне втілення його есхатологічного віровчення. Якщо доктрина задавала космологічну рамку майбутнього "просвітлення людства", то культ був засобом здійснення цього процесу тут і тепер – через ритуал, медитацію та психологічну трансформацію особистості. Саме у сфері культової практики виявилася повна синкретичність руху: тут поєдналися елементи православного богослужіння, східної йогічної дисципліни, теософської символіки та окультних технік роботи зі свідомістю. На відміну від традиційних релігій, у яких ритуал покликаний підтримувати зв'язок із трансцендентним, у "Білому братстві" ритуал виступає механізмом переходу до нового рівня буття – інструментом перетворення людської психіки.

В основі культової системи лежить ідея "служіння Світлу", що тлумачиться як цілодобова присутність у молитві, очищенні та спогляданні. Центральним актом духовного життя братства є колективна медитація, під

час якої послідовники, перебуваючи у стані трансу, промовляють мантри – короткі сакральні формули на кшталт "Юсмалос є Світло", "Марія є Богиня", "Світло перемаже темряву". Такі повтори створюють ритм, який змінює стан свідомості, занурює учасників у спільний духовний потік. Цей тип молитовної практики поєднує риси індійських медитаційних технік і православного Ісусового молитовного циклу, але позбавлений чіткого тексту чи канонічного часу. Для братства характерне уявлення, що молитва можлива в будь-який момент, а слово, вимовлене з вірою, має безпосередню енергетичну силу. Так утверджується особливий тип сакральної мови, де слово не описує, а творить реальність.

Ритуальні практики руху були спрямовані не лише на духовне очищення, а й на створення атмосфери тотальної участі. Під час зібрань, які називалися "служіннями Світлу", послідовники одягали білі шати, символізуючи чистоту та відмову від старого світу. Білий колір мав подвійну символіку – космічної енергії та смерті матеріального, бо через смерть тіла має народитися "світлова істота". Простір богослужіння також мав специфічний характер: у центрі розташовувався символічний "енергетичний стовп", утворений свічками, кристалами й квітами, навколо якого учасники рухалися по колу. Цей колоподібний рух символізував космічну гармонію, а його ритм – пульс Всесвіту. У такі моменти музика, спів, вигуки "Слава Світлу!" створювали ефект екстатичного єднання, у якому окремі особи розчинялися в колективній свідомості.

Психологічний зміст цих ритуалів полягає в індукції змінених станів свідомості. За спостереженнями дослідників нових релігійних рухів, саме через ритм, повтор і спільну тілесну активність формується феномен "колективного трансу", у якому особисті межі розмиваються. У Білому братстві цей стан тлумачився як "вихід із земної оболонки", "від'єднання від астрального тіла", що дозволяє наблизитися до божественного джерела. Таке поєднання езотеричної символіки і психотехніки робило культ надзвичайно впливовим – він надавав послідовникам відчуття духовної винятковості й причетності до космічної місії. Саме через ці ритуали підтримувалася дисципліна та відданість лідерам, адже ініціація здійснювалася через безпосереднє "енергетичне передавання" від Марії Деві Христос, яка виступала живим каналом Світла.

Сакральний календар братства передбачав низку свят, присвячених "космічним подіям", серед яких особливе місце посідали "День Світла" (25 серпня) та "Апокаліпсис-93" – дата, яка мала стати кульмінацією історії. У ці дні проводилися нічні служіння, під час яких читали "Послання Матері Світу" та здійснювалися символічні акти очищення – обмивання, відмова від їжі, колективне стояння на колінах, спів спеціальних "вогняних гімнів". Таке поєднання елементів християнського покаяння з неоіндійськими аскетичними практиками створювало унікальний культовий синтез. Сама ідея апокаліпсису перестала бути метафорою – вона стала подією, що мала здійснитися через ритуал. Коли в 1993 році братство спробувало провести "вхід у новий світ" у Софійському соборі, цей акт було задумано як кульмінаційний ритуал завершення епохи.

Символіка ритуалу ґрунтувалася на дуалістичній схемі Світла і Темряви. Кожен акт молитви розглядався як бій між силами добра і зла. Послідовники мали "очищати планету від негативних енергій" через колективне зосередження на образі Матері Світу. Ритуали супроводжувалися візуалізаціями – уявним випромінюванням світла із серця, у результаті чого світ нібито очищується.

Усе це утворювало модель "космічної терапії", у якій духовне перетворення поєднувалося з вірою в магічну силу думки. Молитва ставала одночасно психічною практикою і магічним актом, спрямованим на зміну енергетичного поля Землі.

Особливістю культової практики було її театралізоване втілення. Богослужіння "Білого братства" за своєю формою нагадували сакральні дійства з використанням світла, музики, костюмів, свічок і запахів ладану. Лідери виступали в ролі божественних персонажів, а учасники – у ролі "ангельських воїнів". Таке естетичне оформлення мало потужний емоційний ефект, оскільки вводило учасників у символічний всесвіт, де релігійна дія сприймалася як космічна драма. Саме тому богослужіння братства можна трактувати як "літургію апокаліпсису", що поєднувала молитву, театр і психодраму.

Після арешту лідерів у 1993 році культова практика зазнала змін, але не зникла повністю. Частина послідовників продовжувала проводити медитації та "служіння Світлу" у малих групах, інші трансформували ритуали у форматі онлайн, поєднуючи езотеричні вправи з популярними духовними тренінгами. В інтернет-просторі з'явилися сайти та форуми, що пропагують "науку Світла" і нові інтерпретації "енергетичних практик Марії Деві Христос". Таким чином, культова система братства виявилася гнучкою і здатною до адаптації в цифрову епоху, що підтверджує її психотехнологічну природу.

Феномен культової практики "Білого братства" важливий для релігієзнавства тим, що демонструє перехід від традиційної сакральності до сакральності симулятивної, побудованої на психологічних ефектах, масовій комунікації та інтенсивних емоційних переживаннях. Ритуал тут виконує не лише функцію комунікації з трансцендентним, а й створює саму спільноту як особливий психічний простір. У цьому сенсі культ братства – не просто форма поклоніння, а експеримент зі свідомістю, де людина стає лабораторією сакрального досвіду.

Слід підкреслити, що поява "Білого братства" на початку 1990-х років стала одним із найяскравіших виявів духовної турбулентності пострадянського суспільства. Розпад тоталітарної ідеологічної системи, зникнення офіційного атеїзму, девальвація ціннісних орієнтирів і соціальних гарантій створили вакуум, який заповнили численні неорелігійні рухи. У цьому середовищі "Біле братство" виконало роль дзеркала, що відбило травму колективної свідомості – потребу у відродженні віри, але позбавленої традиційних форм. Його поява в Україні мала подвійний сенс: з одного боку, вона засвідчила відкритість суспільства до духовного пошуку, а з іншого – виявила небезпеку, коли релігійна енергія спрямовується в утопічні, деструктивні канали.

Реакція суспільства і держави на діяльність братства була суперечливою. З одного боку, ЗМІ та правоохоронні органи трактували рух як небезпечну секту, що здійснює психологічний контроль над людьми і готує масове самоспалення. З іншого – самі послідовники позиціонували себе як носії "нового одкровення", як релігійна меншість, яку переслідують за віру. Цей конфлікт між офіційною та внутрішньою самоідентифікацією став типовим для новітніх культів, які виникли в посттоталітарному середовищі. У випадку Білого братства ситуацію загострила апокаліптична акція листопада 1993 року, коли послідовники намагалися здійснити ритуал "входження у Світло" у Софійському соборі Києва. Втручання силових структур і арешт лідерів перетворили подію на символічну драму – зіткнення між новою сакральністю та інституційною владою.

Тому можемо зауважити, що поява цієї релігійної організації супроводжувалася "зараженням" релігійною ідеєю, яке, потрапляючи на відповідний ґрунт, призводило до дестабілізації або руйнування соціальної спільноти. Спочатку, на латентній та підготовчій стадії (криза в суспільстві, нереалізовані амбіції, духовні пошуки Кривоногова тощо), накопичилася низка мотивів та спонукань, які підготували ґрунт для релігійної епідемії. На наступному етапі було простежено вибуховий спалах, що породив ментальну та релігійну хвилю. Джерелом спалаху була пристрасна особистість, явища "живого" Бога (Цвігуна), навколо якого сформувався активаційний набір релігійних факторів, що зміцнював та ініціював створення сакрального простору: отримання одкровення, божественне зцілення, сходження Святого Духа тощо. На третьому етапі ми могли простежити процес інституціоналізації – перетворення на релігійну спільноту, що супроводжувалося швидким поширенням учень, що впливали на думки та почуття, поведінку та спосіб життя" (Predko, & Predko, 2021, p. 87–88)

Соціальний резонанс цих подій виявився глибоким. В українській свідомості братство стало маркером "релігійної аномалії", уособленням небезпеки духовного фанатизму. Проте у філософсько-релігієзнавчому вимірі феномен цього руху не можна зводити лише до психопатології чи злочинної маніпуляції. Його слід розглядати як симптом глибинної культурної кризи, коли сакральне повертається у суспільство у формі екстремального досвіду. "Біле братство" репрезентує радикальний пошук трансцендентного сенсу в умовах секуляризованої порожнечі, спробу переосмислити християнську есхатологію через нову міфологію світла. Саме тому багато його ідей – культ жіночого начала, енергійна онтологія, концепція духовної еволюції – перегукуються з глобальними процесами неорелігійного відродження кінця ХХ століття.

У соціокультурному вимірі діяльність братства мала низку амбівалентних наслідків. З одного боку, воно виявило руйнівну силу релігійного фанатизму, коли харизматичний лідер перетворює духовний досвід на інструмент влади. З іншого – воно стимулювало суспільний інтерес до проблем духовності, до феномену новітніх культів і психології віри. Саме після подій 1993 року в Україні розпочалися перші системні дослідження нових релігійних рухів; держава вперше поставила питання про правові механізми контролю над деструктивними культами, а філософська спільнота – про природу релігійного екстазу в умовах модерного суспільства. Таким чином, братство, хоч і було маргінальним, виконало роль катализатора осмислення духовної ситуації доби трансформації.

Особливої уваги заслуговує феномен харизматичної влади Марії Деві Христос, який у соціально-психологічному плані став класичним прикладом месіанського лідерства. Її культ ґрунтувався на поєднанні містичної еротизації, жіночого месіанізму і риторики жертви. Для багатьох послідовників вона стала матір'ю, богинею і вчителем одночасно, утіленням жіночого божественного, що компенсувало патріархальні структури традиційної релігії. У цьому аспекті рух виконував ще й роль соціального протесту проти догматизму, бюрократизованих церков і раціоналістичного секуляризму. Проте сакралізація особи лідера призвела до повного ототожнення духовного з політичним, що зруйнувало баланс між вірою і свободою. Психологічна залежність учнів від "Матері Світу" виявилася настільки сильною, що багато з них навіть після розпаду руху продовжували ототожнювати себе з "синами Світла".

Соціокультурна рецепція Білого братства в медійному просторі формувалася парадоксальним чином: одночасно як демонізація і як об'єкт захоплення. Газетні матеріали й телесюжети початку 1990-х створили образ "апокаліптичної секти", що прагне кінця світу, але в культурній уяві цей образ трансформувалася у символ бунту проти порожнечі й байдужості. Для багатьох інтелектуалів рух став попередженням про те, що без глибокої духовної освіти суспільство залишається вразливим до будь-яких псевдоспасенних ідеологій. У філософських дослідженнях Л. Филипович, С. Сагана, В. Єленського феномен братства аналізується як крайній вияв нової релігійності, що виникає на межі між сакральним і профанним, між вірою і симуляцією.

З точки зору культурної антропології, "Біле братство" репрезентує специфічну форму посттоталітарної духовності. Його структура відтворює соціальну модель, знайому радянській людині: сувора ієрархія, культ вождя, колективні ритуали, контроль над інформацією. Проте зміст цієї моделі наповнено містичними символами, що перетворює політичну форму на релігійну. Такий механізм можна розглядати як трансформацію ідеологічної віри в сакральну віру – заміну партійного месіанізму на містичний. Цим пояснюється і феномен "тотальної відданості" і готовність послідовників виконувати накази, що суперечили здоровому глузду. Рух став лабораторією для вивчення того, як колективна психологія переходить від рациональної до релігійної парадигми поведінки.

Наслідки діяльності братства виявилися тривалими. Попри юридичну ліквідацію організації, вона продовжує існувати (Українське суспільство ..., 2023, с. 109), а її ідеї продовжують побутувати в різних неоезотеричних мережах, які використовують ту саму символіку світла, енергії та духовного відродження. Більшість колишніх членів братства інтегрувалися в сучасні неорелігійні рухи "Нового часу", у масову культуру тренінгів, психологічних шкіл і духовних коучингів. Таким чином, "Біле братство" залишило культурний слід, що виходить за межі власної історії, перетворившись на архетип новітньої утопії спасіння.

Для сучасної України цей феномен має подвійну актуальність. По-перше, як застереження від небезпеки духовних маніпуляцій у часи соціальної кризи, коли релігійний пошук стає заміником смислу. По-друге, як джерело для осмислення потенціалу нових духовних форм, які виникають у межах свободи, але потребують етичного та філософського осмислення. "Біле братство" демонструє, що навіть найбільш екстремальні релігійні експерименти несуть у собі запит на метафізику, який не зникає зі свідомості людини модерної доби.

Отже, соціокультурна рецепція "Білого братства" відображає не лише реакцію суспільства на маргінальний рух, а глибшу динаміку взаємин між релігійним і секулярним. У цій історії можна побачити не просто спалах фанатизму, а болісну спробу культури повернутися до питання про сенс буття. Рух, що прагнув апокаліпсису, зрештою став частиною історії духовного самопізнання українського суспільства, яке вчиться розрізняти між вірою і звабою, між пророчим одкровенням і небезпекою сакральної влади.

Дискусія і висновки

Феномен "Білого братства" виявляє складний характер духовних пошуків пострадянського суспільства, у якому злам традиційних ідеологічних систем поєднався з активізацією релігійних інтуїцій і міфотворчих структур свідомості. Дискусійним залишається питання про при-

роду цього руху: чи варто розглядати його як релігійно-психологічний експеримент, як форму новітнього міфу про спасіння чи як соціально небезпечну деструктивну організацію. У науковому сенсі він радше постає як синкретична спроба реконструювати сакральний досвід поза межами традиційної конфесійності, де поєдналися есхатологічні мотиви, гностична дуальність і езотеричні уявлення про енергію Світла. Аналіз доктрини та ритуалу показує, що "Біле братство" втілює тенденцію переходу від релігії віри до релігії досвіду, де містичне переживання стає формою самопізнання, а сакральність набуває психотехнічного характеру. Водночас його існування виявило суперечність між свободою духовного пошуку та небезпекою сакралізації харизматичної влади. Рух, який апелював до ідеї внутрішнього пробудження, фактично створив нову форму залежності – духовну і психологічну, – що засвідчує вразливість людини в періоди культурної дезорієнтації. Таким чином, "Біле братство" може бути витлумачене не лише як маргінальний культ, а як соціокультурний симптом доби – своєрідне віддзеркалення кризи модерної раціональності, спроба заповнити духовний вакуум через утопію "тотального просвітлення". Досвід братства показує, що в часи суспільних зламів духовність легко стає об'єктом маніпуляції, якщо втрачає критичну рефлексію і культурну глибину. Водночас він актуалізує завдання гуманітарного знання – формування культури усвідомленої віри, релігійної толерантності й філософської рефлексії як умов духовної безпеки сучасного суспільства.

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

Список використаних джерел

- Базик, Д. В. (2023). Велике Біле Братство ЮСМАЛОС. У *Велика українська енциклопедія*. Державна наукова установа "Енциклопедичне видавництво". Узято 12 листопада, 2025, з https://vue.gov.ua/Велике_Біле_Братство_ЮСМАЛОС
- Єленський, В. (1998). Біле Братство як підручник соціології релігії. *Релігійна свобода*, 2, 110–117.
- Присяжнюк, М. М., Зайцев, О. В., Петрик, В. М., Мойко, С. О., Артох, С. В., & Шилік, В. В. (2024). *Сучасні технології інформаційного впливу*. Ліра-К. <https://jurkniga.ua/contents/suchasni-tehnologii-informatsiyogo-vplivu.pdf?srsltid=AfmBOopl-2g9J49FVcJzFgDZjArQddgnUdZ0ynu7u18-VWd4Lo035zFL>
- Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні – 2023*. (2023). Центр Разумкова. <https://razumkov.org.ua/images/2023/12/19/2023-Religiya-F.pdf>
- Predko, O., & Predko, D. (2021). Religious epidemics on the Territory of Ukraine: Historical Parallels and Essential Characteristics. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 41(1), Article 7. <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss1/7/>

References

- Bazyk, D. V. (2023). The Great White Brotherhood YUSMALOS. *The Great Ukrainian Encyclopedia* [in Ukrainian]. Retrieved November, 12, 2025, from https://vue.gov.ua/Велике_Біле_Братство_ЮСМАЛОС
- Predko, O., & Predko, D. (2021). Religious epidemics on the territory of Ukraine: Historical parallels and essential characteristics. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 41(1), Article 7. <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol41/iss1/7/>
- Prisyazhnyuk, M. M., Zaitsev, O. V., Petryk, V. M., Moyko, S. O., Artyukh, S. V., & Shylik, V. V. (2024). *Modern technologies of information influence*. Lira-K [in Ukrainian]. <https://jurkniga.ua/contents/suchasni-tehnologii-informatsiyogo-vplivu.pdf?srsltid=AfmBOopl-2g9J49FVcJzFgDZjArQddgnUdZ0ynu7u18-VWd4Lo035zFL>
- Ukrainian Society, State and Church During the War. Church-Religious Situation in Ukraine – 2023*. (2023). Razumkov Centre [in Ukrainian]. <https://razumkov.org.ua/images/2023/12/19/2023-Religiya-F.pdf>
- Yelenskyi, V. (1998). The White Brotherhood as a textbook of the sociology of religion. *Religious Freedom*, 2, 110–117 [in Ukrainian].

Отримано редакцією журналу / Received: 14.09.25

Прорецензовано / Revised: 24.09.25

Схвалено до друку / Accepted: 10.11.25

Dmytro VALIUKH, PhD Student
ORCID ID: 0009-0007-6102-024X
e-mail: dimavaluh@gmail.com
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE DOCTRINAL AND RITUAL FEATURES OF THE "WHITE BROTHERHOOD"

B a c k g r o u n d . *The relevance of this study stems from the need to comprehensively interpret the phenomenon of the "White Brotherhood" as an expression of spiritual crisis and the transformation of religiosity in post-Soviet Ukraine. The emergence of this movement in the 1990s signaled a search for new forms of sacrality after the collapse of totalitarian ideology, while exposing the dangers of religious manipulation during times of social transformation. The article examines the doctrine, ritual practice, and sociocultural reception of the "White Brotherhood" within the broader context of global trends in new religiosity, syncretism, and neo-esotericism, aiming to reveal the mechanisms of sacralization, charismatic leadership, and the impact of religious experience on social identity.*

M e t h o d s . *The methodological framework integrates philosophical, religious, sociocultural, and psychological approaches. Hermeneutic and phenomenological methods (E. Husserl, M. Eliade) are used to reconstruct the inner logic of sacred experience, while sociocultural analysis (É. Durkheim, C. Geertz, V. Yelenskyi, L. Fylypovych) interprets ritual as a mechanism of collective integration. Psychological theories (E. Fromm, V. Frankl) help explain phenomena of charismatic leadership and spiritual compensation. A comparative approach situates the "White Brotherhood" alongside other new religious movements (Theosophy, Unification Church, Aum Shinrikyō), identifying common features of post-totalitarian religiosity – apocalyptic worldview, syncretism, and the aspiration to create a "new humanity".*

R e s u l t s . *The "White Brotherhood" is presented as a syncretic religious formation combining Christian eschatology, esoteric cosmology, occult feminism, and psychotechnical practices. At the core of its doctrine lies the concept of the "Mother of the World" as a female Messiah embodying the dawn of the "Age of Light". The movement's teaching proclaimed Ukraine as the sacred center of world renewal and Kyiv as the "New Jerusalem". Its ritual system realized this eschatological vision through meditative practices, mantras, collective trance sessions, and theatrical "services of Light", which induced states of ecstatic unity. The charismatic leadership of Maria Devi Christos – blending feminine messianism, mystical eroticism, and social protest – is interpreted as the pivotal element shaping the community. The movement thus appears both as a quest for transcendence and as a sociopsychological experiment in which religious energy becomes a form of "total spirituality".*

C o n c l u s i o n s . *The study demonstrates that the "White Brotherhood" represents a transitional spirituality in which traditional sacrality transforms into a simulated, media-based, and psych technological form. Its doctrine reflects a global shift from religion of belief to religion of experience, where ritual serves as a tool of inner transformation. The sociocultural reception of the movement reveals the duality of Ukraine's response to new religiosity – as both fear of fanaticism and a search for renewed spiritual identity. Ultimately, the "White Brotherhood" illustrates the enduring human need for metaphysical meaning amid secularization and the information explosion, while warning against the sacralization of power and manipulation through faith.*

K e y w o r d s : *White Brotherhood, new religiosity, syncretism, apocalypticism, ritual, charismatic leadership, sacred feminism, spiritual transformation, post-totalitarian 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 378(477):1(091)
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2026.27.2>

Костянтин ВЕРГЕЛЕС, д-р філос. наук, проф.
ORCID ID: 0000-0001-5695-7862
e-mail: kvergeles@gmail.com
Вінницький національний медичний університет, Вінниця, Україна

Павло КУЛІШ, канд. філос. наук, доц.
ORCID ID: 0000-0001-6286-6908
e-mail: pavlo.kulich.vn@gmail.com
Вінницький національний медичний університет, Вінниця, Україна

ОСВІТА ЯК ЗАСІБ ЗАБЕЗПЕЧЕННЯ ПОЛІТИЧНОЇ, НАЦІОНАЛЬНОЇ ТА РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ УКРАЇНИ: СВИТОГЛЯДНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ

Вступ. Наголошено, що роки повномасштабної російської агресії проти України достатньо переконливо показують місце та роль інформаційного компонента в сучасній війні. Основоположна функція цього компонента задала нові типи інструментарію, які значною мірою здатні забезпечити бажані результати без прямого застосування військової вогнепальної зброї у її класичному розумінні. Виявлено, що один із найпоширеніших і найвпливовіших інструментів впливу на свідомість великих мас населення – пропаганда та дезінформація. Також з'ясовано важливість та значущість боротьби "за умми та серця народу" як духовно-моральної цінності забезпечення процесу становлення та функціонування суспільства, нації, особистості, держави. Головним покликанням цієї боротьби є консолідація тієї чи іншої спільноти для успішного розв'язання суспільно значущих проблем власної життєдіяльності.

Методи. Використано такі методи: теоретичного аналізу, метод узагальнення, описовий метод, синтезу, логіко-методологічний метод, метод компаративного аналізу. Здійснено огляд наукових публікацій з дотриманням об'єктивності та неупередженості у формуванні висновків.

Результати. Показано, що ідейна переконаність є однією з провідних цінностей, якою має бути просякнута особистість. Без цього комплексного почуття її соціальне буття стає неповноцінним, надзвичайно збідненим, низьким, позаяк особистість перебуватиме поза важливими зв'язками і взаєминами, які визначають її просоціальну позицію, суспільно значущу життєреалізацію, внутрішній душевний стан, самооцінку, життєвий успіх тощо.

Висновки. Доведено, що одним із ключових засобів протидії поширенню пропагандистських практик в інформаційній сфері, нівелювання їх деструктивного впливу на людину є сучасна освіта як найефективніше знаряддя формування у пересічних громадян не лише прагнення до здобуття достовірних, об'єктивно істинних знань, а й необхідності протидії шкідливій інформації через здійснення всебічного аналізу її змісту, уміння відрізнити корисну та неправдиво-інформативну від навмисно викривленої, тощо.

Ключові слова: навчання, виховання, людина, особистість, знання, переконання, переконаність, пропаганда.

Вступ

Нинішня ситуація у світі вирізняється не лише прямою воєнною агресією Російської Федерації проти України, але й масованим застосуванням супротивником інформаційного компонента в сучасній війні. Визначна функція цього компонента розкриває нові типи способів та засобів, здатних забезпечити бажані результати без прямого застосування військової вогнепальної зброї у її класичному сенсі. Одним із найефективніших і найпоширеніших засобів загрозливого впливу на свідомість великих мас населення є пропаганда й дезінформація, протистояння якій стало нагальною проблемою сьогодення. Пошуки ефективних форм та механізмів протидії розроблюванню та розповсюдженню пропагандистських практик є актуальним не лише ідейно-теоретичним, але й практичним завданням. Сприяє виконанню цього завдання, на думку авторів, має сучасна українська освіта шляхом творення й розповсюдження достовірних знань та формування на їх основі ідейних переконань і переконаності особистості.

Мета статті: дослідити й показати місце та роль сучасної освіти у формуванні та розповсюдженні достовірних знань як підґрунтя ідейної переконаності особистості, здатної протистояти різноманітним псевдонауковим, пропагандистським та дезінформаційним впливам.

Методи

Ідея освіти в усі часи посідала виняткове місце не тільки в духовному житті суспільства, а й у всіх найважливіших сферах його діяльності – в ідеології, політиці, релігії, економіці, культурі, історії, екології тощо.

Аналіз сутності, а далі й значення будь-якого феномену зазвичай починається з визначення самого поняття

(терміна). "Освіта" (лат. *education*) – це процес і результат набуття та вдосконалення знань, умінь, навичок, цінностей та переконань, який здійснюється шляхом пізнавальної діяльності, соціалізації та практичного досвіду, кінцевою метою якого є всебічний розвиток особистості та забезпечення культурного, наукового й техніко-технологічного поступу суспільства (Бусел та ін., 2005, с. 957).

У сучасних умовах будь-яка людина, міркуючи над проблемами власного життя – політикою, економікою, наукою, мистецтвом, літературою, мораллю тощо, постійно зіштовхується з важливими питаннями, що стосуються її життєвих ідеалів, загальних законів буття і пізнання, принципів і норм соціальної взаємодії, їх значущості та реальних впливів на особисте й колективне буття людства. Відповідно, постійно зростає роль та ідеологічне навантаження освітньої, навчально-виховної роботи. Чим ефективнішою вона буде, тим глибшими, повнішими, достовірнішими ставатимуть знання про закономірності розвитку природи й суспільства, а разом з ними шляхи й засоби утвердження людини в її дійсному бутті і, відповідно, зростатиме неспроможність пропагандистського, недостовірного, псевдонаукового, дезінформаційного тлумачення картини світу й місця людини в ньому.

Результати

Завданням освітнього процесу є не лише формування та засвоєння достовірних, життєво та практично значущих знань, а й перетворення їх в особисті, глибоко усвідомлені, внутрішньо пережиті переконання, які, органічно поєднуючись із волею і поведінкою, стають рушійною, діяльною силою особистості й суспільства. Тому сучасна українська освіта і навчально-виховний процес як її невід'ємний складник мають зосередитись на тому,

© Вергелес Костянтин, Куліш Павло, 2026

щоб знання, які опановує сучасна молодь, міцно пов'язуються з їхніми почуттями і волею, пронизували соціально-психологічну сферу свідомості, втілювалися у практичній діяльності. Це особливо важливо, оскільки посилення активності псевдонаукової та ідеологічно небезпечної пропаганди ворога супроводжується її "психологізацією", що значною мірою перешкоджає прояву реальних здібностей та можливостей людей, паралізує їхню творчу енергію, притупляє політичну, ідеологічну та соціальну пильність.

У нашій науковій літературі останнім часом доволі ґрунтовно досліджено педагогічний аспект науково-пізнавального та виховного процесу як основної форми діяльності учнів, у ході якого викладачі передають їм наукові знання із суспільствознавства, історії, літератури, біології, математики тощо. Проте сьогодні вже недостатньо обмежуватися лише передаванням знань, а необхідне філософсько-світоглядне й логіко-методологічне обґрунтування та практичне підтвердження цих знань і розростання останніх до рівня переконань і переконаності особистості як сполучникової ланки між знаннями і практичними діями. Актуальність світоглядно-логічного обґрунтування процесу формування ідейної переконаності особистості зумовлена нині не лише значним зростанням ворожої, псевдонаукової та ідеологічно небезпечної пропаганди, а й тим, що трапляються випадки, коли достатній обсяг достовірно наукової інформації, який опанувала людина, не стає її (людини) ідейною переконаністю, керівництвом до дії. Тому в процесі навчання та виховання істотно важливим є не лише передавання знань, а й формування особистого ставлення до нього шляхом логічного доведення його несуперечливості та достовірності. Без цього не може бути сформований цілісний науковий світогляд і, зокрема, ідейна переконаність, яка є єдністю знання-інформації та знання-оцінки.

Виникаючи на основі світоглядних знань, що пройшли через емоційно-чуттєву і раціонально-логічну царини свідомості, переконаність стає інтегральним станом власної свідомості особистості. На відміну від знань як форми акумуляції соціального досвіду людства, переконаність має індивідуалізовану форму духовно-практичного опанування навколишньої дійсності. Через це успіхи в навчанні неможливі без поєднання обох боків духовного світу особистості – її світогляду й ідейної переконаності.

У сучасній освітній царині варто так будувати навчально-виховний процес, щоб на певних вікових стадіях розвитку людини, відповідно до досягнутого ступеня розвитку станів свідомості, частина світоглядних знань водночас піднімалась до рівня переконань. При цьому слід урахувувати й те, що завжди лишатимуться такі знання, які переростатимуть у переконання на пізніших вікових етапах. Саме таким є процес поетапного формування переконань, які лежать в основі світогляду як єдності світосприйняття, світопояснення, світорозуміння, а також інтегрованої форми їх виявлення – ідейної переконаності як світоставлення особистості в процесі її життєдіяльності.

На відміну від знань, переконання завжди мають особистісний характер. Знання стають переконаннями і переконаністю тоді, коли вони, проникаючи у свідомість людини завдяки самостійним критичним міркуванням над світоглядними проблемами, переживаються і переосмислюються нею. Переконання різняться зі знаннями ще й тим, що містять у собі морально-етичний складник: особистість завжди несе відповідальність за свої пере-

конання, тоді як знання оцінюються з погляду їх істинності (достовірності) чи хибності (недостовірності). Варто зазначити й те, що знання світоглядного плану є логіко-гносеологічною засадою процесу перетворення знань на ідейну переконаність особистості.

У зв'язку з тим, що пізнання істини є складним діалектичним процесом зміни одних знань іншими, більш глибокими і повнішими, отримувати знання – можуть мати імовірний або вірогідний характер. Тому й формування світогляду і, відповідно, переконань слід розглядати як процес, що здійснюється на підставі переходу від менш повного до більш повного знання і далі – до переконання в істинності набутого знання. Цей перехід здійснюється через систему навчання як поетапного і неперервного процесу формування знань і на їх основі – відповідних переконань особистості. Наприклад, більшість знань у дитячому віці сприймається на віру завдяки впливу авторитету батьків та вчителів. І без їхнього авторитету навчання дітей неможливе, як і неможливе воно без віри як необхідного моменту пізнавальної діяльності дитини (учня). Позаяк учитель у процесі навчання не в змозі впродовж кількох уроків передати учням усієї суми знань, то опановані знання, що видаються об'єктивно вірогідними, сприймаються як імовірні, допоки учень не співвіднесе їх сам з уже раніш набутими знаннями, тобто не піддасть їх раціонально-логічному оцінюванню й узагальненню, а потім і усвідомленню. Щойно цю роботу буде виконано в індивідуальній свідомості учня, знання, яке було прийнято на віру від учителя, під впливом його авторитету набуває й для учня вірогідного, особисто пережитого характеру, перетворюючись на переконання і переконаність. Після цього будь-яка віра в такі знання стає зайвою, оскільки вона вже виконала свою функцію щодо цього знання. Як спонукальний мотив вона сприяла осмисленню учнем отриманої інформації. Вірогідне в дійсності, але ймовірне для учня знання стає вірогідним і для нього, щойно відбудеться злиття емоційно-чуттєвої і раціонально-логічної царин свідомості як процесу усвідомлення цього знання на основі індивідуального досвіду особистості. У цьому сенсі переконання відрізняється від віри так само, як вірогідне знання від імовірного, позаяк у переконанні розум переважає над почуттями, об'єктивне над суб'єктивним тощо.

Нинішня система розбудови освітнього простору в Україні, сповідуючи ідею неперервності та поетапності навчально-виховного процесу, дозволяє повною мірою забезпечити єдність знань, переконань та переконаності як інтегрованої цілісності особистості. Звернувшись до наукових даних вікової та педагогічної психології, легко простежується механізм формування такої єдності на прикладі молодшого шкільного, підліткового та юнацького віків (Скрипченко, 2023).

На думку психологів, характерною ознакою молодшого шкільного віку є чітко виражена натуралістична спрямованість щодо пояснень явищ природи, яка, поєднуючись з надто обмеженим запасом необхідної інформації, породжує категоричність суджень, спричинених відсутністю приватних роздумів чи переконань, які склалися на підставі усвідомлених знань. Тут домінує віра дітей в авторитет дорослих – учителів, які створюють у школі довірливу атмосферу.

Це зумовлено тим, що в молодшому шкільному віці більш розвиненою, порівняно з раціонально логічною й спонукально вольовою, є емоційно-чуттєва царина свідомості. Тому молодший шкільний вік визнається найсприятливішим для становлення науково обґрунтованих, достовірних переконань. Останні формуються на

основі роз'єднаних емоційно забарвлених знань, які впливають на свідомість дитини за допомогою навіювання як способу комунікаційного впливу, розрахованого на некритичне сприйняття інформації, у якій щось стверджується чи заперечується без доведення і належної аргументації.

Відмітною ознакою підліткового віку є те, що учень не запозичає в учителів оцінки явищ, котрі він вивчає, а навпаки, уникає їх, керуючись своїми власними критеріями, у яких першорядне місце посідає не логічний аналіз, а емоційне переживання. У цьому віці успішність формування об'єктивно-наукового світогляду і відповідної ідейної переконаності будуть значно більш істотними, коли вчитель не тільки сам нестиме інформацію, а й даватиме можливість учням висловлювати свої оцінні судження щодо засвоєваних знань і навичок. Тут важливо, щоб учитель не нав'язував стандартні судження й умовиводи, а, користуючись методами навіювання і переконання, логічно підводив учнів до узгодження із власною думкою, до того ж робити це так, щоб новоздобута думка водночас ставала особистою позицією самих учнів. Тому метод навіювання, що використовується у навчально-виховному процесі дітей молодшого шкільного віку, має доповнюватися методом переконання у підлітковому віці. Механізм переконання має поставати процесом фактуального підтвердження та логічного обґрунтування отриманої інформації у формі суджень, умовиводів, теорій, що призводитиме до істотних зрушень у свідомості вихованця та сприятиме його готовності захищати ту точку зору, яка спочатку була йому нав'язана ззовні, але завдяки емоційному і раціональному оформленню стала надбанням його духовного світу. Тож на підлітковому рівні емоційні аспекти сприйняття та засвоєння знань мають підкріплюватися самостійними раціонально-логічними міркуваннями над науково-світоглядними знаннями під керівництвом учителя.

Переконання може виникати й на основі одиничного знання, якщо воно зумовлюється емоційно-чуттєвою сферою свідомості вихованця. За наявності достатньо розвинутої емоційно-чуттєвої сфери це може відбуватися як у дошкільному, так і в молодшому шкільному віці. Проте це буде стихійне, неусвідомлене переконання, яке потребує усвідомлення у підлітковому віці, коли в дитини виникає більш розвинута, ніж у молодшому шкільному віці, здібність до критичного мислення через самооцінку й ціннісні орієнтації, зростає прагнення до самостійних суджень і розмірковувань.

Надзвичайно важливо, щоб на цьому етапі розвитку дитини вчитель максимально розвивав у неї прояви самовідчуття дорослості, надаючи цьому відчуттю світоглядно цілеспрямованого характеру. Таким чином, у підлітковому віці відбувається подаліше зростання переконань шляхом їх раціонально-логічного обґрунтування. Але при цьому слід чітко розрізняти переконання і переконаність. Переконання є лише сходиною до формування переконаності. Повного свого сенсу достовірно наукова переконаність набуває лише в юнацькому віці. Це зумовлено тим, що, по-перше, щоб переконання стали переконаністю, вони повинні містити в собі розвинутий спонукально-вольовий момент, який досягає максимального розвитку лише в юнацькому віці. У цей період переконання мають з'єднатися з пізнавальними інтересами, установками, ідеями, тобто спонукально-вольовими мотивами, для досягнення нових знань та їх захисту за допомогою раніш отриманих знань у

навчально-пізнавальному процесі. По-друге, формування переконаності передбачає не лише наявність високого рівня спонукально-вольової сфери свідомості учня, а й здібності, а також потреби в побудові певної системи знань і переконань, тобто у світогляді, який формується на етапах становлення і розвитку особистості учня через світосприйняття, світорозуміння і світоперетворення. Юнацький вік вважається вирішальним віком формування світогляду і переконаності. Звичайно, світогляд і переконаність формуються на всіх вікових етапах розвитку людини, але саме в юнацькому віці людина прагне визначити на основі об'єктивної потреби і суб'єктивної готовності своє ставлення до світу, суспільства й самої себе. Саме в цей період всі світоглядні проблеми, що хвилюють людину, зводяться до одного гранично стислого і життєво важливого питання: "У чому сенс життя?" Важливо не нав'язувати людині стереотипних стандартів мислення, а під керівництвом педагога на основі раціонально-логічних міркувань і доказів допомогти їй віддати перевагу саме тим знанням і відповідям, котрі підготовлюються всією системою навчання і суспільно значущого досвіду.

Дискусія і висновки

Формування у людини чимраз більшої вимогливості до доведеності істинності знань, які вона здобуває, й обґрунтованості та підтверджуваності достовірності отриманої інформації розвивають критичну спрямованість думки, так званий "методологічний сумнів", що є визначним каталізатором креативності і творчості особистості. І, як показує соціально-історичний досвід, людину, яка мислить критично, не можна перетворити на простого "гвинтика", "сліпого" сприймача будь-якої інформації чи позбавленого індивідуальності "фактора" соціального впливу. Тому основним покликанням сучасної освіти в Україні має стати формування саме такої особистості, яка спираючись на свої знання, переконання та переконаність, зможе протистояти всіляким псевдонауковим, пропагандистським та дезінформаційним потугам ворога та сприяти таким чином забезпеченню політичної, національної та релігійної безпеки України.

Внесок авторів: Костянтин Вергелес – концептуалізація, методологія; Павло Куліш – висновки та емпірична база.

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

Список використаних джерел

Бусел, В. Т., Василеґе-Дерибас, М. Д., Дмитрієв, О. В., Латник, Г. В., & Степенко, Г. В. (Ред.). (2005). *Великий тлумачний словник сучасної української мови*. Перун. <https://archive.org/details/velykyislovnyk/page/n1/mode/2up>
Скрипченко, О. В., Долинська, Л. В., Огороднічук, З. В., Булах, І. С., Зелінська, Т. М., Ставицька, С. О., Співак, Н. В., Лисянська, Т. М., Зубалій, Н. П., Зінченко, Л. М., Абрамян, Л. Д., & Артемчук, О. Г. (2023). *Вікова педагогічна психологія*. Каравела.

References

Busel, V. T., Vasilege-Deribas, M. D., Dmytriev, O. V., Latnyk, G. V., & Stepenko, G. V. (Eds.). (2005). *Large Explanatory Dictionary of the Modern Ukrainian Language*. Perun [in Ukrainian]. <https://archive.org/details/velykyislovnyk/page/n1/mode/2up>
Skrypchenko, O. V., Dolynska, L. V., Ogorodnichuk, Z. V., Bulakh, I. S., Zelinska, T. M., Stavitska, S. O., Spivak, N. V., Lysianska, T. M., Zubalii, N. P., Zinchenko, L. M., Abramyan, L. D., & Artemchuk, O. G. (2023). *Age-related pedagogical psychology*. Caravela [in Ukrainian].

Отримано редакцією журналу / Received: 13.10.25
Прорецензовано / Revised: 24.11.25
Схвалено до друку / Accepted: 11.12.25

Konstantin VERGELES, DSc (Philos.), Prof.
ORCID ID: 0000-0001-5695-7862
e-mail: kvergeles@gmail.com
National Pirogov Memorial Medical University, Vinnytsya, Ukraine

Pavlo KULYSH, PhD (Philos.), Assoc. Prof.
ORCID ID: 0000-0001-6286-6908
e-mail: pavlo.kulish.vn@gmail.com
National Pirogov Memorial Medical University, Vinnytsya, Ukraine

EDUCATION AS A MEANS OF ENSURING POLITICAL, NATIONAL AND RELIGIOUS SECURITY OF UKRAINE: WORLDVIEW AND PHILOSOPHICAL ANALYSIS

B a c k g r o u n d . *It is emphasized that the years of full-scale Russian aggression against Ukraine sufficiently convincingly show the place and role of the information component in modern warfare. The fundamental function of this component has set new types of tools that are largely capable of ensuring the desired results without the direct use of military firearms in its classical sense. It has been revealed that one of the most widespread and influential tools for influencing the consciousness of large masses of the population is propaganda and disinformation. The importance and significance of the struggle "for the minds and hearts of the people" as a spiritual and moral value for ensuring the process of formation and functioning of society, nation, individual, state is also clarified. The main vocation of this struggle is the consolidation of a particular community for the successful solution of socially significant problems of its own life.*

M e t h o d s . *The following methods were used: theoretical analysis, generalization method, descriptive method, synthesis, logical-methodological method, comparative analysis method. A review of scientific publications was carried out, observing objectivity and impartiality in the formation of conclusions.*

R e s u l t s . *It is shown that ideological conviction is one of the leading values that a person should be imbued with. Without this complex feeling, his social existence becomes incomplete, extremely impoverished, low, since the person will be outside important connections and relationships that determine his pro-social position, socially significant life realization, internal state of mind, self-esteem, life success, etc.*

C o n c l u s i o n s . *It has been proven that one of the key means of counteracting the spread of propaganda practices in the information sphere, leveling their destructive impact on a person, is modern education as the most effective tool for forming in ordinary citizens not only the desire to obtain reliable, objectively true knowledge, but also the need to counteract harmful information through a comprehensive analysis of its content, the ability to distinguish useful and truthfully informative from deliberately distorted information, etc.*

K e y w o r d s : *education, worldview, philosophy, learning, upbringing, person, personality, knowledge, beliefs, conviction, propaganda.*

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.

Вергелес Костянтин є членом редколегії видання, тому не брав участі в рецензуванні та прийнятті рішення щодо публікації цієї статті.

Vergeles Konstantin a member of the journal editorial board, therefore did not take part in the peer-review process or in the decision to publish of this article.

УДК 811.163.1:271.2 (477)
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2026.27.3>

Геннадій ГОНЧАРОВ, канд. філос. наук, доц.
ORCID ID: 0000-0001-5335-1152
e-mail: gongarovgenadij63@gmail.com

Харківська державна академія фізичної культури, Харків, Україна

РЕЛІГІЙНИЙ ДИСКУРС У ВІДСТОЮВАННІ УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ В БОГОСЛУЖБОВОМУ ВЖИТКУ

Вступ. Наголошено, що відстоювання української мови в богослужбовому вжитку має глибоке історичне коріння і опиняється у низці сучасних викликів, пов'язаних із церковною традицією. Релігійні діячі, такі як Іван Огієнко, Арсен Річинський, наголошували на священному значенні рідної мови, стверджуючи, що "мова – серце нації: вимре мова – вимре нація".

Методи. Застосовано логічний метод узагальнення, здійснено теоретичний аналіз оглянутих наукових публікацій, монографій. Використано філософський метод релігійного дискурсу як системи мовлення, читання текстів, символів, ідей та практик у православній традиції, який дає можливість заглибитися у літургійні тексти, а також соціально-культурні вияви віри, які формують спільне розуміння духовного, морального та сакрального в суспільстві за допомогою мови спілкування.

Результати. Виявлено, що протягом століть українська мова піддавалася численним заборонам і утискам з боку імперських влад (зокрема, Російської імперії, яка видавала такі документи, як Валувський циркуляр та Емський указ). Ці дії мали на меті витіснити українську мову з усіх сфер суспільного життя, включаючи церкву. Використання в храмах живої, сучасної української мови під час богослужінь є ключовим елементом. Аргументовано, що служби незрозуміло церковнослов'янською мовою не дають вірянам усієї духовної користі. Доведено, що для багатьох вірян та частини духовенства церковнослов'янська мова помилково асоціюється з єдиною "традиційною" і "правильною" мовою богослужіння, тоді як використання сучасної української мови сприймається як модернізм або порушення канонів. Відстоювання української мови в богослужінні часто перетинається з питаннями державотворення та протистоянням впливу Росії (через використання московського варіанта церковнослов'янської мови).

Висновки. Обґрунтовано, що мова церкви є важливим складником національної ідентичності та суверенітету. Українські церкви, зокрема Православна Церква України (ПЦУ), працюють над поступовим впровадженням української мови, визнаючи її важливим елементом єднання народу та Церкви. Молитва рідною мовою розглядається як прямий шлях до Бога, що підкреслює її фундаментальну важливість для віри та духовного життя.

Ключові слова: релігійний дискурс, рідна мова, українська мова, церковнослов'янська мова – атрибут національної держави.

Вступ

З виникненням і поширенням християнства на землях Київської Русі, коли почала формуватися богослужбова практика, постало питання мови. Перед духовенством став вибір, якою ж мовою відправляти Літургію, бо для українського народу так звані сакральні мови – грецька, латинська, єврейська – були не знайомі. Існують дві основні позиції щодо мови Літургії православ'я – переходити повністю на живі літературні мови чи діалекти, що зрозумілі та доступні всім, або залишатися на позиціях сакральної, освяченої багатовіковою традицією, мови церковнослов'янської. Через своїх пророків в одкровеннях, з приходом Ісуса Христа на землю, Бог Всевишній не перстає мовити до людей і вислуховувати нас, "слово Боже" – це слово Боголюбське. Ми розмовляємо нашою, людською мовою, ми не можемо інакше. Цю тему можна висловити у формі риторичних запитань, що їх свого часу формулював професор Іван Огієнко: "Протягом української історії якою мовою користувалися в українській церкві? Яка мова повинна панувати в ній?" (Огієнко, 1931а). Звертаючи увагу на боголюбську природу Ісуса Христа, аналізуючи комунікацію людина-Бог, бачимо, що Син Божий розмовляв звичайною мовою арамейською, яка була побутовою, розмовною для євреїв дві тисячі років, тому, відповідно, якась окрема мова "священна" не може зберігати за собою виняткового права в релігійному дискурсі на діалогове спілкування з Небесним Світом.

Мета і завдання: спробувати знайти відповідь на питання, яка мова повинна бути і є вкрай важливою в богослужбовому вжитку, через призму історичних подій релігійного дискурсу. Це питання постійно викликає дискусії, з одного табору "великих знавців мовознавців"

звучить твердження, що мова богослужіння має бути тільки церковнослов'янська, бо так було споконвіку, ця мова освячена древністю, нею молилися наші батьки і прабабушки, майже всі релігії мають сакральну мову для богослужінь. Поряд із розмовною мовою живе мова, створена для спілкування з Богом. З другого табору, патріотично налаштованих, кажуть, що тільки українська, бо це мова нашого народу. Всіма мовами можна звертатись до Господа і не потрібно для цього звертатись до якихось древніх, сакральних мов, у яких зрозумілі уривки фраз. Актуальність дослідження впливає з насущної потреби комплексного аналізу й аргументованого доведення необхідності вживання української мови в богослужіннях в українських храмах. Це питання гостріше постало під час повномасштабної війни під час загрози знищення нашої країни, нашої ідентичності, нашої культури, наших традицій, нашої мови, нашої Церкви.

Методи

У дослідженні застосовано логічний метод узагальнення, здійснено теоретичний аналіз оглянутих наукових публікацій, монографій, власний досвід автора як священника. Використано філософський метод релігійного дискурсу як системи мовлення, читання текстів, символів, ідей та практик у православній традиції, який формує спільне розуміння духовного, морального та сакрального в суспільстві за допомогою мови спілкування.

Результати

Наведені аргументи на підтвердження тої чи іншої думки щодо використання богослужбової мови мають для кожного "табору прихильників" свої сильні і слабкі сторони. Ці аргументи ми спробуємо проаналізувати, відповідно, цей аналіз різних поглядів дасть можливість зробити висновок або дати розв'язок проблеми, або

© Гончаров Геннадій, 2026

опинитися в глухому куті історичного процесу, тому що, на жаль, через стислий обсяг запропонованої статті неможливо проаналізувати весь потенціал історичного матеріалу. Своєчасність окресленої проблематики зумовлена тим, що проникнення у релігійну сферу й поступове утвердження української мови поряд із церковнослов'янською в різні історичні епохи супроводжувалося та супроводжується нині більш або менш гострим, часто дискусійним обговоренням, яке потребує відповідного лінгвістичного і політично-ідеологічного інтерпретування (Невідомська, & Лісняк, 2018, с. 40). У давній Київській Русі богослужіння довгий час проводили церковнослов'янською, але треба розуміти, що на той період ця мова не була такою вже чужою, люди її якимось розуміли, бо вона була близька до староукраїнської, хоча навіть тоді не всі однаково добре все сприймали. Церковнослов'янську – універсальну – мову створили в IX столітті Кирило і Мефодій, щоб перекласти Біблію і Літургійні тексти: "Слов'янська писемність, яку створили брати-іноки Кирило та Мефодій, має найдосконалішу в Європі фонемо-графічну азбуку – кирилицю (глаголицю побудована за тим же фонемо-графічним принципом), що стала основою багатьох слов'янських алфавітів. Причини її створення – це навернення до християнства, приєднання до Православної Церкви двох цілих слов'янських народів, двох держав – Болгарії та Моравії. Додамо, що в цей же час відбувалася християнізація Київської Русі за князя Аскольда. Давньослов'янські тексти стали тим "спільним джерелом народності", що допомогло слов'янам, не отатаритись, не онімечитись і зберегти свою самобутність і культуру". Це був революційний крок, адже на той час панувала думка, що Бога можна славити лише трьома "священними" мовами. Відомо, що святий Кирило заперечив "триязичну ересь", за якою вести Богослужіння і проповідувати Святе Письмо можна було тільки трьома "священними" мовами – грецькою, латинською, єврейською. Це ті мови, якими Пілат зробив напис на таблиці, прибитій над розп'ятим Ісусом Христом. То правильніше було б їх назвати "пілатовими", а не "священними", солунські брати не тільки узаконили у практиці Христової Церкви мови слов'янські, але й відстоювали право інших народів мати Святе Письмо рідною мовою" (Біленька-Свистович, & Рибак, 2000, с. 329). Згодом саме церковнослов'янська мова стала основою богослужінь у Київській митрополії, тому що її якимось розуміли і вона була єдина на той час мовою, покладеною на Абетку. Якщо так, то чому питання, яка мова повинна вживатися на богослужінні в Українських храмах, викликає запеклу ідеологічну боротьбу?

У розмовній та писемній практиці, у церковній проповіді, в деяких місцевих перекладах Євангелія, у літописах, у ділових паперах кілька століть вільно й широко доповнювали себе два уживаних джерела: українська мова (розмовна та книжна) і церковно(старо)слов'янська як її духовний стиль. Але вже третє століття в українських православних церквах, якщо і звучить церковнослов'янська, то частіше московського, а не київського ізводу, який широко побутував у XVII ст., за часів Богдана Хмельницького. Цар Петро I у 1720 році, забороняючи друкувати церковні книги в Києво-Печерській Лаврі та в інших типографіях підлеглої йому України так, щоб не було ніякої різниці з відповідними книгами московськими, заборонив саме київський ізвод так званої церковнослов'янської мови. Знищення української державності і культури почалося зі знищення духовного стилю староукраїнської мови, вилучення її корінних церковнослов'янських елементів (Біленька-Свистович, & Рибак, 2000, с. 331).

Тому новизна теми статті – це спроба в паралельних векторах релігійного дискурсу розглянути вплив церковнослов'янської мови як богослужбової в минулому на сучасну українську мову, що, очевидно, в різні історичні епохи застосування була неоднаково залежною від конкретних обставин суспільного буття, а також з'ясувати важливість національної мови як фактора формування сучасного православ'я. Можливо, наведений аргумент в аналізі мовного дискурсу не науковий, а радше психологічний, як остання крапля доведення до відчаю. Коли рідні – батьки, жінки чи діти загинуть воїна, якого привезли з фронту, звертаються до священника ПЦУ, щоб відправити чин похорону, кажуть: "Ми принципово не бажаємо, щоб відспіював "москаль", вичитуючи молитви рашистською мовою".

Мова – це не лише великий дар природи, розвинутий і вдосконалений за тисячоліття, з того часу, відколи людина стала людиною, як кажуть мислителі світового масштабу. У новітній час мова стала одним з головних атрибутів кожної національної держави. У всіх національних державах головний консолідаційний інструмент – це мова. У більшості держав світу мові як одному з основних атрибутів державності приділяється така ж увага, як і національній безпеці та добробуту нації. Олена Предко звертає увагу на те, що під час російсько-української війни Росія активно використовує мовні релігійні наративи для обґрунтування своєї агресії та мобілізації підтримки серед населення, "коли використання релігії як засобу маніпуляції та розділення суспільства створює додаткові виклики для національної безпеки України. В умовах війни релігійна ідентичність стає важливим фактором національної ідентичності та самосвідомості українців, позаяк підтримка незалежності української Церкви стає символом національної самостійності та опору російській агресії" (Предко, 2025, с. 49).

В Україні довгі століття як за царського, так і за комуністичного режимів нав'язувалася думка, що мова в житті людини є другорядною, етнографічним явищем, водночас були спроби змінити свідомість українців через знищення культурної спадщини, традицій і головне – мови. Арсен Річинський, видатний український громадський діяч, науковець-релігієзнавець, у своїх працях звертає увагу на те, що: "Не випадково з метою асиміляції нашого народу всі недруги його самобутності намагалися (і нині не відмовляються) усунути перешкоду – вікові традиції, звичаї та обряди українства. Під московською займанщиною чільне місце посіла проблема мови Богослужіння як знаряддя великодержавної колонізаторської політики. Від неї не відмовляються імперські сили Москви в мареві "єдиної і неделимої". У цьому зв'язку залишається джевою і недоступною думка А. Річинського про рідну мову богослужіння та церковну літературу, які покликані (відповідно до релігійної психіки й давніх традицій українського народу) одухотворювати предметним критерієм благовір'я любов'ю до Бога через земну благодать до ближнього (Гудима, & Андрейчин, 2007, с. 24).

Інтерпретуючи Річинського, видатний чеський мислитель Шафарик висловив свою думку: "народ, що не усвідомлює значення рідної мови для свого вищого духовного життя і сам її покидає і відрікається, виконує над собою самовбивство", і такий спосіб мислення, на жаль, ще притаманний багатьом людям (Сушко, & Левицький, 2012, с. 3).

За таких умов у суспільстві, з одного боку, здійснюється пошук опори в національних традиціях, усталених світоглядних уподобаннях, з іншого, конструюються нові інструменти осмислення реальності та керівництва до

дії. За таких обставин відбуваються процеси сприйняття та інтерпретації суспільних подій, ідентифікації, "перекодування" символів, осмислення сутнісних ознак та функцій соціальних явищ, символічного "привласнення" та формування нормативних варіантів їх інтерпретації, культурних форм, за допомогою яких здійснюється самоідентифікація суб'єктів, символізація простору проживання, перетворення стереотипів сприймання й інтерпретації на важливий складник культурної традиції (Борейко та ін., 2021, с. 210). Продовжуючи цю думку, видатний філолог і церковний діяч Іван Огієнко, висвітлюючи історію церковнослов'янської мови від найдавніших часів до XVIII ст., вказує на постійне контактування цієї мови з живими слов'янськими мовами: "Щоби пристосувати церковну мову до народного розуміння, постійно замінюють застарілі граматичні форми на більш живі. Такі зміни йдуть без перерви з XIV ст." (Огієнко, 1931а, с. 16–24). Якою мовою протягом української історії користувалися в українській церкві? Яка мова повинна панувати в ній? Мови всіх народів постійно змінюються, бо змінюється умови життя і мислення людей. Проблема зв'язку народної розмовної мови і книжної, особливо її церковнослов'янського різновиду, гостро постала в Україні ще 400 років тому. Але вона успішно розв'язувалася тим, що в XVI–XVII ст. у численних братських школах діти навчалися грамоти за Псалтирем та Часословом слов'янською мовою київського ізводу, тобто максимально пристосованою до "простої", української. Це два різновиди однієї писемної мови, що мають спільну орфоепічну, лексичну і синтаксичну основу. Процес їх контамінації був насильно перерваний багатьма царськими указами; спочатку, можна сказати, "живцем" перенесений до Москви, а потім повністю блокований в українській церкві та школі, особливо вищій (Біленька-Свистович, & Рибак, 2000, с. 328). На ці запитання намагалися знайти відповідь українські науковці, праці яких ми зможемо розглянути, наприклад, І. Огієнко, А. Річинський, О. Саган, А. Колодний, С. Здіорук, І. Ортинський, О. Предко, Ю. Борейко, К. Вергелес, Я. Ісаєвич, Л. Невідомська, С. Лісняк, Р. Сушко, П. Спасенко, К. Серажима, С. Ярмусь, Л. Біленька-Свистович. Аналізуючи вкрай проблемну тему, звернемося до енциклопедичної спадщини Івана Огієнка – мову в Церкві він органічно пов'язував передусім з культурою та духовністю українського народу, бо саме в цьому напряму думки вченого і великого патріота постійно перепліталися з такими ключовими поняттями, як народ, його культура, мова, церква і Слово Боже. І. Огієнко стверджує, що українська мова бере початок з княжої доби, коли користувалися церковно-слов'янською писемною мовою, тексти якої читалися з українською вимовою, а згодом до цих текстів під час переписування книг в Україні підсвідомо вставлялися українські слова. Цей стан тривав і в XV–XVII ст., коли жива, так звана "проста" українська мова, почала опановувати конфесійні тексти, а в церкві теж "одна була вимова богослужбового тексту – українська", стверджував учений. Використання української лексики, української вимови церковних текстів з українським наголосом професор І. Огієнко доводить і засвідчує в перших церковних пам'ятках України-Русі, а з XVI ст. українською мовою перекладаються Євангелія та інші богослужбові книги, готуються, публікуються та виголошуються проповіді, на що вказує поява Євангелій учительських. Таким чином виникають варіанти церковнослов'янської мови редакції, ізводи. З цього приводу І. Огієнко зауважує, що по православних церквах у слов'янських народів ніколи й не було

зовсім однакової вимови, не було її навіть у IX–XI віках, бо кожний слов'янський народ ще з початку заведення слов'янської служби мав свою власну церковну вимову богослужбових текстів, більшою чи меншою мірою наближену до живої народної мови (Огієнко, 1931б, с. 4–10). Саме мова є одним з основних елементів тягlosti культури і таким чином стає важливим чинником етнонаціонального розвитку. В Київській Русі від часу прийняття християнства розвинулася писемність у церковнослов'янській мові, на яку перекладали Євангеліє та інші літургічні та богословські книги Кирило та Мефодій, пізніше їхні учні та продовжувачі. Як "сакральна" ця мова вживалася православними українцями, а згодом і греко-католиками впродовж усього розглядуваного періоду. На її основі створено мову, якою писалися літописи, житія святих, публіцистичні пам'ятки. Природно, що до літописів, юридичних актів, приватних листів і записів проникало так багато рис поточного мовлення, особливостей східнослов'янських діалектів, зокрема, протоукраїнських, а пізніше українських, що деякі дослідники вважають мову оригінальних пам'яток Київської Русі окремою мовою, для якої і приймають назву "давньоруська мова". Інші дослідники гадають, що обережніше було б говорити не про давньоруську писемну мову, а про давньоруський (східнослов'янський) варіант церковнослов'янської (Ісаєвич, & Александрович, 2001, с. 4). Тут ми можемо використати ще один аналітичний метод дослідження цієї проблеми – релігійний дискурс. Парадигма дискурсу розглядається дослідниками як сукупність пізнавальних принципів і прийомів відображення суспільної реальності, що визначають логіку організації знань і моделі теоретичного витлумачення мовленнєво-мисленнєвих явищ. Одним із визначних інституційних видів дискурсу є його релігійний різновид комунікацій, який ще більше розширює кордони досліджень, підіймаючись на лінгвістичну платформу, позаяк формуються теоретичні засади її фундаментальних положень, функціонування й особливого впливу. Релігійна мова та її функціонування у різних сферах релігійного та світського життя є спільним об'єктом дослідження філологів і релігієзнавців (Спасенко, 2013, с. 121). Релігійне слово є центральною одиницею вираження релігійного контакту. В Храмі під час Служби ми усвідомлюємо, що слово безпосередньо бере участь у системному, зв'язному процесі між мовою та релігією. Ця система полягає в комунікації: від Бога через священника – до людей, від людей – через священника до Бога. Те, що Бог прагне спілкування з людьми, є очевидним, це проявляється на сторінках Біблії, і воно завжди є активним. Чи людина сама щиро жадає мати особисті відносини з Богом? Чи прагне вона бути активним комунікантом і пізнавати Його через Святе Письмо та життєві ситуації? Бог бажає щирого служіння серця людини, котре готове приймати Його Слово, працювати над собою та змінювати свій характер. Служіння та пізнання Бога містить не тільки форму, але й те, що є набагато важливішим: її зміст, сутність і, головне, розуміння. А розуміння можливе за умови уважного не тільки слухання, а й чуття (Саган, 1999, с. 60). Воно являє собою двобічний мовний знак, який передбачає наявність матеріального (формального) та ідеального (змістового) аспектів, релігійна мова є особливою кодовою системою засобів передавання духовних значень. Текст є матеріальним складником мови, а релігія є практичною духовною сферою її використання. Ці два поняття є актами комунікації. Можна погодитися з деякими дослідниками, які відрізняють

релігійну мову від світської за допомогою таких ознак: сфери вживання, наявних засобів вираження ідей і наявності низки екстралінгвальних чинників. Це мова релігійних доктрин, істин, положень, молитов, проповідей, пісень розуміється під релігійною мовою, котра слугує і позначається як релігійний дискурс, релігійний стиль, релігійно-проповідницький стиль, релігійна комунікація, конфесійний стиль, це поєднання мови, культури її ідеології (Серажим, 2001, с. 7–12). Продовжуючи аналізувати богослужбове питання мови, звернемося до іншого аспекту нашої теми. У цьому нам буде в пригоді монографія Анатолія Колодного "Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників". Разом з автором монографії звертаємо увагу на те, що в історії України суспільство виявилось часто "українонаціонально" не зорієнтованим, найбільш конфліктогенним і залежним від впливів на нього зовнішніх чинників, зокрема Ватикану і Московського Патріархату, ісламських центрів. Ця конфліктність своєрідно вийшла на національні кордони, постала навіть одним із чинників міждержавних відносин. Зокрема, втручаючись у релігійне життя України, Російська Православна Церква тримає під своїм впливом і зорієнтованістю на так званій "руський мир" вірян найбільшої в Україні релігійної спільноти – Української Православної Церкви. Вселяє у їхню свідомість переконання у відсутності такого етносу, як український, неприродності української мови під час використання її в богослужінні, що взагалі є абсурдним. Автор статті погоджується з А. Колодним, що, оскільки значення різних конфесій християнства в поступі українства було надто суперечливим, то це пояснює наявність різних оцінок українськими мислителями природи релігійного феномену, його впливу на національне життя. При цьому обстоюється думка, що наші мислителі прагнули так чи так поставити християнство на службу національному розвитку. Якщо Григорій Сковорода намагався втілити це через заклик до утвердження кожного, зокрема, в принципах християнського життя, пізнання "сродності" свого покликання у ньому, то кирило-мефодіївці висловлювали ідею місійної ролі українства в слов'янському світі, а Іван Франко прагнув підпорядкувати релігію культурному розвитку українства" (Ткачук та ін., 2017, с. 146–154). На це звертає увагу відомий український релігієзнавець Олександр Саган, говорячи про роль сучасної української мови в православ'ї, наголошуючи на її важливості для розвитку Православної Церкви України (ПЦУ) та подолання "московського впливу", підтримуючи перехід на українську мову як основу національної церковної ідентичності та "конституціонування" українського православ'я, розглядаючи це кризь призму історії, культури та світового контексту, що відображено в його працях та інтерв'ю, присвячених питанням церковного будівництва та мовної політики. "Українська мова теж виступала одним із важливих факторів онаціональнення православного культу, бо ж саме вона є вагомим фактором у становленні свідомості народу. Мова найбільш повно відображає національний дух, органічно злита з тим середовищем, де вона виникла і найкраще передає наявні тут реалії. І хоча народ за певних екстремальних умов може жити й зберігати свою сутність і без національної мови, проте в такому разі він за порівняно короткий час починає неухильно деградувати як певна суспільна спільнота. Мова – основа нації, двох-трьох поколінь за сприятливих умов може бути достатньо для того, щоб перетворити одну національність на іншу" (Саган, 1999, с. 101). Цікаво, яка ж думка Біблії щодо цього питання, і чи є там

взагалі щось на цю тему. Не раз була чутка, що різні мови – це наслідок гріха, адже Бог розділив народи, які будували Вавилонську Вежу, таким способом покаравши їх. Але, якщо вдуматися, Біблія дає трохи іншу картину. Бог розділив мови, не просто щоб покарати, а щоб зупинити зло, люди тоді хотіли збудувати вежу до неба "зробити собі ім'я", забути про Бога, і саме розділення мов зупинило цей бунт. Тобто це був не просто наслідок гріха, а наслідок інструменту Божого впливу і Його милості. А далі ми бачимо ще цікавіший момент: у Книзі Неемії описано, як юдеї повернулися до Єрусалиму після полону, і Неемія помітив: "А їхні сини говорили наполовину по-ашдодському і не вміли говорити по-юдейському, а говорили мовою того чи того народу. І докоряв я їм, і проклинав їх, і бив деякого з них, і рвав їм волосся, і заприсягав їх Богом..." (Біблія, 2004, Неем.13:24-25). Незнання рідної мови, а знання лише мови інших народів він розцінив як проблему. Бо все ж мова – це не просто звуки, це пам'ять, віра, ідентичність, якщо діти перестають розуміти мову писання, вони віддаляються від віри, і ось тут головне: мова Богослужіння має бути такою, щоб люди розуміли, що чувають, бо Бог не вимагає від нас якихось магічних звуків, які мають бути тільки конкретною мовою, Йому не потрібен набір священних слів, які ніхто не розуміє. Він хоче щирості. А щирість можлива лише тоді, коли ти розумієш, що говориш і чуєш. Апостол Павло колись написав: "У церкві волю п'ять слів сказати своїм розумом, щоб і інших навчити, ніж десятки тисяч слів незрозумілою мовою" (Біблія, 2004, 1Кор.14:19). На П'ятидесятницю в Єрусалимі зійшов Святий Дух на апостолів, що знаменувало народження Христової Церкви. Це сталося в "Сіонській світлиці", де апостоли разом з Дівою Марією молилися, коли раптово з'явилися вогняні язички і всі вони почали говорити різними мовами, прославляючи Бога. Ця подія дала апостолам силу та здатність проповідувати вчення Христа всім народам. Книга Дії Апостолів: основна розповідь про П'ятидесятницю міститься в Дії 2:1–41. Це один із найважливіших текстів Нового Заповіту, який розповідає про історію ранньої Церкви. "Коли настав день П'ятдесятниці, усі вони були однодушно вкупі. І раптом зчинився шум з неба, ніби від сильного вітру, і наповнив увесь дім, де вони перебували. І з'явилися їм розділені язички, мов вогненні, і спочили по одному на кожному з них. І сповнилися усі Духа Святого, і почали говорити іншими мовами, як Дух давав їм провіщати" (Біблія, 2004, Діян.2:1-12). "Віра зі слухання, а слухання через слово Христове", – читаємо в посланні апостола св. Павла (Рим. 10,17). Це завдання виконують слухання, негайно та жертвенно перші апостоли, ученики та послідовники Христа. Чинять це вони згідно з їхніми покликаннями, з благодаттю та дарами, які кожен одержав (1 Кор. 1–7; Рим. 12, 6; Еф. 4, 11). Це значить, що благовіститель Христової "доброї новини" мусить знайти людей там, де вони дійсно перебувають та де вони живуть з їхніми питаннями та турботами. Їх треба осягнути в обставовці їхньої культури, в їхній національній психіці, в їхньому духовному відчутті, їх треба доглядати в їхніх стремліннях, їхніх вимогах, їхніх ідеалах. Сьогодні зветь такий підхід та прийом передавання Євангелія "аккультурацією" або "інкультурацією". Це бо зробить людину теж більш спосібною до прийняття правди та більш здатною до ретельного глядіння, зміцнюючи волю до жертвенності, якої вимагає покликання до надзвичайного, потойбічного, божественного (Ортинський, 1991, с. 8–9). Панотець Іван Ортинський у своїй роботі "За єдність Церкви

і народу" мав на увазі, що вже перші апостоли-посланці, учні Христа велику увагу приділяли слову, мові згідно зі станом культури, національної психіки тих народів, до яких були послані навчати – словом і благодаттю та дарами, які кожен одержав. Деяких Бог поставив у Церкві: по-перше, апостолів, по-друге – пророків, по-третє, учителів, потім дари чудес, потім дари зціляти, помагати управляти й говорити різними мовами" (1, Кор.12,12–29). Отже, як бачимо, у православної церкви ще від апостольських часів постав непорушний Догмат про живу рідну мову в Церкві, бо про це наказує і Святе Письмо, і отці Церкви. "Іншими словами – росіяни й їхні прихильники виступають проти української мови в Церкві не з якихось догматичних чи канонічних перешкод, – бо таких немає, а виключно з цілей політичних, щоб не допустити українців до більшої національної свідомості, а тим самим, щоб легше над ними панувати" (Іларіон, 1962, с. 30).

Дискусія і висновки

Питання збереження української мови в різні часи і на різних континентах розглядалися не так оптимістично. Ярослав Ярмусь тропався цієї теми толерантно, критично зауважуючи: "Збереження своєї рідної мови – це природний гін, природна потреба здорової людини. Але й ця справа доходить до хворобливого стану, бо мовні зусилля частенько лише покривають те, що ми, властиво, глибоко грішимо перед Україною, її проблемами, її народом, її споконвічним минулим в інших відтинках. Я думаю, що пристрасна боротьба за збереження своєї рідної української мови – це в багатьох випадках лише маска національного патріотизму, яка надівається на конференціях, на сценах; у ситуації ж власного дому й родини справа мови частенько стоїть зовсім інакше. Думаю, що не один чесний читач скаже собі: "Та воно ж таке так; хіба в нашій родині ця справа стоїть краще?" (Ярмусь, 1983, с. 204). Олександр Саган в одній зі своїх статей "Проблема ідентифікації Українського православ'я" цю проблему доповнює: "Позбавлення православ'я в Україні "московського духу", повернення до до-московських принципів його розвитку не відбується автоматично лише з переходом богослужіння на живу українську мову. Як застерігав з цього приводу ще в далекому 1942 р. архієпископ Іларіон (Огієнко) у своєму листі до митрополита Андрея Шептицького, цього замало для дерусифікації православ'я в Україні". Нині, як і в далекому 1919 році, ситуація щодо українізації православ'я майже повторюється. Неначе вчора написані слова Владика:

"Серед українського громадянства панує легкість та поверховий погляд на відродження Української Церкви – запровадити Богослужіння українською мовою, такі ж проповіді й на цьому кінчається "українізація" нашої Церкви" (Огієнко, 2007). Протягом століть християнство було духовною основою української культури, і сама культура до певного часу репрезентувала себе переважно у формах церковної літератури, архітектури, музики, народної релігійної обрядовості. Нині конфесійний вплив на культурний розвиток суттєво обмежений і неоднозначний. Релігійні організації, котрі безпосередньо пов'язують себе з історією Українського народу, намагаються сприяти його національно-культурному відродженню. Однак на заваді постають різноманітні труднощі організаційного, матеріально-фінансового, ідеологічного характеру. Дається взнаки загальна секуляризованість суспільного і духовного життя українців. Потрібно також визнати, що в сучасному суспільстві роль релігії в культурному житті з необхідністю маргіна-

лізується, оскільки основні культуротворчі процеси відбуваються поза межами церковних впливів (Здіорук та ін., 2011, с. 15). Але Українська Церква мала повне своє власне життя, внутрішнє й зовнішнє, довгими віками вироблене, і в ньому богослужбова мова – тільки частина цього життя. Та й нема нам чого українізувати, бо не про українізацію своєї Церкви йдеться, а про її повне розмосковлення, цебто про повернення їй усього того, що Церква наша давніше вже мала" (Саган, 2013, с. 164).

Ось і відповідь, що українська мова – це одна із ключових фундаментальних проблем в історії української державності. Мова – код нації. Це не лише спосіб спілкування, вона несе глибоку інформацію про цей етнос і його ментальність, вона відображає наш спосіб мислення. Рідна мова міцно єднає вірних із Богом, сильно допомагає їм у Богопізнанні. Кожна віра найміцніше пов'язана з рідною мовою народу, бо рідна мова – то основний родючий ґрунт кожної віри. Крім того, феномен віри включає в себе довіру, яка постає як інтимно-індивідуальний процес встановлення живого контакту з персоналізованим Абсолютним суб'єктом. До речі, вчені вже давно звернули увагу на феномен молитви з точки зору нейробіології. Виявилось, що задіюються чотири ділянки мозку, які зазвичай "працюють" під час спілкування людей (Предко, 2012, с. 27). У Храмі це спілкування через вербальні і невербальні сигнали, тобто мовні – речові і видимі – обрядово-чинні. Тобто через сучасну мову передається дуже багато важливих психологічних моделей розуміння дійсності, розуміння світу. І досягнути це можливо лише через мову, якою людина мислить і обробляє інформацію. Але, крім того, потрібне нове осмислення нашої історії, традицій, очищення їх від невластивих українцям плевел нетерпимості, зверхності, деспотії. Без такого переосмислення Української Православної Церкви будуть українськими лише за територіальним розташуванням. Без такого переосмислення неможливо буде й побудова єдиної Помісної Православної церкви в Україні та й усієї України як не лише теоретично, але й фактично незалежної держави. Річинський також наголошував, що в питаннях єдності та солідарності стосовно виборювання прав українців на національну Православну Церкву, формування державницької ідеології вкрай важливе таке: "обов'язком нашим є зберегти свою національну особистість і виявити її вагому цінність і красу, отже, передовсім – піднести релігійно-національну свідомість народу й поглибити підлогу тої свідомості: матеріальну й духовну культуру на Українській землі. А через те, що тільки самостійна держава забезпечує кожному народові повний і самобідний розвиток його індивідуальності, – мусить державницька ідеологія об'єднати українців без різниці соціального становища й політичних партій..." (Церква – це душа народу, а мова Церкви – це ключ до цієї душі. Коли церковна мова зрозуміла вірним, то це ключ у руках духовенства, коли ж ні – він далеко від них. Мова в Храмі Божім, якщо служіння українцям, воно має звучати українською, якщо це церква в іншій країні, то хай говорить мовою, яку там розуміють, головне, щоб слово Боже торкнулося серця).

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

Список використаних джерел
Біблія (Патр. Філарет). (2004). *Книга Священного писання Старого та Нового завіту*. Київська Патріархія УПЦ.

Біленька-Свистович, Л. В., & Рибак, Н. Р. (2000). *Церковнослов'янська мова. Підручник зі словником*. Криниця.

Борейко, Ю. Г., Вергелес, К. М., Вигovsky, Л. А., Гаврилюк, Т. В., Гудима, І. П., Майданевич, Л. О., Нестерова, М. І., Предко, В. В., Предко, Д. С., Предко, О. І., Туренко, В. Е., & Харьковщенко, С. А. (2021). *Безпека, релігія, церква в сучасному суспільстві* (К. М. Вергелес & О. І. Предко, Ред.). ФОР Кушнір Ю. В. <https://dspace.vnmu.edu.ua/handle/123456789/5650>

Гудима, А., & Андрейчин, М. (2007). Праця Арсена Ричинського "Проблема української релігійної свідомості" в українському релігієзнавстві. *Українське релігієзнавство*, 41, 23–27. <https://surl.luh/wanzj>

Здіорук, С., Токман, В., & Литвиненко, О. (2011). *Роль релігійних чинників у поступі українського соціуму. Аналітична доповідь*. Національний інститут стратегічних досліджень НІСД. https://niss.gov.ua/sites/default/files/2011-10/Relyg_chyn-56e51.pdf

Іларіон. (1962). *Хвалімо Бога українською мовою*. Віра й Культура. <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/24069/file.pdf>

Ісаєвич, Я. Д., & Александрович, В. С. (2001). *Історія української культури: Т.2 Українська культура XIII – першої половини XVII століть. Мовний код культури*. Наукова думка.

Невідомська, Л., & Лісняк, С. (2018). Роль церковнослов'янської мови в релігійній сфері на різних етапах історичного розвитку України. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка ТНПУ. Мовознавство*, 1(29), 40–45.

Огієнко, І. (1931а). *Богослужбова мова в слов'янських церквах*. Синадальна друкарня. <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/24987/file.pdf>

Огієнко, І. (1931б). *Історія церковно-слов'янської мов*. Синадальна друкарня.

Огієнко, І. (Митр. Іларіон). (2007). *Українська церква. Т. 2: Обмоскволення Української церкви* (М. С. Тимошик, Упоряд.). Наша культура і наука. <https://surl.li/bsihsu>

Ортинський, І. (1991). *За єдність Церкви і народу*. ОО Селезіян. <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/23467/file.pdf>

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

Предко, О. І. (2025). Релігійна безпека/небезпека: Можливості та загрози в сфері державно-церковних відносин. *Культурологічний альманах*, 1, 48–54. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.6>

Саган, О. Н. (1999). Етноконфесійна специфіка релігійності в Україні. *Українське релігієзнавство*, 12, 94–105. <https://www.uars.info/index.php/uars/article/view/1043>

Саган, О. Н. (2013). Проблема ідентифікації "українського православія" у витрактуванні митрополита Іларіона (Огієнка). *Іван Огієнко і сучасна наука та освіта. Серія: історична та філологічна*, 10, 159–166. <http://ohienko.kpnu.edu.ua/issue/view/15314/8796>

Серажим, К. С. (2001) Термін "дискурс" у сучасній лінгвістиці. *Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна*, 33(520), 7–12.

Спасенко, П. (2013). Релігійна лінгвістика в Україні: Сучасний стан та перспективи розвитку. *Studia Linguistica*, 7, 121–128. <https://studia-linguistica.knu.ua/wp-content/uploads/2018/11/2013-7-121-128-Спасенко-П.-В..pdf>

Сушко, Р., & Левицький, М. (2012). *Хроніка нищення української мови: Від доби Романових до сьогодення* (О. Погинайко, Ред.; 4-те вид., випр. і доп.). МПП "Талія". https://shron1.chtyvo.org.ua/SushkoRoman/Khronika_nyschennia_ukrainskoi_movy.pdf

Ткачук, М., Єрмоленко, А., Мовчан, П., & Яроцький, П. (2017). Монографія А. Колодного "Релігійне життя України в особах його діячів і дослідників". *Українське релігієзнавство*, 84, 146–154. <https://uars.info/index.php/uars/article/view/803>

Ярмусь, С. (1983). *Духовність Українського народу*. Товариство "Волинь". <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/6487/file.pdf>

References

Bible (Patr. Filaret). (2004). *The Book of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments*. Kyiv Patriarchate of the Ukrainian Orthodox Church [in Ukrainian].

Bilenka-Svystovych, L. V., & Rybak, N. R. (2000). *Church Slavonic language. Textbook with dictionary*. Krynysia [in Ukrainian].

Hennadiy HONCHAROV, PhD, Assoc. Prof.

ORCID ID: 0000-0001-5335-1152

e-mail: goncarovgenadij63@gmail.com

Kharkiv State Academy of Physical Culture, Kharkiv, Ukraine

RELIGIOUS DISCOURSE IN THE DEFENSE OF THE UKRAINIAN LANGUAGE IN LITURGICAL USE

Background. *The defense of the Ukrainian language in liturgical use has deep historical roots and is manifested in a number of modern challenges related to the church tradition. Religious figures such as Ivan Ohienko and Arsen Richynskiy emphasized the sacred meaning of the native language, arguing that "language is the heart of the nation: if the language dies out, the nation will die out."*

Methods. *The logical method of generalization was applied, a theoretical analysis of the reviewed scientific publications, monographs was carried out. The use of the philosophical method of religious discourse as a system of speech, reading texts, symbols, ideas and practices, in the Orthodox tradition. Which makes it possible to delve into liturgical texts, as well as socio-cultural manifestations of faith, which form a common understanding of the spiritual, moral and sacred in society through the language of communication.*

Boreyko, Yu. G., Vergeles, K. M., Vyhovskiy, L. A., Havrylyuk, T. V., Hudyma, I. P., Maidanevych, 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.vnmu.edu.ua/handle/123456789/5650>

Hilarion. (1962). *Let us praise God in the Ukrainian language*. Faith and Culture [in Ukrainian]. <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/24069/file.pdf>

Hudyma A., & Andreychyn, M. (2007). Arsen Richynskiy's work "The Problem of Ukrainian religious consciousness". *Ukrainian Religious Studies*, 41, 23–27 [in Ukrainian]. <https://surl.luh/wanzj>

Isayevich, Ya. D., & Aleksandrovykh, V.S. (2001). *History of Ukrainian Culture: Vol. 2 Ukrainian Culture of the 13th — First Half of the 17th Centuries. The Language Code of Culture*. Naukova dumka [in Ukrainian].

Невідомська, Л., & Лісняк, С. (2018). The role of Church Slavonic in the religious sphere at different stages of the historical development of Ukraine. *The Scientific Issues of Ternopil Volodymyr Hnatiuk National Pedagogical University. Series: Linguistics*, 1(29), 40–45 [in Ukrainian].

Ohienko, I. (1931a). *Liturgical Language in Slavic Churches*. Synodal Printing House [in Ukrainian]. <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/24987/file.pdf>

Ohienko, I. (1931b). *History of Church Slavonic Languages*. Synodal Printing House [in Ukrainian].

Ohienko, I. (Metropolitan Hilarion). (2007). *Ukrainian Church. Vol. 2: Moscowization of the Ukrainian Church* (M. S. Tymoshyk, Comp.). Our Culture and Science. <https://surl.li/bsihsu>

Ortynsky, I. (1991). *For the unity of the Church and the people*. OO Salesian [in Ukrainian]. <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/23467/file.pdf>

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

Predko, O. I. (2025). Religious security/danger: Opportunities and threats in the sphere of state-church relations. *Culturological Almanac*, 1, 48–54 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.6>

Sagan, O. N. (1999). Ethno-confessional specificity of religiosity in Ukraine. *Ukrainian Religious Studies*, 12, 94–105 [in Ukrainian]. <https://www.uars.info/index.php/uars/article/view/1043>

Sagan, O. N. (2013). The problem of identifying "Ukrainian Orthodoxy" in the interpretation of Metropolitan Hilarion (Ogienko). *Ivan Ogienko and modern science and education. Scientific Journal: A series of historical and philological*, 10, 159–166 [in Ukrainian]. <http://ohienko.kpnu.edu.ua/issue/view/15314/8796>

Serazhim, K. S. (2001) The term "discourse" in modern linguistics. *Bulletin of the V. N. Karazin Kharkiv National University*, 33(520), 7–12 [in Ukrainian].

Spasenko, P. (2013). Religious linguistics in Ukraine: Current state and development prospects. *Studia Linguistica*, 7, 121–128 [in Ukrainian].

Sushko, R., & Levytskyi, M. (2012). *Chronicle of the Destruction of the Ukrainian Language* (O. Pogynaiko, Ed.; 4th ed., rev. and amend.). MPP "Talya" [in Ukrainian]. https://shron1.chtyvo.org.ua/Sushko_Roman/Khronika_nyschennia_ukrainskoi_movy.pdf

Tkachuk, M., Yermolenko, A., Movchan, P., & Yarotsky, P. (2017). Monograph by A. Kolodny "Religious Life of Ukraine in the Persons of Its Activists and Researchers". *Ukrainian Religious Studies*, 84, 146–154 [in Ukrainian]. <https://uars.info/index.php/uars/article/view/803>

Yarmus, S. (1983). *Spirituality of the Ukrainian People*. Volyn Society [in Ukrainian]. <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/6487/file.pdf>

Zdiuruk, S., Tokman, V., & Lytvynenko, O. (2011). *The role of religious factors in the development of Ukrainian society. Analytical report*. National Institute for Strategic Studies NISS [in Ukrainian]. https://niss.gov.ua/sites/default/files/2011-10/Relyg_chyn-56e51.pdf

Отримано редакцією журналу / Received: 11.10.25

Пореценовано / Revised: 15.11.25

Схвалено до друку / Accepted: 11.12.25

Results. *Over the centuries, the Ukrainian language has been subjected to numerous bans and oppression by imperial authorities (in particular, the Russian Empire, which issued documents such as the Valuev Circular and the Ems Decree). These actions were intended to oust the Ukrainian language from all spheres of public life, including the church. The use of a living, modern Ukrainian language in churches during divine services is a key element. It is argued that services in the incomprehensible Church Slavonic language do not provide the faithful with all the spiritual benefit. For many believers and part of the clergy, the Church Slavonic language is mistakenly associated with the only "traditional" and "correct" language of divine services, while the use of modern Ukrainian is perceived as modernism or a violation of the canons. The advocacy of the Ukrainian language in worship often intersects with issues of statehood and opposition to Russian influence (through the use of the Moscow variant of Church Slavonic).*

Conclusions. *The language of the church is an important component of national identity and sovereignty. Ukrainian churches, in particular the Orthodox Church of Ukraine (OCU), are working on the gradual introduction of the Ukrainian language, recognizing it as an important element of unity between the people and the Church. Prayer in the native language is considered a direct path to God, which emphasizes its fundamental importance for faith and spiritual life.*

Keywords: *religious discourse, native language, Ukrainian language, Church Slavonic, language – an attribute of the national state.*

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 141.319.8:930.85:[272-029:17]
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2026.27.4>

Марія ДОВГАНЬ, канд. філос. наук, доц.
ORCID ID: 0000-0001-5267-5737
e-mail: mariyakokhanovska@gmail.com

Львівський національний університет імені Івана Франка, Львів, Україна

АНТРОПОЛОГІЧНА СПАДЩИНА КАРОЛЯ ВОЙТИЛИ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ІСТОРІОГРАФІЇ

Вступ. Узагальнено, що антропологічне вчення Кароля Войтили (святого папи Івана Павла II) ґрунтується на християнстві, філософських ідеях, загальнолюдських нормах моралі. Підкреслено, що він досліджує індивідуальний та суспільний вимір буття людини, піднімає конкретні питання сучасної епохи та пропонує їх вирішення. Його ідеї є практичними, зорієнтованими на людину. Його високий авторитет у світі підтверджує цінність його ідей. Наголошено, що письмова спадщина К. Войтили потребує систематизації, її невід'ємною частиною є аналіз історіографії.

Методи. У дослідженні використано низку загальнонаукових та філософських методів. Застосовано герменевтичний, компаративний та міждисциплінарний методи, контент-аналіз та кейс-стадіс. Аналіз, узагальнення та систематизація посприяли реалізації поставлених завдань. Наукова робота виконана на основі принципів неупередженості та наукової об'єктивності.

Результати. Антропологічне вчення К. Войтили розглянуто через релігійний, духовний та моральний вимір людської трансцендентності. Проаналізовано праці передусім польських науковців. Представлено головні аспекти досліджень антропологічного вчення першого папи-слов'янина. Виявлено ключові поняття К. Войтили, до яких найчастіше звертаються дослідники, та способи трактувань понятійно-категоріального апарату.

Висновки. Установлено, що історіографічні дослідження філософсько-богословської спадщини К. Войтили характеризуються фрагментарністю. Здебільшого дослідники аналізують окремі праці мислителя. К. Войтила написав велику кількість праць, тому для вивчення його антропологічного вчення необхідний їх детальний аналіз та систематизація, а також ґрунтовне вивчення історіографії. Виявлено ключові поняття: право, свобода, релігійність, духовність, мораль, віра, правда, відповідальність, особа, гідність, добро, солідарність, толерантність, криза, життя, цінність. У результаті дослідження встановлено, що вчення Кароля Войтили доцільно окреслити як етичний персоналізм.

Ключові слова: антропологія, богослов'я, мораль, особа, папа Іван Павло II, право, свобода, філософія, християнство.

Вступ

Письмова спадщина Кароля Юзефа Войтили (святого папи Івана Павла II, 1920–2005 рр.) характеризується широким спектром порушених проблем, зверненням до філософських та богословських ідей, а також до християнського віровчення та загальнолюдських норм моралі. Він аналізує індивідуальний та суспільний вимір людини, становлення особи, а також розвиток сучасної йому епохи. Антропологічний напрям його вчення є актуальним у контексті сучасної філософії, а також міждисциплінарних досліджень. Його авторитет як глави Римсько-Католицької Церкви та реалізація його ідей теж підкреслюють важливість дослідження спадщини першого папи-слов'янина. Кароль Войтила не лише аналізує праці філософів, досліджує тенденції розвитку суспільства, приділяючи особливу увагу сучасності, він надає практичного виміру ідеям та концепціям, пропонує реальні шляхи для вирішення конкретних викликів сьогодення. Його ідеї формуються через поєднання релігійної та світської філософії.

Незважаючи на велику кількість дослідників філософсько-богословської спадщини Кароля Войтили, його вчення потребує системного аналізу. Його ідеї, викладені в численних працях (часто невеликих за обсягом) неодноразово ставали об'єктом вивчення науковців. Однак ці дослідження здебільшого характеризуються фрагментарністю. Аналіз історіографії дозволить виявити ключові аспекти антропологічного вчення Кароля Войтили, що порушувались передусім у працях польських дослідників. Це сприятиме подальшій систематизації його антропологічних ідей. Також це допоможе у віднайденні консенсусу щодо віднесення його до певного філософського напрямку, оскільки погляди дослідників на це питання сьогодні суттєво відрізняються. До ключових віднесемо: персоналізм та неотомізм.

Акцент на дослідження передусім польських науковців зумовлений потребою вивчити одні з перших наукових праць, присвячених філософсько-богословській спадщині Кароля Войтили. При цьому важливий культурний та суспільний контексти – їх спільне із К. Войтилою походження, що сприяє глибшому розумінню ідей, висловлених папою-слов'янином. Звернення до праць українських науковців важливе з огляду на подальші дослідження актуальності ідей мислителя для українського суспільства.

Мета і завдання. Мета дослідження – виокремити ключові аспекти досліджень, що стосуються антропологічного вчення Кароля Войтили у працях передусім польських науковців, систематизувати їх у контексті релігійного, духовного та морального вимірів людської трансцендентності. Завдання дослідження – проаналізувати праці передусім польських дослідників філософсько-богословської спадщини Кароля Войтили.

Методи

В основі дослідження – герменевтичний метод. З його допомогою опрацьовано філософсько-богословські праці Кароля Войтили. Також він посприяв структурізації роботи – розгляду історіографії через призму релігійного, духовного та морального вимірів людської трансцендентності.

Завдяки контент-аналізу вивчено праці дослідників філософсько-богословської спадщини Кароля Войтили. Компаративний метод застосовано для зіставлення аспектів, через які науковці розглядають антропологічні ідеї Кароля Войтили. Також він допоміг виявити тенденції трактувань термінологічного словника мислителя. Під час дослідження специфіки понятійного апарату, сфер його застосування використано міждисциплінарний метод та кейс-стадіс.

Аналіз праць науковців, узагальнення та систематизація результатів їхніх досліджень посприяли виявленню

© Довгань Марія, 2026

спільного та відмінного щодо методології Кароля Войтили, його належності до певного філософського напрямку. Також вони сформувавши основу для подальших досліджень антропологічних поглядів Кароля Войтили.

Робота виконана на основі принципів неупередженості та наукової об'єктивності. Використання низки загальнонаукових та філософських методів дозволило представити різноманітні способи розгляду антропологічних ідей Івана Павла II – 263-го Папи Римського.

Результати

Аналізуючи філософсько-богословську спадщину Кароля Войтили, зауважимо, що найчастіше дослідники відносять його до феноменології, неомізму, персоналізму. Ще більшою є диференціація аспектів, через які розглядають його вчення. Розвиток філософсько-богословських ідей Кароля Войтили в контексті персоналізму стверджують українські науковці Л. Олексюк та Б. Олексюк (Олексюк, & Олексюк, 2005, с. 73).

Приділяючи значну увагу вивченню трансцендентного виміру людини у працях Кароля Войтили, польський дослідник Ч. С. Бартнік (Bartnik, 2006) звертає особливу увагу на розуміння ним особи християнина. Українські дослідники З. Скринник та М. Скринник (Скринник, & Скринник, 1993, с. 236–246) наголошують, що потреба розуміння людини як найбільшої цінності, що розкривається у працях Кароля Войтили, потребує звернення до трансцендентної істини. Сам же Кароль Войтила стверджував, що написанням праці "Особа і вчинок" він доєднався до сучасного філософського персоналізму (Jan Paweł II, 2005, с. 90–91). Мислитель говорить про релігійний, духовний та моральний вимір людської трансцендентності. В їх контексті виокремимо деякі аспекти, через які репрезентується його антропологічне вчення.

Релігійний вимір людини розкривається у всіх роботах Кароля Войтили, оскільки відображає зв'язок із надприродним світом, із Богом, образом та подобою Якого Кароль Войтила бачить людину. Оскільки в його окремих працях зустрічаються висловлювання, що основним правом людини є право на життя, а в інших така роль відводиться праву на релігійну свободу, це може стати причиною неправильного трактування окремих моментів його філософських поглядів. Загалом в основу прав людини він ставить право на релігійну свободу та право на життя.

І. Солер, даючи в межах своєї статті короткий аналіз розуміння Каролем Войтилою релігійної свободи (Solér, 2007, s. 200–210), пропонує переказ окремих думок мислителя, що свідчить про необхідність ґрунтовного вивчення цього аспекту філософсько-богословської спадщини Кароля Войтили. Головний акцент І. Солер ставить на обґрунтування необхідності дотримуватись права на релігійну свободу.

Для аналізу релігійного виміру людської трансцендентності у філософсько-богословських працях Кароля Войтили для нас стали вагомими результати досліджень таких авторів: Й. Забельський наголошує на необхідності дотримання людиною Божого закону (Zabielski, 2003, с. 29–39). М. Земба аналізує взаємозв'язок релігійної віри, правди та свободи у становленні особи (Zięba, 2003, с. 185–206). Й. Яронь – відомий польський дослідник етичної проблематики, який займається, зокрема, біоетику та екофілософією, торкається поглядів Кароля Войтили на еволюцію (Jaron, 1999). Автор досліджує цю проблему на основі лише одного невеликого документа, і тому його аналіз є неповним. Його оцінка енцикліки "Віра і розум" теж є досить загальною. Тому існує необхідність ґрунтовного вивчення цих аспектів філософсько-

богословської спадщини Кароля Войтили. Звернемо увагу на дослідження О. Предко екзистенційно-антропологічних смислів релігійної віри. Незважаючи на те, що авторка безпосередньо не торкається учення Кароля Войтили, результати її дослідження є цінними для подальшого аналізу віри як одного з ключових понять у філософсько-богословській спадщині Кароля Войтили (Predko, 2019, 33–42).

О. Льовкіна порівнює ідеї про значення Бога в житті людини у працях двох дослідників: у вченні про незалежну етику польського філософа та логіка, представника Львівсько-Варшавської філософської школи Т. М. Котарбінського та у творчій спадщині Кароля Войтили. Більш доцільними він вважає погляди останнього, однак її аргументація є загальною (Льовкіна, 2010, с. 66–72). І. Р. Блахіно торкається окремих аспектів релігійності у сфері економіки, політики, розглядає її місце в культурі європейського континенту (Błachnio, 1995), однак досить побіжно.

Відомий своїми філософськими та богословськими працями не лише в Польщі Й. Жиціньський порушує важливі для нас питання взаємодії релігійної віри і науки, розуму та віри, однак не розкриває бачення Каролем Войтилою їх зв'язку (Życiński, 1998, с. 45–63). А. Ключовський на основі енцикліки "Віра і розум" досліджує спосіб вирішення основних смисложиттєвих питань через призму християнина та невірного (Kłoczowski, 2003, с. 281–296). С. Совіньський та Р. Зендеровський розглядають значення християнства в індивідуальному та суспільному житті людини (Sowiński, & Zenderowski, 2003). Цінність їхньої праці полягає передусім у її додатках – значній частині маловідомих документів Кароля Войтили. Однак ці праці лише частково висвітлюють думки Кароля Войтили щодо релігійного виміру трансцендентності людини, тому існує необхідність його більш детального аналізу.

Р. М. Гайда у статті "Екуменізм Папи Івана Павла II та Українські Церкви" зосереджує увагу передусім на зв'язку між Східним та Західним християнством та вказує на основні проблеми у взаємовідносинах українських Церков (Гайда, 2005, с. 26–29). Автор лише побіжно звертається до вчення Кароля Войтили та дає короткий богословський аналіз його апостольського листа "Світло Сходу" ("Orientale Lumen", 1995) та енцикліки "Щоб всі були одно" ("Ut unum sint", 1995).

Досліджуючи духовний вимір людської трансцендентності, Кароль Войтила порушує питання про становлення особи, гідність, свободу, відповідальність. Проблема свободи – одна із ключових як у сфері моралі, так і у філософській спадщині Кароля Войтили. Він досліджує поняття "свобода" у взаємозв'язку із поняттям "відповідальність". При цьому аналізує їх, звертаючись до понять "вибір", "правда", "любов".

Порушення основних прав та свобод людини свідчить про проблему вибору в сучасному світі. Мислителі пропонують різні тлумачення поняття "свобода". Зокрема, відповідно до метафізичного обґрунтування аскетизму Г. Марселя (G. Marcel, 1889–1993) усе, що ми собі дозволяємо, може розглядатись як додаткове обмеження, яке ми на себе накладаємо.

Наголосимо, що Іван Павло II дуже ґрунтовно підходить до термінології і акцентує, що в сучасну йому епоху поняття часто трактується без звернення до їх сутності і це він вважає достатньою підставою, щоб говорити про кризовість епохи. Причину таких трактувань він убачає у бажанні людини задовільнити власні цілі.

Оскільки Кароль Войтила надає вагомому значення основним правам людини, у яких затверджено вимоги

необхідного до неї ставлення, їх закріплення на законодавчому рівні, то вияв в основних сферах суспільства – суттєва проблема, якій мислитель приділяє чималу увагу. Про права людини він говорить, зокрема, відсилаючись до моральної проблематики, людську гідність ставить в основу прав. Право на життя мислитель називає головним правом людини. Це значною мірою обґрунтовує його часті звернення до біоетичної проблематики, до відстоювання прав ненароджених дітей. Кароль Войтила говорить про тісний зв'язок між правами і в разі порушення хоча б одного з них – загрозу для існування інших. Стверджує брак належного особистісного та суспільного заангажування у збереження життя та недостатність правового захисту. Підкреслює, що права, якими людина наділена відповідно до своєї природи, є універсальними та непорушними.

Відповідно до християнського віровчення, джерелом життя Іван Павло II вважає душу, присвячує їй вагомим місце у своїх дослідженнях, апелює до неї під час аналізу сутності людини, її духовного виміру. Вагомим місце у працях Кароля Войтили посідає аналіз духовності сучасної людини, значення духовних цінностей для розвитку культури, а відтак – для становлення особи.

Польський дослідник Р. Кісель, аналізуючи проблематику свободи в понтифіка зосереджує увагу на вивченні взаємозв'язку у працях Кароля Войтили свобідного вибору та правди про добро (Kisiel, 1998). Українські дослідники філософсько-богословської спадщини Кароля Войтили теж неодноразово звертались до розуміння ним свободи. Зокрема, В. Слюсар на основі праць Кароля Войтили вивчає прояви свободи у структурних компонентах самореалізації особистості (Слюсар, 2009, с. 50–57).

Із найбільш важливих для нас статей збірника "Іван Павло II – промотор людської гідності" відзначимо працю "Природні та надприродні джерела людської гідності в розумінні Івана Павла II". Її автор – І. Дек вказує на причини, через які у сучасному суспільстві втрачилось розуміння цінності людської гідності та наголошує на розумінні Каролем Войтилою особи як буття свідомого, здатного до самостановлення та такого, що здійснюється у любові (Dec, 2007, с. 81–96).

М. Земба аналізує значення політичного ладу для розвитку особи в баченні Івана Павла II. Він аналізує політичну сферу з метою окреслення необхідних змін, які сприяли би розвитку людини відповідно до її природи, особливу увагу приділяє дослідженню демократії щодо можливості забезпечення основних прав людини (Zięba, 1998, с. 133–151). Вплив політичного розвитку суспільства на становлення особи, реалізацію її прав аналізує польський письменник та журналіст Я. Москва (Moskwa, 2003) – учасник багатьох закордонних поїздок Кароля Войтили. Однак цей аспект потребує більш детального філософського аналізу.

Українські дослідники філософських поглядів Кароля Войтили теж порушують питання прав людини. Зокрема, О. Мережко детально аналізує концепцію міжнародного та природного права, основою останнього у працях Кароля Войтили вбачає Декалог. Також аналізує розуміння Каролем Войтилою питань миру, прав людини та народу, необхідності інтеграційних процесів (Мережко, 2009, с. 39–50). А. Карась робить висновок, що Кароль Войтила доречно надає вагومی значення відстоюванню людині власних прав, оскільки завдяки їм можливий властивий розвиток культури, відкритість цивілізації на Бога та істину, повага до людської гідності (Карась, 1993, с. 372–380). Досліджуючи релігійні цін-

ності та права людини, І. Кондратьєва побіжно звертається до думок Івана Павла II про наявність у людини невід'ємних прав, що закорінені в її природі, та потреби справедливості. Розглядає їх у контексті аналізу відмінностей між правовими системами (Кондратьєва, 2020, с. 18).

Аналіз окремих аспектів моральної проблематики в баченні Кароля Войтили здійснювали багато дослідників. Зважаючи на те, що Кароль Войтила як етик часто звертається до моральної проблематики, необхідний детальний аналіз ідей як етики, так і філософської антропології з погляду їх взаємодоповнюваності.

Кароль Войтила часто висловлюється про кризу сучасної йому епохи, неналежний із морального погляду стан суспільства. Причину цього він убаचाє у людині. Він висловлюється про необхідність правильного застосування результатів людської діяльності. Особливу небезпеку вбачає у неналежному використанні масмедіа та результатів науково-технічного прогресу, наголошує на небезпеці наукового та технологічного колоніалізму.

Т. Бесага – польський дослідник етичної проблематики, який вивчає розвиток ідей персоналістської етики та суспільні питання у папських енцикліках, незважаючи на те, що філософсько-богословська спадщина Кароля Войтили не є його основним об'єктом дослідження, здійснює важливе для нас порівняння думок мислителя із представниками різних філософських шкіл (Biesaga, 1998).

А. Дилус розкриває питання солідарності та поваги до людської особи (Dylus, 1998, с. 173–191). В. Чужба досліджує роль Церкви у використанні інформаційних технологій. Він звертає увагу на слова Кароля Войтили щодо небезпек для внутрішнього світу людини, що можуть бути зумовлені засобами масової інформації. Однак він не аналізує бачення Каролем Войтилою місця інформаційних технологій у житті людини, а тому це питання залишається актуальним для дослідження.

І. Буяк порушує питання екологічної ситуації як наслідку моральної кризи сучасної людини в суспільстві. На основі дослідження значної кількості праць понтифіка щодо потреби охорони життя виводить важливість збереження навколишнього середовища (Буяк, 2007). М. Штаба зосереджує увагу на вивченні розуміння Каролем Войтилою толерантності в індивідуальному та суспільному житті особи, виходячи з аналізу системи цінностей (Sztaba, 2006).

Дискусія і висновки

Філософсько-богословська спадщина Кароля Войтили характеризується антропологічною спрямованістю. Він порушує питання про природу людини, її покликання, духовний, релігійний та моральний виміри її трансцендентності. У їх межах досліджує актуальні для сьогодення питання біоетики, віри, моралі, міжрелігійних відносин та екуменізму, масмедіа, розвитку науки та техніки, солідарності, прав та свобод людини, миру, самореалізації, економіки та політики тощо.

Дослідники філософсько-богословської спадщини Кароля Войтили вивчають його ідеї здебільшого на основі окремих праць, що не дає цілісного розуміння учення мислителя. Тому актуальною є потреба систематизації поглядів К. Войтили. У цьому ключі важливим є також аналіз історіографічної літератури, який ми здійснили, спираючись на праці польських науковців та перші праці українських дослідників. Надалі важливим стане вивчення історіографічної літератури щодо його релігійної та суспільно-політичної діяльності та пов'язаних із цими сферами ідеями першого папи-слов'янина.

Погляди мислителя на природу людини, її сутність, суспільний та індивідуальний виміри становлять основу

його антропологічного вчення. Аналіз праць Кароля Войтили та історіографії дозволяє окреслити його вчення як етичний персоналізм.

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

Список використаних джерел

- Гайда, Р. (2005). Екуменізм Папи Івана Павла II та Українські Церкви. *Патріархат*, 390(5), 26–29.
- Карась, А. (1993). Українська культура і енцикліка "Сотий рік". *У Церкві і соціальні проблеми. Енцикліка "Сотий рік"* (с. 372–380). <https://surl.li/apjhj>
- Кондратьєва, І. (2020). Релігійні цінності та права людини: Особливості кореляції. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 1(15), 17–20. <https://doi.org/10.17721/sophia.2020.15.4>
- Льовкіна, О. (2010). Незалежна етика Т. Котарбіньського у світлі християнського віровчення. *Вісник Львівського національного університету "Львівська політехніка"*, 661, 66–72.
- Мережко, О. (2009). Внесок Івана Павла II в розвиток католицької концепції міжнародного права. *Юридичний журнал*, 9, 39–50.
- Олексюк Л., & Олексюк Б. (2005). Філософська заповідь Кароля Войтили. *День*, 73.
- Скринник З., & Скринник М. (1993). "Сотий рік" і вартості людського буття. *У Церкві і соціальні проблеми. Енцикліка "Сотий рік"* (с. 236–246). <https://surl.li/apjhj>
- Слюсар, В. (2009). Аналіз структурних компонентів самореалізації особистості у філософській спадщині Кароля Войтили. *Українська полоністика. Історико-філософські дослідження*, 6, 50–57.
- Bartnik, Cz. S. (2006). *Szkice do systemu personalizmu*. KUL.
- Biesaga, T. (1998). *Spór o normę moralności*. Papieska akademia teologiczna.
- Błachnio, J. R. (1995). *Polskie inspiracje i wartości w nauczaniu Jana Pawła II*. WSP.
- Bujak, J. (2007). *Człowiek jako imago Dei: wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*. Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Dec, I. (2007). Naturalne i nadprzyrodzone źródła godności człowieka w ujęciu Jana Pawła II. V A. Bałabuch (Red.), *Jan Paweł II promotorem godności człowieka* (s. 81–96). Świdnica.
- Dylus, A. (1998). Reforma państwa społecznego. Przebudowa strukturalna i przemiana mentalno-moralna. V F. Kampka (Red.), *Centesimus Annus: Tekst i komentarze* (s. 173–191). Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Jan Paweł II (2005). *Dar i Tajemnica: W pięćdziesiąt rocznicę moich święceń kapłańskich*. Św. Stanisław BM, WAM – Księża Jezuiti.
- Jaroń, J. (1999). *Bioetyka: Wybrane zagadnienia*. Dr. "Nowator".
- Kisiel, R. (1998). *Antropologiczne implikacje encyklik Jana Pawła II*. Atla 2.
- Kłoczowski, A. (2003). Od fenomenu do fundamentu. *Przewodnik po encyklikach: Myśląc z Janem Pawłem II*. W Drodze.
- Moskwa, J. (2003). *Prorok i polityk*. Świat Książki.
- Predko, O. (2019). Religious faith: Existential anthropological meanings. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 16, 33–42. <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i16.186936>
- Soler, I. (2007). *Kościół katolicki w nowej sytuacji politycznej Hiszpanii. Religia – tożsamość – Europa*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Sowiński, S., & Zenderowski, R. (2003). *Europa drogą Kościoła: Jan Paweł II o Europie i europejskości*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Sztaba, M. (2006). *Tolerancja, ale jaka? Koncepcja wychowania do tolerancji w świetle nauczania Jana Pawła II do Polaków*. Kuria Metropolitalna.
- Zabielski, J. (2003). Bez miłosierdzia niema sprawiedliwości. *Przewodnik po encyklikach: myśląc z Janem Pawłem II*. W Drodze.
- Zięba, M. (1998). Wspólnota polityczna w świetle Centesimus annus. V F. Kampka (Red.), *Jan Paweł II. Centesimus Annus: Tekst i komentarze* (s. 133–151). Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Zięba, M. (2003). Bez prawdy wolność traci sens. *Przewodnik po encyklikach: Myśląc z Janem Pawłem II*. W Drodze.
- Życiński, J. (1998). Tożsamość pracowników nauki w obliczu współczesnych wyzwań kulturowych. *Ziarno czynu*.

Życiński, J. (1998). Tożsamość pracowników nauki w obliczu współczesnych wyzwań kulturowych. *Ziarno czynu. Refleksje po pielgrzymce Jana Pawła II do Ojczyzny*. WAM.

References

- Bartnik, Cz. S. (2006). *Szkice do systemu personalizmu*. KUL.
- Biesaga, T. (1998). *Spór o normę moralności*. Papieska akademia teologiczna.
- Błachnio, J. R. (1995). *Polskie inspiracje i wartości w nauczaniu Jana Pawła II*. WSP.
- Bujak, J. (2007). *Człowiek jako imago Dei: wokół antropologicznych treści w wybranych dokumentach dialogów doktrynalnych*. Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Dec, I. (2007). Naturalne i nadprzyrodzone źródła godności człowieka w ujęciu Jana Pawła II. V A. Bałabuch (Red.), *Jan Paweł II promotorem godności człowieka* (s. 81–96). Świdnica.
- Dylus, A. (1998). Reforma państwa społecznego. Przebudowa strukturalna i przemiana mentalno-moralna. V F. Kampka (Red.), *Centesimus Annus: Tekst i komentarze* (s. 173–191). Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Haida, R. (2005). Ecumenism of Pope John Paul II and the Ukrainian Churches. *Patriarchate*, 5(390), 26–29 [in Ukrainian].
- Jaroń, J. (1999). *Bioetyka: Wybrane zagadnienia*. Dr. "Nowator".
- Karas, A. (1993). Ukrainian Culture and the Encyclical "Centesimus Annus". In *Church and Social Problems. Encyclical "Centesimus Annus"* (pp. 372–380) [in Ukrainian]. <https://surl.li/apjhj>
- Kisiel, R. (1998). *Antropologiczne implikacje encyklik Jana Pawła II*. Atla 2.
- Kłoczowski, A. (2003). Od fenomenu do fundamentu. *Przewodnik po encyklikach: Myśląc z Janem Pawłem II*. W Drodze.
- Kondratieva, I. (2020). Religious values and human rights: Features of correlation. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 1(15), 17–20 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.17721/sophia.2020.15.4>
- Lovkina, O. (2010). Independent Ethics of T. Kotarbiński in the Light of Christian Doctrine. *Bulletin of Lviv National University "Lviv Polytechnic"*, 661, 66–72 [in Ukrainian].
- Merezhko, O. (2009). The Contribution of John Paul II to the Development of the Catholic Concept of International Law. *Legal Journal*, 9, 39–50 [in Ukrainian].
- Moskwa, J. (2003). *Prorok i polityk*. Świat Książki.
- Oleksiuk, L., & Oleksiuk, B. (2005). Philosophical Commandment of Karol Wojtyła. *Day*, 73 [in Ukrainian].
- Predko, O. (2019). Religious faith: Existential anthropological meanings. *Anthropological Measurements of Philosophical Research*, 16, 33–42. <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i16.186936>
- Skrzynnyk, Z., & Skrzyannyk, M. (1993). "Centesimus annus" and the values of human being. *Church and Social Problems. Encyclical "Centesimus Annus"* (pp. 236–246) [in Ukrainian]. <https://surl.li/apjhj>
- Sliusar, V. (2009). Analysis of structure components in personality self-implementation in philosophic heritage of Karol Wojtyła. *Ukrainian Polish Studies. Historical and Philosophical Studies*, 6, 50–57 [in Ukrainian].
- Soler, I. (2007). *Kościół katolicki w nowej sytuacji politycznej Hiszpanii. Religia – tożsamość – Europa*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Sowiński, S., & Zenderowski, R. (2003). *Europa drogą Kościoła: Jan Paweł II o Europie i europejskości*. Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Sztaba, M. (2006). *Tolerancja, ale jaka? Koncepcja wychowania do tolerancji w świetle nauczania Jana Pawła II do Polaków*. Kuria Metropolitalna.
- Zabielski, J. (2003). Bez miłosierdzia niema sprawiedliwości. *Przewodnik po encyklikach: myśląc z Janem Pawłem II*. W Drodze.
- Zięba, M. (1998). Wspólnota polityczna w świetle Centesimus annus. V F. Kampka (Red.), *Jan Paweł II. Centesimus Annus: Tekst i komentarze* (s. 133–151). Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Zięba, M. (2003). Bez prawdy wolność traci sens. *Przewodnik po encyklikach: Myśląc z Janem Pawłem II*. W Drodze.
- Życiński, J. (1998). Tożsamość pracowników nauki w obliczu współczesnych wyzwań kulturowych. *Ziarno czynu*.

Отримано редакцією журналу / Received: 12.11.25
Прорецензовано / Revised: 22.11.25
Схвалено до друку / Accepted: 10.12.25

Maria DOVHAN, PhD (Philos.), Assoc. Prof.
ORCID ID: 0000-0001-5267-5737
e-mail: mariyakokhanovska@gmail.com
Ivan Franko National University of Lviv, Lviv, Ukraine

THE ANTHROPOLOGICAL HERITAGE OF KAROL WOJTYLA THROUGH THE PRISM OF HISTORIOGRAPHY

Background. It is concluded that Karol Wojtyła's anthropological teaching is based on Christian principles, philosophical ideas, and universal moral norms. It is emphasized that he examines both the personal and social aspects of human life, raises specific questions of the contemporary era, and proposes solutions. His ideas are practical and centered on human values. His global influence demonstrates the significance of his ideas. It is stressed that K. Wojtyła's heritage needs to be organized systematically, with the analysis of historiography.

Methods. The study employs a range of general scientific and philosophical methods. Hermeneutic, comparative, and interdisciplinary methods, content analysis, and case studies were applied. Analysis, generalization, and systematization contributed to the fulfillment of the set objectives. The research employs impartiality and objectivity by remaining neutral and unbiased in its approach.

Results. *The anthropological teaching of K. Wojtyła is examined through the religious, spiritual, and moral dimensions of human transcendence. The works of primarily Polish researchers were analyzed. The main aspects of the research on the anthropological teaching of the first Slavic pope were presented. Key concepts of K. Wojtyła, which are most often referred to by scholars, and the ways of interpreting the conceptual and categorical apparatus were identified.*

Conclusions. *It was established that historiographical researches of the philosophical-theological heritage of K. Wojtyła are characterized by fragmentation. Mostly, researchers analyze only some of K. Wojtyła's works. Key concepts were identified: law, freedom, religiosity, spirituality, morality, faith, truth, responsibility, person, dignity, goodness, solidarity, tolerance, crisis, life, value. As a result of the research, it was established that the teaching of Karol Wojtyła can be appropriately defined as ethical personalism.*

Keywords: *anthropology, theology, morality, person, Pope John Paul II, law, freedom, philosophy, Christianity.*

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 24-67:243.4]:327.39:911.3(510:515)
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2026.27.5>

Володимир ЗАДІРАКА, асп.
ORCID ID: 0009-0004-8459-2273
e-mail: volodymyrzadiraka@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ІНСТИТУЦІОНАЛЬНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ ТИБЕТСЬКОГО БУДДИЗМУ ПІСЛЯ 1959 РОКУ

Вступ. Досліджено процес інституціональних трансформацій тибетського буддизму після подій 1959 року, коли насильницьке встановлення контролю КНР над Тибетом та масова еміграція Далай-лами і тибетської громади спричинили глибокий розрив у традиційних релігійних, освітніх і культурних структурах. У центрі уваги – руйнування сакральної географії тибетського буддизму, демонтаж монастирської системи та подальше формування нових інституцій у вигнанні, що визначили сучасне глобальне поширення традиції.

Методи. Базовано на історико-аналітичному підході з використанням порівняльного аналізу інституцій тибетського буддизму до та після 1959 року. Залучено праці провідних буддологів та етнографів, а також контекстуальний аналіз освітніх, культурних і релігійних практик тибетської діаспори та західних центрів буддизму.

Результати. Показано, що втрата територіальної та сакральної бази призвела до суттєвої "де-територіалізації" тибетського буддизму: релігійні практики, влада та родові лінії стали мобільними й транснаціональними. У вигнанні було відновлено ключові монастирські традиції, створено навчальні центри, бібліотеки й школи, що забезпечили відтворення чернечої освіти та культурної спадкоємності. Виявлено, що водночас значне поширення традиції на Заході спричинило інновації у викладанні, появу нових освітніх програм та залучення нетибетської аудиторії до збереження і розвитку буддизму. Західні центри, перекладацькі ініціативи та участь учених і практиків сприяли глобалізації традиції, але водночас породили ризики спрощення та комерціалізації.

Висновки. Визначено, що інституціоналізація тибетського буддизму у вигнанні демонструє високу адаптивність традиції, яка змогла зберегти спадкоємність без прив'язаності до сакрального ландшафту Тибету. Аргументовано, що нові інституції виконують роль носіїв релігійної автентичності, одночасно сприяючи культурній інтеграції та глобальній присутності буддизму. Трансформації після 1959 року виявили як уразливість традиції перед геополітичними викликами, так і її здатність до інновацій та міжкультурного діалогу.

Ключові слова: тибетський буддизм, інституціоналізація, сакральна географія, діаспора, монастирська освіта, глобалізація, культурна трансформація.

Вступ

Сучасна інституціоналізація тибетського буддизму невіддільна від ключових подій 1959 року, коли Китайська Народна Республіка силою встановила контроль над Тибетом. Подальша втеча Далай-лами і десятків тисяч тибетців у вигнанні ознаменувала як насильницьке переривання багатовікових буддистських традицій у Тибеті, так і початок безпрецедентної релігійної та культурної трансформації (Samuel, 1993).

Повстання 1959 року і подальша масова втеча розгорталися на тлі зростання напруженості між тибетською владою і китайським урядом, політика якого була спрямована проти монастирів і підривала автономію буддистських інституцій. За цим стався майже повний демонтаж тибетської монастирської системи, коли тисячі монастирів було зруйновано, а релігійні лідери змушені були виїхати у вигнання або зазнали переслідувань (Lopes, 2018).

Проте у вигнанні тибетський буддизм знайшов нові форми інституційного вираження. Далай-лама та лами у вигнанні заснували нові монастирі та освітні центри по всій Індії та в ширшій діаспорі, реконструюючи релігійні ієрархії та адаптуючи традиції до нових соціально-політичних реалій. Ці зусилля не лише зберегли тибетський буддизм, але й уможливили його глобальне поширення, перетворивши його на міжнародну традицію з активними інституціями за межами Тибету.

Цей історичний розрив і подальше оновлення залишаються центральними для розуміння того, як тибетський буддизм еволюціонував від своїх традиційних монастирських основ у Тибеті до транснаціонального релігійного феномену, що характеризується стійкими інституціями і значним впливом на глобальні духовні ландшафти.

Мета статті полягає у всебічному дослідженні інституціональних трансформацій тибетського буддизму після подій 1959 року та виявленні механізмів, через які традиція зуміла адаптуватися до втрати територіальної та сакральної основи. Автор прагне з'ясувати, як руйнування монастирської системи й вимушена міграція спричинили формування нових релігійних, освітніх та культурних інституцій у вигнанні, а також оцінити їхній вплив на глобальне поширення тибетського буддизму. Особливу увагу приділено тому, як ці процеси забезпечили збереження автентичності традиції, водночас відкривши простір для інновацій, міжкультурного діалогу та залучення нетибетських спільнот.

Методи

Дослідження ґрунтується на комплексному історико-аналітичному підході, спрямованому на реконструкцію інституційного розвитку тибетського буддизму до та після 1959 року. Застосовано порівняльний аналіз змін у монастирських структурах, освітніх системах і моделях релігійної влади як у Тибеті, так і в умовах вигнання. Методологія включає критичний аналіз первинних історичних джерел, архівних матеріалів та офіційних документів інституцій тибетської діаспори.

У дослідженні використано також напрацювання провідних буддологів, антропологів і дослідників діаспор, що забезпечує багаторівневе тлумачення інституційних трансформацій. Контекстуальний аналіз освітніх, культурних і релігійних практик у середовищі тибетської діаспори та західних центрів буддизму дозволяє виявити процеси адаптації, переосмислення та глобалізації традиції.

Методологічний інструментарій доповнюється елементами соціологічної теорії інституцій, що дає змогу простежити механізми підтримання легітимності, спадко-

емності та владних структур тибетського буддизму в нових соціально-політичних контекстах.

Результати

Вимушена еміграція Далай-лами і тибетської буддійської громади в 1959 році спричинила глибокий розрив не лише в політичних і соціальних структурах, але й у самому серці екзистенційної географії тибетського буддизму. Тибет був більше ніж просто батьківщиною – це був беззаперечний географічний і сакральний центр духовного життя, чернечої традиції та релігійного авторитету. Втрата прямого доступу до Тибету докорінно змінила ландшафт тибетського буддизму та його інституційний розвиток.

Гори, долини та монастирі Тибету були просякнуті глибоким релігійним змістом, вважалися "Полеми заслуг" – ландшафтом, що віддзеркалював буддійський космос. Примусове виселення лам і вірних з цього середовища розірвало багатовіковий фізичний зв'язок зі святими місцями, паломницькими маршрутами і монастирськими осідками, які визначали сакральну географію тибетського буддизму (Samuel, 1993).

Перехід у вигнання означав, що тибетський буддизм більше не міг поклатися на свою традиційну вкоріненість у землі. Фізична розлука призвела до втрати безпосереднього доступу до реліквій, священних об'єктів і духовної сили місця, що вплинуло на колективну релігійну ідентичність і ритуальну спадкоємність.

У середині Тибету китайська влада посилила контроль над релігійними інституціями, обмежила набір до монастирів, зруйнувала тисячі монастирів і заборонила зображення Далай-Лами. Кампанії, що тривають, спрямовані не лише на придушення політичного дисидентства, але й на "китаїзацію" тибетського буддизму – розрив живого зв'язку між вигнаними лідерами та їхньою історичною батьківщиною (Kapstein, 2006).

Змушена адаптуватися, тибетська буддійська діаспора заснувала нові центри в Індії, Непалі та по всьому світу, де священні ритуали та інституційні структури довелося реконструювати без фізичної близькості до їхніх давніх осередків. Це призвело до процесу "детериторіалізації", коли влада і релігійні практики, колись невіддільні від тибетського ландшафту, стали мобільними і транснаціональними (Kolas, & Thowson, 2005).

Релігійна і культурна ідентичність діаспори залежала від пам'яті, передання текстів і нових освітніх установ, а не від паломництва і територіальної приналежності. Хоча це сприяло стійкості та інноваціям, але також викликало занепокоєння щодо довгострокової автентичності та втрати традицій серед нових поколінь, далеких від Тибету.

Без об'єднувальної сили традиційних центрів тибетський буддистський світ у вигнанні почав відчувати "автономізацію" лам і родів, з більшим розмаїттям інтерпретацій і практик у розпорощених громадах. Тінь втраченої батьківщини – "привид" колишніх інституцій – залишалася активною, постійно відтворюючись у нових соціально-політичних умовах (Lopes, 2018).

Драматичний відрив від Тибету як географічного та сакрального центру став поворотним моментом для тибетського буддизму. Здатність громади підтримувати релігійний авторитет і культурну єдність тепер залежить не від місця, а від адаптивних інституцій, спільної пам'яті та транснаціональних мереж, які підтримують бачення повернення і спадкоємності (Lopes, 2018).

Цей драматичний розрив є ключовим для розуміння як вразливості, так і інноваційної сили інституціоналізації тибетського буддизму в сучасну епоху. Життєва реальність вигнання постійно формує його розвиток, гло-

бально переосмислюючи те, що означає бути тибетцем і буддистом за межами самого Тибету.

У вигнанні лідери тибетського буддизму швидко відновили монастирі та навчальні центри, особливо в Індії та Непалі. Вони стали вирішальними для підтримки релігійної освіти, передавання чернечих родоводів і збереження канонічних текстів.

Створення шкіл для біженців і монастирських університетів забезпечило платформи для передавання релігійних, мовних і культурних знань новим поколінням, забезпечуючи тяглість, незважаючи на переміщення.

Відірвана від сакральної географії Тибету, громада вигнанців адаптувала ритуали та організаційні форми до нових контекстів, зокрема й до суспільств у Південній Азії та на Заході, що їх приймали. Цей процес часто викликав появу інноваційних практик, які відповідали на виклики та можливості життя у діаспорі.

Необхідність виживання у вигнанні сприяла поширенню діяльності за межі самих тибетців. Монастирі в Індії та зростання кількості тибетських буддійських центрів по всьому світу сприяли міжкультурній взаємодії, роблячи тибетський буддизм доступним для західних і нетибетських практиків.

Тибетські інституції у вигнанні сприяли формуванню почуття спільноти та ідентичності серед широко розпорощених тибетців. Ці мережі не лише підтримували релігійну практику, але й слугували джерелом соціального та культурного капіталу, сприяючи формуванню особливої тибетської ідентичності, пов'язаної з буддизмом.

Нове середовище спонукало до "культурного переосмислення" буддійських структур і доктрин. Це викликало як збереження основних традицій, так і появу нових форм, пристосованих до транснаціонального, плюралістичного світу.

У вигнанні інституціоналізація часто набувала більш демократичних та інклюзивних форм, з більшою доступністю для жінок, мирян і нетибетців. Програми для іноземців у монастирях, що приймають практиків із Заходу, є прикладом цієї тенденції.

Історично тибетські буддійські інституції були нерозривно пов'язані з землею. Монастирі, храми та паломницькі маршрути було створено в місцях, які, як вважалось, мали унікальну духовну силу, формуючи "священну географію", що підкріплювала релігійний авторитет та ідентичність громади. Ці інституції були не просто фізичними спорудами, а втіленням багатовікових зв'язків між територією, родоводом і буддійським космосом. Сам ландшафт – гори, озера і долини – розглядався як живий, наповнений сакральним змістом, а монастирські комплекси слугували центрами ритуальної діяльності, науки та управління.

Перед тибетською громадою постало монументальне завдання відбудувати свої інституції як у буквальному, так і в символічному сенсі. Монастирі та релігійні коледжі доводилося відбудовувати з нуля, часто з обмеженими ресурсами, на незнайомих територіях. Це був не лише фізичний, але й культурний та духовний виклик – відтворення основ тибетської ідентичності та релігійного життя без їх первісної сакральної географії.

Дхарамсала, що на півночі Індії, стала основним місцем цієї реконструкції. Вона стала не лише офіційним місцем перебування Центральної тибетської адміністрації (уряду у вигнанні), але й жвавим духовним центром, де збиралися провідні ламы, монастирські спільноти та миряни-практики. У Дхарамсалі Далай-лама відновив свою резиденцію і керівництво, що символізує як спадкоємність, так і трансформацію.

Тут було засновано нові монастирські комплекси, навчальні заклади та культурні організації, що відтворюють елементи втраченого тибетського світу, адаптуючись до нових соціальних і політичних реалій. Таким чином, Дхарамсала функціонує як епіцентр інституційного тибетського буддизму у вигнанні – центр як управління, так і релігійного відродження, що об'єднує світову діаспору і підтримує надії на збереження культури та майбутнє повернення (Powers, 2007).

Вимушене вигнання тибетських буддистів після 1959 року спричинило яскравий ренесанс релігійної та світської освіти. Вирвані зі своєї батьківщини, тибетці відродили свої традиції через цілеспрямований процес інституційного та педагогічного відродження.

Заснування нових монастирів і навчальних закладів. Монастир Намг'ял. Відновлений в Індії після вигнання Далай-лами, монастир Намг'ял став головним монастирським центром релігійного навчання і практики, слугуючи особистим монастирем Далай-лами.

Бібліотека тибетських творів та архівів (LTWA). Заснована в 1971 році в Дхарамсалі, LTWA слугує сховищем тибетських рукописів, текстів і культурних артефактів, а також активним центром буддистських студій, досліджень і збереження спадщини (Samuel, 1993).

У вигнанні було засновано нові освітні центри, що представляють чотири основні школи тибетського буддизму – Гелуг', Ньїнгма, Каг'ю та Сак'я. Серед визначних прикладів – монастирі Дрепунг, Сера і Ганден для школи Гелуг', Намдролінг для Ньїнгма, Румтек для Каг'ю і монастир Сак'я в Індії. Ці інституції забезпечили продовження різноманітних філософських традицій і схоластичних практик (Powers, 2007).

Ознакою тибетської монастирської освіти є ступінь геше, вищий академічний і релігійний титул, який можна здобути після ретельного вивчення буддистської філософії та логіки. У вигнанні навчальна програма геше була ретельно відновлена у новостворених монастирських університетах, таких як Дрепунг Гоманг, Сера Мей та Ганден Джангце. Сотні монахів відновили навчання, що дозволило новим поколінням досягти найвищих наукових досягнень, незважаючи на відокремленість від Тибету (Wallace, 1993).

Школи для тибетських дітей в Індії. Визнаючи важливість як світської, так і релігійної освіти, Далай-лама і Центральна тибетська адміністрація заснували мережу тибетських шкіл по всій Індії, зокрема й Тибетське дитяче село (ТДС) в Дхарамсалі. Ці заклади забезпечували навчання тибетської мови, культури та історії, а також основних академічних предметів, забезпечуючи як культурну спадкоємність, так і адаптацію до життя у вигнанні.

Завдяки цим школам нове покоління тибетців-мирян здобуло грамотність і навички, підтримуючи стійкість і лідерство громади. Доступ до освіти для дівчат і мирян, раніше обмежений, значно розширився у вигнанні.

Зустріч тибетського буддизму із західною аудиторією призвела до глибокої трансформації як стилю, так і змісту викладання. Західні студенти перестали бути просто пасивними споживачами буддистських знань – вони стали активними учасниками оновлення та глобалізації традиції.

Західні послідовники тибетського буддизму вийшли за межі простого вивчення традиції; вони все більше сприяють її збереженню, адаптації та інституційному зростанню. Багато з них займаються перекладом текстів, організацією центрів і розробкою нових курсів, таким чином роблячи тибетський буддизм доступним для ширшої аудиторії.

Такі центри, як Копан, ФПМТ (Фонд збереження традиції Махаяни) і Рігпа, створили на Заході міцні громади, які часто очолюють або значною мірою підтримують нетибетці. Ці центри слугують життєво важливими осередками для міжкультурного обміну та відновлення буддистської практики в усьому світі (Hodel, 2001).

Спостерігається значне поширення курсів англійською мовою, що відображає потреби та очікування західних студентів. Вони варіюються від вступних медитаційних ретритів до поглиблених навчальних програм.

Навчальні матеріали та вчення часто адаптовані для аудиторії без монастирського досвіду. Пояснення буддистської філософії, технік медитації та етики подаються у спрощених, чутливих до контексту форматах, придатних для мирян-практиків і новачків.

Навчальні програми міжнародних центрів, таких як Копан, ФПМТ і Рігпа, включають покрокові курси, що охоплюють основи буддизму, медитацію, співчуття і навіть світські застосування усвідомленості. Ці програми часто поєднують традиційні вчення із західними педагогічними методами, включаючи дискусії, семінари та мультимедійні ресурси.

Монастир Копан: пропонує структуровані курси для початківців із буддистської філософії та медитації, які підходять для іноземних студентів. **ФПМТ** пропонує "Базову програму", розроблену Ламою Зопою Рінпоче, яка представляє ключові вчення як ефективні за часом, орієнтовані на практику, пристосовані до розкладу і стилів навчання західних студентів. **Рігпа** пропонує поетапні програми від вступної медитації до поглибленого вивчення, з курсами, доступними по всьому світу і адаптованими як для новачків, так і для просунутих практиків.

Кілька західних учителів і науковців відіграли центральну роль в інтерпретації та передаванні тибетського буддизму для нетибетської аудиторії:

Роберт Турман. Визнаний піонером у поширенні тибетської буддистської філософії та практики на Заході, Турман поєднує ретельну академічну роботу з практичним керівництвом для мирян-послідовників. Плідний автор і співзасновник Тибетського дому в Нью-Йорку, він наголошує на інтеграції буддистської мудрості в основну культуру та освіту (Thurman, 1995).

Алан Воллес. Провідний науковець, перекладач і вчитель медитації, Алан Воллес відомий тим, що поєднує буддистські дослідження із західною наукою. Він виступає за включення споглядальних методів у психологічні дослідження і розробив освітні програми, адресовані як монастирській, так і науковій аудиторії (Wallace, 1993).

Матьє Рікард. Буддистський монах і письменник з науковою освітою, Рікард перекладає традиційні вчення і бере активну участь у діалозі між тибетськими майстрами і західними вченими. Його публікації та публічні виступи познайомили світову читацьку аудиторію з основними ідеями тибетського буддизму, підкреслюючи як духовну глибину, так і практичне співчуття (Ricard, 2015).

Західна аудиторія стала каталізатором нової ери для тибетського буддизму – ери, яка характеризується мовною адаптацією, методологічними інноваціями та глобальною залученістю, що забезпечує життєздатність і актуальність традиції далеко за межами її гімалайських витоків.

У діаспорі тибетський буддизм стикається із силами розмивання і трансформації. Оскільки традиція охоплює нові аудиторії, то вона часто піддається впливу тенденцій, екзотики та поширенням так званого "поп-буддизму". На тлі цих викликів інституції відіграють важливу подвійну роль: вони діють і як щит, захищаючи основні

вчення і традиції, і як мембрана, фільтруючи зовнішні впливи, уможливаючи вибірково адаптацію (Lopes, 2018).

У глобальному контексті, особливо на Заході, елементи тибетського буддизму часто привласнюються як модні тенденції або символи екзотичної духовності, зводячи складні традиції до поверхневих трендів або споживчих продуктів.

Спрощені версії буддистської медитації та філософії привласнюються культурою велнесу, іноді позбавляючи їх етичної та філософської глибини.

Монастирські університети, офіційні центри Дхарми та визнані інституції активно працюють над збереженням доктринальної чистоти, ритуальної точності та цілісності ліній передавання (як у вигнанні, так і в глобальній діаспорі). Завдяки структурованим освітнім програмам, контрольованим процесам ініціації та формальним відносинам між учителем і учнем, інституції відрізняють автентичні вчення від розмитих або спотворених форм.

Церковні ієрархії, процеси атестації (такі як ступінь геше) і протоколи авторизації вчителів слугують механізмами контролю якості, зберігаючи як зміст, так і процес (Samuel, 1993).

ЦТА (Центральна Тибетська Адміністрація), що базується в Дхарамсалі, є не лише урядом у вигнанні, але й ключовим організаційним органом у релігійних справах. Вона координує зусилля з підтримки монастирських стандартів, нагляду за визнанням тулку (лами-реінкарнації) і підтримки культурних інституцій. Цей адміністративний кістяк допомагає організувати та об'єднати світову громаду тибетських буддистів (Kapstein, 2006).

Система визнання та інтронізації тулку (перевтілених духовних учителів) залишається потужним інструментом інституційної спадкоємності. Ідентифікація, навчання та публічне утвердження цих постатей допомагають гарантувати збереження як владних структур, так і живих зв'язків з історією тибетського буддизму.

Постійне визнання тулку, часто під інституційним наглядом, забезпечує духовне лідерство і підтримує згуртованість у розрізних діаспорних громадах.

Інституціоналізація тибетського буддизму у вигнанні та його глобальне поширення принесли значні виклики, що виникли через напруженість між збереженням традиційної глибини та реагуванням на нове культурне середовище. Ці виклики висвітлюють складні переговори, пов'язані зі збереженням релігійної автентичності за взаємодії з сучасністю та глобалізацією.

Традиційний тибетський буддизм – це багата, складна система, що включає в себе складні ритуали, філософські дослідження та тривале чернече життя. На противагу цьому популяризована форма уважності, що широко викладається на Заході, часто зводить буддизм до світських технік медитації, зосереджених на знятті стресу і психічному благополуччі.

Тибетські практики уважності вбудовані в ширшу систему, яка включає етичну поведінку, реінкарнацію, карму і прагнення до просвітлення. Західний рух усвідомленості має тенденцію виривати медитацію з цього контексту, що дехто вважає розмиванням або спотворенням первісної традиції.

Ця розбіжність може створити плутанину для практиків і викликати занепокоєння серед тибетських учителів щодо того, як спрощення може підірвати цілісність і глибину тибетського буддистського вчення.

Система тулку, яка визнає реінкарнацію духовних лідерів, стикається зі скептицизмом на Заході через свої метафізичні твердження, що суперечать сучасним, часто світським, поглядам. Деякі західні критики став-

лять під сумнів легітимність визнання тулку й авторитарні аспекти лідерства лами (Samuel, 1993).

Влада лами, що традиційно ґрунтується на родоводі, духовному досвіді та визнанні з боку однолітків, іноді розглядається на Заході як ієрархічна і несумісна з демократичними чи егалітарними ідеалами. Західні голоси часто виступають за більшу прозорість і підзвітність духовного лідерства.

Навіть усередині тибетського буддизму лунають голоси, що закликають до реформи системи тулку для вирішення політичних і соціальних питань, що свідчить про те, що як внутрішня, так і зовнішня критика впливають на поточні дебати про владу.

Дискусія і висновки

Тибетський буддизм у вигнанні та в глобальному середовищі балансує на тонкій межі між адаптацією до нових культурних контекстів (інкультурацією) та збереженням доктринальної чистоти. Адаптація необхідна для того, щоб залишатися актуальною і доступною, але при цьому існує ризик скомпрометувати традиційне вчення (Lopes, 2018).

Включення місцевих мов, звичаїв, педагогічних методів і нових організаційних структур полегшує взаємодію з різноманітними послідовниками по всьому світу.

Інституції прагнуть зберегти канонічне вчення, ритуальні форми і монастирську дисципліну, захищаючи традицію від надмірного розмивання або спотворення.

Ця взаємодія триває, вимагаючи постійного розрізнення і компромісу. Вона відображає ширший виклик, з яким стикаються багато діаспорних релігій, балансуючи між спадкоємністю та змінами в нових умовах.

Ці питання охоплюють нинішню перехресну тибетського буддизму, коли він взаємодіє з сучасною світською культурою, глобалізацією та мінливими релігійними ландшафтами. Життєздатність традиції залежить від того, наскільки ефективно вона зможе відповісти на ці виклики, не втрачаючи при цьому своєї основної ідентичності.

Інституціоналізація тибетського буддизму в еміграції не була простим процесом "консервації в бурштину" давньої традиції. Навпаки, вона стала життєво важливим механізмом еволюції. Завдяки новоствореним структурам, монастирським та освітнім установам, збереженим лініям передавання та міцній адміністративній системі, тибетський буддизм вижив і процвітає як жива, динамічна духовна система навіть за межами своєї батьківщини.

Замість зробити традиції скам'янілими ці інституції уможливили адаптацію, інновації та здатність взаємодіяти з мінливим світом. Досвід вигнання сприяв як стійкості, так і творчості, що дозволило тибетському буддизму зберегти доктринальну глибину, підготувати нові покоління практиків і стати глобальним феноменом.

Проте вже розпочався новий етап: інституціоналізація тибетського буддизму в мережевому, цифровому світі. Онлайн-навчання через YouTube і Zoom, міжнародні ретрити і глобальні цифрові санґхи – все це нові форми спільноти і передавання вчення. Ці нові технології та формати знову зміщують межі того, що вважається "традиційним", вимагаючи нової переоцінки автентичності, авторитету та адаптації (Hodel, 2001).

Оскільки тибетський буддизм продовжує відповідати на виклики та можливості глобалізованого, мережевого суспільства, його інституції залишатимуться центральними – не як бар'єри для змін, а як еволюційні рамки, що підтримують духовну спадкоємність, інновації та зростання.

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

Список використаних джерел

- Hodel, B. (2001). *Tibetan Buddhism in the West: Is it working? An interview with B. Alan Wallace*. Tricycle. <https://surl.li/pqqyeg>
- Kapstein, M. T. (2006). *The Tibetans*. Blackwell Publishing. <https://surl.li/uxkpqq>
- Kolas, A., & Thowsen, M. P. (2005). *On the margins of Tibet: Cultural survival on the Sino-Tibetan frontier*. University of Washington Press. <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/75794/9780295804101.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Lopes, A. J. (2018). *Tibetan Buddhism in diaspora: Cultural re-signification in practice and institutions*. Routledge. <https://surl.li/kzktgu>
- Powers, J. (2007). *Introduction to Tibetan Buddhism*. Second edition. Snow Lion Publications. <https://surl.li/cguazc>
- Ricard, M. (2016). *Altruism: The power of compassion to change yourself and the world*. Little, Brown and Company. <https://surl.li/pdcslr>
- Samuel, G. (1993). *Civilized shamans: Buddhism in Tibetan societies*. Smithsonian Institution Press. <https://surl.li/rfinjq>
- Thurman, R. (1995). *Essential Tibetan Buddhism*. HarperCollins. <https://surl.li/owcmjf>
- Wallace, B. A. (1993). *Tibetan Buddhism from the ground up: A practical approach for modern life*. Wisdom Publications. <https://archive.org/details/tibetanbuddhismf0000wall>

References

- Hodel, B. (2001). *Tibetan Buddhism in the West: Is it working? An interview with B. Alan Wallace*. Tricycle. <https://surl.li/pqqyeg>

Volodymyr ZADIRAKA, PhD Student
 ORCID ID: 0009-0004-8459-2273
 e-mail: volodymyrzadiraka@gmail.com
 Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

- Kapstein, M. T. (2006). *The Tibetans*. Blackwell Publishing. <https://surl.li/uxkpqq>
- Kolas, A., & Thowsen, M. P. (2005). *On the margins of Tibet: Cultural survival on the Sino-Tibetan frontier*. University of Washington Press. <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/75794/9780295804101.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Lopes, A. J. (2018). *Tibetan Buddhism in diaspora: Cultural re-signification in practice and institutions*. Routledge. <https://surl.li/kzktgu>
- Powers, J. (2007). *Introduction to Tibetan Buddhism*. Second edition. Snow Lion Publications. <https://surl.li/cguazc>
- Ricard, M. (2016). *Altruism: The power of compassion to change yourself and the world*. Little, Brown and Company. <https://surl.li/pdcslr>
- Samuel, G. (1993). *Civilized shamans: Buddhism in Tibetan societies*. Smithsonian Institution Press. <https://surl.li/rfinjq>
- Thurman, R. (1995). *Essential Tibetan Buddhism*. HarperCollins. <https://surl.li/owcmjf>
- Wallace, B. A. (1993). *Tibetan Buddhism from the ground up: A practical approach for modern life*. Wisdom Publications. <https://archive.org/details/tibetanbuddhismf0000wall>

Отримано редакцією журналу / Received: 14.11.25
 Прорецензовано / Revised: 20.11.25
 Схвалено до друку / Accepted: 14.12.25

INSTITUTIONAL TRANSFORMATIONS IN TIBETAN BUDDHISM AFTER 1959

Background. *The article examines the institutional transformations of Tibetan Buddhism following the events of 1959, when the violent imposition of PRC control over Tibet and the mass exile of the Dalai Lama and the Tibetan community caused a profound rupture in traditional religious, educational, and cultural structures. The study focuses on the destruction of the sacred geography of Tibetan Buddhism, the dismantling of the monastic system, and the subsequent formation of new institutions in exile that shaped the contemporary global spread of the tradition.*

Methods. *The research is based on a historical-analytical approach employing comparative analysis of Tibetan Buddhist institutions before and after 1959. The study draws on the works of leading scholars in Buddhist studies and ethnography, as well as contextual analysis of educational, cultural, and religious practices within the Tibetan diaspora and Western Buddhist centers.*

Results. *The analysis demonstrates that the loss of territorial and sacred foundations led to significant "de-territorialization" of Tibetan Buddhism: religious practices, authority, and lineage structures became mobile and transnational. In exile, major monastic traditions were re-established, and new learning centers, libraries, and schools were created, ensuring the continuity of monastic education and cultural transmission. The expansion of Tibetan Buddhism in the West generated innovations in teaching, the development of new educational programs, and the inclusion of non-Tibetan practitioners in preserving and evolving the tradition. Western Buddhist centers, translation initiatives, and academic engagement contributed to the global dissemination of Tibetan Buddhism, while also introducing risks of simplification and commercialization.*

Conclusions. *The institutionalization of Tibetan Buddhism in exile demonstrates the tradition's remarkable adaptability, maintaining continuity without dependence on Tibet's sacred landscape. New institutions serve as carriers of religious authenticity while simultaneously fostering cultural integration and global presence. The post-1959 transformations reveal both the vulnerability of the tradition to geopolitical pressures and its capacity for innovation and intercultural dialogue.*

Keywords: *Tibetan Buddhism; institutionalization; exile; sacred geography; diaspora; monastic education; globalization; cultural transformation.*

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 161.201.3:2-184.3-426]:322
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2026.27.6>

Юрій КІРУШОК, асп.
ORCID ID: 0009-0000-5782-6899
e-mail: kirushok@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СПІВВІДНОШЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ТА ЦИВІЛІЗАЦІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ: РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ

Вступ. Наголошено, що релігійна ідентичність виступає важливим фактором у формуванні колективних ідентичностей, зокрема національної та цивілізаційної. В умовах глобалізації та світових інтеграційних процесів виникає потреба в детальному вивченні співвідношення релігійної ідентичності з цивілізаційною, визначенні підходів до їх тлумачень та з'ясування характеру їх взаємодії.

Методи. Застосовано методи теоретичного аналізу, синтезу, індукції, дедукції, компаративний метод та метод узагальнення.

Результати. Аргументовано, що релігійна ідентичність та цивілізаційна ідентичність є важливими категоріями для розуміння впливу релігії у соціально-культурних процесах. Релігійна ідентичність є багатовимірним ціннісно-утворювальним феноменом, який є чинником у становленні та розвитку цивілізаційної ідентичності, навіть у секуляризованих суспільствах. В українському контексті задекларовано зближення з європейським співтовариством, тому важливе подальше вивчення ролі релігійних ідентичностей у прийнятті європейської цивілізаційної ідентичності.

Висновки. Обґрунтовано, що релігійна ідентичність є важливим складником цивілізаційної ідентичності, яка формує ціннісні орієнтири. Вона може забезпечувати культурну та історичну тяглість та інтегрує індивідуальні вірування у ширший цивілізаційний наратив та виміри.

Ключові слова: релігія, ідентичність, релігійна ідентичність, колективна ідентичність, цивілізаційна ідентичність, європейська ідентичність, релігійна безпека.

Вступ

Доволі просте запитання "Хто ти?", поставлене пересічній людині, є водночас досить глибинним і може викликати широкий спектр ідентифікаторів. Потенційні варіанти відповіді включають ім'я чи прізвище, стать, професію, особисті характеристики чи вподобання. Окрім виключно індивідуального виміру самоідентифікації, співрозмовник(-ця) неминуче серед перших зазначить колективні ідентифікатори, які вказують на належність до якоїсь спільноти – соціальної, культурної, релігійної чи цивілізаційної. Розмаїття можливих самоідентифікацій, поєднання та накладання різних ідентичностей в одній особистості роблять проблему ідентичності предметом особливої уваги в сучасному суспільному дискурсі, політичних дискусіях, а також у сфері соціальних та гуманітарних наук, зокрема й академічного релігієзнавства. Особливим типом самоідентифікації, що пов'язаний з глибинними переживаннями, особистими віруваннями та переконаннями, є релігійна ідентичність. Релігійна ідентичність, яка характеризується відданістю певній системі цінностей, символів, міфів та норм поведінки, виступає важливим чинником у процесі становлення й розвитку інших форм колективної ідентичності, як-от національної чи цивілізаційної. У контексті глобалізації, а також інших інтеграційних процесів, наприклад євроінтеграції, гостро постає питання детального вивчення співвідношення релігійної ідентичності з іншими видами колективної ідентичності, що виходять за національні чи етнічні рамки.

Методи

У статті застосовуються методи теоретичного аналізу (для осмислення наявних підходів до визначення релігійної та цивілізаційної ідентичності), синтезу (для поєднання різних концепцій релігійної та цивілізаційної ідентичності), індукції (використовується для розгляду конкретних прикладів застосування категорій та виявів ідентичностей у різних контекстах, що дозволяє на основі окремих фактів та ситуацій здійснити перехід до більш узагальнених положень про закономірності формування релігійної та цивілізаційної ідентичності),

дедукції (щоб перевірити, як загальні теорії та моделі співвідносяться з конкретними історичними фактами), компаративний метод (використовується для зіставлення релігійної, цивілізаційної та інших форм ідентичності з визначенням спільних рис та відмінностей) та метод узагальнення (для систематизації результатів дослідження і формування висновків про закономірності співвідношення релігійної та цивілізаційної ідентичностей).

Метою дослідження є дати уточнення поняттям релігійної та цивілізаційної ідентичності та з'ясувати їх співвідношення з погляду релігієзнавчого підходу. Для досягнення цієї дослідницької мети виконано такі завдання: проаналізувати та представити різні підходи до визначення понять релігійної та цивілізаційної ідентичностей; з'ясувати співвідношення та взаємовплив цих феноменів в релігієзнавчій перспективі.

Результати

Питання ідентичності, як особистої, так і колективної, залишається у фарватері соціогуманітарних наук. Теоретичні основи вивчення феномену ідентичності заклав ще в середині ХХ століття Е. Еріксон, який визначив вісім етапів психосоціального розвитку, стверджуючи, що особиста ідентичність формується у підлітковому віці, і визначальну роль у цьому відіграє ідеологія, що може, наприклад, бути сформована завдяки релігії (Erickson, 1993).

В українському академічному релігієзнавстві питання релігійної ідентичності у взаємозв'язку з національною ідентичністю, релігійною політикою та релігійною безпекою привертало увагу багатьох дослідників, серед яких варто виокремити напрацювання О. Предко, Є. Харьковченка, А. Колодного, А. Арістової, Л. Филипович, В. Титаренко, О. Горкуші, О. Сагана, М. Козловця, В. Єленського, К. Якуніної, І. Клімук, І. Папаяні, С. Здіорука та інших. Ґрунтовним дослідженням особливостей та різних аспектів поняття релігійної ідентичності є колективна монографія "Релігійні ідентичності в їх сутності і конфесійних виявах". У монографії деталізовано різні аспекти релігійної ідентичності, визначено співвідношення феноменів релігійної та конфесійної ідентичності, запропоновано систематизацію ідентичностей сучасного українського

© Кірушок Юрій, 2026

вірному, а також проаналізовано етноконфесійну та релігійну ідентичність на прикладі основних конфесій та релігійних течій України (Колодний та ін., 2021).

Більшість із зазначених досліджень зосереджуються на поясненні феномену релігійної ідентичності, висвітленні теоретичних основ цього поняття, а також вивченні діяльності церков і громад у їх взаємозв'язку із національною ідентичністю, процесами формування цінностей та демократизації. Водночас попри наявність значної кількості праць щодо релігійної ідентичності в Україні, за нашою оцінкою, залишається недостатньо вивченим прикладний вимір релігійної ідентичності в контексті глобалізаційних процесів, цивілізаційного вибору українського суспільства, зокрема європейського курсу розвитку, що передбачає засвоєння та адаптацію європейських цінностей та відповідної колективної ідентичності. Тому ми пропонуємо вийти за межі розгляду релігійної ідентичності виключно з погляду її взаємозв'язку з національною ідентичністю та порушити питання про те, чи прийнятним із теоретико-методологічної перспективи буде використання поняття "цивілізаційна ідентичність" або ж "європейська цивілізаційна ідентичність", які можуть дозволити осмислити релігійну ідентичність як складову частину ширших культурно-ціннісних та цивілізаційних процесів.

Спочатку пропонуємо розглянути основні підходи до визначення поняття релігійної ідентичності. Хоч існує розмаїття дефініцій цієї категорії, їх можна звести до кількох, найбільш узагальнених. Отже, в українському академічному релігієзнавстві релігійну ідентичність часто трактують як категорію релігійної свідомості, що маніфестується в належності до релігійних цінностей та ідей і належності до релігійної течії та спільноти; ключовою характеристикою релігійної ідентичності є при цьому віра та визнання наявності надприродного (Колодний та ін., 2021, с. 21–22). У формуванні релігійної ідентичності через накопичення смислів та ціннісних орієнтирів провідну роль мають релігійні почуття, адже вони є фактором будування сенсожиттєвої позиції людини (Борейко та ін., 2021, с. 82). Цей підхід робить основний акцент на проактивній ролі особистості в конструюванні та виборі ідентичності. Водночас релігійна ідентичність не є виключно наслідком індивідуального вибору, а й залежить від зовнішніх впливів. Тому цей феномен також розглядають як поліфункціональний та полірівневий, зорієнтований на створення системи цінностей, що вибудовуються самостійно або ж пропонуються конфесією, і відображаються у релігійних практиках особистості (Филипович, 2016, с. 49).

Роль інституцій у становленні релігійної свідомості відзначається у галузі соціології релігії. Наприклад, американська соціологиня релігії Н. Аммерман пропонує розглядати релігійну ідентичність як динамічний процес, у якому релігійні ідеї, інституції та досвід формують наративи релігійного характеру, що дозволяють дати відповідь на запитання "хто ми є?" чи "хто є я?" (Ammerman, 2003, р. 215). Цей підхід до визначення релігійної ідентичності нагадує, що релігійна ідентичність не є сталим конструктом особистості, а може розвиватися та накладатися з іншими типами ідентичності, постійно оновлюючись через проживання людиною різноманітних життєвих досвідів. Тому Н. Аммерман закликає до вивчення цього феномену в динаміці, звертаючи увагу на повсякденні практики та діяльність людей, у які вплітаються релігійні контексти та наративи.

Підсумовуючи різноманітні тлумачення релігійної ідентичності, ми пропонуємо визначати релігійну ідентич-

ність як особливий тип самоідентифікації особистості, що виявляється у відчутті належності до певної релігії, асоціації з визначеними релігійними практиками, цінностями, віруваннями та належністю до спільноти чи громади, яка поділяє схожі переконання та знання. Релігійна ідентичність відіграє важливу роль у формуванні ціннісної структури особистості, може визначати поведінкові установки особи та групи людей і впливати на соціокультурну сферу та формування різних видів колективної ідентичності.

Британський соціолог А. Сміт обґрунтував, що організована релігія є однією з основ у формуванні етнічної групи, а також національної ідентичності, оскільки і міфи походження етнічних груп, і релігійні міфи тісно пов'язані; етнічна група – це колектив індивідів, що мають спільну назву, міф походження, спільні історію та культуру, а також асоціацію з визначеною територією та відчуття солідарності (Smith, 1988/1998, pp. 21–29, p. 35). Відповідно, в деяких випадках провести межу між релігійним та етнічним може бути досить непросто. Можна погодитися з аргументами про те, що релігія історично відіграла роль у етно- чи націєтворенні. Однак у контексті процесів секуляризації постає логічне питання, чи справді в сучасному світі релігія має вплив на соціокультурну сферу та колективні форми ідентичності.

Це питання резонує з концепцією "де-приватизації релігії", яку запропонував на противагу секуляризаційній теорії ХХ століття соціолог релігії Х. Казанова. Він висуває тезу про взаємопов'язаність "секулярних" та "християнських" культурних ідентичностей. Х. Казанова зазначає, що релігія залишається впливовим "подразником" у процесах європейської інтеграції (у широкому значенні цього терміна – зближення та консолідації країн європейського співтовариства), наводячи приклад того, яким викликом стали дискусії офіційно "секулярної" Європи щодо можливого включення до ЄС мусульманської Туреччини (Casanova, 2006, p. 74). Ці спостереження дозволяють резюмувати, що, хоч рівень релігійності в європейському середовищі відчутно знижується, релігійна ідентичність, у цьому випадку – християнська, безпосередньо впливає на соціокультурні й політичні процеси.

Таким чином, є підстави вважати, що релігійна ідентичність не обмежується впливом на рівнях етнічному, культурному чи національному. Натомість релігійна ідентичність також інтегрується і в "цивілізаційну ідентичність". Повернення термінів "цивілізація" та "цивілізаційна ідентичність" у науковий дискурс пов'язують з гіпотезою зіткнення цивілізацій С. Гантінгтона, який подав класифікацію цивілізацій – наднаціональних груп людей зі спільними мовою, історією, релігією, традицією та інституціями; відмінності між цивілізаціями він називав причиною майбутніх конфліктів ХХІ століття, при цьому одна з чільних ролей в цих конфліктах відводиться релігійному чиннику (Huntington, 1993). Цивілізаційна модель С. Гантінгтона неодноразово критикувалася іншими дослідниками, зокрема через дещо грубий поділ на цивілізації, який не враховує внутрішніх нюансів, гібридності та змінності запропонованих цивілізацій. Ми погоджуємося, що розподіл на цивілізації має свої недоліки, наприклад, у питанні демаркації меж цивілізацій. Зокрема, С. Гантінгтон Європу ототожнює з католицькою та протестантською традицією, тоді як Східна Європа та Росія віднесені до "православної цивілізації". У контексті європейської інтеграції "православних" країн та російської війни проти України можна піддавати сумніву запропоновану класифікацію та навіть її відпо-

відність реальності. Водночас ми вважаємо категорії "цивілізації" та "цивілізаційної ідентичності" корисними в методологічному плані, адже вони дозволяють описати реальність існування спільних зв'язків у спільнот над-національного рівня.

Автори колективної монографії "Цивілізаційна ідентичність українства: історія і сучасність" трактують цивілізаційну ідентичність як сукупність уявлень людини, суспільства, нації щодо належності до визначеної культурно-цивілізаційної спільноти, об'єднаної певними цінностями та підтримуваної відповідними політичними та соціальними інститутами (Рафальський та ін., 2022, с. 30). При цьому дослідники вирізняють "цивілізаційну ідентичність українського народу", що є різновидом регіональної ідентичності й тісно переплітається з європейською ідентичністю (Рафальський та ін., 2022, с. 23). На нашу думку, виокремлюючи "цивілізаційну ідентичність українського народу", дослідники вказують на можливий гібридний характер ідентичності, що може поєднувати риси різних цивілізацій.

О. Горкуша зазначає, що для "цивілізаційної" ідентичності важливим є історіографічний маркер – послідовність історичного перебігу, дискурс його інтерпретації, знакові історичні постаті та події, що відіграють у певному історіографічному плинні ключову роль" (Горкуша, 2021, с. 39). Загалом із цією думкою можна погодитися, але з деякими уточненнями. Зазвичай цивілізаційна ідентичність спирається на історичну пам'ять, позаяк вона формується через уявлення спільноти про її минуле, витоки, етапи розвитку, культурні та політичні традиції. Історіографія, конструюючи цивілізаційні наративи, презентує те, як історики описують події, які акценти обирають, які постаті подають як символічні, що впливає на самосприйняття цивілізації. Вони стають "точками кристалізації", через які спільнота вибудовує своє уявлення про місце в історії та світовому контексті. Проте цивілізаційна ідентичність ширша, ніж історіографія, оскільки її визначають також релігійні традиції, культурні коди, мова, правові та моральні системи, типи соціальної організації. Тому й вважаємо, що історіографічний маркер є важливим, але недостатнім ідентифікатором цивілізаційної ідентичності. Історіографічний дискурс завжди певною мірою конструйований. Вибір основних подій і персонажів є результатом ідеологічних, політичних або культурних контекстів. Тож використовувати його як єдиний критерій було б методологічно звуженим. Адже цивілізаційна ідентичність може переживати трансформації, не пов'язані з історіографією. Наприклад, модернізація, глобалізація, релігійні реформи здатні суттєво змінювати ідентичність, не змінюючи при цьому історичних схем. Отже, погодитися з позицією О. Горкуші можна частково, позаяк історіографічні маркери справді мають вагоме значення для формування цивілізаційної ідентичності, але вони не вичерпують усього її змісту.

Зважаючи на динамічний характер ідентичності, доречним є питання, чи можна зараз говорити про європейську цивілізаційну ідентичність та чи справді релігійна ідентичність, визначена як один з ключових факторів цивілізаційного поділу, продовжує бути важливим чинником. Про вплив релігійної ідентичності на формування спільної європейської ідентичності зазначають Б. Нельсен та Д. Гут. Вони зауважують, що однією з ключових умов для успішності європейського співтовариства є формування європейської ідентичності. Аналізуючи доробки інших дослідників та спираючись на результати соціологічних досліджень, автори роблять спостереження, що католики є більш схильними виявляти "європейську"

ідентичність, тоді як протестанти та інші християни, зокрема і православні, трохи менш схильні до прийняття такої форми ідентифікації, ставлячи натомість у пріоритет національну ідентичність (Nelsen, & Guth, 2023).

Результати досліджень підкреслюють, що в цьому контексті постає необхідність глибокого дослідження питання взаємовпливу релігійної ідентичності на цивілізаційну ідентичність. Важливо верифікувати, чи справді релігійна ідентичність, сформована під значним впливом православної та східно-католицької традиції, може мати слабку асоціацію з європейською цивілізаційною ідентичністю порівняно з католицькою чи протестантською. Це особливо важливо також з огляду на процес інтеграції України до Європейського співтовариства, де питання співвідношення релігійної та цивілізаційної ідентичності набуває не лише культурного, але й політичного значення.

Співвідношення релігійної ідентичності та цивілізаційної ідентичності корелюється з релігійною безпекою, яка виявляється на кількох рівнях. Особистісний включає світоглядні пріоритети, ціннісні орієнтири та релігійні традиції. Міжособистісний охоплює стосунки всередині конфесії та між різними релігійними групами, а також взаємодію зі світськими інституціями. Інституційний передбачає співпрацю з державними органами, сім'єю та громадськими об'єднаннями. Державно-правовий рівень регламентується законами та нормативними документами для запобігання зловживанням релігією (Predko, & Predko, 2024, р. 71). Слушно є думка української науковиці О. Предко (Предко, 2020, с. 94–95), яка виступає методологічним орієнтиром для нашого дослідження. Вона наголошує, що релігійна безпека тісно пов'язана з етнокультурним контекстом і водночас має специфіку функціонування на рівні центральних та регіональних структур. Якщо враховувати ці особливості під час розроблювання концепцій і стратегій релігійної безпеки, спрямованих на інтеграцію різних етнічних і конфесійних спільнот, то це сприятиме зміцненню національної ідентичності, почуття належності до рідної землі та загальної безпеки України (Предко, 2020, с. 95). Релігійна безпека, пов'язана з етнокультурним контекстом і адаптована до специфіки центральних та регіональних структур, виступає механізмом інтеграції культурних, релігійних і національних компонентів суспільства. Забезпечення такої безпеки сприяє формуванню національної ідентичності через відчуття належності до конкретної території та спільноти, а водночас підтримує цивілізаційну ідентичність, відтворюючи спільні культурні та моральні орієнтири, що визначають цивілізаційний характер українського суспільства. Тобто національна ідентичність реалізується через конкретні етнічні та релігійні практики; натомість цивілізаційна ідентичність забезпечує цілісність і спільні цивілізаційні орієнтири, а релігійна безпека стає інструментом гармонізації цих двох рівнів ідентичності.

Дискусія і висновки

Взаємозв'язок релігійної та цивілізаційної ідентичності виявляється у тому, що релігія є не лише духовним феноменом індивіда, а й важливим маркером культурної та цивілізаційної належності суспільства. Вона формує моральні орієнтири, соціальні норми та колективні цінності, які інтегрують індивідуальні практики в ширший цивілізаційний контекст. Релігійна ідентичність як чинник культурної стабільності забезпечує збереження історичних традицій, обрядів і духовних символів, що визначають специфіку певної цивілізаційної спільноти. Водночас вона слугує засобом підтримки соціальної згурто-

ваності та колективної самосвідомості. Релігійна ідентичність є складником цивілізаційної ідентичності, а релігійна безпека виступає її умовою та гарантією. Захист релігійних прав і свобод забезпечує збереження культурної цілісності цивілізаційного середовища. Іншими словами, релігійна безпека – це фундамент, на якому будується стійка цивілізаційна та релігійна ідентичність. В умовах глобалізаційних процесів та міжкультурних контактів релігійна ідентичність стає критерієм самоусвідомлення і способом підтримки культурної автономії та самобутності, уможливаючи відтворення цивілізаційних цінностей та адаптуючи до зовнішніх викликів, забезпечуючи глибинне усвідомлення сенсу буття, визначаючи цінності та моральні орієнтири, які формують індивідуальну життєву стратегію. У складі цивілізаційної ідентичності релігійний складник виконує роль маркера культурної та моральної цілісності суспільства. Вона інтегрує індивідуальні вірування у ширший цивілізаційний наратив, забезпечуючи історичну тяглість, культурну автономію та спільні орієнтири розвитку. Отже, релігійна ідентичність як складова частина цивілізаційної ідентичності поєднує особистісні духовні практики з колективними цінностями, забезпечує збереження культурної спадщини, формує моральні та соціальні орієнтири, а також слугує джерелом психологічної стабільності та сенсу існування. Вона виступає ключовим елементом цілісності цивілізаційного простору, визначаючи спосіб існування як окремої людини, так і спільноти. Перспективи дослідження проблеми співвідношення релігійної та цивілізаційної ідентичності зводяться до того, що осмислення взаємозв'язку релігійної ідентичності та цивілізаційної ідентичності відкриває нові перспективи для аналізу культурних, соціальних та духовних процесів, що визначають сучасну цивілізаційну самобутність України та світу загалом.

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. С., Предко, О. І., Туренко, В. Е., & Харьковщенко, С. А. (2021). *Безпека, релігія, церква в сучасному суспільстві* (К. М. Вергелес & О. І. Предко, Ред.). ФОП Кушнір Ю. В. <https://dspace.vnmu.edu.ua/handle/123456789/5650>
- Горкуша О. (2021). Релігійна, конфесійна та церковна ідентичності в їх співвідношенні. У А. Колодний, Л. Филипович, А. Арістова, *Релігійні ідентичності в їх сутності і конфесійних виявах: український контекст*. УАР. https://ure-online.info/wp-content/uploads/2021/11/re_l_ident.pdf
- Колодний, А., Филипович, Л., Арістова, А., Горкуша, О., Титаренко, В., Ярмаусь, С., о. Іван Шевців, Филипович, Г., Саган, О., Яроцький, П., Недавніа, О., Базик, Д., Сморгжевська, О., Панчук, І., Спіс, О., Грушева, Т., Тищенко, А., Козловський, І., & Шевченко, В. (2021). *Релігійні ідентичності в їх сутності і конфесійних виявах: український контекст*. УАР. https://ure-online.info/wp-content/uploads/2021/11/re_l_ident.pdf
- Предко, О. І. (2020). Методологічні аспекти релігійної безпеки. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 2(16), 94–95. <https://doi.org/10.17721/sophia.2020.16>
- Рафальський, О., Калакура, Я., Калакура, О., Юрій, М. (2022). *Цивілізаційна ідентичність українства: Історія і сучасність*. Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. <https://surl.it/isegrn>
- Филипович, Л. (2016). Релігійні ідентичності в Україні: Постановка проблеми. *Українське релігієзнавство*, 80, 47–52. https://uars.info/prints/ur/2016_80.pdf
- Ammerman, N. T. (2003). Religious identity and religious institutions. In M. Dillon (Ed.), *Handbook of the sociology of religion* (pp. 207–224). Cambridge University Press.
- Casanova, J. (2006). Religion, European Secular Identities, and European Integration. In T. A. Byrnes & P. J. Katzenstein (Eds.), *Religion in an Expanding Europe* (pp. 65–92). Cambridge University Press. <https://berkeleycenter.georgetown.edu/publications/religion-european-secular-identities-and-european-integration>
- Erikson, E. H. (1993). *Young man Luther: A study in psychoanalysis and history*. WW Norton & Company.
- Huntington, S. P. (1993). The clash of civilizations. *Foreign Affairs*, 72(3), 22–49. <https://doi.org/10.2307/20045621>
- Nelsen, B. F., & Guth, J. L. (2023). Confessional cultures and European identity: Religion, ideology, and economics. *Religions*, 14(2), Article 271. <https://doi.org/10.3390/rel14020271>
- Predko, O., Predko, D. (2024). Religious Security: Its Essence and Main Factors (Ukrainian Context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(3), Article 5. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2516>
- Smith, A. (1998). *The Ethnic Origins of Nations*. Blackwell Publishing. (Original work published 1988).
- References**
- Ammerman, N. T. (2003). Religious identity and religious institutions. In M. Dillon (Ed.), *Handbook of the sociology of religion* (pp. 207–224). Cambridge University Press.
- Boreiko, Yu. H., Vergeles, K. M., Vyhovskiy, L. A., Havryliuk, T. V., Hudyma, I. P., Maidanovich, L. O., Nesterova, M. I., Predko, V. V., Predko, D. Ye., Predko, O. I., Turenko, V. E., & Kharkovshchenko, Ye. A. (2021). *Security, religion, and church in modern society*. (K. M. Vergeles & O. I. Predko, Eds.). Kushnir Yu. V. [in Ukrainian]. <https://dspace.vnmu.edu.ua/handle/123456789/5650>
- Casanova, J. (2006). Religion, European Secular Identities, and European Integration. In T. A. Byrnes & P. J. Katzenstein (Eds.), *Religion in an Expanding Europe* (pp. 65–92). Cambridge University Press. <https://surl.it/fvogwj>
- Erikson, E. H. (1993). *Young man Luther: A study in psychoanalysis and history*. WW Norton & Company.
- Flypovych, L. (2016). Religious identities in Ukraine: Problem statement. *Ukrainian Religious Studies*, 80, 47–52 [in Ukrainian]. https://uars.info/prints/ur/2016_80.pdf
- Horkusha, O. (2021). Religious, confessional, and church identities in their interrelation. In A. Kolodnyi, L. Flypovych, & A. Aristova (Eds.), *Religious identities in their essence and confessional manifestations: Ukrainian context* (pp. 39–43). UAR. [in Ukrainian]. https://ure-online.info/wp-content/uploads/2021/11/re_l_ident.pdf
- Huntington, S. P. (1993). The clash of civilizations. *Foreign Affairs*, 72(3), 22–49. <https://doi.org/10.2307/20045621>
- Kolodny, A., Filipovych, L., Aristova, A., Gorkusha, O., Tytarenko, V., Yarmus, S., Fr. Ivan Shevtsiv, Filipovych, G., Sagan, O., Yarotsky, P., Nedavnya, O., Bazik, D., Smorzhevskya, O., Panchuk, I., Spis, O., Hrusheva, T., Tyshchenko, A., Kozlovsky, I., & Shevchenko, V. (2021). *Religious identities in their essence and confessional manifestations: Ukrainian context*. UAR [in Ukrainian]. https://ure-online.info/wp-content/uploads/2021/11/re_l_ident.pdf
- Nelsen, B. F., & Guth, J. L. (2023). Confessional cultures and European identity: Religion, ideology, and economics. *Religions*, 14(2), Article 271. <https://doi.org/10.3390/rel14020271>
- Predko, O. I. (2020). Methodological aspects of religious security. *Sophia. Humanitarian-Religious Studies Bulletin*, 2(16), 94–95 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.17721/sophia.2020.16>
- Predko, O., Predko, D. (2024). Religious Security: Its Essence and Main Factors (Ukrainian Context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(3), Article 5. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2516>
- Rafalskyi, O., Kalakura, Ya., Kalakura, O., & Yurii, M. (2022). *Civilizational identity of Ukrainians: History and modernity*. Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine [in Ukrainian]. <https://piend.gov.ua/wp-content/uploads/2022/05/Tsyvilizatsijna-identychnist-ukrainstva.pdf>
- Smith, A. (1998). *The Ethnic Origins of Nations*. Blackwell Publishing. (Original work published 1988).

Отримано редакцією журналу / Received: 08.09.25
Прорецензовано / Revised: 17.09.25
Схвалено до друку / Accepted: 11.10.25

Yuriy KIRUSHOK, PhD Student
ORCID ID: 0009-0000-5782-6899
e-mail: kirushok@gmail.com
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

THE INTERPLAY OF RELIGIOUS AND CIVILIZATIONAL IDENTITIES: A RELIGIOUS STUDIES ANALYSIS

B a c k g r o u n d . *Religious identity is a factor in the formation of collective identities, in particular national and civilizational identities. In the context of globalization and world integration processes, there is a need A detailed study of the relationship between religious identity and civilizational identity, determining approaches to their interpretations, and clarifying the nature of their interaction.*

M e t h o d s . *This article employs the methods of theoretical analysis, synthesis, induction, deduction, comparative method, and generalization method.*

R e s u l t s . *Religious identity and civilizational identity are important categories for understanding the influence of religion in socio-cultural processes. Religious identity is a multidimensional value-creating phenomenon that is a factor in the formation and development of civilizational identity, even in secularized societies. In the Ukrainian context of declared rapprochement with the European community, further study of the role of religious identities in the adoption of a European civilizational identity is becomes especially pertinent.*

C o n c l u s i o n s . *Identity is an important component of civilizational identity, which shapes value orientations. It can provide cultural and historical continuity and integrate individual beliefs into a broader civilizational narrative and dimensions.*

K e y w o r d s : *religion, identity, religious identity, collective identity, civilizational identity, European identity, 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 316.74:2(477)
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2026.27.7>

Андрій ЛЕНЬОВ, асп.
ORCID ID: 0009-0000-9146-3390
e-mail: andriy.lenev@gmail.com
Рівненський державний гуманітарний університет, Рівне, Україна

Ірина ПАНЧУК, д-р. філос. наук, доц.
ORCID ID: 0000-0001-6301-4280
e-mail: panchuk79@ukr.net
Рівненський державний гуманітарний університет, Рівне, Україна

ГРОМАДЯНСЬКА РЕЛІГІЯ ЯК ЧИННИК СУСПІЛЬНОЇ КОНСОЛІДАЦІЇ

Вступ. Досліджено інтеграційний потенціал громадянської релігії, що зумовлено стрімким зростанням в українському суспільстві запиту на вироблення цінностей та практик, які сприятимуть об'єднанню помереженого багатьма роздільними лініями українського суспільства.

Методи. Використано міждисциплінарний підхід у єдності з методом історико-філософського аналізу та базовими принципами філософської герменевтики. Не менш широко використовувалися і такі загальнонаукові методи, як аналіз та синтез, узагальнення.

Результати. Означено, що інтелектуальний розвиток ідеї громадянської релігії пройшов шлях від дійсних концепцій універсальної моралі Г. Черберіського та Д. Вільямса до політичного проєкту "цивільної віри" Ж.-Ж. Руссо і був пов'язаний з прагненням зміцнити підвалини суспільного договору та морального порядку. Розкрито, що практична реалізація цього завдання, як показали релігійні практики, запроваджені М. Робесп'єром, має низку ризиків, головним серед яких є утвердження штучно сформованих ритуальних практик, що слугують інструментом політичного тиску та підважують довіру громадян до державних інституцій. Натомість життєздатна громадянська релігія базується на природній потребі суспільства в сакралізації колективного досвіду та важливих для збереження внутрішньої єдності цінностей та ідеалів. Показано, що особливо яскраво ця тенденція проявилася в Україні, де становлення громадянської релігії відбулося у горизонтальному акті опору, завдяки чому джерелом сакрального тут стали не зовні насажені стратегії, а сформовані у процесі солідарності громадян ідеали та символи.

Висновки. Визначено, що громадянська релігія – це потужний інструмент суспільної згуртованості, який перетворює формальні закони на живі, священні для кожного громадянина цінності. Вона виникає як інструмент міжконфесійного примирення, спроможний забезпечити відновлення моралі й порядку в суспільстві, проте з часом перетворюється на систему соціальної солідарності, що не зведена до певної конфесії. Доведено, що саме завдяки цьому для суспільства громадянська релігія постає універсальним джерелом сенсу: вона пропонує кожній людині незалежно від її віросповідання можливість відчутти причетність до вищої мети, перетворюючи таким чином випадкове співіснування людей у самосвідому спільноту. Обґрунтовано, що попри те, що кожна громадянська релігія орієнтована на консолідацію суспільства, у країнах зі складною історією або ж багатонаціональним складом населення пропонувані нею цінності, моральні орієнтири чи ідеали можуть спричиняти суспільне напруження.

Ключові слова: громадянська релігія, Бог, Верховна Істота, консолідація, деїзм, секулярне суспільство.

Вступ

Тема громадянської консолідації сьогодні є однією з наріжних в українській теоретичній науці. Нею цікавляться політологи, філософи, соціологи, культурологи, релігієзнавці, націологи, а також політики, журналісти й навіть громадські активісти. У межах власних компетенцій, теоретико-методологічних засновків, політичних програм вони пропонують стратегії громадянської консолідації, практичне застосування яких так і не привело до реальної суспільної єдності. Її появу протягом усіх років української незалежності помітно гальмує вкорінення в суспільній свідомості та публічному просторі радянських, а згодом і російських історичних наративів, що відтворюють імперську інтерпретацію історії і цим суперечать українському її трактуванню. Це світоглядне протистояння протягом довгого часу розколює суспільство, яке внаслідок історичних, географічних, економічних, культурних та політичних чинників і так помережене багатьма роздільними лініями.

Доволі серйозною перепорою на шляху консолідації українського суспільства стали й політичні маніпуляції мовним питанням, історичною пам'яттю, ідентичністю і навіть геополітичною орієнтацією. Особливо чітко означені розбіжності проявилися після Помаранчевої революції (2004 р.), події котрої активізували розвиток громадянського суспільства, водночас оголивши суспільні розбіжності. Особливо відчутними вони стали на тлі розчарування реальними політичними процесами,

що подекуди істотно розходилися з проголошеними в часи революції ідеалами.

Відчуття втоми та зради, сформоване після Помаранчевої революції, не знищило визріле в українському суспільстві за роки незалежності прагнення до свободи та гідного життя. Нерозв'язані революцією проблеми створювали тривале суспільне напруження, вибух якої призвів до Революції Гідності (2013–2014 рр.) з її прагненням відновити суспільну справедливість. Події, що відбувалися на столичному Майдані, не просто сколихнули українське суспільство, а стали своєрідною точкою неповернення завдяки пробудженню національної свідомості та зародженню громадянського суспільства. Його вияви можна побачити й у високому рівні суспільної самоорганізації протестувальників, і в зародженні волонтерського руху та лідерів чи радше активістів, здатних брати на себе відповідальність за розв'язання важливих соціогуманітарних проблем і навіть контролювати діяльність держави. Крім того, під час Революції Гідності доволі чітко означилася тенденція до єднання різних церков та релігійних організацій з народом, що сприяло не тільки їх перетворенню на потужні інститути громадянського суспільства, а й зародженню громадянської релігії. Вона, як стверджує П. Яроцький, "зближує різноманітні конфесії (православні, католицькі, протестантські, мусульманські, юдейські тощо), самоорганізувала громадянське суспільство, мобілізувала його на захист цінностей національної та людської гідності, опір соціаль-

© Ленюв Андрій, Панчук Ірина, 2026

ному злу – корумпованій владі, диктатурі беззаконня, моральній деградації, насильству" (Яроцький, 2020).

Зміни, що відбулися в релігійному житті українського суспільства під час та після Революції Гідності, поставили на порядок денний потребу витворення якісно нових інтерпретацій суспільної єдності та критичного осмислення сформованої в цей час системи суспільних цінностей. Вони, згідно з переконанням низки українських дослідників, – І. Богачевської (Богачевська, 2016), А. Слубської (Слубська, 2016), Л. Филипович (Филипович, 2014), П. Яроцького (Яроцький, 2020) та інших – супроводжувалися появою об'єднаних суспільно-політичних практик, що можна визначити як "громадянську релігію". На наш погляд, ці висновки небезпідставні, проте сприймаються неоднозначно. Приміром, український дослідник М. Паращевін вважає, що сучасні українські науковці вкрай необачно послуговуються цим дещо метафоричним терміном. Він стверджує, що за відсутності загально-вживаної дефініції поняття "релігія" активне використання терміна "громадянська релігія" спричиняє змістову плутанину. У результаті цього наявне сьогодні "прагнення до створення "громадянської релігії" стає дуже схожим на прагнення до формулювання "національної ідеї", про яку часто говорять, але спроби створення якої "ззовні" раз-у-раз виявляються безплідними" (Паращевін, 2017, с. 151).

Хоча висновки М. Паращевіна не позбавлені раціонального зерна, наведені ним аргументи все ж не спростовують пояснювальне потенціалу концепту "громадянська релігія". Попри суперечливий характер, останніми роками ним активно послуговуються закордонні науковці. Доказом цього слугують праці С. Б. Бербара (Berbar, 2024), А. Вегтер (Vegter, Lewis, & Bolin, 2023), Ф. Кретті (Cratty, 2025), К. Фордала (Fordahl, 2024) та багатьох інших дослідників, які уточнюють сутність, розкривають особливості формування та конкретно-історичних проявів громадянської релігії.

Не менш активно термін "громадянська релігія" використовують українські науковці. Для них він стає ефективним засобом концептуалізації тих процесів та змін, що відбуваються в останнє десятиліття у громадянському житті країни. Цікавим та плідним в цьому контексті видаються праці Вільхового (2015), Головка (2009), Зінкевича (2009), Колодного (2009; 2012), Кондратика (2018), Щербенка (2017) та інших. Ці дослідники практично одноставно вказують на неусталеність теоретичного конструкта "громадянська релігія", проте визнають його ефективним інструментом для дослідження тих процесів, що яскраво намітилися в українському релігійному та/чи суспільно-політичному житті в останнє десятиліття.

Мета і завдання. Зважаючи на відсутність у закордонному та українському інтелектуальному дискусії усталеного та загально-визнаного трактування громадянської релігії, мета нашого дослідження полягає в розкритті історії становлення, сутності, форм та об'єднаних потенціалів громадянської релігії. Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання низки дослідницьких завдань, а саме: 1) дослідити інтелектуальні джерела та сутність громадянської релігії; 2) схарактеризувати особливості сучасних громадянських релігій; 3) розкрити передумови становлення та специфіку української громадянської релігії.

Методи

У процесі дослідження було використано міждисциплінарний підхід у єдності з методом історико-філософського аналізу та базовими принципами філософської герменевтики. Не менш широко використовувалися й такі загальнонаукові методи, як аналіз та синтез, узагальнення.

Результати

Попри те, що в сучасному українському інтелектуальному дискусії поняття "громадянська релігія" здебільшого асоціюється з працями широко відомого сьогодні американського соціолога та дослідника сучасних форм релігійності Р. Белла, воно має значно глибшу інтелектуальну традицію. Як самостійну категорію осмислення явищ соціальної дійсності його запровадив французький філософ Ж.-Ж. Руссо в роботі "Про суспільну угоду, або принципи політичного права" (1762 р.). У цій праці мислитель ґрунтовно і всебічно показав неоднозначний вплив релігії на суспільство, водночас зауваживши, що "для держави надзвичайно важливо, щоб кожен громадянин сповідував якусь релігію, котра навчала б його любити свої обов'язки. Однак догми цієї релігії лише остільки мають цікавити державу та її членів, оскільки вони стосуються моралі й обов'язків, яких кожен, хто сповідує цю релігію, повинен <як громадянин> дотримуватися щодо інших. У решті випадків кожен може мати такі погляди, які забажає, і суверенові не належить про них знати" (Руссо, 2001, с. 163). Основні положення цієї громадянської релігії, згідно з переконанням філософа, має визначати суверен, "причому не як суто релігійні догмати, а як найзагальніші основоположення суспільності, без яких неможливо бути ані добрим громадянином, ані вірнопідданим держави" (Руссо, 2001, с. 163). Вони "мають бути простими, нечисленними, недвозначно сформульованими, а також позбавленими <будь-яких> роз'яснень і коментарів. Існування могутнього, розумного, добродійного божества, яке все провидить і всім наділяє, прийдешнє життя, блаженство праведних, покарання тих, хто чинить зло, святість суспільної угоди і законів – такими є позитивні догмати. Негативні ж обмежив би одним єдиним – це нетерпимість" (Руссо, 2001, с. 164). Її Ж.-Ж. Руссо розглядав у найширшому значенні слова, тобто і як громадянську, і як теологічну.

Зроблені Ж.-Ж. Руссо узагальнення щодо змісту необхідної для консолідації держави громадянської релігії, видаються дещо неоднозначними. З одного боку, мислитель визнає наявність божества, "яке все провидить і всім наділяє", проте, з іншого – говорить про те, що громадянська релігія має навчити любити свої обов'язки, що дає підстави вбачати в ній світську віру, або систему цінностей, переконань та практик, спрямованих на підтримку внутрішньої єдності суспільства та забезпечення легітимності влади. На нашу думку, це суперечливе прагнення Ж.-Ж. Руссо до поєднання віри в трансцендентне божество із сукупністю сформованих на засадах розуму моральних чеснот варто розглядати не як випадковість чи результат суб'єктивного досвіду мислителя, а як закономірне відображення світоглядного клімату XVIII ст. Його інтелектуальний фундамент заклав англійський філософ Г. Черберійський. Задовго до часів Просвітництва він сформував концептуальні підвалини деїзму з притаманною йому вірою у Божество, що може чути і навіть відповідати на молитви (Cratty, 2025, с. 1). Прийняття цієї активної взаємодії спонукало мислителя визнати історію про об'явлення важливим джерелом віри та підтримки для людини за умови, що вона не підпорядкована церковній догматиці. Водночас Г. Черберійський непохитно вірив, що єдиним джерелом божественного натхнення є молитва, за допомогою якої людина відчуває і переживає духовне керівництво своїм життям та діяльністю, а також вибудовує власні моральні орієнтири (Waligore, 2012).

Сформульовані Г. Черберійським дійсні ідеї отримали широкий резонанс та концептуальне оформлення

у часи Просвітництва. Численні наукові відкриття того часу сприяли утвердженню віри в існуванні раціонального порядку у світі, який можна пізнати з допомогою людського розуму. Поширення цього переконання супроводжувалося змінами у ставленні до інституціалізованої церкви та духовництва, не зумовлюючи між тим відмови від ідеї Бога, яку, як тоді вважалося, так само складно науково підтвердити, як і спростувати. З огляду на це, просвітники вважали, що Бог може існувати як Творець світу, але не втручається в перебіг процесів, які відбуваються згідно з установленим ним законами. Для них цей безособовий Бог не мав нічого спільного з історією про об'явлення, а тому не міг бути джерелом моралі. Її закони, як і все у світі, є універсальними нормами суспільного життя, а тому виявити та пізнати їх людина може і без зовнішніх авторитетів, користуючись власним розумом.

Звісно, ця загальна для доби Просвітництва світоглядна настанова нерідко мала специфічні варіації, одну з яких і запропонував Ж.-Ж. Руссо. Всупереч низці сучасників, він був твердо переконаний у тому, що віра в існування Вищої Істоти залишається одним із важливих джерел моралі та може сприяти збереженню громадського порядку. Цю думку мислителя загалом поділяв і такий авторитетний для свого часу руссоїст Л.-С. Мерсьє. У широко відомому в той час утопічному романі "Рік 2440" (1771) він не тільки розвивав релігійні переконання свого попередника, а й уточнював їх. Приміром, на противагу Ж.-Ж. Руссо, Л.-С. Мерсьє ключову роль у розвитку громадянської релігії відводив не Богу, а ритуалам та молитвам. На його думку, їх треба здійснювати під час щоденних зустрічей у храмі задля спільного вшанування універсального позаконфесійного Бога та споглядання природи (Cratty, 2025, с. 8-9). Такі ритуальні дії, на думку Л.-С. Мерсьє, допомагатимуть громадянській релігії стримувати гріховні бажання людини, що не ставить себе в центр світу, як, на думку письменника, це роблять відверті атеїсти.

Деїстичні переконання та прагнення до створення громадянської релігії в часи Просвітництва були популярними не тільки у Франції, а й в Англії. Прекрасним свідченням цьому, на думку американського дослідника Ф. Кретті, може стати анонімно опублікована в Лондоні у 1771 році книга "Філософ". Це була збірка діалогів, один із яких був присвячений критиці розмаїтого британського християнства та розгляду соціальних та політичних наслідків релігії. Насамперед автора турбувало стрімке зменшення соціального впливу церкви в англійському суспільстві. На його думку, саме через це люди як соціальні істоти втратили те внутрішнє переживання благочестя, яке забезпечувало публічне богослужіння. Його відновлення, на думку письменника, забезпечить стрімке зростання добродетельності та процвітання народу (Cratty, 2025, с. 9).

Автором цього філософського діалогу, як і всієї збірки був валлійський теоретик освіти Д. Вільямс. У часи написання "Філософа" він був священником неконформістської церкви (один із напрямів кальвінізму), проте згодом познайомився з творами Ж.-Ж. Руссо та окремими ідеями Б. Франкліна, під впливом яких захопився деїзмом. Доказом цього є прагнення Д. Вільямса до створення несектантської філософської літургії, здатної об'єднати членів усіх християнських конфесій у спільному богослужінні. Задля цього він навіть орендував каплицю в Лондоні, де у Великодню неділю 1776 року запровадив нову форму богослужіння. Його літургія мала високий рівень універсальності, адже пропонувала вірянам, серед яких було чимало добре освічених людей, звер-

татися у молитві до всіх істот, у всіх світах невизначеного Всесвіту. Таким чином Д. Вільямс намагався відмовитися від усіх релігійних доктрин та зосередити увагу на духовній практиці як на джерелі єднання, а з ним – і морального розвитку та громадянського обов'язку. Досягненню цього, на думку філософа, сприятиме молитовне звернення до Бога, який міг допомагати людині в її моральному та інтелектуальному прогресі, проте не втручався у розвиток матеріального світу. Останній, згідно з переконанням Д. Вільямса, керувався природними законами, які не можна переривати чи змінювати (Cratty, 2025, с. 12–13).

Хоча заснована Д. Вільямсом конгрегація проіснувала чотири роки, численною релігійною громадою вона так і не стала. Її слухачами, як стверджує Ф. Кретті, частіше керувала цікавість, ніж релігійне переконання. Попри це деїстична літургія отримала схвалення таких авторитетних тогочасних діячів, як Вольтер, Фрідріх II Пруський чи Ж.-Ж. Руссо. Крім того, подібні деїстичні переконання поділяли й представники жирондистської партії, які, так само як і Д. Вільямс, виступали проти наміру ліквідувати релігійні установи. На їхню думку, така акція породить цілий прошарок невдоволених колишніх священників та не сприятиме розвитку моралі в державі (Cratty, 2025, с. 13).

Слід зазначити, що громадянським деїзмом у період Просвітництва цікавилися не тільки представники жирондизму, а й чимало їхніх суперників. Найвідомішим серед них, поза будь-яким сумнівом, був М. Робесп'єр. Він, так само як і його суперники, вбачав велику загрозу в занепаді моралі та громадянських чеснот у французькому суспільстві. Не менше М. Робесп'єр переймався й необхідністю розширення громадянської бази якобінства та зростання занепокоєння вірян запровадженою у 1793 році політикою дехристиянізації. Зазвичай вона супроводжувалася закриттям релігійних закладів, пограбуванням костелів, нищенням релігійних реліквій та церковних скарбів. Такі дії порушували громадянську єдність, істотно обмежуючи соціальну базу революції (Базик, 2023).

У прагненні пом'якшити суспільне напруження, не ліквідуючи, втім, курсу на викорінення клерикалізму як джерела контрреволюції, М. Робесп'єр надав практичного виміру ідеям Ж.-Ж. Руссо, запровадивши у Франції культ Верховної Істоти. З богословського погляду, він був повністю "позбавлений системності, всеохопної світоглядної картини світу, не містив відповіді на головні екзистенційні питання", проте мав велике політичне та ідеологічне значення. Завдяки запровадженню свят, присвячених Верховній Істоті, а з нею і "Природі, Республіці, Свободі, Любові до Батьківщини, Істині, Справедливості, Славі та безсмертю, Дружбі тощо", вождь якобінців встановив церемонії, які через публічні богослужіння мали сприяти розвитку суспільної моралі, патріотизму та громадянських чеснот (Базик, 2023). Перше урочисте свято, присвячене Верховній Істоті, відбулося у 1794 році й, попри виразне антикатолицьке спрямування, за пишністю та розмахом дуже нагадувало притаманні йому культові практики. Приміром, "урочиста хода до Марсового поля була прикрашена квітами, гілками, триколюровими стрічками, символами землеробства, знань, промисловості", натомість місце колишніх священників зайняли найбільш поважні члени Конвенту та чолі з М. Робесп'єром (Базик, 2023).

Незважаючи на те, що запроваджені М. Робесп'єром культ Верховної Істоти, а з ним і громадянська релігія, проіснували недовго, наслідки ініційованого ним експерименту були доленосними. У цьому контексті насам-

перед хочеться звернути увагу на те, що надзвичайно популярна в часи Просвітництва ідея громадянської релігії була повністю скомпрометована, а після страти ідеологічного лідера революції частина суспільства повернулася до традиційного для Франції католицизму. Звісно, відродження його суспільного впливу не супроводжувалося поновленням державного статусу, як застерігав М. Робесп'єр. Навпаки, невдала спроба консолідувати суспільство релігійними засобами дала можливість французам перенести релігійні переконання у сферу індивідуального досвіду, яка не регулюється державою, що зрештою і закріпила Конституція 1791 року.

Хоча прагнення М. Робесп'єра запровадити дійсний культ Верховної Істоти завершився провалом, спроби сформувати підвалини громадянської релігії без примусу та насильства не зникли й в наступні століття. Ця інтенція чи не найбільш яскраво виявилася у Франції у процесі поступового утвердження громадянської ідентичності та нової світської символіки. У цьому контексті можна згадати про доволі шанобливе ставлення до Декларації прав людини та громадянина, місьце поховання Ж.-Ж. Руссо та Вольтера тощо. Звісно, ці суспільні практики виводять своє коріння не тільки з деїзму Просвітництва, а й релігійних практик Давнього Риму. Для секуляризованого європейського суспільства вони стали зразком об'єднаних ритуалів без апеляції до теїзму чи навіть деїзму, що, звісно, дуже приваблювало національно зорієнтовані рухи та ідеології XIX ст.

Попри стрімкий розвиток релігійних за формою практик у секуляризованому європейському світі, ґрунтовних наукових досліджень, які розкривали би сутнісну природу цього нового явища довгий час не виникало. Першу і, на наш погляд, цілком вдалу спробу дати відповіді на визрілі в суспільстві питання на початку XX ст. зробив Е. Дюркгайм у роботі "Елементарні форми релігійного життя" (1912 р.). Ця праця була присвячена соціологічному вивченню особливостей первісних релігій, або ж, говорячи сучасною мовою, тій канві, на якій формувалася незмінна в основі своїй релігійна природа людини. Таке цілком новаторське для свого часу формулювання завдання спонукало вченого окреслити власне розуміння релігії. У цій праці він розглядав її як сукупність "фундаментальних засад та ритуальних обрядів, які, незважаючи на різноманітність форм, що її ті й ті можуть набирати, скрізь мають те саме об'єктивне значення й скрізь виконують однакові функції" (Дюркгайм, 2002, с. 8). Цікаво, що цим широким визначенням учений не обмежився й до сказаного згодом додав, що сакральні переконання та практики "не поширені однаковою мірою серед маси вірян; залежно від людей, середовища, обставин, віросповідань відчутно різняться й ритуали. Тут усім заправляють священники, там – ченці, а ще деінде – миряни; є містики й раціоналісти, теологи й пророки тощо. За таких обставин важко визначити, що є спільним для всіх них" (Дюркгайм, 2002, с. 9).

Наведені нами теоретичні зауваження Е. Дюркгайма дають підстави впевнено стверджувати, що притаманну національним рухам сакралізацію державних символів (прапор, гімн, герб), текстів, запровадження пам'ятних днів, формування особливої національної риторики щодо історичної місії колективу та вироблення пантеону духовних лідерів нації можна розглядати як вияв світської громадянської релігії. Її поява, як показав дослідник, супроводжується виробленням колективних практик, норм, цінностей та переконань, які забезпечують суспільне порозуміння та консолідацію, зберігаючи габітус та ментальні стани певного колективу (Дюркгайм, 2002, с. 13).

Попри те, що Е. Дюркгайму вдалося показати сутність та значення релігії, зокрема й у житті секуляризованого суспільства, започаткований ним аналітичний підхід був повною мірою реалізований тільки у другій половині XX ст. Свідченням цьому може стати широко відома сьогодні стаття Р. Белла "Громадянська релігія в Америці" (1967). Цією працею американський соціолог повернув у світовий інтелектуальний дискурс концепт, сформований філософією Просвітництва, аргументовано показавши, що батьки-засновники Америки заклали підвалини для формування унікальної громадянської релігії. Вона, на думку вченого, постала на тлі християнства, проте не була зведена до нього чи будь-якої іншої доктринальної традиції. Згідно з переконанням Р. Белла, на це чітко вказує своєрідність інтерпретації Бога. Американська громадянська релігія трактує його в дусі деїзму, не зводячи, втім, до просвітницького Бога-годинникаря (Bellah, 1967). Саме завдяки цьому, на думку вченого, Бог не тільки набуває "унітарного" характеру, а й стає безкомпромісним втіленням порядку, справедливості, закону, відповідальності та вищою сферою.

Як бачимо, розкрита Р. Беллом специфіка розуміння Бога в межах американської громадянської релігії дещо резонує з образом Верховної Істоти дійсної релігії, сформованої М. Робесп'єром. Проте сьогодні немає підстав говорити про єдність цих двох традицій. Їх головна розбіжність полягає в тому, що для батьків-засновників, а згодом і всього американського народу, Бог – це не тільки трансцендентний Творець, а й активний учасник історії, який виявляє особливу турботу про Америку та "майже обраний" американський народ, не приймаючи, однак, жодних рішень замість нього (Bellah, 1967). Концептуалізації цієї думки сприяє звернення до історії про Вихід, Обраний народ, Землю обітовану, Новий Єрусалим, Жертовну смерть і Відродження тощо. Вони дають можливість образно розкрити та емоційно наситити досвід американського народу, таким чином забезпечити консолідацію суспільства, легітимізацію його права на державу та сакралізацію політичних цінностей і навіть ідентичності. До того ж біблійні образи та історії сприяють означенню сенсу існування та історичної місії США. Завдяки цьому, на думку Р. Белла, громадянська релігія стає неформальним і водночас загальноназаним баченням "американського досвіду у світлі вищої та універсальної реальності", що змінюється під тиском соціокультурних викликів, що змінюють наративи, не порушуючи її безперервності (Bellah, 1967).

Від початку свого виникнення американська громадянська релігія була зорієнтована на підтримку суспільного порозуміння, а тому її не слід сприймати як заміну християнства чи будь-якій іншій конфесії. Істини потойбічного світу та "особистий шлях до небес" залишилися справою приватною і не підлягали контролю з боку держави, яка натомість займається формуванням трансцендентної системи або вищих чи навіть сакральних моральних принципів, спрямованих на підтримку порядку в суспільстві. Завдяки цьому американська громадянська релігія стала своєрідним поєднанням віри в абстрактного, не прив'язаного до певної конфесії Бога та його особливі стосунки з американським народом та/чи державою, що має сакральну національну історію (Війна за незалежність, Громадянська війна), у процесі якої сформувалася низка історичних постатей (Дж. Вашингтон, А. Лінкольн, Т. Джефферсон), символів (прапор, Декларація про незалежність, Конституція), свят (День незалежності, День подяки, День пам'яті) та обрядів (інавгураційні

промови президентів, День незалежності), спрямованих забезпечити соціальне згуртування та легітимацію влади.

Запропонована Р. Беллом концепція американської громадянської релігії викликала чималий резонанс та суперечливі реакції у науковому середовищі. Вони були зумовлені не тільки складністю та дещо суперечливим характером поняття "громадянська релігія", а й чітким розумінням того, що розбіжності між релігійними цінностями та інтересами держави можуть викликати громадянські конфлікти (Wilson, 1979). Звісно, усвідомлення цих розбіжностей не завадило дослідникам шукати та фіксувати елементи громадянської релігії у Балканських країнах, Великій Британії, Японії тощо (Служьська, 2016, с. 213; Богачевська, 2016, с. 103). Доволі яскраво цей феномен виявився і в українському суспільстві. Про нього, як справедливо зауважує українська дослідниця І. Богачевська, дала нагоду говорити "присутність на Майдані представників різних релігій та Церков, їхні консолідовані дії – спільну молитву, допомогу всіх цих релігійних інституцій бійцям АТО, постраждалим унаслідок російської агресії, біженцям, капеланську діяльність у Збройних Силах України" (Богачевська, 2016, с. 104). На наш погляд, не меншою мірою становлення громадянської релігії в Україні засвідчили: присутність у ЗСУ представників усіх християнських конфесій (буддистів, мусульман та іудеїв), розвиток капеланського руху, масова підтримка вірянами різних конфесій численних волонтерських ініціатив, спільні зусилля представників різних конфесій у відновленні зруйнованих російськими військами храмів тощо.

Цікаво, що в Україні, на протигагу до США, становлення громадянської релігії відбувається стихійно, а отже, її можна розглядати не просто як народний феномен, незалежний від будь-якої релігійної організації, а й вияв прямої демократії. Іншими словами, українська громадянська релігія, не маючи інституційного підґрунтя, "інтегрує в собі різні Церкви (як віросповідні, а не організаційні співтовариства), конфесійних представників, духовних лідерів та громадян, об'єднаних спільною метою побудови гідного Майбутнього України на підставі вищих духовних цінностей та релігійно-національних ідеалів" (Филипович, 2014).

З огляду на те, що громадянська релігія в Україні постала у процесі консолідації різних конфесій та релігійних організацій задля підтримки процесу державотворення та євроінтеграційного процесу, вона має комплексний характер. Він виявляється в органічному поєднанні світських та релігійних елементів, які забезпечують постановляючі сакральні для всієї спільноти цінностей та символів. Показовим прикладом останніх, як стверджує українська дослідниця А. Служьська, може стати особлива політична риторика ("Боріться – і поборете, нам Бог помагає"), зокрема й щодо історичної місії нації (воля, демократія, європейські цінності), окремі політичні документи (Декларація про державний суверенітет України), пам'ятні дні (День Соборності України, День пам'яті Героїв Крут, День Героїв Небесної Сотні, День пам'яті та примирення, День Гідності та Свободи), пантеон духовних лідерів нації (Пилип Орлик, Тарас Шевченко, Леся Українка, Степан Бандера та ін.) (Служьська, 2016, с. 215).

Звернемо увагу, що в сучасному інтелектуальному дискурсі дослідники здебільшого звертають увагу на об'єднавчий потенціал громадянської релігії, утім, як свідчить український досвід останніх десятиліть, вона може мати й дезінтеграційний вплив. Така ситуація зазвичай трапляється за умови формування громадянською релігією цінностей, моральних орієнтирів чи ідеалів,

неприйнятних з певних причини для частини суспільства. У цьому контексті можна згадати зафіксовані експертами Центру Разумкова у 2016 році істотні регіональні розбіжності у сприйнятті історії та її ключових подій (Ідентичність громадян України ..., 2016, с. 15) чи наявне сьогодні напруження у відносинах між прихильниками ПЦУ та УПЦ (МП) (Українське суспільство, держава і церква під час війни ..., 2024). Звісно, згаданими проблемами стосуються не тільки України, а й багатьох інших, зокрема й економічно розвинених країн зі складною історією або ж багатонаціональним складом населення. Суперечності, спричинені громадянською релігією та сформованими нею цінностями, як показує французький політичний досвід, можуть створювати суспільне напруження, що, на наш погляд, не ставить під сумнів загальної здатності громадянської релігії об'єднувати суспільство.

Дискусія і висновки

Термін "громадянська релігія" має тривалу історію розвитку. В науковий обіг його ввів французький філософ Ж. Ж-Руссо, який завдяки всебічному дослідженню ролі релігії в суспільстві аргументовано довів необхідність створення позаконфесійної громадянської релігії дійсного характеру. Запропоновані французьким мислителем ідеї були досить схвально сприйняті тогочасними інтелектуалами й навіть стали концептуальним підґрунтям для практичного впровадження громадянської релігії в Англії, а згодом і Франції. Обидві спроби завершилися невдачею, що, втім, не зменшило суспільної уваги до ідей та практик, здатних інтегрувати світське суспільство в наступні століття.

Відновлення цікавості до скомпрометованої ритуальними практиками якобінців ідеї громадянської релігії та повернення її в науковий обіг відбулося на початку ХХ ст. під впливом досліджень Е. Дюркгайма. У процесі пошуку механізмів соціальної єдності вчений аргументовано показав, що релігія як система колективних уявлень та практик, що об'єднують людей у спільноти, у модифікованій формі існує навіть у секуляризованих суспільствах. Ця ідея стала поштовхом до осмислення релігійної дійсності сучасного світу, а згодом – і повернення у світовий інтелектуальний дискурс концепту "громадянська релігія". Він, як доволі аргументовано показав американський соціолог Р. Белла, репрезентує не тільки єдність політичних та релігійних цінностей, а й емоційно забарвлене та загально визнане бачення історичного досвіду та місії народу.

Громадянська релігія спрямована об'єднати суспільство, проте у країнах зі складною історією або ж багатонаціональним складом населення пропонувані нею цінності, моральні орієнтири чи ідеали можуть спричинити суспільне напруження.

Внесок авторів: Андрій Ленюв – аналіз джерел та виклад основного матеріалу; Ірина Панчук – формування концептуальної бази дослідження та узагальнення результатів дослідження.

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

Список використаних джерел

Базик, Д. В. Верховної Істоти культ. (2023). У *Велика українська енциклопедія*. Державна наукова установа "Енциклопедичне видавництво". Узято 2 лютого, 2026, з [https://vue.gov.ua/Верховної_Істоти_культ_Богачевська,_І._В._\(2016\)._Громадянська_релігія_в_контексті_українських_та_російських_політичних_реалій._Релігійна_свобода,_1\(19\),_103–105._https://doi.org/10.32420/rs.2016.19.1.945](https://vue.gov.ua/Верховної_Істоти_культ_Богачевська,_І._В._(2016)._Громадянська_релігія_в_контексті_українських_та_російських_політичних_реалій._Релігійна_свобода,_1(19),_103–105._https://doi.org/10.32420/rs.2016.19.1.945)

Вільховий, Ю. (2015). Феномен "громадянська релігія" у верифікації української і світової наукової думки. *Українське релігієзнавство*, 73, 284–293. <https://doi.org/10.32420/2015.73>

Голово, Л. В. (2009). Проблема християнського екуменізму і природа громадянської релігії. *Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії*, 39, 238–246.

Дюркгайм, Е. (2002). *Первісні форми релігійного життя: Тотемна система в Австралії*. Юніверс.

Зінкевич, Т. (2009). Феномен громадянської релігії у порівняльному висвітленні. *Українське релігієзнавство*, 51, 27–36. <https://doi.org/10.32420/2009.51>

Ідентичність громадян України в нових умовах: Стан, тенденції, регіональні особливості. (2016). Центр Разумкова. <https://dontosovnic.com.ua/wp-content/uploads/2016/07/Identi-2016.pdf>

Колодний, А. (2009). Громадянська релігія як екуменічна перспектива. *Українське релігієзнавство*, 50, 71–78. <https://nasplib.isofts.kiev.ua/server/api/core/bitstreams/aacd712c-18e6-4141-a53d-58adf20438d1/content>

Колодний, А. (2012). Громадянська релігія як витвір процесу огромадження суспільства. *Українське релігієзнавство*, 61, 300–315. <http://jnas.nbuuv.gov.ua/article/UJRN-0001025953>

Кондратик, Л. (2018). Концепція громадянської релігії Роберта Беллаха: Pro et contra. *Соціологічні студії*, 2(13), 29–36. <https://doi.org/10.29038/2306-3971-2018-01-29-36>

Паращевін, М. А. (2017). Концепція "громадянської релігії" як пізнавальний конструкт та політичний інструмент? *Соціальні технології: Актуальні проблеми теорії та практики*, 74, 143–154. <http://soctech-journal.kpu.zp.ua/archive/2017/74/18.pdf>

Руссо, Ж.-Ж. (2001). *Про суспільну угоду, або принципи політичного права* (О. Хома, Пер.). Port-Royal.

Служська, А. Я. (2016). Українська модель громадянської релігії. *Гілея: Науковий вісник*, 112, 212–216.

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>

Філіпович, Л. (2014, 15 травня). *Народжена на Майдані – Громадянська Церква України*. RISU. http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/56419/

Щербенко, Е. (2017). Український політичний дискурс і проблема громадянської релігії. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України*, 3, 156–168. <http://jnas.nbuuv.gov.ua/article/UJRN-0001119853>

Яроцький, П. Л. (2020). Громадянська релігія. У *Велика українська енциклопедія*. Державна наукова установа "Енциклопедичне видавництво". Узято 12 липня, 2025, з https://vue.gov.ua/Громадянська_релігія

Bellah, R. N. (2005). Civil Religion in America (1967). *Dædalus*, 96(1), 1–21. <https://www.myweb.ttu.edu/jhowe/Bellah2.pdf>

Barbar Baghli, S. (2024). Civil Religion in the Discourse of Frederick Douglass. *Altralang*, 6(1), 440–449. <https://doi.org/10.52919/altralang.v6i1.440>

Cratty, F. (2025). "An Entire Religion, at the Same Time Spiritual and Tangible": *Common Prayer and Deistic Civil Religion at the End of the Eighteenth Century*. Cambridge University Press.

Fordahl, C. A. (2024). Tale of Two Civil Religions: Ritual, Transcendence, and the Crisis of Meaning in American Politics. *Journal of Church and State*, 66(2), 113–125. <https://doi.org/10.1093/jcs/csad076>

Vegter, A., Lewis, A. R., Bolin, C. J. (2023). Which civil religion? Partisanship, Christian nationalism, and the dimensions of civil religion in the United States. *Politics and Religion*, 16(2), 286–300. <https://doi.org/10.1017/S1755048322000402>

Waligore, J. (2012). The Piety of the English Deists. *Intellectual History Review*, 22(2), 181–197. <https://doi.org/10.1080/17496977.2012.693742>

Wilson, J. F. (1979). *Public Religion in American Culture*. Temple University Press.

References

Bazik, D. V. (2023). The cult of the Supreme Being. In *The Great Ukrainian Encyclopedia*. State Scientific Institution "Encyclopedic Publishing House" [in Ukrainian]. Retrieved February 2, 2026, from https://vue.gov.ua/Верховної_Істоти_культ

Bellah, R. N. (2005). Civil Religion in America (1967). *Dædalus*, 96(1), 1–21. <https://www.myweb.ttu.edu/jhowe/Bellah2.pdf>

Andrii LENOV, PhD Student

ORCID ID: 0009-0000-9146-3390

e-mail: andriy.lenev@gmail.com

Rivne State University of the Humanities, Rivne, Ukraine

Iryna PANCHUK, DSc (Philos.), Assoc. Prof.

ORCID ID: 0000-0001-6301-4280

e-mail: panchuk79@ukr.net

Rivne State University of the Humanities, Rivne, Ukraine

Barbar Baghli, S. (2024). Civil Religion in the Discourse of Frederick Douglass. *Altralang*, 6(1), 440–449. <https://doi.org/10.52919/altralang.v6i1.440>

Bogachevskaya, I. V. (2016). Civil religion in the context of Ukrainian and Russian political realities. *Religious Freedom*, 1(19), 103–105 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32420/rs.2016.19.1.945>

Cratty, F. (2025). "An Entire Religion, at the Same Time Spiritual and Tangible": *Common Prayer and Deistic Civil Religion at the End of the Eighteenth Century*. Cambridge University Press.

Durkheim, E. (2002). *The Elementary forms of the religious life: The totem system in Australia*. Universe [in Ukrainian].

Filipovych, L. (2014, May 15). *Born on the Maidan – the Civil Church of Ukraine*. RISU – Religious Information Service of Ukraine [in Ukrainian]. http://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/56419/

Fordahl, C. A. (2024). Tale of Two Civil Religions: Ritual, Transcendence, and the Crisis of Meaning in American Politics. *Journal of Church and State*, 66(2), 113–125. <https://doi.org/10.1093/jcs/csad076>

Holovko, L. V. (2009). The problem of christian ecumenism and the nature of civil religion. *Humanitarian Bulletin of Zaporizhzhya State Engineering Academy*, 39, 238–246 [in Ukrainian].

Identity of the citizens of Ukraine in the new conditions: State, trends, regional peculiarities. (2016). Razumkov Center [in Ukrainian]. <https://dontosovnic.com.ua/wp-content/uploads/2016/07/Identi-2016.pdf>

Kolodnyi, A. (2009). Civil religion as an ecumenical perspective. *Ukrainian Religious Studies*, 50, 71–78 [in Ukrainian]. <https://nasplib.isofts.kiev.ua/server/api/core/bitstreams/aacd712c-18e6-4141-a53d-58adf20438d1/content>

Kolodnyi, A. (2012). Civil religion as a product of the process of socialization of society. *Ukrainian Religious Studies*, 61, 300–315 [in Ukrainian]. <http://jnas.nbuuv.gov.ua/article/UJRN-0001025953>

Kondratyk, L. (2018). Robert Bellah's concept of "civil religion": Pro et contra. *Sociological Studies*, 2(13), 29–36 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.29038/2306-3971-2018-01-29-36>

Paraschevin, M. A. (2017). The concept of "civil religion" as a cognitive construct and a political tool? *Social Technologies: Actual Problems of Theory and Practice*, 74, 143–154 [in Ukrainian]. <http://soctech-journal.kpu.zp.ua/archive/2017/74/18.pdf>

Rousseau, J.-J. (2001). *The social contract or principles of political right* (O. Khoma, Trans.). Port-Royal.

Scherbenko, E. (2017). Ukrainian political discourse and the problem of civil religion. *Scientific Notes of the I. F. Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine*, 3, 156–168 [in Ukrainian]. <http://jnas.nbuuv.gov.ua/article/UJRN-0001119853>

Slubaska, A. Y. (2016). Ukrainian model of civil religion. *Hilea: Scientific bulletin*, 112, 212–216 [in Ukrainian].

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

Vegter, A., Lewis, A. R., Bolin, C. J. (2023). Which civil religion? Partisanship, Christian nationalism, and the dimensions of civil religion in the United States. *Politics and Religion*, 16(2), 286–300. <https://doi.org/10.1017/S1755048322000402>

Vilkhovyi, Y. (2015). The phenomenon of "civil religion" in the verification of Ukrainian and world scientific thought. *Ukrainian Religious Studies*, 73, 284–293 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32420/2015.73>

Waligore, J. (2012). The Piety of the English Deists. *Intellectual History Review*, 22(2), 181–197. <https://doi.org/10.1080/17496977.2012.693742>

Wilson, J. F. (1979). *Public Religion in American Culture*. Temple University Press.

Yarotskiy, P. L. (2020). Civil religion. *The Great Ukrainian Encyclopedia* [in Ukrainian]. Retrieved July 12, 2025, from https://vue.gov.ua/Громадянська_релігія

Zinkevich, T. (2009). The Phenomenon of civil religion in comparative perspective. *Ukrainian Religious Studies*, 51, 27–36 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32420/2009.51>

Отримано редакцією журналу / Received: 12.09.25

Прорецензовано / Revised: 22.09.25

Схвалено до друку / Accepted: 10.10.25

CIVIL RELIGION AS A FACTOR OF SOCIAL CONSOLIDATION

Background. The study of the integration potential of civil religion is conditioned by the rapid growth in Ukrainian society of the demand for the development of values and practices that will help unite Ukrainian society, which is divided by many dividing lines.

M e t h o d s . *The study used an interdisciplinary approach in conjunction with the method of historical and philosophical analysis and the basic principles of philosophical hermeneutics. General scientific methods such as analysis and synthesis, generalization were also widely used.*

R e s u l t s . *The term "civil religion" has a long history of development. It was introduced into scientific circulation by the French philosopher J. J. Rousseau, who, through a comprehensive study of the role of religion in society, argued for the expediency of creating a non-denominational civil religion of a deistic nature. The ideas proposed by the French thinker were quite favorably received by intellectuals of the time and even became the conceptual basis for the practical implementation of civil religion. Its manifestations were seen not only in D. Williams' attempt to compile a non-sectarian philosophical liturgy capable of uniting members of all Christian denominations in a common worship service, but also in the cult of the Supreme Being introduced by M. Robespierre during the French Revolution. Both attempts failed, but this did not diminish public attention to ideas and practices that could integrate secular society in the following centuries.*

C o n c l u s i o n s . *The renewal of interest in the idea of civil religion, compromised by the ritual practices of the Jacobins, and its return to scientific circulation took place in the early twentieth century under the influence of E. Durkheim's research. In the process of searching for mechanisms of social unity, the scientist argued that religion is primarily a system of collective ideas and practices that unite people into communities, and therefore it exists in a modified form even in secularized societies. This idea of the scientist became an impetus for understanding religious reality and even stimulated the return of the concept of "civil religion" to the world intellectual discourse. As the American sociologist R. Bellah has shown quite well, it represents the unity of political and religious values, while contributing to the emergence of an emotionally colored and universally recognized vision of the historical experience of the people.*

Civil religion aims to unite society, but in countries with a complex history or a multinational population, the values, moral guidelines, or ideals it offers can cause social tension.

K e y w o r d s : *civil religion, God, Supreme Being, consolidation, deism, secular society.*

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 261.7:323.2:004.8
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2026.27.8>

Ірина ЛОМАЧИНСЬКА, д-р філос. наук, проф.
ORCID ID: 0000-0003-2537-6322
e-mail: i.lomachynska@kubg.edu.ua
Київський столичний університет імені Бориса Грінченка, Київ, Україна

Богдан ЛОМАЧИНСЬКИЙ, д-р філософії
ORCID ID: 0000-0002-2601-6217
e-mail: lbogdang1@gmail.com
Національна бібліотека України імені В. І. Вернадського, Київ, Україна

Світлана ХРИПКО, канд філос. наук, доц.
ORCID ID: 0000-0001-9426-4549
e-mail: s.khrypko@kubg.edu.ua
Київський столичний університет імені Бориса Грінченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА В УМОВАХ ГІБРИДНОЇ ВІЙНИ: ТРАНСФОРМАЦІЇ ЦИФРОВОГО РЕЛІГІЙНОГО ПРОСТОРУ ПІД ВПЛИВОМ РОСІЙСЬКОЇ АГРЕСІЇ

Вступ. Присвячено особливостям забезпечення безпеки релігійного кіберпростору в умовах гібридної війни. Наголошено, що релігійна сфера в сучасних умовах стає одним із ключових об'єктів агресивного гібридного впливу, адже російська агресія супроводжується активним використанням релігійного чинника як інструменту дестабілізації, легітимації насильства та маніпулювання суспільною свідомістю, зокрема через цифрові платформи, соціальні мережі та онлайн-пропаганду. Наголошено, що в цифровому релігійному просторі, який об'єднує комунікаційні, інформаційні та символічні ресурси релігійних спільнот, відбувається переосмислення ролі віри, духовної ідентичності. Цей простір стає ареною як для міжконфесійного діалогу й просвітництва, так і для поширення дезінформації та релігійного радикалізму, спрямованих на підрив української державності. З огляду на це, питання релігійної безпеки набуває стратегічного значення як складник національної та гуманітарної безпеки.

Методи. Використано системно-структурний, цілізаційний, культурно-антропологічний підходи, порівняльно-аналітичний, герменевтичний методи наукового дослідження; серед емпіричних методів дослідження застосовано анкетування.

Результати. Зазначено, що феномен релігійної безпеки має конкретну національну специфіку, оскільки він безпосередньо пов'язаний з історичним досвідом, культурно-цілізаційними особливостями, державно-конфесійними відносинами та соціально-політичним контекстом кожної країни. Виявлено, що як компонент національної безпеки, релігійна безпека суттєво впливає на формування суспільної ідентичності, ціннісних орієнтацій та соціальної стабільності. Акцентовано, що вияви релігійної нетерпимості чи зовнішній вплив релігійних центрів становлять загрозу громадянській єдності, суверенітету та територіальній цілісності держави. Підкреслено, що український контекст релігійної безпеки відрізняється унікальною ситуацією гібридної війни, у межах якої релігійний чинник активно використовується агресором як засіб впливу на свідомість громадян, підриву суспільної довіри та дестабілізації внутрішнього релігійного простору. Розкрито, що до основних механізмів релігійного впливу належать: використання церковної риторики для виправдання політичної агресії; публічні заяви та пропагандистська діяльність країни-агресора через засоби масової інформації та релігійно-проповідницькі ресурси.

Висновки. Аргументовано, що релігійна безпека визначається як стан суспільства, у якому забезпечено захист свободи совісті, дотримання релігійних прав, збереження духовних цінностей та стабільне функціонування релігійних інституцій. Вона сприяє рівноправності конфесій, інтеграції духовно-моральних орієнтирів у суспільне життя та зміцненню національної ідентичності. Обґрунтовано, що одним із головних викликів сьогодення є гібридні релігійні війни в цифровому середовищі, що поєднують ідеологічні та технологічні методи впливу через соцмережі, дезінформацію і кібератаки. Релігійна ідентичність у цьому контексті стає як об'єктом, так і інструментом маніпуляцій. Доведено, що забезпечення релігійної безпеки потребує поєднання захисних і превентивних заходів, а також розвитку релігієзнавчої освіти, що формує толерантність, аналітичне мислення та релігійну інформаційну культуру. Важливою є взаємодія держави, громадськості та духовних лідерів, спрямована на зміцнення міжконфесійного миру, духовної безпеки й соціальної стійкості України.

Ключові слова: релігійна безпека, релігійний кіберпростір, гібридна війна, релігійна ідентичність, релігійний вплив, соціальні мережі, релігійна інформаційна культура, релігієзнавча освіта.

Вступ

Актуальність дослідження проблеми релігійної безпеки в умовах гібридної війни зумовлена суттєвими трансформаціями релігійного життя, що відбуваються під впливом цифровізації суспільства та збройної агресії Російської Федерації. Релігійна сфера, яка традиційно вважалася простором духовної єдності та культурної стабільності, у сучасних умовах стає одним із ключових об'єктів агресивного гібридного впливу. Російська агресія супроводжується активним використанням релігійного чинника як інструменту дестабілізації, легітимації насильства та маніпулювання суспільною свідомістю, зокрема через цифрові платформи, соціальні мережі та

онлайн-пропаганду. У цифровому релігійному просторі, який об'єднує комунікаційні, інформаційні та символічні ресурси релігійних спільнот, відбувається переосмислення ролі віри, духовної ідентичності. Цей простір стає ареною як для міжконфесійного діалогу й просвітництва, так і для поширення дезінформації та релігійного радикалізму, спрямованих на підрив української державності. З огляду на це, питання релігійної безпеки набуває стратегічного значення як складова частина національної та гуманітарної безпеки.

Мета і завдання. Метою дослідження є визначення ключових чинників забезпечення релігійної безпеки в умовах глобальної гібридної війни Росії проти України,

© Ломачинська Ірина, Ломачинський Богдан, Хрипко Світлана, 2026

що здійснюється у цифровому релігійному просторі. Мета зумовлює відповідні завдання дослідження: визначення сутності релігійної безпеки як вагомого чинника національної безпеки держави; з'ясування специфіки гібридної війни в релігійному кіберпросторі; формування основних стратегій забезпечення релігійної безпеки в умовах гібридної війни в цифровому просторі.

Методи

У теоретичному вимірі використано системно-структурний підхід, який забезпечує розгляд релігійної безпеки як цілісної підсистеми національної безпеки, що функціонує у взаємозв'язку з політичними, культурними та інформаційними процесами. Цивілізаційний і культурно-антропологічний підходи дозволяють виявити особливості духовних ідентичностей, релігійних практик та соціокультурних моделей поведінки, які трансформуються в умовах цифровізації та гібридної агресії. Порівняльно-аналітичний метод використано для зіставлення національних і закордонних підходів до забезпечення релігійної безпеки в цифрову епоху. Застосування герменевтичного методу уможливило інтерпретацію смислових наративів релігійного дискурсу в контексті війни та духовного опору. Серед емпіричних методів дослідження застосовувалось анкетування: у дослідженні, яке проводилося у вересні – жовтні 2025 року, взяли участь студенти гуманітарних спеціальностей Київського столичного університету імені Бориса Грінченка. Загальна кількість учасників становила 325 студентів 1–6 курсів. Вибірка складалася із відповідей молоді з усіх регіонів України. Серед опитаних 8,3 % – молодь віком до 18 років; 82,5 % – від 18 до 25 років; 9,2 % – 26–35 років. Усі учасники проінформовані про мету дослідження та анонімність їхніх відповідей, добровільно погодилися взяти участь в опитуванні. Етап діагностики базувався на письмовій анкеті, заповненій через Google Forms (оригінальний дизайн вмісту). Для опрацювання даних було використано кількісні та якісні аналітичні методи. Отримана діагностична інформація піддавалася інтерпретації та узагальненню на етапі заключного дослідження.

Результати

У сучасному глобалізованому світі релігія є не лише духовною системою вірувань, а й важливим геополітичним чинником, що здатний як зміцнювати, так і підірвати міжнародну безпеку. І. Марсден визначає кілька векторів релігії та міжнародної безпеки: релігія як фактор конфлікту (тероризм, повстання, міжетнічні збройні конфлікти); релігія як інструмент державної політики й легітимації; релігійні мережі як транснаціональні суб'єкти; значення релігійних акторів у забезпеченні миру та гуманітарній роботі (Marsden, 2013)

Варто зазначити, що феномен релігійної безпеки має конкретну національну специфіку, оскільки він безпосередньо пов'язаний з історичним досвідом, культурно-цивілізаційними особливостями, державно-конфесійними відносинами та соціально-політичним контекстом кожної країни. У країнах із тривалою традицією релігійного плюралізму релігійна безпека тісно пов'язана з гарантіями свободи совісті та захистом прав релігійних меншин, тоді як у державах із домінуючою державною релігією вона розглядається радше як інструмент зміцнення ідеологічної єдності. Зокрема, М. Бар-Маоз на прикладі ізраїльського безпекового дискурсу здійснює ідентифікацію трьох рівнів впливу релігії на безпеку: символічно-нормативний (релігійна риторика формує уявлення про загрози та виправданні дій); інституційний (релігійні організації отримують вплив у вирішенні безпе-

кових питань); поведінковий (релігійні групи мобілізуються або невдоволено реагують на політику). Бар-Маоз демонструє, що релігієзація може зміцнювати внутрішню згуртованість та легітимацію влади, але також підсилювати виключення, легітимувати жорсткі заходи проти "інших" і ускладнювати мирні рішення (Bar-Maoz, 2020).

Відповідно, релігійна безпека має два вектори впливу: зовнішній – як протидія ворожим релігійним маніпуляціям, спрямованим на дестабілізацію ситуації в державі, і внутрішній – як основа міжконфесійної стабільності.

Як свідчать результати опитування (рис. 1), у реаліях України, що перебуває у стані війни, лише третина респондентів розуміє релігійну безпеку як захист від релігійного терору, однак значна частина респондентів не має відповіді на означене питання, що свідчить про недостатню інформаційну роботу державних інституцій у цьому напрямі.

Як ви розумієте поняття "релігійна безпека"?

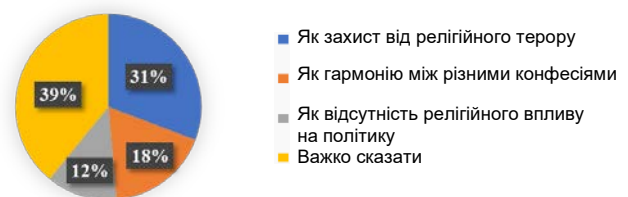


Рис. 1

У добу інформаційної глобалізації релігія стала потужним соціальним комунікатором, здатним формувати масову свідомість і мобілізувати великі групи людей у глобальному масштабі. Водночас саме ця особливість робить її вразливою до політичної інструменталізації. Д. Фокс окреслює ключові кореляції між релігією та державою, що мають безпосередні імплікації для політики безпеки, виокремлюючи кілька основних парадигм: інституційний підхід, що фокусується на формі взаємодії державних інституцій і релігійних організацій; правовий підхід, що досліджує юридичні рамки свободи віросповідання; конфліктологічний підхід – аналіз того, як релігійні відмінності трансформуються у загрози для держави або суспільства. В означеному контексті держава може виступати в багатьох ролях: як регулятор релігійних практик, як арбітр між конфесіями, а також як активний актор, що використовує релігію для легітимації політики (Fox, 2019).

У сучасних українських наукових дослідженнях релігійна безпека визначається як стан суспільства, за якого забезпечується захист свободи совісті, релігійних прав, духовних цінностей та нормальне функціонування релігійних інституцій. Вона виступає ключовою передумовою соціальної стабільності, міжконфесійної гармонії та ефективної взаємодії держави з релігійними організаціями (Predko, 2025). Концепція релігійної безпеки передбачає гарантування рівноправності релігійних громад, інтеграцію духовно-моральних цінностей у суспільне життя та утвердження національної ідентичності, що сприяє зміцненню суверенітету України та розвитку її духовного потенціалу. Релігійна безпека є невід'ємним складником національної безпеки, оскільки включає захист релігійної свободи, протидію екстремізму та підтримку міжконфесійного миру. Релігія може одночасно виступати чинником суспільної єдності та джерелом конфліктів, що ставлять під загрозу стабільність держави. Отже, для України актуальними залишаються проблеми духовної роз'єднаності, політизації релігії та

інструменталізації етноконфесійного чинника з деструктивними цілями (Ломака, & Микитин, 2024, р. 117).

Як компонент національної безпеки, релігійна безпека суттєво впливає на формування суспільної ідентичності, ціннісних орієнтацій та соціальної стабільності.

Зокрема, за результатами опитування (рис. 2), 61 % респондентів відзначили вплив релігії на національну безпеку.

Наскільки, на вашу думку, релігійна безпека впливає на загальну національну безпеку?



Рис. 2

Відповідно, вияви релігійної нетерпимості чи зовнішній вплив релігійних центрів становлять загрозу громадянській єдності, суверенітету та територіальній цілісності держави, що активно використовується державою-агресором у її гібридній війні проти України.

В умовах повномасштабної агресії Російської Федерації проти України особливої гостроти набув феномен гібридної релігійної війни, що виступає одним із ключових компонентів комплексної стратегії агресії. Її характерною ознакою є поєднання релігійних наративів із засобами інформаційно-психологічного впливу, кіберопераціями та системною підтримкою церковних інституцій з боку держави-агресора. Такі дії спрямовані на дестабілізацію українського суспільства, підриг міжконфесійної злагоди та легітимацію воєнних дій через процес сакралізації насильства.

У своєму сутнісному вимірі гібридна війна як комплексна глобальна загроза сучасності поєднує у собі військові, інформаційні, кібернетичні, економічні та політичні інструменти впливу, що значно ускладнює її ідентифікацію, протидію та нейтралізацію. На думку Т. Солмаз, у науковому дискурсі сформувалося п'ять основних інтерпретацій поняття "гібридна війна": поєднання традиційних озброєнь, нерегулярної тактики, тероризму та кримінальної діяльності в єдиному просторі ведення бойових дій; використання регулярних і нерегулярних сил під уніфікованим командуванням; застосування комплексу військових і невійськових засобів для створення загрози або тиску на супротивника; здійснення операцій нижче від порогу відкритого воєнного конфлікту, що охоплюють поєднання насильницьких і ненасильницьких методів; досягнення політичних цілей шляхом реалізації ненасильницьких підривних заходів (Solmaz, 2022).

Сучасна гібридна війна виходить за межі класичного збройного протистояння, охоплюючи психологічні, інформаційні та комунікативні виміри, які суттєво впливають на динаміку і характер конфліктів. Особливої ваги набуває інформаційно-психологічний компонент, спрямований на формування, зміну або дестабілізацію суспільної свідомості. У цьому контексті Росія як держава-агресор активно використовує релігійний чинник як елемент впливу. Його специфіка полягає у поєднанні символічного авторитету, емоційної переконливості та ірраціональної довіри, що робить релігію ефективним інструментом маніпулювання цінностями, віруваннями та поведінкою вірян. Відповідно, релігійна сфера стає не

лише мішенню, а й ресурсом гібридного впливу, здатним формувати настрої, легітимізувати агресію та впливати на духовні основи національної безпеки.

До основних механізмів релігійного впливу належать: використання церковної риторики для виправдання політичної агресії; публічні заяви та пропагандистська діяльність керівництва російської православної церкви, а також вплив на суспільну свідомість через засоби масової інформації та релігійно-проповідницькі ресурси (рис. 3).

На вашу думку, хто найбільше поширює релігійно забарвлену дезінформацію?



Рис. 3

У межах гібридної війни релігія стає інструментом маніпулятивного впливу як на внутрішній, так і на зовнішній інформаційний простір. Центральну роль у цьому процесі відіграють ідеологеми "русского міра", "святої Русі" та "триєдиного народу", які виконують функцію політичної мобілізації та ідеологічного виправдання насильства. Ці концепти спрямовані на формування лояльності до агресивної політики, надаючи їй псевдорелігійного обґрунтування, знецінюючи людське життя та усуваючи будь-які альтернативні позиції (Харьковщенко та ін., 2024, р. 34).

За результатами опитування (рис. 4), на небезпечності релігійної пропаганди з боку Росії наголошують 63 % респондентів.

Ви вважаєте релігійну пропаганду з боку Росії:



Рис. 4

Дієвим засобом пропагандистських маніпуляцій є релігійна ідентичність, яка може бути використана двояко – як ефективний засіб поляризації суспільства за релігійною ознакою та як підґрунтя легітимації політичного насилля. М. Армалі, Н. ДеВор, Т. Чадхурі розкривають феномен християнського націоналізму як ідеологічної рамки, що задіює механізми трансформації релігійної ідентичності в політичну агресію. Автори показують, які риторичні елементи (усвідомлення жертви, ідеї моральної виправданості, апеляції до священних прав) підвищують готовність до політичної агресії. Адже, коли риторика наголошує на "втраченій величч" та використовується гасла про "атаку на віру", це посилює готовність аудиторії підтримувати крайні дії й виправдовувати насильство як захисний акт (Armaly, DeVore, & Choudhury, 2022).

Загалом у контексті сучасних гібридних загроз з релігійною ворожнечею у період війни стикнулася більш ніж половина (55 %) респондентів (рис. 5).

Чи стикалися ви з релігійною ворожнечою або нетерпимістю у період війни?

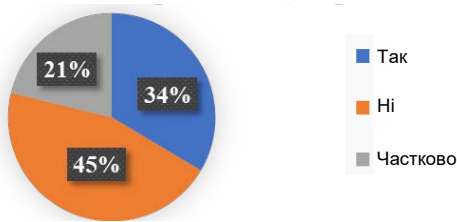


Рис. 5

У гібридних конфліктах релігійна ідентичність часто стає мішенню маніпуляцій через медіа, цифровий простір і соціальні мережі, де поширюються наративи, що апелюють до віри, традиції чи історичної пам'яті (Романенко, 2024). Такі практики дозволяють формувати "сакралізовану" картину війни, у якій агресія маскується під "священну місію" або "захист духовних цінностей".

За результатами опитування, 55 % респондентів зустрічали ворожі релігійні пропагандистські наративи в соціальних мережах (рис. 6).

Чи помічали ви наративи релігійної ворожнечі (маніпуляції "священною віною", "боротьбою з єретиками" тощо) в медіа чи соцмережах?

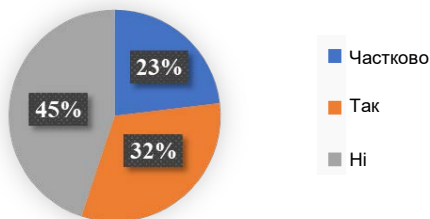


Рис. 6

Варто зазначити, що релігійний кіберпростір формує нові форми і засоби для релігійних комунікацій, зокрема сприяє створенню онлайн-спільнот у соціальних мережах задля обміну релігійним досвідом та підтримкою; забезпечує популяризацію цифрових релігійних практик – онлайн-богослужіння, віртуальні паломництва, додатки та платформи, що пропонують аудіо- та відеоматеріали для медитацій, молитов та інших духовних практик (Lomachinska, & Hryshyna, 2024, p. 5). Однак в умовах глобальних викликів сучасності релігійний кіберпростір стає ареною потужного інформаційного протистояння.

Український контекст релігійної безпеки відзначається унікальною ситуацією гібридної війни, у межах якої релігійний чинник активно використовується агресором як засіб впливу на свідомість громадян, підриву суспільної довіри та дестабілізації внутрішнього релігійного простору. У цьому випадку релігійна безпека набуває не лише духовного, а й виразного національно-державницького виміру, стаючи частиною стратегії інформаційної, культурної та гуманітарної безпеки. Зокрема, за результатами опитування, з фейковими новинами релігійного змісту під час війни стикалися 46 % опитаних (рис. 7).

У межах сучасного релігієзнавчого дискурсу Л. Филипович та А. Колодний наголошують на необхідності розроблення та впровадження стратегії національної релігійної безпеки як ключової умови протидії зовнішнім гібридним релігійним впливам з боку російської федерації. Дослідники визначають низку стратегічних орієнтирів, серед яких пріоритетне значення має утвердження

суспільства, заснованого на українських духовних і культурних цінностях. Вони також підкреслюють важливість гарантування свободи віросповідання та релігійного плюралізму, забезпечення відкритості релігійних спільнот до взаємодії з державними інституціями та громадянським суспільством, реалізації принципу рівного ставлення до всіх конфесій. Особливу увагу науковці приділяють підвищенню ролі професійної релігієзнавчої експертизи й розвитку відповідального медіадискурсу, що має ґрунтуватися на науковій об'єктивності, дотриманні етичних норм та сприяти формуванню збалансованого суспільного сприйняття релігійних процесів (Филипович, & Колодний, 2024, p. 37).

Чи стикалися ви з фейковими новинами релігійного змісту в соціальних мережах під час війни?

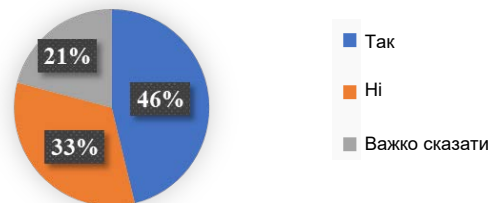


Рис. 7

Цифровий релігійний простір стає особливо вразливим до маніпуляцій і дезінформації з боку російської пропаганди, що активно використовує релігійні символи, наративи "священної війни" та псевдоапокаліптичні мотиви для формування у громадян почуття фатальної приреченості, недовіри до держави чи інших конфесій. У результаті кіберпростір стає середовищем, де релігійні страхи посилюються через поширення фейкових пророцтв, псевдоцерковних звернень або конспірологічних теорій.

За результатами опитування, 79 % респондентів погоджуються з небезпеками кіберрелігії як засобу посилення релігійних страхів у суспільстві (рис. 8).

На вашу думку, чи може кіберрелігія (релігійність, сформована через цифрові медіа) впливати на посилення релігійних страхів у суспільстві?

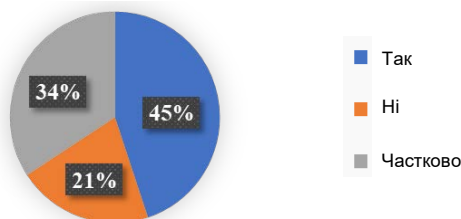


Рис. 8

В умовах України, де релігія виступає одночасно як ресурс солідарності й потенційне джерело напруження, ефективна релігійна безпека формує "м'яку силу" – здатність мобілізувати суспільні ресурси, підтримувати моральний дух і координувати допомогу в надзвичайних ситуаціях. С. Герасков і В. Волотовська наголошують, що в сучасних умовах поглиблюються ризики, пов'язані з конкуренцією між конфесіями, втручанням зовнішніх церковних центрів та політичною інструменталізацією релігії, коли духовні інституції чи символіка використовуються для досягнення політичних або ідеологічних цілей. Відповідно, релігія може виступати як чинником стійкості, духовного єднання та суспільної консолідації,

так і джерелом екстремізму, конфліктності й дестабілізації. Результат її впливу залежить від характеру взаємодії з політичними, соціальними, культурними чи воєнними чинниками (Geraskov, & Volotovska, 2024).

В означених умовах загострюється питання релігійної свободи. Зокрема, за результатами опитування, загрозу для своєї релігійної свободи відчули більшою чи меншою мірою відчули 83 % опитаних (рис. 9).

Чи відчуваєте ви загрозу для своєї релігійної свободи в сучасних умовах?

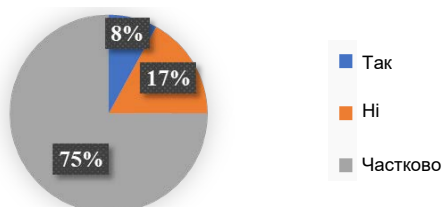


Рис. 9

Таким чином, сам по собі вплив релігії не є однозначним або прямим: вона може стати як потужною силою формування соціальної гармонії, так і каталізатором конфліктних процесів – залежно від контексту, у якому реалізуються її ідеї, практики та інституційні дії.

У контексті протидії внутрішнім гібридним релігійним загрозам у закордонному релігієзнавчому дискурсі домінує думка, що стратегія безпеки має бути контекстуально чутливою, балансує між необхідністю захисту та повагою до релігійного різноманіття, що забезпечує не лише зниження рівня насильства, а й підвищення рівня довіри та соціальної консолідації.

Ефективна політика безпеки має ґрунтуватися на глибокому розумінні соціокультурних чинників релігійного середовища. Релігійний екстремізм слід розглядати не лише як вияв насильства, а як системний виклик соціальній єдності, що впливає на довіру, свободу та політичну стабільність. Однак репресивні моделі управління можуть створювати ілюзію контролю, але водночас поглиблюють відчуження та посилюють радикальні настрої. Натомість політика, заснована на інклюзивності, міжрелігійному діалозі, дотриманні прав людини й прозорості державних дій, формує тривалу суспільну стійкість.

Дієвим засобом забезпечення релігійної безпеки має стати активна співпраця з релігійними лідерами, які в сучасних умовах цифрової комунікації повинні поєднувати традиційні функції духовних наставників із роллю активних учасників інформаційного простору, здатних ефективно взаємодіяти з аудиторією через соціальні мережі. Вони мають володіти комунікативною компетентністю, розумінням цифрової культури та навичками критичної взаємодії з інформаційними потоками. В умовах глобальних викликів і воєнних загроз українські релігійні лідери в соціальних мережах не лише мають поширювати морально-етичні та духовні цінності, але й сприяти збереженню національної ідентичності, зміцненню суспільної єдності, утвердженню духовної незалежності та інформаційній стійкості українського суспільства (Lomachinska, 2025, p. 50).

Вагомий потенціал у сфері протидії сучасним гібридним релігійним війнам у кіберпросторі мають онлайн-курси, присвячені основам релігійної безпеки. Такі освітні програми сприяють опануванню фундаментальних знань з історії релігій, конфесійного розмаїття та принципів міжрелігійного діалогу, формуючи в учасників

здатність до критичного осмислення релігійно забарвленої інформації. Їхньою метою є розвиток умінь відрізнити автентичні духовні цінності від маніпулятивних повідомлень, спрямованих на провокування міжрелігійних і соціальних конфліктів (Lomachinska, Khrypko & Binkivska, 2025).

В умовах сьогодення серед провідних технологічних інструментів віртуалізованого середовища, що забезпечують моделювання, аналіз, інтерпретацію та трансформацію культурних і релігійних феноменів, особливе місце посідає штучний інтелект. Його застосування охоплює різні аспекти релігійного та культурного простору – від мовної практики й символічних систем до міфопоетичних структур, етичних та естетичних орієнтирів, формування ідентичності, ціннісних установок, а також осмислення понять свободи й відповідальності (Добродум, Мартинюк, & Никитченко, 2024).

Це підтверджують і результати опитування, де серед форм кіберрелігії найбільший вплив на молодь мають релігійні блоги, групи в месенджерах, мемологія та ШІ-проповідники – віртуальні або роботизовані системи, створені на основі штучного інтелекту (ШІ), які виконують функції проповіді, духовного наставництва або релігійної інтерпретації в цифровому середовищі (рис.10).

Які з форм кіберрелігії, на вашу думку, мають найбільший вплив на молодь?



Рис. 10

В умовах війни для українського релігійного кіберпростору ШІ-проповідники можуть відіграти двояку роль – стати засобом підтримки духовної стійкості через поширення позитивних, миротворчих меседжів; однак можуть бути і потенційною загрозою релігійній безпеці, якщо їх використовують для поширення дезінформації або маніпуляцій у межах російських гібридних релігійних стратегій.

Отже, ключовим компонентом релігійного життя в умовах цифрової доби має стати інформаційна культура учасників цифрового релігійного простору, що формує нову етичну парадигму духовної присутності у віртуальному просторі, у межах якої кожен користувач виступає не лише реципієнтом, а й активним творцем інформаційного контенту (Ломачинська, Ломачинський, & Хрипко, 2025). Політика держави має бути спрямована на поглиблення релігієзнавчої освіти суспільства. У контексті релігієзнавчої освіти інформаційна культура реалізується через комплекс заходів, спрямованих на підвищення рівня інформаційної самосвідомості, розвиток толерантного інформаційного світогляду, популяризацію національних інформаційних ресурсів і збереження релігійно-культурної спадщини (Ломачинська, & Ломачинський, 2020, p. 9). Такий підхід є виправданим у стратегічному вимірі – як засіб підвищення інформа-

ційної грамотності та стійкості користувачів релігійного сегмента інтернету до деструктивних впливів і гібридних загроз, притаманних сучасній цифровій добі.

Дискусія і висновки

За результатами дослідження, релігійна безпека розглядається як системний стан суспільства, у якому забезпечується захист свободи совісті, дотримання релігійних прав, збереження духовних цінностей і стабільне функціонування релігійних інституцій. Її сутність полягає у гарантуванні рівноправності релігійних спільнот, інтеграції духовно-моральних орієнтирів у суспільне життя та зміцненні національної ідентичності, що слугує основою державного суверенітету й духовного розвитку України.

У сучасних умовах одним із ключових викликів релігійній безпеці стають гібридні релігійні війни в цифровому середовищі, які поєднують ідеологічно-релігійну мотивацію з технологічними інструментами інформаційної, психологічної та кібернетичної боротьби. Такі форми протистояння характеризуються активним використанням соціальних мереж, дезінформаційних кампаній, хакерських атак та цифрових медіа для поширення релігійної пропаганди, радикалізації вірян, маніпуляції масовою свідомістю і загострення міжконфесійних суперечностей. У цьому контексті релігійна ідентичність стає не лише об'єктом, а й інструментом пропагандистських впливів, що може використовуватися для легітимізації насильства чи політичного тиску.

Ефективна стратегія забезпечення національної релігійної безпеки має базуватися на поєднанні захисних і превентивних заходів, дотриманні принципів свободи совісті та поваги до релігійного різноманіття. Такий підхід сприятиме не лише зниженню рівня релігійно вмотивованих конфліктів, а й підвищенню рівня суспільної довіри та зміцненню соціальної єдності.

Проведене соціологічне опитування свідчить про недостатню обізнаність української молоді щодо небезпек гібридної війни в релігійному кіберпросторі. Тому важливим напрямом забезпечення релігійної безпеки в цифровому просторі є розвиток релігієзнавчої освіти в закладах вищої освіти, заснованої на інтеграції інформаційного, культурологічного та критично-аналітичного підходів. Така освітня модель сприяє формуванню релігійної інформаційної культури, вихованню толерантності, розумінню цінності релігійного плюралізму та запобіганню радикалізації. У межах державної політики безпеки особливого значення набуває створення електронних бібліотек релігієзнавчої літератури та впровадження просвітницьких онлайн-курсів, що сприятимуть розвитку здатності аналітично оцінювати релігійні ризики, прогнозувати їх наслідки та діяти відповідно до принципів міжконфесійного миру й національної єдності. Ефективна взаємодія державних структур, громадських організацій і релігійних лідерів у цьому процесі є ключовою умовою зміцнення духовної безпеки й соціальної стійкості українського суспільства.

Внесок авторів: Ірина Ломачинська – аналіз джерел, концептуалізація теоретичних засад дослідження, формування висновків; Богдан Ломачинський – пошук джерельної бази, формування огляду літератури, розробка анкети, узагальнення результатів дослідження; Світлана Хрипко – забезпечення проведення анкетування, аналіз емпіричних даних.

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

Список використаних джерел

- Добродум, О., Мартинюк, Е., & Никитченко, О. (2024). Релігія, культура та штучний інтелект: Постмодерністський контекст сучасності. *Українське релігієзнавство*, 96, 75–83. <https://doi.org/10.32420/2306-3548/2024.96.10>
- Ломака, 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>
- Ломачинська, І. М., & Ломачинський, Б. Г. (2020). Інформаційна культура педагога в системі релігієзнавчої освіти. *Освітологічний дискурс*, 31(4), 1–14. <https://doi.org/10.28925/2312-5829.2020.4.1>
- Ломачинська, І. М., Ломачинський, Б. Г., & Хрипко, С. А. (2025). Світоглядні основи цифрової безпеки молоді в умовах інформаційного впливу соціальних мереж. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*, 60, 128–137. <https://doi.org/10.30970/PPS.2025.60.14>
- 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>
- Романенко, В. (2024, 12 березня). СБУ накрила "медійний блок" УПЦ МП, який розпалює ворожнечу і працює на ФСБ. *Українська правда*. <https://www.pravda.com.ua/news/2024/03/12/7446104>
- Филипович, Л., & Колодний, А. (2024). Релігійна безпека: Базові нарративи та сучасні виклики. У Л. В. Ярмол (Упоряд.), *Незалежність України: Права людини та національна безпека: Збірник матеріалів Четвертої міжнародної науково-практичної конференції* (с. 34–37). КНТ.
- Харьковченко, Є. А., Пілецький, Є. А., & Скоклюк, Ю. О. (2024). Релігійна віра як чинник релігійної безпеки/небезпеки в умовах російсько-української війни. *Культурологічний альманах*, 3, 28–36. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.4>
- Armaly, M. T., DeVore, N., & Choudhury, T. (2022). Christian nationalism and political violence: Victimhood, righteousness, and mobilization. *Political Behavior*, 44, 937–960. <https://doi.org/10.1007/s11109-021-09758-y>
- Bar-Maoz, M. (2020). The case of Israel before and after the religionization of its security discourse. *Religions*, 11(5), Article 227. <https://doi.org/10.3390/rel11050227>
- Fox, J. (2019). *The correlates of religion and state*. Routledge. https://www.researchgate.net/publication/332950529_The_Correlates_of_Religion_and_State
- Geraskov, S., & Volotovska, V. (2024). Religious security as factor of developing national resilience: The case of Ukraine. *International Journal of Religion (IJOR)*, 5(10), 3162–3171. <https://doi.org/10.61707/9n3bfa79>
- Lomachinska I. 2025. Religious Organizations on social media: Opportunities, Challenges, and Future Prospects for Spiritual Communities in Ukraine. *SKHID*, 7(1), 46–52. <https://doi.org/10.21847/2411-3093.2025.7.16>
- Lomachinska, I., & Hryshyna, Y. (2024). Internet generation in religious cyberspace: Worldview challenges of the digital age. *SKHID*, 6(2), 20–27. <https://doi.org/10.21847/2411-3093.6.23>
- Lomachinska, I., Khrypko, S., & Binkivska, K. (2025). Religious studies education as a factor of societal religious security in the context of Russia's hybrid war. *SKHID (EAST)*, 7(2), 26–35. <https://doi.org/10.21847/2411-3093.2025.7.24>
- Marsden, L. (2013). Religion and international security: Trends and debates. *Central European Journal of International and Security Studies*, 15(2), 5–24. <https://doi.org/10.51870/CEJISS.R150201>
- Solmaz, T. (2022, February 28). "Hybrid warfare" is one term with many meanings. *Conservative News Daily*. <https://www.conservativenewsdaily.net/breaking-news/hybrid-warfare-is-one-term-with-many-meanings>

References

- Dobrodum, O., Martyniuk, E., & Nykitchenko, O. (2024). Religion, culture, and artificial intelligence: Postmodernist context of contemporary society. *Ukrainian Religious Studies*, 96, 75–83 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32420/2306-3548/2024.96.10>
- Fylypovych, L., & Kolodnyi, A. (2024). Religious security: Basic narratives and contemporary challenges. In L. V. Yarmol (Comp.), *Independence of Ukraine: Human rights and national security: Proceedings of the Fourth International Scientific and Practical Conference* (pp. 34–37) [in Ukrainian]. KNT.
- Kharkovshchenko, Ye. A., Piletskyi, Ye. A., & Skokliuk, Yu. O. (2024). Religious faith as a factor of religious security/insecurity in the context of the Russian-Ukrainian war. *Cultural Almanac*, 3, 28–36 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.4>
- Lomachinska, I. M., & Lomachynskyi, B. H. (2020). Information culture of the teacher in the system of religious studies education. *Educological discourse*, 31(4), 1–14 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.28925/2312-5829.2020.4.1>
- Lomachinska, I. M., Lomachynskyi, B. H., & Khrypko, S. A. (2025). Worldview foundations of youth digital security under the informational influence of social networks. *Visnyk of Lviv University. Philosophical Political studies*, 60, 128–137 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.30970/PPS.2025.60.14>
- Lomaka, I., & Mykytin, A. (2024). The religious component of national security of the state. *Newsletter of Precarpathian University. Polityology*, 19, 113–121 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32782/2312-1815/2024-19-13>
- Predko, O. I. (2025). Religious security/insecurity: 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>

Romanenko, V. (2024, March 12). *SBU uncovered "media block" of the UOC-MP, which incited hostility and worked for the FSB*. Ukrainian Pravda [in Ukrainian]. <https://www.pravda.com.ua/news/2024/03/12/7446104>

Armaly, M. T., DeVore, N., & Choudhury, T. (2022). Christian nationalism and political violence: Victimhood, righteousness, and mobilization. *Political Behavior*, 44, 937–960. <https://doi.org/10.1007/s11109-021-09758-y>

Bar-Maoz, M. (2020). The case of Israel before and after the religionization of its security discourse. *Religions*, 11(5), Article 227. <https://doi.org/10.3390/rel11050227>

Fox, J. (2019). *The correlates of religion and state*. Routledge. <https://surl.li/zcgytg>

Geraskov, S., & Volotovska, V. (2024). Religious security as factor of developing national resilience: The case of Ukraine. *International Journal of Religion (IJOR)*, 5(10), 3162–3171. <https://doi.org/10.61707/9n3bfa79>

Lomachinska I. 2025. Religious Organizations on social media: Opportunities, Challenges, and Future Prospects for Spiritual Communities in Ukraine. *SKHID*, 7(1), 46–52. <https://doi.org/10.21847/2411-3093.2025.716>

Lomachinska, I., & Hryshyna, Y. (2024). Internet generation in religious cyberspace: Worldview challenges of the digital age. *SKHID*, 6(2), 20–27. <https://doi.org/10.21847/2411-3093.623>

Lomachinska, I., Khrypko, S., & Binkivska, K. (2025). Religious studies education as a factor of societal religious security in the context of Russia's hybrid war. *SKHID (EAST)*, 7(2), 26–35. <https://doi.org/10.21847/2411-3093.2025.724>

Marsden, L. (2013). Religion and international security: Trends and debates. *Central European Journal of International and Security Studies*, 15(2), 5–24. <https://doi.org/10.51870/CEJISS.R150201>

Solmaz, T. (2022, February 28). "Hybrid warfare" is one term with many meanings. *Conservative News Daily*. <https://www.conservativenewsdaily.net/breaking-news/hybrid-warfare-is-one-term-with-many-meanings>

Отримано редакцією журналу / Received: 02.09.25
Прорецензовано / Revised: 12.09.25
Схвалено до друку / Accepted: 20.10.25

Irina LOMACHINSKA, DSc (Philos.), Prof.

ORCID ID: 0000-0003-2537-6322

e-mail: i.lomachynska@kubg.edu.ua

Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University, Kyiv, Ukraine

Bohdan LOMACHINSKYI, PhD

ORCID ID: 0000-0002-2601-6217

e-mail: lbogdang1@gmail.com

National Library of Ukraine named after V. I. Vernadsky, Kyiv, Ukraine

Svitlana KHRYPKO, PhD. (Philos.)

ORCID ID: 0000-0001-9426-4549,

e-mail: s.khrypko@kubg.edu.ua

Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University, Kyiv, Ukraine

RELIGIOUS SECURITY IN THE CONTEXT OF HYBRID WARFARE: TRANSFORMATIONS OF THE DIGITAL RELIGIOUS SPACE UNDER THE INFLUENCE OF RUSSIAN AGGRESSION

Background. The article examines the specifics of ensuring the security of the religious cyberspace in the context of hybrid warfare. It emphasizes that the religious sphere has become one of the key targets of aggressive hybrid influence, as Russian aggression actively employs the religious factor as a tool of destabilization, legitimization of violence, and manipulation of public consciousness—particularly through digital platforms, social networks, and online propaganda. In the digital religious space, which unites the communicative, informational, and symbolic resources of faith communities, the roles of belief and spiritual identity are being reinterpreted. This space becomes an arena both for interfaith dialogue and enlightenment, and for the spread of disinformation and religious radicalism aimed at undermining Ukrainian statehood. Accordingly, the issue of religious security acquires strategic importance as part of national and humanitarian security.

Methods. The research employs systemic-structural, civilizational, and cultural-anthropological approaches, as well as comparative-analytical and hermeneutic methods. Among empirical methods, a survey technique was applied.

Results. The study notes that the phenomenon of religious security has a distinct national specificity, as it is closely linked to historical experience, cultural-civilizational features, state-confessional relations, and the socio-political context of each country. As a component of national security, religious security significantly influences the formation of social identity, value orientations, and societal stability. Manifestations of religious intolerance or external influence from religious centers pose threats to civic unity, sovereignty, and territorial integrity. The Ukrainian context of religious security is marked by the unique situation of hybrid war, in which the religious factor is actively exploited by the aggressor to influence public consciousness, undermine trust, and destabilize the internal religious environment. The main mechanisms of such influence include the use of ecclesiastical rhetoric to justify political aggression and the dissemination of propaganda through media and religious-preaching channels.

Conclusions. Religious security is defined as a state of society in which freedom of conscience, religious rights, spiritual values, and the stable functioning of religious institutions are protected. It promotes equality among confessions, the integration of moral-spiritual values into public life, and the strengthening of national identity. One of the main contemporary challenges is hybrid religious warfare in the digital environment, combining ideological and technological methods of influence through social media, disinformation, and cyberattacks. In this context, religious identity becomes both an object and an instrument of manipulation. Ensuring religious security requires a combination of protective and preventive measures, as well as the development of religious studies education that fosters tolerance, analytical thinking, and religious information culture. Cooperation among the state, civil society, and religious leaders is essential for strengthening interfaith peace, spiritual security, and social resilience in Ukraine.

Keywords: religious security, religious cyberspace, hybrid warfare, religious identity, religious influence, social networks, religious information culture, religious studies education.

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 355.088:27-726.3:[2-184.2+17.021+608.1]:355.01(470:477)
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2026.27.9>

Igor МАКСИМЕНКО, д-р філософії
ORCID ID: 0000-0002-9662-543X
e-mail: mrdkigorm@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

КАПЕЛАНСЬКА СЛУЖБА В КОНТЕКСТІ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ: РЕЛІГІЙНА ВІРА ТА БІОЕТИЧНІ ВИМІРИ

Вступ. Наголошено, що повномасштабне вторгнення оголило не лише крихкість, але й стійкість українського суспільства. Саме тому в контексті російсько-української війни набуває особливої актуальності явище капеланства. Фактор релігійної віри у воєнних умовах потребує системного міждисциплінарного дослідження у біоетичному вимірі. Підкреслено, що від того, як ми опрацюємо моральні дилеми, залежить не лише добробут пацієнтів, військових і медичних працівників, а й довіра до інституцій, солідарність громад, правова культура та спроможність країни до відновлення після війни. Біоетика війни виводить медицину далеко за межі класичних клінічних сценаріїв – у площину розподілу дефіцитних ресурсів, швидкого прийняття рішень, роботи з психотравмою і супроводу сімей постраждалих. У всіх цих вузлах "сенсові" та ціннісні питання неминуче перетинаються з релігійними переконаннями пацієнтів, їхніх родин і самих медиків. Акцентовано, що в бойових і прифронтових умовах різко зростають ризики моральної травми медичного персоналу – від пережитого насилля, неможливості дотримати "ідеальних" стандартів допомоги, дилем подвійної лояльності (професійний обов'язок і вимоги безпеки), – і саме тут духовна опіка та капеланська присутність можуть виконувати унікальну "екзистенційну" функцію. Це прогалина, яку не можуть цілком заповнити протоколи суто медичної чи психологічної допомоги.

Методи. Застосовано теоретичний аналіз, компаративний, логічний метод та метод узагальнення. Також використано методи аналізу, синтезу, індукції, дедукції, а також описування і узагальнення напрацьованих матеріалів. Здійснено цілеспрямований огляд наукових публікацій і нормативних документів (контент-аналіз ключових положень) із подальшим узагальненням висновків задля дослідження біоетичного виміру проблеми духовної опіки. При цьому дотримано принципи неупередженості та об'єктивності.

Результати. З'ясовано, що капеланська служба під час війни є важливою ланкою допомоги постраждалим. Вона направлена на екзистенційно-моральний вимір страждання, з яким важко працювати за суто медичними протоколами: провина, страх, втрата сенсу, моральна травма. Аргументовано, що капеланська служба допомагає військовим і медикам зберігати людяність і професійну етику під екстремальним тиском, зменшуючи ризики дегуманізації, вигорання та руйнівних рішень. Капелани надають культурно й релігійно чутливу опіку для поранених і травмованих війною людей, що підвищує довіру до системи охорони здоров'я і прихильність до лікування. Через ритуальні засоби та пастирські консультації відбувається зміцнення стійкості та згуртованості підрозділів та медичних колективів. Доведено, що в поєднанні з чіткими етичними рамками (добровільність, недискримінація, конфіденційність, професійні стандарти) капеланство стає безпечним і ефективним компонентом цілісної допомоги. Інтеграція капеланів у медичні заклади допомагає підвищувати якість, етичність рішень і психологічну стійкість людей. Без цієї ланки неможливо повною мірою лікувати наслідки війни.

Висновки. Визначено, що капелани у воєнних умовах часто беруть на себе розв'язання проблем, які не вповні вирішують стандартні медичні протоколи – проблеми морально-етичного виміру. До цих проблем належать моральна травма, почуття провини, пошук сенсу й охорони здоров'я від деструктивного насилля. Обґрунтовано, що капелани виконують роль етичної опори поряд із психологами та медиками. Вони допомагають запобігати конфліктам і розв'язувати їх, підтримують моральну рівновагу особового складу та медперсоналу. Установлено, що в лікарнях капелани потенційно можуть долучатись до консультацій і роботи етичних комітетів, вести чутливу комунікацію з родинами, брати участь у прийнятті важливих етичних рішень, підтримувати належний рівень культури й задовольняти релігійні потреби. Ефективність такої взаємодії підтверджується міжнародними й регіональними дослідженнями. В Україні триває інституалізація капеланства, що формує надійну етичну й правову рамку для його інтеграції у процес ухвалення клінічних рішень та захисту прав пацієнтів.

Ключові слова: православ'я, капеланство, біоетика, моральна травма, медичні працівники, російсько-українська війна, релігійна віра.

Вступ

Трагедія повномасштабної війни внесла радикальні зміни в контекст надання допомоги та ухвалення важливих рішень. Вони стосуються як фронту, так і лікарень та громад. Система, яка в мирний час спиралась на автономію пацієнта, конфіденційність та інформовану згоду, в екстремальних умовах постійно стикається з проблемою дефіциту ресурсів, небезпекою для життя та, відповідно, моральними дилемами. Не тільки військові, але й цивільні медики змушені діяти в умовах високої невизначеності, де кожне рішення має етичну вагу і може серйозно вплинути на психічне здоров'я. Капеланство й релігійна віра (коли цього бажає сам пацієнт чи медичний працівник) не знімають з медичної системи відповідальності за якість допомоги, але надають інструменти для опанування того, що може залишитися поза її увагою: проблем провини і прощення,

жалоби, примирення із собою, повернення та інтеграції у суспільство. Дослідження цієї теми дає змогу вибудувати мости між милосердям, медичними стандартами, співчуттям, алгоритмом і сенсом, що є необхідною умовою стійкості та адекватної відповіді на травми, спричинені російсько-українською війною. Проблеми відбудови держави і відновлення довіри до життя попри травматичний досвід війни будуть актуальними в найближчі десятиліття, через що питання, пов'язані з терапевтичною функцією релігійної віри набувають особливої актуальності.

Методи

Метою є дослідження феномену капеланської служби та фактора релігійної віри в умовах повномасштабного вторгнення у біоетичному вимірі, визначення ключових аспектів та значення фактора капеланської служби для медичного персоналу. **Завданням** дослідження є аналіз

© Максименко Igor, 2026

сучасних праць та окреслення впливу духовної опіки на моральну травму, спричинену біоетичними проблемами; розгляд моделі співпраці капелана та медичних команд; дослідження біоетичного виміру духовної опіки.

У дослідженні застосовується теоретичний аналіз, компаративний, логічний метод, методи аналізу, синтезу, індукції, дедукції, а також описування і узагальнення напрацьованих матеріалів. Було здійснено цілеспрямований огляд наукових публікацій і нормативних документів із подальшим узагальненням висновків задля дослідження біоетичного виміру проблеми духовної опіки.

Результати

Окремим і часто недооціненим джерелом стресу під час війни стають біоетичні дилеми: сортування (*triage*), евакуаційні потужності, ліки, інтенсивна терапія, донорська кров, етика досліджень, лікування полонених, конфіденційність у воєнних умовах тощо. Як зазначають науковці, медичні працівники часто опиняються у ситуаціях, коли вони змушені ухвалювати рішення, від яких залежить життя людини. Іноді доводиться приймати рішення, які можуть мати юридичні наслідки. Це все є джерелом неабиякого стресу (Koenig, & Zaben, 2021, p. 2996). Професійні стандарти також підкреслюють, що медична етика в конфлікті майже не відрізняється від етики в мирний час. Вона вимагає пріоритету пацієнта, недискримінації та медичної нейтральності. Водночас принципи справедливості та рівного доступу до медичних ресурсів часто вступають у конфлікт із принципом користі для максимізації імовірності одужання. Триаж – інколи необхідний, але травматичний для персоналу та родин процес – потребує прозорих правил, командної підтримки й механізмів апеляції. Водночас принципи конфіденційності та захисту даних часто-густо підриваються самою логікою війни, яка несе хаос, невизначеність та змушує приймати важливі рішення у польових умовах. Часто медичні працівники опиняються на роздоріжжі. Їм необхідно обирати між професійним обов'язком і вимогами безпеки.

Не варто забувати і про психологічний вимір. Робота в екстремальних умовах не може не залишати свого сліду на психіці. Її руйнують почуття безсилля, провини та, інколи, – зради. Часто також виникає екзистенційна прогалина, яку людина намагається заповнити, шукаючи сенсу у своїй діяльності та намагаючись знайти пояснення втратам та насильству навколо. Якщо людина зазнає у цих спробах невдачі, вона може стати легкою жертвою залежностей та шкідливих звичок, а також легше піддається професійному вигоранню та депресії. У медичних працівників виникають моральні травми.

Водночас, як зазначають сучасні науковці, Ліндсі Б. Кері та Тімоті Дж. Ходжсон, моральна травма є складним явищем, яке перебуває у чотирьох вимірах: біологічному, психологічно-емоційному, соціальному та духовному (Carey, & Hodgson, 2018, p. 2). У такому випадку допомога травмованій людині потребує комплексних підходів та методів, а ефективне лікування вимагає залучення широкого кола спеціалістів.

Роджер Л. Стенгер здійснив опитування та дослідив поширення моральних травм серед вибірки працівників охорони здоров'я в Україні після епідемії COVID-19 та повномасштабного вторгнення 2022 року. Моральні травми виявилися досить поширеним явищем серед лікарів та медсестр. Учасники його опитувань отримували травматичний досвід через цілу низку факторів (Stenger, 2025, p. 110). Серед цих факторів варто виокремити перевантажене робоче середовище, яке водночас відчуває серйозну нестачу медикаментів, можливостей, персоналу та інших ресурсів.

Велика кількість медичних працівників відчувала вину через те, що не могла потрапити на робоче місце через бойові дії. Вони зазначали, що через такі обставини абсолютно вигоріли, були виснажені і не могли отримати належної підтримки. Окрім цього, поставали важливі біоетичні проблеми, більшість із яких стосувались сортування хворих. Як зазначає сучасна науковиця Н. Бойченко, у випадках стихійних лих, коли допомоги одночасно потребує велика кількість людей, не варто фокусуватись лише на проблемі максимізації очікуваного блага. Передусім слід звернути увагу на проблему "створення ефективного та дієвого алгоритму визначення пріоритетів щодо розподілу дефіцитних ресурсів" (Бойченко, 2022, с. 54). Дефіцит ресурсів, який постійно виникає у ситуаціях, коли допомоги потребує одночасно величезна кількість людей, стає джерелом травматичного досвіду. Велика кількість медичних працівників отримали серйозну моральну травму через відсутність змоги допомогти всім тим, хто цього потребував (Stenger, 2025, p. 107). Певною мірою медики відчували себе зрадженними і з боку державних органів, оскільки в законодавстві чіткіше прописані права пацієнта та обов'язки лікаря, тоді як у багатьох аспектах медичний працівник залишається у вразливій позиції з боку законодавства. Особливо це стосувалось проблеми надання допомоги в екстремальних умовах, коли просто неможливо дотримуватись усіх встановлених процедур (Stenger, 2025, p. 108). Усе це стало причиною ментальних травм.

І тут досить важливим постає духовний фактор. Як зазначають Гарольд Дж. Кьоніг та Фатен Аль-Забен, усі основні релігійні традиції протягом століть, якщо не тисячоліть, мали справу з питаннями, пов'язаними з душевною травмою. За цей час було запропоновано велику кількість духовних та релігійних підходів до їх лікування. Річ у тім, що моральні цінності, порушення яких часто є причиною ментальної травми, нерідко ґрунтуються саме на релігійних переконаннях конкретної особи або на культурному середовищі, у якому вона виховувалася (Koenig, & Zaben, 2021, p. 3002). Незважаючи на те, що медичні працівники загалом не схильні виставляти напоказ та відкрито обговорювати свої релігійні переконання, стійка духовна самоідентифікація служить джерелом психологічної підтримки. Роджер Л. Стенгер вважає, що, хоча і не було виявлено залежності між рівнем духовності та величиною моральної шкоди від зовнішніх факторів, сама по собі духовність та духовні практики відіграють суттєву роль у подоланні моральних травм (Stenger, 2025, p. 130). Через це важливо впроваджувати стратегії та методи подолання кризових станів, які включали би психічну та духовну допомогу, навіть незважаючи на можливий скептицизм щодо неї.

Науковці із упевненістю стверджують, що релігійність і духовні практики пов'язані з нижчим рівнем тривоги та депресії, кращим відчуттям сенсу й соціальної підтримки, вищою життєстійкістю. Наприклад, О. Предко звертає увагу на терапевтичну функцію релігійної віри. На переконання вітчизняної науковиці, молитва підтримує цільові установки та долає негативні емоції (Предко, 2019, с. 43). Це допомагає людині долати життєві труднощі, коли вкрай необхідна мобілізація внутрішнього ресурсу. Інші українські науковці також визнають той факт, що віра в Бога є засобом психічного самозахисту суб'єкта та має психотерапевтичний ефект (Колодний, 2000, с. 559; Москалець, 2023, с. 82; 2011, с. 93). Релігійна віра забезпечує сенсостворення, тобто формує когнітивно-екзистенційну "рамку" подій та надає інстру-

менти для опрацювання проблем (молитва, спільнота, літургійні ритуали). Вона підтримує просоціальну поведінку та, відповідно, знижує почуття ізоляції. У вимірі російсько-української війни це має особливу вагу, оскільки відбувається руйнування звичних джерел безпеки та контролю. У цьому контексті духовні практики здатні, принаймні частково, компенсувати втрату передбачуваності та заповнити необхідну ланку, якої бракує для повернення почуття справедливості.

Загалом розвиток духовної та релігійної ідентичності є фактором, який сприяє позитивним психологічним змінам і допомагає протистояти травмам, що можуть виникати внаслідок надзвичайно складних умов праці медичних працівників. Дані, отримані під час пандемії COVID-19, свідчать про те, що духовна компонента справді може допомагати протистояти психічним розладам. Наприклад, у дослідженні, яке вивчало зв'язок між релігійними переконаннями і симптомами тривоги та депресії серед малайзійських медичних працівників у період пандемії, було встановлено, що переконання у взаємодії з вищою силою та відчуття зв'язку з іншими людьми асоціювалося зі зниженням рівня тривоги й депресії, тоді як вияви неспокою, що пов'язані з духовними питаннями, його підвищували (D'Alessandro-Lowe et al., 2023, p. 4). Як зазначає група сучасних учених, духовна гармонія допомагає досягти спокою навіть тим людям, які наближаються до кінця життя. Науковці дійшли висновку, що, якщо духовне благополуччя справді сприяє мирному помиранню пацієнтів, то медичні працівники повинні знайти спосіб задовольняти духовні потреби пацієнтів (Bredle et al., 2011, p. 89). Цінування культурної та релігійної ідентичності медичного персоналу та заохочення до саморефлексивних практик, таких як майндфулнес і медитація, а також релігійна практика можуть сприяти посттравматичному одужанню. Професійні організації також повинні надавати структуровані й підтримувальні можливості для співробітників, щоб ті могли рефлексувати над впливом травми, заохочуючи їх замислюватися над тим, як їхня духовна, релігійна та культурна ідентичність є опорою та джерелом сили для особистого та професійного розвитку (Nowicki et al., 2023, p. 8). Це спонукає до розгляду можливості впровадження духовної підтримки як способу пом'якшення наслідків після будь-якого зіткнення з гострою травмою.

Інститут капеланства можна розглядати однією з відповідей на подібні виклики. Важливою особливістю та перевагою саме капеланства є те, що воно виконує свої функції на перетині проблем духовного опікування, кризової психологічної консультації та етичної комунікації. Остання завдяки своїм особливостям здатна суттєво вплинути не лише на поведінку та моральний стан окремих медиків та військових, але й відновити "норми" поведінки в командах медиків чи бойових підрозділах. Як зазначає Ян Грімелл, будь-яка війна спричиняє "ерозію" людяності через тривалу жорстокість і "винятковість" воєнних умов. Є серйозний ризик розчуження моралі (Grimell, 2025, p. 7). Через це капелани бачать своїм завданням зупинити цю дегуманізацію. Вони як "захисники душі" підтримують цілісність моралі та характеру, допомагаючи травмованим особам осмислювати негативний досвід та відновлювати зв'язок із духовними сенсами. Це доповнює, а подекуди й перевищує можливості суто медичної моделі допомоги. Також широко застосовується практики підтримки, серед яких конфіденційна пастирська розмова, ритуали та молитва, навчання етиці, поради командирам, вирі-

шення конфліктів у підрозділах та допомога в пошуках сенсу. Відбувається підтримка екзистенційної компоненти психічного здоров'я. Важливо, що алкоголізм, депресія та суїцидальні нахили мають корені в руйнуванні соціокультурного "Я" (Grimell, 2025, p. 11). Капелани працюють із джерелом проблеми – екзистенційно-моральним виміром.

Капеланство є ефективним інструментом і в розв'язанні та аналізі етичних проблем. У наукових публікаціях задокументовано участь капеланів у сприянні етичній медичній допомозі як невід'ємній частині їхньої капеланської діяльності. Наприклад, медичні капелани у Сполучених Штатах дедалі частіше повідомляють, що організації розширюють їхні функції. Крім безпосередньо духовної опіки, капелани також беруть участь в обговоренні проблем клінічної етики. Вони привносять у цю сферу фундаментальні знання та навички, серед яких усвідомлення власних упереджень, повага до різноманітних світоглядів, відповідна компетентність та здатність виявляти базові цінності й переконання, що впливають на медичне прийняття рішень (Wirpsa et al., 2024, p. 4509). Духовна опіка також потребує бачення психосоціальних і немедичних аспектів етичних конфліктів, а також розвинені комунікативні навички. У багатьох аспектах освіта й професійна ідентичність надають капеланам унікальні можливості ефективно виконувати роль клінічного етика.

Через це звичайна психологічна допомога далеко не завжди вповні здатна закрити прогалину, яку заповнює інститут капеланства. Вітчизняний науковець А. Маковський зазначає, що подекуди через недостатній рівень психологічної обізнаності, а подекуди і через культурні особливості та особливості виховання, люди, які безпосередньо дотичні до бойових дій, далеко не завжди хочуть та готові звертатись за допомогою до військового психолога. Частково прогалину в психологічній допомозі може заповнити саме капелан. Серед людей, що мають прямий стосунок до бойових дій, сьогодні є запит на допомогу з боку капеланів, особливо у випадках, коли вони довго перебувають у екстремальних умовах та в постійній небезпеці (Маковський, 2023, p. 93). Оскільки моральна травма є складним та багатовимірним явищем, капелани можуть бути цінним доповненням до міждисциплінарних медичних команд. Як зазначають науковці, якісна допомога найефективніше надається такою командою, у якій усі медичні фахівці включно з капеланами взаємодіють між собою для розроблювання та впровадження плану духовної опіки пацієнта в межах повністю колаборативної моделі. Така міждисциплінарна співпраця відповідає інтересам пацієнтів, членів їхніх родин і самого медичного персоналу (Kruizinga et al., 2023, p. 5). Медичні команди можуть отримати значні переваги від глибшої інтеграції капеланів у свою діяльність, включно не лише з роботою безпосередньо з пацієнтами, а й з іншими напрямками – такими як навчання персоналу, моральне обговорення та участь у формуванні політики медичного закладу.

Коли йдеться про біоетичний вимір в умовах бойових дій, важливим питанням є також питання відмінності між капеланом та військовим психологом. Існують побоювання щодо професійної ідентичності капелана, яка не завжди є зрозумілою для всіх медичних працівників (Kruizinga et al., 2023, p. 5). Як зазначають українські науковці, завдання військового психолога та капелана дещо відрізняються. Зокрема, військовий психолог займається психологічним аналізом причин та умов виникнення психотравм, а також готує рекомендації щодо їх

уникнення та лікування. Військовий психолог також займається підтримкою тих, хто був під впливом інтенсивного стресу через виконання завдань в екстремальних умовах (Makovskiy, 2023, p. 92). Водночас капелан надає більше загальної підтримки військовому та медичному персоналу, підтримує хороший моральний клімат серед особового складу, пропагує здоровий образ життя та відмову від аморальних вчинків та злочинів. В той час, як психолог використовує терапевтичні засоби та психологічні вправи, консультацію, психодіагностику та емпатичне слухання, капелан має у своєму арсеналі сповідь, молитву та проповідь.

Як зазначають науковці, релігія стає своєрідним "капіталом" або навіть "дозволом", який потребує навчання та навичок. Люди, які моляться у часи труднощів, молилися і до війни. Це здатність, яку вони опанували та практикували протягом тривалого часу і яка стала вирішальною для досягнення спокійнішого стану розуму та здобуття стійкості та надії. Практика більшою мірою, ніж просто віра, є ключем до цієї здатності до стійкості (Oviedo et al., 2022, p. 12). У розрізі біоетичної проблематики в умовах війни інколи виникає потреба пробачити самого себе й навіть пробачити Богові (або іншій божественній сутності) за те, що Бог не втрутився. Тут можуть застосовуватись різні ритуали, такі як причастя, помазання елеєм і/або молитви відновлення, що їх здійснює священник чи капелан. Молитва може допомогти відчувати силу для зцілення та примирення з божественним (Carey, & Hodgson, 2018, p. 7). Таким чином, капелани, які широко застосовують релігійні практики, мають у своєму арсеналі інструментарій, що здатний допомагати довколишнім.

Зокрема, пастирська розмова, яка має суто конфіденційний характер, також може розглядатись і як сильна терапевтична практика. Як зазначає сучасний православний філософ А. Папаніколау не варто недооцінювати душевну користь від простої та ефективної практики говоріння правди. Вона прямо пов'язана з таїнством сповіді (Папаніколау, 2024, с. 41). Ця практика може допомогти травмованим війною людям. Шлях до зцілення відкривається після прийняття себе, своєї травми, її проговорювання та усвідомлення. На думку мислителя, це допомагає прийняти божественну любов до себе, яка зцілює лише тоді, коли серце людини вміє існувати у відкритості до істини, правді та смиренні (Папаніколау, 2024, с. 45). Насилля, яке оточує людей та травмує їх, практично неможливо повністю забути, але, якщо визнати правду і прийняти істину, почнеться процес зцілення. Через це, крім звичайної пастирської розмови, у відповідь на стан моральної травми багато капеланів, у межах своєї пастирської чи духовної опіки над вірянами, використовували сповідь як інструмент, що доповнює інші терапевтичні процеси, що їх здійснюють різні медичні фахівці (Carey, & Hodgson, 2018, p. 5). Усвідомлення прощення та божественної любові може справити позитивний ефект на психічний стан травмованої людини.

У лікарнях капелани здатні надавати моральну та духовну підтримку у випадках реанімації, лікування. Вони допомагають збирати та переказувати цінності пацієнта на мову рішення та підтримувати родини поранених та хворих, знижуючи конфліктність. Культурна та релігійна чутливість капеланів також допомагає підтримувати внутрішньо переміщених осіб та родини, які втратили домівки. На думку науковців Ліндсі Б. Кері та Тімоті Дж. Ходжсон, оскільки моральна травма перебуває одразу в багатьох вимірах, існує необхідність ціліс-

ного біо-психо-соціо-духовного підходу до її лікування (Carey, & Hodgson, 2018, p. 3). Саме капеланська служба може стати важливим елементом такого холистичного та мультидисциплінарного підходу. Це особливо стане у пригоді, коли персонал отримав посттравматичний стресовий розлад у поєднанні з моральною травмою. У цьому випадку може знадобитись ефективне втручання як відповідних медичних фахівців, так і капелана.

Дискусія і висновки

Таким чином, в біоетичному вимірі капеланство може відігравати суттєву роль, якщо його активно залучати до обговорення етичних проблеми, інтегрувати в маршрутизацію пацієнтів від стабілізації до реабілітації. Важливо, щоб капелани навчали говорити мовою цінностей у кризові моменти та допомагали працювати з моральними травмами, дотримуючись протоколів конфіденційності. Капелани можуть застосовувати ритуальний складник релігії, щоб підтримувати стійкість спільноти. Дослідження доводять, що професійне саморозуміння капеланів містить багато аспектів, які сприяють розвитку міжпрофесійної співпраці (Kruizinga et al., 2023, p. 5). Щоправда, професійна ідентичність капеланів самі по собі не забезпечує повної готовності до виконання всього спектра завдань у сфері клінічної етики. Часто існують прогалини у знаннях, що безпосередньо стосуються цієї роботи (Wirpsa et al., 2024, p. 4509). Ідеться про недостатнє розуміння етичних теорій і концептуальних меж клінічної етики; базових етичних понять, необхідних для розв'язання питань, що виникають у межах певних груп пацієнтів; принципів проведення та документування клінічних етичних консультацій; а також способів уникнення плутанини ролей і порушення професійних меж у ситуаціях, коли людина виконує функції як капелана, так і фахівця з клінічної етики.

Капеланство, хоча і не зможе замінити допомогу психологів, буде здатне акцентувати свою увагу на питаннях сенсу та відповідальності, без вирішення яких реабілітація та пошук відповідей на біоетичні проблеми видається неможливим. Коли з'являється місце для сумніву, розмови та молитви, виникає простір для розвитку людяності як такої. Лише вона допоможе приймати рішення, що не будуть остаточно ламати ні пацієнтів, ні медиків.

При цьому не варто забувати, що капеланство як явище має і правовий вимір. Необхідно забезпечити повагу до свободи совісті як пацієнтів, так і персоналу. Необхідно гарантувати добровільність взаємодії, оскільки може виникнути спокуса нав'язати духовну опіку та певні релігійні переконання тим, хто перебуває у вразливій позиції. Важливо забезпечити відсутність дискримінації. Також варто культивувати міжконфесійну співпрацю, щоб зменшити випадки міжконфесійної ворожнечі як серйозного дестабілізаційного фактора. Через це до капеланської служби мають залучатися лише ті люди, які відповідають професійним стандартам, мають відповідну підготовку та супервізію. Окрім цього, як зазначають науковці, капелани повинні проходити відповідні тренінги і добре, якщо вони самі можуть здійснювати психологічний скринінг травмованої людини. Моральну травму слід розглядати як складне явище, що охоплює фізіологічні, психологічні, соціальні та духовні аспекти (Carey, & Hodgson, 2018, p. 3). Через це існує доцільність залучення капеланів до проведення скринінгових оцінювань моральної травми перед або під час духовного консультування.

У підсумку варто підкреслити, що на війні капелани системно стикаються з морально-етичними дилемами

(серед яких моральна травма, відчуття провини, пошуки сенсу, визначення меж насилля) і виконують важливу функцію етичної підтримки поряд із психологами та медиками. Капелани потенційно є важливим чинником подолання біоетичних проблем. У лікарнях капелани є активними учасниками клінічної етики (консультації, етичні комітети, комунікація з родинами наприкінці життя, культурна / релігійна чутливість). Є міжнародні й регіональні дослідження, що це підтверджують. Що важливо, в Україні сьогодні йде формалізація професії (накази МОЗ, стандарти, освітні програми), яка формує етичну та правову основу для залучення капеланів у прийняття важливих рішень, що стосуються прав пацієнтів та залучають капеланів у вирішенні етичних конфліктів.

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

Список використаних джерел

- Бойченко, Н. (2022). Етика, біоетика, медицина та політика в епоху пандемії. У С. В. Пустовит, Н. М. Бугайова, & Л. А. Палей (Ред.), *Здоров'я, медицина та філософія: Стратегії виживання в умовах ковідної реальності* (с. 48–58). https://www.nuozu.edu.ua/zagruzka3/30_08_22m-2.pdf
- Колодний, А. (Ред.). (2000). *Академічне релігієзнавство*. Світ Знань. <https://ia802908.us.archive.org/19/items/relihiiezn2000/relihiiezn2000.pdf>
- Москалець, В. (2011). Смісл життя, свобода та відповідальність особистості в ученні Віктора Еміля Франкла. *Психологія особистості*, 1, 86–98.
- Москалець, В. (2023). "Над-смісл" у логотерапії горя та мук совісті. *Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Серія: Психологія*, 16, 73–83. <https://doi.org/10.25264/2415-7384-2023-16-73-83>
- Паніколау, А. (2024). Аскетика війни: Спотворення і відновлення чесноти. У Г. Перрі, & К. Велері (Ред.), *Православні погляди на війну* (с. 23–46). Дух і Літера.
- Предко, О. (2019). Молитва як діалог людини та Бога: Релігієзнавчий аспект. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 13(1), 42–46. <https://doi.org/10.17721/sophia.2019.13.10>
- Bredle, J. M., Salsman, J. M., Debb, S. M., Arnold, B. J., & Cella, D. (2011). Spiritual Well-Being as a Component of Health-Related Quality of Life: The Functional Assessment of Chronic Illness Therapy–Spiritual Well-Being Scale (FACIT-Sp). *Religions*, 2(1), 77–94. <https://doi.org/10.3390/rel2010077>
- Carey, L. B., & Hodgson, T. J. (2018). Chaplaincy, spiritual care and moral injury: Considerations regarding screening and treatment. *Frontiers in Psychiatry*, 9, 1–10. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2018.00619>
- D'Alessandro-Lowe, A. M., Karram, M., Ritchie, K., Brown, A., Millman, H., Sullo, E., Xue, Yu., Pichtikova, M., Schielke, H., Malain, A., O'Connor, Ch., Lanius, R., McCabe, R. E., & McKinnon, M. C. (2023). Coping, Supports and Moral Injury: Spiritual Well-Being and Organizational Support Are Associated with Reduced Moral Injury in Canadian Healthcare Providers during the COVID-19 Pandemic. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 20(19), Article 6812. <https://doi.org/10.3390/ijerph20196812>
- Grimell, J. (2025). Understanding Ukrainian military chaplains as defenders of the human soul. *Frontiers in Sociology*, 10, 1–14. <https://doi.org/10.3389/fsoc.2025.1559023>
- Koenig, H. G., & Zaben, F. A. (2021). Moral Injury: An Increasingly Recognized and Widespread Syndrome. *Psychological Exploration*, 60, 2989–3011. <https://doi.org/10.1007/s10943-021-01328-0>
- Kruizinga, R., Schuhmann, C., Glasner, T., & Jacobs, G. (2023). Enhancing the integration of chaplains within the healthcare team A qualitative analysis of a survey study among healthcare chaplains. *Integrated Health Journal*, 4(1), 1–6. <https://doi.org/10.1136/ihj-2022-000138>
- Makovskiy, A. (2023). Military Chaplains' Provision of Psychological Assistance to Soldiers in Ukraine. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 43(6), Article 7. <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2439>
- Nowicki, G. J., Schneider-Matyka, D., Godlewska, I., Tytuła, A., Kotus, M., Walec, M., Grochans, E., & Ślusarska, B. (2023). The relationship between the strength of religious faith and spirituality in relation to post-traumatic growth among nurses caring for COVID-19 patients in eastern Poland: a cross-sectional study. *Frontiers in Psychiatry*, 14, 1–10. <https://doi.org/10.3389/fpsy.2023.1331033>
- Oviedo, L., Seryczyńska, B., Torralba, J., Roszak, P., Angel, J. D., Vyshynska, O., Muzychuk, I., & Churpita, S. (2022). Coping and Resilience Strategies among Ukraine War Refugees. *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 19(20), Article 13094. <https://doi.org/10.3390/ijerph192013094>
- Papanikolaou, A. (2024). The Asceticism of war: The distortion and restoration of virtue. In G. Perry, & C. Weller (Eds.), *Orthodox Views on War* (pp. 23–46). Дух і Літера [in Ukrainian].
- Predko, O. (2019). Prayer as a dialogue between person and God: The religious aspect. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 13(1), 42–46 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.17721/sophia.2019.13.10>
- Stenger, R. L. (2025). *Caring for Ukrainian healthcare professionals in wartime: Moral injury and psycho-spiritual intervention* (Publication No. 6466) [Doctor of Philosophy in Psychology, Liberty University]. Doctoral Dissertations and Projects. <https://digitalcommons.liberty.edu/doctoral/6466/>
- Wirpsa, M. J., Redl, N., Lieberman, K., & Springer, K. (2024). The expanding role of United States healthcare chaplains in clinical ethics. *Journal of Religion and Health*, 63, 4486–4511. <https://doi.org/10.1007/s10943-024-02157-7>

Отримано редакцією журналу / Received: 07.10.25
Прорецензовано / Revised: 12.10.25
Схвалено до друку / Accepted: 11.11.25

Ihor MAKSYMENKO, PhD
ORCID ID: 0000-0002-9662-543X
e-mail: mrdkigorm@gmail.com
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

CHAPLAINCY AND RELIGIOUS FAITH AMID FULL-SCALE INVASION: A BIOETHICAL PERSPECTIVE

B a c k g r o u n d . *The full-scale invasion revealed not only the fragility, but also the resilience of Ukrainian society. Therefore, within the context of the Russian-Ukrainian war, the phenomenon of chaplaincy becomes especially relevant. The factor of religious faith under wartime conditions requires systematic interdisciplinary research within a bioethical framework. The way we address moral dilemmas affects not only the well-being of patients, service members, and healthcare workers, but also public trust in institutions, community solidarity, legal culture, and the country's capacity for postwar recovery. The bioethics of war takes medicine far beyond classical clinical scenarios—into the realm of allocating scarce resources, rapid decision-making, trauma care, and supporting the families of those affected. In all these critical nodes, questions of meaning and values inevitably intersect with the religious convictions of patients, their families, and clinicians themselves. In combat and frontline settings, the risk of moral injury among healthcare personnel rises sharply—stemming from exposure to violence, the impossibility of maintaining "ideal" standards of care, and dilemmas of dual loyalty (professional duty versus security requirements). It is precisely here that spiritual care and the presence of chaplains can perform a unique existential function—one that purely medical or psychological protocols cannot fully provide.*

M e t h o d s . *The study employed theoretical analysis, a comparative approach, logical methods, and generalization. We also used analysis, synthesis, induction, deduction, and descriptive generalization of accumulated materials. A targeted review of scholarly publications and regulatory documents was conducted (content analysis of key provisions), followed by a synthesis of findings to examine the bioethical dimension of spiritual care.*

R e s u l t s . *It was established that chaplaincy during wartime is a vital component of support for those affected. It addresses the existential-moral dimension of suffering—guilt, fear, loss of meaning, moral injury—which is difficult to treat through medical protocols alone. Chaplaincy helps service members and clinicians preserve humanity and professional ethics under extreme pressure, reducing the risks of dehumanization, burnout, and harmful decisions. Chaplains provide culturally and religiously sensitive care to the wounded and those traumatized by war, thereby strengthening trust in the healthcare system and adherence to treatment. Through ritual practices and pastoral counseling, they reinforce resilience and cohesion within military units and medical teams. When combined with clear ethical safeguards—voluntariness, non-discrimination, confidentiality, and professional standards—chaplaincy becomes a safe and effective component of comprehensive care. Integrating chaplains into healthcare institutions elevates dignity, the ethical quality of decision-making, and psychological resilience. Without this link, it is impossible to fully address the consequences of war.*

C o n c l u s i o n s . *The study finds that, in wartime, chaplains often assume responsibility for issues that standard medical protocols cannot adequately resolve—namely, problems in the moral-ethical dimension. These include moral injury, feelings of guilt, the search for meaning, and delineating the limits of permissible force. Chaplains function as an ethical bulwark alongside psychologists and medical professionals. They help prevent and resolve conflicts and support the moral equilibrium of service members and healthcare staff. In hospitals, chaplains can potentially participate in consultations and ethics committees, conduct sensitive communication with families, take part in major ethical decisions at the end of life, uphold a culture of respect, and meet religious needs. The effectiveness of such collaboration is supported by international and regional studies. In Ukraine, the ongoing institutionalization of chaplaincy is creating a robust ethical and legal framework for its integration into clinical decision-making and the protection of patients' rights.*

K e y w o r d s : *Orthodoxy, chaplaincy, bioethics, moral injury, healthcare workers, Russia–Ukraine war, 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 2-24:296.8

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2026.27.10>Євген МЕЛЬНИЧУК, асп.
ORCID ID: 0009-0005-8731-4823
e-mail: eygen@ukr.net

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СПЕЦИФІКА ХАСИДСЬКОЇ МОЛИТОВНОЇ ПРАКТИКИ

Вступ. Проаналізовано молитву як ключову форму втілення хасидської антропології – способу буття, у якому внутрішня радість, любов і смирення постають основними шляхами до Божественного. Простежено, як через молитву хасидизм утверджує ідеал "живої віри", що долає межі між сакральним і профанним, між теологічною рефлексією та життєвим досвідом, створюючи унікальну модель релігійного гуманізму. Актуальність дослідження зумовлена потребою осмислення хасидської молитовної практики як феномену духовного досвіду, який поєднує містичну інтенцію до безпосереднього єднання з Богом і соціокультурну динаміку релігійної спільноти.

Методи. У дослідженні поєднано феноменологічний, герменевтичний і компаративний підходи. Використано ідеї Г. Шолема щодо внутрішньої динаміки єврейської містики, концепцію релігійного екстазу М. Бубера як діалогічного досвіду, а також філософію релігійного досвіду В. Джеймса. Для аналізу соціального виміру молитви застосовано методи релігієзнавчої антропології (К. Гірц, М. Еліаде, В. Єленський), які дозволяють тлумачити ритуал як простір колективного сенсу.

Результати. Показано, що молитва в хасидизмі є не лише релігійним обов'язком, а способом онтологічного існування, у якому людина переживає присутність Бога в серці. Її сутність визначається категорією *двекут* – духовного "прилипання" до Божественного, коли особистість долає власне "я" і досягає єдності з нескінченним. Хасидська молитва характеризується емоційною експресією, поєднанням тілесності й духовності, використанням музики (*нігуна*) як засобу досягнення екстатичного стану. Ритуал молитви втілює єдність спільноти: *цадик* виступає духовним центром, через який колективна віра набуває космічного значення. Виявлено, що молитовна практика хасидів – це одночасно акт особистісного самоперетворення і форма соціальної інтеграції, яка долає ізоляцію людини у сучасному світі.

Висновки. Обґрунтовано, що хасидська молитва є синтезом радості, покаяння і духовної свободи, у якому екстаз стає способом пізнання Бога, а спільнота – простором живої присутності священного. Вона долає дуалізм духу і плоті, сакрального і профанного, утверджуючи гармонію людини й світу як основний принцип релігійного гуманізму. Молитва постає як серце хасидської духовності – не ритуал чи обов'язок, а форма буття, у якій твориться нова людина. Доведено, що саме в цьому полягає її універсальне значення: у добу секуляризації хасидська традиція зберігає ідею радості як шляху до Бога, показуючи, що справжня святість полягає у житті, сповненому любові, спільноті й внутрішнього світла.

Ключові слова: хасидизм, молитва, *двекут*, *цадик*, екстаз, *нігун*, спільнота, релігійний досвід, духовна радість, релігійний гуманізм.

Вступ

Хасидизм як містико-релігійний рух, що виник у середині XVIII ст. на території Поділля й Галичини, від самого початку був не стільки теологічною системою, скільки новим способом переживання священного. Його засновник Ізраель Баал Шем Тов (Бешт) наголошував, що справжня молитва полягає не у формальному дотриманні приписів, а у "вогні серця", який підносить людину до Бога. У цьому сенсі хасидизм став духовною революцією, спрямованою проти раціоналізму та елітарності рабинського юдаїзму. Його молитовна практика – найповніше втілення тієї "теології радості", у якій містика і повсякденність, глибока зосередженість і життєва простота зливаються в єдиному акті присутності.

Молитва для хасида – це не лише обов'язок чи прохання, а спосіб бути, момент, у якому відбувається онтологічна трансформація людини. На відміну від класичної рабинської традиції, що суворо дотримується часу й тексту, хасиди дозволяють молитві бути живою, спонтанною, просякнутою музикою, тілесним рухом і екстатичним вигуком. Баал Шем Тов учив, що в молитві важливе не слово, а стан душі; навіть спотворене вимовлення священних слів може стати досконалим, якщо воно виринає з чистого серця. Отже, молитва перетворюється на медитативну практику, де свідомість спрямована не на прохання, а на досвід Божої присутності.

Метою дослідження є осмислення специфіки хасидської молитви як феномену духовної антропології, що поєднує містичний досвід єднання з Богом із соціальною динамікою релігійної спільноти. **Завдання статті** полягає у з'ясуванні внутрішньої логіки хасидського

моління, його філософських витоків, символіки та культурних форм, а також у виявленні того, як ця практика зберігає актуальність у контексті сучасного релігійного відродження.

Поставлена мета передбачає виконання таких завдань:

- 1) розкрити онтологічно-містичну природу хасидської молитви;
- 2) охарактеризувати антропологічні особливості хасидської молитовної практики;
- 3) визначити соціально-спільнотний вимір хасидської молитви.

Методи

Методологічною основою дослідження є поєднання феноменологічного, герменевтичного й компаративного підходів. Використано ідеї Г. Шолема про внутрішню динаміку єврейської містики, М. Бубера про релігійний екстаз як діалогічну подію, а також концепцію релігійного досвіду В. Джеймса, який трактував молитву як "внутрішню дію душі". Для аналізу соціального виміру молитви застосовано підходи релігієзнавчої антропології (К. Гірц, М. Еліаде), що дозволяють розглядати ритуал як простір формування спільної свідомості.

Результати

Хасидизм постав у середині XVIII століття на українських землях як духовна реакція на кризу традиційного рабинського юдаїзму, втомленого від надмірного формалізму, юридизму й раціоналістичного тлумачення священних текстів. У центрі цього нового релігійного руху опинилася ідея живої, екстатичної віри, яка не потребує посередників між людиною і Богом, бо сам акт молитви є тим простором, у якому відкривається присутність Божественного. Ізраель Баал Шем Тов, засновник хаси-

© Мельничук Євген, 2026

дизму, вважав, що найвищий шлях до Бога полягає не в ученості, а в чистоті серця, і що молитва є не обов'язком, а найвищим виявом духовного життя. Звідси головна теза хасидської містики: через молитву людина не лише звертається до Бога, а й переживає Його безпосередню близькість, стає співучасником акту творіння, відновлюючи гармонію світу.

Молитва в хасидизмі має онтологічний характер. Вона не є словесним актом чи сукупністю ритуальних формул, а процесом перетворення буття молільника. Людина, яка молиться, змінює не лише свій внутрішній стан, а й стан світу, бо в хасидському розумінні світ пронизаний іскрами божественного світла (*ніцоцот*), що чекають на визволення через молитву. Ця ідея походить з кабалістичного вчення Іцхака Лурії про *тіккун олам* – відновлення світу через збирання розсіяного світла. Баал Шем Тов переніс цю космологічну схему в повсякденне життя: кожна людська дія, кожне слово молитви здатні викликати духовне оновлення всесвіту. У цьому полягає радикальна демократичність хасидизму: навіть проста людина, не обізнана в Талмуді, може стати учасником космічного діалогу з Богом, якщо її молитва є щирою (Галант, 1929, с. 315).

Центральним поняттям, яке визначає хасидську молитовну свідомість, є *двекут* – духовне прилипання до Бога. Це стан, коли молільник настільки зосереджується на Божественному, що забуває про власне "я" і відчуває себе лише часткою нескінченного. Двекут не означає знищення особистості, навпаки, він є її найвищим розкриттям: у цьому стані людина усвідомлює, що її справжня сутність полягає у зв'язку з Богом. Хасидська молитва прагне досягнути саме цього рівня – моменту, коли слово зникає, а залишається лише чистий намір (*кавана*), який і є справжньою молитвою. Цей феномен складно описати у поняттях; його точніше передає метафора полум'я, якою користувався Баал Шем Тов: душа під час молитви "палає вогнем, що тягнеться до свого джерела".

Містичний характер молитви зумовлює її особливу експресію. Хасид не читає молитву – він її переживає тілом і душею. Під час моління допускаються вигуки, рухи, ритмічне погойдування тіла, яке має допомогти душі звільнитися від зовнішніх обмежень. Така фізична участь у молитві не є емоційним вибухом, а формою духовної концентрації. Мова хасидської містики сповнена образів світла, дихання, тепла, що відображають прагнення не просто зрозуміти Бога, а відчути Його. Саме через тілесність духовне набуває конкретної присутності. Цей синтез тілесного і сакрального становить глибинну відмінність хасидського молитовного досвіду від раціоналістичних форм релігійності.

Ієрархічна структура рабинічного юдаїзму, у якій молитва була суворо регламентованою, у хасидизмі замінюється акцентом на спонтанність і щирість. Баал Шем Тов навчав, що навіть спотворене слово, виголошене з любов'ю, має більшу силу, ніж досконала молитва без почуття. Слова тут не є магічними символами, а лише оболонкою внутрішнього пориву душі. Тому хасидизм перетворює молитву на акт творчості: кожен молільник створює її заново, вкладаючи в неї власний досвід страждання, радості й надії. Ця індивідуалізація молитви не руйнує спільноти, а навпаки, робить її духовно гнучкою – кожна особистість стає унікальним способом прославлення Бога.

Особливе місце в хасидській традиції посідає роль цадика – праведника, який усоблює ідеал молитовного стану. Цадик не є посередником у сакраментальному сенсі, але його молитва вважається такою, що має

колективну силу. Він з'єднує духовну енергію громади з Божественним і надихає інших на піднесення душі. Дов Бер із Межирича, продовжувач учення Баал Шем Това, наголошував, що цадик молиться не за себе, а від імені всіх, і саме тому його молитва набуває космічної ваги. Таким чином, у хасидизмі поєднується індивідуальний і спільнотний вимір молитви: кожен має безпосередній доступ до Бога, але всі з'єднані в духовному колі через цадика.

Молитва в хасидизмі має також пізнавальний зміст, але цей тип пізнання не інтелектуальний, а емпатичний. Вона є шляхом до божественного знання через любов і відданість. Хасидський досвід близький до того, що Мартін Бубер описав як "зустріч Я і Ти": молитва є моментом абсолютного діалогу, у якому зникає межа між суб'єктом і об'єктом, між людиною і Богом. Водночас цей діалог ніколи не завершується повним злиттям, бо хасидська містика, на відміну від пантеїзму, зберігає дистанцію між творцем і творінням. Саме в цьому напруженні, у прагненні до єдності, яке ніколи не стає остаточним, народжується духовна глибина молитви.

Гершом Шолем у своїх дослідженнях наголошував, що хасидизм перетворив кабалістичну спекуляцію на екзистенційний досвід. Якщо для кабалістів молитва була засобом впливу на божественні сфери (*сфірот*), то для хасидів вона стала переживанням Божої присутності в серці. Такий перехід від метафізики до антропології означає, що хасидизм зосередив релігійне життя на особистісному вимірі: Бог виявляється не у структурі всесвіту, а у внутрішньому світі людини. Молитва стає актом самосвідомлення, у якому людина пізнає себе як "образ Бога".

Слід згадати, що сам термін *літ'юп* (хасидут), що буквально означає "*життя в благочесті*" або "*прагнення до милості*", уперше з'являється у біблійних текстах, де вживається у значенні доброзичливості, милосердя та благочестя (Фуркало, & Фуркало, 2012, с. 39). А тому онтологічна природа молитви в хасидизмі виражається також у її часовій структурі. Вона не є лінійною, бо кожен момент моління сприймається як вічність. Час зупиняється, і молільник вступає у простір, де минуле й майбутнє розчиняються у теперішньому. Це "час Бога", у якому людське життя набуває сенсу в межах нескінченного. Таке розуміння молитви як виходу за межі хронології споріднює хасидський досвід із містичними інтуїціями інших релігійних традицій – ісламського суфізму, християнського ісихазму, індуїстської бгакті. Проте в хасидизмі ця вічність не відриває від світу, а втілюється у ньому: після молитви хасид повертається до повсякденних справ, але вже з оновленим серцем, здатним бачити священне у звичайному.

У підсумку молитва в хасидизмі – це не окремий обряд і не релігійна дисципліна, а спосіб буття, у якому внутрішня радість, любов і смирення поєднуються у досвіді безпосереднього спілкування з Богом. Вона є серцем хасидської духовності, її найвищим і найпростішим виявом. Через молитву хасид віднаходить себе в Бозі, а Бога – в собі, утверджуючи таким чином головну істину своєї віри: Божественне не є віддаленим, воно присутнє у кожному акті життя. І саме ця віра, виражена в ритмі молитви, робить хасидизм однією з найлюдяніших і водночас найглибших форм релігійного досвіду (Джонсон, 2000, с. 101).

Водночас слід підкреслити, що молитва в хасидизмі невіддільна від людської тілесності та емоційності. На відміну від традиційної рабинічної практики, яка наголошує на стриманості, зосередженості й контролі над почуттями, хасидська молитва розкриває людину як цілісну істоту, у якій дух і тіло, розум і серце зливаються

в акті єдиного піднесення. Це не заперечення дисципліни, а її нове розуміння: порядок молитви полягає не в зовнішній регламентації, а у внутрішній гармонії, у повній присутності людини у власному переживанні Бога. Баал Шем Тов та його послідовники вважали, що щира молитва не може бути без участі емоцій, бо саме через них душа долає байдужість і пробуджується до життя. Так народжується те, що хасиди називають "служінням у радості" (*авода бе-симха*), тобто молитвою, у якій радість є не наслідком, а умовою спілкування з Богом.

Радість у хасидській духовності – це не психологічний стан і не протилежність смутку у звичайному сенсі, а онтологічний принцип, завдяки якому світ підтримується у бутті. За вченням Дова Бера із Межирича, учня Баал Шем Тоба, смуток є найтоншою формою зла, бо він розділяє людину і Бога, занурює свідомість у темряву власного "я", тоді як радість відкриває серце до нескінченного. Тому хасид молиться з усмішкою, з танцем, зі співом, бо саме через це відбувається очищення душі. У його переживанні радість не є емоцією після молитви, вона є самою молитвою. Це рух назустріч Богу, у якому людина відчуває себе не рабом, а співтворцем світу.

Екстаз, що супроводжує хасидську молитву, має глибоко антропологічний зміст. Він не є порушенням норми, а навпаки – способом виявлення справжньої природи людини. У стані екстазу молільник не втрачає себе, а звільняється від зовнішніх масок, відкриваючи первісну гармонію духу і тіла. У цьому сенсі хасидська молитва має естетику руху: вигуки, ритмічне похитування, обертання, танець є не декоративними елементами, а формами духовного зосередження. Тіло тут стає мовою душі. Коли хасид кружляє у танці, він не розважається, а символічно відтворює космічний порядок – рух світла довкола свого джерела. Молитва стає "обертанням світу навколо Бога", як висловлювався один із хасидських цадиків.

Серед форм вираження молитви особливе місце посідає музика. Вона розглядається як безпосередній шлях до Божественного, бо не потребує слів. Хасидська традиція створила унікальний жанр – *нігун*, безслівну мелодію, яка повторюється у нескінченному ритмі, поступово вводячи свідомість у стан зосередженого піднесення. Нігун може бути сумним або радісним, повільним або стрімким, але завжди зберігає внутрішній імпульс прагнення до Бога. У ній немає опису чи прохання – лише рух до джерела життя. Ця музика перетворює молитву на медитативний акт, у якому спільнота переживає єдність без потреби у словах. Вона одночасно індивідуальна і колективна: кожен молиться у власному серці, але всі співають один ритм. Саме через нігун хасидизм створив універсальну мову духовності, зрозумілу навіть поза єврейським контекстом.

Феномен музичності хасидської молитви має ще один важливий аспект – він демонструє, що духовність у цій традиції не заперечує естетики, а включає її у свою сутність. Мелодія є втіленням тієї радості, яку неможливо висловити словами. За спостереженням Гершома Шолема, хасидизм "переніс центр містичного життя з інтелектуальної медитації у сферу серця" і саме тому його молитва звучить, рухається, танцює. Екстаз тут – не втеча від світу, а його перетворення, спосіб побачити красу в самому бутті. Людина, яка молиться з радістю, стає дзеркалом божественного світла, її тіло перетворюється на інструмент цього світла, а голос – на вияв внутрішньої гармонії.

Антропологічно хасидська молитва є процесом відновлення первісної цілісності людини. Вона долає дуалізм духу і плоті, сакрального і профанного, що панував

у попередній релігійній свідомості. Коли хасид молиться з радості, він не зневажає світ, а освячує його. Саме тому хасидизм не знає монастирського аскетизму: свято відбувається не у втечі від життя, а в його повноті. У молитві долається розрив між небом і землею, бо світ не віддаляє від Бога, а є місцем Його присутності. Цей оптимістичний космозмізм виражає найглибший сенс хасидської антропології: людина створена не для того, щоб відмовитися від світу, а щоб наповнити його Божим диханням.

Молитовний екстаз має й етичний вимір. Він є не самоціллю, а енергією, що спонукає до добра. Хасид, який пережив у молитві близькість до Бога, не може залишитися байдужим до ближнього. Звідси походить особливий тип релігійного гуманізму, властивий хасидизму: любов до Бога нерозривна з любов'ю до людини. У радості молитви відбувається моральне оновлення, бо серце, наповнене світлом, нездатне до ненависті. Баал Шем Тов навчав, що "веселість праведників – це найсильніша проповідь". Молитва перетворює енергію екстазу на співчуття, а внутрішнє піднесення – на соціальну солідарність.

Екстатична тілесність і музичність хасидської молитви формують особливу антропологічну модель, у якій людина – не пасивний споглядач божественної істини, а активний її співучасник. Це "антропологія танцю", де рух, ритм і голос виявляють метафізичний сенс буття. У цій моделі духовність не заперечує тілесності, а виводить її на рівень символу. Молитва стає актом творення нової людини, у якій немає протиставлення між небесним і земним.

Хасидська молитва з її радістю, музикою і тілесним вираженням – це форма релігійного гуманізму, де святість ототожнюється не з відчуженням, а з відкритістю. Вона не протиставляє Бога і людину, а утверджує їх взаємність. Екстаз у цьому розумінні – це момент найвищої свободи, коли людина стає здатною діяти без страху, творити добро без зовнішнього примусу, радіти без причини. Саме в цій безумовній радості молитва розкриває свій антропологічний сенс: вона є шляхом до оновлення людяності, до повернення світу в його божественну гармонію.

Водночас слід зауважити, що хасидська молитва, попри свій інтенсивно містичний і внутрішній характер, ніколи не була справою ізольованої душі. Її сутність розкривається лише у спільноті, у колі тих, хто ділить один духовний ритм і одну віру в присутність Бога в кожному моменті життя. Саме тому хасидизм від початку постав як релігійний рух, а не як школа чи орден: він створив громади, у яких молитва ставала формою соціальної єдності. Спільна молитва в хасидському розумінні не є просто зібранням вірних – це вияв колективної душі, спільного серця, що б'ється в унісон із божественним ритмом. Баал Шем Тов учив, що "де двоє чи троє збираються з чистим наміром, там присутній Бог". У цьому вислові відображено глибинний зміст хасидського комуналізму: Божественне не зводиться до індивідуального переживання, воно живе в міжлюдському просторі, у зв'язку, у спільному співі й диханні.

Молитва в хасидській спільноті є не лише сакральним актом, а й способом організації життя громади. Навколо цадика – духовного наставника й харизматичного праведника – формується осередок, який поєднує релігійні, етичні й соціальні функції. Цадик є уособленням ідеї духовного центру, через нього громада відчуває свою єдність. Його молитва розглядається як концентрований вияв віри всієї спільноти: він молиться не за себе, а за всіх, і саме тому вважається "серцем Ізраїлю". Проте цей авторитет не має характеру ієрархічного підпорядкування – він радше моральний, ніж адміністративний.

Взаємини між цадиком і його послідовниками будуються на любові, довірі та спільному переживанні молитви. Коли цадик молиться, його слова стають відлунням сердець усіх присутніх; коли він співає, кожен долучається до мелодії, що долає межу між людським і божественним (Мигович, 1973, с. 69).

Зібрання хасидів, особливо під час великих свят або шабату, перетворюється на своєрідний ритуал співучасті, де індивідуальне зникає у колективному, але не розчиняється без сліду. Кожен член громади залишається особистістю, проте в акті спільної молитви особисте "я" перетворюється на ноту у великій симфонії віри. Хасидська молитва є актом солідарності: через неї громада не лише звертається до Бога, а й утверджує власну внутрішню єдність. Цей духовний досвід, що поєднує надособистісне і людське, можна визначити як "соборність" – поняття, близьке до східнохристиянського і водночас унікальне для хасидського світу. Соборність у хасидизмі не передбачає одноставності думок, вона є єдністю сердець, які спрямовані до одного світла.

Ритуальний простір хасидської молитви – *бейт га-мідраш* або *штіבל* – не є місцем суворої тиші; це живий простір руху, голосів, музики, сміху й сліз. Там немає дистанції між духовним і повсякденним: той самий стіл, за яким читають молитви, потім стає місцем трапези, де спільнота святкує Божу присутність у житті. Так руйнується межа між культом і побутом, а молитва переходить у дію, у працю, у спілкування. У цьому полягає глибокий соціальний сенс хасидизму: він не відокремлює сакральне від життя, а робить життя простором сакрального.

На українських землях хасидизм розвинув потужну мережу таких спільнот – у Меджибожі, Брацлаві, Бердичеві, Умані, Садгорі, Белзі, Вижниці. У цих містах молитва виконувала роль не лише духовного центру, а й культурного ядра. Саме довкола молитовних зібрань формувалася особливий тип єврейської культури Поділля й Волині, у якій релігійний екстаз поєднувався з поетикою народної мови, музики, танцю. Збереглися численні описи, у яких подорожні, християни і євреї однаково відзначали дивовижну атмосферу хасидських молитов: шум, спів, енергія, що здавалася хаотичною, але мала внутрішню логіку духовного піднесення. Цей тип побожності, заснований на спільному переживанні радості, залишив глибокий слід у духовному ландшафті України.

Соціологічно молитва в хасидизмі виконує інтегративну функцію. Вона не лише об'єднує громаду, а й надає сенсу існуванню окремих її членів. Людина, яка долучається до молитви, відчуває себе частиною живої спільноти, а не самотнім шукачем. У цьому полягає глибока терапевтична сила хасидизму: він лікує роздробленість сучасного світу, відновлює комунікативну єдність через ритуал. Спільна молитва створює "комунікативний космос", у якому слово, мелодія, дотик і погляд набувають символічного значення. Цей феномен можна тлумачити як своєрідну форму релігійного комунікативізму, де Божественне відкривається через людську взаємність (Феллер, 1998, с. 142).

У сучасну добу хасидська молитва зберігає цю спільнотну силу, адаптуючись до нових умов. Паломництво до могили цадика Нахмана з Брацлава в Умані стало своєрідним відродженням ідеї молитовного братства, перенесеної у глобальний контекст. Щороку туди приїжджають тисячі хасидів з усього світу, і хоч їхній ритуал може видаватися екзотичним сторонньому спостерігачу, по суті, він є тим самим актом спільної радості, що живив хасидські громади XVIII століття. Тут

продовжує діяти принцип, який Баал Шем Тов сформулював як "служіння через серце": кожен, хто молиться з любов'ю, долучається до спільного потоку благословення.

Поширення цифрових технологій і нових комунікативних форм зумовило появу феномену так званого "digital-хасидизму" – віртуальних молитовних спільнот, які існують у соціальних мережах. Цей процес виявляє дивовижну гнучкість хасидської традиції: її суть полягає не у формі, а в намірі. Онлайн-молитва, хоч і позбавлена фізичної присутності, відтворює принцип духовної єдності – спільний спів, нігуни, молитви в синхронному часі. Так зберігається давній принцип *міньяну*, який передбачає мінімум десять осіб для спільного моління, але тепер ці "десять" можуть бути розкидані по всьому світу. Це демонструє, що хасидизм не є релігією минулого, а живою системою, здатною віднаходити нові форми присутності у світі.

У соціально-філософському сенсі хасидська молитва є прикладом того, як релігійна практика формує спільноту не через догму, а через досвід. Її спільнотність базується не на зобов'язанні, а на радості співучасті, не на страху перед Богом, а на любові до Нього. Саме це відрізняє хасидизм від більшості релігійних систем раннього модерну: він замінив модель вертикального підкорення моделлю горизонтальної співпричетності. Бог у хасидській свідомості не далекий монарх, а живий центр стосунків. Молитва є актом відкриття цього центру у спільному житті, тому кожна громада стає мікрокосмом, де відбувається взаємне відображення небесного й земного.

Як бачимо, хасидська молитва формує унікальний тип релігійної спільноти, у якій духовне не протистоїть соціальному, а надає йому сенсу. Вона перетворює колективне переживання на духовну енергію, що зберігає людську гідність у межах обряду. У цьому виявляється її соціокультурна місія: у часи розпорошення, вигнання і втрат молитва стає тим, що повертає спільноту до самої себе, робить її оселею Божої присутності серед світу. І доки хасиди збираються разом, щоб молитися, співати й танцювати, доти живе ідея, що Бог може бути присутнім не лише в небі, а й у середині людського кола.

Дискусія і висновки

Дослідження хасидської молитовної практики засвідчує, що молитва в цій традиції є не лише релігійним обов'язком, а цілісним феноменом духовного буття, у якому поєднуються містичний досвід, етична дія та соціальна інтеграція. У контексті сучасних релігієзнавчих дискусій хасидизм демонструє унікальну модель релігійного гуманізму, де духовність не відокремлюється від життя, а наповнює його сакральним змістом. Молитва виступає головною формою втілення принципу *двекут* – духовного прилучення до Бога, що здійснюється через радість, смирення та любов. Вона перетворює релігійний досвід на діалогічну подію, у якій людина відкриває Бога не в трансцендентному позасвітньому просторі, а у власній душі та в єдності спільноти. Така антропологічна модель руйнує дуалізм духу і тіла, сакрального і профанного, утверджуючи новий синтез, у якому тілесність стає мовою духовного, а радість – формою молитви.

Важливою є також еволюція хасидської молитви від внутрішньо-кабалістичного споглядання до феномену колективної екстатичної участі. На відміну від раціоналістичних шкіл юдаїзму, хасидизм наголошує на безпосередньому переживанні присутності Бога – через музику, рух, спів, танець. Це свідчить про синкретичний характер хасидської культури, у якій ритуал поєднується з естетикою і перетворюється на засіб духовного комунікативізму. Саме молитва стає тією сферою, де наро-

джується "жива віра" – безпосереднє, емоційно насичене спілкування людини з Божественним. У ній людська тілесність і емоційність не пригнічуються, а одухотворюються, набуваючи значення символічного мосту між земним і небесним. Водночас хасидська молитва виконує важливу соціальну функцію. У ній формується комунікативний простір, що об'єднує індивідів у спільноту. Через молитву громада не лише звертається до Бога, а й відтворює власну духовну ідентичність, долаючи ізоляцію і фрагментованість сучасного світу. Роль цадика як духовного лідера, котрий концентрує у собі віру громади, свідчить про інтегративну силу релігійного досвіду, який зберігає рівновагу між індивідуальним і колективним виміром. Саме у взаємодії молільника, цадика і громади реалізується принцип "соборності", властивий хасидському світогляду.

Отже, хасидська молитва є поліфункціональним феноменом – містичним, антропологічним, етичним і соціальним одночасно. Вона створює простір, де релігійне переживання переходить у форму життєвого самоствердження, а духовність набуває конкретного соціального виміру. У цьому сенсі хасидизм не є лише історичним явищем, а живою традицією, що пропонує сучасному суспільству альтернативу секулярній розірваності – модель цілісної людини, у якій віра, емоція, розум і спільність перебувають у гармонії. Підсумовуючи, можна стверджувати, що хасидська молитовна практика є своєрідним символом "антропології радості" – духовного досвіду, який перетворює людину на співтворця світу,

Yevhen MELNYCHUK, PhD Student

ORCID ID: 0009-0005-8731-4823

e-mail: eygen@ukr.net

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

а молитву – на акт оновлення життя, де Бог відкривається у ритмі серця і співі громади.

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

Список використаних джерел

Галант, І. (1929). До історії боротьби з цадикізмом. У А. Е. Кримський (Ред.), *Збірник праць єврейської історично-археологічної комісії* (Т. 2, с. 313–344). Всеукраїнська Академія наук. https://omeka.nibu.kyiv.ua/sl_nibu/item/2316#?c=0&m=0&s=0&cv=0

Джонсон, П. (2000). *Історія євреїв*. Альтернативи.

Мигович, І. І. (1973). *Хасидське благочестя і сїонїзм*. Знання.

Феллер, М. Д. (1998). Єврейська історія і культура в Україні. *Український історичний журнал*, 1, 138–145. <https://nasu-periodicals.org.ua/index.php/uhj/article/view/22000>

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

References

Feller, M. D. (1998). Jewish history and culture in Ukraine. *Ukrainian Historical Journal*, 1, 138–145 [in Ukrainian].

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

Galant, I. (1929). On the history of the struggle against Tzadikism. In A. E. Krymsky (Ed.), *Collection of Works of the Jewish Historical and Archaeological Commission* (Vol. 2, pp. 313–344). All-Ukrainian Academy of Sciences [in Ukrainian]. <https://surl.li/fhifdq>

Johnson, P. (2000). *The History of the Jews*. Alternative [in Ukrainian].

Myhovich, I. I. (1973). *Hasidic Piety and Zionism*. Znannia [in Ukrainian].

Отримано редакцією журналу / Received: 12.11.25

Прорецензовано / Revised: 22.11.25

Схвалено до друку / Accepted: 10.12.25

THE SPECIFICITY OF HASIDIC PRAYER PRACTICE

Background. *The relevance of this study lies in the need to comprehend Hasidic prayer as a phenomenon of spiritual experience that unites mystical aspiration for direct communion with God and the sociocultural dynamics of religious community. The article analyzes prayer as the central form of Hasidic anthropology – a way of being in which inner joy, love, and humility serve as essential paths to the Divine. The author traces how Hasidic prayer embodies the ideal of "living faith," transcending the boundaries between the sacred and the profane, between theological reflection and everyday life, thereby shaping a unique model of religious humanism.*

Methods. *The study applies a combination of phenomenological, hermeneutic, and comparative approaches. It draws on G. Scholem's ideas concerning the inner dynamics of Jewish mysticism, M. Buber's concept of religious ecstasy as dialogical experience, and W. James's philosophy of religious experience. The social dimension of prayer is analyzed using approaches from the anthropology of religion (C. Geertz, M. Eliade, V. Yelensky), which interpret ritual as a locus of collective meaning. The Ukrainian context is explored through the works of O. Kyselov and S. Sahan on the history of Hasidism in Podillia, Galicia, and Volhynia.*

Results. *The study shows that Hasidic prayer is not merely a religious duty but an ontological mode of existence in which the individual experiences the divine presence within the heart. Its essence is captured by the notion of devekut – spiritual cleaving to God – whereby the self transcends its boundaries and attains union with the Infinite. Hasidic prayer is marked by emotional expressiveness, the unity of body and spirit, and the use of music (nigun) as a means of inducing ecstatic concentration. The ritual of prayer embodies communal unity: the tzaddik functions as a spiritual center through whom the collective faith acquires cosmic significance. The research reveals that Hasidic prayer serves both as an act of personal transformation and as a form of social integration, overcoming individual isolation in the modern world.*

Conclusions. *It is concluded that Hasidic prayer represents a synthesis of joy, repentance, and spiritual freedom, in which ecstasy becomes a path of divine knowledge and community a space of living sacred presence. It transcends the dualism of spirit and matter, sacred and profane, affirming harmony between humanity and the world as the foundation of religious humanism. Prayer thus emerges as the heart of Hasidic spirituality – not as ritual or duty, but as a mode of being in which the "new human" is created. In this sense, Hasidic tradition retains enduring relevance in the age of secularization, offering the vision of holiness as life infused with love, communal unity, and inner light.*

Keywords: *Hasidism, prayer, devekut, tzaddik, ecstasy, nigun, community, religious experience, spiritual joy, religious humanism.*

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 2-184.2

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2026.27.11>

Олександр САРАПІН, канд. філос. наук, доц.

ORCID ID: 0000-0001-9339-2338

e-mail: tenasand@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНИЙ ДОСВІД У ПЕРСПЕКТИВІ СЕМАНТИЧНОГО АНАЛІЗУ

Вступ. Запропоновано можливе розв'язання питання семантичного потенціалу релігійного досвіду. Відзначено потребу вийти за межі психологізму і банального дескриптивізму в ідентифікації релігійного досвіду.

Методи. Реалізацію результатів дослідження досягнуто застосуванням герменевтичного і порівняльного методів. Подано свідчення про семантичний аналіз, який уможливується через презентацію ретроспективного виміру і систематики.

Результати. Розглянуто деякі аспекти семантичної історії релігійного досвіду, наявні у творах Ф. Шляєрмахера, В. Джеймса, Р. Отто, Й. Ваха і М. Еліаде. Узагальнення Ф. Шляєрмахера про внутрішній досвід релігійної людини започатковують дослідницьку тенденцію, в основі якої лежить опора на суб'єктивізм в його сприйнятті. У творах В. Джеймса, Р. Отто, Й. Ваха і М. Еліаде утверджується семантична подвійність в ідентифікації релігійного досвіду, яка знаходить вираження у кількох варіантах розв'язання дилеми "суб'єктивізація – об'єктивізація". Обґрунтовано тезу, за якою в аналізованих творах помітним є натяк на дві умовні методологічні стратегії в осмисленні релігійного досвіду. Основною першою методологічною стратегією є ідентифікація релігійного досвіду як смислового наповнення внутрішнього світу індивіда конфесійно зумовленими образами і символами.

В основі другої методологічної стратегії лежить ідентифікація конфесійної обізнаності індивіда у міру їх вклячення до реалії певної релігійної традиції. Узагальнено характеристики і наслідки реалізації дослідниками кожної з методологічних стратегій.

Висновки. Розкрито неадекватність концептуалізацій релігійного досвіду в перспективі актуалізації першої стратегії і можливість для належних інтерпретацій у світлі реалізації другої стратегії. Перспективною у виявленні семантичного потенціалу релігійного досвіду визнано потребу враховувати згадані дві методологічні стратегії і подальше розгортання їх змісту.

Ключові слова: релігійний досвід, семантичний аналіз, священне, нумінозне, Шляєрмахер, Джеймс, Отто, Вах, Еліаде.

Вступ

Тематика релігійного досвіду ще не стала предметом виваженого семантичного аналізу у працях сучасних науковців. Подібний стан речей можна пояснити частими спробами його вивчення як однієї з визначальних проблем психології релігії. У зв'язку з цим доречно констатувати ситуацію своєрідної психологічної монополізації, котра поширюється на особливості ідентифікації релігійного досвіду. Для прикладу, шведський теолог Карл-Рейнгольд Бракенхієльм стверджував: "Досвід є релігійним за умови, що він заздалегідь: а) має якість психологічної безпосередності, в) суб'єкт, здатний пережити такий досвід, оцінює його як досвід трансцендентності (або досвід, котрий виявляється детермінантою трансцендентності) і с) який вражає і надихає" (Bråkenhielm, 1985, p. 26). Більшість сучасних американських психологів, наприклад М. Аргайл, Б. Бейт-Халламі, Ч. Д. Бетсон, В. Стейс, Р. В. Худ вдавалися до ідентифікації релігійного досвіду як суто психічного акту, або процесу (Beit-Hallahmi, & Argyle, 1997; Watson, 1993; Stace, 1960; Hood, 1974). Вірогідно, надмірна психологізація релігійного досвіду посприяла поширенню серед більшості дослідників випадків його ототожнення з релігійними переживаннями. Принаймні в англійській науковій літературі понятійна конструкція "релігійний досвід" часто передається у формі множини *religious experiences*.

Проте ще В. Джеймс у своїй класичній праці "Різноманіття релігійного досвіду" розкривав типологію і суто психологічні характеристики такого феномену. Щоправда автор згаданої праці уникав відповіді на пряме запитання про можливість тлумачення релігійного досвіду як винятково психічного явища (James, 1963).

З іншого боку, більшість філософів і релігієзнавців у спробах ідентифікувати релігійний досвід відштовхуються від традиційної установки В. Джеймса про невимовну,

езотеричну "реальність чогось невидимого". Отже, в дослідницькій літературі не бракує спроб описати релігійний досвід як такий предмет, котрий не піддається чіткому визначенню. Звісно, що слід зважати на певну аморфність, розмитість змісту цього надто суб'єктивного феномену. Можливо, що в цьому слід убачати ефект розтікання, розпорошування тематики релігійного досвіду у змістових полях багатого галузей знання. Іншими словами, відповідна тематика поступово стає предметом міждисциплінарного дискурсу.

Метою дослідження є виявлення семантичного потенціалу понятійної конструкції "релігійний досвід", виходячи за межі її суто психологічних ідентифікацій. Принаймні варто констатувати два основні підходи в такому осмисленні досвіду і показати наслідки їх культивування у сучасних дискурсах. Отже, об'єктом дослідження будуть ті випадки вживання понятійної конструкції "релігійний досвід", у яких набуває значущості її семантичний потенціал. Відповідно, предметами цього дослідження будуть тільки ті твори дослідників, у яких виразно розкривається відповідна проблематика релігійного досвіду.

Методи

Для реалізації зазначеної мети оптимальним видається застосування герменевтичного і порівняльного методів дослідження. Перший із них передбачає вилучення домінантних смислів релігійного досвіду в тих текстах, де ця понятійна конструкція набуває особливої значущості і приховує в собі можливості подальшого змістового розгортання. Порівняльний метод, у свою чергу, дозволяє виявити спільне та відмінне в ідентифікаціях релігійного досвіду тими дослідниками, чії тексти підлягатимуть контекстуальному осмисленню. Зазначені методи слід визнати інструментами семантичного аналізу, у перспективі якого розкриваються ті значення, котрих набуває певне поняття в своїй історії. При цьому

© Сарапін Олександр, 2026

операція виявлення значень такої понятійної конструкції, як "релігійний досвід", в остаточному підсумку дозволяє наблизитися до розв'язання проблеми її специфіки.

Результати

Семантичний аналіз релігійного досвіду уможливлено через демонстрацію його ретроспективного виміру та систематики. Передусім на увагу заслуговують деякі аспекти семантичної історії "релігійного досвіду" у творах Ф. Шляєрмахера, В. Джеймса, Р. Отто, Й. Ваха та М. Еліаде. Принаймні їхні інтерпретації відповідної понятійної конструкції стали знаковими в перспективі окреслення двох методологічних підходів.

Перша спроба семантичного осмислення релігійного досвіду належить німецькому мислителю і теологу Фрідріху Шляєрмахеру. Саме він започатковує його вивчення як окремого предмета наукового аналізу у творі "Про релігію: промови до освічених людей серед тих, які її зневажають". Принаймні американський філософ Вейн Праудфут появу концепції релігійного досвіду вбачав саме у працях Ф. Шляєрмахера (Proudfoot, 1985, р. XII). Швейцарська дослідниця Сабріна Мюллер вважає, що "Фрідріх Шляєрмахер багато зробив для того, щоб в теології стало можливим говорити про релігійний досвід як про науковий предмет" (Müller, 2023, р. 3). Щоправда, німецький лютеранський теолог Герхард Ебелінг опрацювання тематики досвіду як такого пов'язував з творчим доробком М. Лютера, "в мисленні якого досвід не тільки набуває оригінального уцілененого звучання, але і вперше стає очевидним предметом постійного роздуму про його конститутивне значення для теології" (Ebeling, 2006, pp. 4–5). Вірогідно, лютерівські інтенції з приводу теми персонального досвіду вплинули на розроблення Ф. Шляєрмахером проблеми релігійного досвіду в його виразних описових характеристиках.

Проте зауважу, що автор твору "Про релігію.." не вживав словосполучення "релігійний досвід" (*religiöse Erfahrung*). Натомість для позначення такого досвіду він використовував прикметники "внутрішній" (*innere*) і "безпосередній" (*unmittelbare*). Для прикладу, Ф. Шляєрмахер писав: "Один має погляди на світ та формули для їх вираження, тоді як інший має почуття та внутрішній досвід, щоб їх задокументувати. Перший сплітає свої формули, а другий плете систему спасіння зі свого досвіду..." (Schleiermacher, 1985, S. 51–52). Таким чином, внутрішній досвід для німецького теолога не може бути предметом концептуальної рефлексії. Натомість його можна ідентифікувати виключно в перспективі "почуття залежності" (*das Gefühl der Abhängigkeit*). Саме такі почуття Ф. Шляєрмахер сприймає як початковий релігійний досвід. Підтвердженням тому є його твердження: "Релігія залишається у межах безпосереднього досвіду існування і дії Всесвіту, в межах її індивідуальних інтуїцій і почуттів; кожне з них є самодостатнім твором, не пов'язаним з іншими і не залежним від них" (Schleiermacher, 1985, S. 40). Між іншим, В. Праудфут відзначав "наполегливе прагнення Шляєрмахера до безпосередності релігійного досвіду" (Proudfoot, 1985, р. 3).

На мою думку, саме Ф. Шляєрмахеру вдалося включити тему релігійного досвіду до герменевтичного дискурсу. Принаймні його описи безпосередності досвіду як детермінанти релігії уможливають твердження про вторинність її доктринального і морального компонентів. З іншого боку, наголос Ф. Шляєрмахера на важливості афективного чинника для релігії започатковує ті ідентифікації релігійного досвіду, в яких помітними були твердження про його суб'єктивне наповнення, різноманітність і незвідність до будь-яких зовнішніх структур. Таким

чином німецький теолог відверто наполягав на семантичній однобічності понятійної конструкції "внутрішній досвід".

Безпосередність релігійного досвіду у сприйнятті Ф. Шляєрмахера набуває подальшого змістового розгортання у концепції В. Джеймса про його суб'єктивну інтенсивність. При цьому американський психолог вдається до своєрідної елітаризації понятійної конструкції "релігійний досвід". Зокрема, він вказав на відмінність між "одного разу народженими" (*once born*) і "двічі народженими" (*twice born*). "Одного разу народжені" – це індивіди, котрі проживають життя, не зазнаючи жодних виявів релігійного досвіду. Натомість "двічі народжені" – це вже ті, хто, переживши такий інтенсивний релігійний досвід, убачають у ньому стимул для суттєвого покращення їхнього образу життя (James, 1963, р. 166–167). Навіть більше, для В. Джеймса інтенсивний релігійний досвід не властивий звичайним вірянам, котрі дотримуються певних ритуалів та установок своєї релігії. Проте такий досвід стає прикметною рисою релігійних "геніїв", для яких релігія не є "нудною звичкою", але "гострою лихоманкою". Причому релігійний досвід уможливується переважно в ситуаціях екстремального вияву почуттів і дії інсайдерів.

Принагідно зверну увагу на визначення релігії, яке подає В. Джеймс. Для нього релігія означає "почуття, дії і переживання (*experiences*) окремих людей у їхній самотності, наскільки вони усвідомлюють своє ставлення до того, що вони вважають Божественним" (James, 1963, р. 31). Зверну увагу на те, що В. Джеймс наголошував на переживаннях (досвідах) як на завершальному складнику пізнавальних можливостей особистості. Його словами: "Ми повинні радше шукати оригінальні переживання, які були зразками для всієї цієї маси нав'язаних почуттів та імітованої поведінки" (James, 1963, р. 6). У такому разі виникає слушне запитання: "Який зміст В. Джеймс вкладав у поняття "релігійний досвід"?"

Передусім варто визнати своєрідну подвійність у його ідентифікації релігійного досвіду. З одного боку, В. Джеймс зважав на "екзистенціальну думку", у світлі якої релігійні переживання видаються суто суб'єктивними станами, або актами, або умовами переживання "реальності невидимого". Його словами: "Релігійний досвід, який ми вивчаємо, – це те, що живе всередині особистого життя. Такий особистий досвід з перших рук завжди здавався тим, хто був свідком його народження, еретичним нововведенням" (James, 1963, р. 6). У такому разі слід констатувати суто психічні передумови виявів різноманітних релігійних переживань. Зазвичай В. Джеймса цікавлять відповіді на питання: "Що переживає людина, перебуваючи у станах меланхолії, навернення, екстазу, чи містичних осянь"? Або: "Що відбувається з людиною, коли вона внаслідок навернення досягає святості"? Відповіді на ці питання він шукає у спробах прояснити трансформації у змісті свідомості людини під час її перебування в екстремальних ситуаціях. Тоді релігійний досвід у розумінні В. Джеймса зводиться до більш-менш інтенсивної переміни, котра звично відбувається у глибинах свідомості людини. Подібні переміни зумовлені тим ефектом, який уможливується її контактом з чимось тим, що претендує на статус Божественного. У лекції ХХ В. Джеймс висуває припущення: "...хоч би чим було те "більше" у потойбічному, з яким ми відчуваємо зв'язок у релігійному досвіді, – по цю сторону воно є підсвідомим продовженням нашого свідомого життя" (James, 1963, р. 512).

Вірогідно, що верифікація подібного припущення вимагала від його автора належним чином оформлених

свідчень. Тому не дивно, що В. Джеймс вдається до демонстрації прикладів численних переживань, у процесі яких віряни досягають ефекту спілкування з тим, що вони визнають Божественним. Звісно, американський психолог намагався показати піднесеність та велич таких переживань, які для нього тільки кількісно відрізняються від звичайних емоційних реакцій людини з приводу інших людей чи буденних речей. В. Джеймс наголошував: "У будь-якій настанові, яку ми називаємо релігійною, має бути щось урочисте, серйозне і делікатне" (James, 1963, p. 38).

Звісно, що для нього різновиди релігійного досвіду потребують серйозного ставлення з боку науковців. До того ж вони виявляються своєрідними гарантантами контактів людини з "реальностями невидимого". До речі, в анкеті Дж. Пратта (осінь 1904 р.) на запитання, що він має на увазі під "релігійним досвідом, В. Джеймс відповів: "Будь-який момент життя, який наближає людину до реальності духовних речей" (James, 1963, p. 531).

Також у В. Джеймса уможлиблюється сприйняття релігійного досвіду як форм вираження переживань "реальності невидимого". Тобто спрацьовує своєрідна об'єктивація, яка в остаточному підсумку зазнає артикуляції у певних доктринальних і ритуальних положеннях. В. Джеймс стверджував, що "релігійний досвід спонтанно і неминуче породжує міфи, забобони, догми, віроучення та метафізичні теології, а також критику одного набору з них прихильниками іншого" (James, 1963, p. 433). Щоправда, американський психолог надто скептично ставився до спроб раціоналізації форм об'єктивації безпосереднього релігійного досвіду і його наслідків. Натомість особлива увага В. Джеймса до описів релігійних переживань дозволяє стверджувати про його схильність до демонстрації відчутного суб'єктивізму в їх сприйнятті.

Подальша семантична історія понятійної конструкції "релігійний досвід" пов'язана з появою праці німецького теолога Рудольфа Отто "Священне". Її вихідною установкою було визначення Ф. Шляєрмахером релігії як благочестивого почуття залежності, яке, по суті, виявляється осередком релігійного досвіду людини. Звісно, що воно не піддається жодній концептуалізації. На увагу заслуговує зауваження Р. Отто: "Шляєрмахеру, на щастя, вдалося виокремити вельми помітний елемент такого досвіду, назвавши його "почуттям залежності" (*das Gefühl der Abhängigkeit*)" (Otto, 1963/2004, S. 9). Автор праці "Священне" наполягав на унікальності релігійного досвіду і його винятковій відмінності від інших різновидів людських переживань. Р. Отто надто патетично наголошував: "Неймовірно, або радше дивовижно: бо якщо в будь-якій сфері людського досвіду і є щось унікальне для цієї сфери і тільки в ній зустрічається, то це саме в релігійному переживанні" (Otto, 1963/2004, S. 4). Таким чином, його точка зору щодо сутності релігійного досвіду принципово відрізнялася від установки В. Джеймса, який, у свою чергу, сумнівався в унікальності всього, що має стосунок до емоційної сфери релігії.

Звісно, що Р. Отто, загалом дотримуючись погляду Ф. Шляєрмахера, наполягав на первинності афектів у релігійному досвіді і, відповідно, на вторинності в ньому усіляких інтелектуальних елементів. Принагідно зазначу, що інтелектуальні елементи він визнавав "доповненням", або "схематизацією" емоційного змісту релігійного досвіду. Щоправда, Р. Отто стверджував про обмеження у сприйнятті Ф. Шляєрмахером "почуття залежності" як детермінанти релігійного досвіду. Принаймні він закидав Ф. Шляєрмахеру те, що, по-перше, у нього релігійне

почуття відрізняється від звичайних тільки мірою, а не внутрішніми якостями і, по-друге, у презентації ним такого кшталту почуття передусім як форми само-свідомості (Otto, 1963/2004, S. 9–12).

Проте Р. Отто як лютеранський теолог усвідомлював недоречність надмірного акценту на афективному підґрунті релігійного досвіду. Для нього подібна надмірність неминуче призведе до зневаги об'єктивного потенціалу Божественного. Іншими словами, Р. Отто наполягав на потребі враховувати усвідомлення об'єктивної божественної реальності в перспективі виявлення моментів справжнього релігійного досвіду.

Для характеристики якості релігійного досвіду людини Р. Отто використовує поняття "священне" (*Heilig*), яке не потребує зведення до чогось іншого. Для нього: "Визнання чогось "священним" є насамперед своєрідною оцінкою, котра уможлиблюється тільки в релігійній сфері" (Otto, 1963/2004, S. 5). Подібне твердження Р. Отто слід сприймати як вагомий аргумент на користь оптимального перекладу з німецької мови слова *Heilig* саме як "священне", а не як "святе". Для німецького теолога "святе" виявляється, по суті, моральною категорією, а "священне", у свою чергу, постає осередком *Gefühle* в його широкому значенні. Крім того, у нього святе належить до сфери раціонального, а священне – до царини ірраціонального.

Р. Отто наголошував на унікальності священного, оскільки воно "ухиляється від раціонального... є цілком незбагненним для понятійного осягнення" (Otto, 1963/2004, S. 5). В іншому місці тексту він стверджував про таку "властиву духу категорію священного, як темне апріорне знання" (Otto, 1963/2004, S. 188). "Категорія" для Р. Отто виявляється "базовим поняттям", котре властиве якомусь об'єкту. Тоді переживання людиною священного належить до семантичного простору її релігійного досвіду як обізнаності про таємниче Божественне.

У такому разі постає слушне питання: "Яким чином священне входить до горизонту релігійного досвіду людини"? Р. Отто посилається на одкровення, котре дозволяє людині усвідомити її переживання близькості до священного. Відповідно, німецький теолог стверджував про "релігійний інстинкт", "інстинктивне передчуття", "схильність", котрі здатні схопити передусім ірраціональний елемент в ідеї божественного. До речі, у Р. Отто контекстуально йдеться про схильність людини до набуття своєрідних "інтуїтивних знань", тобто "неявних знань".

На початку розділу 16 згаданого твору німецький теолог наполягав на необхідності виокремлювати раціональний та ірраціональний моменти в категорії "священне". Причому Р. Отто був переконаний у тому, що раціональний момент священного не слід виводити з якогось чуттєвого сприйняття. На його думку: "Ми тут повністю відвертаємось від чуттєвого досвіду, повертаючись до того, що, незалежно від будь-якого "сприйняття", властиве самому духу як його первинність (*Ursprünglichstes*), котра заснована на "чистому розумі" (Otto, 1963/2004, S. 137). Отже, Р. Отто приділяє увагу не стільки суб'єкту, скільки релігійному об'єкту.

Вірогідно, потреба визнати об'єктивацію в ідентифікації релігійного досвіду змусила німецького теолога запровадити поняття "нумінозне" (походить з латинського *numen* – божество). Це поняття, з одного боку, виявляється як усвідомлення людиною чогось того, що перебуває за межами феноменального світу. З іншого боку, його актуалізація свідчить про відчуження людиною необхідності єднання з "вищою реальністю". Визначальною характеристикою нумінозного Р. Отто проголошує

"інаковість". Точніше, воно постає у нього як "зовсім Інакше" (*ganz andere*). Вважаю, що в такому понятті слід убачати дещо модифіковану конкретизацію "почуття абсолютної залежності" у викладі Ф. Шляєрмахера. У чому ж тоді полягає своєрідність відтвореного Р. Отто неологізму?

Німецький теолог стверджував: "Оскільки цей феномен є цілковито *sui generis*, як і будь-яка оригінальна та базова даність, то він не піддається визначенню у строгому сенсі, а може лише обговорюватися" (Otto, 1963/2004, S. 7). При цьому "нумінозне" Р. Отто виявляється спільним компонентом у всіх релігійних традиціях. За своєю сутністю воно є "позначенням священного мінус його моральний момент та раціональний момент взагалі" (Otto, 1963/2004, S. 6).

З іншого боку, *Numinosum* є тим, що відчувається вірянами, але він не може бути раціонально пізнаваним. Р. Отто у своєму творі розгортає основні моменти відчуття нумінозного як такого. Ними виявляються: почуття "тварності" (*Kreaturgefühl*), жахлива таємниця (*mysterium tremendum*), захоплення (*fascinans*), священне як нуміозна цінність (*Sanctum als numinoser Wert*). Щоправда, німецький теолог все-таки допускає можливість схематизації нумінозного, оскільки з'ясування його суті приведе нас до розгадки "таємниці" (*Mysterium*), цієї яскраво вираженої характеристики релігійного досвіду. В. Праудфут слушно зауважив: "... застосування Отто категорії нумінозного є прикладом того, як можна за допомогою дослідницької категорії створити відчуття таємниці" (Proudfoot, 1985, p. 222). Тоді слід визнати, що нумінозне постає своєрідним ідентифікатором досвіду трансценденції, зафіксованому в текстах інсайдерів. Для прикладу, Р. Отто згадує про такий досвід, який практикували "місіонери в середовищі тибетців та чорношкірих Африки" (Otto, 1963/2004, S. 168).

Отже, німецький теолог сприймає нумінозне в перспективі присутності в ньому таємниці. При цьому він визначає його як залишок, утворений після вирахування наявних у священному морального та раціонального моментів. Отже, сутність священного ховається у нумінозному. Священне, у свою чергу, постає прихованим ідентифікатором інтенсивного благоговійного і водночас страхітливого переживання людиною таємниці божественної присутності. Такий амбівалентний досвід "присутності таємниці" проголошується тим досвідом, з якого "виростають" усі релігійні традиції. Симптоматичним видається твердження Р. Отто: "Досвід (*Erfahrnisse*), який ми в християнстві називаємо благодаттю, або відродженням, має відповідність у піднесених духовних релігіях поза християнством" (Otto, 1963/2004, S. 51).

В остаточному підсумку, поняття "священне" і "нумінозне" Р. Отто слід визнати своєрідними методологічними орієнтирами в осмисленні ним семантичної подвійності релігійного досвіду.

Німецький теолог і соціолог Йоахім Вах у своїх розвідках з тематики релігійного досвіду спирався на установку Ф. Шляєрмахера і Р. Отто. Релігійний досвід для нього також постає основою релігії як такої. При цьому Й. Вах ототожнював його з граничним досвідом. За його міркуваннями, людина в такому акті переживає зустріч з вищою, або остаточною реальністю (*ultimate reality*). Зокрема, Й. Вах стверджував: "Релігійний досвід є всеосяжною відповіддю всієї істоти на те, що сприймається як вища реальність. Тобто ми залучені не тільки своїм розумом, почуттями чи волею, але як цілісні особистості" (Wach, 1951, p. 32). Зауважу, що німецький теолог наполягав на неможливості концептуалізації такого типу досвіду.

З іншого боку, він виокремлює форми вираження релігійного досвіду в думках і діях. Й. Вах писав: "Тільки у своєму вираженні і через нього наш досвід стає доступним іншим, так само як і будь-який релігійний досвід" (Wach, 1951, p. 33). Тобто релігійний досвід індивідів задля розуміння його характеру повинен зазнавати неминучої об'єктивності. Й. Вах твердив про теоретичні (концептуальні), практичні і соціологічні форми його вияву. На його думку: "Всюди і за всі часи людина відчувала потребу виразити свій релігійний досвід трьома способами: концептуально; через дію, або практично; і в межах домовленостей, або соціологічно" (Wach, 1951, p. 34). Звісно, що форми вияву релігійного досвіду піддаються можливим інтерпретаціям. Що ж стосується розуміння його сутності, то Й. Вах вказував на необхідність урахувувати методологічний принцип "порочного кола", у якому "розуміння внутрішнього досвіду настає лише через інтерпретацію його об'єктивного вираження, однак адекватна інтерпретація сама по собі залежить від попереднього розуміння внутрішнього досвіду" (Wach, 1967, p. 14).

Принагідно зауважу, що попереднє розуміння Й. Вахом внутрішнього досвіду вписується у парадигму нумінозних переживань Р. Отто, в яких людина стикається із "зовсім Інакшим". У подібному "зіткненні" людини із "зовсім Інакшим" Й. Вах убачав "усвідомлення нею вищої реальності" (Wach, 1951, p. 217). Загалом слід стверджувати про наявну у працях німецького теолога семантичну подвійність в ідентифікації ним релігійного досвіду. Щоправда, презентована Й. Вахом об'єктивність такого типу досвіду видається зовнішньою, оскільки поширюється тільки на його форми вираження.

Сприйняття релігійного досвіду як ідентифікатора переживань людини, пов'язаних з актуалізацією священного, набуває особливого значення у творах румунського релігієзнавця Мірчі Еліаде. Для нього священне (*sacré*) означає передусім об'єктивну реальність, котру неможливо звести до інших компонентів духовного життя індивідів. М. Еліаде проголошує сакральне об'єктивною категорією і, відповідно, противагою суб'єкту релігійного досвіду. У своїх творах він часто твердив про досвід священного як Вищої реальності, дотримуючись установок Р. Отто. Для прикладу, у передмові до твору "Сакральне і профанне" М. Еліаде писав: "Священне завжди проявляється як реальність зовсім іншого порядку, ніж "природні" реальності" (Eliade, 1965a, p. 16). Між іншим, властивий індивідам досвід долучення до сакрального М. Еліаде визнавав своєрідним гарантом існування іншого трансцендентного світу. Симптоматичними видаються його твердження: "Саме в переживанні сакрального, у зіткненні з надлюдською реальністю виникає ідея про те, що дещо справді існує, що існують абсолютні цінності, здатні направляти людство і надавати смислу людському існуванню. Тому саме через досвід сакрального виникають ідеї реальності, істини та смислу" (Eliade, 1963, p. 171).

Зауважу, що еліадівське розуміння священного певною мірою уподібнюється "нумінозному" Р. Отто. Тоді зрозумілими стають його висловлювання на кшталт: "Рудольф Отто описує сакральне як *ganz andere*" (Еліаде, 2018, с. 16). Нагадаю, що німецький теолог "зовсім Інакшим" характеризував "нумінозне", але не священне. Вірогідно, що М. Еліаде намагався включити своє розуміння релігійного досвіду в рамки концепції сакрального саме як об'єктивної реальності. Підтвердженням входження релігійного досвіду у парадигмальну установку священного є інтенція М. Еліаде,

подана ним у передмові до твору "Мефістофель і андрогін". На його думку: "Зустріч із "зовсім іншим" незалежно від того, усвідомлюємо ми це чи ні, народжує досвід релігійного характеру" (Eliade, 1965b, p. 11).

Звісно, що священне в релігійному досвіді людини відображається в різних феноменах і ситуаціях цього світу. Для М. Еліаде релігійні переживання уможлижуються в таких феноменах, як міфи, практики йоги, шаманські ритуали, маніфестації світла тощо. Крім того, він наголошував: "Кожен релігійний досвід виражається та транслюється у певному історичному контексті. Але визнання історичності релігійного досвіду не означає, що його можна редукувати до нерелігійних форм поведінки" (Eliade, 2018, p. 21). У такому разі не існує "чистих" релігійних феноменів. З іншого боку, об'єкт релігійного досвіду не може бути зведений до чогось іншого, оскільки в протилежному випадку він втрачає свій унікальний статус. За міркуваннями М. Еліаде священне завжди маскується у феноменах цього світу або в їхніх способах дій. Тоді досвід релігійної людини дозволяє їй зрвати ту "завісу", за якою приховуються ієрофанії (сакральні маніфестації).

Однак у працях М. Еліаде також помітними є приклади суб'єктивізації релігійного досвіду. Для нього релігійна людина розпізнає священне завдяки своєму внутрішньому досвіду. Таким чином спрацьовує своєрідна синонімізація релігійного досвіду і переживань людиною ієрофанії. При цьому М. Еліаде наполягав на співвідносності переживань людиною сакрального із ситуацією її існування у світі. Подібні переживання він визнавав пов'язаними з певними аспектами людського буття. Для прикладу, М. Еліаде стверджував: "Насправді усвідомлення людиною свого способу буття та прийняття власної *присутності* у світі разом становлять "релігійний досвід" (Eliade, 2018, p. 24). Інший приклад. В інтерв'ю з Клодом-Анрі Роке він наголошував: "Священне не припускає віру в Бога, в богів або духів. Воно... є досвідом певної реальності і джерелом усвідомлення буття... Якщо досвід священного, по суті, є питанням свідомості, тоді очевидно, що священне неможливо пізнати «ззовні». Тільки через внутрішній досвід кожний може розпізнати його в релігійних діях християнина, або первісної людини" (Eliade, 1978, p. 176). Тоді виходить, що людина усвідомлює священне, тому що воно наповнене буттям і виявляється як зовсім інша реальність.

Тепер про властиве М. Еліаде ототожнення релігійного досвіду і переживань сакрального. Вельми помітним видається подібне ототожнення у більшості його публікацій. Для прикладу, у згаданому вище в інтерв'ю М. Еліаде категорично стверджував: "Так, цей досвід, який ми називаємо священним або релігійним, має екзистенційний характер" (Eliade, 1978, p. 156). У передмові до праці "Пошуки. Історія та смисл в релігії" він наголошував: "На найбільш архаїчному рівні культури саме життя людини є релігійним актом, оскільки лише харчування, сексуальне життя та робота мають сакральне значення" (Eliade, 2018, с. 8). Отже, в контексті архаїчної епохи священне і релігійне не відрізнялися один від одного. Якщо зважати на ідеалізацію румунським релігієзнавцем первісної релігійності, тоді його твердження про ототожнення священного і релігійного поширюються і на розвинуті релігійні традиції.

Таким чином, священне в розумінні М. Еліаде має статус до вищої реальності, але воно не претендує на статус такої реальності. Священне в нього не виявляється уособленням трансцендентної сутності, котра мислиться поза людським досвідом. Причому М. Еліаде

вважав переживання людиною чогось сакрального маркером належності до релігії. У зв'язку з цим згадаю його інтенцію: "... бути – або радше стати – людиною означає бути "релігійним" (Eliade, 2018, с. 8). З іншого боку, М. Еліаде визнавав сакральне чимось на кшталт надісторичної сутності, котра відкривається у феноменальному світі й, отже, нав'язується людині ззовні.

Таким чином, слід констатувати наявну в міркуваннях М. Еліаде логічну непослідовність. Чи, можливо, румунський релігієзнавець зайвий раз намагався підкреслити виразну амбівалентність у сприйнятті священного? Тоді виходить, що релігійний досвід індивідів постає критерієм об'єктивізації священного і водночас свідченням його суб'єктивізації. Вірогідно, М. Еліаде зумисне не вдався до утвердження пріоритетності одного з двох чинників, що формують релігійний досвід. Тоді постає слушне запитання: "Чому не вдавався?" Вірогідно, наголос на суб'єктивному чиннику такого досвіду уможлилював соліпсизм у сприйнятті М. Еліаде сакрального. Натомість акцент на об'єктивізації релігійного досвіду призвів би до обмеження одкровення божественного, яке румунський релігієзнавець, по суті, змішував зі священним. У такому разі М. Еліаде схилявся до компромісного розв'язання проблеми зумовленості релігійного досвіду.

Тепер про інший вимір семантичного потенціалу релігійного досвіду, який умовно підпадає під рубрику "систематика". Ідеться про спробу впорядкування свідчень про ті його значення, які видаються визначальними у творах Ф. Шляермахера, В. Джеймса, Р. Отто, Й. Ваха та М. Еліаде. Принаймні в їхніх згаданих вище творах помітними є натяки на дві умовні методологічні стратегії.

Перша з них охоплює ідентифікації релігійного досвіду як смислового наповнення внутрішнього світу індивіда конфесійно зумовленими образами та символами. У цьому разі спрацьовує семантичне перекивання релігійного досвіду і внутрішнього, або містичного, досвіду. До речі, В. Джеймс вважав, що зміст містичного і релігійного досвіду перетинаються, але вони не є однаковими за обсягом. До подібного типу досвіду входять релігійні екстази, видіння, пророцтва, віщі сновидіння, релігійні преображення, відчуження гріховності, розкаяння, розради й навіть "томління за Богом" і "сп'яніння Богом" (Жицінський, 2004). У такому разі на статус релігійного досвіду претендують різноманітні його вияви – від витончених містичних переживань до примітивних емоцій, спричинених видіннями ангелів та демонів. В. Стейс повідомляє про німецького містика Генріха Сузо, котрий "про свій досвід говорить, як про "сліпучу темряву", яка парадоксальним чином поєднує в собі позитивні і негативні аспекти в одній фразі" (Stace, 1960, p. 100).

Конкретизаціями першої методологічної стратегії у сприйнятті релігійного досвіду слід визнати його численні дескриптивні визначення. Для прикладу, британський філософ і богослов Річард Свінберн ідентифікував релігійний досвід як "досвід, який (епістемічно) здається суб'єкту досвідом Бога (або просто Його присутності, або вчинення чи здійснення чогось), або чогось іншого надприродного" (Swinburne, 2004, p. 295). Для польського теолога Юзефа Макселона: "Релігійний досвід – це особлива зустріч з Богом, яка заторкує найглибші закутки людської особистості" (Макселон, 1998, с. 269). У вітчизняній дослідницькій думці на увагу заслуговує визначення релігійного досвіду Ольги Карагодіної. На її думку: "...це "прорив" за межі панівної (повсякденної) реальності з наступною сакралізацією таких переживань" (Карагодіна, 1997, с. 54). Олена Предко, згадуючи про кілька ідентифікацій релігійного досвіду,

узагальнює, що такого кшталту досвід "конструює діалогічну модель взаємодії суб'єкта з цариною Божественного, розгортаючись у певні релігійні практики та інтеріоризуючи результати цієї взаємодії у формі ціннісних конструктів" (Предко, 2014, с. 22).

У світлі першої стратегії сприйняття релігійного досвіду спрацьовують переважно його описові характеристики та ідентифікації з виразними афективними підтекстами. Гносеологічним підґрунтям реалізації подібного типу досвіду слід визнати принцип ймовірності. Ідеться про те, що якомусь суб'єкту здається, що він зіткнувся з ситуацією присутності Бога (надприродної сили). Причому таку ситуацію він сприймає як очевидну, вбачаючи в ній унікальну когнітивну цінність. Але подібне сприйняття не є очевидним для тих суб'єктів, котрі не зазнавали досвіду присутності Бога (надприродної сили). Принаймні реакція з боку інших суб'єктів може бути в інтервалі від можливого припущення такої ситуації до надмірного скепсису щодо її сприйняття.

З іншого боку, ті інсайдери, котрі зазнавали досвід "присутності Бога або якоїсь надприродної сили", відчували більш-менш інтенсивний перцептивний резонанс, який спонукав їх до конструювання особливих причинно-наслідкових зв'язків. У деяких випадках у згаданих інсайдерів простежуються такі афективні реакції, як ейфорія, інтуїтивне прозріння, захоплення, блаженство. У своїй класичній праці "Різноманіття релігійного досвіду" В. Джеймс, послуговуючись рукописами Е. Старбека, описує стан одного вірянина, котрий зазнав ейфорії внаслідок "присутності Бога". У його переповіданні: "Бог для мене реальніший за будь-яку думку про річ чи людину. Я позитивно відчуваю Його присутність, і тим інтенсивніше, чим більше живу в тіснішій гармонії з Його законами, записаними в моєму тілі та розумі. Я відчуваю Його в сонячному світлі чи дощі; і благоговіння, змішане з чудовим спокоєм, найбільш точно описує мої почуття" (James, 1963, p. 70).

Тому цілком зрозумілими видаються приклади надмірно емоційних описів релігійного досвіду, які можна знайти в численних публікаціях. Для прикладу, С. Мюллер подає свідчення тих інсайдерів, котрі зазнавали подібних інтенсивних переживань (Müller, 2023, p. 116–118). Симптоматичним є її узагальнення: "Релігійний досвід пов'язаний з неконтрольованістю, пізнанням (Бога), новими прозріннями і високою емоційністю" (Müller, 2023, p. 117). Відтворення численних випадків інсайдерських релігійних переживань, зафіксованих у працях переважно американських науковців, можна знайти у п'ятому розділі праці Б. Бейт-Халлами і М. Аргайла "Психологія релігійної поведінки, переконань і досвіду" (Beit-Hallahmi, & Argyle, 1997, p. 75–96). На основі опису таких випадків вони узагальнюють: "Релігійний досвід передає тим, хто його переживає, відчуження контакту з наймогутнішою істотою або силою, "незалежно від того, називають вони це Богом чи ні", відчуття єдності всього творіння; вони почуваються єдиними та люблять інших людей; вони почуваються більш цілісними, можливо, "прощеними"; вони найщасливіші; у них був досвід позачасовості, можливо, вічності; і вони вірять у те, що зіткнулися з якоюсь реальністю" (Beit-Hallahmi, & Argyle, 1997, p. 96).

На мою думку, більшість дескриптивних ідентифікацій релігійного досвіду видаються виразними, захопливими для уяви інсайдерів, однак з теоретичного погляду вони не є адекватними. Крім того, для їх оцінки бракує зовнішніх критеріїв. Принаймні будь-яка об'єктивна релігійного досвіду неминуче призведе до втрати ним особливого езотеричного статусу. Отже, слід

визнати неможливість інституційного нав'язування якихось стандартів у культивуванні інсайдерами свого релігійного досвіду. Варто погодитися з думкою канадської філософині Марсель Бріссон, яка вважала, що такого кшталту досвід "не застигає у структурованих формах пасивності або активності, встановлених інститутами" (Brisson, 1974, p. 73).

Між іншим, ймовірний характер релігійного досвіду для деяких філософів і теологів уможлиблює особливий доказ існування Бога. Ідеться про модифікації так званого "досвідного доказу". Для прикладу, британський філософ і богослов Річард Свінберн у праці "Існування Бога" апелює до такого фундаментального принципу раціональності, як "принцип довірливості" (*the principle of credulity*). Зокрема, він стверджував, що "принцип раціональності, згідно з яким (за відсутності особливих міркувань), якщо суб'єкту здається (епістемічно), що *x* присутне (і має певну характеристику), то, ймовірно, *x* все-таки присутне (і має цю характеристику); те, що, як нам здається, сприймається, вірогідно, так і є" (Swinburne, 2004, p. 303). Отже, для Р. Свінберна сприйняти релігійний досвід якогось суб'єкта означає вірити (або бути схильним повірити) в існування Бога або іншої надприродної реальності на основі такого досвіду. Однак постає слушне запитання: "Чи слід визнавати "досвідний доказ" достатнім або ж логічно спроможним для віри в Бога"? З іншого боку, якийсь суб'єкт може вірити в Бога, не відчуваючи Його присутності в собі або біля себе. У будь-якому разі Р. Свінберн вдавався до певних обмовок, демонструючи ефективність "принципу довірливості". Зокрема, він наполягав на тому, що "релігійний досвід, котрий здається присутністю Бога, слід вважати достовірним, якщо тільки не буде доведено на інших підставах, значно більш ймовірних, що Бог не існує" (Swinburne, 2004, p. 321).

Друга методологічна стратегія у сприйнятті релігійного досвіду свідчить про його альтернативний семантичний потенціал. Ідеться про релігійний досвід як ідентифікацію конфесійної обізнаності індивіда в міру його включення до реалій певної релігійної традиції. У такому розумінні понятійна конструкція "релігійний досвід" входить до семантичного поля "знання, котре спонукає до певних дій". З цього погляду симптоматичним є популярний латинський термін *experientia*, що означає переважно "досвід, досвідне знання, досвідченість". Від латинського *experientia* походять англійське слово *experience*, французьке – *expérience*, італійське – *esperienza*. Між іншим, німецьке слово *Erfahrung* також означає "досвід, досвідне знання", на відміну від слова *Erlebnis* з його усталеними значеннями "досвід", "переживання", які видаються більш сфокусованими на їх суто суб'єктивному підґрунті.

Семантику подібного розуміння досвіду влучно передав новозеландський релігієзнавець Петер Донован. На його думку: "Завдяки досвіду ми маємо на увазі не стільки подію, у якій беремо участь, скільки її вплив на нас. Ми вчимося на досвіді; те, чого ми навчаємося, ми називаємо "нашим досвідом" (Donovan, 1979, p. 3). Тоді релігійний досвід уподібнюється усьому тому, про що віряни дізнаються, як про якусь релігійну традицію. Унаслідок цього релігійний досвід семантично зливається з ефектом досвідченості тієї людини, котра свої знання отримує у процесі включення до певної конфесії.

У подібній семантичній перспективі релігійний досвід претендує на статус особливого екзистенційного знання, якого віряни набувають унаслідок залучення до потенціалу певної конфесії. Тобто індивіди володіють

інформацією про якісь релігійні реалії і намагаються застосовувати її у своєму повсякденному житті. Таким чином понятійна конструкція "релігійний досвід" покидає межі суто суб'єктивного виміру і переходить до плану суб'єктивно-об'єктивної взаємодії. Певною мірою можна стверджувати про існування особливого способу буття людини у світі, цілковито детермінованого вимогами якоїсь релігійної традиції.

Конкретизаціями другої стратегії у сприйнятті релігійного досвіду слід визнати пізнавальні ефекти від більш-менш тривалого перебування індивіда в конфесійному середовищі. Подібні ефекти уможливаються внаслідок їх регулярної участі в культових діях або в процесі молитовного подвижництва, або у вправах, спрямованих на умертвіння плоті, або в пастирському служінні тощо. Також прикладами можуть бути досвід воцерковлення, досвід відстоювання релігійних цінностей, досвід протиставлення себе віхам мирського світу і навіть "досвід спокуси" (Г. Ебелінг). У будь-якому разі доречно стверджувати про своєрідну об'єктивізацію релігійного досвіду і, відповідно, про можливість її більш-менш адекватної інтерпретації.

Проте в дослідницькій літературі семантика релігійного досвіду розглядається переважно у світлі першої методологічної стратегії. Цим пояснюється надмірна кількість таких його визначень, автори яких на різні лади демонструють можливості дескриптивізму. Крім того, в контексті ідентифікації релігійного досвіду як інтенсивного акту переживання індивідами "реальності невидимого" уможливаються різні версії уточнення його характеристик і варіантів типології. У зв'язку з цим згадаю про хрестоматійні характеристики релігійного досвіду у викладі В. Джеймса (James, 1963, p. 116).

Наслідком культивування першої установки також слід визнати наявність у публікаціях ідентифікації релігійного досвіду в перспективі уточнення його особистісного виміру. Наприклад, для О. Предко релігійний досвід – "це актуалізація людського, певний вид ставлення людини до світу, відносини у формі чуттєвої "впевненості" в існуванні вищих сил" (Предко, 2016, с. 44).

З іншого боку, в дослідницькій літературі обмаль тих визначень релігійного досвіду, які акцентують на обізнаності віряними реалій своєї конфесії і на відповідних формах його об'єктивізації. Причому подібні визначення зазвичай вписуються у перспективу виявлення семантичного потенціалу досвіду як такого.

Також зауважу про незначну кількість дослідницьких пропозицій стосовно необхідності враховувати семантичну бінарність понятійної конструкції "релігійний досвід", хоча натяки на подвійність в ідентифікації такої конструкції помітними є у згаданих вище творах В. Джеймса, Р. Отто, Й. Ваха та М. Еліаде. Автору статті вдалося знайти лише презентацію подібної подвійності в дослідженні американського сходознавця Роберта Шарфа. Зокрема, він стверджував про два способи застосування релігійного досвіду: "1) як "брати участь у", "переживати", 2) як "безпосередньо сприймати", "спостерігати", "усвідомлювати", "бути свідомим" (Sharf, 1998, p. 104). Останнє для Р. Шарфа видається проблематичним за умови його концептуалізації.

Дискусія і висновки

Таким чином, семантичний аналіз понятійної конструкції "релігійний досвід" уможливується через виокремлення умовних двох методологічних стратегій. Основу першої із них становить тенденція до презентації суб'єктивізму в семантичному полі релігійного досвіду. Започаткована Ф. Шляермахером, вона отримує статус

домінантної установки у розв'язанні проблем, пов'язаних з ідентифікацією відповідного типу досвіду. В остаточному підсумку культивування подібної установки приводить до демонстрації послідовного психологізму в його ідентифікаціях. Проте постає питання адекватності визначень суто індивідуального релігійного досвіду. Чи спрацьовує у зв'язку з цим пропозиція В. Праудфута розрізняти описові і пояснювальні редукції у сприйнятті такого досвіду? Питання залишається риторичним.

Натомість видаються слушними інтерпретації наслідків об'єктивізації релігійного досвіду. Щоправда, більшість дослідників дотримуються установки Й. Ваха та М. Еліаде, вдаючись до ідентифікації зовнішніх форм вираження релігійного досвіду. Можливо, потребує докладного аналізу його визначення як конфесійної обізнаності індивідів у різних формах її актуалізації. Іншими словами, перспективними видаються подальші дослідження значеннєвого потенціалу релігійного досвіду. Однак не варто замикатися у межах його семантичної сингулярності. Ймовірно, що подальші рефлексії з приводу презентації семантичної бінарності релігійного досвіду приведуть до більш обнадійливих результатів.

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

Список використаних джерел

- Еліаде, М. (2018). *Пошуки. Історія та смисл в релігії*. Дух і Літера.
- Жицінський, Ю. (2004). *Бог постмодерністів: Великі питання філософії в сучасній критиці модерну*. Український католицький університет.
- Карагодіна, О. (1997). Психологія релігії. *Українське релігієзнавство*, 6, 51–58. <https://doi.org/10.32420/2306-354>
- Макселон, Ю. О. (Ред.). (1998). *Психологія. З викладом основ психології релігії* (Т. Чорновіл, Пер.). Свічадо.
- Предко, О. І. (2014). Релігійний досвід: Особистісний вимір. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 1(1), 21–25.
- Предко, О. І. (2016). Релігійний досвід: Особистісно-екзистенційна сутність. *Філософські проблеми гуманітарних наук*, 25, 40–45.
- Beit-Hallahmi, B., & Argyle, M. (1997). *The psychology of religious behaviour belief and experience*. Routledge.
- Batson, C. D. (1993). *Religion and the individual: A social-psychological perspective*. Oxford University Press.
- Bräkenhielm, C. R. (1985). *Problems of religious experience*. Uppsala University.
- Brisson, M. (1974). *Expérience religieuse et expérience esthétique*. Université de Montréal.
- Donovan, P. (1979). *Interpreting religious experience*. Seabury.
- Ebeling, G. (2006). La plainte au sujet du défaut d'expérience en théologie et la question de son objet. *Études théologiques et religieuses*, 81(1), 1–23. <https://doi.org/10.3917/etr.0811.0001>
- Eliade, M. (1963). *Aspects du mythe*. Gallimard.
- Eliade, M. (1978). *L'Épreuve du labyrinthe: Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*. Belfond.
- Eliade, M. (1965a). *Le sacré et le profane*. Gallimard.
- Eliade, M. (1965b). *Mephistopheles and the Androgyne: Studies in religious myth and symbol*. Sheed and Ward.
- Hood, R. W. (1974). Psychological strength and the report of intense religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13(2), 65–71. <https://www.jstor.org/stable/1259947>
- James, W. (1963). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. New Matter by University Books. <https://archive.org/details/varietiesofrelig00jameuoft/page/n15/mode/2up>
- Müller, S. (2023). *Religious experience and its transformational power*. Walter de Gruyter GmbH.
- Otto, R. (2004). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Verlag C.H. Beck (Nachdruck aus "Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen," 1963, Verlag C.H. Beck).
- Proudfoot, W. (1985). *Religious experience*. University of California.
- Schleiermacher, F. (1985). *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Reclam.
- Sharf, R. H. (1998). Experience. In M. C. Taylor (Ed.), *Critical Terms for Religious Studies* (pp. 94–116). University of Chicago.
- Stace, W. T. (1960). *Mysticism and philosophy*. J. B. Lippincott.
- Swinburne, R. (2004). *The Existence of God* (2nd ed.). Oxford University Press.
- Wach, J. (1967). *Sociology of religion*. University of Chicago.

Wach, J. (1951). *Types of religious experience: Christian and non-Christian*. University of Chicago.

References

- Batson, C. D. (1993). *Religion and the individual: A social-psychological perspective*. Oxford University Press.
- Beit-Hallahmi, B., & Argyle, M. (1997). *The psychology of religious behaviour belief and experience*. Routledge.
- Bråkenhielm, C. R. (1985). *Problems of religious experience*. Uppsala University.
- Brisson, M. (1974). *Expérience religieuse et expérience esthétique*. Université de Montréal.
- Donovan, P. (1979). *Interpreting religious experience*. Seabury.
- Ebeling, G. (2006). La plainte au sujet du défaut d'expérience en théologie et la question de son objet. *Études théologiques et religieuses*, 81(1), 1–23. <https://doi.org/10.3917/etr.0811.0001>
- Eliade, M. (1963). *Aspects du mythe*. Gallimard.
- Eliade, M. (1965a). *Le sacré et le profane*. Gallimard.
- Eliade, M. (1965b). *Mephistopheles and the Androgyne: Studies in religious myth and symbol*. Sheed and Ward.
- Eliade, M. (1978). *L'Épreuve du labyrinthe: Entretiens avec Claude-Henri Rocquet*. Belfond.
- Eliade, M. (2018). *The Quest. History and meaning in religion*. Dukh i Litera [in Ukrainian].
- Hood, R. W. (1974). Psychological strength and the report of intense religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 13(2), 65–71. <https://www.jstor.org/stable/1259947>
- James, W. (1963). *The varieties of religious experience: A study in human nature*. New Matter by University Books. <https://archive.org/details/varietiesofrelig00jameuoft/page/n15/mode/2up>
- Karagodina, O. (1997). Psychology of Religion. *Ukrainian Religious Studies. Bulletin*, 6, 51–58 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32420/2306-354>

Makselon, Y. O. (Ed.). (1998). *Psychology. With a presentation of the basics of the psychology of religion* (T. Chornovil, Trans.). Svichado [in Ukrainian].

Müller, S. (2023). *Religious experience and its transformational power*. Walter de Gruyter GmbH.

Otto, R. (2004). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Verlag C.H. Beck (Nachdruck aus "Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen," 1963), Verlag C.H. Beck).

Predko, O. I. (2014). Religious experience: The personal dimension. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 1(1), 21–25 [in Ukrainian].

Predko, O. I. (2016). Religious experience: Personal-existential essence. *Philosophical Problems of the Humanities*, 25, 40–45 [in Ukrainian].

Proudford, W. (1985). *Religious experience*. University of California.

Schleiermacher, F. (1985). *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Reclam.

Sharf, R. H. (1998). Experience. In M. C. Taylor (Ed.), *Critical Terms for Religious Studies* (pp. 94–116). University of Chicago.

Stace, W. T. (1960). *Mysticism and philosophy*. J. B. Lippincott.

Swinburne, R. (2004). *The Existence of God* (2nd ed.). Oxford University Press.

Wach, J. (1951). *Types of religious experience: Christian and non-Christian*. University of Chicago.

Wach, J. (1967). *Sociology of religion*. University of Chicago.

Zhytsynsky, Y. (2004). *The God of Postmodernists: Great questions of philosophy in contemporary criticism of modernism*. Ukrainian Catholic University [in Ukrainian].

Отримано редакцією журналу / Received: 08.09.25

Прорецензовано / Revised: 17.09.25

Схвалено до друку / Accepted: 11.10.25

Alexander SARAPIN, PhD (Philos.), Assoc. Prof.

ORCID ID: 0000-0001-9339-2338

e-mail: tenasand@gmail.com

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

RELIGIOUS EXPERIENCE IN THE PERSPECTIVE OF SEMANTIC ANALYSIS

Background. The article offers a possible solution to the issue of the semantic potential of religious experience. The need to go beyond psychologism and banal descriptivism in the identification of religious experience is noted.

Methods. The implementation of the research results is achieved through the use of hermeneutic and comparative methods. Evidence is provided of semantic analysis, which is made possible through the presentation of a retrospective dimension and systematics.

Results. Some aspects of the semantic history of religious experience are considered, which are present in the works of F. Schleiermacher, W. James, R. Otto, J. Wach and M. Eliade. F. Schleiermacher's generalization about the inner experience of a religious person initiates a research trend based on the reliance on subjectivism in its perception. In the works of W. James, R. Otto, J. Wach and M. Eliade, a semantic binarity in the identification of religious experience is asserted, which finds expression in several variants of the solution to the dilemma: subjectivization – objectivation. The thesis is substantiated, according to which in the analyzed works a hint of two conditional methodological strategies in understanding religious experience is noticeable. The first methodological strategy is based on the identification of religious experience as the semantic filling of an individual's inner world with confessionally determined images and symbols. The second methodological strategy is based on the identification of confessional awareness of individuals as they are included in the realities of a particular religious tradition. The characteristics and consequences of the implementation by researchers of each of the methodological strategies are revealed.

Conclusions. Generalizes about inadequacy the inadequacy of conceptualizations of religious experience in the context of the actualization of the first methodological strategy and the possibility for optimal interpretations in light of the implementation of the second methodological strategy. The need to take into account the two methodological strategies mentioned above and the further development of their content is recognized as promising in identifying the semantic potential of religious experience.

Keywords: religious experience, semantic analysis, sacred, numinous, Schleiermacher, James, Otto, Wach, Eliade.

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 340.12:321.01
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2026.27.12>

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

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ФІЛОСОФІЯ ПРАВА РУДОЛЬФА ФОН ІЕРІНГА І ДОКТРИНА "РУССКІЙ МІР"

Вступ. Простежено, як філософія права Рудольфа фон Ієрінга, що утверджує телеологічне розуміння права як морально спрямованої мети, протистоять антиправовій есхатології "руського міра", у якій сила сакралізується, а право редукується до ідеологічного інструменту насильства. Актуалізовано цивілізаційний вимір сучасної війни Росії проти України як конфлікту двох систем правового мислення – телеологічної, що ґрунтується на свободі й справедливості, та міфологічної, що виправдовує імперську агресію. Актуальність дослідження зумовлена потребою осмислення глибинних суперечностей між європейською правовою цивілізацією, що базується на принципах раціоналізму, гідності й свободи, та ідеологічною доктриною "руського міра", яка заперечує автономію особи й раціональність права.

Методи. Використано філософсько-правовий, герменевтичний і порівняльний підходи, що поєднують аналіз класичних текстів Ієрінга (*Der Zweck im Recht*, *Der Kampf ums Recht*) із критичною інтерпретацією сучасних російських ідеологічних наративів. Застосовано методи соціальної феноменології та аналітичної герменевтики для виявлення смислових антиномій – право / сила, мета / місія, свобода / колективізм, гідність / підданство.

Результати. З'ясовано, що Ієрінг трактував право як етичну форму соціального життя, у якій гармонізуються інтереси свободи й порядку. Його телеологічна модель розглядає право як боротьбу за гідність і справедливість, де сила підпорядковується моральній меті. Натомість "руський мір" постає як форма антиправового мислення, що сакралізує владу, підмінює мораль ідеологією, а право – насильством. Виявлено, що ця доктрина є не телеологічною, а есхатологічною системою, у якій історія розуміється як повторення сакрального міфу, а людина позбавляється статусу суб'єкта права. У контексті сучасної української реальності ієрінгівська філософія права постає як моральна й інтелектуальна альтернатива ідеології "руського міра", оскільки її телеологізм спирається на принципи свободи, гідності та громадянської відповідальності.

Висновки. Доведено, що антиномія між правовим раціоналізмом Ієрінга та імперським міфологізмом "руського міра" має цивілізаційний вимір: перший утверджує право як засіб морального вдосконалення, другий – як релігійно-ідеологічне виправдання сили. Український досвід боротьби за свободу й незалежність засвідчує актуальність ієрінгівського принципу – право живе лише там, де за нього борються. Отже, аргументовано, що філософія права Ієрінга виступає духовним антиподом неоімперських наративів і підґрунтям формування української моделі правової державності, що ґрунтується на гідності, моральній відповідальності та верховенстві права.

Ключові слова: Рудольф фон Ієрінг, філософія права, телеологія, "руський мір", сила, гідність, мораль, правова цивілізація, українська ідентичність.

Вступ

Постать Рудольфа фон Ієрінга (Rudolf von Jhering, 1818–1892) належить до тих, хто здійснив радикальний поворот у розвитку європейської філософії права. Його знаменита теза "*Der Zweck im Recht*" ("Мета в праві") означила перехід від юридичного формалізму до соціально-функціонального розуміння права як живої сили, покликаної служити суспільним цілям. У центрі цієї концепції – людина, її інтерес, гідність і свобода, які набувають реального змісту лише у правовому порядку.

На противагу цьому, доктрина "руського міра", що сформувалася у межах пострадянського простору як ідеологічна основа неоімперської політики Російської Федерації, демонструє повну девальвацію права. Вона базується на ідеї "сакральної державності", де право підпорядковується "вищій духовній місії" народу та лідера. Такий підхід перетворює силу на головний регулятор соціального буття, а насильство – на інструмент морального "виправлення" світу.

У цьому сенсі порівняння філософії права Ієрінга з доктриною "руського міра" має не лише теоретичне, а й цивілізаційне значення. Воно дозволяє зрозуміти, як у сучасній війні Росії проти України зіткнулися дві системи права й моралі: європейська, побудована на верховенстві права, та імперська, що отождоює справедливість із міфічною "історичною правдою".

Відповідно, метою пропонованої статті є здійснити філософсько-правовий аналіз співвідношення між ієрінгівською концепцією права та ідеологією "руського міра", виявивши, як у межах кожної з них постає питання про сенс права, мету соціальної боротьби й місце людини в системі влади.

Методи

Методологічну основу дослідження становить міждисциплінарний філософсько-правовий підхід, який поєднує герменевтичний аналіз класичних текстів Ієрінга (*Der Zweck im Recht*, *Der Kampf ums Recht*), історико-філософську реконструкцію контекстів його вчення та критичну інтерпретацію ідеологічних наративів сучасної російської доктрини "руського міра". Застосовано метод порівняльного правознавства та соціальної феноменології, що дозволяє співвіднести правову телеологію Ієрінга з антиправовим месіанізмом російської ідеології. Використано принципи аналітичної герменевтики для виявлення змістових антиномій: право – сила, мета – місія, свобода – колективізм, гідність – підданство.

Результати

Філософія права Рудольфа фон Ієрінга як телеологічна модель правової цивілізації. Філософія права Рудольфа фон Ієрінга посідає визначальне місце у становленні модерного європейського праворозуміння, оскільки саме вона започаткувала перехід від формально-догматичного трактування закону до його телеологічного, тобто цілеспрямованого й морально осмисленого розуміння. Ієрінг запропонував концепцію права, у якій нормативний зміст поєднано з етичною метою, а юридичну форму – із соціальним сенсом. Його знамениті праці *Der Zweck im Recht* ("Мета в праві") та *Der Kampf ums Recht* ("Боротьба за право") відобразили філософський зсув від позитивізму до гуманістичного реалізму, який тлумачить право не як набір статей, а як живий організм морального життя.

Мислитель розумів право як форму впорядкування людських інтересів, у якій досягається гармонія між

© Скоклюк Юрій, 2026

свободою особи та стабільністю суспільства. Як слушно зауважує Б. Малишев, на відміну від позитивістів, він не зводив право лише до сукупності норм, розглядаючи їх як формальний аспект правової системи. Водночас, заперечуючи позицію юснатуралістів, не трактував право як похідне від морально-філософських апріорних категорій, позбавлених реального регулятивного значення. Натомість у межах соціологічного підходу до розуміння права, дослідник прагнув довести, що його зміст формується з реальних суспільних відносин, детермінованих інтересами окремих людей та колективів – держави й суспільства (Малишев, 2010, с. 35).

Для нього мета – це не зовнішня функція права, а його внутрішня сутність, що визначає сенс правового порядку. У такому контексті право постає не як відображення сили держави, а як осмислена сила, підпорядкована загальному благу. Кожна правова норма, за Ієрінгом, має телеологічний характер, тобто містить у собі певну мету, спрямовану на забезпечення рівноваги між інтересами. У цьому полягає радикальна новизна його мислення: право – не статичний кодекс, а динамічна система, яка постійно трансформується відповідно до суспільного розвитку.

Ієрінг виступив проти панівної у його часи догматичної школи, що зводила право до логічно виведених конструкцій. Він твердив, що жодна правова норма не може бути зрозуміла поза своїм соціальним контекстом, а тому завдання філософії права – не в логічному впорядкуванні норм, а у виявленні їхньої мети та морального змісту. Його твердження, що "право є етикою у зовнішній формі", фактично означає, що закон має бути не тільки юридично точним, а й морально виправданим. У такому підході право набуває характеру соціального інструменту, що покликаний не придушувати, а гармонізувати людські відносини.

Визначаючи право як інституційне втілення моральної мети, Ієрінг таким чином закладає основи європейського правового гуманізму. Для нього мораль не є чимось окремим від права, вона становить його життєву субстанцію. Моральна мета закону – захист гідності особи й упорядкування суспільних інтересів без насильства. У цьому виявляється глибинна відмінність його філософії від будь-яких авторитарних моделей: у центрі правового процесу стоїть людина, а не держава. Право покликане не служити силі, а стримувати її, не виправдовувати владу, а обмежувати її мірою справедливості.

Ієрінгова концепція мети права нерозривно пов'язана з ідеєю боротьби. Він вважав, що право не існує без зусилля, без постійного морального напруження, яке вимагає від людини захищати свої права. Його знаменита формула – "хто не бореться за своє право, той не вартий його" – стала гаслом правового активізму. Боротьба за право в Ієрінга має не руйнівний, а творчий сенс: вона є засобом утвердження моральної вартості особистості й підтримання загального правопорядку. Кожна людина, яка захищає своє право, водночас захищає ідею справедливості як такої. Отже, у боротьбі за право виявляється не егоїзм, а солідарність, не сила, а гідність (Jhering, 1913, с. 57).

Ця концепція тісно пов'язана із соціальним розумінням інтересу, який Ієрінг трактував як основу права. Інтерес, на його думку, не є суто утилітарною категорією, а вираженням волі до співжиття. Людина прагне задовольнити власні потреби, але у правовій формі це прагнення підпорядковується загальному благу. Тому право – це не компроміс егоїзмів, а розумна організація інтересів. Відповідно до цього принципу Ієрінг визначає

мету права як реалізацію морального змісту суспільства через узгодження приватного та спільного. У цьому аспекті його думка перегукується з філософськими ідеями І. Канта про моральний закон, але, на відміну від кантівського формалізму, Ієрінг прагне показати, як цей закон діє в історичній реальності.

У його телеологічній концепції право постає як форма моральної волі, що з'єднує силу та розум, етику і практику. Він відкидає як правовий ідеалізм, відірваний від життя, так і цинічний реалізм, позбавлений моральної мети. Для Ієрінга право – це боротьба цивілізації зі сваволею, форма осмисленого опору хаосу, спосіб утвердження морального порядку у світі. Його теза про те, що "кожен прогрес у праві – це втрата сили", означає, що розвиток суспільства полягає у дедалі більшому підпорядкуванні сили нормі, тобто в цивілізованні людської волі. Саме це і становить сутність європейського правового досвіду, який Ієрінг бачив як процес морального дозрівання людства.

В українській філософсько-правовій традиції ідеї Ієрінга було сприйнято з особливою глибиною. Б. Кістяківський, розвиваючи концепцію морального змісту права, наголошував, що право – це "моральний порядок свободи", який не може існувати без активного громадянського зусилля. П. Новгородцев у "Філософії права" писав, що "право – це не знаряддя примусу, а засіб морального самовизначення людини". Таке розуміння є прямим відлунням ієрінгівської думки, згідно з якою боротьба за право – це форма морального виховання суспільства.

Ієрінг був переконаний, що право має історичний характер, воно змінюється разом із розвитком культури. Проте ця мінливість не означає релятивізму. Навпаки, право має внутрішню моральну константу – прагнення до справедливості. Звідси його теза, що "справедливість є метою права, а право – засобом її досягнення". Такий підхід перетворює право на процес, у якому моральна ідея поступово втілюється у форму життя. Це процес нескінченний, бо людська гідність завжди потребує захисту й оновлення (Jhering, 1915, с. 15).

У межах сучасного українського досвіду філософія Ієрінга набуває особливої ваги. Боротьба за право, про яку він писав як про моральний обов'язок, в українських реаліях перетворюється на боротьбу за існування самої правової культури. Війна, агресія та спроби нав'язати зовнішню волю поставили перед суспільством питання про сенс права як простору свободи. Відстоювання незалежності, демократії та людської гідності є прямим втіленням ієрінгівського принципу: право живе доти, доки за нього борються. Саме в цій боротьбі право з абстрактного поняття перетворюється на форму історичного самоствердження народу.

Для Ієрінга право завжди пов'язане з ідеєю гідності. Людина, яка поступається своїм правом, втрачає не лише зовнішню свободу, а й внутрішню самоповагу. Гідність у цьому розумінні є підґрунтям будь-якого правового ладу. Право існує не заради держави, а заради захисту людської особистості, її честі й свободи. Цей принцип має безпосередню актуальність для сучасного українського суспільства, де боротьба за права і свободи стала основою громадянської солідарності. У цьому сенсі філософія Ієрінга постає не як історичний артефакт, а як моральна опора у виборі між правовим порядком і сваволею, між свободою і підкоренням.

Телеологічна концепція Ієрінга виражає найглибший сенс європейської правової цивілізації, у якій право розуміється як засіб морального вдосконалення, а не як інструмент влади. Вона формує уявлення про право як

боротьбу не за привілеї, а за гідність, як шлях до справедливості, що потребує активної волі. Ієрінгівська телеологія нагадує, що сила без мети руйнує, тоді як сила, спрямована на моральну мету, творить цивілізацію. Для України цей урок має принципове значення: лише право, наповнене моральним змістом, здатне стати основою державності, що утверджує свободу, людяність і справедливість.

Антиправова есхатологія "руського міра" як заперечення телеологічного змісту права. Філософія права Рудольфа фон Ієрінга, заснована на телеологічному розумінні права як морально зорієнтованої мети, втілює ідеал європейської цивілізації, у якій верховенство права є умовою людської гідності. Цей ідеал прямо протистоїть феномену "руського міра" – не лише як політичній ідеології, а передусім як антитезі правового мислення. Доктрина "руського міра" є прикладом архаїчної есхатології, що підмінює право міфом, а мораль – ідеологією. Її сутність полягає у тотальній сакралізації влади, у наданні силі метафізичного статусу "істини" та у зведенні людини до безособового елемента колективного "тіла".

На відміну від ієрінгівського розуміння права як усвідомленої сили, що служить моральній меті, у парадигмі "руського міра" сила сама стає метою, а право – лише оболонкою, яка легітимізує насильство. Цей ідеологічний феномен поєднує у собі релігійно-міфологічну ідею "богообраності народу" з політичним прагненням до експансії, утворюючи своєрідну синкретичну форму сакралізованого імперіалізму. Як слушно підкреслює М. Козловець: "реалізація проекту "Русській мір" з домінантою на користь однієї церкви суперечить українській релігійній ситуації, що склалася в останні роки" (Козловець, 2014, с. 127).

Право в такій системі мислення розглядається не як інструмент рівності та свободи, а як знаряддя історичної місії, у якій моральність ототожнюється з послухом, а справедливість – із величчю держави.

Своє філософське коріння доктрина "руського міра" має у середньовічній візантійській теократії, де імператор вважався носієм "божественної істини" і джерелом права. Після занепаду Візантії цей архетип було перенесено на московське ґрунтування концепцією "Третього Риму". Ідея "святої держави", що нібито має особливу духовну місію, стала підвалиною російської політичної культури. Вона передбачає ототожнення Бога, царя і закону в одній сакралізованій волі. Право в цьому разі не регулює владу, а лише її освячує. Такий тип мислення суперечить не лише ієрінгівській телеології, а й будь-якій раціональній філософії права, бо в ньому зникає поняття об'єктивної норми, а закон перетворюється на метафізичну зброю влади.

Сучасна форма "руського міра" виростає з цієї архаїчної матриці, але набуває медіально-інформаційного виміру. Як зауважує Г. Почепцов, це – "комунікативна ідеологія, що замінює реальність символічним простором влади". Її структура функціонує не через логіку аргументу, а через ритуал і міф, які формують відчуття "вищої правди" поза будь-яким правом. Під гаслами "захисту традиційних цінностей" і "священної боротьби із Заходом" відбувається відверте заперечення основоположних принципів права: автономії особистості, презумпції невинуватості, рівності перед законом, свободи совісті.

На рівні світоглядному "руський мір" протиставляє себе європейському гуманізму. Якщо Ієрінг визначав право як форму реалізації соціального інтересу, що служить

моральній меті, то в "руському мірі" інтерес замінюється "місією", а мораль – "історичною правдою", яку проголошує держава. Це означає перетворення телеології на есхатологію: право більше не спрямоване на майбутнє, воно закуто в міф минулого, у спогад про "втрачений рай" імперії. Така філософія заперечує розвиток і підпорядковує історію повторенню сакрального сценарію.

У цій парадигмі людина не є суб'єктом права, бо її воля не має самостійної цінності. Вона лише частка "духовного народу", носій "єдиної істини", що нібито стоїть вище від будь-яких законів. Ієрінгова боротьба за право передбачає відповідальність і гідність, "руський мір" замінює їх покорою та героїзмом страждання. Якщо в першому випадку моральність полягає в активності, то у другому – в пасивному служінні. Саме тому "руський мір" формує тип особистості, яка не шукає справедливості, а приймає її з рук влади, визнаючи її сакральність.

У політичному вимірі ця ідеологія втілюється у концепції "суверенної демократії" та "державної правди", які знищують саму ідею універсального права. Вони створюють ілюзію правопорядку, де закон не є мірилом справедливості, а лише функцією політичної доцільності. У цьому сенсі "руський мір" є класичним прикладом антиправового мислення, у якому сила виправдовує сама себе. Як зазначав Ієрінг, "право без мети – це тіло без душі, а сила без права – це звір". Саме ця метафора як найточніше описує природу сучасного російського мілітаризму, що ховається за маскою духовності.

Антиправова природа "руського міра" стає особливою очевидною у його ставленні до міжнародного права. Його представники проголошують пріоритет "традиційних цінностей" над універсальними нормами прав людини, заперечуючи сам принцип рівності держав і народів. Такий підхід є прямим запереченням ієрінгівського переконання у тому, що право є засобом обмеження сили задля співжиття. Замість побачити у праві гарантію миру, "руський мір" тлумачить його як загрозу для "священного простору" імперії. Це не телеологія порядку, а есхатологія війни.

Тому, справедливо зауважує А. Вайсбанд, реархаїзоване квазіхристиянство, що отримало нове ідеологічне оформлення у доктрині "руського міра", апелює до базової екзистенційної потреби людини – прагнення до укоріненості в бутті, яке в умовах модерного світу стає дедалі важче задовольнити. Отже, суспільство, яке прагне звільнення від цієї деструктивної ідеології, має не лише забезпечувати інтелектуальну емансипацію своїх громадян, розвиваючи критичне мислення, почуття власної гідності та відповідальності за себе і спільноту. Не менш значущим завданням постає створення альтернативних форм духовного й екзистенційного вкорінення, що дозволили б людині віднайти сенс і стабільність буття без повернення до авторитарних, тоталітарних чи неоархаїчних моделей соціального порядку (Вайсбанд, 2024, с. 32).

У духовному сенсі ця ідеологія є спробою повернути суспільство до дораціонального стану, у якому моральність визначається не совістю, а належністю до "своїх". Мораль у такій системі є колективною, безособовою і тому не може бути основою права. У ній немає поняття провини як особистої відповідальності – є лише зрада спільноти. Саме тому "руський мір" не визнає злочину проти іншого народу: у його уявленні існує лише "гріх" проти "великої місії". Це фундаментально суперечить ієрінгівській ідеї моральної відповідальності, де кожна особа відповідає за дотримання права як загального обов'язку.

Український досвід протистояння "руському міру" відкриває цю антиномію у всій її глибині. Війна, що триває, –

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

RUDOLF VON JHERING'S PHILOSOPHY OF LAW AND THE DOCTRINE OF THE "RUSSIAN WORLD"

Background. *The article explores how Rudolf von Jhering's philosophy of law, which asserts a teleological understanding of law as a morally oriented purpose, stands in opposition to the anti-legal eschatology of the "Russian world", where power is sacralized and law reduced to an ideological instrument of violence. The study highlights the civilizational dimension of Russia's current war against Ukraine as a clash between two systems of legal thought: the teleological, based on freedom and justice, and the mythological, which legitimizes imperial aggression. The relevance of the study lies in the need to comprehend the deep contradictions between European legal civilization – grounded in the principles of rationalism, dignity, and freedom – and the ideological doctrine of the "Russian world", which denies personal autonomy and the rational foundations of law.*

Methods. *The methodological framework combines philosophical-legal, hermeneutic, and comparative approaches that integrate an analysis of Jhering's classical works (*Der Zweck im Recht*, *Der Kampf ums Recht*) with a critical interpretation of contemporary Russian ideological narratives. Methods of social phenomenology and analytical hermeneutics are applied to identify key semantic antinomies – law vs. power, purpose vs. mission, freedom vs. collectivism, dignity vs. subjugation.*

Results. *It is demonstrated that Jhering conceived law as an ethical form of social life harmonizing freedom and order. His teleological model views law as a struggle for dignity and justice, where power is subordinated to moral purpose. In contrast, the "Russian world" represents a form of anti-legal thinking that sacralizes authority, replaces morality with ideology, and transforms law into violence. This doctrine is revealed as an eschatological rather than teleological system, interpreting history as a repetition of a sacred myth while depriving the human being of the status of legal subject. Within the contemporary Ukrainian context, Jhering's philosophy of law emerges as a moral and intellectual counterweight to the ideology of the "Russian world", since its teleologism is grounded in the principles of freedom, dignity, and civic responsibility.*

Conclusions. *The opposition between Jhering's legal rationalism and the imperial mythologism of the "Russian world" acquires a civilizational significance: the former defines law as a means of moral advancement, while the latter reduces it to a religious-ideological justification of force. The Ukrainian experience of defending freedom and independence demonstrates the enduring validity of Jhering's maxim that law lives only where people fight for it. Thus, Jhering's philosophy of law serves as a spiritual and intellectual antithesis to neo-imperial narratives and as a foundation for Ukraine's legal statehood, grounded in human dignity, moral responsibility, and the rule of law.*

Keywords: *Rudolf von Jhering, philosophy of law, teleology, "Russian world", power, dignity, morality, legal civilization, Ukrainian identity.*

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

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

УДК 2-1:37.013.42(=161.2)

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2026.27.13>

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

ORCID ID: 0000-0002-4264-8054

e-mail: mm.stadnyk@kubg.edu.ua

Київський столичний університет імені Бориса Грінченка, Київ, Україна

Олександр КУДИН, канд. філос. наук

ORCID ID: 0000-0002-1336-8555

e-mail: ookudin61@gmail.com

Національний медичний університет імені О. О. Богомольця, Київ, Україна

ОСВІТНЬО-ДУХОВНІ Й ЕТНОМЕНТАЛЬНІ СКЛАДНИКИ СХІДНОГО ХРИСТІАНСТВА

Вступ. Наголошено, що в умовах віроломної російської агресії, що призвела до абсурдної російсько-української війни у XXI столітті, висвітлюються нові виміри української національної ідентичності, що зумовлює пошук нових шляхів до освітнього процесу та наукового пізнання загалом. Підкреслено, що українська ідентичність формувалася під впливом різних історичних, релігійних, культурних та етнонаціональних чинників. Серед них визначальними стали православна, греко-католицька традиції й елементи давньослов'янського світогляду, які відобразилися у звичаях, характері й ціннісних орієнтирах.

Методи. Використано історичний аналіз джерел та освітніх інституцій, щоб показати еволюцію зв'язку між релігією та освітою в східному християнстві. Метод релігієзнавчого аналізу дозволив сформулювати особливості богословської освіти у східному християнстві, що зосереджувалася на осмисленні Святого Письма та Святих Таїнств, літургійних та мистецьких практиках, а також на практичному застосуванні християнських принципів у житті. Аби показати, як культурні явища (мова), артефакти (давньоруські книги), символи (антропологічний код) тощо впливають на формування освітнього патерну, застосовано культурологічний аналіз, який дозволив виявити початкові світоглядні настанови візантійської освіти на теренах України та її відлуння у будові сучасного освітнього процесу.

Результати. У результаті вивчення історичного та сучасного контексту взаємозв'язку релігії та освіти у формуванні етноментальності виявлено, що релігійні освітні системи прагнуть формувати етнонаціональні цінності, які органічно інтегруються у місцевий соціокультурний простір. Акцентовано, що релігійне пізнання в освітньому процесі сприяє формуванню унікальної етноментальності, яка поєднує історичну спадщину етносу та сучасні реалії. Розкрито, що етноментальні виміри пізнання в освітньому процесі східного християнства сприяють формуванню світогляду, в якому знання інтегруються із духовними принципами віри, де головним завданням релігійного пізнання є "наближення" до Бога та вдосконалення українського етнобуття та морального життя соціуму.

Висновки. Обґрунтовано, що східне християнство є унікальним духовно-культурним феноменом, у якому поєднуються богословські, освітні та етнокультурні чинники. Його основою виступає духовність, спрямована на гармонію між вірою, знанням і моральним самовдосконаленням особистості. Доведено, що українські етноментальні виміри освітнього процесу східного християнства є важливими для розуміння того, як культура, мова, релігія та традиції впливають на утвердження духовності, розвиток освіти в різних народів. На прикладі нашої країни показано тяглість духовної спадщини та витоки етнонаціонального світогляду, який є основою для розвитку інтелектуальних і моральних цінностей українського суспільства.

Ключові слова: народне християнство, релігійна віра, освіта, духовність, українська етноментальність, релігійна освіта, східне християнство, конфесійна домінація, національна ідентичність, релігійна ідентичність.

Вступ

Осягнення світу та Бога через філософію, теологію й літургію становить основу життєвого шляху вірного. Відповідно, сформований у процесі освіти менталітет впливає на структуру навчальних програм, ураховуючи етнічні чинники. Наприклад, у візантійській традиції особливу роль відігравали гуманітарні дисципліни – література, риторика, етика, адже вони сприяли збереженню та передаванню культурних цінностей і релігійних переконань. Надалі це вплинуло на розвиток освітніх систем країн Східної Європи, зокрема України, Росії та Балкан.

В умовах сьогодення багато аспектів традиційної освіти зазнають змін, однак етноментальні виміри релігійного пізнання продовжують відігравати важливу роль у формуванні морально-етичних та духовних орієнтирів сучасного суспільства. Церковна освіта, духовні школи та катехизація і надалі сприяють розвитку пізнання, адаптуючи його до викликів і потреб сучасного світу.

В умовах віроломної російської агресії, що призвела до абсурдної російсько-української війни у XXI столітті, висвітлюються нові виміри української національної ідентичності, що зумовлює пошук нових шляхів доосвітнього процесу та наукового пізнання загалом. Українська іден-

тичність формувалася під впливом різних історичних, релігійних, культурних та етнонаціональних чинників. Серед них визначальними стали православна, греко-католицька традиції й елементи давньослов'янського світогляду, які відобразилися у звичаях, характері й ціннісних орієнтирах. Освітні системи, зокрема й релігійні, та практики пізнання прагнуть формувати особистість, яка органічно інтегрується у місцевий соціокультурний етнонаціональний простір. Релігійна компонента освітнього процесу та пізнання сприяє формуванню унікальної етноментальності, яка поєднує історичну спадщину та сучасні реалії. Етноментальні виміри в освітньому процесі східного християнства є багатограним феноменом, що охоплює різні аспекти в межах християнської традиції, культурних, релігійних, філософських та соціальних підходів, що зумовлює актуальність проблеми дослідження.

Мета і завдання. Метою дослідження є описати й осмислити зв'язки між освітою, духовністю та етноментальністю (ментальною культурою етносу) у контексті східнохристиянської традиції. Зокрема, можна виокремити такі цілі:

- проаналізувати історичний контекст та умови формування освітньо-духовних і етноментальних компонен-

© Стадник Микола, Кудин Олександр, 2026

тів у напрямку східного християнства – як вони зароджувались, розвивались, які чинники їх визначали;

- визначити роль освіти (освітнього процесу) як того механізму, через який духовні цінності, богослов'я, релігійний світогляд передавались поколінням, і як це впливало на етноментальну структуру (ментальність) народів, які традиційно сповідували східне християнство. Освітній процес було спрямовано на інтеграцію пізнання у світогляд особистості, орієнтацію на морально-етичні принципи християнства;

- розкрити, як релігійна традиція (східного християнства) впливала на формування ментальності певних етносів (їхньої культури, світогляду, духовних і культурних практик), а також як етнічні / національні фактори впливали на форму і характер цієї релігійної освіти та духовного життя. Проаналізувати релігійно-культурні основи формування української етноментальності, розглянути, як "візантійське християнство" стало одним зі складників етноментального трикутника;

- визначити взаємозв'язки між освітнім, духовним і етноментальними складниками: як освітній процес через духовні практики і цінності трансформує ментальність; як ментальність, етнокультурні передумови і традиції визначають специфіку духовного і освітнього вектора східного християнства;

- окреслити методологічні, педагогічні і культурологічні імплікації – як ці знання можна використати в сучасній освітній, виховній, духовній роботі, як розуміння етноментальних складників може допомогти у збереженні культурно-релігійної спадщини, розвитку української (або іншої східнохристиянської) ідентичності.

Отже, мета статті – забезпечити комплексне розуміння ролі освіти й духовності у формуванні етноментальності в межах східного християнства, а також показати, як ці складники взаємодіють між собою в історичному та сучасному контексті.

Методи

У дослідженні застосовано теоретичний аналіз, компаративний, логічний метод, методи аналізу, синтезу, індукції, дедукції, а також опису й узагальнення напрацьованих матеріалів. Логіка викладу ґрунтується на загальноновживаному визначенні етноментальності як сукупності культурних, філософських, історичних, соціальних та психологічних особливостей, що формують менталітет народу. Для висвітлення ролі освіти у формуванні цього феномену, ми, маючи на меті показати освітню традицію на прикладі східного християнства, застосували історичний аналіз джерел та освітніх інституцій, щоб показати еволюцію зв'язку між релігією та освітою у східному християнстві. Метод релігієзнавчого аналізу дозволив сформулювати особливості богословської освіти в східному християнстві, що зосереджувалася на осмисленні Святого Письма та Святих Таїнств, літургійних та мистецьких практиках, а також на практичному застосуванні християнських принципів у житті. Аби показати, як культурні явища (мова), артефакти (давньоруські книги), символи (антропологічний код) тощо впливають на формування освітнього патерну, ми застосували культурологічний аналіз, який дозволив виявити початкові світоглядні настанови візантійської освіти на теренах України та її відлуння в побудові сучасного освітнього процесу.

Результати

У контексті східного християнства репрезентування етноментальних вимірів здійснюється через ключові аспекти, які розкривають взаємозв'язок релігії та освіти, віри й розуму як складників богословського пізнання.

Останнє включає як раціональне, так й ірраціональне в релігійному в процесі пізнання. Під етноментальністю розуміється спільна сума культурних, філософських, історичних, соціальних, психологічних особливостей, які формують менталітет певного народу чи спільноти. Аналіз ментальності спільноти певної епохи вимагає від дослідника відтворення її фізичного, інтелектуального і морального образу шляхом аналізу мови, культурних артефактів, релігійних символів та ритуалів. Ментальність одночасно є спільною для всього суспільства (мова і релігія зазвичай слугують головними силами, що цементують ментальність) і диференціюється залежно від його соціально-класової та станової структури, від рівня освіти і належності до груп, які мають доступ до книги й освіти або позбавлені доступу і живуть у ситуації панування усної культури, від статевовікових і релігійних відмінностей, що зумовлює множинний характер ментальності (Lomachinska, Deinega, & Donets, 2021, p. 36). У традиціях східного християнства (переважно візантійської, православної, а також вірменської та інших східних церков) освіта завжди мала тісний зв'язок із релігією. Християнство в його православному вимірі у вітчизняних реаліях стало не лише системою релігійних переконань, а передусім визначило перехід на новий рівень соціально-комунікаційного розвитку – з усної язичницької культури до культури писемної. Утвердження впливу церкви на суспільне буття зумовлювало активну діяльність її соціально-комунікаційних інститутів (передусім бібліотек), а формування православного змісту історії відображалось у літописній спадщині монастирів. Історично монастирі та церкви були головними осередками релігійної освіти, які через призму християнської віри забезпечували формування ментальності певного етносу. З цією метою вивчали не тільки священне писання, а й філософію, астрономію, математику та інші науки. Освітній процес зосереджувався на тому, щоб інтегрувати християнську освіту, процес пізнання у світогляд людини, орієнтуючи її на соціальне вираження моральних та етичних принципів (Стадник, 2024, с. 37). Важливим у цьому процесі є богословська освіта, яка в умовах східного християнства зосереджена на глибокому осмисленні Святого Письма та Святих Таїнств.

Автори навчального посібника "Духовні вчителі та мислителі християнства й ісламу" (2024), підкреслюючи багатогранність етноментальних вимірів освітнього процесу східного християнства, так само акцентують на поєднанні культурних, релігійних, освітніх та історичних аспектів розвитку християнства на Сході: "Нині східне християнство охоплює ряд традицій і конфесій, таких як Православ'я, Вірменська Апостольська Церква, Сирійська Церква, Коптська Церква тощо. У цьому контексті важливо відзначити, що розвиток освіти та християнських інститутів у східних церквах був дуже тісно пов'язаний з культурними і етнічними особливостями конкретних народів. Освіта на Сході в християнській традиції розвивалася не лише як релігійне навчання, але й як передача культурних знань, традицій та моральних принципів" (Васильєва та ін., 2024, с. 110).

Вивчення богослов'я не обмежувалося лише інтелектуальними зусиллями, воно включало практичне застосування християнських принципів та цінностей у житті етносу. Східне християнство традиційно зосереджувалося на літургійних практиках та мистецтві, зокрема іконописі, який виконував не лише естетичну, а й освітню функцію, передаючи духовні істини через образи та символи. Освітні установи, такі як монастирські школи,

духовні навчальні заклади та університети (наприклад, Константинопольський університет), відігравали ключову роль у формуванні етноментального світогляду. Такі традиції зберігаються і сьогодні, зокрема в Національному університеті "Острозька академія" – спадкоємцеві першого вищого навчального закладу східнослов'янських народів Острозької слов'яно-греко-латинської академії (заснованої у 1576 р.), а також у Національному університеті "Києво-Могилянська академія", що продовжує традиції "Києво-Могилянської академії" (заснованої у 1632 р.), та в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка, спадкоємцеві Імператорського університету Святого Володимира (заснованого у 1834 р.), як класичного дослідницького університету. У минулому значною мірою вони формували український етноментальний світогляд як сукупність уявлень, цінностей, традицій, моделей мислення та поведінки, характерних для певної етнічної спільноти. Він формується історично під впливом культури, релігійної віри, суспільно-політичних свиставин і передається з покоління у покоління. Цей світогляд визначає, як спільнота сприймає світ, інтерпретує події, ставиться до освіти, релігії, влади, мистецтва тощо. У контексті східного християнства етноментальний світогляд включає глибоку духовність, орієнтацію на колективні цінності, зв'язок із релігійними традиціями та значну роль освітніх і культурних інституцій у збереженні національної ідентичності. Тому важливими рисами таких освітніх процесів були системність, інтеграція теології і філософії в контексті пізнання й осмислення священних текстів та релігійного досвіду через духовне наставництво життєвих практик.

Зважаючи на об'єднувачі характеристики української етноментальності в освітньому процесі, які безпосередньо впливають на традиції та підходи до навчання, варто виокремити й ті параметри, які надають особливих та розрізнявальних рис кожному освітньому підходу. Як зазначалось у нашій більш ранній публікації (Stadnyk, 2006), таким параметром є мова, якою передається релігійним знанням. Адже мова є не тільки інструментом комунікації, а й носієм духовності, культури, релігійних традицій та колективної пам'яті. У східному християнстві такі мови, як грецька, сирийська, коптська, є важливими як засоби богослужіння і духовного навчання. Давньоукраїнська богослужбова мова – власне та, яку ми прийняли від учнів рівноапостольних братів Кирила та Мефодія, якою писав, молився і читав Святе Письмо наш народ і всі святі землі української з X до кінця XVI ст., – багатьма рисами подібна до нашої сучасної рідної мови. Варто зазначити, що святі Кирило та Мефодій, обстоюючи думку, що мова кожного народу священна і створена для богослужіння (див. життя цих святих), багато постраждали за впровадження зрозумілої для слов'ян "варварської" богослужбової мови, бо ієрархи Римської Церкви вважали придатними для богослужби лише три мови: грецьку, латину та давньоєврейську. Таке фанатичне ставлення до богослужбової мови дістало в історії Церкви назву тримовної ересі (Куземська, 2012, с. 8.).

І. Огієнко стверджує, що в Києві, ще до офіційного хрещення, були вже церкви. У договорі князя Ігоря з греками 944(945) року було вже згадано в Києві "соборну церкву св. Іллі" над Ручасм, край Хрещатика. а коли церква "соборна", то були вже й інші церкви. Церква не може існувати без богослужбових книг, а тому сама логіка справи вимагає прийняти, що книги, безумовно, були в Україні вже в IX столітті, і на той час припадає й постання української літературної мови. Беручи православну віру з Візантії, Україна анітрохи не підпадала

політичним візантійським впливам, і була тісно пов'язана з Болгарією, а це давало повну змогу болгарським книгам надходити в Україну. І справді, наші найперші писані пам'ятки часто свідчать про своє болгарське походження, і на нашій землі зберіглося немало болгарських давніх пам'яток. Ось під час таких тісних зносин із болгарями в Україну й занесено було так нам необхідні болгарські богослужбові й небогослужбові книги, а з ними прийшла до нас і болгарська літературна мова, що ставала й літературною мовою українською (Огієнко, 2001).

Про значний освітній вплив християнства, запозиченого князем Володимиром у грецько-болгарському його варіанті, наголошує і М. Грушевський, стверджуючи, що з християнством з Греції та Болгарії до нас прийшла наука, освіта, книги. З Болгарії перейняли ми азбуку і слов'янське письмо (Грушевський, 1920, с. 37).

Чи можна вважати запровадження болгарської мови в богослужінні позитивним явищем для слов'янських земель? Це питання залишається дискусійним в історико-філософській літературі, оскільки оцінка залежить від точки зору, з якої проводиться аналіз. Оцінки Візантії і візантизму в українській і світовій науці й культурології мали і мають різні знаки, виступали й виступають то як аксіологічно позитивні, то як негативні величини. З релігійно-догматичної перспективи цей процес був корисним. Однак із гносеологічного погляду впровадження слов'янської писемності позбавило давніх русичів певного стимулу до творчої діяльності. Адже на Русі майже до XVII століття не було розвиненої науково-філософської та літературної традиції, характерної для Давньої Греції. Перекладацька діяльність здебільшого зосереджувалася на проповідях, житіях святих та аскетичній літературі, майже не охоплюючи богословську думку давньої церкви. Спочатку сприйняття нової релігії як догми було виправданим, однак надалі це загальмувало розвиток самостійної богословської традиції на Русі на кілька століть.

Визначальним для типу культури, що формувався у Києворуській державі, був специфічний характер освіти. Тут складалася принципово інша система освіти, ніж у Візантії, де зберігалася світська освіта і виступала загальним надбанням і нейтральним тлом і для аскетичної, і для гуманістичної традиції. Жодної спеціальної духовної освіти не було взагалі. Читання античних авторів залишалось частиною елементарної програми, так що наступність стосовно античної культури все-таки зберігалася, незважаючи на релігійне протистояння і новий культурний контекст. У Візантії світська і духовна культура, переплітаючись і взаємодіючи, залишалися конфронтаційними традиціями. У Києво-Руській державі така дихотомія (у межах книжної культури) відсутня, елементи візантійської світської культури, потрапляючи сюди, осмислювались як частина єдиної християнської духовної традиції (Калакура, Рафальський, & Юрій, 2015, с. 199).

За часи князювання Володимира майже вся Києворуська Земля була навернена у християнство, як про це свідчать руські літописи. Населення приймало християнську віру за умови сприяння усної місіонерської проповіді своїх першопросвітників. Щоб закріпити їхню богоугодну справу, необхідний був інтенсивний розвиток писемності, необхідне було створення адекватної системи освіти, потрібні були грамотні люди і ті школи, які могли б готувати таких людей із середовища наверненого населення. Зі свого боку, пастирі X–XII ст. цілком усвідомлювали необхідність освіти і проповіді. Загалом можна сказати, що давньоруська християнська проповідь віддзеркалювала біблійні погляди на людину,

тенденцію до прагнення бачити її в єдності з Богом. Людина трактувалася як частина великого єдиного тіла Всесвіту, і це створювало амбівалентність філософських понять, наближало філософію до людини, її практичних цілей. Розглядаючи індивідуальне людське "Я" у сукупності його зв'язків із зовнішнім світом як емпіричне "Я", а в його споглядальному звертанні до себе і до Бога як чисте "Я", давньоруські книжники відмовлялися вважати чисте "Я" трансцендентним началом і підкреслювали взаємозв'язок емпіричного і чистого "Я". Але при цьому субстанціональність чистого "Я" визнавалася залежно від Творця настільки, що її пізнання видавалося історією набуття богоподібності. Саме це визначало антропологічний код давньоруської людини, її образ у християнській культурі, що почала формуватися (Рафальський та ін., 2020, с. 213).

Варто наголосити на тому, що в той час і впродовж багатьох віків школи не поділялися на "світські" та "духовні". У всіх цих навчальних закладах викладачами були священики або ж ченці як найосвіченіші представники тогочасного суспільства. Навчання базувалося також на вивченні богослужбової та богословської літератури, церковного співу та уставу. Першими "букварями" досить довгий час були такі книги, як "Псалтир" і "Апостол". Зрозуміло, що випускники таких шкіл у майбутньому працювали як у церковних, так і в державних інституціях, а також уміло втілювали внутрішню і зовнішню політику Київської Русі (Попович, 2018, с. 56).

Усе це, як справедливо зазначають О. Предко та Д. Предко, поставало вагомим чинником формування духовності та етнічних і морально-етичних цінностей. Зокрема, характеризуючи духовність, розкриваючи сутнісні чинники, вони пишуть, що духовність – "це не лише складова частина особистості, вкорінена в глибших шарах її", "Я-концепції", але й парадоксальна можливість та здатність до "погляду ззовні". У цьому контексті духовність "безпосередньо пов'язана з мораллю". А моральна свідомість "передбачає відображення об'єктивної реальності" через призму вищих духовних цінностей". А тому "моральність є стрижнем, через який розкривається духовність". У цьому сенсі духовність – "це певний алгоритм, що має коріння у глибоких шарах колективного несвідомого". Водночас це "потенціал, завдяки якому відбувається "зростання" "людини" в людини" (Predko, & Predko, 2020, pp. 72–73).

Елементи різних традицій і соціальних практик, детерміновані різноманіттям східних культур (наприклад, у Візантії, Сирії чи Єгипті), так само є розрізнювальною рисою релігійної освіти в східному християнстві. Це можна побачити в архітектурі, живописі, музиці та літературі, що відображають елементи як римської, грецької, перської, арабської, так і місцевих культур. У Візантії, де розвивалася східна християнська культура, великого значення надавалося теологічним школам, де навчалися видатні філософи і теологи. Візантійська освіта мала як духовний, так і світський складники, що дозволяло зберігати баланс між релігійним і культурним вихованням. Вірменська та сирійська церкви мали свої школи, де основними дисциплінами були релігія, а також вивчення давніх мов (наприклад, сирійської). У Вірменії було написано багато книг для навчання через систему монастирських шкіл вірменських дітей. Коптська Церква надавала великого значення збереженню освіти на власній мові, зокрема коптській. Монастирі та церкви були основними центрами навчання, що включали релігійні та філософські знання.

Варто зазначити, що на етапі свого становлення православні монастирі на Києворуських землях виконують

переважно такі функції: місійно-пропагандистську (поширення нового християнського віровчення у тогочасному язичницькому суспільстві), культово-богослужбову (богослужіння у межах власної чернечої спільноти), освітню (запровадження шкіл у ктиторських монастирях для дітей з князівських родин та книгозбірень, що формувалися за рахунок щедрих подарунків впливових новонавернених до чернечого сану з князівських та боярських родин). Запроваджений у монастирі Студійський статут сприяв формуванню монастирської бібліотеки, а пізніше – у XIX ст. – на основі традиції лаврської книгозбірні виникає національна бібліотечна справа. Відомо, що при Софіївському Соборі ще з першої половини XI століття діяв добре обладнаний, забезпечений необхідним корпусом книг (950 томів) великокняжий скрипторій, з якого вийшли найцінніші пам'ятки давньоруської писемності. Особливим явищем культурного життя Київської Русі, що з'явилося й існувало на чернечих теренах, було літописання. У Києворуську епоху монастир постає не лише як центр релігійного життя, але й як образне втілення українського іконопису і формування місцевої школи храмової архітектури – отже, монастир виконує активну культуротворчу функцію (Ломачинська, 2016, с. 63).

У вітчизняних реаліях православна чернеча культура базувалася, з одного боку, на збереженні традиції, а з іншого, через динаміку трансформаційних викликів вітчизняної історії, була відкрита до запозичення нових ідей, що зумовило її визначальний внесок у формування національної культурної спадщини. Бібліотеки, що виникли при монастирях, стали своєрідними фортецями традиційності завдяки властивій їм функції збереження документованої культурної спадщини, але саме бібліотеки виступають джерелом нових ідей у розвитку вітчизняної комунікаційної культури. На переломних етапах вітчизняної історії православне чернецтво завдяки сформованій системі духовних цінностей виступило консолідаційним чинником формування етнокультурних традицій і ціннісних орієнтацій та значною мірою вплинуло на формування освітніх засад української нації (Александрова та ін., 2019, с. 202).

Попри те, що традиційно у східному християнстві освітні інститути мали обмежений доступ до певних соціальних верств населення, адресуючись зазвичай до еліти, духовенства та інтелігенції (наприклад, Патріарші школи, духовні семінарії, академії), у міру розвитку християнства в регіоні почали з'являтися і нові форми освіти, доступні для ширших верств населення. Наприклад, на Близькому Сході існує безліч освітніх закладів, таких як недільні школи, духовні університети тощо, які пропонують релігійну освіту для різних вікових груп та рівнів підготовки. Важливо зазначити, що масова релігійна освіта у східному християнстві не обмежується лише формальним навчанням. Вона також включає в себе участь у богослужіннях, читання Святого Письма та спілкування з духовними наставниками.

У сучасній Україні релігійна освіта поділяється на загальнопросвітницьку (навчання релігії в парафіяльних і недільних школах, біблійних курсах тощо) та професійно орієнтовану (богословську), що підкреслює наслідування нашою країною східнохристиянських освітніх традицій. Одним із позитивних аспектів є те, що на законодавчому рівні в Україні сформовано систему конфесійної релігійної освіти. Зокрема, спеціальність "Богослов'я" інтегровано в систему вищої освіти не лише в релігійних, а й у світських закладах. Крім того, держава визнала дипломи духовних навчальних закладів, що

стало важливим юридичним і моральним чинником для релігійних організацій у їхній професійній діяльності. Духовна освіта реалізується як у спеціалізованих духовних навчальних закладах, так і у вищих закладах освіти на рівні бакалаврських і магістерських програм. Духовні заклади, створені релігійними організаціями, готують духовенство та церковних служителів, а їх освітній зміст має богословське спрямування. Серед них розрізняють богословські університети, інститути, академії, семінарії та коледжі. Водночас у державних і приватних закладах вищої освіти діють ліцензовані та акредитовані програми за спеціальністю "Богослов'я (теологія)" (Lomachinska, & Martych, 2021, pp. 173–187). Слід також звернути увагу, що сучасна Конституція України (ст. 35) відповідає міжнародним нормам щодо свободи віросповідання й проголошує нейтральне ставлення держави до офіційно зареєстрованих релігійних громад та невтручання у справи церкви. В основному законі задекларовано принципи відокремлення церкви від держави, проголошується їх автономність, рівність між собою усіх конфесій, що надає їм широку можливість для реалізації власних принципів та інтересів, не закріплюючи за жодною особливих окремих привілеїв (Конституція України, 1996). Завдання державної політики направлено на надання умов для безперешкодної діяльності об'єднань вірних.

Такі інституційні заходи держави є відгуком на тренд підвищення релігійності населення, яке таким чином заповнює вакуум, що виник після краху тоталітарного режиму. До сьогодні, відбуваються різкі зміни в соціальній структурі, підсилювані російсько-українською війною, загострюється поляризація суспільства і водночас підвищується потреба в милосерді й добротності. Актуалізувалися релігійно-культурні традиції, особливо в західно-українських областях, помітно стала діяльність усіх релігійних організацій, їх підтримка з боку держави та засобів масової інформації. Як зазначає Л. Філіпович, аналізуючи релігійну освіту та релігійне пізнання, співвідношення світського й власне релігійного компонентів у межах релігійної освіти та пізнання повинно сприяти поєднанню ментальних аксіологічних установок людини й суспільства, в результаті чого люди зможуть знову повірити в моральні ідеали й цінності, зрозуміти й внутрішньо сприйняти сенс та зміст людського життя, мати ще один шлях для досягнення особистісних життєвих стремлінь. Звичайно, для цього людина має отримати знання про певну сукупність релігійних установок (Gavrilova, & Fylypovych, 2017).

Відповідно до філософсько-ціннісних установок, фахова релігієзнавча освіта спроможна: 1) окреслити й сприяти формуванню правильних рамок поведінки; 2) запропонувати особистості комплекс установок, який виключає негативні коливання у пошуку відповідного світогляду; 3) регламентувати певні, чітко позначені цінності в поліваріантності морального вибору, при цьому не залучаючи людину до вірян, з відмовою від прозелітизму (Косьмій, 2014).

Отже, нинішній розвиток релігійної освіти та релігійного пізнання свідчить, що основні параметри взаємодії релігії та освіти, віри й розуму актуалізуються у глобалізованому суспільстві. У такому ж контексті доречним постає виокремлення історичної ролі й значення православної віри як стверджувального й формувального етноментального чинника в сучасній Україні, який виокремлює особливе сприйняття й тлумачення світу, мислення, склад душі в системі духовного життя народу, нації, соціальних суб'єктів. Так розглядали цей феномен представники Нової історичної школи: вони зазначають,

що розвиток українського суспільства доби незалежності відбувається під впливом двох чинників: локальних (внутрішніх) і фундаментальних (або глобальних). Відповідно, і освітній, і релігійний простір України трансформується у цих двох вимірах. А одним з очевидних наслідків суспільних трансформацій у період новітньої історії України стало перетворення церкви з позасистемного елементу українського суспільства на повноцінний суспільний інститут, співмірний за своєю питомою вагою та впливом з іншими інститутами, такими як сім'я, школа, армія тощо. Набувши нових якісних характеристик, що базуються на результатах системних змін суспільного статусу церкви в Україні в останні більш ніж тридцять років, вона не лише відчула потребу в розвитку взаємодії з іншими суспільними інститутами, а й у певних випадках навіть виступила ініціатором розширення та зміцнення таких контактів (Predko, & Predko, 2024). Однак процес відродження взаємодії церкви з іншими інститутами в сучасній Україні розпочався саме в основних царинах соціальної активності церкви, зокрема у сфері релігійної духовності, освіти та виховання, навчання і просвітництва. Для українського етноментальності релігійна віра мала консолідаційну і зберігальну функцію, позаяк християнська віра (православ'я, греко-католицизм) стала духовною основою культури, мистецтва, освіти. Також народне християнство інтегрувало дохристиянське уявлення, утворивши унікальний синкретизм (шанування природи, календарна обрядовість, культ предків). Натомість у новітній історії релігійна віра слугує чинником духовного опору, національної стійкості та моральної солідарності, зокрема в умовах війни. Отже, релігійна віра є генетичним ядром етноментальності, що формує духовний код нації, визначає її морально-світоглядні координати, забезпечує спадкоємність культурних смислів. Вона – не лише релігійна, а й антропологічна, культурна й цивілізаційна основа етнічного буття, його життєздатності. Адже "релігійна віра – це не лише внутрішні стосунки людини зі світом, у результаті яких відбувається конструювання суб'єктивної реальності, але й фактор, що стабілізує її душевний стан і вселяє надію в людське існування" (Predko, Kostyuk, & Predko, 2024, p. 170). У цьому процесі актуалізується діяльність церкви й у сфері соціальної роботи з проблемними соціальними групами. З цих причин сучасна система церковної освіти й виховання проводить значну роботу з формування у громадськості українських етноментальних цінностей.

Дискусія і висновки

Дискусійними є питання щодо можливості поєднати традиційні освітні форми східного християнства (чернече навчання, катехізацію, духовні школи) із сучасними освітніми технологіями. Потребує розкриття специфіки духовної освіти східного обряду порівняно із західною (католицькою чи протестантською) моделлю. Наскільки актуальним є відновлення богословської освіти в системі державних університетів України? Як поєднуються освітня функція Церкви та її духовно-пастирська місія? Яке місце посідають духовні цінності східного християнства у формуванні сучасної педагогічної етики?

Етноментальний аспект потребує більш глибокого дослідження того, наскільки східне християнство вплинуло на формування українського етноменталітету (цінності смирення, соборності, духовної спільності). Чи можна вважати релігійність українців формою культурного коду нації? Яким чином православна традиція сприяє або, навпаки, гальмує модернізаційні процеси в суспільстві? Чи можна говорити про

"український варіант" східного християнства – відмінний від російського чи грецького?

Не менш важливими є питання культурно-цивілізаційного контенту, зокрема: наскільки східне християнство відповідає викликам постсекулярного світу; яким чином традиції візантійської духовності інтегруються в сучасну українську культуру; чи можна вважати східне християнство чинником культурної безпеки України; як відбувається взаємодія православної духовності з процесами європейської інтеграції; у чому полягає потенціал східнохристиянських ідей для розвитку діалогу культур та міжрелігійного порозуміння. Аксиологічний та філософський рівень потребує осмислення духовної свободи особистості у східному християнстві. Не менш важливою є проблематика щодо можливого синтезу православної духовності з гуманістичними ідеями модерної європейської культури. Особливе місце належить ученням отців Церкви (Василія Великого, Григорія Богослова, Івана Золотоуста) у формуванні сучасної освітньо-духовної парадигми.

Східне християнство є унікальним духовно-культурним феноменом, у якому поєднуються богословські, освітні та етнокультурні чинники. Його основою виступає духовність, спрямована на гармонію між вірою, знанням і моральним самовдосконаленням особистості. Освітньо-духовний складник східного християнства формувався як цілісний процес передання духовного досвіду через освіту – від монастирських шкіл до сучасних богословських і культурно-освітніх інституцій. Освіта в цьому контексті розглядається не лише як засіб інтелектуального розвитку, а передусім як шлях до духовного вдосконалення людини.

Етноментальний аспект виявляється у тому, що релігійні цінності східного християнства стали невід'ємною частиною ментальності народів, які його сповідують. У межах української етноментальності це виявилось у формуванні духовної культури, моральних ідеалів, мови, мистецтва та освітніх орієнтирів.

Взаємозв'язок освіти, релігійної духовності та української етноментальності забезпечує спадкоємність культурного розвитку, сприяє збереженню національної ідентичності й формуванню цілісного світогляду особистості. Саме через освітньо-духовний процес здійснюється передавання цінностей східного християнства в сучасний соціокультурний простір.

У сучасних умовах глобалізації актуальним завданням є переосмислення східнохристиянських освітніх релігійно-духовних традицій як основи духовного оновлення суспільства, морального виховання молоді та відродження етнокультурної самобутності українського народу.

Таким чином, у результаті вивчення історичного та сучасного контексту взаємозв'язку релігії та освіти у формуванні української етноментальності виявлено, що релігійні освітні системи прагнуть формувати етнонаціональні цінності, які органічно інтегруються у місцевий соціокультурний простір. Релігійна віра та пізнання в освітньому процесі сприяє формуванню унікальної української етноментальності, яка поєднує історичну спадщину етносу та сучасні реалії. У своїй сутності етноментальні виміри пізнання в освітньому процесі східного християнства сприяють формуванню світогляду, в якому знання інтегруються із духовними принципами релігійної віри, де головним завданням пізнання є "наближення" до Бога та вдосконалення етнобуття та морального, духовного життя соціуму.

У східному християнстві освітній процес базується на специфічній ментальній картині світу, де релігійна віра

та пізнання поєднує як раціональні, так і духовні (переважно ірраціональні) аспекти. Це особливо проявляється в інтерпретації священних текстів, моральних принципів та філософських концепцій. Головна мета пізнання – наближення до Бога через усвідомлення Його волі, моральне очищення та спасіння душі.

Українські етноментальні виміри освітнього процесу східного християнства є важливими для розуміння того, як культура, мова, релігія та традиції впливають на утвердження духовності, розвиток освіти в різних народів. На прикладі нашої країни показано тяглість духовної спадщини та витоки етнонаціонального світогляду, який є основою для розвитку інтелектуальних і моральних цінностей українського суспільства.

Внесок авторів: Микола Стадник – концептуалізація мети, завдань та методів дослідження; Олександр Кудин – аналіз джерел дослідження, опрацювання висновків.

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

Список використаних джерел

- Александрова, О. С., Додонов, Р. О., Доданова, В. І., Ковальчук, Н. Д., Купрій, Т. Г., Ломачинська, І. М., Мартин, Р. В., Овсянкіна, Л. А., Пасько, Я. І., Саган, Г. В., Салата, О. О., Тур, М. Г., & Горбань, О. В. (2019). *Складні питання історичної пам'яті у парадигмі діалогічності культур*. *Biatoruskie Towarzystwo Historyczne*.
- Васильєва, І. В., Гололобова, К. О., Горбаченко, Т. Г., Лубський, В. І., Лубська, М. В., & Стадник, М. М. (2024). *Духовні вчителі та мислителі християнства й ісламу* (В. І. Лубський, Т. Г. Горбаченко, Ред.). Центр учбової літератури.
- Грушевський, М. (1920). *Історія України*. Дніпропетровськ.
- Калакура, Я. С., Рафальський, О. О., & Юрій, М. Ф. (2015). *Українська культура: Цивілізаційний вимір*. Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України.
- Конституція України, Закон України № 30 (1996, 28 червня). *Відомості Верховної Ради України (ВВР)*, 30. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254к/96-вр#Text>
- Косьмій, О. М. (2014). *Релігієзнавство*. Інститут Кримінально-виконавчої служби.
- Куземська, Г. (2012). *Якою мовою молилася давня Україна: Правила української транслітерації церковнослов'янських текстів* (2-ге вид., доопр. і доп.). КЖД "Софія". <https://parafia.org.ua/wp-content/uploads/2012/12/YAkoiu-movoiu-full.pdf>
- Ломачинська, І. М. (2016). Роль православних монастирів у формуванні світоглядних орієнтирів українського суспільства. *Вісник Черкаського університету. Серія: Філософія*, 2, 61–71.
- Огієнко, І. (Митрополит Іларіон). (2001). *Історія української літературної мови* (М. С. Тимошик, Упоряд.). Наша культура і наука. <http://litopys.org.ua/ohukr/ohu.htm>
- Попович, В. М. (2018). *Взаємозв'язок соціального вчення православних церков і богословської освіти в Україні: Філософсько-релігієзнавчий аналіз* (Публікація № 0518U000903) [Дис. д-ра філос. наук, Житомирський державний університет імені Івана Франка]. Академічні тексти України. <https://uacademic.info/ua/document/0518U000903>
- Рафальський, О. О., Калакура, Я. С., Коцур, В. П., & Юрій, М. Ф. (2020). *Антропологічний код української культури і цивілізації* (Кн. 1). Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. <https://surl.li/txsyj>
- Стадник, М. (2006). *Трансформація становлення взаємовідносин християнства і науки: Релігієзнавчо-філософський аспект*. СЛД Карпук СВ Стадник, М. (2024). Особливості освітнього процесу у православ'ї: Етноментальний вимір. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 2(24), 35–39. <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.24.7>
- Gavrilova, N., & Fylypovych, L. (2017). Religious education in Ukraine. In D. L. Corrigan, L. C. Jagger, & J. M. Valk (Eds.), *Routledge international handbook of religious education* (pp. 424–430). Routledge.
- Lomachinska, I., & Martych, R. (2021). Religious education in the European educational space: Social and cultural context. *Studia Warmińskie*, 58, 187–204. <https://doi.org/10.31648/sw.7014>
- Lomachinska, I., Deinega, E., & Donets, O. (2021). The religious factors of the Ukrainian mentality formation. *East*, 1(3), 34–39. [https://doi.org/10.21847/1728-9343.2021.1\(3\)242755](https://doi.org/10.21847/1728-9343.2021.1(3)242755)
- Predko, O., & Predko, D. (2020). Imperatives of spirituality: Essence and key meanings. *Bevtulhikme: An International Journal of Philosophy*, 10(1), 69–78. <https://bevtulhikme.org/DergiTamDetay.aspx?ID=1517>
- Predko, O., & Predko, D. (2024). Religious security: Its essence and main factors (Ukrainian context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(3), Article 5. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2516>

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>

References

- Aleksandrova, O. S., Dodonov, R. O., Dodonova, V. I., Kovalchuk, N. D., Kupry, T. G., Lomaczynska, I. M., Martych, R. V., Ovsyankina, L. A., Pasko, Ya. I., Sagan, G. V., Salata, O. O., Tur, M. G., & Gorban, O. V. (2019). *Complex issues of historical memory in the paradigm of dialogicity of cultures*. Białoruskie Towarzystwo Historyczne [in Ukrainian].
- Constitution of Ukraine, Law of Ukraine No. 30 (1996, June 28). *Bulletin of the Verkhovna Rada of Ukraine (VVR)*, 30 [in Ukrainian]. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254k/96-wp#Text>
- Gavrilova, N., & Fylypovych, L. (2017). Religious education in Ukraine. In D. L. Corrigan, L. C. Jagger, & J. M. Valk (Eds.), *Routledge international handbook of religious education* (pp. 424–430). Routledge.
- Hrushevsky, M. (1920). *History of Ukraine*. Dneprosouyz [in Ukrainian].
- Kalakura, Ya. S., Rafalsky, O. O., & Yuriy, M. F. (2015). *Ukrainian Culture: Civilizational Dimension*. Kuras Institute of Political and Ethnic Studies, NAS of Ukraine [in Ukrainian].
- Kosmij, O. M. (2014). *Religious Studies*. Institute of the Criminal Enforcement Service [in Ukrainian].
- Kuzemska, G. (2012). *In what language did ancient Ukraine pray: Rules for Ukrainian transliteration of Church Slavonic texts* (2nd ed., revised and supplemented). Book and magazine printing house "Sofia" [in Ukrainian]. <https://parafia.org.ua/wp-content/uploads/2012/12/YAkoiu-movoiu-full.pdf>
- Lomachynska, I., & Martych, R. (2021). Religious education in the European educational space: Social and cultural context. *Studia Warmińskie*, 58, 187–204. <https://doi.org/10.31648/sw.7014>
- Lomachynska, I., Deinega, E., & Donets, O. (2021). The religious factors of the Ukrainian mentality formation. *Cxið*, 1(3), 34–39. [https://doi.org/10.21847/1728-9343.2021.1\(3\)242755](https://doi.org/10.21847/1728-9343.2021.1(3)242755)
- Lomachynska, I. M. (2016). The role of Orthodox monasteries in the formation of worldview orientations of Ukrainian society. *Bulletin of Cherkasy University. Series: Philosophy*, 2, 61–71 [in Ukrainian].

Ohienko, I. (Metropolitan Hilarion). (2001). *History of the Ukrainian Literary Language* (M. S. Tymoshyk, Comp.). Our Culture and Science [in Ukrainian]. <http://litopys.org.ua/ohukr/ohu.htm>

Popovych, V. M. (2018). *The Interrelationship of the social teaching of the orthodox churches and theological education in Ukraine: Philosophical and religious studies analysis* (Publication No. 0518U000903) [Dissertation of Doctor of Philosophy, Ivan Franko Zhytomyr State University]. Academic Texts of Ukraine [in Ukrainian]. <https://uacademic.info/ua/document/0518U000903>

Predko, O., & Predko, D. (2020). Imperatives of spirituality: Essence and key meanings. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*, 10(1), 69–78. <https://beytulhikme.org/DergiTamDetay.aspx?ID=1517>

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

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>

Rafalsky, O. O., Kalakura, Ya. S., Kotsur, V. P., & Yuriy, M. F. (2020). *Anthropological Code of Ukrainian culture and civilization* (Vol. 1). Kuras Institute of Political and Ethnic Studies, NAS of Ukraine [in Ukrainian]. <https://surl.li/kkjmh>

Stadnik, M. (2024). Peculiarities of the educational process in Orthodoxy: Ethnomental dimension. *Sofia. Humanitarian and religious studies bulletin*, 2(24), 35–39 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.24.7>

Stadnyk, M. (2006). *Transformation of the Formation of Relationships between Christianity and Science: Religious and Philosophical Aspect*. Karpuk SV [in Ukrainian].

Vasilyeva, I. V., Hololobova, K. O., Horbachenko, T. G., Lubska, V. I., Lubska, M. V., & Stadnik, M. M. (2024). *Spiritual Teachers and Thinkers of Christianity and Islam* (V. I. Lubska, T. G. Horbachenko, Eds.). Center for Educational Literature [in Ukrainian].

Отримано редакцією журналу / Received: 21.10.25

Прорецензовано / Revised: 10.12.25

Схвалено до друку / Accepted: 14.12.25

Mykola STADNYK, DSc (Philos.), Prof.

ORCID ID: 0000-0002-4264-8054

e-mail: radivska@ukr.net

Borys Grinchenko Kyiv Metropolitan University, Kyiv, Ukraine

Oleksandr KUDYN, PhD (Philos)

ORCID ID: 0000-0002-1336-8555

e-mail: ookudin61@gmail.com

Bogomolets National Medical University, Kyiv, Ukraine

EDUCATIONAL-SPIRITUAL AND ETHNOMENTAL COMPONENTS OF EASTERN CHRISTIANITY

Background. *In the context of the treacherous Russian aggression that has led to the absurd Russian-Ukrainian war in the 21st century, new dimensions of Ukrainian national identity have emerged, prompting the search for new approaches to the educational process and scholarly understanding in general. Ukrainian identity has been shaped by various historical, religious, cultural, and ethnonational factors. Among them, the Orthodox and Greek Catholic traditions, along with elements of the ancient Slavic worldview, have played a decisive role, being reflected in customs, character traits, and value orientations.*

Methods. *The historical method was applied to analyze sources and educational institutions in order to trace the evolution of the relationship between religion and education in Eastern Christianity.*

The religious studies approach made it possible to define the specific features of theological education in the Eastern Christian tradition, which focuses on the interpretation of the Holy Scripture and Sacraments, liturgical and artistic practices, as well as the practical application of Christian principles in everyday life.

To demonstrate how cultural phenomena (such as language), artifacts (ancient Rus' manuscripts), and symbols (the anthropological code) influence the formation of educational patterns, a cultural analysis was used. This approach helped to identify the initial worldview orientations of Byzantine education in the Ukrainian lands and their resonance in the construction of the modern educational process.

Results. *The study of the historical and contemporary context of the interrelation between religion and education in shaping ethnomentality has revealed that religious educational systems tend to form ethnonational values that are organically integrated into the local sociocultural environment. Religious knowledge within the educational process contributes to the development of a unique ethnomentality that unites the historical heritage of the nation with contemporary realities.*

In essence, the ethnomental dimensions of cognition in the educational process of Eastern Christianity foster the formation of a worldview in which knowledge is integrated with the spiritual principles of faith. The main purpose of religious cognition is the "approach" to God and the moral and cultural perfection of Ukrainian ethno-life and the social order.

Conclusions. *Eastern Christianity represents a unique spiritual and cultural phenomenon in which theological, educational, and ethnocultural factors are harmoniously combined. Its foundation lies in spirituality aimed at achieving harmony between faith, knowledge, and the moral self-improvement of the individual.*

The Ukrainian ethnomental dimensions of the educational process within Eastern Christianity are crucial for understanding how culture, language, religion, and traditions influence the affirmation of spirituality and the development of education among different peoples. Using Ukraine as an example, one can observe the continuity of spiritual heritage and the origins of ethnonational worldview, which serves as a foundation for the intellectual and moral values of Ukrainian society.

Keywords: *folk Christianity, religious faith, education, spirituality, Ukrainian ethnomentality, religious education, Eastern Christianity, confessional dominance, national identity, religious identity.*

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 111:130.11

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2026.27.14>

Олександр БІЛОКОБИЛЬСЬКИЙ, д-р філос. наук, проф.
ORCID ID: 0000-0002-6251-650X
e-mail: alexwhdoc@gmail.com
Незалежний дослідник, Київ, Україна

Руслан ХАЛІКОВ, канд. філос. наук
ORCID ID: 0000-0001-7558-3675
e-mail: halikoffr@gmail.com
Незалежний дослідник, Київ, Україна

РОЗУМ ТА МІФ

Вступ. Присвячено філософському аналізу природи людського розуму в контексті сучасних дискусій про штучний інтелект, раціональність та межі когнітивного пізнання. Актуалізація проблеми зумовлена зростанням популярності генеративних систем штучного інтелекту, продукти яких дедалі частіше імітують результати людської розумової діяльності та провокують переосмислення самого поняття інтелекту. Автори виходять із припущення, що редуція розуму до сукупності обчислювальних або нейрофізіологічних процесів не дозволяє адекватно пояснити його історичну, онтологічну та культурну зумовленість. У цьому зв'язку запропоновано звернення до філософії міфу як до перспективної методологічної рамки аналізу раціональності.

Методи. Методологічну основу дослідження становить поєднання історико-філософського аналізу, герменевтики, феноменологічного підходу та елементів філософської антропології. Використано реконструкцію античних і неоплатонічних концепцій розуму (Платон, Арістотель, Плотін, Ямвлік) у зіставленні із сучасними концепціями діяльнісної та тілесно-укоріненої когніції (Ікскюль, Дрейфус), а також із результатами нейронаукових і когнітивних досліджень. Особливу увагу приділено аналізу соціально-практичного характеру формування смислів та ролі культурно зумовлених онтологічних уявлень у конституванні раціональності.

Результати. Показано, що розум не може бути адекватно зрозумілий поза системою соціальних практик, у межах яких формуються смисли, поняття та уявлення про реальність. Античні уявлення про розум, тісно пов'язані з міфологічною онтологією, репрезентують не наївну чи "донаукову" стадію мислення, а цілісну модель культурної раціональності, у якій розум виступає одночасно принципом упорядкування світу, засобом його пізнання та формою залучення людини до трансцендентного порядку буття. Аргументовано, що будь-яка раціональність історично вписана в певний міфологічний горизонт, який задає структуру можливих практик, критерії істинності, етичні та аксіологічні орієнтири. Сучасні форми раціональності, попри претензії на нейтральність і універсальність, також ґрунтуються на специфічній онтологізації реальності, що залишається імпліцитною.

Висновки. Запропоновано розуміння людського розуму через міф. Засвідчено, що в основі смислів, які репрезентують зовнішній світ для людини, лежить соціальна діяльність, а їх системність – похідна від ієрархії культурних практик. Водночас розкрито, що верифікована успішність будь-яких форм раціональності завжди спирається на неверифіковану культурну онтологію, яка конститується самим культурним розумом. Зокрема, обґрунтовано, що античне філософське осмислення розуму було невіддільним від міфологічної онтології, у якій буття структуроване як співвідношення сакрального, вічного "вищого" світу та мінливого піднебесного світу становлення. Доведено, що відбір чуттєвих даних, їх включення у практики спільнот і спрямування цих практик визначають вигляд реальності, й саме міф конститує наратив про суще і детермінує ці процеси. Підтверджено, що антична філософія розуму фіксує не "помилкову" протонаукову модель мислення, а історично конкретний автопортрет культурної раціональності епохи: розум має доступ до світу лише через власну системність і тому функціонує як міф про світ, у межах якого й набуває визначеності сам світ і місце людини в ньому.

Ключові слова: розум, раціональність, міф, онтологія, соціальні практики, культурна раціональність, антична філософія, штучний інтелект, смисл, діяльність.

Вступ

Поява генеративного штучного інтелекту, його надзвичайна популярність і приголомшлива подібність його продуктів до результатів діяльності людського розуму викликали нову хвилю дискусій про те, що таке інтелект і чи мислить машина? Досить вагомою та поширеною є негативна відповідь на останнє з зазначених питань (див., напр., Bilokobylsky, & Yeroshenko, 2024). Однак для того, щоб обґрунтувати таку думку, потрібно знайти задовільну відповідь і на перше запитання. При цьому навіть короткий погляд на історію філософських інтерпретацій проблеми говорить про те, що питання про розум завжди було і залишається в центрі переплетення головних філософських тем, які так і не отримали остаточної відповіді: яким чином у розумі, що має справу зі світом, який змінюється щомиті, з'являються вічні та незмінні істини – ідеї та принципи? Як узагалі суб'єктивний і обмежений розум може відкривати для себе щось,

що розміщене зовні, а надто – щось вічне й нескінченне? Чому закономірності думки кореспондують із закономірностями матеріального світу (або навпаки)? Якщо думка детермінована матерією чи кимось / чимось зовнішнім стосовно неї, то як ми можемо про це щось / когось знати? Чи існує розум поза суб'єктивною свідомістю? Звідки ми знаємо про наявність інших свідомостей? Як співвідносяться інтелект та мозок? Мислення та мова?

Методи

Питання щодо розуму, розумності, раціональності не видається нерозв'язним або якимось особливо складним. Ми, принаймні на перший погляд, легко можемо відрізнити раціональний вчинок від нераціонального, розумну людину від дурної, розумну істоту від нерозумної. Зрозуміло, що як і практично в будь-якій іншій галузі культури, щойно питання конкретизується – відповіді стають усе менш переконливими, а на якомусь етапі знайти їх стає дуже непросто. Однак, на відміну від інших сфер,

© Білокобильський Олександр, Халіков Руслан, 2026

питання про розум і розумність не втрачають своєї першорядної значущості в процесі подібного поглиблення – уточнення нових і нових деталей тут не схоже на причіпку чи порожню схоластику, оскільки за кожним поворотом думки про розум ховаються цілі горизонти основоположних для людини питань і проблем. Горизонти, додамо, вписані щоразу в світогляд епохи, через що сам розум розумівся в історії по-різному, постаючи перед дослідниками як репрезентації (або, як мінімум, кореляту), функції тощо різних "об'єктивних" сутностей. Філософи, схоже, завжди йшли шляхом, що описаний в Передмові до першого видання "Критики чистого розуму" Іммануїлом Кантом: "/Розум/ починає із засад, вживання яких у перебігові досвіду є неминучим і водночас достатньо підтверджується ним. З ними він підіймається (як то й зумовлює його природа) дедалі вище, до умов більш віддалених. Але тут він зауважує, що таким чином його справа має повсякчас лишатися незавершеною, бо питання ніколи не припиняються, тож він вважає за кінцеве вдатися до засад, які переходять межі всякого можливого емпіричного вжитку, а проте здаються настільки безсумнівними, що навіть посполитий людський розум погоджується з ними. Але через це він поринає в морок та суперечності, з яких, щоправда, може судити, що десь [тут] в основі мають лежати приховані помилки, проте виявити їх він не годен, бо засади, якими він послуговується, виходять за межі всякого досвіду й відтак не визнають уже жодного пробного каменю досвіду. Арена цих нескінченних суперечок називається метафізикою" (Кант, 2000, с. 15).

Раціональність визначають шляхом апелювання до логічності, прагматичної успішності, когерентності, адаптивності. Це все доречно, крім того, це значною мірою і характеризує розумність і розум. Сюди слід віднести інтерсуб'єктивні структури організації сенсу, їх форми (поняття, категорії), підстави (базисні пропозиції, аксіоми) та зв'язки (логічні, істиннісні) (напр., Кримський, 2002, с. 556), що виступають "посередниками" між індивідуальними розумами та забезпечують прагматичну солідарність соціальних акторів. Проблема, проте, у тому, що сенс, який репрезентує (за Кримським) "навколишні об'єкти", – тобто сам матеріал, який має бути розумом оброблений та уніфікований, у різні історичні епохи різний. До сьогодні сучасні філософські концепції явно чи неявно розв'язують цю проблему за допомогою приниження та дискредитації всіх інших, відмінних від сучасної, форм раціональності як незрілих, неістинних та некритичних. Справа доходить до того, що онтологічні переконання природознавства зводяться у ранг священних і сама раціональність, що їх сконструювала, оголошується не більше ніж "доважкою" до "природних процесів" (наприклад, у формулюванні "важкої проблеми свідомості"). Зрозуміло, що на цьому шляху отримати задовільні відповіді про природу розуму, а надто – про валідність його сьогоднішніх цілей, неможливо: абсолютизація сучасних уявлень про розум та його предмет не дозволять не те що зрозуміти, а й просто помітити ті обмеження, які продемонстрував Ч. Тейлор під рубриками "іманентного каркасу", що відгороджує сучасну людину не лише від сакрального, а й трансцендентного взагалі.

У статті надається відповідь на питання про природу розуму, пропонується шукати, можливо, трохи несподівано, в іншій дискусійній галузі філософського пошуку – філософії міфу. При цьому слід відразу обмовитися, що не буде йтися про поетичні, метафоричні, алегоричні інтерпретації сутності розуму, що пропонують нібито

недоступне ШІ розуміння інтелекту природного. Навпаки, методологія дослідження буде, по можливості, спиратися на позитивістський інструментарій, – принаймні доти, доки це буде можливо, хоча саме воно матиме радше антипозитивістську спрямованість. Зокрема, автори сподіваються продемонструвати, що міфологічні витоки та природа античного і середньовічного розуму не є чимось випадковим і минулим, а сам міф укорінений у сучасності значно глибше за ті безсумнівні осередки його присутності у вигляді політичних, ідеологічних, рекламних та інших наративів, які зазвичай виступають предметом дослідження філософії міфу в сучасному світі.

Результати

В особливостях підходів до інтерпретації розуму завжди виявлялися і риси панівної культурної онтології, й епістемологічні переваги епохи, які легітимували панівні процедури раціонального обґрунтування, що щоразу відображалося в особливостях задіяного під час вивчення розуму філософського інструментарію: переклади грецьких термінів на латину, а згодом – перших і других – на нові мови, численні спроби відтворити тонкощі античного вчення про Розум, виокремлення різних форм і здібностей людського розуму як основних тощо – сформували різке поле для дослідження та породили неосяжну літературу.

Поданий нижче історико-філософський екскурс у жодному разі не претендує на повноту, репрезентуючи не так перипетії становлення учення про розум, як характер цих уявлень та їх значення для епохи. Його призначення: 1) дати щось на кшталт замальовки того бачення розуму, яке було притаманне античності і 2) спробувати побачити в цьому портреті історичний документ, тобто щось принципово більше, ніж набір міфологем, що вже пішли.

Класичним автором, що писав про розум в античності, був Арістотель, який однозначно вказував на відмінність розсудку (розважливості) та розуму (мудрості): "Мудрість – це і наукове знання, і осягнення розумом речей, найбільш цінних за природою. Ось чому Анаксагора та Фалеса і їм подібних визнають мудрими, а розсудливими – ні, оскільки видно, що своя власна користь їм невідома, і визнають, що знають вони [предмет] довершені, гідні подиву, складні і божественні, однак некорисні, тому що людське благо вони не досліджують. Розсудливість же пов'язана з людськими справами і з тим, про що можна приймати рішення; ми стверджуємо, що справа розсудливого – це передусім розумно приймати рішення, а рішення не приймають ні про ті речі, яким неможливо бути і такими і інакшими, ні про ті, які не мають певної мети, причому ця мета суть благо, здійснення у вчинку" (Арістотель, 2002, с. 255). Мудрість є дією розуму (нус) та стосується найбільш загальних і піднесених предметів, тоді як особливість розсудку – приватний і практичний характер. До сфери розсудку (логос) Арістотель відніс логічні висновки (епістеме), практичні знання (фронезис) та технічні навички (техне).

Тут розум і розсудок розділені як здібності людини, що мислить, але вони тісно співвідносяться і з мислимим предметом, і з самим процесом мислення. Розум об'єднує людину з божественним першопринципом, першодвигуном з тією лише різницею, що людський розум – потенційний, а божественний – активний, діяльний. Актуальність як загальна форма, ідея передують потенційною як індивідуальній можливості, а процес актуалізації потенційного є ентелехією. У ході ентелехії будь-який потенційний предмет розвивається, рухаючись до свого добра, і людський розум рухається до божествен-

ного розуму, який і є найвищим благом. У трактаті "Про душу" Арістотель проводить розмежування між діючим, актуальним розумом, що існує окремо від індивідуальної людини, вічно та незмінно, а також потенційним розумом індивідуальної людини, у якому знання існує у можливості, але потребує актуалізації (Aristotle, 1907, p. 15–25). А в XII книзі "Метафізики" вищий, божественний Розум прямо співвідноситься з Першодвигуном. Цей вищий Розум вічно і безперервно мислить сам себе, і в ньому існування тотожне сутності та предмету мислення (Aristotle, 1933, pp. 15–35). Незважаючи на те, що розум індивідуальної людини не настільки довершений, як божественний Розум (Першодвигун), це найвища складова частина людської душі, яка може пережити індивідуальну смерть і піднятися у вищий світ.

Споглядання абсолюту доступне вищій частині людської душі та є кінцевою метою філософії (метафізики) не тільки Арістотеля, а й усієї платонічної традиції, яку можна вважати репрезентантом античної філософії у власному розумінні. Уже Платон говорив про сходження душі, а точніше, її частини – розуму – в ідеальний світ: "Душі, названі безсмертними, досягнувши вершини, вибираються назовні й зупиняються на небесному хребті. Коли вони так стоять, їх підхоплює круговерть, і вони споглядають, що відбувається поза межами неба... Це місце займає безколірна, безформна, невідчутна, дійсно існуюча сутність, яку може споглядати лише керівник душі – розум. Пізнання цієї сутності повинне бути предметом справжнього знання. Мислення Бога живиться розумом і чистим знанням, як і мислення кожної душі, яка прагне сприймати те, що їй підхоже. Тому вона, коли час від часу бачить суще, проймається радістю і живиться спогляданням істини, та тішиться, поки круговерть не перенесе її на те саме місце. Під час цього колообігу вона споглядає саму справедливість, споглядає розсудливість, споглядає знання – але не те, якому властиве виникання, і яке стосовно різних речей, що їх ми називаємо буттям, а справжнє знання, те, що стосується справжнього буття. Наситившись спогляданням усього того, що є справжнім буттям, душа знову спускається у внутрішню частину неба й повертається додому" (Платон, 1999, с. 310). Оскільки в цьому піднесеному стані кожна душа вже бачила ідеальний світ, земне філософування лише покликане допомогти їй пригадати (у процесі анамнесису) раніше побачене, щоб повернутися до цього ідеального стану.

Сотеріологічний аспект платонічної метафізики розвинули пізніші покоління платоніків, зокрема й Плотін, один із найважливіших авторів учення про нус. У Шостій енеаді Плотін описує стан екстазу: "Він сам був Єдиним, без відмінностей у собі самому чи стосовно інших речей, оскільки в ньому не було жодного руху, жодних емоцій, жодного бажання чогось іншого, коли він здійснив сходження – але там не було навіть жодного розуму чи думки, і його самого там не було, якщо ми повинні сказати це. Але він був наче віднесений чи одержимий Богом, у тихій самотності та спокої, не звертаючись ні до чого у своєму бутті та не турбуючись про себе самого, перебуваючи у спокої сам став свого роду спокоєм (Plotinus, n.d., VI.9.11). Саме екстатичне злиття з Богом стає для Плотіна найвищим результатом описаного Платоном сходження душі до світу Ідей.

Інша школа неоплатонізму вустами Ямвліа висловила інший спосіб проникнення душі в ідеальний світ, а саме – теургійний: "Теурги за допомогою сили таємних знаків керує природами світу вже не як людина й не як той, хто має людську душу. Але як той, хто існує понад

ними за наказом богів, він використовує більші дозволи, ніж ті, які стосуються його самого, наскільки він залишається людиною. Це, однак, не відбувається так, ніби він виконав усе, що палко погрожував виконати; але він навчає нас за допомогою такого використання слів величини та якості влади, якою він володіє через єднання з Богами і яку він отримує завдяки знанню таємних символів. Подібним чином можна сказати, що демони, які розподілені за частинами і які охороняють частини всесвіту, приділяють стільки уваги частинам, якими вони керують, що не можуть винести жодного слова проти [їхньої безпеки], але вони зберігають постійність природ світу незмінною. Таким чином, вони зберігають цю сталість у незмінному стані, оскільки порядок Богів незмінно залишається тим самим. Вони отримали цей порядок незмінним, адже божественний порядок непорушний у власній ідентичності" (Iamblichus, 1895).

Так чи так, платонічна традиція говорила про розум як частину людської душі, що дозволяє здійснювати сходження до світу ідей. Цю філософську позицію пізніше було сприйнято і християнством, яке виходило з іншого розуміння Бога, трансцендентного і душі, але також вважало за необхідне завдання душі сходження до вищих ступенів буття.

Тільки на перший погляд отриманий міфологічний наратив може здатися відірваним навіть від повсякденної раціональної діяльності самих греків, а надто – від тієї реальності, у якій здійснюється життєдіяльність сучасної людини. Так лише здається. Насправді, в основі мислення і за давньогрецької доби, і сьогодні лежать ті ідеальні образи реальних речей, які отримані в результаті соціально детермінованої тілесної взаємодії людини із зовнішнім світом. Ці образи формуються у процесі практичної взаємодії і прямо залежать не тільки від типу нашої фізичної та фізіологічної природи, а й характеру взаємодії, який, знову ж таки, значною мірою детермінований типом і конфігурацією використовуваних ідеальних форм – понять, їх змісту та взаємозв'язку, структури висловлювання, особливостей мови тощо. Чи можливо вийти із замкнутого кола взаємозумовленості предмета дослідження та інструментарію, що застосовується до нього, коли йдеться, як у випадку з раціональністю, практично про одне й те саме?

Одним із важливих завдань дослідження у такому разі є реконструкція тих образів-смишлів, які були вихідним матеріалом у процесах конструювання відповідної реальності, способів верифікації їх валідності – не лише як істинності, а й як практичної та комунікативної виправданості. Крім того, потрібно критично поглянути на сучасні аналоги цих смишлів та процедур і або вказати на причини/підстави їх неоднозначної переваги над античними зразками, або обґрунтувати їх безальтернативність для нас. І в першому, і в другому випадку ми наблизимось до розуміння підвалин нашої розумності, оскільки краще усвідомимо природу об'єктивної реальності та зв'язок вихідних для нашого мислення ідеальних структур і зовнішнього світу, який вони репрезентують.

Біологічно та фізіологічно зумовлені репрезентації доквілля у сприйнятті можна лише з великою натяжкою назвати "світом" – хіба що в тому сенсі, у якому Я. І. Іксюль казав про умвельт – перцептуальний світ, створований існуванням і діяльністю будь-якого живого організму. Артикульований "зсередини" організму зовнішній вигляд формується у процесі взаємодії зі світом, причому, у випадку людини, дуже складного. Якщо в описаного Іксюлем кліща взаємодія зі світом відбувається "трійчастим" способом (за допомогою нюху,

сприйняття світла і теплоти), то, відповідно, і атрибутів у реальності, що ним конститується, буде три.

Для того щоб піднятися над характерною для усього живого зв'язкою "стимул – реакція" до рівня розумної діяльності, необхідні структури організації матеріалу, що виявляється в чуттєвості (те, що Іксколь називає *Innenwelt*), причому організації значно складнішої, ніж у більшості тварин. Для людини світ проявляється у складній послідовності цілеспрямованих сприйняття та впливів, які організовані у складніші структури операцій, процедур, соціальних практик різного рівня.

Проте образу світу-умweltу, який принципово відрізняється від тваринного, не пов'язаного з власними діями, в людини немає. Подібно до інших представників тваринного світу, людина, якщо використовувати термінологію Г. Дрейфуса, "актуалізує певне вміння", "яке не має потреби бути представлене у свідомості" і яке доречно та затребуване лише "в контексті соціально організованої зв'язки знаряддя, мети та людських ролей". "Коли ми використовуємо якесь знаряддя, приміром, молоток, ми актуалізуємо певне вміння (яке не має потреби бути представленим у свідомості) в контексті соціально організованої зв'язки знаряддя, мети та людських ролей (яка не обов'язково репрезентована як певна множина фактів). Цей контекст, або світ, і наші щоденні способи вмілого пристосування до них, які Гайдеггер називав "обачливістю", не є чимось, що ми мислимо, але є частиною нашої соціалізації, що формує те, які ми є" (Dreyfus, 2014, р. 219). Це, власне, актуалізація зазначених умінь як частини гайдеггерівського "стурбованого облаштування" ("орудування, заготівлі, виготовлення, збереження, освоєння, використання" тощо) (Heidegger, 2022)

Широко кажучи, отримана інформація залежить не тільки від власне світу, а й типу аналізаторів (органів почуттів), алгоритму їх роботи, критеріїв відбору валідного матеріалу, а успішність оволодіння механізмом відбору інформації спирається на повноту соціалізації: імітуючи дії дорослих, дитина вчиться відокремлювати значущу інформацію від "інформаційних шумів". При цьому отриманий досвід кристалізується в ідеальних образах, закріплених на рівні нейронних структур, і гіпостазується як об'єктивні структури зовнішнього світу, що сприймається дитиною. Це підтверджується нейрофізіологічними дослідженнями мозкової діяльності немовлят, які фіксують процеси звуження сприйняття, за яких системи сприйняття людини формуються досвідом, концентруючись на найбільш затребуваних (соціально акцентованих, наприклад, вихователем) візуальних та звукових комплексах (Kelly et al., pp. 105–114)

Власне, реальність для нас – це і є те, що було зафіксовано за допомогою відчуттів психікою та закодовано нейроструктурами як стійкі патерни досвіду в процесі соціалізації. Іншого зовнішнього світу ми не знаємо і в цьому сенсі не дуже відрізняємося від інших живих організмів. Як у відомій "поемі про ложку" Е. Ілленкова, властивості речі, а також думки і слова, які фіксують ці властивості, засвоюються індивідом як похідна від соціального досвіду в процесі діяльності під керівництвом вихователя. Освоєння основних видів та способів діяльності у процесі соціалізації і є входом в об'єктивну (інтерсуб'єктивну) реальність, початком та основою її нового суб'єктивного ("відбитого" в індивідуальному розумі) варіанта.

З одного боку, всі аспекти значення певної емпіричної ситуації у людини, як й у будь-якого живого організму, вичерпуються зміною "практик"-реакцій на цей чуттєвий комплекс, детермінованих інстинктом чи соціумом.

З іншого – реальність дана в ідеальному вигляді, і для людини, крім "значення-сигналу", що запускає певні фізіологічні процеси та детермінує певний стан організму, існує також у вигляді "стану думки", на рівні сенсу. Мислення надає можливість надбудовувати смислові структури над чуттєвою інформацією, використовуючи закодовану в мозку інформацію як їх будівельний матеріал.

"Аспекти сенсу" складаються в актуальні (артикульовані) сутності, у яких світ даний розуму і які визначають ті суттєві риси предмета, що входять у зміст поняття, що їх репрезентує, і відображають релевантні способи взаємодії людини з цією частиною зовнішнього світу, а також актуальні для культури набори цих способів. Тому правильно буде сказати, що поняття – не ярлики ("музейні вивіски") для матеріальних об'єктів, а позначення моментів соціального досвіду, що артикулює світ для культурного ("трансцендентального") суб'єкта.

Важливо підкреслити, що кінцеві репертуари використовуваних суспільством практик (тобто історично відомі системи практик різних культур) з погляду процесу опредмечування реальності цілком рівноцінні, та для віддавання переваги якомусь із них потрібно вказати критерії: з цієї точки зору, стежити поглядом за курсором на екрані ноутбука та стежити поглядом за зграєю птахів у практиках ауспції – рівноцінні щодо смислопородження операції. У поняття "мати" як суттєва властивість з рівним правом може входити образ матері на екрані мобільного телефону, що дзвонить, і фігурка Гестії, що прикрашає сімейний вітвар, який захищає господиню будинку.

Момент "узріння сенсу" в такому разі є "узрінням аспектів сенсу" – тих потенційних сценаріїв дії, які передбачає сенс, усіх способів "поводження з річчю", які припускає універсум практик, що ці сенси породив і, у свою чергу, "вписаний" в "світ наявного", який в універсумі "практичних" смислів тільки й даний людині. Навіть не читавши підручників логіки, не знаючи фізики, а надто – метафізики, звичайнісінька людина розумна актуалізує тотальність можливої діяльності (індивідуальної та колективної), уже лише вбачаючи конкретний сенс у чуттєвому комплексі. Узріння прагматичних сценаріїв, зокрема й вибору найкращих із них у світлі метасценаріїв життєдіяльності – і є розум, а можливість реалізації обраних сценаріїв з урахуванням власних вподобань – свобода.

Тому вміння виокремити "суттєві риси" предметів, що оточують людину, є водночас умінням виокремлювати в прагматичному універсумі практики, що підходять для взаємодії з цими предметами, причому в їх "горизонтальному" і "вертикальному" зв'язку між собою. Наприклад, виокремлення істотних рис "м'яча" пов'язане із грою в м'яч, яка в сучасній культурі "горизонтально" пов'язана з іншими практиками дозвілля та практиками "здорового способу життя", тоді як у доколумбовській Мезоамериці гра в м'яч входила в корпус ритуальних практик і якщо якимось і була пов'язана зі здоров'ям, то тільки в сенсі прямої йому загрози – гравців, згідно із сучасними дослідженнями, часто обезголовлювали. З погляду "вертикальних" культурних зв'язків, матч гри в м'яч могли мати важливе значення і тоді, і зараз, але при цьому були елементами абсолютно різних вертикалей – релігійно-міфічної в індіанців та світської масової – сьогодні. Навіть поняття, що омонімічно звучать у різних історичних культурах, мають різний зміст, оскільки вони артикулюються в різних соціальних практиках, що передбачають різні "ігрові поля" і склади "команд": способи і набори "суттєвих рис" не тільки залежать від соціально закріплених, легітимних і затребуваних колективних практик, які є частиною складних ієрархізованих культурних підсистем.

тем, а також пов'язані з певними співтовариствами акторів та певними соціальними ідентичностями. Сама ж структура практик і угруповань, які з їх допомогою здійснюють власну життєдіяльність, завжди "вписана" у "світ", вигляд якого і детермінує конкретну структуру практик та ідентичностей.

Наприклад, мешканець міфічної реальності живе в зовсім іншому просторі-часі, ніж наш сучасник. Згідно з глибоким дослідженням міфу, виконаним Куртом Гюбнером, "міфічний час є циклічним" і "існує два види циклів. Один з них архе, що ділить на пори року, прикладом чого може слугувати прихід та відхід Персефони; іншим типом є архе гончарного ремесла як ритуальної дії (Hübner, 2011, S. 143). Перший тип циклічності, сакральний, сходиться до священного "початку всього", тобто йдеться про "ідентичне повторення, оскільки це – одна і та сама священна першоподія, яка повсюдно знову відбувається" (Hübner, 2011, S. 143). Крім зазначених часових циклів, людина міфу живе і в потоці незворотного часу, який "тече з минулого в майбутнє так, що минулі події вже не існують, а майбутні ще не існують. Це час тієї "земної оболонки", у яку проникає міфічна субстанція як архе" (Hübner, 2011, S. 145).

Схожі міркування слід висловити і з приводу міфічного простору. Як пише Гюбнер, "міфічний простір не є загальним середовищем, у якому розміщені предмети; простір та просторовий зміст утворюють нерозривну єдність" (Hübner, 2011, S. 176). При цьому "простір не є суцільною множинністю точок, а складається з явно дискретних елементів, так званих теменосів, які розташовуються поруч і конституують простір". Присутність священного або близькості до нього роблять міфічний простір негомогенним і неізотропним: "священний простір відрізняється в міфі від профанного" і при цьому "священний простір вбудовується у профанний", "священні місця можуть повторюватися у профанному просторі багаторазово й ідентично" і бути "почасті недосяжні для смертних, частково в деяких видах ... доступні /для них/, незважаючи на те, що вони залишаються тими самими" (Hübner, 2011, S. 176).

І у випадку уявлень про простір, і у випадку з часом, вони мисляться невіддільними від тих священних і мирських сутностей, які в них мешкають, як і навпаки. У контексті сказаного дуже важливою і точною є оцінка реальності міфічних сутностей, запропонована сучасним дослідником давньоєгипетської культури Яном Асманом, який, розглядаючи світ єгипетських богів як культурний конструкт, як частину "сміислової системи, в межах якої єгиптяни здійснювали свої релігійні дії", заперечує реальність цих богів поза єгипетською культурою, зате визнає їх "повну реальність усередині відповідної смислової системи". Реальність вищих за ієрархією сутностей, для міфу – богів і героїв, невіддільна від реальності певного просторово-часового континууму, а всі вони разом виступають непереборним елементом, точніше, основою тієї прагматичної структури, у якій формуються доступні розуму смисли, їх носії – "речі" та здійснюються життєдіяльність спільноти. Будь-яка сутність у культурі – похідна від загальної картини світу, тобто породжується конкретним типом онтологічної реальності. Тому для давньоєгипетської культури політичне поняття "Єгипет" – це сукупність єгипетських богів, "державна" – сукупність храмів, що володіють землями, а "місто" (точніше, "ном", поняття у чомусь споріднене з давньогрецьким "полісом") – територія, керована певним божеством (Assmann, 1984, S. 25–27).

Саме в "практичному" (шляхом входження у соціальні практики та засвоєння їх структурних зв'язків) освоєнні конкретних аспектів культурного сенсу та мови, що висловлює їх, формується індивідуальний розум як персональний носій розуму культурного, розуму "трансцендентального суб'єкта". Процес соціалізації передбачає імпліцитне, нерелексивне засвоєння та освоєння цінностей, максимум, логічних зв'язків, а їх "знання" та здатність їх застосувати припускають можливість експлікації та застосування уже рефлексивного. На цьому етапі культурна раціональність перетворюється на новий ефективний інструмент соціального дійства, що дозволяє орієнтуватися у культурних практиках подібно до того, як досвідчений водій орієнтується в органах управління незнайомого автомобіля. Тобто інтерсуб'єктивна основа розуму транслюється "атомарними" сенсами, простором-часом, що існує, – точніше, і є ці сенси тощо. А оскільки для розуму, читай – для людини розумної, тільки цей універсум сенсів і існує, то розум і є конкретно онтологізацією (розбиття світу в межах певної системи речей у просторі-часі тощо), доповненою вказівкою позиції розуму щодо наявного.

Якщо висловити сказане мовою позитивістської філософії, то світ як реальність даний людині в конфігурації та структурі соціальних практик, оскільки структура прагматичного універсуму (ієрархія соціальних практик культури), що артикулює систему культурних сенсів, гіпостазує й об'єктивує (здійснює) конкретний образ суцього як такий.

Такі інтегральні виміри раціональності, як етика, логіка та аксіологія, є "картою" структури практик, де відображена їх (практик) ієрархія; логіка відображає суміжність практик, способи переходу з однієї в іншу (від однієї суттєвої риси сутності / поняття до іншої); математика – потенційні варіанти зміни координат (себе та речей). Але 1) і аксіологія, і логіка, і математика залежать від зміни "світу" і разом із системою практик несуть на собі печатку цієї конфігурації, 2) лише надбудовуються над тотальністю культурних практик, які і становлять "тіло" розуму, виражаючи його (тіла) схематизм. Визначальним для розуму є гіпостазований ним образ "світу" і тип відносин світ-розум, які через відкритість горизонту наявного (через неможливість остаточної верифікації тверджень розуму) завжди міфічні.

Таким чином, сам "вигляд" речей, у якому вони відкриваються розуму (тобто їх ідеальний образ чи сенс) є частиною світу як цілого, що існує взагалі, і саме як така частина стає предметом думки та об'єктивної реальності. Крім сенсів-речей, світ (як ціле) існує лише в розумі (культурному, трансцендентальному актуально, індивідуальному – потенційно). Світ "речей", світ повсякденності, космос, що вміщує його, є похідним від системи культурних практик, що спираються на поля їх реалізації, спільноти акторів і ідентичності, що цементують ці спільноти, типи діяльності, які дані людині у вигляді системи траєкторій можливих соціальних дій, заборон, мотивів, бажань, цілей тощо. Всесвіт цих траєкторій і є людським розумом. У узрінні очевидних обмежень і можливостей, бажаних і нав'язаних, розум артикулює образ доступного людині Космосу і реалізує свій вищий принцип й імператив, що конститує його, – свободу.

Дискусія і висновки

Тому жодна з практик, зокрема й наук, пов'язаних із конкретним культурним універсумом, включаючи метафізику, не дозволяють його покинути. Жоден культурний дискурс не може прямо вийти за межі культурного розуму, оскільки цей кордон і є межею наявного. Навіть

предмет метафізики: 1) має бути "вписаний" у горизонт у принципі можливого; 2) міркування про нього має бути узгоджене з прийнятими раціональними стандартами у процедурах формування предмета думки, обґрунтування тих чи інших положень, критеріїв істини тощо; 3) філософський пошук має бути зорієнтований у напрямі значущих для мислителя як представника спільноти (тобто значущих і для самої спільноти) цілей та відсіювання нерелевантних альтернатив.

У філософських роздумах греків про сутність розуму можна виявити всі три зазначені детермінації. Наявне, у дусі міфічного протиставлення сакрального та профанного, складається з вищого та піднебесного світу. "Вічна" небесна частина буття (власне буття) гарантує стабільність пов'язаних з нею елементів у "нижньому" світі, світі вічного становлення. Філософський пошук значною мірою зводився до уточнення можливості тематизації (на основі актуальних категорій культури та сконструйованих філософських понять) раціонально висловлюваної структури сакрального буття та його участі у формуванні світу становлення. Розум був предметом цих побудов трійчастим чином: як значна частина сакрального буття; як принцип упорядкування світу становлення та мислення про нього; як інструмент розуміння вищого буття, який, відігравши свою роль, може навіть виявитися непотрібним (наприклад, в екстатичних станах у неоплатоніків).

Зовнішній світ, що вміщує і оформлює прагматичну реальність, – а отже, і смисловий універсум, – не даний розуму, крім цієї породженої ним структури прагматичних і символічних форм, ніколи. Він вища, але емпірично недоступна справжня реальність, тобто міф. Розум як відображення цієї реальності та її втілення є світ явлений.

Звертаючись до мови класичної філософії, світ "первинних якостей" дається людині лише у світлі стратегічних і тактичних детермінацій із боку прагматичної системності "світу" як неперевершуваний наратив про суще, тобто міф. Те, яку чуттєву інформацію буде відібрано, в якій послідовності практичних дій яких спільнот вбудовано, на досягнення яких цілей буде спрямовано ці практики тощо, значною мірою визначить навіть вигляд реальності як світу речей навколо нас, не кажучи вже про той соціально обласгований простір, у якому буде задано вектор колективної та індивідуальної життєдіяльності його мешканців. При цьому і "світ речей", і соціальна реальність загалом є лише "відбитком" вищої трансцендентної реальності – міфу. Міф у детальній регламентації ходів думки (від впізнання сенсу в баченні присутнього аж до логічних, етичних, аксіологічних та онтологічних детермінацій і переходів) є розум у дії і даний у розумі як щось, що виходить за (понад) межі присутнього як образ того, що існує загалом.

В античному світі як цілому, що існує тільки в розумі трансцендентального суб'єкта античної культури, даний принцип взаємодії з елементами цього світу – всіма взагалі і кожним окремо, заданий їхній вигляд (в тому, "що репрезентує їхнє зовнішнє існування") у мисленні, а отже, і місце в смисловому універсумі. Іншими словами, у філософському вченні про розум Античність створила портрет культурного розуму епохи та схематизм її раціональної дії, її раціональності. Розум має доступ до світу лише за допомогою власної системності, яка ніколи не може бути верифікована поза породжуваною нею ж прагматикою. Тому розум формується і функціонує як міф про світ, а його саморозуміння у філософській думці є не недосконалою спробою протонаукового розуміння істинної сутності розуму, а історична констатація

сутності та змісту актуальної культурної раціональності, автопортрет античного розуму.

Внесок авторів: Олександр Білокобильський – концептуалізація мети, завдань та методів дослідження; Руслан Халіков – аналіз джерел дослідження, опрацювання висновків.

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

Список використаних джерел

- Арістотель. (2002). *Нікомахова етика* (В. Ставнюк, Пер.) Акілон-Плюс. https://ae-lib.org.ua/texts/aristoteles_nicomachean_ethics_ua.htm
- Кант, І. (2000). *Критика чистого розуму* (І. Бурковський, Пер.). Юніверс.
- Кримський, С. (2002). Розуміння. У В. І. Шинкарук, Л. В. Озадовська, & Н. П. Поліщук (Ред.), *Філософський енциклопедичний словник* (с. 556). Абрис. https://archive.org/details/filosofskiy_entsyklop
- Платон. (1999). *Діалоги* (І. Кобіа, У. Головач, Д. Коваль, Т. Лучук, & Ю. Мушак, Пер.). Основи. <https://shron1.chtyvo.org.ua/Plato/Dialohy.pdf>
- Aristotle. (1907). *De Anima* (R. D. Hicks, Trans.). Cambridge University Press. <https://archive.org/details/aristotledeanima005947mbp/page/n7/mode/2up>
- Aristotle. (1933). *Metaphysics* (H. Tredennick, Trans.). William Heinemann Ltd. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.185284>
- Assmann, J. (1984). *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. W. Kohlhammer. <https://archive.org/details/ASSMANNgyptenTheologieUndFrömmigkeitEinerFrFhenHochkultur/page/n1/mode/2up>
- Bilokobylsky, O. V., & Yeroshenko, T. V. (2024). The enigma of the ontological foundations of ai, or does ai truly think? *International Research and Review: Journal of Phi Beta Delta Honor Society for International Scholars*, 14(1), 1–15. <http://www.phibetadelta.org/pdf/IRR%20Fall%202024.pdf>
- Dreyfus, H. L. (2014). *Skillful Coping: Essays on the phenomenology of everyday perception and action* (M. A. Wrathall, Ed.). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199654703.001.0001>
- Heidegger, V. (2002). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*. Philipp Reclam. <https://archive.org/details/phanomenologisch0000heid>
- Hübner, K. (2011). *Die Wahrheit des Mythos*. Verlag Karl Alber.
- Iamblichus. (1895). *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians* (Th. Taylor, Trans.). Bertram Dobell & Reeves and Turner. <https://archive.org/details/b24884170/page/n7/mode/2up>
- Kelly, D. J., Liu, Sh., Lee, K., Quinn, P. C., Pascalis, O., Slater, A. M., & Ge, L. (2009). Development of the other-race effect during infancy: Evidence toward universality? *Journal of Experimental Child Psychology*, 104(1), 105–114. <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3740564/>
- Plotinus. (n.d.). *The Enneads* (S. Mackenna, Trans.). Faber And Faber Limited. <https://archive.org/details/plotinustheennea033190mbp/page/n9/mode/2up>

References

- Aristotle. (1907). *De Anima* (R. D. Hicks, Trans.). Cambridge University Press. <https://archive.org/details/aristotledeanima005947mbp/page/n7/mode/2up>
- Aristotle. (1933). *Metaphysics* (H. Tredennick, Trans.). William Heinemann Ltd. <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.185284>
- Aristotle. (2002). *Nicomachean Ethics* (V. Stavnyuk, Trans.) Aquilon-Plus [in Ukrainian]. https://ae-lib.org.ua/texts/aristoteles_nicomachean_ethics_ua.htm
- Assmann, J. (1984). *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*. W. Kohlhammer. <https://archive.org/details/ASSMANNgyptenTheologieUndFrömmigkeitEinerFrFhenHochkultur/page/n1/mode/2up>
- Bilokobylsky, O. V., & Yeroshenko, T. V. (2024). The enigma of the ontological foundations of ai, or does ai truly think? *International Research and Review: Journal of Phi Beta Delta Honor Society for International Scholars*, 14(1), 1–15. <http://www.phibetadelta.org/pdf/IRR%20Fall%202024.pdf>
- Dreyfus, H. L. (2014). *Skillful Coping: Essays on the phenomenology of everyday perception and action* (M. A. Wrathall, Ed.). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199654703.001.0001>
- Heidegger, V. (2002). *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*. Philipp Reclam. <https://archive.org/details/phanomenologisch0000heid>
- Hübner, K. (2011). *Die Wahrheit des Mythos*. Verlag Karl Alber.
- Iamblichus. (1895). *On the Mysteries of the Egyptians, Chaldeans, and Assyrians* (Th. Taylor, Trans.). Bertram Dobell & Reeves and Turner. <https://archive.org/details/b24884170/page/n7/mode/2up>
- Kant, I. (2000). *Critique of pure reason* (I. Burkovsky, Trans.). Univers [in Ukrainian].
- Kelly, D. J., Liu, Sh., Lee, K., Quinn, P. C., Pascalis, O., Slater, A. M., & Ge, L. (2009). Development of the other-race effect during infancy: Evidence toward universality? *Journal of Experimental Child Psychology*, 104(1), 105–114. <https://doi.org/10.1016/j.jecp.2009.01.006>
- Krymskyi, S. (2002). Understanding. In V. I. Shynkaruk, L. V. Ozadovska, & N. P. Polishchuk (Eds.), *Philosophical Encyclopedic Dictionary* (p. 556). Abris [in Ukrainian]. https://archive.org/details/filosofskiy_entsyklop

Plato. (1999). *Dialogues* (Y. Kobiv, U. Holovach, D. Koval, T. Luchuk, & Y. Mushak, Trans.). *Osnovy* [in Ukrainian]. <https://shron1.chtyvo.org.ua/Plato/Dialohy.pdf>

Plotinus. (n.d.). *The Enneads* (S. Mackenna, Trans.). Faber And Faber Limited. <https://archive.org/details/plotinustheennea033190mbp/page/n9/mode/2up>

Отримано редакцією журналу / Received: 12.12.25
Прорецензовано / Revised: 22.12.25
Схвалено до друку / Accepted: 29.12.25

Oleksandr BILOKOBLYKSKYI, DSc (Prof.)
ORCID ID: 0000-0002-6251-650X
e-mail: alexwhdoc@gmail.com
Independent researcher, Kyiv, Ukraine

Ruslan KHALIKOV, PhD (Philos.)
ORCID ID: 0000-0001-7558-3675
e-mail: halikoffr@gmail.com
Independent researcher, Kyiv, Ukraine

REASON AND MYTH

Background. *The article is devoted to a philosophical analysis of the nature of the human mind in the context of contemporary debates on artificial intelligence, rationality, and the limits of cognitive knowledge. The renewed relevance of the problem is driven by the growing popularity of generative artificial intelligence systems, whose outputs increasingly imitate the results of human intellectual activity and provoke a rethinking of the very concept of intelligence. The authors proceed from the assumption that reducing mind to a set of computational or neurophysiological processes does not allow for an adequate explanation of its historical, ontological, and cultural conditionedness. In this connection, they propose turning to the philosophy of myth as a promising methodological framework for the analysis of rationality.*

Methods. *The methodological foundation of the study consists in combining historical-philosophical analysis, hermeneutics, the phenomenological approach, and elements of philosophical anthropology. The paper employs a reconstruction of ancient and Neoplatonic conceptions of mind (Plato, Aristotle, Plotinus, Iamblichus) in comparison with contemporary concepts of enactive and embodied cognition (Uexküll, Dreyfus), as well as with findings from neuroscientific and cognitive research. Particular attention is paid to the analysis of the socio-practical character of meaning formation and to the role of culturally conditioned ontological representations in the constitution of rationality.*

Results. *It is shown that mind cannot be adequately understood outside the system of social practices within which meanings, concepts, and representations of reality are formed. Ancient conceptions of mind, closely connected with mythological ontology, represent not a naïve or "pre-scientific" stage of thinking, but a holistic model of cultural rationality in which mind functions simultaneously as a principle of ordering the world, a means of knowing it, and a form of human participation in the transcendent order of being. It is demonstrated that any rationality is historically inscribed within a certain mythological horizon that sets the structure of possible practices, criteria of truth, and ethical and axiological orientations. Contemporary forms of rationality, despite their claims to neutrality and universality, likewise rest on a specific ontologization of reality that remains implicit.*

Conclusions. *An understanding of the human mind through myth is proposed. It is shown that the meanings that represent the external world for a person are based on social activity, and their systematicity is derived from the hierarchy of cultural practices. At the same time, it is revealed that the verified success of any forms of rationality always relies on an unverified cultural ontology, which is constituted by the cultural mind itself. In particular, it is substantiated that the ancient philosophical understanding of reason was inseparable from the mythological ontology, in which being is structured as a relationship between the sacred, eternal "higher" world and the changing sub-celestial world of becoming. It is proven that the selection of sensory data, their inclusion in the practices of communities and the direction of these practices determine the form of reality, and it is myth that constitutes the narrative about being and determines these processes. It is confirmed that the ancient philosophy of reason does not record a "false" proto-scientific model of thinking, but a historically specific self-portrait of the cultural rationality of the era: reason has access to the world only through its own systematicity and therefore functions as a myth about the world, within the framework of which the world itself and the place of man in it acquire certainty.*

Keywords: *mind, rationality, myth, ontology, social practices, cultural rationality, ancient philosophy, artificial intelligence, meaning, activity.*

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 130.2:316.7

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2026.27.15>

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

ПОСТСУЧАСНІСТЬ ЯК ПРОСТІР ДЕКОНСТРУКЦІЇ ІДЕНТИЧНОСТІ: ФІЛОСОФСЬКИЙ АНАЛІЗ СОЦІОКУЛЬТУРНИХ ЗСУВІВ

Вступ. Здійснено філософський аналіз постсучасності як простору деконструкції ідентичності, де під впливом глобалізаційних, технологічних та культурних трансформацій відбувається радикальна зміна способів саморепрезентації людини. Розглянуто постсучасність не лише як етап розвитку культури, а як особливий онтологічний стан, у якому традиційні форми ідентичності – національної, гендерної, релігійної, професійної – піддаються розпаду, замінюючись множинними, гібридними та перформативними моделями. В умовах інформаційного суспільства ідентичність постає як процес безперервного конструювання, що відображає кризу стабільного "я" та формує нові підходи до розуміння людської суб'єктивності.

Методи. Методологічну основу дослідження становить міждисциплінарний підхід, який поєднує філософсько-культурологічний, соціально-філософський, герменевтичний та феноменологічний аналіз. Використано принципи деконструкції (Ж. Дерріда), дискурсивного аналізу (М. Фуко), а також компаративний підхід до інтерпретації соціокультурних зсувів, що формують сучасну ідентичність. Залучено ідеї постструктуралізму, теорії симулякрів Ж. Бодріяра, концепції "рідкої сучасності" З. Баумана та етичного перформативізму Дж. Батлера.

Результати. Обґрунтовано, що постсучасність спричинила фрагментацію та множинність ідентичності, яка існує у вигляді мережових, віртуальних і культурно-гібридних форм. Віртуалізація, гібридизація, симуляція та діджиталізація створюють новий тип суб'єктивності – контингентний, динамічний і відкритий до безперервного самотворення. Показано, що, попри кризовий характер цих процесів, деконструкція ідентичності відкриває простір для нової етики співбуття, діалогу та культурного плюралізму. Особливу увагу приділено українському контексту, у якому війна актуалізувала потребу переосмислення власної ідентичності, цінностей і культурної суб'єктивності.

Висновки. Аргументовано, що постсучасність постає не як доба руйнування, а як лабораторія нових форм людського буття. Деконструкція ідентичності виявляє потенціал свободи, творчості та міжкультурного порозуміння. Людина постпостмодерної епохи не володіє сталою ідентичністю, а постійно її творить, перетворюючи самопізнання на процес взаємодії, інтерпретації й становлення.

Ключові слова: постсучасність, ідентичність, деконструкція, суб'єктивність, симулякр, гібридизація, віртуалізація, соціокультурні зсуви.

Вступ

Постсучасність постає як культурно-філософський горизонт, у межах якого традиційні форми ідентичності – національної, гендерної, релігійної, професійної чи цивілізаційної – піддаються глибокій деконструкції. Глобалізаційні процеси, розвиток інформаційних технологій, віртуалізація соціальних практик та зміна способів комунікації призвели до появи множинних, фрагментарних, перформативних моделей ідентичності, що відрізняються несталістю і контекстуальністю. У цьому сенсі постсучасність виявляється не лише епохою кризи великих наративів, а й лабораторією нових форм самоусвідомлення та соціального буття. Усвідомлення цих зсувів є ключовим для розуміння сучасної філософії культури, антропології та соціальної філософії, адже саме вони визначають способи конструювання суб'єкта у глобалізованому світі.

Феномен деконструкції ідентичності в постсучасності потребує ґрунтовного філософського аналізу, оскільки він стосується не лише зміни форм саморепрезентації, а й перегляду самого онтологічного статусу людини у світі смислової нестабільності. Під впливом постструктуралізму, деконструктивізму, феміністської філософії та культурних студій поняття ідентичності розглядається як дискурсивна подія, що постійно переосмислюється у мережі соціальних і символічних відносин. Отже, актуальність дослідження полягає у необхідності філософського осмислення постсучасності як простору, де ідентичність

стає процесом безперервної реконфігурації, а людське буття – відкритим до нових форм множинності, гібридності та цифрової самоприсутності.

Мета дослідження – здійснити філософський аналіз постсучасності як простору деконструкції ідентичності, виявити соціокультурні зсуви, що зумовлюють її фрагментацію, та осмислити нові форми саморепрезентації особистості в умовах глобальної мережевої культури.

Завдання дослідження:

- проаналізувати ключові філософські концепції постсучасності (Ж. Дерріда, Ж.-Ф. Лютар, М. Фуко, З. Бауман, Ж. Бодріяр) у контексті проблеми ідентичності та деконструкції суб'єкта;

- визначити основні соціокультурні зсуви постсучасності (віртуалізація, гібридизація, симуляція, діджиталізація), що призводять до нових форм множинної та несталої ідентичності.

Методи

Для реалізації поставленої методи та сформульованих завдань використано міждисциплінарний підхід, який поєднує філософсько-культурологічний, соціально-філософський і герменевтичний аналіз. Застосовано принципи деконструкції (Ж. Дерріда) для виявлення прихованих смислів у концептах ідентичності, а також дискурсивний підхід (М. Фуко) для аналізу механізмів формування суб'єкта в постсучасному суспільстві. Використано компаративний і феноменологічний методи для осмислення досвіду множинності та фрагментарності

© Віталій Туренко, Юлія Серова, 2026

ідентичності в контексті соціокультурних зсувів доби глобалізації й діджиталізації. Методологія спирається також на інтерпретативну парадигму гуманітарного знання, що дозволяє розглядати постсучасність не як хронологічний етап, а як простір смислових трансформацій, у межах якого відбувається переосмислення людської самості, автентичності та соціальної присутності.

Результати

Філософське осмислення постсучасності як простору деконструкції ідентичності. Постсучасність постає як особливий тип соціокультурного буття, у якому традиційні засади ідентичності піддаються розпаду, а суб'єкт втрачає стабільну основу для самовизначення. Її сутність найповніше виражається у кризі цілісного "я" – того, що класична філософія розуміла як самототожний центр свідомості. У добу постсучасності цей центр розщеплюється, множиться, стає відкритим для гри знаків і дискурсів. Людина більше не є автономним джерелом смислу, а радше вузлом у мережі комунікацій, який постійно переписується у відповідь на нові культурні контексти. Саме ця радикальна несталість ідентичності визначає постсучасність як простір деконструкції, де поняття суб'єкта, істини, реальності та автентичності втрачають свою традиційну опору.

Одним із ключових теоретичних джерел цього процесу є постструктуралізм, який сформував нову філософію мови, тексту та суб'єкта. У працях Жака Дерріда, Мішеля Фуко, Жюльєна Дельоза, Жана-Франсуа Ліотара ідентичність постає не як сутність, а як ефект відмінностей – як результат гри знакових систем, що конституюють людину через дискурсивні практики. Дерріда, вводячи поняття *différance*, підкреслював, що значення ніколи не є завершеним: воно відкладається і породжується у нескінченному ланцюзі відсилань. У такому ж сенсі ідентичність не є чимось сталим – це постійний рух відмінностей, де "я" існує лише як ефект мови, інтерпретації та ставлення до Іншого.

Мішель Фуко в "Археології знання" і "Наглядати і карати" показав, що суб'єкт є продуктом історичних дискурсів влади, знання і нормування. Людина постає не як автономна істота, а як результат соціальних технологій, які формують її тілесність, поведінку, уявлення про себе. Отже, деконструкція ідентичності в постсучасному контексті – це не руйнування "я" заради хаосу, а радше критика тих структур влади, які роблять ідентичність інструментом контролю. Фуко розкрив, що навіть поняття "нормальної" особистості чи "природної" статі є продуктами певних дискурсів, тому звільнення суб'єкта можливе лише через критичне виявлення механізмів влади, які його створюють.

Слушно в цьому контексті зауважує вітчизняна дослідниця Катерина Аверіна, що, розглядаючи основні способи подолання кризи особистісної ідентичності, сучасні дослідники наголошують на кількох важливих умовах її конструктивного вирішення. Серед них варто виокремити:

- усвідомлення "чужого" як "іншого", але не ворожого, крізь призму власної системи цінностей;
- усвідомлення й прийняття власних смаків, уподобань і потреби їх збереження у контексті новітніх традицій та технологічних змін;
- стимулювання й розвиток творчого потенціалу як засобу самореалізації та подолання внутрішніх суперечностей (Аверіна, 2017, с. 4).

Постмодерна ж культура розгортається як простір радикальної множинності, де деконструкція ідентичності перетворюється на життєвий досвід. Жан-Франсуа Ліотар у "Стані постмодерну" визначив головну ознаку

цієї доби – "кінець великих наративів". Людина більше не ототожнює себе з універсальними проектами – релігією, нацією, ідеологією чи історичним прогресом. Натомість її існування розщеплюється на локальні, ситуативні ідентичності, кожна з яких відповідає певному комунікативному контексту. Постсучасна суб'єктивність є гнучкою і контингентною: людина може бути одночасно учасником цифрової спільноти, громадянином певної країни, представником гендерної меншини й працівником транснаціональної корпорації – і всі ці ідентичності співіснують без необхідності синтезу.

У концепції же Жана Бодрієра процес деконструкції ідентичності досягає найрадикальнішого вираження. Його поняття симулякру та гіперреальності свідчить, що сучасна культура втратила відмінність між реальністю та її зображенням. Ідентичність стає симуляцією – копією без оригіналу. У світі масових медіа, соціальних мереж і цифрових аватарів людина вибудовує себе не через досвід, а через знаки, що циркулюють у культурному полі. Тому постсучасна суб'єктивність існує як "візуальна" або "медіальна" конструкція: ми є тими, ким нас бачать у мережі, і ким ми самі себе постійно відтворюємо в цифрових просторах.

Деконструкція ідентичності в цьому сенсі є не лише філософською проблемою, а й соціокультурним процесом, у якому зміни комунікативного середовища впливають на форми самосвідомості. Інтернет, соціальні мережі, віртуальні спільноти створюють простір, де особистість може вільно експериментувати з образом себе. У результаті зникає чітка межа між реальним і віртуальним "я", між приватним і публічним простором, між істинністю та репрезентацією. Цей процес має амбівалентний характер: з одного боку, він розширює можливості самовираження, з іншого – породжує кризу автентичності, поверховість і нарцисизм.

Зігмунт Бауман, аналізуючи феномен "рідкої сучасності", показав, що ідентичність у постсучасному світі стала предметом вибору і постійного конструювання. Якщо в модерному суспільстві вона задавалася через стабільні інститути (родину, професію, націю), то сьогодні вона є результатом індивідуальних стратегій адаптації до змінних умов. Людина постійно "оновлює" себе, як програму чи профіль у соціальній мережі, реагуючи на культурні та економічні трансформації. Така гнучкість є вимогою часу, але водночас – джерелом екзистенційної невпевненості. Ідентичність перетворюється на "тимчасову угоду" між особистістю і світом, що постійно змінюється.

Філософія деконструкції ідентичності не заперечує саму ідею суб'єкта, а прагне відкрити її нові горизонти. Вона вказує на те, що самість – це процес, а не стан, відношення, а не сутність. Така перспектива відкриває можливість для діалогу, толерантності та культурного плюралізму, адже якщо ідентичність є відносною і відкритою, то вона може співіснувати з іншими без прагнення до домінування. Це особливо важливо в умовах глобалізації, коли зіткнення культур, етносів, релігій і цінностей вимагає нової етики співбуття.

Окремо це постає надактуальним у сучасних українських реаліях, адже трансформаційні процеси у вітчизняному суспільстві, обумовлені повномасштабною агресією РФ проти нашої країни, поставили перед нами вибір: від яких цінностей слід відмовитися, а які здатні забезпечити внутрішню стійкість і допомогти зберегти рівновагу. Усвідомлення власної ідентичності в таких умовах стає чинником особистісної стабільності та орієнтиром у складному соціальному просторі. Війна ж загострила це

усвідомлення, спонукавши глибше переосмислити себе, свій шлях і ті цінності, на яких ґрунтується наше буття (Кравченко, & Білецька, 2024, с. 130).

Звідси, постсучасність як простір деконструкції ідентичності виявляє ще один важливий аспект – етико-естетичний. Культура стає театром перформативних ідентичностей, де суб'єкт сам створює свій образ через жести, стиль, мову, поведінку. Цей процес перегукується з ідеями Джудіт Батлер про гендер як перформанс: соціальні ролі не є відображенням "природної" сутності, а радше повторюваними актами, які формують саму реальність. Таким чином, у постсучасності ідентичність – це дія, яка відбувається тут і тепер, у полі взаємодії з Іншими.

Однак така динаміка має не лише визвольний, а й деструктивний потенціал. Коли ідентичність стає занадто текучою, людина втрачає відчуття належності й сенсу. У світі нескінченних симулякрів індивід може відчувати втому від множинних ролей і фрагментації. Це породжує феномен "втомленого суб'єкта" (Ліповецькі), який шукає нових форм стабільності – через спільноти, традиції, духовність або повернення до локальних ідентичностей. Тож деконструкція ідентичності не означає її повного зникнення, а радше перехід до більш складних, контекстуальних форм самовизначення, які поєднують глобальне й локальне, реальне й віртуальне, індивідуальне й колективне.

Як бачимо, філософське осмислення постсучасності як простору деконструкції ідентичності дає змогу побачити нову антропологічну ситуацію, у якій людина більше не має єдиного центру, але водночас здобуває свободу створювати себе в безлічі вимірів. Ця свобода є не лише викликом, а й потенціалом – можливістю формувати нові моделі суб'єктивності, засновані на відкритості, діалогічності та творчому самопроєктуванні. Філософія постсучасності, розкриваючи цей процес, фактично окреслює нову парадигму людського буття: замість пошуку незмінної сутності – безперервне становлення, замість єдності – множинність, замість істини – нескінченний процес інтерпретації.

Другий момент – **соціокультурні зсуви постсучасності як чинники фрагментації ідентичності** – передбачає розгляд того, як зміни в культурному, інформаційному та комунікативному середовищі спричинили глибоку трансформацію уявлень про людину, її самість і місце в соціальному просторі. Якщо для модерного суспільства ідентичність була пов'язана зі стабільними структурами – національними, релігійними, професійними, родинними, – то в постсучасному світі вона розчиняється у потоках інформації та образів, втрачаючи свою цілісність. Замість стійкої суб'єктності виникає фрагментарна, контекстуальна самість, яка існує не як сутність, а як процес – як безперервна серія самоінтерпретацій і самопредставлень у змінних соціальних середовищах.

Віртуалізація реальності стала одним із головних чинників цієї зміни. Сучасна людина дедалі більше перебуває не у фізичному, а в цифровому просторі, де комунікація, робота, творчість і навіть емоції реалізуються через екрани. У соціальних мережах ідентичність постає як мережевий конструкт, який підтримується лайками, коментарями, підписниками та алгоритмами видимості. Віртуальне "я" нерідко стає більш "реальним", ніж тілесне, адже саме воно визначає соціальний статус, коло спілкування, можливості впливу. Людина, як зазначав Мануель Кастельс, стає "мережевим суб'єктом", що існує у багатовимірних потоках комунікації. Така ситуація породжує амбівалентність: з одного боку, вона розширює можливості самовираження, а з іншого – позбавляє глибини, породжує відчуття розпорошеності, втрати внутрішньої єдності та справжності.

Тому слушно підкреслює Володимир Калуга, що чітко треба розрізняти ідентичність та самоідентичність, адже ідентичність постає як "продукт" суспільного буття людини, через який розкривається її родова, спільнотна сутність. Водночас самоідентичність відображає ірраціональний, глибоко індивідуальний вимір людського існування, що ґрунтується на особистих смаках, бажаннях, переживаннях і покликанні. У цьому й виявляється джерело внутрішнього напруження, притаманного соціальній істоті: воно виникає з певної суперечності або навіть протистояння між ідентичністю та самоідентичністю – між тим, як індивід усвідомлює себе як частину соціуму, і тим, як він переживає власну унікальність і неповторність свого буття (Калуга, 2016, с. 16).

Паралельно з віртуалізацією розгортається процес гібридизації культур і форм соціальності. Глобалізація та мобільність створили простір, у якому змішуються культурні коди, естетичні традиції, мовні практики. У результаті формується гібридна культура, що поєднує локальне й глобальне, традиційне й сучасне, "своє" й "чуже". Ідентичність у такому середовищі втрачає жорсткі межі, перетворюється на рухливу конструкцію, здатну адаптуватися до різних контекстів. Це відкриває нові горизонти креативності, але водночас призводить до знецінення унікальності: належність стає умовною, а корені – тимчасовими. Людина опиняється у стані постійного культурного транзиту, коли жодна форма самоідентифікації не є остаточною.

Поглиблення процесу фрагментації пов'язане також із феноменом симуляції, який Жан Бодріяр описав як заміну реального системою знаків, що імітують реальність. У світі симулякрів образи не відображають події, а створюють їх, породжуючи гіперреальність – стан, у якому відмінність між оригіналом і копією зникає. Ідентичність стає частиною цього механізму: вона перетворюється на стиль, бренд, візуальну маску, яку можна безкінечно оновлювати. У такому світі людина не "є", а "здається"; вона живе в безперервному акті самопредставлення. Проте саме в цій постійній мінливості народжується нова форма свободи – можливість грати із власним образом, розмивати межі між "реальним" і "уявним", між суб'єктом і роллю.

Ще одним виміром соціокультурних зсувів є діджиталізація – проникнення цифрових технологій у всі сфери життя, що веде до алгоритмізації соціального досвіду. Алгоритми соціальних мереж, пошукових систем, маркетингових платформ непомітно впливають на сприйняття світу, добір інформації, формування переконань. Вони створюють ефект "цифрового дзеркала", у якому людина бачить лише відображення власних уподобань, підкріплених системами рекомендацій. Таким чином, ідентичність більше не є результатом вільного вибору – вона формується у взаємодії з технологічними структурами, які моделюють поведінку, емоції, навіть етичні рішення. У цьому полягає парадокс постсучасної свободи: суб'єкт, прагнучи самовираження, водночас потрапляє під владу алгоритмічного нагляду, що визначає межі його самості.

Усе це відбувається у контексті загальної культури тимчасовості, у якій стабільність замінюється динамікою, а глибина – швидкістю. Соціальні медіа нав'язують ритм коротких повідомлень, "сторіз", миттєвих реакцій, що розбивають досвід на безліч епізодів. Ідентичність більше не має тривалості – вона стає низкою моментальних образів, які зникають так само швидко, як і виникають. Людина живе у стані постійного оновлення, де цінність має не істинність, а актуальність. Гартмут

Роза описував це як "пришвидшене суспільство", у якому зміни стають нормою, а стабільність – загрозою. У такому середовищі самість перетворюється на рухливий конструкт, що пристосовується до темпу змін, але втрачає відчуття глибини та спадковості.

Тому розпад єдиної ідентичності, навколо якої можна було б вибудувати раціональну соціальну систему, стає однією з найхарактерніших ознак сучасності. У зв'язку з цим пошуки нових форм ідентичності набувають особливої актуальності. Глобалізаційні процеси породжують ситуацію невизначеності, розмивають усталені моделі спільності та пропонують індивіду таку міру свободи, що подекуди переходить у стан аномії. Інновації й технологічні зрушення, зумовлені стрімким розвитком інформаційного середовища, відкривають нові перспективи й можливості, проте водночас підсилюють рівень ризиків, наслідки яких можуть істотно вплинути на майбутнє людства (Берегова та ін., 2020, с. 7).

Водночас постсучасність не обмежується руйнуванням, вона створює можливість для появи нових форм суб'єктності. Множинність ідентичностей, їх відкритість і динамічність утворюють передумови для етики діалогу, толерантності, кроскультурного порозуміння. Людина, позбавлена одного центру, здатна бути багатоголовою, одночасно належати до різних спільнот, поєднувати раціональне і духовне, особисте і колективне. З'являються нові типи ідентичності – мережеві, екологічні, транскультурні, які свідчать про прагнення гармонізувати взаємодію між людиною, природою і техносферою.

Відповідно, соціокультурні зсуви постсучасності – віртуалізація, гібридизація, симуляція, діджиталізація – спричиняють глибоку деконструкцію традиційних форм ідентичності, проте водночас відкривають нові горизонти самореалізації. Людина більше не є стабільною істотою, "яка має" ідентичність, а перетворюється на істоту, "яка її творить". Фрагментарність, тимчасовість і багатовимірність сучасної ідентичності стають не ознаками занепаду, а формами адаптації до складного світу. У цьому сенсі постсучасна доба не є лише епохою розпаду – це також простір нового гуманізму, де людина віднаходить себе у процесі нескінченного становлення, діалогу й творчості.

Дискусія і висновки

Постсучасність постає як унікальний соціокультурний простір, у якому відбувається радикальна трансформація традиційних уявлень про людину, суб'єктність та ідентичність. Деконструкція ідентичності не означає її зникнення, а радше позначає перехід від стабільних, сутнісно визначених моделей до відкритих, динамічних і множинних форм саморепрезентації. Ідентичність у постсучасному контексті набуває процесуального характеру: вона формується у взаємодії з комунікативними, віртуальними та технологічними середовищами, що дедалі активніше визначають людський досвід. Соціокультурні зсуви – віртуалізація, гібридизація, симуляція, діджиталізація – зумовили фрагментацію індивідуальної та колективної самості, перетворивши її на поліфонічну конструкцію, де співіснують численні, часто суперечливі ролі й самоідентифікації. Водночас така фрагментарність не є лише симптомом кризи: вона відкриває нові горизонти творчої свободи, комунікаційної гнучкості та культурного діалогу. Саме через множинність сучасна людина здобуває здатність адаптуватися до глобальних викликів, поєднуючи локальне й універсальне, реальне й віртуальне, індивідуальне й колективне.

Постсучасна філософія, спираючись на ідеї Ж. Дерріда, М. Фуко, Ж.-Ф. Ліотара, З. Баумана, Ж. Бодріара та інших мислителів, засвідчує, що ідентичність є не фіксо-

ваною сутністю, а результатом дискурсивних практик, культурних контекстів і технологічних інтерфейсів. Деконструкція у цьому сенсі набуває емансипативного змісту: вона дозволяє людині звільнитися від примусу нормативних моделей і відкрити можливість для індивідуальної самотворчості.

У сучасному українському контексті проблема ідентичності набуває особливої ваги. Війна, трансформаційні процеси та виклики глобалізації змушують суспільство чіткіше усвідомлювати власні цінності, визначати межі культурної самості та переосмислювати смисли національної ідентичності. Усвідомлення себе як суб'єкта історії стає чинником внутрішньої стійкості, що поєднує особистісний і колективний виміри буття.

Отже, постсучасність як простір деконструкції ідентичності не є лише фазою культурного розпаду, а радше лабораторією нових форм людського існування. У ній народжується нова парадигма гуманізму, заснована на відкритості, діалогічності та повазі до множинності. Людина постпостмодерної доби не "має" ідентичність, а постійно її *творить* – у слові, дії, цифровій взаємодії, соціальній практиці. Саме в цій відкритій процесуальності полягає головний потенціал постсучасності як епохи нескінченного становлення, інтерпретації та співбуття.

Внесок авторів: Віталій Туренко – концептуалізація, методологія, 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

- Аверіна, К. С. (2017). Сучасна криза ідентичності: Активність особистості чи шлях до сингулярності. *Актуальні проблеми філософії та соціології*, 15, 3–8. <http://hdl.handle.net/11300/11714>
- Берегова, О. М., Білченко, Є. В., Демещенко, В. В., Зіневич, А. С., Лукашенко, М. В., Лях, В. В., & Отрешко, Н. Б. (2020). *Людина в сучасному світі: Соціально-філософський та культурно-антропологічний виміри*. Інститут культурології НАМ України. https://icr.org.ua/wp-content/uploads/2020/12/Book_2020_Liudyna_v_suchasnomu_sviti.pdf
- Калуга, В. Ф. (2016). *Ідентичність та самоідентичність як соціокультурні феномени суспільного буття людини: Гендерні та екзистенціальні виміри* [Автореф. дис. д-ра філос. наук, Національна академія педагогічних наук України, Інститут вищої освіти]. https://ihed.org.ua/wp-content/uploads/2019/01/Kaluga_25.02.2016_avtoref.pdf
- Кравченко, А. А., & Білецька, Д. О. (2024). Усвідомлення ідентичності: Виклики трансформаційного суспільства. У Г. М. Толстанової, Н. О. Гаврилюк, Р. О. Додонов, С. Р. Кагамлик, В. С. Крисаченко, Л. О. Филипович, & В. Ф. Ятченко (Ред.), *Українознавчі рефлексії сучасних соціокультурних процесів: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, присвяченої 190-й річниці відкриття Київського національного університету імені Тараса Шевченка* (с. 128–130). НДІ українознавства КНУ імені Тараса Шевченка. https://ndiu.knu.ua/images/2024/tezy_24.pdf

References

- Averina, K. S. (2017). The modern crisis of identity: Personality activity or the path to singularity. *Actual Problems of Philosophy and Sociology*, 15, 3–8 [in Ukrainian]. <http://hdl.handle.net/11300/11714>
- Berehova, O. M., Bilchenko, E. V., Demeshchenko, V. V., Zinevich, A. S., Lukashenko, M. V., Lyakh, V. V., & Otrishko, N. B. (2020). *Human in the modern world: Socio-philosophical and cultural-anthropological dimensions*. Institute for Cultural Research of the National Academy of Arts of Ukraine [in Ukrainian]. https://icr.org.ua/wp-content/uploads/2020/12/Book_2020_Liudyna_v_suchasnomu_sviti.pdf
- Kaluga, V. F. (2016). *Identity and self-identity as sociocultural phenomena of human social existence: Gender and existential dimensions* (Extended abstract of dissertation of Doctor of Philosophical Sciences, National Academy of Educational Sciences of Ukraine, Institute of Higher Education) [in Ukrainian]. https://ihed.org.ua/wp-content/uploads/2019/01/Kaluga_25.02.2016_avtoref.pdf
- Kravchenko, A. A., & Biletska, D. O. (2024). Awareness of identity: Challenges of a transformational society. In H. M. Tolstanova, N. O. Gavrilyuk, R. O. Dodonov, S. R. Kahamyk, V. S. Kryshachenko, L. O. Filipovych, & V. F. Yatchenko (Eds.), *Ukrainian studies reflections of contemporary sociocultural processes: Proceedings of the International Scientific and Practical Conference Dedicated to the 190th Anniversary of the Founding of*

Taras Shevchenko National University of Kyiv (pp. 128–130). Research Institute of Ukrainian Studies of Taras Shevchenko National University of Kyiv [in Ukrainian]. https://ndiu.knu.ua/images/2024/tezy_24.pdf

Отримано редакцією журналу / Received: 22.11.25
Прорецензовано / Revised: 12.12.25
Схвалено до друку / Accepted: 14.12.25

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

POSTMODERNITY AS A SPACE OF IDENTITY DECONSTRUCTION: A PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF SOCIOCULTURAL SHIFTS

Background. The article provides a philosophical analysis of postmodernity as a space of identity deconstruction, where global, technological, and cultural transformations have radically altered the modes of human self-representation. The author interprets postmodernity not merely as a cultural-historical stage but as a specific ontological condition in which traditional forms of identity – national, gender, religious, professional – undergo dissolution and are replaced by multiple, hybrid, and performative models. Within the framework of the information society, identity is conceptualized as a continuous process of construction, reflecting the crisis of a stable "self" and forming new approaches to the understanding of human subjectivity.

Methods. The methodological foundation of the study is an interdisciplinary approach combining philosophical-cultural, socio-philosophical, hermeneutic, and phenomenological analyses. The research applies the principles of deconstruction (J. Derrida), discourse analysis (M. Foucault), and a comparative approach to interpreting the sociocultural shifts that shape modern identity. The article draws upon the ideas of post-structuralism, J. Baudrillard's theory of simulacra, Z. Bauman's concept of "liquid modernity", and J. Butler's ethical performativity.

Results. The study substantiates that postmodernity has generated fragmentation and multiplicity of identity, which now manifests in networked, virtual, and culturally hybrid forms. Processes of virtualization, hybridization, simulation, and digitalization foster a new type of subjectivity – contingent, dynamic, and open to perpetual self-creation. The author demonstrates that, despite the seemingly crisis-ridden nature of these processes, the deconstruction of identity opens a philosophical space for a new ethics of coexistence, dialogue, and cultural pluralism. Particular attention is devoted to the Ukrainian context, where the ongoing war has intensified the need to reconsider national identity, values, and cultural subjectivity.

Conclusions. Postmodernity emerges not as an age of destruction but as a laboratory for new forms of human existence. The deconstruction of identity reveals the potential of freedom, creativity, and intercultural understanding. The individual of the post-postmodern era does not possess a fixed identity but continually creates it, transforming self-knowledge into an ongoing process of interaction, interpretation, and becoming.

Keywords: postmodernity, identity, deconstruction, subjectivity, simulacrum, hybridization, virtualization, sociocultural shifts.

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.

НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
XI Танчерівські читання
"Стратегічні наративи релігійної безпеки України
в умовах воєнного та післявоєнного часу"
27 жовтня 2025 року****ТЕЗИ ВИСТУПІВ УЧАСНИКІВ КОНФЕРЕНЦІЇ**

Катерина АЛЕКСАНДРОВА, студ.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА В СУЧАСНИХ ОСВІТНІХ ПРАКТИКАХ

Релігійна безпека в умовах війни передбачає захист свободи совісті та віросповідання, запобігання дискримінації за релігійною ознакою, а також збереження духовної стійкості громадян шляхом підтримки релігійних практик та культурних цінностей, які надають сенс життя. У таких умовах важливо не лише забезпечити право на вільний вибір віри, але й протидіяти використанню релігії для розпалювання конфліктів або маніпуляцій (Предко, 2025).

Захист свободи віросповідання – це фундаментальне право, яке гарантує можливість вірити, не вірити або сповідувати будь-яку релігію, що закріплено в Конституції України та міжнародних документах.

Запобігання дискримінації у воєнний час – особливо важливо не допускати дискримінації чи переслідувань людей за їхніми релігійними поглядами.

Духовна підтримка, яку надає людям релігія з її системою цінностей і світоглядом, що може допомогти впоратися з стресом, страхом та невизначеністю, викликаними війною.

Збереження культурної спадщини щодо захисту сакральних об'єктів, релігійної літератури та інших матеріалів релігійного змісту сприяє збереженню культурної та духовної ідентичності.

Протидія пропаганді та маніпуляціям – також важливо розрізняти релігійні цінності та політичні чи ідеологічні інструменти, які можуть використовуватися для розпалювання ворожнечі чи для досягнення певних політичних цілей (Кобетяк, 2025).

Роль релігійних організацій, які можуть сприяти єднанню суспільства, надавати гуманітарну допомогу та підтримувати моральний дух населення.

Релігійна безпека в освіті забезпечується через гарантування рівного ставлення до всіх здобувачів освіти незалежно від їхніх релігійних переконань, запобігання дискримінації, а також відокремлення церкви від держави та школи. Це передбачає, зокрема, неприпустимість примусового релігійного виховання, обов'язкову згоду батьків на вивчення духовно-моральних курсів та заборону нав'язування вчителями власних релігійних поглядів.

Педагогічні працівники зобов'язані формувати у здобувачів освіти прагнення до взаєморозуміння та миру між усіма релігійними групами. Забороняється учителям нав'язувати дітям власні релігійні погляди чи примушувати їх до певних релігійних дій. Розуміння, що деякі релігійні переконання можуть впливати на участь учнів у певних видах діяльності, наприклад, військова служба, і врахування цих переконань. Встановлення чітких правил щодо того, що релігійні символи або практики, які

можуть спричинити конфлікти або небезпеку, не є прийнятними в освітньому середовищі.

У статті І. М. Ломачинської, С. А. Хрипка та К. Р. Бінківської "Релігієзнавча освіта як чинник релігійної безпеки суспільства в умовах гібридної війни Росії", досліджується "Релігійна безпека", яка охоплює різні галузі, зокрема й освітню: "Релігійна безпека є складовою загальносуспільної безпеки та культурно-духовного середовища, що охоплює правові, соціальні, освітні, інформаційні, морально-етичні та політичні аспекти регулювання релігійних відносин. Основою дослідження стали результати опитування студентів українських ЗВО, на основі якого з'ясовано, що переважна більшість респондентів (дві третини) позитивно сприймає необхідність запровадження освітніх курсів з релігійної безпеки та релігієзнавства, що допоможуть краще розуміти сучасні виклики в релігійній сфері. Серед форматів навчання користуються популярністю онлайн-курси, електронні бібліотеки, а також подкасти, що дають можливість отримувати знання у неформальному середовищі, у зручний для слухача час, у зв'язку з поточними подіями, дискусіями, міжрелігійними діалогами або суспільними трансформаціями" (Ломачинська та ін., 2025). Хочеться погодитись з думкою авторів, що в умовах гібридної війни релігійна безпека в освітніх практиках набуває найактуальнішого значення. На сьогодні є актуальними подкасти блогерів, але релігієзнавчі теми з досвідченими релігієзнавцями ще не існують в публічному просторі. Також відсутні міжрелігійні діалоги в освітніх практиках, що також могло бути корисним для навчання студентів.

Релігійна безпека в освітніх практиках має враховувати релігійну різноманітність, включаючи християнство, іслам, буддизм, юдаїзм та інші релігії, які можуть бути представлені в Україні. Використання релігійної належності учнів для їх утисків чи дискримінації є неприпустимим. Учні мають право обирати, брати участь у релігійних заходах чи ні, а також брати участь у релігійних службах, що проводяться поза школою.

Таким чином, релігійна безпека в сучасних освітніх практиках є важливим компонентом сучасної освіти, що сприяє створенню безпечного, толерантного та інклюзивного освітнього середовища, де поважаються різні релігійні погляди та забезпечується право на свободу совісті та віросповідання.

Список використаних джерел

Кобетяк, А. (2025). Релігійна толерантність і національна безпека в контексті загальної теорії політики України. *Society and Security*, 2(8), 22–27. [https://doi.org/10.26642/sas-2025-2\(8\)-22-27](https://doi.org/10.26642/sas-2025-2(8)-22-27)

Ломачинська, І. М., Хрипко, С. А., & Бінківська, К. Р. (2025). Релігієзнавча освіта як чинник релігійної безпеки суспільства в умовах гібридної війни росії. *Схід*, 7(2), 26–35. <https://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/52588/>

Предко, О. І. (2025). Релігійна безпека / небезпека: Можливості та загрози у сфері державно-церковних відносин. *Культурологічний альманах*, 1(13), 48–54. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.6>

Алла АРІСТОВА, д-р філос. наук, проф.
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Київ, Україна

РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ СКЛАДНИК "ВЕЛИКОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ЕНЦИКЛОПЕДІЇ"

"Велика українська енциклопедія" (ВУЕ) – перша в добу незалежності України універсальна національна енциклопедія. Від часу видання попередніх універсальних енциклопедій ХХ ст. ("Українська загальна енциклопедія «Книга знання»" за ред. І. Раковського, "Українська мала енциклопедія" Є. Онацького, "Українська радянська енциклопедія" за ред. М. П. Бажана) змінилися світ, країна, уся буттєва реальність, принципи, форми й платформи сучасної енциклопедистики. Готовність до нового, найбільшого за всю українську історію, енциклопедичного проєкту свідчила про певну державницьку зрілість України, зрушення в усвідомленні її ідентичності. Створення ВУЕ ініціювала Національна академія наук України, санкціонували Укази Президента України (Про велику..., 2013; Питання підготовки..., 2015). ВУЕ замислено як загальнонаціональну справу, здатну об'єднати вчених України і діаспори, створити нову наукову мережу, стати "інтелектуальною візитівкою" держави. Її осердям є україноцентричність: Україна для світу, світ через Україну, український погляд на світові події та контексти. Частина інформації про країну охопить не менш як третину від обсягу видання (загальна стратегія європейських універсальних енциклопедій).

Завдання підготування ВУЕ покладено на спеціально створену Державну наукову установу "Енциклопедичне видавництво" (за науково-методичного супроводу НАН України). Основні напрями її діяльності: а) укладання багатотомної друкованої версії ВУЕ; б) створення мультимедійного енциклопедичного порталу; в) розвиток теорії та методології енциклопедистики. Установа розпочала свою діяльність у жовтні 2013 р., напередодні Революції Гідності. Уся подальша реалізація проєкту відбувалась в умовах російсько-української війни: від початку йшлося, отже, не тільки про створення потужного інформаційного та освітнього ресурсу, але й про формування національної самосвідомості, війну нарративів і цінностей, захист інформаційної та ментальної безпеки, екзистенційних смислів і колективної пам'яті.

Власне наповненню енциклопедії передувало кілька років підготовчої роботи: видано базовий "Словник", натепер значно доповнений і розширений, цілий корпус тематичних реєстрів гасел з чільних наукових напрямів, зокрема з релігієзнавства (Киридон, & Шліхта, 2018), розроблено методичний пакет для авторів і редакторів. Початково йшлося про підготовку друкованого видання, яке включало би орієнтовно 80 тис. термінів у 30 томах. Уже за кілька років обсяг реєстру розширився до понад 100 тис., а кількість прогнозованих томів – до 50. Від кінця 2018 р. запущено енциклопедичний вебпортал eVUE, створений із новітніми семантичними технологіями під слоганом "Про Україну та світ – достовірно і мультимедійно" (<https://vue.gov.ua/>). На початок 2025 р. укладено 5 ілюстрованих томів друкованої версії ВУЕ та близько 15 тис. статей завантажено на портал, кількість користувачів якого сягла 2,8 млн на рік. Портал ВУЕ постав і як певна альтернатива "Вікіпедії": науковість vs аматорства, фактчекінг vs непідтвердженої інформації,

оригінальні тексти vs недолугих перекладів з російської чи англійської, відповідальність автора-фахівця замість анонімності.

Серед важливих здобутків авторського колективу ВУЕ – довідник "Україна: 30 років незалежності" (Киридон, 2021), матеріал якого з часом увійде до окремого тому енциклопедії, присвяченого Україні. Серед 103 рубрик, які узагальнюють відомості про зміни, що сталися за три десятиліття державності, одна з найрозлогіших – "Конфесійний ландшафт України".

Релігієзнавчий складник ВУЕ – дуже вагомий за обсягом і репрезентацією світового контексту, а головне – найбагатший за весь час тягlosti вітчизняної енциклопедичної традиції. Виняткову допомогу від початку реалізації проєкту надала кафедра релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, особливо вагомий внесок доклали проф. Є. Харьковченко, проф. О. Предко, доц. О. Сарапін та інші. Дуже цінним стали досвід і підтримка відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, провідні науковці якого (професори А. Колодний, Л. Филипович, О. Саган, П. Яроцький, П. Павленко та ін.) на той час провадили роботу над укладанням "Української релігієзнавчої енциклопедії". Надійним і довготривалим партнером стала Українська асоціація релігієзнавців, а також кафедри провідних гуманітарних факультетів і вишів, музейні заклади, наукові організації діаспори.

Визначено 24 основні категорії, за якими формується релігієзнавчий контент ВУЕ: терміносистема релігієзнавства; провідні напрями, школи, концепції світової релігієзнавчої, релігійно-філософської, богословської думки; міфологічні та релігійні комплекси народів світу; священні тексти різних релігій; релігійні практики та їх елементи; типи релігійних організацій; сакральна архітектура та пам'ятки сакрального значення; впливові міжнародні релігійні спілки; персоналії: релігійні діячі, богослови, церковні письменники, дослідники релігії тощо; релігійне мистецтво, його канони, жанри і стилі; наукові релігієзнавчі інституції у світі та в Україні; історія релігії в Україні; конфесійна структура України та діаспори тощо. У підсумку набігло щонайменше 7 тис. гасел (натепер завантажено понад 2 тис. статей). Ще понад 3,5 тис. дотичних термінів увійшли до інших тематичних реєстрів (з архітектури, всесвітньої історії, юридичних наук, соціологічних наук, філософських наук, культурології, літературознавства тощо). Та головне – не кількість, а змістовність і фаховість текстів, ба більше – долання звичних стереотипів, деміфологізація російських нарративів, переорієнтація української науки на європейський і світовий досвід.

У процесі наповнення ВУЕ науковці були вимушені коригувати панівну христоцентричну орієнтацію релігієзнавчих словників і видань, аби подати багату панораму світових релігійних традицій (азійських, східних, Великого Півдня, традиційних і живих тубільних); заповнити ті лакуни, що існують через слабе знання богословської спадщини, доробку духовних вчителів і книжників;

© Арістова Алла, 2026

повільне відродження наукових шкіл, перерваних ще в радянські часи (буддологічної, скандинавознавчої, ісламознавчої тощо). Окрема проблема – відсутність єдиної правописної норми релігієзнавчих і богословських термінів (новий правопис врегулював тільки частину та ще більше загострив ці проблеми, власні стандарти слововжитку схвалили духовні та світські заклади). Відчувається брак спеціалізованої літератури українською мовою, первинних перекладів з мов оригіналу як духовної літератури, так і праць закордонних релігійних мислителів, богословів, релігієзнавців (у статтях ВУЕ бібліографія є самостійним структурним елементом, що інформує читачів про важливі видання з теми). В очікуванні українськомовних джерел залучаємо праці всіма європейськими мовами і частиною східних (санскритом, івритом), пропонуємо читачу інтелектуальну роботу.

Після широкомасштабного вторгнення РФ портал ВУЕ став для редакції "нулем" інформаційного фронту, а водночас викликом і акумулятором нового досвіду – як може функціонувати сучасна енциклопедія в умовах війни, які нові функції вона здатна набувати (поряд із традиційними) в умовах протидії ворожій пропаганді,

фейкам, мові ворожнечі та брехні. Від 2022 р. на порталі відкрито нові рубрики: "Актуально" (вигострені війною поняття, терміни, події; ці статті стали основою серії "Російсько-українська війна. Енциклопедичний глосарій"); "Герої України"; "Міста-герої"; "Україна. Поруїнована спадщина". Біжить рухомий рядок щоденної хроніки, що інформує про подієвий контекст війни.

Досвід і напрацювання українських енциклопедистів визнано за кордоном. Від 2023 р. "Велика українська енциклопедія" увійшла до Європейської енциклопедичної мережі (англ. European encyclopedia network, EEN).

Список використаних джерел

Киридон, А. М. (Ред.). (2021). *Україна: 30 років незалежності. Стислий довідник*. Державна наукова установа "Енциклопедичне видавництво".

Киридон, А. М., & Шліхта, І. В. (2018). *Велика українська енциклопедія. Тематичний реєстр гасел з напрямку "Релігієзнавство"*. Державна наукова установа "Енциклопедичне видавництво".

Питання підготовки та видання Великої української енциклопедії, Указ Президента України № 7 (2015). <https://www.president.gov.ua/documents/72015-18243>

Про Велику українську енциклопедію, Указ Президента України № 1 (2013). <https://surl.lf/jhtnk>

Анастасія АХМЕТОВА, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА ЯК ЧИННИК СУСПІЛЬНОЇ СТІЙКОСТІ УКРАЇНИ У ВОЄННИЙ ТА ПІСЛЯВОЄННИЙ ПЕРІОД

Проблематика релігійної безпеки набуває особливої актуальності в період воєнних і поствоєнних трансформацій українського суспільства. В умовах широкомасштабної агресії релігійна сфера стала не лише об'єктом зовнішнього впливу, а й важливим чинником національної єдності та моральної стійкості. Питання полягає не лише у збереженні свободи віросповідання, а й у здатності релігійних інституцій та громад діяти як інструмент суспільної консолідації.

У сучасному науковому дискурсі релігійна безпека розглядається як здатність суспільства та держави забезпечувати гармонійне функціонування релігійного середовища, попереджати релігійні конфлікти, гарантувати свободу совісті й зберігати духовно-моральну ідентичність. Олена Предко вказує на те, що, "визначаючи зміст релігійної безпеки, важливо враховувати необхідність захисту, збереження і підтримки діяльності тих релігійних спільнот, які забезпечують стабільне функціонування та самобутній розвиток державно-конфесійних та міжконфесійних відносин, сприяють духовному розвитку людини та вихованню гуманних якостей" (Предко, 2025). Українська дослідниця підкреслює, що релігійна безпека має подвійний характер – з одного боку, вона належить до системи національної безпеки, а з іншого – виступає морально-гуманітарним ресурсом державотворення (Предко, 2025).

Однак, як зазначає Є. А. Харьковченко, релігійна безпека є не лише захистом від загроз, а й створенням умов для духовного розвитку особи та суспільства загалом (Харьковченко та ін., 2024). Вона включає інституційний, ціннісний і культурний виміри. У воєнних умовах ці аспекти стають критично важливими: саме релігійні спільноти першими організують допомогу постраждалим, підтримують військових і сприяють психологічному відновленню цивільного населення.

Стійкість суспільства в умовах кризи визначається не лише економічними чи політичними факторами, але й духовними. Релігійні громади часто виступають мережами довіри, солідарності й служіння, які зберігають соціальний капітал у періоди потрясінь.

Під час війни українські церкви й релігійні організації демонструють високий рівень консолідації та спільної відповідальності. Всеукраїнська Рада Церков і Релігійних Організацій (ВРЦіРО) активно координує гуманітарну допомогу, виступає медіатором між державою та релігійними спільнотами, формуючи поле довіри між різними конфесіями (За участі представників ВРЦіРО..., 2025).

Цей формат діалогу втілює ідею "практичного екуменізму", коли не теологічна єдність, а спільна праця на благо суспільства стає ключовою. Як зазначає Т. В. Гаврилюк, у період війни церкви фактично виконують функцію моральних суб'єктів безпеки, підсилюючи соціальну згуртованість та національну ідентичність (Havryliuk, Chornomorets, & Lozovytskyi, 2024).

Одним із найскладніших викликів релігійній безпеці України є внутрішній міжправославний конфлікт, який триває з початку 1990-х років і посилюється після надання Томосу про автокефалію Православній Церкві України (ПЦУ) у 2018 році. Як доводить Т. В. Гаврилюк у статті "Міжправославні конфлікти в Україні та рух за об'єднання українських православних церков у XX та XXI століттях" ("Inter-Orthodox Conflicts in Ukraine and the Movement to Unite Ukrainian Orthodox Churches in the 20th and 21st Century"), проблема українського православ'я полягає не лише в юрисдикційній суперечці, а в глибинному цивілізаційному розриві між моделлю "імперського православ'я" та моделлю "відкритого православ'я", зорієнтованого на свободу, гідність і солідарність (Havryliuk, Chornomorets, & Gulyatov, 2024). Концепція "відкритого православ'я" пропонує шлях до подолання конфронтації через діалог, просвітництво й формування

© Ахметова Анастасія, 2026

нової культури співжиття, що може стати частиною державної стратегії релігійної безпеки.

Міркуючи про післявоєнну реконструкцію України, усвідомлюєш необхідність духовної інтеграції суспільства. Релігійна безпека в цьому контексті матиме кілька вимірів: зокрема, це відновлення довіри між релігійними спільнотами; реабілітація духовного виміру особистості; моральна мобілізація національної спільноти; створення платформ для міжрелігійного діалогу й просвітництва молоді.

Завданням державної політики має стати не втручання у церковні справи, а створення умов для релігійного миру, запобігання маніпуляціям релігією та збереження духовного суверенітету України. Як зазначають Харьковченко та Предко, ціннісна консолідація навколо ідеалів свободи, справедливості та любові до ближнього є тим духовним фундаментом, на якому формується безпечна держава (Предко, 2025; Харьковченко та ін., 2024).

Підсумовуючи зазначене, зауважимо, що релігійна безпека є складовою частиною національної безпеки України, що інтегрує духовно-моральний, соціальний та гуманітарний виміри. Вона відіграє ключову роль у забезпеченні суспільної стійкості, сприяє зміцненню довіри, солідарності та морального відновлення нації.

Міжконфесійний діалог, особливо між православними церквами, є передумовою формування стабільної духовної системи координат. Концепція "відкритого православ'я" може бути основою нової моделі релігійної безпеки, зорієнтованої на відкритість, діалог і взаємоповагу. У післявоєнний час релігійна безпека набуває форми ресурсу духовного відродження суспільства та гарантії стійкого розвитку України.

Список використаних джерел

За участі представників ВРЦіПО відбувся міжнародний захід на підтримку України (2025, 29 вересня). Всеукраїнська Рада Церков і Релігійних Організацій. <https://surl.li/cc/obldad>

Предко, О. І. (2025). Релігійна безпека/небезпека: Можливості та загрози у сфері державно-церковних відносин. *Культурологічний альманах*, 1(13), 48–54. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.6>

Харьковченко, Є. А., Пілецький, Є. А., & Скоклюк, Ю. О. (2024). Релігійна віра як чинник релігійної безпеки/небезпеки в умовах російсько-української війни. *Культурологічний альманах*, 3, 28–36. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.4>

Havryliuk, T., Chornomorets, Yu., & Gulyamov, B. (2024). Inter-Orthodox Conflicts in Ukraine and the Movement to Unite Ukrainian Orthodox Churches in the 20th and 21st Century. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(1), Article 3. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2482>

Havryliuk, T., Chornomorets, Yu., & Lozovyt'skyi, V. (2024). Orthodoxy in Ukraine: Strategies of Reconciliation. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(2), Article 4. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2491>

Дмитро ВАЛЮХ, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВОЛОДИМИР МУНТЯН – ЗАСНОВНИК МІСІЇ ВІДРОДЖЕННЯ СВІТУ

Володимир Мунтян є засновником та старшим пастором Духовного Центру "Відродження" у м. Дніпропетровську з 2002 року. Автор численних проповідей, книг, авторських телепрограм та онлайн-трансляцій (Мунтян..., 2025). Маючи одкровення від Бога про особистість Святого Духа, про Його могутню силу, що руйнує прокляття, пастор Володимир Мунтян проводить служіння, руйнування прокльонів та зцілення у містах України. Розквіт його релігійної організації припав на середину 2010-х – тоді Володимир Мунтяну вдавалося збирати в Києві настільки велику паству, що для ефективного розміщення її він орендував Республіканський стадіон. Перед війною "Відродження" декларувало 320 філій "в Україні, Росії та Білорусі" з головною організацією у Києві. Мунтян з'являється у засобах масової інформації та веде медійну діяльність, включаючи телебачення та онлайн-платформи. Він є автором кількох книг та проводить релігійні заходи, на яких збираються тисячі послідовників.

Його діяльність викликає розбіжності та піддається критиці. Деякі його методи та вчення обговорюються у різних розслідуваннях, але Мунтян стверджує, що його дії спрямовані на благо людей та поширення віри. "Апостол" стверджує, що він силою своєї молитви може вилікувати всі види онкологічних захворювань, тяжку інвалідність, алкоголізм, наркоманію, СНІД. Сеанси зцілення відбуваються на молитовних зборах "Відродження" – крусейдах (від англ. *crusade*, "хрестовий

похід"). Для крусейдів "Відродження" орендує палаци спорту та великі конференц-зали. Участь у крусейдах платна. Адепти жертвують "цілителям" великі суми та нерухомість.

Зцілює Мунтян таким чином. Зі сцени він оголошує, що "в ім'я Ісуса Христа" наказує зникнути раковин клітинам, ВІЛ-інфекції. Рок-гурт виконує молитовний спів. Аудиторія приходить у шаленство. У цей час до Мунтяна на сцену підводять "невиліковно хворих" людей. Мунтян вимовляє молитву свого твору, накладає на хворих руки. Люди тремтять у невротичному пароксизмі, потім падають. Їх під руки відводять до зали. Вважається, що після дотику Мунтяна вони позбавляються своїх недуг.

На початку повномасштабного вторгнення Росії в Україну Володимир Мунтян записував відео із "молитвами" про те, щоб війна закінчилася. Однак переходити на українську мову у своїх постах і відео не став.

У коментарях до своїх відео "апостол" усе ж таки отримує питання про те, як він підтримує Україну. Тож у нових роліках Мунтян зробив заяву, що він дуже багато допомагає ВСУ.

Список використаних джерел

Гальченко, С. (2020, 7 червня). *Наркотики, секс без згоди, збочення: У чому звинувачують скандального пастора Володимира Мунтяна колишні найближчі помічники*. ТСН. <https://surl.li/cc/yjfrfy>

Мунтян Володимир Мірчавич. (2025, 14 липня). У *Вікіпедія*. https://uk.wikipedia.org/wiki/Мунтян_Володимир_Мірчавич

Георгій ВДОВИЧЕНКО, д-р філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ТЕМА РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ В УМОВАХ ВОЄННОГО ЧАСУ: ДОСЛІДНИЦЬКІ ЗДОБУТКИ КАФЕДРИ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ КНУ ІМ. ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Як регіональні, так і континентальні та загалом усе-планетарні виклики і загрози першої третини XXI ст. – від кліматичних до соціокультурних, передусім пандемія COVID-19 й протистояння України і демократичного світу "осі зла" на чолі з РФ, актуалізували виняткову увагу громадськості, наукового світу до безпекової теми. Одним із найприкметніших її аспектів є відзначене в назві цієї міжнародної наукової конференції питання релігійної безпеки саме нашої Батьківщини в умовах поточного воєнного і, віримо в це, невдовзі після-воєнного часу. Вагомими практичними кроками держави на шляху розв'язання пов'язаних із ним нагальних проблем є ухвалення Верховною Радою України низки законів, як-от Закону "Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій" у 2024 р. Суттєву роль у науковому вивченні цієї теми протягом понад тридцять останніх років у незалежній Україні відіграє ГО "Українська асоціація релігієзнавців" на чолі з доктором філософських наук, професором А. М. Колодним. Випускник КДУ ім. Т. Г. Шевченка в 1960 р. та найвідоміший учень класика релігієзнавства ХХ ст. – двічі декана філософського факультету цього вишу, майже 50 років завідувача першої в СРСР кафедри історії та теорії атеїзму В. К. Танчера, він є одним з чільних дослідників безпекової тематики.

Показовий внесок до її ґрунтового осмислення впродовж цього століття робить і очолюваний колегою А. М. Колодного – його співучнем по *alma mater* і членом правління цієї асоціації, доктором філософських наук, професором Є. А. Харьковщенко, колектив кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Автори першої у нас такої фундаментальної монографії "Історія релігії в Україні: у 10 тт." (1996–2012), ці два вчені нині є одними з найавторитетніших вітчизняних експертів у царині релігійної безпеки в Україні і світі. Ініціюючи плідну багатолітню співпрацю з багатьма міжнародними релігієзнавчими асоціаціями, як-от: дослідників релігії, соціологів релігії, істориків релігії тощо, зокрема й з Парламентом релігій світу, ці науковці та їхні колеги здійснюють науково-аналітичне і науково-експертне забезпечення, зокрема – з питань релігійної безпеки, органів державної влади України.

З цією темою пов'язана і тривала – яскрава й натхненна, науково-дослідна праця їх не менш знаної, шанованої як у нашому академічному та вишівському середовищі, так і світовою фаховою спільнотою колеги – доктора філософських наук, професорки уже згаданої кафедри О. І. Предко. Висвітлюючи її науковий шлях у публікації (Вдовиченко, 2024, с. 78–79), ми окремо відзначили плідні дослідницькі та педагогічні здобутки О. І. Предко – найвідомішої в Україні та світі релігієзнавчині з нашої з нею *alma mater*, як укладачки нормативних і інших курсів лекцій із теми релігійної безпеки та її ж розробниці в низці статей (Предко та ін., 2021; Предко, 2025; Predko, & Predko, 2024; Predko, & Pitytsia, 2025) та наукових проєктів. На окрему увагу заслуговує внесок цієї кафедри, передусім О. І. Предко та Є. А. Харьковщенко, в поточному десятилітті до вив-

чення цієї теми в контексті здійсненого колективом кафедри у 2020–2021 рр. проєкту "Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної інфекції". Солідним підсумком реалізованого під орудою другого з них цього проєкту став реномований перелік публікацій, насамперед видана в 2021 р. одноіменна назві проєкту колективна монографія. Це і написаний за чільної участі Є. Харьковщенко і О. Предко розділ "Релігійна безпека у світі та Україні під час COVID-19: соціологічний аспект" у розвідці "Безпека, релігія, церква в сучасному суспільстві" (2021).

Одним із найвідоміших авторитетних публічних майданчиків невинного поступу новітнього релігієзнавчого дискурсу в Україні є засноване з ініціативи цієї кафедри наукове фахове видання відкритого доступу категорії "Б" "Софія". Біля керма цього гуманітарно-релігієзнавчого вісника до середини 2020 р. як його головний редактор і його заступниця, були, відповідно, Є. Харьковщенко і О. Предко. Вони спільно доклались до оприлюднення в ньому багатьох цікавих і ґрунтовних публікацій щодо безпекової тематики в релігійному житті України й світу. Відзначимо між них статтю А. Колодного та Л. Филипович, що за її тему вони обрали концепцію релігійної безпеки в світлі оцінки методологічних підходів академічного релігієзнавства (Колодний, & Филипович, 2020). Вона, по суті, й є своєрідним підсумком дослідження цієї тематики знаними вітчизняними релігієзнавцями на сторінках збірника наукових праць та матеріалів "Релігійна безпека/небезпека України" (2019) за редакцією саме А. Колодного. Як він – автор вступу до цього видання, так і 24 автори всіх п'яти його розділів з відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, звернули увагу громадськості та влади на численні загрози нашій Батьківщині в царині релігійної безпеки.

Віхою в дослідженні колективом кафедри релігієзнавства філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка цього спектра вимірів теми релігійної безпеки в Україні та світі є згадана монографія "Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної інфекції" (2021). Чотири її розділи, головну участь у написанні яких узяли О. Предко і Є. Харьковщенко та їхні колеги М. Нестерова й В. Туренко, стали певним підсумком і водночас вихідним пунктом для осмислення цими науковцями на шпальтах "Софії" теми релігійної безпеки в Україні за останнє десятиліття. У розпал ходи розпочатої в 2014 р. проти нашої Батьківщини гібридної війни, О. Предко разом із Д. Предко і М. Нестеровою вмістила в "Софії" статтю (Предко та ін., 2021) на тему "Формування феномену «безпеки»: особливості міфо-релігійних контекстів". Цю тему вона продовжує активно розробляти всі п'ять останніх років як у вітчизняній (Предко, 2025), так і в закордонній періодиці (Predko, & Predko, 2024; Predko, & Pitytsia, 2025). Як ці, так і інші статті з теми релігійної безпеки, які побачили світ у віснику "Софія" на межі минулого й цього десятиріч, наприклад (Ткач, 2021; Филипович, 2020), яскраво відобразили у їх назвах творчий синтез теоретичного виміру цієї теми з її

© Вдовиченко Георгій, 2026

міжконтинентальним практичним апробуванням. Автор другої – "Сучасні загрози релігійній безпеці українців діаспори" (2020), Г. Филипович порушив тему безпеки конфесійного самовизначення етнічних груп українців у світі (Филипович, 2020).

У полі зору автора першої з них – "Співвідношення демократизації та релігійної безпеки" (2021), доктора політичних наук, професора КНУ імені Тараса Шевченка О. І. Ткача постала тема загроз релігійній безпеці народів чи не всіх континентів у XXI ст. на загал (Ткач, 2021). На окрему увагу заслуговують публікації у "Софії" й іншій науковій періодиці Є. А. Харьковщенко та його колеги по кафедрі і факультету вже після повномасштабного вторгнення РФ до України у лютому 2022 р. (Харьковщенко та ін., 2024; Харьковщенко, & Туренко, 2024). Перша, написана ним разом із Є. Пілецьким і Ю. Скоклюком, вміщена у виданні Українського держуніверситету ім. Михайла Драгоманова "Культурологічний альманах" і присвячена питанню "Релігійна віра як чинник релігійної безпеки/небезпеки в умовах російсько-української війни". Того ж 2024 р. уже в "Софії" вийшла у світ публікація Є. Харьковщенко та В. Туренка "Особливості релігійної безпеки в (перед)воєнних умовах в Україні: завдання для гуманітарної політики". У першій зі статей (Харьковщенко та ін., 2024) автори піддали системному критичному розгляду ідеологію "русского мира", а в другій (Харьковщенко, & Туренко, 2024) зосереджено увагу на ролі ПЦУ саме як вагомому чинника протидії цій ідеології у контексті системної дерусифікації церковно-релігійного життя України.

Варте уваги та пошани тривале – творче й плідне, співробітництво цієї кафедри та редколегії "Софії" з багатьма відомими і юними вченими, зокрема авторами студій з тематики релігійної безпеки за російсько-української війни. Серед їх авторів ми зустрічаємо прізвища як аспірантів кафедри, наприклад О. Збанко, А. Ішханашвілі, В. Мельника та Ю. Скоклюка, так і її ж докторанта О. Костюка. Важливу наставницьку роль у їх науковому зростанні відіграє О. І. Предко, зокрема як учасниця реномованих міжнародних симпозіумів та авторка публікацій, передусім (Predko, & Predko, 2024; Predko, & Ptytsia, 2025), в авторитетній закордонній

науковій періодиці. О. Предко спільно з колективом НДІ українознавства КНУ імені Тараса Шевченка бере дієву участь у проєкті "Викриття російських фальсифікацій і міфів історії України як складова гуманітарної безпеки держави" (2025–2027 рр.). Разом із колективом кафедри вона виконує нині і проєкт "Релігійна безпека України в умовах післявоєнного часу" за підтримки і інших його творців: Є. Харьковщенко, Є. Пілецького, В. Туренка й Л. Филипович. Уже не раз відзначена подяками і нагородами, праця кафедри релігієзнавства філософського факультету КНУ імені Тараса Шевченка є взірцем науково-педагогічної діяльності колективу нашої *alma mater* на її певному шляху до Європейського простору вищої освіти.

Список використаних джерел

- Вдовиченко, Г. В. (2024). Науково-педагогічний шлях О. І. Предко: Багатий творчий досвід – у дар студентству. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 2(24), 78–79. <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.24>
- Колодний, А. М., & Филипович, Л. О. (2020). Концепція релігійної безпеки: Методологічні підходи академічного релігієзнавства. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 16(2), 19–23. <https://doi.org/10.17721/sophia.2020.16.4>
- 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>
- Предко, О. І., Предко, Д. Є., & Нестерова, М. І. (2021). Формування феномена "безпеки": Особливості міфо-релігійних контекстів. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 2(18), 36–40. <https://doi.org/10.17721/sophia.2021.18.8>
- Ткач, О. І. (2021). Співвідношення демократизації та релігійної безпеки. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 1(17), 21–24. <https://doi.org/10.17721/sophia.2021.17.4>
- Филипович, Г. Д. (2020). Сучасні загрози релігійній безпеці українців діаспори. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 2(16), 42–45. <https://doi.org/10.17721/sophia.2020.16.8>
- Харьковщенко, Є. А., & Туренко, В. Е. (2024). Особливості релігійної безпеки в (перед)воєнних умовах в Україні: Завдання для гуманітарної політики. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 1(23), 65–69. <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.23.13>
- Харьковщенко, Є. А., Пілецький, Є. А., & Скоклюк, Ю. О. (2024). Релігійна віра як чинник релігійної безпеки/небезпеки в умовах російсько-української війни. *Культурологічний альманах*, 3, 28–36. <http://nbuv.gov.ua/UJRN/cultal.2024.3.6>
- Predko, O., & Predko, D. (2024). Religious Security: Its Essence and Main Factors (Ukrainian Context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(3), Article 5. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2516>
- 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. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2639>

Тетяна ГАВРИЛЮК, д-р філос. наук, проф.
Національна академія статистики, обліку та аудиту, Київ, Україна

АКСІОЛОГІЧНІ ТА ПРАВОВІ ЗАСАДИ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ УКРАЇНИ В УМОВАХ ВІЙНИ

Релігія як складний соціально-світоглядний феномен у різні історичні періоди має різний ступінь актуальності й по-різному впливає на світоглядні та ціннісні орієнтири людини. З початком повномасштабної війни рівень довіри населення до релігійних організацій істотно зріс. За даними Центру Разумкова, 74 % громадян нині визначають себе релігійними (Рівень релігійності..., 2023). Це свідчить про посилення духовного чинника в соціальному житті та водночас зумовлює потребу в оцінюванні рівня релігійної безпеки – здатності суспільства протистояти маніпулятивним, ідеологічним і політичним впливам на свідомість вірних.

Найвразливішою у цьому контексті є аксіологічна функція релігії, адже саме вона формує систему моральних, духовних і правових переконань особистості. У мирний час релігійні цінності сприяють гармонії та культурному взаємозбагаченню, тоді як у період криз можуть

бути використані для виправдання агресії й насильства. Як зазначав Ю. Габермас, релігійний дискурс у секулярному суспільстві залишається джерелом публічної етики відповідальності, він допомагає консолідувати суспільство навколо моральних норм навіть за умов світоглядного плюралізму (Habermas, 2005, с. 114–147). Українська реальність війни підтверджує це, релігія стає ресурсом стійкості, підтримки волонтерства й моральної єдності нації.

Християнська антропологія, що ґрунтується на ідеї людини як образу і подоби Бога, визначає цінність життя, гідності й свободи. Ці принципи закріплені в Конституції України (ст. 3, 23, 27, 28). Вони становлять основу аксіологічної безпеки держави, оскільки утворюють непорушність людської гідності навіть у найскладніших обставинах (Конституція України, 1996).

© Гаврилук Тетяна, 2026

Стаття 35 Конституції гарантує свободу світогляду і віросповідання, що стало підґрунтям формування поліконфесійної моделі державно-церковних відносин. Україна перетворилася з переважно православної на багатоконфесійну державу, де співіснують різні релігійні традиції. Це підвищує рівень толерантності та зміцнює духовну безпеку суспільства.

Водночас війна актуалізувала загрозу використання релігії у політичних цілях. Частина православних громад, що залишалася під юрисдикцією Московського патріархату, стала каналом гібридного впливу. У відповідь 20 серпня 2024 р. Верховна Рада ухвалила Закон "Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій", спрямований на забезпечення національної й духовної безпеки (Про захист конституційного ладу..., 2024). Документ визначає порядок функціонування іноземних релігійних організацій, підстави заборони їхньої діяльності в разі пропаганди ідеології "руського міра" та гарантує пріоритет прав людини над будь-якими клерикальними чи політичними претензіями.

Вагомим чинником релігійної безпеки є активна соціальна позиція конфесій. Православна Церква України розгорнула капеланське служіння у Збройних силах (Православні капелани ПЦУ..., б. д.), Українська Греко-Католицька Церква створила мережу гуманітарних центрів (Для подолання гуманітарної кризи..., 2025), протестантські спільноти організували програми психологічної реабілітації (Шпак, 2025), а мусульманські та юдейські громади беруть участь у міжрелігійному діалозі та благодійних акціях. Така взаємодія держави й Церкви формує нову модель партнерства, у якій релігія стає суб'єктом суспільної безпеки, а не джерелом конфлікту.

Після перемоги Україна потребуватиме відновлювальної моделі духовного розвитку. Релігійна безпека набуде нового змісту – від оборонної функції до функції примирення й зцілення. Ідеться про створення морально-психологічного клімату довіри, відновлення почуття

солідарності, культивування культури миру без забуття історичної пам'яті. Як підкреслює Ч. Тейлор, духовність модерного світу ґрунтується на пошуку автентичності (Taylor, 2007, с. 473–504). Українське суспільство, переживши трагедію війни, має шанс поєднати автентичність віри з відповідальністю за спільне майбутнє.

Релігійна безпека України є складовою частиною національної безпеки. Вона охоплює аксіологічний, правовий та інституційний рівні – захист людської гідності, утвердження свободи совісті й партнерство держави з церквами. Прийняття Закону 2024 року стало кроком до системного захисту духовного простору від маніпуляцій та агресивної ідеології. Український досвід доводить, що поєднання свободи віри, відповідальності й правової культури формує стійку духовну основу держави у воєнний і післявоєнний час.

Список використаних джерел

- "Для подолання гуманітарної кризи потрібно діяти разом", – *Карітас України до єпископів УГКЦ*. (2025, 23 травня). Українська Греко-Католицька Церква. <https://ugcc.ua/data/dlya-podolannya-gumanitarnoy-kryzy-potribno-diyaty-razom-karitas-ukrayny-do-epyskopiv-ugkts-6921/>
- Конституція України, Закон України № 30 (1996, 28 червня). *Відомості Верховної Ради України (ВВР)*, 30. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254к/96-вр#Text>
- Православні капелани ПЦУ: Духовні наставники ЗСУ* (б. д.). Андріївська Церква. <https://andriyivska-cerkva.kiev.ua/novyny/pravoslavni-kapelany-pczu-duhovni-nastavnyky-zsu/>
- Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій, Закон України № 3894-IX (2024). *Відомості Верховної Ради (ВВР)*, 49. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3894-20#Text>
- Рівень релігійності, довіра до Церкви, конфесійний розподіл та міжцерковні відносини в українському суспільстві* (листопад 2023 р.). (2023, 26 грудня). Разумков-Центр. <https://surl.li/vrhdos>
- Шпак, Д. (2025). Теоретичне обґрунтування програми гармонізації психологічного здоров'я для членів протестантських спільнот в Україні (духовно-ціннісний підхід). *Журнал соціальної та практичної психології*, 5, 125–133. <https://doi.org/10.32782/psy-2025-5-18>
- Habermas, J. (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*. Suhrkamp.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Belknap Press of Harvard University Press.

Валерій ДВУРІЧЕНСЬКИЙ, магістр
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ОРГАНІЗАЦІЇ ВІЙСЬКОВОЇ КАПЕЛАНСЬКОЇ СЛУЖБИ В БОЙОВИХ ПІДРОЗДІЛАХ

Вторгнення агресора на територію України змусило військове капеланство запровадити нову модель духовної боротьби – гібридну, мультимедійну, яка водночас слугує своєрідним буфером між духовним настроєм бійця на передовій та люттям озвірілого ворога. Тож із початком повномасштабної російської агресії у 2022 році інститут військового капеланства став необхідним та важливим елементом бойових підрозділів. Його цінність – у показі практичних дій служіння та комунікації з військовими для підтримання у них стійкого бойового духу. Військове капеланство є інституційною формою душпастирського служіння, що поєднує релігійну, моральну і психологічну підтримку. Законом України "Про Службу військового капеланства" №1915-IX (2024) було закріплено, що релігійна опіка військових є частиною національної системи безпеки, оскільки формує внутрішню стійкість особового складу, підтримує бойовий дух, запобігає деструктивним психоемоційним станам і водночас сприяє збереженню людяності у воєнних умовах.

Дослідники наголошують, що весь історичний процес ставлення та запровадження інституту військового

капеланства в Україні характеризується специфікою виявлення ініціативи з боку Церкви та держави. Переосмислення активної, діяльності ролі капеланів сприяло формуванню, зміцненню та задоволенню релігійних потреб воїнів-захисників (Петрович, Чарікова, & Петрович. 2024, с. 220). Важливо, що у формулюванні цього Закону підкреслено єдність духовного й психологічного вимірів служби. Капелан не лише задовольняє релігійні потреби воїнів, а й виконує психотерапевтичну та соціально-моральну функцію, допомагаючи адаптуватися до травматичних ситуацій, втрат і зберегти особистісну цілісність.

Л. Непіненко стверджує, що проведений аналіз літератури свідчить, що тема становлення і розвитку інституту військових капеланів у незалежній Україні, військової капеланської діяльності, душпастирської опіки, задоволення духовно-релігійних потреб військовослужбовців є не тільки усталеним предметом зацікавленості багатьох авторів, а й залишається міждисциплінарною науково-практичною проблемою (Непіненко, 2022, с. 127).

© Двуріченський Валерій, 2026

Мета наукового повідомлення полягає у тому, щоб показати, що "Військове капеланство – це служіння, яке забезпечує реалізацію конституційного права військово-службовців на свободу світогляду і віросповідання, духовну підтримку та задоволення релігійних потреб військовослужбовців, членів їхніх сімей" (Про Службу військового капеланства, 2024, ст. 1, п. 1). Духовно-моральна підтримка особового складу у формуванні стійкості до стресових ситуацій, виховання відчуття обов'язку, патріотизму та відповідальності за захист України є головним чинником Закону України (Про Службу військового капеланства, 2024, ст. 5, п. 2).

Перебуваючи на передовій, військовий капелан не може продовжувати духовне наставництво для військово-службовців та водночас сам бути духовно спустошеним. Очевидно й те, що фізично йому неможливо тривалий час підтримувати батальйон, приблизна кількість якого становить біля 400–480 бійців. Виходячи з цього, виникає нагальна потреба формування у батальйоні підпорядкованої місцевої військової групи, яка на чолі з помічником головного капелана та найголовнішим капеланом будуть виконувати практичні завдання з налагодження душпастирської роботи у військової частини. Можна з упевненістю сказати, що це суттєво сприяє покращенню духовного та морального духа батальйону, вивільняє сили та час для поновлення духовних можливостей головного капелана для подальшого якісного служіння на полях у інших бойових військових частинах.

У Старому Заповіті (Біблія, 2022, Вих.18:18–23), у Книзі Вихід, нам слушно нагадується порада Іофора, тестя Мойсея, про обрання собі помічників для Божої роботи. Це найбільш важливо робити і головному капелану у військової частині, формуючи допоміжні структури на кшталт церковних військових груп-осередків, у кожній бойовій роті для зміцнення духовного настрою боговірних бійців. Відтак представник або помічник головного військового капелана має розібрати другорядні духовні справи, звертаючись до головного капелана за нагальними питаннями, що потребують неодмінно духовних зусиль та знання самого капелана (Біблія, 2022, Вих. 18:13–27).

О. Сарапін на основі аналізу соціальної доктрини православних церков стверджує: отже, війна трактується у моральних категоріях як вияв братовбивчої ненависті і як вияв зла (Сарапін, 2023, с. 55). На практиці доведено, що сам військовий капелан має робити короткострокову перерву поза зоною бойових дій для проведення духовної роботи та використання часу в пості та молитві, яка живить дух самого капелана та, як наслідок, і бійців. Таким чином, подальша робота капелана позитивно віддзеркалюється на службі в частині та в загальній структурі військових сил, тобто в його батальйоні. Ця робота визначає не лише роль військового капеланства у Збройних силах України, а й підкреслює його духовно-етичне та суспільно-моральне значення.

Не слід також обходити увагою і питання використання соціальних мереж та важливість світломаскування. Досвід роботи в частині свідчить, що використання на фронті соціальних мереж, як Instagram, Tik-Tok, Facebook як нових форм роботи капеланів, можуть як зміцнити дух бойової частини так і, в разі недбальства, коштувати бійцям життя. Ворог відстежує масовий вихід в інтернет та може направити на позицію як "Шахедарозвідника" так і спрямувати за координатами балістичну ракету або військовий Ланцет.

Зуважимо, що військове капеланство набуло особливого значення після 2022 року, коли було введено Закон "Про Службу військового капеланства, який звертає увагу на соціальну чутливість. Військова служба капеланства здійснює душпастирське служіння та наголошує на глибоке розуміння потреб саме військових родин. Постійна увага приділяється страху, втратам, сповіді (незалежно від віросповідання) та проводиться на засадах поваги до свободи совісті та віросповідання, толерантності й не-дискримінації військовослужбовців (Про Службу військового капеланства, 2024, ст. 6, п. 1).

Ключовим в цьому контексті є:

а) духовна опіка – гарантує реалізацію конституційного права на свободу віросповідання, навіть у воєнних умовах;

б) морально-психологічна підтримка – сприяє підвищенню дисципліни, згуртованості, довіри між військовими;

в) мотиваційна функція – допомагає воїнам усвідомити цінність своєї місії як захисників не лише своєї території, а й духовних засад державності.

Власне дослідження, проведене з кінця лютого до листопада 2022 року включно, свідчить, що формування допоміжних капеланських структур у кожній роті значно підвищує ефективність духовного супроводу військових, а наявність у частині помічників головного капелана сприяє оптимізації часу, підвищенню морального клімату серед бійців та дозволяє головному капелану зосередитися на складних духовних викликах.

Основні запити бійців до капеланів (%):

- молитва, духовна порада – 30 %
- емоційна підтримка – 25 %;
- питання сенсу страждання, моральна травма – 15 %;
- сімейні питання – 10 %;
- кризові (суїцидальні наміри, насильство) – 8 %;
- критичні та службові дилеми – 6 %;
- ритуальні питання – 4 %;
- інше (юридичні, психологічні запити) – 2 %.

Науковці наголошують що труднощі та особливості поступу власної моделі військового духовенства (капеланської служби) в незалежній Україні пов'язані з дією низки чинників, серед яких і зіткнення в Україні на глобальному рівні різних ідентичностей, обумовлених етнічними, певними історико-регіональними, політичними, ментальними відмінностями. При цьому суть кризи національної ідентичності полягає не в втраті єдиного сприйняття своєї самототожності та в пануванні плюралізму ідентичностей, а у відсутності плюралізму як сумісності позиції і домінування суперечливих, не пов'язаних між собою елементів саморозуміння і самототожності (Kostiuk, Predko, & Predko, 2023).

Це наукове повідомлення демонструє як релігійна комунікація трансформується в умовах війни та вказує нам на: перехід від храмового до цифрового пастирства, появу нових форм духовної взаємодії у військових кризових ситуаціях та зміну ролі священнослужителя – від пастора (обрядовця) до медіаморального лідера. Це відкриває перспективу дослідження феномену "військової цифрової сакральності", який проявляється через соціальні мережі в бойових підрозділах і до питання його публічної присутності в медіа, що відповідає викликам військового часу.

З упевненістю можна засвідчити, що саме військове капеланство виконує не тільки пряму службу в бойовій частині, а і впроваджує при цьому комплексний синтез духовного, морального та національно-патріотичного виховання. Ця релігійна присутність у війську є гуманним

чинником у структурі оборони держави, поєднуючи віру, мораль і професійну доблесть.

Аналіз публікацій та власне дослідження показує нову модель духовності під час війни – гібридну, мультимедійну, та потребує від нас глибшого практичного й морального осмислення. Військове капеланство довело свою ефективність як структуроутворювальний елемент морального духу військових. Водночас залишається потреба в богословсько-етичному осмисленні феномену капеланства та розгляд його непохитної віри на війні. Подальші дослідження мають бути спрямовані на практичне вдосконалення капеланських структур, розроблення кодексу цифрової безпеки як бійців так і капеланів, вивчення феномену "військової цифрової сакральності".

Духовно зважено та влучно стосовно військових бойових капеланів висловився Блаженніший Митрополит Київський і всієї України Єпіфаній: "У цих жахливих умовах війни... Ви є справжніми воїнами, озброєними непохитною вірою... Ваше служіння є незамінним там, де буквально щохвилини зустрічаються життя і смерть – на фронті під час постійних обстрілів, кровопролиття, людського, життєвого страху та незмірно страшної люті..." (Військові капелани нині є справжніми духовними воїнами..., 2024). Хотілося б завершити наукове повідомлення фундаментальними словами Апостола язичників Павла, який нагадує нам свій славний шлях та резюмує своє життя: "Адже я вже стаю жертвою, і настає

час мого відходу. Я звершив добрий подвиг, свій біг закінчив, віру зберіг. А тепер приготовлено мені вінець праведності, який того дня дасть мені Господь, справедливий Суддя, і не лише мені, а й усім, хто полюбить Його прихід" (Біблія..., 2022, 2-е Тимофія 4:6–8).

Список використаних джерел

- Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту (Р. Туркочьяк. Пер.). (2022). Українське Біблійне Товариство. <https://url.li/nxlczk>
- Військові капелани нині є справжніми духовними воїнами – Єпіфаній. (2024, 12 жовтня). Укрінформ. <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3915506-vijskovi-kapelani-nini-e-spravznimi-duhovnimi-voinami-epifanij.html>
- Непіпенко, Л. (2022). Військове капеланство в незалежній Україні: Поступ власної моделі. *Вісник Львівського університету. Серія: Філософські-політологічні студії*, 43, с. 126–138. <https://doi.org/10.30970/PPS.2022.43.16>
- Петрович, В. В., Чарікова, І. В., & Петрович, В. С. (2024). Капеланство в українських військових формаціях: Історичний аспект. *Вчені записки Таврійського національного університету імені В. І. Вернадського. Серія: Історичні науки*, 35(74), 216–221. <https://doi.org/10.32782/2663-5984.2024/1.31>
- Про Службу військового капеланства, Закон України № 1915-IX (2024). <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Text>
- Сарапін, О. В. (2023). Порівняння ставлення до війни української православної церкви та православної церкви України. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 1(21), 59–61. <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.21.15>
- 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 (OPREE)*, 43(6), 70–83. <https://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2442&context=free>

Артемій ДОРОШ, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВПЛИВ ДЕРЖАВНИХ ІНСТИТУЦІЙ НА РЕЛІГІЙНІ ПРОЦЕСИ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Політичні інститути як ключові структурні компоненти політичної системи відображають і реалізують інтереси різних політичних та соціальних груп суспільства. У цьому дослідженні розглядатимуться ті політичні інститути, які в межах своїх конституційно визначених повноважень здійснюють безпосередній або опосередкований вплив на формування державної релігійної політики та регулювання релігійних процесів в Україні. До таких інститутів належать передусім інститут парламентаризму, органи виконавчої влади, інститут громадянства та політичні партії.

Інститут парламентаризму як представницький орган державної влади забезпечує законодавче регулювання суспільних відносин, сприяє формуванню демократичної правової системи та здійснює функцію представництва інтересів різних соціальних і релігійних груп населення. Верховна Рада України, виступаючи центральним елементом цього інституту, ухвалює закони, які визначають засади державно-церковних відносин, гарантії свободи совісті та механізми забезпечення релігійної безпеки держави. У контексті сучасних викликів, пов'язаних із російською агресією, парламент дедалі активніше залучений до законодавчого врегулювання питань, що стосуються діяльності релігійних організацій, їх реєстрації та протидії використанню релігійного чинника в гібридних загрозах (Кобетяк, 2023, с. 284).

Інститути виконавчої влади представлені системою державних органів і посадових осіб, які реалізують державну політику у сфері релігійних відносин. Центральне місце в цій системі посідає Кабінет Міністрів України – вищий орган у структурі виконавчої влади, що здійснює

державне управління безпосередньо через міністерства, інші центральні органи виконавчої влади та місцеві державні адміністрації. Уряд України спрямовує, координує і контролює діяльність цих органів, забезпечуючи реалізацію конституційних гарантій свободи світогляду і віросповідання, а також формує державну політику у сфері релігії через відповідні відомства, зокрема Державну службу України з етнополітики та свободи совісті. Кабінет Міністрів України є відповідальним перед Президентом України і підзвітним Верховній Раді України, діючи в межах повноважень, визначених Конституцією та чинним законодавством.

Роль державних інституцій у регулюванні релігійних процесів в українському суспільстві є визначальною, адже саме вони формують нормативно-правові засади державно-конфесійних відносин, забезпечують реалізацію конституційних гарантій свободи совісті та координують діяльність релігійних організацій у межах правового поля. У сучасних умовах війни та посилення безпекових викликів ця взаємодія набуває особливого значення, оскільки релігійна сфера стає не лише простором духовної самореалізації громадян, а й чинником суспільної консолідації та національної безпеки.

Ключову роль у регулюванні релігійних процесів відіграє Верховна Рада України, яка через законотворчу діяльність визначає правові основи функціонування релігійних організацій. Важливим кроком у цьому напрямі стало ухвалення у 2019 році Закону України "Про внесення змін до деяких законів України щодо підлеглості релігійних організацій та процедури їх державної реєстрації", який забезпечив прозорий механізм

© Дорош Артемій, 2026

зміни релігійними громадами своєї конфесійної приналежності. Саме цей закон став інструментом у процесі масових переходів парафій від Української православної церкви (Московського патріархату) до Православної церкви України після надання останній Томосу про автокефалію. Зокрема, лише у 2022–2024 роках понад 1500 релігійних громад офіційно змінили юрисдикцію, що свідчить про активну участь державних інституцій у правовому забезпеченні релігійної самоідентифікації українського суспільства (Vehesh et al., 2023).

Не менш вагомим суб'єктом впливу є Кабінет Міністрів України, який визначає стратегічні напрями державної політики у сфері релігії. Через систему міністерств та центральних органів виконавчої влади, зокрема Державну службу України з етнополітики та свободи совісті (ДЕСС), уряд забезпечує реалізацію принципів міжрелігійної толерантності, запобігає конфліктам на релігійному ґрунті та координує взаємодію держави з релігійними організаціями. Зокрема, у 2023 році ДЕСС виступила ініціатором створення Експертної ради з питань свободи совісті, яка стала постійним майданчиком для фахового обговорення питань релігійної безпеки, протидії деструктивним культурам і гармонізації державно-конфесійних відносин. Окремим напрямом діяльності цього органу є розроблення рекомендацій щодо обмеження діяльності релігійних структур, пов'язаних із країною-агресором, що є частиною національної політики протидії російському впливу.

Важливим виявом впливу держави на релігійні процеси стала ініціатива Міністерства цифрової трансформації України та ДЕСС щодо впровадження електронної системи реєстрації релігійних організацій. Такий крок сприяє підвищенню прозорості у сфері державного контролю діяльності релігійних інституцій і створює механізм цифрової взаємодії між державою та релігійними громадами. Це особливо актуально в умовах реформування системи публічного управління, коли цифровізація державних послуг охоплює дедалі більше

сфер суспільного життя включно з релігійною (Yelensky, 2019, с. 31).

Значний вплив на формування релігійної політики мають також політичні партії та інститут громадянства. Парламентські партії, особливо під час виборчих кампаній, активно використовують релігійний чинник як елемент політичної мобілізації. Наприклад, питання церковної незалежності стало складовою частиною політичного дискурсу після 2018 року, коли об'єднання українського православ'я підтримала більшість державних інституцій. Інститут громадянства, у свою чергу, визначає правовий статус осіб, які реалізують своє право на свободу віросповідання, і гарантує рівність усіх громадян незалежно від їхніх релігійних переконань, що є фундаментом демократичної моделі державно-конфесійних відносин.

Отже, державні інституції України відіграють системоутворювальну роль у формуванні та регулюванні релігійних процесів. Їхня діяльність спрямована не лише на забезпечення свободи совісті, а й на підтримку релігійного плюралізму, запобігання конфліктам на конфесійному ґрунті та зміцнення національної єдності. У сучасних умовах війни державна політика у сфері релігії дедалі більше набуває стратегічного виміру, перетворюючись на важливий елемент інформаційної та духовної безпеки України.

Список використаних джерел

- Кобетяк, А. Р. (2023). *Політичні детермінанти конституювання Помісної православної церкви* [Дисертація доктора політичних наук, Волинський національний університет імені Лесі Українки]. https://ra.vnu.edu.ua/wp-content/uploads/2023/07/Dysertatsiya_Kobetyak-A.R..pdf
- Vehesh, M., Palinchak, M., Marchuk, V., Kontsur-Karabinovych, N., Korolko, A., Vehesh, I., & Marchuk, N. (2023). *Church, Spirituality, Nation: The Ukrainian Greek-Catholic Church in the Social Life of Ukraine*. Liha-Pres. <https://doi.org/10.36059/978-966-397-213-8>
- Yelensky, V. (2019). *Orthodox Churches, Nation-Building and Forced Migration in Ukraine*. L. N. Leustean (Ed.), *Forced migration and human security in the Eastern Orthodox World* (pp. 25–65). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781351185233>

Володимир ЗАДІРАКА, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

НАУКОВА СПАДЩИНА АЛЕКСАНДЕРА ЧОМА ДЕ КЬОРЬОША ТА ЇЇ ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ РОЗВИТКУ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ТИБЕТОЛОГІЇ

Постать Александра Чома де Кьорьоша (Sándor Kőrösi Csoma, 1784–1842) посідає незаперечне місце в історії європейського сходознавства. Саме він уперше поєднав польову роботу в монастирях Ладакху й Тибету з філологічним методом, звичним для університетських кафедр Європи початку XIX ст. Результатом стали перша граматика тибетської мови та тибетсько-англійський словник, що заклали підґрунтя академічної тибетології й буддології. Попри міжнародне визнання, в українському науковому дискурсі його ім'я фігурує лише в загальних оглядах історії буддології, а спеціальних розвідок досі бракує. Це зумовлює актуальність звернення до його біографії, методології та наукової спадщини.

Першою детальною біографією дослідника стала праця Теодора Дуки "Життя та праці Александра Чома де Кьорьоша, де автора названо "угорським Геродотом Центральної Азії" (Duka, 1885). Угорська школа продовжила систематизацію джерел крізь тематичний збірник Лігеті "Дослідження з тибетології та буддології", присвячений 200-річчю від дня народження ученого (Ligeti,

1984). Сучасний переосмислений погляд на здобуток ученого представлено в двотомнику П. Й. Марцелла "Александр Чома де Кьорьош" (Marczell, 2007).

На початку XXI ст. історія тибетології, зокрема постать Александра Чоми де Кьорьоша, дедалі активніше залучається до дискусій сучасної буддології. Важливу роль у цьому відіграє Міжнародний інститут буддологічних досліджень при Університеті Сока (International Research Institute for Advanced Buddhism, IRIAB), щорічник якого – *Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University* (ARIRIAB) – репрезентує широкий спектр підходів до вивчення буддійської традиції. У передмові до одного з томів наголошено, що видання містить студії "від філологічного аналізу буддійських текстів і рукописів різними мовами до студій з буддійського мистецтва та археологічних знахідок" (Annual report..., 2018), що дозволяє трактувати буддійську спадщину як транскультурний феномен. У цьому контексті постать Чоми де Кьорьоша послідовно набуває методологічної ваги: його

© Задірака Володимир, 2026

вже класично характеризують як ученого, який "має – і матиме до кінця – честь і заслугу бути засновником тибетологічних студій у Європі" (Kőrösi Csoma, & Terjék, 1984). Аналогічно в сучасних оглядових працях підкреслюється, що "його ім'я добре відоме тибетологам, які вважають його засновником тибетологічних студій", а в науковому обігу він постає також як "батько тибетології" (Király, 2017), чия праця й сьогодні об'єднує дослідників різних країн. Навіть у культурно-інституційній рецепції (зокрема в контексті реєстру UNESCO: *Memory of the World*) підкреслюється значення "спадщини засновника тибетологічних студій Александера Чоми де Кьорьоша" (*Memory of the World...*, 2008). Така сукупність інтерпретацій дає підстави розглядати його доробок як ранню форму транскордонної (міжцивілізаційної) філології.

В українській гуманітаристиці ім'я Чома де Кьорьоша згадується лише в лекційних курсах О. Сарапіна (КНУ імені Тараса Шевченка), присвячених історії і філософії буддизму, де Чома фігурує серед "засновників європейських тибетських студій", та у праці О. Калантарової, в якій розкривається питання буддійської лексики у викладі А. Чома де Кьорьоша.

Безумовно, основною працею А. Чоми де Кьорьоша слід визнати Граматику тибетської мови (1834). У своїй рецензії Ежен Бюрнуф (1836) назвав її "opusculum, quod theoriam linguae Tibeticae primum in lucem protulit", що перекладається як "робота, котра вперше висвітлила теорію тибетської мови".

Важливим доповненням до граматики став Тибетсько-англійський словник (1834), де Чома поєднав семантичний, функціональний і текстуальний рівні описування лексики. Саме цей підхід пізніше використають Г. Яшке в "Тибетсько-Англійському словнику" ("A Tibetan-English Dictionary") (1881) та Лігеті у своїх лексикографічних студіях.

Творчі здобутки Чоми де Кьорьоша мали значущий вплив на європейську тибетологію. Угорське товариство "Csoma-Társaság" (1904 – донині) видає журнал *Keletkutatás*,

у якому регулярно публікуються статті, пов'язані з його працею. Водночас інші наукові центри – зокрема німецька і французька школи – використовували його фонди, словник і граматику як одну з методологічних опор під час розвитку тибетології. У 1984 р. Л. Лігеті підготував двотомник "Тибетські та буддійські дослідження" ("Tibetan and Buddhist Studies"), який став канонічним довідником для угорських сходознавців.

У другій половині XIX ст. словником Чоми активно користувалися європейські тибетологи, зокрема Г. Яшке під час створення *тибетсько-англійського словника* (1881). Надалі лексикографічні підходи Чоми вплинули також на угорську школу тибетології (Лігеті, Тер'єк, Герман), де його доробок розглядають як засадничий для формування наукової тибетології в Європі.

В українській буддології (КНУ імені Тараса Шевченка, НаУКМА) ім'я Чома де Кьорьоша згадується поверхнево в курсах, присвячених історії релігієзнавства, сходознавства та буддизму. Повноцінних перекладів його граматики або словника українською немає.

Список використаних джерел

Annual report of the International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University for the academic year 2018 (Vol. 22). (2019). The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University. <https://surl.li/kejefl>

Duka, T. (1885). *Life and works of Alexander Csoma de Kőrös: A biography compiled chiefly from hitherto unpublished data.* Trübner and Co. <https://www.gutenberg.org/ebooks/74056>

Király, A. (2017). History of Hungarian Buddhism and the influences of Buddhism in Hungary until the 1920's. *Electronic Journal of Central European Studies in Japan*, 3, 1–21. <https://www.josai.ac.jp/jices/common/pdf/3-2.pdf>

Kőrösi Csoma, S., & Terjék, J. (Eds.). (1984). *Tibetan-English dictionary.* In *Collected works of Alexander Csoma de Kőrös* (T. 1). Akadémiai Kiadó. <https://real-eod.mtak.hu/15883/>

Ligeti, L. (1984). *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kőrös* (T. 1). Akadémiai Kiadó.

Marczell, P. J. (2007). *Alexander Csoma de Kőrös.* The Asiatic Society. *Memory of the World: Csoma Archive, Library of the Hungarian Academy of Sciences.* (2008). UNESCO. <https://www.unesco.org/en/memory-world/csoma-archive-library-hungarian-academy-sciences>

Валентин ЗАГРЕБА, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РОЛЬ ДЕСС У ЗАБЕЗПЕЧЕННІ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ УКРАЇНИ ПІД ЧАС ВОЄННОГО СТАНУ

Релігійна безпека постає як важливий компонент національної безпеки України під час повномасштабної російської агресії. Релігійний чинник використовується для інформаційно-психологічного тиску з боку держави-агресора, а українських релігійні організації впроваджують ревізію зв'язків з іноземними структурами з огляду на вплив, який ці структури можуть мати на суспільні настрої в Україні, зокрема й на компонент релігійної безпеки.

Сучасні виклики для України досліджує Л. Филипович, яка аналізує стан релігійної безпеки України під час російсько-української війни (Филипович, 2024). Оптимізацію державно-конфесійних відносин в Україні на тлі історичних трансформацій розглядає М. Янауер, який зосереджується на періоді від здобуття Україною незалежності до грудня 2022 року, коли постановою Кабінету Міністрів України Державна служба України з етнополітики та свободи совісті (ДЕСС) починає функціонувати як центральний орган виконавчої влади (Янауер, 2024а). Також дослідник розглядає державно-конфесійні відносини в Україні від моменту здобуття

незалежності до сьогодення, зокрема в контексті повномасштабного російського вторгнення 2022 р. (Янауер, 2024b). В. Тупіков зазначає, що ДЕСС фактично виконує роль координатора, але не має виконавчих повноважень, що суттєво обмежує її вплив (Тупіков, 2025). Водночас роль ДЕСС зростає, і це пов'язане як зі зростанням загроз для української держави, так й зі змінами в законодавстві. Отже, варто дослідити роль ДЕСС у запровадженні релігійної безпеки.

Метою дослідження є виявити та обґрунтувати роль Державної служби України з етнополітики та свободи совісті в забезпеченні релігійної безпеки держави під час воєнного стану, визначити основні механізми впливу ДЕСС на захист прав релігійних спільнот та взаємодію з релігійними організаціями.

Уже під час повномасштабної російської агресії український уряд зробив зміни до положення про ДЕСС. Зокрема, було уточнено повноваження служби у сфері релігії і ДЕСС наділено правом проводити дослідження щодо впливу іноземних релігійних центрів, запроваджувати обов'язкові приписи про припинення порушень

© Загребя Валентин, 2026

та розглядати питання щодо використання релігійних організацій для пропаганди ідеології "русского мира". Крім того, Служба отримала адміністративні й правові інструменти для вирішення актуальних питань, пов'язаних з дією військового стану. Зокрема, щодо можливості регулювання доступу релігійних організацій до бронювання священнослужителів – ДЕСС надано право здійснювати оцінку критично важливих організацій серед релігійних, забезпечуючи працівників бронюванням. Служба також здійснює дослідження щодо ознак афілійованості релігійних організацій з іноземними релігійними організаціями, які заборонені в Україні (Уряд уточнив повноваження Державної служби України..., 2025).

ДЕСС долучається до підтримки ініціатив, що сприяють міжконфесійному діалогу. Одним із прикладів є захід до дня релігії, який традиційно організовують Українська асоціація релігієзнавців, Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАН України та Всеукраїнська Рада релігійних об'єднань (Музиченко, 2025).

Служба здійснює моніторинг ситуації щодо релігійної свободи та порушення прав громадян України на окупованих територіях, документує дані щодо воєнних злочинів проти релігійних лідерів, пошкодження або руйнування культових споруд та культурних пам'яток. Організація та втілення різноманітних заходів, зокрема й з міжнародної підтримки для врегулювання релігійних питань, також є частиною діяльності ДЕСС (Релігійна свобода в умовах агресії РФ проти України, 2022).

Посадовці Служби також просувають у міжнародних медіа необхідність допомоги Україні та пов'язане з питанням релігійної свободи на окупованих територіях звільнення цих територій ("Військова допомога Україні це – боротьба за релігійну свободу", 2024).

У час викликів та небезпеки для української держави через російську агресію, ДЕСС відіграє роль не тільки координатора, але й активного діяча, що виступає органом державних повноважень, який сприяє збереженню релігійного плюралізму, згуртованості суспільства, нагадуючи про конституційну рівність. ДЕСС також допомагає втілювати законодавчі механізми захисту релігійної свободи, зокрема через визнання релігійних організацій суб'єктами, що впроваджують життєво важливу для суспільства діяльність.

Список використаних джерел

- "Військова допомога Україні це – боротьба за релігійну свободу" – Віктор Єленський, голова Державної служби етнополітики і свободи совісті. (2024, 5 лютого). ДЕСС. <https://dess.gov.ua/viyskova-dopomoha-ukraini-tse-borotba-za-relihiynu-svobodu-viktor-yelenskiy/>
- Музиченко, Я. (2025, 23 січня). *Різноманіття, єдність та розділення перед викликами війни, – в Києві відзначили світовий день релігії – РІСУ*. Релігійно-інформаційна служба України. https://risu.ua/rizmananittya-yednist-ta-rozdilennya-pered-viklikami-vijni-i-nacbezpeki-v-kiyevi-vidznachili-svitovij-den-relihiyi_n153736
- Релігійна свобода в умовах агресії РФ проти України: Експерти про досвід 2014–2022 років*. (2022, 19 березня). ДЕСС. <https://dess.gov.ua/roundtable-18-march-2022/>
- Тупіков, В. (2025). Інституційне забезпечення правосуб'єктності національних спільнот в Україні: Проблеми та перспективи. *Наукові праці Міжрегіональної Академії управління персоналом. Політичні науки та публічне управління*, 1(77), 200–204. [https://doi.org/10.32689/2523-4625-2025-1\(77\)-28](https://doi.org/10.32689/2523-4625-2025-1(77)-28)
- Уряд уточнив повноваження Державної служби України з етнополітики та свободи совісті. (2025, 10 жовтня). Голос України. <https://www.golos.com.ua/article/387561>
- Філіпович Л. (2024). Сучасні виклики для України в сфері релігійної безпеки. *Науковий щорічник "Історія релігій в Україні"*, 1(34), 210–220. <https://doi.org/10.33294/2523-4234-2024-34-1-210-220>
- Янауер, М. М. (2024а). Оптимізація державно-конфесійних відносин в Україні: Історичні трансформації та актуальні проблеми. *Культурологічний альманах*, 4, 109–117. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.4.13>
- Янауер, М. М. (2024б). Актуальні виклики у законодавчому регулюванні державно-конфесійних відносин в Україні. *Культурологічний альманах*, 3, 55–64. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.7>

Артур ІШХАНШВІЛІ, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

МЕТОДОЛОГІЯ ДОСЛІДЖЕННЯ ІНТЕРПРЕТАЦІЙ РЕЛІГІЙНИХ НАРАТИВІВ У ВОЄННИЙ І ПІСЛЯВОЄННИЙ ПЕРІОД

Війна та післявоєнний період завжди супроводжуються інтенсивним генеруванням нових інтерпретацій наративів, які, у свою чергу, або директивно визначають соціальну динаміку, або опосередковано, подекуди приховано, впливають на неї. Україна не є винятком, адже саме тут особливу роль відіграють релігійні наративи, які поєднують у собі сакральне, історичне й політичне значення. Функціонально такі наративи стають кризою інтерпретації амбівалентними: вони можуть стати основою національної консолідації та моральної мобілізації, а можуть, навпаки, відтворювати логіку помсти, посилювати ворожнечу та гальмувати процеси діалогу різноманітних груп. При цьому самі наративи мають відносно стабільну структуру (наприклад, образ мученика чи ідея святої боротьби), однак їх інтерпретація різними акторами здатна радикально змінювати смисл і наслідки для релігійної безпеки. Отже, актуальним є питання не лише інтерпретації наративів дослідником, а й методології дослідження інтерпретацій, які вже існують або народжуються у соціальному просторі. Досліджуючи інтерпретації та використання наративів у колективних діях і політиці, Франческа Поллетта зазначає: "Ті, хто прагне впливати на соціальні зміни, закономірно звертаються до усталених форм наративу, адже їхня мета полягає у такому структуруванні повідом-

лення, яке здатне консолідувати підтримку" (Polletta, 2006, р. 3). Серед множини можливих методологічних підходів до дослідження інтерпретацій релігійних наративів виокремимо чотири ключові: критичний дискурс-аналіз, фреймінг-аналіз, наративний аналіз та компаративний аналіз (*case study*).

Критичний дискурс-аналіз дозволяє нам досліджувати, як релігійні наративи переосмислюються в різних дискурсивних практиках – від проповідей і богословських коментарів до державних промов, медійних повідомлень та соціальних мереж. У своїй доповіді на Архієрейському соборі від 24го травня 2023 року митрополит Епіфаній говорять про перемогу Божу, перемогу життя та правди: "...коли нинішнього року ми вітаємося цими радісними і вічними словами, цим коротким, але словеним глибокого змісту благовістям про перемогу Божу, про перемогу життя та правди... Свідчення віри у воскресіння Христове в таких важких умовах допомагає нам, зміцнює нашу віру в перемогу України, в перемогу над злом "русского мира", в перемогу правди, в можливість досягнення справедливого, справжнього миру для нашої країни, для Європи та світу" (Доповідь предстоятеля на засіданні Архієрейського Собору..., 2023). У дискурсі поєднуються богословські смисли – перемога Божя, перемога правди – поєднуються із суспільно-політичним

© Ішханшвілі Артур, 2026

контекстами: перемога України, перемога над злом "руського міра". Такий дискурс сакралізує війну, надає їй статусу духовного протистояння добра та зла та формує інтерпретацію нарративу перемоги як частину Божого задуму.

Застосовуючи фреймінг-аналіз до цього звернення, можна побачити, що війна інтерпретується у межах космічного протистояння: правди проти брехні, життя проти смерті, добра проти зла. Такі межі задають спосіб сприйняття нарративу – перемога України уявляється не лише політичним чи військовим успіхом, а виявом Божої волі. Це забезпечує мобілізаційний ефект і консолідує суспільство навколо сакралізованого бачення майбутньої перемоги.

Для прикладу застосування нарративного аналізу пропонується післявоєнна енцикліка *Auspicia Quaedam* (1948) де Папа Пій XII пропонує нову інтерпретацію традиційного християнського нарративу перемоги. Якщо у воєнних дискурсах перемога розумілася як військовий триумф чи християнська жертвовність, то тут вона осмислюється по-іншому: "велика спільнота народів після такого спустошення і руїни, спричинених довгою і жахливою війною, рішуче звертається до спасенних шляхів миру" (Pius XII, 1948). Далі він уточнює, що справжня перемога означає не знищення ворога, а відновлення: "нехай буде кінець чварам... нехай релігія, мати всіх чеснот, користується свободою... і нехай люди розпочнуть свою мирну працю задля спільного добробуту – під проводом справедливості та з милосердям як рушійною силою" (Pius XII, 1948). Таким чином інтерпретація нарративу зміщується від воєнного виміру до післявоєнного бачення світу та відбудову.

Розглянемо, як працює компаративний аналіз інтерпретацій нарративу перемоги, де ядро – торжество добра над злом, правди над брехнею, життя над смертю – залишається незмінним, але інтерпретація залежить від історичного контексту та сторони, яка інтерпретує та артикулює нарратив. Інтерпретація перша – Папа Бенедикт XV та його перша енцикліка *Ad Beatissimi*

Apostolorum. На початку Першої Світової Війни Папа Бенедикт XV говорить: "Наш Господь Ісус Христос зійшов із небес саме з тією метою, щоб відновити серед людей Царство Миру... і Його волею було, аби воно спиралося не на іншу основу, ніж братерська любов" (Benedict XV, 1914). Для Папи не існує перемоги зброєю, або військового триумфу, лише триумф Царства Миру, заснованого на братерській християнській любові. Інтерпретація друга – німецький католицизм 1939–1940 років. В огляді роботи Т. Броді під назвою "Німецький католицизм під час війни, 1939–1945", Кевін П. Спайсер звертає увагу на те, що автор розуміє позицію католицьких священників як пасивну, таку що артикулює війну як божественне покарання для грішних світських людей. Т. Броді розбирає листи єпископів та звертає увагу на їхній егоцентричний тон, зосереджений на майбутньому церкви в Німеччині більше, ніж на стражданнях братів по вірі у Польщі (Brodie, 2018). Автор артикулює, що в масі своїй єпископи підтримували політичний курс радше через пасивність і турботу про майбутнє та навіть були випадки надання допомоги уряду 3-го Рейху. Отже, частина німецького католицького духовенства розглядала війну як Божий суд і покарання за гріхи людства, а перемогу – як виправдання обов'язку держави й народу. Обидві інтерпретації ґрунтуються на одному ядрі – перемога добра над злом, проте, якщо в першій перемога – це мир і братерська любов, то в другій це радше прийняття війни як Божого покарання і релігійного обов'язку.

Список використаних джерел

- Доповідь председателя на засіданні Архієрейського Собору 24 травня 2023 р. (2023, 24 травня). Православна Церква України. <https://surl.li/urunjw/>
- Benedict XV. (1914, November 1). *Ad Beatissimi Apostolorum*. *Encyclical*. <https://surl.li/zkspib>
- Brodie, T. (2018). German Catholicism at War, 1939–1945. *Contemporary Church History Quarterly*, 25(2). <https://surl.li/gtdvvg>
- Pius XII. (1948). *Auspicia Quaedam*. *Encyclical*. <https://surl.li/haataz>
- Polletta, F. (2006). *It was like a fever: Storytelling in protest and politics*. The University of Chicago Press.

Юрій КІРУШОК, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ: БЕЗПЕКОВІ КОНТЕКСТИ

Реалії останніх років свідчать про те, що в багатьох країнах світу люди зазнають утисків, дискримінації та переслідувань через свою релігійну ідентичність. Особливо гостро це виявляється у збройних конфліктах, таких як повномасштабне вторгнення Росії в Україну, війна в Газі, громадянська війна в Судані. У цих умовах відбувається руйнування сакральних місць, обмежується свобода віросповідання, а релігійна належність стає підставою для упередженого ставлення чи навіть переслідувань. Відповідно, особливо актуальною постає проблема релігійної безпеки у взаємозв'язку з релігійною ідентичністю.

Мета цієї доповіді окреслити взаємозв'язок понять релігійної ідентичності та релігійної безпеки та вплив релігійної безпеки на релігійну ідентичність.

В останнє десятиліття в українському релігієзнавстві особливо активно почав використовуватися термін "релігійна безпека", що було зумовлено, зокрема, двома кризовими подіями: вторгненням РФ в Україну та пандемією COVID-19. Існує низка індивідуальних і колективних розвідок, до досліджуються різні виміри питання

релігійної безпеки. Серед авторів, які зробили вагомий внесок у його осмислення, варто виокремити С. Харьковщенко, О. Предко, А. Колодного, В. Єленського, О. Бродецького, І. Горохолінську та інших.

З-поміж різних підходів до пояснення цього поняття одним із узагальнених визначень є трактування релігійної безпеки як стану захищеності життєвоважливих духовних та релігійних інтересів суспільства, що характеризується стабільним функціонуванням та самобутнім розвитком релігійної сфери, гармонійними відносинами між релігійними організаціями, державою та суспільством, відсутністю релігійно мотивованих загроз національній безпеці, забезпеченню свободи віросповідання, а також урахуванням як кількісних, так і якісних показників релігійності (Kharkovshchenko, & Turenko, 2024, p. 24). О. Предко робить наголос на таких ознаках релігійної безпеки, як гарантування захисту релігійної свободи і духовних цінностей, які впливають на особистісний розвиток та психологічне благополуччя (Предко, 2025, с. 52–53). Ключовими характеристиками в цих визначеннях, на мою думку, є захист релігійної свободи та

© Кірушок Юрій, 2026

релігійних цінностей. У цьому ракурсі релігійна безпека безпосередньо корелюється з категорією релігійної ідентичності, одним з основних елементів якої є система поведінки та цінностей особистості.

Саме на цінніснотворчій характеристиці феномену релігійної ідентичності, незважаючи на множинність підходів для пояснення цього феномену, зосереджується головна увага в релігієзнавчому дискурсі. Наприклад, Л. Филипович визначає релігійну ідентичність як "складний полірівневий та поліфункціональний феномен, сутність якого полягає в конструюванні системи релігійних цінностей, що можуть бути сформовані самостійно або запропоновані конфесією, та проявлятися в релігійних практиках особистості" (Филипович, 2016, с. 49). Релігійна безпека, відповідно, є умовою збереження та розвитку релігійної ідентичності, а отже, і системи цінностей, що, у свою чергу, дозволяє забезпечувати соціальну стабільність.

На рівні міжнародного права та державної політики релігійна безпека реалізується через законодавчі механізми. Наприклад, в європейському контексті стаття 9 Європейської конвенції про захист прав людини і основоположних свобод гарантує свободу віросповідання та захист релігійної ідентичності. Водночас на практиці баланс релігійної безпеки в європейському контексті є дуже нестійким. Для прикладу, звіт Агентства Європейського Союзу із захисту основоположних прав на основі масштабного дослідження у 2021–2022 свідчить про зростання расової упередженості, утисків та насильства стосовно мусульман на основі релігійної ідентифікації. Ілюстраціями дискримінаційного ставлення є вияви стереотипного ставлення з боку частини немусульманського населення, негативна риторика ЗМІ та політиків, дискримінація під час працевлаштування, зокрема щодо жінок, які носять хіджаб (*Being Muslim in the EU – Experiences of Muslims*, 2024, р. 1, 7).

Звіт Комісії США з релігійної свободи за 2023 рік щодо релігійної свободи в Європейському Союзі підтверджує наявність дискримінаційних політик, законів та політик у деяких країнах ЄС, а також зазначає про свідчення представників релігійних меншин, які в окремих випадках не можуть провадити життя, що відповідає їхній релігійній ідентичності (Blum, 2023). Такі рішення, які держави приймають під приводом національної безпеки, особливо, якщо придушується релігійна ідентичність, не приносять бажаних результатів. Загрози для релігійної ідентичності через порушення основоположного принципу релігійної безпеки ведуть до втрати людиною частини себе, а на колективному рівні провокують суспільний опір з боку представників релігійних спільнот, які відчувають обмеження своєї ідентичності та прав.

Я звертаюся до прикладів з європейського контексту не випадково, адже Україна продовжує свій євроінтеграційний поступ. Тому важливо враховувати уроки європейської спільноти задля уникнення схожих проблем в українському контексті. Окрім цього, в умовах соціодемографічних труднощів війни та в перспективі – післявоєнної відбудови, українська держава та суспільство мають бути готовими до можливої трудової імміграції, зокрема з країн Азії та Африки. Зменшення народжуваності, перебування значної частини українців за кордоном, втрати населення внаслідок воєнних дій означають, що збільшення трудової імміграції в Україну є цілком можливим напрямом розвитку подій. З огляду на це не виключено, що релігійна мапа українського суспільства може змінитися, зокрема й через зростання кількості релігійних меншин. У цьому контексті проактивний підхід у питаннях гарантування релігійної безпеки як невід'ємного фактора релігійної ідентичності та запоруки соціальної стабільності має стратегічну вагу.

Релігійна ідентичність – це особливий тип самоідентифікації особистості, що виявляється у відчутті приналежності до певної релігії, асоціації з визначеними релігійними практиками, віруваннями та належністю до спільноти чи громади, яка поділяє схожі переконання та знання. Вона відіграє важливу роль у формуванні ціннісної структури особистості, може визначати поведінкові установки особи та групи людей і суттєво впливати на соціокультурні трансформації в суспільстві. Релігійна ідентичність є надзвичайно вразливим аспектом людського буття, оскільки вона пов'язана з глибокими переконаннями, віруваннями та особистісною самоідентифікацією. Відповідно, питання релігійної безпеки безпосередньо пов'язане з поняттям релігійної ідентичності, адже через гарантування релігійної безпеки досягається збереження релігійної ідентичності, яка стає однією з передумов соціальної стабільності.

Список використаних джерел

- 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>
- Филипович, Л. (2016). Релігійні ідентичності в Україні: Постановка проблеми. *Українське релігієзнавство*, 80, 47–52. https://uars.info/prints/ur/2016_80.pdf
- Being Muslim in the EU – Experiences of Muslims*. (2024). European Union Agency for Fundamental Rights. https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2024-being-muslim-in-the-eu_en.pdf
- Blum, M. (2023). *Religious Freedom Concerns in the European Union*. United States Commission on International Religious Freedom. <https://surf.li/witbr>
- 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>

Андрій КОБЕТАК, д-р політ. наук, доц.
Житомирський державний університет імені Івана Франка, Житомир, Україна

ПОЛІТИЧНІ ЧИННИКИ ТРАНСФОРМАЦІЇ СПРИЙНЯТТЯ ЦЕРКОВНОЇ АВТОКЕФАЛІЇ В УКРАЇНІ

Питання автокефалії (незалежності) Української православної церкви (тут ідеться про всі православні юрисдикції) – це питання часу. Україна вистраждала власну церкву у віковій боротьбі. Перші етапи створення адміністративно незалежної конфесії розпочалися на початку ХХ ст., коли було здійснено, однак не завершено, чотири спроби проголосити Українську церкву:

"державна", "революційна", "еволюційна" та "канонічна" (Кобетяк, 2023, с. 240).

Необхідність автокефалії в Україні зумовлена не лише історичними, а й політичними, культурними та безпековими чинниками. Українська православна традиція має глибоке коріння, що сягає часів хрещення Русі, однак протягом століть її розвиток постійно гальмувався

© Кобетяк Андрій, 2026

зовнішніми впливами – насамперед російською церковною та імперською політикою. Втрата відносної церковної незалежності в XVII ст. саме через політичну боротьбу та слабе становище українського козацтва в той час призвела до духовного та культурного підпорядкування, що стало інструментом асиміляції українського народу. Саме тому проголошення автокефального статусу є не лише релігійною, а й національною потребою, спрямованою на зміцнення української ідентичності та державності, а також відновленням історичної справедливості.

Питання церковної самостійності тісно пов'язане з процесом формування національної свідомості. У часи боротьби за політичну незалежність церква завжди була осередком духовної єдності народу. Наявність власної Помісної церкви, що має функціонувати відповідно до українських традицій і духовних потреб, є запорукою збереження культурної самобутності та моральних основ суспільства. Автокефалія, таким чином, стає продовженням державного суверенітету в духовній сфері, адже неможливо говорити про повну незалежність країни, якщо її релігійне життя перебуває під юрисдикцією іншої держави. Релігійний центр, особливо під час кризових періодів, не може розташовуватись у ворожій країні, адже це призводить до викривлення релігійного життя через адміністративні непорозуміння з вищою ієрархією.

Крім того, сучасні геополітичні виклики, особливо після початку російсько-української війни, продемонстрували, що церковна залежність може використовуватись як засіб впливу і навіть як елемент гібридної агресії. Тому створення єдиної незалежної Української православної церкви є питанням не лише духовного самовизначення, а й національної безпеки. Автокефальна Церква покликана стати не інструментом політичних маніпуляцій, а духовним орієнтиром для суспільства, здатним сприяти консолідації української нації в умовах глобальних і внутрішніх викликів.

У духовно-ціннісному вимірі автокефалія має стати основою морального відродження українського суспільства. Власна церква, вільна від зовнішнього контролю, здатна не лише задовольняти релігійні потреби вірян, а й бути моральним авторитетом, який формує духовну культуру народу, а також об'єднує розділені історичними та політичними подіями українців. Саме така церква може ефективно відповідати на виклики сучасності – секуляризацію, моральну кризу, втрату традиційних цінностей. Українська автокефальна церква покликана об'єднати суспільство навколо ідеалів добра, правди, любові та справедливості, стати джерелом духовної сили й підтримки у процесі національного становлення. Її місія полягає не лише у збереженні віри, а й у вихованні громадян, відповідальних перед Богом, суспільством і державою.

Ураховуючи вищесказане, спробуємо конкретизувати вплив політичних та державно-адміністративних чинників на зміну розуміння фактора автокефалії українськими церквами в період незалежності України. Саме після 1991 р. на хвилях національних ідей та загальнодержавного відродження знову актуалізувалося питання створення незалежної церкви.

Відомий богослов архімандрит Кирило (Говорун) переконаний, що з моменту проголошення державної незалежності автокефалія Української церкви була лише питанням часу (Кирило Говорун назвав три чинники..., 2021). Однак у той час не було ані політичної, ані церковно-адміністративної волі завершити це

питання. Крім того, відразу після розпаду Союзу відчувався значний вплив Росії, зокрема й на релігійні процеси. Зважаючи на ці фактори, доцільно виокремити кілька основних чинників, які вплинули на трансформацію сприйняття церковної автокефалії.

Першим чинником, який суттєво впливав на розвиток подій, була позиція Української православної церкви МП. З проголошенням незалежності вона намагалася позиціонувати себе як проукраїнська релігійна інституція. Її керівництво прагнуло продемонструвати відповідність критеріям автокефальної церкви, і тривалий час саме УПЦ МП розглядалася як потенційна платформа для формування майбутньої незалежної православної юрисдикції в Україні. І при митрополиті Володимирі (Сабодану) було здійснено кілька спроб, які не увінчалися успіхом. Незважаючи на різні релігійні та політичні моменти за роки незалежності, УПЦ МП, згідно з поданням ДЕСС, продовжує домінувати в релігійному просторі України (Українське суспільство..., 2024, с. 64).

Другим чинником виступав особистісний фактор – наполегливість та амбіції патріарха Філарета, який прагнув очолити процес створення загальної автокефальної церкви. Його перша спроба з формуванням УПЦ КП у підсумку не увінчалась успіхом, адже її так і не визнали світове православ'я. Якщо у 2000 роках він відмовився від компромісів і не поступився власним баченням, то у 2018 р. патріарх продемонстрував готовність до узгодження позицій, що стало важливою умовою успішного завершення процесу.

Третім, напевно, найвагомим визначальним чинником став політичний контекст. Анексія Криму та початок відкритої російсько-української війни сформували нову реальність, у межах якої питання церковної незалежності набуло особливої актуальності та чіткої визначеності. Саме ці події стали каталізатором, який переконав Вселенський патріархат, значну частину українського суспільства та інші Помісні церкви в необхідності визнання автокефальної церкви в Україні (Кирило Говорун назвав три чинники..., 2021).

З епохи категоричних засуджень противниками автокефалії (автокефалія – це розкол; благодатною є лише церковнослов'янська мова; благодатною є лише канонічна церква; в Україні одна канонічна церква; розкольники поза церквою; автокефалія – не панacea від хвороб; церква має бути єдина, бо тіло Христа одне і подібного), розуміння автокефалії змінилось на прийнятне і цілком очевидне (автокефалія – це норма існування Помісної церкви; це природне прагнення, а не гріх; Українська церква має багату історію і є повністю самодостатньою, тому має бути незалежною) навіть до звинувачень Московського патріархату, що не відпускає вже давно "зрілу дочку".

Така зміна поглядів противників автокефалії викликана численними релігійними, адміністративними, військовими та політичними чинниками. І, значною мірою, безвихідністю відмови від цього процесу. В умовах війни наявність керівного центру в Росії просто неможливе. Для збереження власної структури прихильники УПЦ МП шукають шляхи виходу з кризи, що зумовлює трансформацію поглядів на автокефалію Української церкви.

Отже, процес утвердження автокефалії Української православної церкви є закономірним результатом багатовікової боротьби українського народу за духовну, культурну та державну самостійність. Автокефалія постає не лише як релігійне, але й як суспільно-політичне явище, що відображає прагнення до повної незалежності від зовнішніх впливів, передусім – російсь-

ких. Вона є органічним продовженням процесів державотворення та національного відродження, сприяє зміцненню національної ідентичності, моральних основ суспільства і консолідації нації.

Зміна ставлення до автокефалії з боку різних церковних юрисдикцій України свідчить про глибоку еволюцію релігійної свідомості, зумовлену як історичними процесами, так і сучасними політичними викликами. Від заперечення та спротиву ідеї автокефалії української церкви поступово перейшли до її усвідомлення як природного й необхідного етапу власного розвитку. Важливу роль у цьому відіграли не лише внутрішні чинники – духовні пошуки, прагнення до єдності, – а й зовнішні обставини, зокрема російська агресія, що остаточно продемонструвала неможливість підпорядкування релігійного центру державі-агресору.

Таким чином, автокефалія Української церкви є не лише питанням богословського чи адміністративного

характеру, а й актом духовного самоствердження нації. Вона символізує зрілість українського суспільства, його здатність до самоорганізації та відповідальності за власний духовний розвиток. У перспективі автокефальна церква має потенціал стати потужним чинником зміцнення суспільної єдності, моральної стійкості та духовної безпеки України.

Список використаних джерел

Кирило Говорун назвав три чинники, чому Українська Церква автокефалію отримала саме у 2018 році. (2021, 9 серпня). Релігійно-інформаційна служба України. <https://surl.li/ypgjitm>

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

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

Тарас КОБЕТЯК, асп.

Житомирський державний університет імені Івана Франка, Житомир, Україна

НЕВИРІШЕНІ ПИТАННЯ НА ШЛЯХУ ДО СТАНОВЛЕННЯ ЄДИНОЇ ПОМІСНОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ В УКРАЇНІ

Незважаючи на те, що 6 січня 2019 р. стало визначною подією в релігійній історії України, адже було відновлено історичну справедливість і повернено автокефалію Київській митрополії, процес формування Єдиної Помісної Православної Церкви (ЄППЦ) залишається незавершеним. Така церква могла б стати важливим чинником зміцнення національної єдності та духовною опорою суспільства, що набуває особливого значення в умовах тривалої російської агресії. Однак існує низка проблем, які перешкоджають подальшому об'єднанню православних деномінацій в Україні.

Це чітко простежується у сучасному конфесійному розподілі вірян України. Згідно з даними Державної служби України з етнополітики та свободи совісті, станом на 1 січня 2025 року Православна Церква України (ПЦУ) має у розпорядженні 6370 культових споруд та 8511 представництв. Натомість Українська Православна Церква (УПЦ (МП)) – 9309 культових споруд та 10118 релігійних громад. Також продовжують функціонувати Українська Православна Церква Київського Патріархату на чолі з почесним патріархом Філаретом і низка інших православних юрисдикцій, зокрема Древлеправославна Церква України, Руська Старообрядницька Церква (Звіт про мережу релігійних організацій..., 2025; Звіт про забезпеченість церков і релігійних організацій..., 2025) тощо.

Хоча помітною є тенденція до зростання впливу ПЦУ, але такі процеси відбуваються досить повільно. Навіть після помітного сплеску активності на тлі початку повномасштабного вторгнення темпи переходів в ПЦУ з кожним роком знижуються. Отже, процес формування ЄППЦ в Україні залишається далеким від завершення. Ба більше, попри те, що номінальним об'єднаним центром виступає ПЦУ, фактично спостерігається паритет між ПЦУ та УПЦ (МП). Така ситуація зумовлена низкою глибоких проблем, які ускладнюють подальшу консолідацію православ'я в Україні. Це:

1. Політизація процесу та відсутність чіткої ролі держави. Основним каталізатором активізації процесів об'єднання стала не стільки ініціатива з боку церковного середовища, скільки політична воля тогочасного

керівництва держави. Попри конституційний принцип відокремлення церкви від держави, остання виступає активним учасником релігійно-організаційних трансформацій і в наші дні. Спостерігається вибіркова підтримка з боку окремих місцевих органів влади щодо переходів громад із УПЦ (МП) до ПЦУ. Водночас зафіксовано й протилежні випадки, коли влада на місцях гальмує або блокує аналогічні ініціативи, що свідчить про відсутність єдиного підходу та прозорих правових процедур.

Особливої уваги заслуговує нещодавній Закон України "Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій", який частина експертів розглядає як фактичну заборону діяльності УПЦ (МП). Утім, поки незрозуміло, як працюватиме Закон України №3894-IX і чи буде працювати взагалі (Мельничук, 2024, с. 164). Якщо його застосування відбуватиметься без належного правового підґрунтя та широкого суспільного консенсусу, то це стане потенційним чинником розділення української спільноти. У цьому контексті особливо важливо уникати популізму та надмірного адміністративного тиску

Водночас пасивна позиція держави також може мати негативні наслідки, зокрема в умовах активної пропаганди та загроз національній безпеці. Варто пам'ятати, що церква є впливовим соціальним інститутом, якому довіряє значна частина громадян. Роль держави в релігійному полі не повинна зводитися до відстороненості або нав'язування рішень. Доцільно оптимізувати поточне законодавство, прописавши межі присутності церкви в суспільстві, можливості включення різних релігійних спільнот у розбудову української держави (Марчишак, 2025, с. 17).

2. Відсутність чітко врегульованої статутної документації релігійних громад. У багатьох випадках церковна громада фактично ототожнюється з громадою населеного пункту, що ускладнює визначення реальних членів релігійної спільноти. У статутах часто бракує чіткого переліку осіб, які належать до громади та мають право брати участь у прийнятті рішень. Унаслідок цього виникають ситуації, коли активне ядро вірян блокує

© Кобетяк Тарас, 2026

ініціативи, що відповідають позиції більшості, або ж навпаки – рішення ухвалюють люди, які не мають безпосереднього стосунку до релігійної громади. Це породжує додаткові джерела напруження, суперечок і затягує процеси переходів та об'єднання.

3. Низький рівень активної залученості вірян до церковного життя. Хоча Україна залишається однією з найбільш релігійних країн Європи, а близько 70 % населення ідентифікують себе як православні (Звіт про забезпеченість церков і релігійних організацій..., 2025), релігійність значної частини населення має позацерковний, дифузний та обрядовий характер. Багато вірян не розрізняють відмінностей між різними православними юрисдикціями. Це підтверджує висока частка респондентів, які декларують себе православними, але не конкретизують конфесійну приналежність – 22 % у 2020 р. та 7 % у 2024 р. Така ситуація формує середовище релігійної невизначеності, уповільнює трансформаційні процеси та підтримує конфесійну роздробленість (Київський міжнародний інститут соціології, 2024).

4. Майнове питання. Релігійні інституції варто розглядати не лише кризь призму метафізичних чи трансцендентних вимірів, але й як соціальні організації, що володіють значними матеріальними ресурсами. Здавалося б, в умовах зовнішньої загрози релігія мала б консолідувати, але сьогодні боротьба за церковне майно і прихожан лише роз'єднує (Крутий, 2018, с. 217). Різні православні юрисдикції нерідко претендують на одні й ті самі споруди, земельні ділянки та господарські об'єкти, що призводить до конфліктів і судових спорів. Водночас неврегульованим залишається статус духовенства після переходу громади: постає питання їхнього майбутнього місця в ієрархії, можливостей служіння та користування майном, яке раніше надавалося в їх розпорядження громадою.

Таким чином, процес становлення ЄПЦ в Україні перебуває лише на початковому етапі та наштовхується на низку чинників, що його вповільнюють. Для досягнення реального консенсусу між представниками різних православних деномінацій держава має відігравати активну, але не директивну роль, натомість створюючи правові, суспільні та інституційні умови для об'єднання. Важливим завданням на цьому етапі є пошук балансу між гарантуванням релігійної свободи та захистом національної безпеки. Успішне розв'язання цього завдання створить умови, за яких помісна церква зможе не лише виконувати свою духовну місію, а й стати вагомим чинником суспільної єдності та символом національної консолідації.

Список використаних джерел

- Звіт про забезпеченість церков і релігійних організацій України культовими будівлями та приміщеннями, пристосованими під молитовні станом на 1 січня 2025 року. (2025). Обласні, Київська міська державні (військові) адміністрації. <https://surl.li/mzmpdt>
- 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://surl.li/mqedhz>
- Київський міжнародний інститут соціології. (2024, 15 жовтня). Релігійна самоідентифікація українців, ставлення до створення єдиної Православної Церкви та до Закону про заборону окремих релігійних організацій [Press release]. <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1443&page=1>
- Крутий, В. (2018). Трансформація політичної системи суспільства в умовах гібридної війни [Неопубл. дис. канд. політ. наук]. Інститут держави і права ім. В.М. Корецького НАН України.
- Марчишак, А. (2025). Свобода совісті, релігії та церкви як інструмент гармонізації державно-церковних відносин в умовах війни. *Буковинський богословський вісник: всеукраїнський часопис*, 4, 9–19. <https://doi.org/10.37406/3041-1378/2025-4-1>
- 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>

Олександр КОСТЮК, канд. філос. наук, доц., докторант
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНІ МЕРЕЖІ ЯК АЛЬТЕРНАТИВНІ КАНАЛИ ДИПЛОМАТИЧНОГО ВПЛИВУ: ДОСВІД РУХУ ХАБАД-ЛЮБАВИЧ У ФОРМУВАННІ АМЕРИКАНО-УКРАЇНСЬКИХ ВІДНОСИН (2022–2025)

Російсько-українська війна актуалізувала пошук альтернативних каналів дипломатичного впливу в умовах, коли традиційні міждержавні комунікації виявилися недостатньо ефективними. Особливе місце в цьому контексті посідають транснаціональні релігійні мережі, які функціонують на принципах особистої довіри та релігійної солідарності, що дозволяє їм обходити бюрократичні перешкоди офіційної дипломатії.

Релігійна дипломатія як самостійне явище в міжнародних відносинах сформувалася в останній чверті ХХ ст. Ключовим поворотним моментом став 1979 рік – "рік великого повернення" релігії в міжнародні відносини, коли ісламська революція в Ірані продемонструвала потужний вплив релігійного фактора на геополітику (Корнійчук, 2016, с. 22).

Метою дослідження є аналіз механізмів впливу транснаціональної релігійної мережі Хабад-Любавич на формування американсько-українських відносин через діяльність головного рабина України Моше Реувена Асмана в період 2022–2025 років.

Хасидський рух Хабад-Любавич характеризується унікальною організаційною моделлю, що поєднує децентралізовану структуру з ефективною координацією. На від-

міну від традиційних релігійних організацій, Хабад функціонує через мережу "посланників ребе" (шлухім), які створюють автономні центри по всьому світі. Ця організаційна модель передбачає не лише релігійну діяльність, а й активну соціальну роботу в громадах (Андросова, 2010, с. 96). Практично це означає, що релігійні лідери мають прямий доступ до міжнародної мережі однодумців, готових надати фінансову, логістичну та організаційну підтримку.

Практичне втілення потенціалу релігійної мережі Хабад-Любавич у контексті російсько-української війни демонструє діяльність Моше Реувена Асмана, який обіймає посаду головного рабина України з 2005 року за призначенням Всеукраїнського єврейського конгресу. Його позиція у системі міжнародних релігійних зв'язків базується на контактах з американськими елітами, встановлених ще за життя Любавицького Ребе, який "перетворив рух Хабад-Любавич на глобальну силу в іудаїзмі", що дозволило Асману зберегти "знайомства з тих часів", включаючи відносини з Рудольфом Джуліані з 2005 року (Ukraine's Chief Rabbi Moshe Azman..., 2025). З початком повномасштабної агресії Асман поєднав гуманітарну діяльність з використанням цих зв'язків для

© Костюк Олександр, 2026

формування дипломатичної стратегії впливу на адміністрацію Трампа.

Асман розробив комплексну стратегію впливу на адміністрацію Трампа, що включала кілька ключових елементів:

1. Концепція "безумовної подяки" замість конфронтації. "Перше, що я починаю там говорити, я дякую. Я кажу: дякую уряду, дякую всім урядам, дякую всім палатам американського парламенту – і республіканцям, і демократам, й американському народу за допомогу Україні" (Sternenko, 2025). Особливу увагу він приділяв визнанню конкретних заслуг Трампа, зокрема надання Україні протитанкових ракет Javelin у грудні 2017 року – 210 ракет та 37 пускових установок вартістю \$47 мільйонів (Martinez et al., 2019).

2. Робота з консервативними медіа та релігійними лідерами. Асман систематично виступав на консервативних медіаплатформах, зокрема в газеті New York Post, яку "читає сам Трамп", а також на телеканалі News Max, де він зустрічався з його власником Крістофером Руді (Sternenko, 2025).

3. Емоційно-творчі методи комунікації. Після ракетної атаки на Київ 24 квітня 2025 року, що забрала життя 13 людей, Асман за кілька годин створив музичне звернення "Donald Trump, it's time to fight in the name of Light" (Briman, 2025).

Найбільш ефективним інструментом виявилася особистісна дипломатія через ключових осіб американської політичної системи. Показовим прикладом став візит пастора Марка Бернса – духовного радника Трампа – до України в березні 2025 року. Асман особисто "запланував маршрут Бернса через постраждалі від війни міста Київської області" та організував зустрічі з представниками релігійних конфесій (Ґрунт, 2025).

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). 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).

Після повернення 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" (Vandeveld, 2025). Принципово важливою стала зміна риторики з фінансової допомоги на військову підтримку: "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).

Паралельно з роботою з релігійними лідерами Асман розширював вплив через ключових представників консервативних медіа. У квітні 2025 року він організував візит до України Бена Шапіро – одного з найвпливовіших консервативних коментаторів США, чия медіаплатформа The Daily Wire охоплює мільйонну аудиторію американських консерваторів (Renowned American journalist Ben Shapiro..., 2025). Важливість цієї зустрічі

полягала не лише в медійному охопленні, а й у специфіці аудиторії Шапіро: його слухачі формують електоральне ядро Республіканської партії та мають значний вплив на формування порядку денного в консервативних колах. Результатом візиту стало інтерв'ю з президентом Зеленським та помітний зсув у риторичі Шапіро щодо України – від скептичної позиції до більш збалансованого висвітлення української перспективи в його медіапродуктах. Цей епізод демонструє стратегічне розуміння Асманом важливості роботи не лише з політичними діячами, а й з формувачами громадської думки, які створюють інформаційний контекст для прийняття політичних рішень.

Кульмінацією стала зустріч Асмана з Кітом Келлоггом під час його візиту до України в липні 2025 року. Асман презентував "картину з Декларацією незалежності США разом з портретом Дональда Трампа", яку Келлогг "пообіцяв особисто передати президенту США" (Feldman, 2025).

Досвід руху Хабад-Любавич в особі Моше Асмана демонструє, що релігійні мережі можуть функціонувати як ефективні альтернативні канали дипломатичного впливу в умовах кризи традиційної дипломатії. Ключовими факторами успіху стали: структурні переваги децентралізованої мережі зі швидким прийняттям рішень; довгострокові особисті зв'язки, культивовані протягом десятиліть; адаптація методів через поєднання традиційного релігійного авторитету з інноваційними формами комунікації; емоційний вплив через безпосереднє знайомство американських лідерів з наслідками війни.

Список використаних джерел

- Андросова, В. (2010). Хасидське династії в контексті відродження іудаїзму в Україні. *Українське релігієзнавство*, 53, 92–105. <https://surl.li/ctofxo>
- Корнійчук, Ю. Ю. (2016). Релігійна дипломатія: Передумови становлення її теоретичні засади розвитку. *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія*, 36, 20–27.
- Ґрунт. (2025, June 18). *Моше Асман. Правда для Трампа, ізраїльські "Шарії" і чи можна пробачити зло // Погляд з Ходзою* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Wbbxk8FMXcc>
- Briman, Sh. (2025, May 1). *Ukrainian rabbi calls on US president to "fight in the name of light"*. Ukrainian Jewish Encounter. <https://surl.li/bbdrts>
- 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/>
- 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>
- 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-zhumalist-ben-shapiro/>
- Sternenko. (2025, June 8). *Моше Асман. Зустрічі з командою Трампа. Як переконати США допомогати Україні?* [Video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=xo4txWCZMcY>
- Ukraine's Chief Rabbi Moshe Azman reveals how he connects with the U.S. President's entourage. (2025, July 15). The New Voice of Ukraine. <https://surl.li/vukysn>
- 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>

Ганна КУЛАГІНА-СТАДНІЧЕНКО, канд. філос. наук, ст. наук. співроб.
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Київ, Україна

"РЕЛІГІЄЗНАВСТВО СТІЙКОСТІ": УКРАЇНСЬКИЙ ДОСВІД XXIII ВСЕСВІТНЬОГО КОНГРЕСУ МІЖНАРОДНОЇ АСОЦІАЦІЇ З ІСТОРІЇ РЕЛІГІЙ (IAHR)

XXIII Всесвітній конгрес Міжнародної асоціації з історії релігій (IAHR), який відбувся у Кракові (Польща) 24–30 серпня 2025 року, дозволив проаналізувати розвиток сучасного релігієзнавства, зокрема в контексті формування безпекового виміру гуманітарних наук. Цей конгрес став наймасштабнішою подією світового релігієзнавчого життя останнього десятиліття, об'єднавши понад 1100 учених із 83 країн світу. Його організаторами виступили Ягеллонський університет, Польське товариство вивчення релігій і сама IAHR. Центральною темою Конгресу було "По́за Європою: вивчення релігії(й) у взаємопов'язаних світах", що вказує на прагнення подолати евроцентричні межі академічного знання й осмислити релігію як глобальний соціокультурний феномен (Кулагіна-Стадніченко, 2025).

Слід зазначити, що XXIII Конгрес мав подвійний символічний вимір: він відзначив 125-річчя першого релігієзнавчого зібрання (Париж, 1900), 75 років від заснування IAHR (Амстердам, 1950) і 25 років діяльності Європейської асоціації з вивчення релігій (EASR), започаткованої саме у Кракові. Такий історичний контекст не лише надав події рис підсумковості, а й відкрив простір для обговорення перспектив розвитку релігієзнавства в умовах нових глобальних викликів – політичних, екологічних, цифрових і безпекових.

Тематика Конгресу охоплювала широкий спектр досліджень – від класичних історичних підходів до найновіших міждисциплінарних методів. Серед ключових напрямів були такі: релігія і політика, постколоніальні й деколоніальні студії, гендер і тілесність, цифрове та когнітивне релігієзнавство, екологічна теологія, релігія в антропології, релігійна ідентичність і діаспори. Особливий акцент робився на темах постсоціалістичних трансформацій, що надали східноєвропейському регіону – зокрема Україні, Польщі, Чехії, Литві та Словаччині – помітного місця у програмі заходу.

Можна стверджувати, що XXIII Конгрес став майданчиком для діалогу між Заходом і Сходом, між усталеними академічними школами та новими, ще не інституціоналізованими науковими підходами. Темі "деєвропеїзації" гуманітарного знання, деколоніальних студій і переосмислення релігії як чинника соціальної динаміки поєдналися зі спробами знайти нові концептуальні мови для описування релігійних процесів у часи криз і воєн.

Одним із найбільш показових явищ Конгресу стала активна участь українських науковців. Україна, член IAHR з 1995 року, уперше була представлена настільки широко – як кількісно, так і тематично. Участь української делегації засвідчила входження національного релігієзнавства до глобального гуманітарного дискурсу. Центральними для українських дослідників стали панелі "Стратегії безпеки в релігійній сфері в Європі та за її межами" (модератор – професор Людмила Филипович) і "Релігія в часи соціальних криз і війни: від фундаменталізму до переосмислення" (модератор – доктор філософії Ганна Кулагіна-Стадніченко). Ці секції розглядали питання релігійної безпеки, духовної стійкості, богослов'я війни та миру, інформаційних війн, релігійної пропаганди й морального вибору в умовах воєнного

насилення. Помітним явищем в історії міжнародних релігієзнавчих форумів мала стати участь науковців Київського Національного Університету імені Тараса Шевченка, проведення ними Круглого столу "Досвід реалізації принципів свободи релігії у європейських та неєвропейських контекстах". Головна інновація українського підходу тут полягала в поєднанні правозахисного та безпекового методів. Проте цей Круглий стіл було скасовано через неможливість виїзду його учасників унаслідок воєнних дій в Україні.

Український досвід привернув увагу як своєю емпіричною насиченістю, так і концептуальною новизною. У межах цих обговорень сформульовано нові поняття, які мають потенціал увійти до сучасного релігієзнавчого лексикону: "religion of resilience" (релігія стійкості) – релігія як ресурс духовної витривалості, морального відновлення і суспільного опору; "religious securitystrategy" (стратегія релігійної безпеки) – концепція взаємодії між свободою совісті й національною безпекою; "war theology" (богослов'я війни і виживання) – етична і теологічна рефлексія досвіду війни як простору духовного випробування. Ці поняття стали частиною ширшого процесу переосмислення релігієзнавства не лише як аналітичної, а й як практичної гуманітарної дисципліни, здатної реагувати на суспільні кризи.

Порівняльний аналіз тематичного профілю українських досліджень та загальносвітової структури IAHR-2025 засвідчує, що у світовому контексті провідними напрямками залишаються гендер, екологія, цифрові та когнітивні методи, тоді як для України характерна концентрація на соціальних, безпекових аспектах. Приблизно 72 % українських виступів стосувалися тем війни, політики, ідентичності та постсоціалістичних трансформацій, тоді як у глобальному масштабі ці теми охоплюють не більше ніж 28 % досліджень. Це свідчить про формування соціально орієнтованого профілю українського релігієзнавства, у якому релігія розглядається як чинник національної і моральної безпеки.

Загалом українські релігієзнавці не лише долучилися до міжнародної наукової спільноти, а й внесли до неї нову гуманітарну оптику, поєднали академічний аналіз з етичним виміром. Український досвід засвідчує, що релігія в умовах війни перетворюється на силу підтримки, солідарності та виживання, а сама наука про релігію – на інструмент суспільного осмислення моральної відповідальності й духовної мобілізації. Це дозволяє говорити про формування української школи "релігієзнавства стійкості", яка надає гуманітарним студіям нового емпіричного і ціннісного виміру.

Звернемо увагу на те, що участь українських учених має цивілізаційне значення: вона демонструє перехід від периферійності до активної ролі у формуванні світового гуманітарного порядку денного. Українські дослідження стають каталізатором нового типу діалогу – між гуманітарною наукою та суспільною реальністю, між академічними концептами і політичними викликами, між духовними традиціями і технологічною сучасністю. Такий підхід узгоджується з тенденцією глобального IAHR –

зміщення уваги від описування релігії як об'єкта до аналізу її як динамічного соціального ресурсу.

XXIII Конгрес IAHN у Кракові став не лише форумом обміну ідеями, а й лабораторією для переосмислення ролі релігієзнавства в сучасному світі. Релігієзнавство набуває рис науки безпеки, науки виживання, тобто такої дисципліни, яка аналізує не лише структури віри, а й способи, якими релігія допомагає людині зберегти людяність у кризових обставинах. Український внесок у цей процес має стратегічне значення: він відкриває нові горизонти для гуманітарної думки, що поєднує досвід війни, етику відповідальності та прагнення миру.

Таким чином, участь України у XXIII Всесвітньому конгресі IAHN 2025 року свідчить про становлення нової

парадигми гуманітарного знання – "релігієзнавства стійкості", у межах якого релігія розглядається як чинник безпеки, солідарності, духовної енергії та морального відновлення. Цей досвід активно інтегрує українське релігієзнавство у світовий контекст, збагачує наукову спільноту новими категоріями, що дозволяють глибше зрозуміти людину і суспільство в добу глобальних викликів.

Список використаних джерел

Кулагіна-Стадніченко, Г. (2025). Безпековий потенціал релігієзнавства: Досвід XXIII Всесвітнього Конгресу Міжнародної Асоціації з історії релігій (IAHR) (Краків, Польща, 24–30 серпня 2025 року). *Українське релігієзнавство*, 98–99, 205–214. <https://doi.org/10.32420/2306-3548/2025.98-99.24>

Марина КУЛІНІЧЕНКО, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

САКРАЛЬНИЙ ПРОСТІР ЯК ЧИННИК РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ

Сакральна архітектура має потужний вплив на релігійну свідомість та є її виявом, оскільки не лише створює фізичний простір для молитви, але й формує унікальний релігійний досвід. Журналіст Дж. Ферріс характеризував сакральну архітектуру таким чином: "Суть святинь проста: вони призначені для того, щоб привести людей до присутності Бога. Це, за словами ірландців, тонкі місця, де завіса, що розділяє небо і землю, стає настільки тонкою, що майже зникає" (Ferris, 2024). У тезах розглянуто проблему сакрального простору як чинника релігійної безпеки. Зокрема, досліджено такі аспекти, як символізм форми і простору, світла, а також відчуття безпеки в сакральному просторі для вірян.

Сакральні споруди – це не звичайні будівлі. Вони зведені за чіткими канонами, де кожен елемент має сакральне значення. Розглядаючи символізм форм, пропонуємо розглянути християнські храми: хрестово-купольний храм символізує хрест Ісуса або єднання в Богові; ротонда містить у своїй основі круг, який є дохристиянським символом повноти, гармонії та нерозривного зв'язку із сакральним; прямокутна або квадратна основа будівлі символізує повноту світу та гармонію усіх елементів.

Окрім цього, сакральним змістом наповнені й окремі елементи храмів та їх розташування. Прикладами цього є розташування вівтаря у християнському храмі на сході – це символізує схід Сонця – символ, який зберігся із дохристиянських часів. Міхраб у мечеті завжди орієнтований у напрямку Мекки, де розташована Кааба. Власне процес будівництва сакрального місця деколи ототожнюється із творенням світу.

Буддійські ступи також мають символічний характер – означають просвітлення будди Шак'ямуні. Дослідник архітектури Кірен Сурешкумар додає: "Архітектурні проекти цих споруд спрямовані на сприяння духовному піднесенню та гармонії, часто інтегруючи символічні елементи, такі як мандали та геометричні візерунки. Ці особливості та стратегічне використання світла, кольору та інших сенсорних компонентів сприяють цілісному духовному досвіду" (Sureshkumar, 2024, p. 13).

Світло в більшості релігій має сакральне значення. Наприклад, у християнстві воно ототожнюється з божим провидінням, мудрістю та божественним знанням. Для Августина Аврелія світло – це божественний розум, просвітлення та духовні знання, які може отримати лише людина. Варто підкреслити це висловлюванням: "Деякі з

тварин мають набагато гостріше, ніж наше, почуття зору для споглядання звичайного денного світла, але для них недоступне це безтілесне світло, яке певним чином осяє наш розум, щоб ми могли правильно судити про всі ці речі: для нас це можливо настільки, наскільки ми сприймаємо це світло" (Saint Augustine, 2015, p. 236).

Щодо питання світла в сакральній архітектурі, також варто звернутися до Р. Отто: "Темрява повинна бути такою, що за контрастом вона посилюється, і таким чином стає ще більш відчутною; вона навіть повинна прагнути загасити всяке світло. Лише напівтемрява "містична". І враження від нього стає досконалішим, якщо пов'язується з допоміжним моментом "піднесеного" (Otto, 1923, с. 69). Для прикладу, в ісіхазмі, який є містичною течією східного християнства, темрява і є виявом Бога, про що було зазначено вище. Містичний досвід здебільшого асоціюється із темрявою.

Український дослідник Ю. Криворучко у статті "Світло в сакральній архітектурі" зазначав: "Світло по-різному виявляє свою активність у просторі храму. У певних частинах його активність сягає максимуму, в інших воно практично відсутнє. Чим ближче світло як символ наближається до свого богословського змісту і сприймається почуттями, феноменально як цілісна структура, тим більше воно стає символом-образом. Чим більше ми віддаляємо світло від структури, розглядаємо його нумерально як окремий елемент (свічка, вікно), тим більше воно стає символом-знаком" (Криворучко, 2011, p. 9).

Сакральний простір віряни сприймають не лише як місце перебування, але як символічний перехід до божественного виміру. Психологічні дослідження свідчать, що сакральна архітектура може формувати відчуття безпеки, захищеності та емоційної стабільності. Дослідження впливу сакральної архітектури на духовний досвід показують, що перебування у таких просторах часто супроводжується відчуттям трансцендентності та виходу за межі повсякденного досвіду (Bermudez, n.d.).

Таким чином, сакральний простір можна розглядати як чинник формування релігійної безпеки, оскільки він забезпечує символічне середовище духовної єдності вірних, підтримує відчуття стабільності та сприяє формуванню колективної релігійної ідентичності.

Список використаних джерел

Bermudez, J. (n.d.). *How Sacred Architecture Conveys Spiritual Understanding: A Biometric-Based Study*. Templeton Religion Trust.

© Кулініченко Марина, 2026

<https://templetonreligiontrust.org/explore/how-sacred-architecture-conveys-spiritual-understanding-a-biometric-based-study/>
 Ferris, J. (2024, May 9). *The Healing Power of Church Architecture*. Comment Magazine. <https://comment.org/the-healing-power-of-church-architecture>
 Kryworuczko, J. (2011). Light in sacred architecture. *Elpis: Czasopismo teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku*, 23–24, 99–137. <https://doi.org/10.15290/elpis.2011.23-24.06>

Otto, R. (1923). *The ideas of the holy*. Oxford University Press.
 Saint Augustine. (2015). *The City of God* (M. Dods, Trans.). Roman Roads Media. <https://files.romanroadsstatic.com/materials/romans/nicene-christianity/City%20of%20God.pdf>
 Sureshkumar, K. (2024). *Spirituality in Architecture: Implications of the Built Environment in Individuals' Spiritual Experience*. Bengaluru. <https://doi.org/10.13140/RG.2.2.14790.69442>

Анна ЛАВИНЮКОВА, асп.
 Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНИЙ ДОСВІД ЯК РЕСУРС МІЖРЕЛІГІЙНОГО ДІАЛОГУ У СТРАТЕГІЯХ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ

У воєнний та післявоєнний час релігійна безпека набуває стратегічного значення для стабільності суспільства, оскільки "роль релігії як суспільного комунікатора, суб'єкта соціального діалогу, громадянського регулятора та громадського актора видається беззаперечною" (Кулагіна-Стадніченко, 2023, с. 97). Одним зі шляхів, що може сприяти зменшенню міжрелігійного напруження, є звернення до феномену релігійного досвіду як універсальної форми духовного переживання. Релігійний досвід незалежно від конфесійних меж об'єднує людей через спільні екзистенційні теми – пошук сенсу, відчуття священного, прагнення до гармонії. Розуміння цього виміру є необхідним для розроблення ефективних управлінських стратегій у сфері релігійної безпеки. Релігійний досвід можна розглядати як психологічну основу релігійної ідентичності, що визначає спосіб сприйняття іншого. У цьому контексті він виступає не лише як внутрішнє духовне переживання, а й як механізм емпатійного розуміння представників інших релігій. "Усвідомлення та розуміння іншого, хоч і відмінного, відкриває нові можливості для формування релігійної толерантності й емпатії. За рахунок цього розвивається світоглядний плюралізм, можливість відшукати та раціонально зважити духовний потенціал різних релігійних конфесій" (Предко, & Козар, 2021, с. 139).

В управлінських практиках, спрямованих на підтримку релігійної безпеки, важливо переходити від моделі контролю до моделі діалогу і довіри, де релігійний досвід розглядається як міст між спільнотами і смислові акценти розставлені таким чином, щоб підкреслювати схожість, а не відмінності. На практиці це виявляється у спільних молитвах і ритуалах пам'яті, що допомагають пережити спільний біль та зняти напруження; у міжрелігійних колах тиші й медитацій, де учасники діляться духовним досвідом, а не суперечками щодо віровчення; у програмах діалогу, спрямованих на осмислення спільних моральних цінностей – милосердя, любові, прощення. Такі форми реалізації та осмислення релігійного досвіду дозволяють долати упередження,

знижувати рівень конфліктності та бачити в іншій традиції не загрозу, а різну форму вираження універсальної духовності.

Зокрема, в освітньому та адміністративному середовищі доцільно впроваджувати програми, які формують культуру духовної чутливості – здатність розпізнавати й поважати різні типи релігійного досвіду і, як наслідок, їх носіїв. Аналіз українських досліджень демонструє, що цілісна політика релігійної безпеки повинна враховувати діалог між державою, церквами та суспільством (Колодний, & Филипович, 2020), проте початок має закладатися на рівні людського спілкування та бажання чути один одного, з боку держави мають бути створені сприятливі для цього умови (Skoklyuk, 2024). Вивчення досвіду релігійних людей через соціологічні, психологічні та культурологічні підходи дозволяє виявити точки перетину духовних смислів, що можуть стати базою для розробки політик взаєморозуміння.

Як висновок можна зазначити, що релігійний досвід є не лише приватним духовним феноменом, а й соціальним ресурсом, який може бути інтегрований у системи управління релігійною безпекою. Його визнання як спільного гуманного підґрунтя для всіх вірних сприяє зміцненню міжрелігійного діалогу, запобіганню конфліктам і формуванню стабільного духовного середовища у суспільстві.

Список використаних джерел

Колодний, А., & Филипович, Л. (2020). Концепція релігійної безпеки: Методологічні підходи академічного релігієзнавства. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 16(2), 19–23. <https://doi.org/10.17721/sophia.2020.16.4>
 Кулагіна-Стадніченко, Г. (2023). Релігійний діалог як чинник суспільної стабільності: Особливості та виклики в контексті сучасних українських реалій. *Філософська думка*, 1(1), 97–110. <https://doi.org/10.15407/fd2023.01.097>
 Предко, О., & Козар, К. (2021). Релігійна безпека: Практичні аспекти та рекомендації органам державної влади. У О. І. Предко, С. В. Руденко, & Є. А. Харьковщенко (Ред.). *Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії* (с. 135–146). ФОП Кушнір. Ю. В. <https://surl.li/jkxrwg>
 Skoklyuk, Yu. (2024). The role of state and non-state actors in ensuring religious security in Ukraine: A Comparative Analysis. *SOPHIA. Human and Religious Studies Bulletin*, 2(24), 31–34. <https://doi.org/10.17721/sophia.2024.24.6>

Варвара ЛАВРЕНЮК, студ.
 Київський столичний університет імені Бориса Грінченка, Київ, Україна

СМЕРТЬ У ДИСКУРСІ БЕЗПЕКИ: РОЛЬ КОЛЕКТИВНИХ ТА РЕЛІГІЙНИХ ПРАКТИК У ПЕРЕЖИВАННІ ВТРАТИ

Смерть є первинним та неповторним досвідом, що завжди супроводжував людство. Хоча ми часто волиємо її уникати, вона є не просто індивідуальним кінцем, а потужним колективним досвідом, що має величезну соціальну вагу. Саме тому вивчення феномену смерті є сьогодні надзвичайно актуальним для розуміння того,

як працює релігійна та колективна безпека. І хоч часто ця тема постає табуованою, та вона є основою для спостереження за соціальною динамікою. Вивчення того, як люди переживають горе – чи то через стародавні релігійні ритуали, чи через нові форми

© Лавинюкова Анна, 2026
 © Лавренюк Варвара, 2026

вшанування пам'яті – дає нам знання про механізми соціальної інтеграції та згуртованості. Особливо це помітно у воєнний час, коли спільнота стикається з масовою втратою та підважується сама основа соціальної стабільності.

Не менш цінним досвідом є переживання горя та втрати. Релігійні та ритуальні практики в цьому контексті відіграють роль "екзистенційного фундаменту", що не дає соціуму дезінтегруватися у такий важкий час.

Релігійні традиції різних конфесій пропонують людині певні моделі осмислення смерті. Ідеї безсмертя душі, воскресіння або реінкарнації. Передусім вони надають людині психологічну підтримку, зменшують тривогу та надають сенсу втраті (Романова, 2007).

З християнського погляду в останні дні життя люди особливо мають дбати про те, щоб їхня смерть і перехід у потойбічний світ відбулися правильно відповідно до канону. Це показує рівень їхньої віри й побожності. Як писав Філіп Арьес, у такі моменти людина "стоїть перед лицем смерті". Турбота про духовну підготовку до смерті стосується не лише самої людини, а й її близьких, які мають обов'язок подбати про поховання та молитися за спасіння душі померлого (Романова, 2007).

Соціолог Еміль Дюркгейм вважав, що релігія об'єднує людей у традиційних суспільствах, створюючи спільну свідомість і почуття єдності. Люди поділяють схожі уявлення та цінності, тому між ними виникає так звана механічна солідарність – єдність, заснована на подібності (Nielsen, n.d.).

Релігійні обряди допомагають підтримувати цю спільну свідомість. Вони відновлюють зв'язок між людьми та святим, нагадують про віру, міфи, цінності. Такі ритуали викликають сильні колективні емоції, об'єднують спільноту та формують відчуття належності до неї. Одним із найважливіших таких ритуалів є похорон, що символічно поєднує живих і мертвих у спільному духовному досвіді.

Похорон – це акт спільного переживання горя, де ніхто не залишається наодинці зі своїм відчаєм. Подія, під час якої хаос тимчасово стає в порядок – люди зупиняються та зосереджуються на цінностях, житті та пам'яті. Вони виявляють повагу до покійного через певні ритуали. Одним із таких ритуалів є молитва. Філософія Симона Вейль у своїй праці "Очікування Бога" ("Attente

de Dieu") писала: "Молитва – це найвища форма уваги" ("La prière consiste à prêter attention"), маючи на увазі, що справжня повага до іншої людини – це глибока, мовчазна зосередженість на ній (Weil, 1950). Ця повага виявляється також у позах та жестах. Молитва є не лише релігійним інструментом, але й психологічним. Таким же важливим елементом є запалені свічки, квіти, особисті речі у труні. І хоч не завжди вони мають релігійний характер, та все одно є сакральними символами.

Молитва та інші ритуальні практики зміцнюють відчуття колективної безпеки: суспільство вірить, що смерть має сенс, так само як і життя. Похоронні та поминальні традиції – це не лише про мертвих, а й про живих. Вони підтримують рідних і близьких, а також сприяють єднанню спільноти навколо спільного горя.

Якщо релігійні ритуали, пов'язані зі смертю, втратять своє значення або будуть заборонені, це може підірвати відчуття колективної ідентичності та соціальної згуртованості. Збереження або адаптація цих практик є важливою умовою підтримки стабільності суспільства: вони допомагають людям відчувати опору і сенс навіть у складних обставинах, таких як війна чи інші кризи.

Смерть, таким чином, виступає не лише індивідуальним досвідом, а й потужним чинником, що активізує захисні механізми суспільства. Задіюючи релігійні та колективні інструменти (ритуали), вона зміцнює суспільні відчуття спільності, підтримки та порядку. Цей механізм діє не тільки у воєнні часи, а й у мирні періоди, адже через похоронні та поминальні ритуали суспільство демонструє турботу про живих і мертвих, підтримує моральні та культурні цінності й зберігає єдність своєї спільноти.

Список використаних джерел

Романова, О. (2007). Значення передсмертної сповіді та поховання за християнським обрядом у свідомості людей XVIII ст. У В. Смолій, Т. Чухліб, В. Станіславський, В. Кононенко, В. Матях & Б. Черкас (Ред.), *Україна в Центрально-Східній Європі (з найдавніших часів до кінця XVIII ст.)* (Т. 7, с. 216–238). Інститут історії України НАН України. <https://nasplib.isofts.kiev.ua/server/api/core/bitstreams/d964f070-9c72-4dfb-a5c0-7c1c2fc02615/content>

Nielsen, D. A. (n.d.). Durkheim, Émile. In *Encyclopedia of Religion and Society*. Hartford Institute. https://hirr.hartfordinternational.edu/articles/4259/?utm_source

Weil, S. (1950). *Attente de Dieu*. La Colombe.

Ірина ЛОМАЧИНСЬКА, д-р філос. наук, проф.
Київський столичний університет імені Бориса Грінченка, Київ, Україна

ОСВІТНІ ПРАКТИКИ РЕАЛІЗАЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ

Актуальність дослідження зумовлена зростанням ролі освіти у формуванні світоглядних засад толерантності, міжрелігійного порозуміння та соціальної злагоди в умовах гібридних викликів сучасного світу. Релігійна безпека як складова частина гуманітарної безпеки держави безпосередньо залежить від рівня релігійної обізнаності громадян, їх здатності критично осмислювати духовно-культурні процеси та протидіяти деструктивним впливам квазірелігійних ідеологій. Освітні практики, що інтегрують релігієзнавчу, культурологічну й етичну компоненти, стають ефективним інструментом запобігання міжконфесійним конфліктам, радикалізації та маніпуляції релігійною свідомістю, сприяючи виробленню моделей формування духовно зрілої, відповідальної особистості, здатної до конструктивного діалогу в багатовимірному суспільстві. Метою дослідження є з'ясування ролі освітніх практик у забезпеченні релігійної безпеки українського суспільства.

У сучасних наукових дослідженнях (Lomachinska et al., 2025; Fylyrovych, & Horkusha, 2024; Міщук, & Міщук, 2024; Предко, 2025) релігійна безпека постає як стан суспільства, у якому забезпечено захист свободи совісті, релігійних прав, духовних цінностей і функціонування релігійних інституцій. Вона є необхідною умовою соціальної стабільності, міжконфесійної злагоди та конструктивної взаємодії держави з релігійними організаціями. Релігійна безпека охоплює гарантування рівності релігійних громад, сприяння інтеграції духовно-моральних цінностей у суспільне життя й утвердження національної ідентичності, що підтримує суверенність України та зміцнює її духовний потенціал.

Релігійна безпека є невід'ємним складником національної безпеки, адже охоплює питання захисту релігійної свободи, протидії екстремізму та підтримання міжконфесійного миру. Релігія може виступати як чинником

© Ломачинська Ірина, 2026

єдності, так і джерелом конфліктів, що загрожують стабільності держави, тому для України актуальними залишаються виклики духовної роз'єднаності, політизації релігії та використання етноконфесійного чинника в деструктивних цілях (Ломака, & Микитин, 2024, с. 117).

Як компонент національної безпеки релігійна безпека суттєво впливає на формування суспільної ідентичності, ціннісних орієнтацій та соціальної стабільності. Водночас вияви релігійної нетерпимості, зовнішній вплив релігійних центрів чи підтримка російського агресора становлять загрозу громадянській єдності, суверенітету та територіальній цілісності держави. Для зміцнення релігійної безпеки державним інституціям доцільно сприяти забезпеченню рівності та захисту прав релігійних спільнот, утвердженню свободи віросповідання, розвитку міжконфесійного діалогу задля запобігання конфліктам, формуванню толерантності через освіту та інформаційні програми, а також удосконаленню системи охорони релігійних об'єктів (Мищук, & Мищук, 2024).

Українські науковці (Fylypovych, & Horkusha, 2024; Предко, 2025) акцентують увагу на необхідності системи превентивних заходів, спрямованих на запобігання релігійним загрозам – інформаційно-просвітницької діяльності, законодавчого регулювання, розвитку міжрелігійного діалогу та координації з релігійними інститутами. Такі заходи передбачають активні й системні дії для запобігання релігійним конфліктам, насильству, екстремізму та інших форм дестабілізації, пов'язаних із релігійним чинником

Освітньо-просвітницький аспект передбачає необхідність системного здійснення освітньої та просвітницької діяльності, спрямованої на формування релігієзнавчої грамотності серед учнівської, студентської молоді, а також широких верств населення. В означеному контексті А. Колодний наголошує на тому, що практичне релігієзнавство, на відміну від теоретичного, функціонує на межі між академічним знанням і соціальною практикою, де конфесійні упередження, релігійні новоутворення та політико-адміністративна заангажованість створюють ризики для суспільної гармонії. Саме тому професійна діяльність релігієзнавця-практика спрямована не лише на дослідження феномену релігії, а й на підтримання міжконфесійного миру, формування культури діалогу та толерантності. Усвідомлення свободи совісті як базового права людини стає ключовим чинником релігійної безпеки, адже повага до гідності кожної особистості забезпечує духовну автономію громадян. Освітній аспект практичного релігієзнавства, зокрема підвищення рівня наукової грамотності духовенства, сприяє формуванню відповідального релігійного лідерства, здатного протистояти маніпуляціям, екстремізму та порушенням свободи віри (Колодний, 2019, с. 296–297).

В умовах сучасних інформаційних воєн релігійна безпека тісно пов'язана з формуванням релігієзнавчої інформаційної культури, яка реалізується через під-

вищення інформаційної самосвідомості, розвиток толерантного світогляду та популяризацію національної релігійно-культурної спадщини. Вона включає знання, навички та вміння для критичного аналізу релігійно-політичних процесів і забезпечує об'єктивне роз'яснення причинно-наслідкових зв'язків, сприяючи зміцненню духовної стабільності та захисту релігійної безпеки суспільства (Ломачинська, & Ломачинський, 2020, с. 9).

Окремим аспектом гарантування релігійної безпеки є розвиток релігієзнавчої освіти в закладах вищої освіти, яка базується на поєднанні інформаційного, культурологічного та критично-аналітичного підходів. Це сприяє формуванню релігійної грамотності, толерантності, здатності до осмислення релігійного плюралізму та запобігання радикалізації. У контексті безпекової політики держави електронні бібліотеки релігієзнавчої літератури та онлайн-курси з релігієзнавчої освіти зможуть стати інструментом підвищення кваліфікації фахівців, які працюють у сферах освіти, культури, національної безпеки, формуючи в них здатність ідентифікувати ризики релігійного характеру, діяти відповідно до принципів релігійної толерантності та національної єдності (Lomachinska et al., 2025).

Таким чином, освітні практики реалізації релігійної безпеки набувають стратегічного значення, оскільки саме через освіту формується культура релігійної толерантності, міжконфесійного діалогу та духовної єдності суспільства. Релігієзнавча освіта, поєднуючи інформаційний, культурологічний і критично-аналітичний підходи, сприяє розвитку релігійної грамотності, запобігає радикалізації та маніпуляціям релігійними переконаннями. Освітньо-просвітницькі ініціативи, зокрема онлайн-курси, просвітницькі кампанії та інтеграція релігієзнавчої тематики у навчальні програми, сприяють формуванню відповідального релігійного лідерства й підвищенню здатності громадян розпізнавати загрози духовній безпеці, що є основою сталого суспільного розвитку.

Список використаних джерел

- Колодний, А. (Ред.). (2019). *Релігійна безпека/небезпека України*. Українська асоціація релігієзнавців. https://ure-online.info/wp-content/uploads/2020/07/rel_bezpeka.pdf
- Ломака, 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>
- Ломачинська, І. М., & Ломачинський, Б. Г. (2020). Інформаційна культура педагога в системі релігієзнавчої освіти. *Освітологічний дискурс*, 31(4), 1–14. <https://doi.org/10.28925/2312-5829.2020.4.1>
- Мищук, А., & Мищук, М. (2024). Релігійна безпека України. *Вісник Прикарпатського університету. Серія: Політологія*, 17, 145–154. <https://doi.org/10.32782/2312-1815/2024-17-19>
- 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>
- Fylypovych, L., & Horkusha O. (2024). Religious security as a component of the national security of Ukraine: Actualization of the problem in wartime. *SKHID (EAST)*, 6(2), 73–78. <https://doi.org/10.21847/2411-3093.6210>
- Lomachinska, I., Khrypko, S., & Binkivska, K. (2025). Religious studies education as a factor of societal religious security in the context of Russia's hybrid war. *SKHID (EAST)*, 7, 26–35. <https://doi.org/10.21847/2411-3093.2025.724>

Ігор МАКСИМЕНКО, д-р філос. наук
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ФІЛОСОФСЬКО-РЕЛІГІЙНІ ІДЕЇ У ТВОРЧОСТІ АРИСТОТЕЛЯ ПАΠΑНИКОЛАУ

Арістотель Папаніколау – один із найпомітніших сучасних православних богословів, чия праця поєднує догматичну чутливість до традицій православного Сходу з уважністю до викликів пізньомодерного суспільства.

Біографічно й інституційно мислитель втілює тип православного інтелектуала, який поєднує парафіяльну чутливість із академічною вимогливістю.

© Максименко Ігор, 2026

Політичне православ'я. У творчості філософа однією із центральних виступає ідея, що містичне життя у Христі не є втечею від політики, але має політичні наслідки. Якщо центром православної антропології є покликання особистості до богоспілкування, то політична спільнота повинна гарантувати простір для свободи совісті, захисту прав людини і чітке розмежування між Церквою та державою. Православна традиція не лише сумісна з ліберальною демократією, а й у певному сенсі вимагає її, як "рамки співжиття". Свобода особистості та можливість виявлення релігійних переконань у демократичних системах створює позитивний клімат для духовного зростання особистості. Це контрастує з інколи негативним ставленням до сучасних ліберально-демократичних систем з боку деяких православних мислителів. А. Папаніколау дещо протиставляє свою позицію романтичній ностальгії за імперською "симфонією" влади та церкви. Він закликає не перетворювати віру на ідеологію.

А. Папаніколау, досліджуючи питання "прав людини", виокремив низку причин, що могли вплинути на їх негативне сприйняття. Серед них зв'язок поняття прав людини з атеїстичним гуманізмом, так само як і витіснення релігії з публічної сфери. Також негативне ставлення може викликати секуляризована риторика прав людини та її апеляція до індивідуалістичної та соліпсичної антропології, котра погано поєднується з антропологією християнською (Papanikolaou, 2012, pp. 87–88). Коли А. Папаніколау говорить про права людини, він уникає як богословського максималізму (перетворення прав на нову догматику), так і мінімалізму (редукції прав до "західної ідеології"). Права – це інструменти взаємного обмеження влади у світі гріха і водночас умова для моральної відповідальності особи. У цьому сенсі вони "аскетичні": вони дисциплінують і державну, і церковну владу, даючи можливість совісті діяти без страху.

На думку мислителя, поворот від містичного до політичного не означає секуляризації віри. Навпаки, він підкреслює, що містичне (літургійне та аскетичне) життя формує громадянські чесноти: повагу до іншого, обмеження насильства, інституційне смирення. Саме тому православний філософ розглядає демократію не як "менше зло", а як політичний устрій, що найкраще відповідає антропологічній гідності особистості, покликаній до спілкування з Богом і ближніми.

Особистість. У своїй творчості А. Папаніколау повертається до теми особистості, яка розроблялась православними мислителями у ХХ ст. (В. Лоський, І. Зізіулас та ін.). Він уважно показує, як у післявоєнній православній думці особистість перестала бути лише "метафізичним терміном" і стала етично-політичною категорією: бути особистістю передовсім означає бути покликаним до відповідальності і творчої свободи, а також до спілкування з Іншим. Теозис у такому вимірі не є індивідуальним зростанням, але являє собою еклезіальний шлях, який передбачає повагу до унікальності іншого та захист простору його буття. Через це гідність особистості не є виторгом модерних правових дискурсів, але є наслідком сотеріології обожнення.

Філософ приймає православне богословське розуміння особистості як особливого унікального феномену, що вільний від приреченості до гріха. Водночас гріх спотворив створену природу людини. На його думку, ця ідея є однією із найважливіших і найдовговічніших прозрінь сучасного православного богослов'я (Papanikolaou, 2018a, p. 19). А. Папаніколау намагається демонструвати, як розуміння особистості як прагнення до унікальності та свободи від рабства гріху також є прикладом екси-

стенційної контекстуальності, оскільки вона резонує з людськими досвідом самозневаги, утиску, психічної недуги та насильства. Втілення чеснот є здійсненням евхаристійного способу буття, у якому особистість робиться неподільною та унікальною і вільною від екзистенційної приреченості, спричиненої гріхом. Іншими словами, аскетична боротьба за реалізацію цього евхаристійного способу буття сама є тренуванням тіла й душі заради любові. Якщо православне богословське поняття особистості як неподільної унікальності та свободи від екзистенційної приреченості, спричиненої гріхом, розглядати в поєднанні з ученням про чесноти Максима Сповідника, тоді православні зможуть побудувати богословську антропологію, яка виправить "сліпі зони" етики "справедливої війни" та змінить теперішні філософські та богословські дискусії про етику чеснот.

Це дасть можливість для звучання унікального православного голосу у християнській турботі про соціальну справедливість і соціальну теологію. На думку мислителя, християнська відповідь не має обмежуватися активізмом. Вона має бачити зростання у чесноту, що потенційно полегшує проблеми, спричинені бідністю. А. Папаніколау вважає, що богоспілкування, аскетика та любов до ближнього не можуть жити виключно в стінах церкви чи монастиря. Вірянин має реалізувати свою любов у навколишньому світі та направляти її на представників різних релігій та носіїв відмінних політичних переконань (Papanikolaou, 2012, p. 16).

На думку А. Папаніколау, православні часто говорять про теозис, але не дуже знають, що сказати про теозис у контексті посттравматичного стресового розладу, психічної недуги, насильства чи бідності. Подальша герменевтична й екзистенційна контекстуалізація православного богослов'я особистості через розуміння чеснот крізь призму богослов'я Максима Сповідника допомогло б зробити теозис більш "відкритим" та ближчим до реальних умов людського життя.

Душевна травма та війна. У своїй творчості філософ також торкається злободенної проблеми війни та душевної травми. Усі, хто стикається з війною, отримують травму. Мислитель закликає не тільки фокусуватися на проблемі війни як явища, але й на проблемі подолання душевних проблем, які отримують люди, що від неї страждають (Папаніколау, 2024, с. 26). Людей переслідують страх, тероризує поганий сон, роздратованість, неконтрольований гнів, депресія та відсутність концентрації. Ментальні травми ізолюють людину та обмежують її здатність любити. Філософ звертається до Максима Сповідника та його повчань. На думку Максима, чесноти культивуються заради здатності любити (Папаніколау, 2024, с. 36–37).

На думку А. Папаніколау, смирення, рішучість, милосердя та інші чесноти виступають протилежностями гріховних пристрастей. Засобом для зцілення для травмованих людей має стати розвиток християнських чеснот і поглиблення здатності любити. Зокрема, практика говоріння правди та внутрішня чесність можуть допомогти зцілитися травмованим війною людям (Папаніколау, 2024, с. 40–41). За допомогою таїнства сповіді відкривається дещо тернистий шлях прийняття себе та усвідомлення власних душевних переживань. Важливо усвідомити та прийняти божественну любов до себе як до особистості. Таке можливо лише в тому разі, коли сама людина є смиренною та відкритою до істини (Папаніколау, 2024, с. 45). Пережите насилля дуже важко забути, але, якщо визнати правду, почнеться процес зцілення. Мислитель переконаний, що віра в

Бога, божественну любов та культивування добродішних рис характеру роблять можливим зцілення травми.

Сексуальність. У своїх працях А. Папаніколау також розглядає проблему допустимості фетиша та фантазії як частини сексуальних практик у християнському шлюбі. На його думку, якщо сексуальне спілкування у шлюбі є законним та сприяє духовному зростанню, то це означає дві речі: дуже небагато хто справді може жити цілбатним життям, і те, що шлюб є простором, який вбирає в себе потенційно особистісно руйнівні виміри статевого потягу таким чином, щоб вони не заважали духовному зростанню. Іншими словами, якщо секс має стосунок до теозису, а статеве бажання містить певну міру об'єктивності через фетиш і фантазію, то шлюб не лише може потенційно їх "ввібрати", а й сприяти сакраменталізації (Papanikolaou, 2018b, p. 97). Але це можливо тільки тоді, коли шлюбні практики розуміються як практики навчання любити – шляху теозису. Статевий потяг не припиняється від боротьби, яка може навіть розпалити його інтенсивніше. Нереалістично, на думку А. Папаніколау, проникливо визнає святий Павло, очікувати, що хтось просто відмовиться від такого потягу або "вимкне" його. Духовно розсудливо дозволити такому бажанню виражатися.

Отже, філософсько-релігійна інтуїція Папаніколау проста й вимоглива: якщо Бог проявляється в міжособистісному спілкуванні у любові, то гідність і свобода особистості не є чимось другорядним. Це є нерв християнського світогляду. Демократичний устрій, який оберігає свободу совісті й права, є природним союзником Церкви, а не її ворогом. Якщо Євангеліє благовістить мир, то будь-яка застосована сила має бути обмеженою і підзвітною. У цьому поєднанні "мирна сила" богослов'я, яке не тікає від світу, а зцілює його, дисциплінує владу та розкриває простір для взаємної любові.

Список використаних джерел

- Папаніколау, А. (2024). Аскетика війни: Спотворення і відновлення чесноти. У Г. Перрі & В. Каррас (Ред.), *Православні погляди на війну* (с. 23–46). Дух і Літера.
- Papanikolaou, A. (2012). *The Mystical as Political: Democracy and Non-Radical Orthodoxy*. University of Notre Dame Press.
- Papanikolaou, A. (2018a). From Sophia to Personhood: The Development of 20th Century Orthodox Trinitarian Theology. *Phronema*, 33(2), 1–20. <https://rprt.northwestern.edu/documents/research-scholar-articles/papanikolaou-article-1.pdf>
- Papanikolaou, A. (2018b). Sex, Marriage, and Theosis. *The Wheel*, 13/14, 91–97. <https://wheeljournal.com/wp-content/uploads/2024/03/Wheel-13-14-91-97.pdf>

Назарій МАЛАНЯК, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ІДЕЯ СКІНЧЕННОГО ТА НЕСКІНЧЕННОГО У МІФОЛОГІЧНИХ УЯВЛЕННЯХ СХІДНИХ СЛОВ'ЯН: БЕЗПЕКОВІ АСПЕКТИ

У традиційній релігійно-міфологічній свідомості категорії скінченного і нескінченного не протиставлялися, а співіснували як частини єдиного циклічного бачення світу. Через уявлення про межі, смерть, оновлення та вічність формувалися ритуальні практики захисту та сакралізації простору. Для східнослов'янського міфологічного мислення характерна цілісність світобачення, де скінченне (смерть, занепад, межа) і нескінченне (вічність, колообіг, оновлення) постають не як антагоністи, а як дві сторони буття, що забезпечують стабільність космосу. Межа між життям і смертю, між своїм і чужим світом у слов'янських уявленнях є місцем переходу, що потребує обережності, ритуальної чистоти й оберегів. Саме ці межові простори (двері, поріг, ліс, річка) ставали сакральними зонами безпеки, де відбувалася взаємодія з потойбіччям.

Згідно з дослідженням О. Предко, Д. Предко та М. Нестерової (Предко та ін., 2021), феномен безпеки в міфо-релігійному контексті формується не лише як прагматичний захист від небезпеки, а як світоглядна константа, що забезпечує гармонію між людиною, суспільством і сакральним світом. У традиційній культурі безпека ототожнювалася з утриманням космічного порядку (лад), тоді як небезпека – із хаосом. (Еліаде, 2001, с. 5–43). Таким чином, скінченне (руйнування) і нескінченне (вічний лад) у слов'янському світогляді виконували взаємодоповнювальні функції: смерть чи руйнація були необхідними для оновлення життя та продовження космічного циклу. Таке дуалістичне сприйняття у слов'ян яскраво виражене в персоніфікації начал добра і зла як Білобога і Чорнобога, які також виконували узагальнену функцію безпеки і небезпеки (Гнатюк, 2000). Білобог символізує світло, порядок, добробут, гармонію – це втілення "безпечного" космосу, упорядкованого буття.

Чорнобог – не стільки просто "злий і лихий" персонаж, скільки уособлення темряви, випадковості, ризику, небезпеки, тобто стихії, що порушує рівновагу, як усе зле, що у протизазі усього доброму. І між ними вічне протистояння, де в розумінні наших пращурів ідея безпеки постає не як стан абсолютного захисту, а як динамічна рівновага між цими двома початками – скінченим (людським, обмеженим) і нескінченим (космічним, божественним), створюючи гармонію циклічності й розуміння і прийняття цієї циклічності. Білобог і Чорнобог втілюють діалектику скінченності і нескінченності, де безпека досягається через гармонізацію протилежностей.

У східнослов'янській традиції час має циклічну природу, тому загроза та відновлення, смерть і нове життя сприймаються як природні етапи космічного руху. У цьому контексті "скінченне" – це момент перетворення, а не абсолютне завершення. Безпека полягає у підтриманні цього циклу, у правильному виконанні обрядів, дотриманні табу та сакральних приписів. Зимові й весняні ритуали (Коляда, Масниця) репрезентують смерть старого року і народження нового, що є виявом ідеї нескінченного колообігу часу (Грушевський, 1959, с. 75–137). Такі обряди мали не лише сакральне, а й охоронне значення, адже їх виконання гарантувало стабільність громади, добробут, здоров'я – тобто екзистенційну безпеку. Таким чином, безпека в міфологічному контексті – це не лише фізичний захист, а передусім метафізичне узгодження з ритмом Всесвіту.

Слід також звернути увагу на міфологічні образи межі як простору безпеки (Еліаде, 2001, с. 43–66). У східнослов'янських віруваннях межа світу (наприклад, берег річки, поріг дому, околиця села) символізує кордон між "своїм" і "чужим", життям і смертю, світлом і темрявою. Саме на цих межах виникали ритуали захисту: малю-

© Маланяк Назарій, 2026

вання оберегів, розсипання маку, встановлення віх, освячення порога. Ці дії мали на меті забезпечити безпечно проходження між світами, запобігти проникненню "чужого" – демонічних сил, нещастя, лиха, хвороб. Таким чином, межа ставала місцем переходу, але також охорони – виявом синтезу скінченного (обмеження) і нескінченного (зв'язку світів), безпеки і небезпеки.

Найбільш безпечна зона комфорту для слов'ян це їхня домівка, домашнє вогнище, де збиралася родина і відчувався достаток їхнього життя. І одним з яскравих персоніфікованих божеств домашнього вогнища був Чур або Цур (Щур) – охоронець меж і сакралізатор простору. Він стоїть на межі "свого" і "чужого", забезпечуючи безпеку роду, дому чи сакрального для слов'янина простору, був охоронцем кордонів – як фізичних, так і духовних (Огієнко, 2016). Міфологічно Чур виконує функцію посередника між скінченим людським світом і безкінечним космосом, закріплюючи кордони, через які світ зберігає свою ідентичність. Чур є своєрідним архетипом безпекової структури. Однак у дуалістичному світогляді слов'ян злим антитипом Чура був інший бог домашнього вогнища, який називався Пек, саме він створював неприємності в домі, в родині сіяв хаос, лихо біди і небезпеку в межах домашнього побуту й життя людини. Цікаво те, що слово "безпека" буквально і означає без Пека, там, де немає Пека, і навпаки – "небезпека" буквально означає не обходиться без Пека. Саме Пек у віруваннях слов'ян був причиною загрози добробуту чи навіть життю людини, тому на допомогу закликали Чура як заступника в небезпеці, говорячи "Чур тобі Пек!".

У міфології людина постає посередником між світом богів і світом природи, тому її існування також є межовим. (Еліаде, 2001, с. 88–116). Через обряди посвячення, очищення, весілля чи похорон людина переходить із одного стану в інший. Кожен такий перехід супроводжується ритуалами безпеки, які символічно долають хаос і забезпечують відновлення космічного ладу. (Еліаде, 2001, с. 44–66). Це свідчить, що ідея скінченного втілена в межовості людського життя, тоді як безкінечне виявляється у пам'яті роду, традиції, спадковості, які виходять за межі окремого індивіда.

Із поширенням християнства відбуваються значні трансформації у релігійному сприйнятті, світогляді, обрядах і традиціях, але основні форми архетипів на побутовому рівні розуміння у східних слов'ян лишалися і відчувався певний синкретизм вірувань. Наприклад, сприйняття світу через дуальність добра, що виходить від Бога і зла, що від диявола попри очікування кінця світу і Страшного Суду, циклічність відчувалася і сприймалася через промисливі дію Бога, що зберігало це саме відчуття безпеки й ті самі страхи перед невідомим, тільки у зрізі християнської інтерпретації. Межі безпеки несли ті самі наративи в сакральний простір – церкви чи освячені місця, покроплені святою водою домівки, які замість добрих духів предків охороняли ангели і святі і так далі. Одним із найвиразніших міфологічних сюжетів, у якому східнослов'янська традиція осмислює категорії кінця та відновлення, є оповідь про Всесвітній потоп. У поліських легендах, за дослідженням Антоніни Плечко (Плечко, 2019) цей мотив має стійку структуру, близьку до біблійної оповіді, але зберігає архаїчні елементи народної космології.

У поліських варіантах потоп постає не лише як кара за гріхи, а й як космічне очищення світу, що відкриває

шлях новому життю. Таким чином, потоп виконує функцію межі між старим і новим світами, а вода стає не лише стихією руйнування, а й засобом оновлення, тобто символом одночасно скінченного і нескінченного.

У переказах Полісся зберігаються основні біблійні мотиви – дощ, велика вода, ковчег, Ной, райдуга (Українська Біблія, 1962, Буття 7:12–24), а також локальні варіанти: присутність злого духа на ковчезі, який намагається знищити човен, і вужа як рятівника, що затуляє дірку в ковчезі, рятуючи людство. Цей образ має виразний охоронний сенс: змії, який у біблійній традиції символізує зло, у поліській міфології перетворюється на охоронця життя. Саме через такі трансформації бачимо, як міфологічна свідомість слов'ян інтегрує небезпеку в систему безпеки, перетворюючи загрозу на джерело оновлення. Для слов'янського світогляду ковчег став символом громади, церкви, дому, тобто простору безпеки, захищеного від хаосу води (гріха, смерті, безладу). Цікаво, що в народних переказах, за спостереженнями Плечко, легенда про потоп відома ширше, ніж легенда про створення світу – отже, саме катастрофа, а не творення, стає домінуючим способом осмислення буття (Плечко, 2019).

Вода у східнослов'янських віруваннях має амбівалентну природу – вона і очищує, і загрожує. Потоп постає не як хаотична подія, а як морально впорядковане очищення: лише "вибрані" рятуються, бо дотримуються ладу. Це вказує на етико-релігійне розуміння безпеки, споріднене з ідеєю О. Предко (Предко та ін., 2021) про "космічну безпеку" – підтримання гармонії між людиною і сакральним.

Таким чином, потоп у міфологічній свідомості слов'ян – це метафора оновлення без втрати тягlostі. Він завершує один космічний цикл і водночас відкриває новий. Саме тому вода, яка знищує світ, одночасно зберігає можливість його подальшого існування. У цьому – суть нескінченного в межах скінченного: через катастрофу до відродження.

Підбиваючи підсумки, слід сказати, що ідея скінченного та нескінченного у міфології східних слов'ян тісно пов'язана з формуванням світоглядних основ безпеки. Скінченне забезпечує структурування, встановлює межі буття, тоді як нескінченне гарантує неперервність, відновлення та гармонію. Їх взаємодія творить систему символічних орієнтирів, завдяки яким суспільство осмислює загрози, долає страхи й утверджує лад. У цьому сенсі традиційна міфологічна свідомість не лише формувала релігійні уявлення, а й ставала фундаментом колективної безпеки – духовної і соціальної.

Список використаних джерел

- Гнатюк, В. (2000). *Нарис української міфології*. Інститут народознавства НАНУ.
- Грушевський, М. (1959). *Історія української літератури* (Т. 1). Книгоспілка. <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/19703/file.pdf>
- Еліаде, М. (2001). *Мегістофель і андрогін* (Г. Кьорян). Основи.
- Огієнко, І. (митрополит Іларіон). (2016). *Дохристиянські вірування українського народу* (М. Тимошик, Упоряд.). Наша культура і наука.
- Плечко, А. (2019). Поліські легенди про Всесвітній потоп. *Ліневістика*, 1(40), 46–54. <https://dspace.luguniv.edu.ua/xmlui/handle/123456789/4406>
- Предко, О. І., Предко, Д. Є., & Нестерова, М. І. (2021). Формування феномена "безпеки": Особливості міфо-релігійних контекстів. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 18(2), 36–40. <https://doi.org/10.17721/sophia.2021.18.8>
- Українська Біблія (І. Огієнко, Trans.). (1962). Українське біблійне товариство. <http://bible.ubf.org.ua/ukr>

Володимир МЕЛЬНИК, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПРОБЛЕМИ ТА ВИКЛИКИ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

Релігійна безпека в Україні є багатогранним явищем, яке поєднує нормативно-правові, соціокультурні, геополітичні та міжконфесійні виміри. Сьогодні в умовах збройної агресії Російської Федерації питання релігійної безпеки виходять на передній план державної політики, громадської та наукової дискусії. Релігійна безпека не зводиться лише до свободи віросповідання, вона охоплює здатність держави й суспільства протистояти інструменталізації релігії для підриву національного єднання, гібридного впливу зовнішніх сил і радикалізації на місцевому рівні.

Проблематика релігійної безпеки потребує визначення ключових понять та правильного вибору методології. Релігійна безпека в Україні зараз – це, зокрема, стан, за якого релігійні свободи, діяльність релігійних інституцій та міжконфесійні відносини не загрожують фундаментальним інтересам національної безпеки, соціальної стабільності та правам людини. Методологічно дослідження в цій галузі поєднують аналіз правового регулювання, емпіричні соціологічні дослідження, аналіз політичних ризиків та досвід гармонізації міжконфесійного діалогу. У наукових публікаціях останніх років підкреслюється необхідність інтеграції міждисциплінарних підходів для розуміння як структурних причин, так і тригерів конфліктів на релігійному ґрунті (Филипович, & Горкуша, 2024).

Українське законодавство гарантує свободу віросповідання, але застосування норм часто стикається з практичними проблемами: недостатньо розвиненим спеціальним законодавством у цій галузі, невизначеністю статусів конфесійних утворень, питаннями та нюансами під час реєстрації релігійних організацій, складнощами в контролі впливу з боку іноземних засновників і прозорості фінансування тощо. В умовах війни ці різнопланові проблеми загострилися: потреба чітких процедур для захисту майна релігійних громад, забезпечення прав внутрішньо переміщених осіб на релігійні практики та протидія інформаційній війні через релігійні інститути вимагає оперативного законодавчого реагування. Наукові дослідження підкреслюють, що правові механізми захисту релігійної безпеки мають бути збалансованими – вони не повинні перетворюватися на інструмент політичної дискримінації, але водночас мають унеможливити зовнішнє втручання і підривну діяльність під прикриттям релігії (Янауер, & Корицький, 2024).

Геополітична ситуація також створює додаткові ризики для релігійної безпеки України. Релігійні інститути, пов'язані з іноземними центрами, можуть ставати інструментами гібридного впливу. Особливо вразливими є прикордонні та окуповані території, де релігійна ідентичність використовується для легітимації політичних претензій і формування колабораційних практик. У відповідь на це українські державні і громадські інституції повинні розвивати механізми моніторингу потенційних загроз, підвищення інформаційної стійкості релігійних громад та просування національного міжконфесійного діалогу як чинника єдності і протидії зовнішній агресії (Мищук, & Мищук, 2024).

Соціальні фактори – бідність, дезінформація, емоційні травми війни, слабка соціальна інтеграція переселенців – можуть сприяти радикалізації та появі конфліктів

на релігійному ґрунті. Важливим викликом є розповсюдження екстремістських наративів, що експлуатують релігійні символи і доктрини для виправдання насильства або дискримінації. На місцевому рівні конфлікти часто мають периферійні причини, але набувають релігійного забарвлення унаслідок чутливості суспільства до питань ідентичності. Наукові дослідження радять розвивати програми міжконфесійної освіти, медіаграмотності та психологічної підтримки громад як превентивні заходи проти радикалізації (Филипович, 2024).

Міжконфесійний діалог є одним із ключових інструментів зміцнення релігійної безпеки. Він дозволяє створити механізми превентивного врегулювання напружень, спільно виробляти етичні підходи та стандарти взаємодії, координувати гуманітарну допомогу та реабілітацію постраждалих. Громадянське суспільство і релігійні ініціативи відіграють вирішальну роль у локальній взаємодії, особливо в умовах обмежених державних ресурсів. Необхідно наголосити на важливості формування платформ, де представники різних конфесій можуть виробляти узгоджену політику реагування у кризових ситуаціях і спільно протидіяти деструктивним наративам (Филипович, & Горкуша, 2024).

Інформаційний вимір релігійної безпеки виявляється у вразливості громадян до дезінформації, маніпулятивних "вкидів" та пропаганди, які можуть нагнітати міжрелігійне протистояння або виправдовувати військові дії. Особливо небезпечними є випадки, коли релігійні лідери або інституції стають передавачами маніпулятивних "меседжів" або коли зовнішні сили фінансують інформаційні кампанії з метою дестабілізації ситуації. Для захисту необхідно посилювати медіаосвіту в релігійних спільнотах, впроваджувати моніторинг інформації та розробляти швидкі корекційні комунікаційні відповіді на ворожі наративи (Янауер, & Корицький, 2024).

Для підвищення рівня та якості релігійної безпеки в українському контексті важливими є такі заходи:

- удосконалення правового регулювання та нормативної бази;
- розвиток міжконфесійних платформ для діалогу і координації дій у кризових ситуаціях;
- підтримка програм медіа- та релігійної грамотності, зокрема для молоді та переселенців;
- моніторинг і протидія зовнішнім інформаційним впливам та фінансовим потокам, що можуть дестабілізувати населення;
- поширення практик психологічної підтримки і соціальної реінтеграції постраждалих, які зменшують ризики радикалізації.

Усі ці заходи повинні прагнути досягнути баланс між захистом національної безпеки і гарантіями релігійних свобод, не перетворюючи правові механізми на інструмент цензури або дискримінації.

Проблеми в галузі релігійної безпеки в Україні виникають на перетині великої кількості питань – законодавства, геополітики, війни, інформаційного впливу та соціальної вразливості громад. Сучасні виклики вимагають комплексного підходу: поєднання правових інструментів, виваженої державної політики, просвітницьких

© Мельник Володимир, 2026

програм, міжконфесійного діалогу та активної ролі громадянського суспільства. Довгострокова стійкість нашої нації повинна базуватися, серед іншого, на здатності суспільства реагувати на ризики без руйнування релігійної свободи і етичних засад суспільного життя.

Список використаних джерел

Мішук, А., & Мішук, М. (2024). Релігійна безпека України. *Вісник Прикарпатського університету. Серія: Політологія*, 17, 145–154. <https://doi.org/10.32782/2312-1815/2024-17-19>

Филипович, Л. (2024). Сучасні виклики для України в сфері релігійної безпеки. *Науковий щорічник "Історія релігій в Україні"*, 1(34), 210–220. <https://doi.org/10.33294/2523-4234-2024-34-1-210-220>

Филипович, Л., & Горкуша, О. (2024). Релігійна безпека як складова національної безпеки України: Актуалізація проблеми в часи війни. *СХІД*, 6(2), 73–81. <https://doi.org/10.21847/2411-3093.6210>

Янауер, М., & Корицький, Я. (2024). Релігійний фактор у системі національної безпеки України: Правові механізми захисту. *Освітній дискурс*, 51(10–12), 111–120. [https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.51\(10-12\)-12](https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.51(10-12)-12)

Олександр МЕЛЬНИЧЕНКО, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ЙОВ БОРЕЦЬКИЙ – МИТРОПОЛИТ КИЇВСЬКИЙ І ВСІЄЇ РУСИ (1620–1631)

Митрополит Йов (Борецький) за походженням був із дрібної шляхти, народився у с. Борче (Львівської обл.), називав себе вихованцем Львівського братства. В 1604 став учителем братської школи із зобов'язанням викладати латинську та грецьку мови. У 1605 р. друкарня Святої Трійці монастиря у с. Дермань надрукувала виконаний Борецьким переклад послання Олександрійського патріарха Мелетія. Того ж року Борецький вступив до Віленського братства. Деякі дослідники приписують Борецькому авторство антиуніатського полемічного трактату "Пересторога" (1605–1606), але ця думка не отримала загального визнання.

З 1611 р. Борецький згадується як священник церкви Воскресіння Христового в Києві. Після заснування Київського братства та школи при ньому став ректором братської школи, у 1617 р. придбав у Львові для школи граматику грецької мови. Можливо, викладав не лише мови та вільні мистецтва, а й богослов'я. У передмові до надрукованого в друкарні Києво-Печерського монастиря в 1619 р. "Анфологіону" (в перекладі якого з грецької мови взяв участь Борецький), він охарактеризований як "учитель... благочестя та достовірний у Божественних писаннях" (Голубев, 1883, с. 166). Борецький прийняв чернечий постриг з ім'ям Йов у Київському Золотоверхому в ім'я архангела Михайла чоловічому монастирі. Після смерті 22 грудня 1618 р. настоятеля Золотоверхого монастиря Іоасафа (Міровського) братія обрала Йова ігуменом.

До 1620 р. у православного населення українських земель Речі Посполитої накопичилося невдоволення релігійною політикою влади, яка перешкоджала відновленню православної ієрархії після переходу в унію більшості єпископів і піддавала православних гонінням, домагаючись їх підпорядкування владі уніатського єпископату. Таким станом справ було незадоволене не лише православне духовенство, а й православна шляхта, міщани, козацтво. Коли навесні 1620 р. Київ відвідав

Єрусалимський патріарх, православні скористалися його приїздом, щоб порушити питання відновлення ієрархії. На великому з'їзді, що зібрався на свято Успіння Пресвятої Богородиці, духовні та світські учасники просили патріарха поставити для них митрополита та єпископів. Йова тоді було названо як кандидата на Київську митрополічу кафедру. Після того, як Запорізьке військо взяло патріарха під свій захист, він погодився виконати прохання. Йова було поставлено Київським митрополитом 9 жовтня 1620 р. у церкві Богоявлення Київського братства. Тоді ж, наприкінці 1620 – на початку 1621 р., було поставлено православних єпископів в інші єпархії Київської митрополії. З цього часу одною із головних турбот православних стало не лише збереження церковної ієрархії, а й визнання її державною владою.

У 1622 – початку 1623 р. Йов прагнув зміцнити зв'язки зі своєю головною опорою – Запорізьким військом (Клімчук, 2015, с. 2). Про тісні контакти митрополита Борецького з гетьманом П. Сагайдачним говорить той факт, що, коли гетьман у квітні 1622 р. помер, Йов за заповітом став одним із його душоприказників. Митрополит рекомендував нового гетьмана Оліфера Голуба у вересні 1622 р. королю Радзівілу, просячи останнього про заступництво Запорізькому війську. Наступник гетьмана на початку 1623 р. звернувся до сейму, що зібрався в цей час, з уже традиційною вимогою, заснованою Київським православним митрополитом, про визнання православної ієрархії. Спочив митрополит Київський і всієї Руси Йов (Борецький) у березні 1631 р. і був з усіма почестями похований у Києво-Михайлівському митрополічому монастирі.

Список використаних джерел

Голубев, С. Т. (1883). Київський митрополит Петр Могила и его сподвижники: Опыт церковно-исторического исследования (Т. 1). Тип. Корчак-Новицкого. <https://irbis-nbuv.gov.ua/dlib/item/0002140>

Клімчук, В. (2015). 15 березня – святителя Іова (Борецького), Митрополита Київського і всієї Руси-України. *Волинські єпархіальні відомості*, 3(124), 2. <https://pravoslavnavolyni.org.ua/vyev/2015/>

Євгеній МЕЛЬНИЧУК, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

УЧЕННЯ РАБІ НАХМАНА

Раббі Нахман народився у 5532 році від створення світу (1772 за неєврейським календарем) в українському містечку Меджибіж.

Ще в ранньому дитинстві раббі Нахман виявив незвичайні здібності. Він володів видатними здібностями і вже в підлітковому віці відрізнявся неабиякою гостро-

тою розуму й обізнаністю. Хлопчик ріс живим і пустотливим, що не заважало йому бути глибоко вірним. Розповідають, що коли йому здавалося, ніби він згрішив перед Богом, хлопчик заливався рум'янцем сорому.

У ту епоху було прийнято ранні шлюби, і Нахмана одружили в чотирнадцять років. Він оселився в будинку

© Мельниченко Олександр, 2026

© Мельничук Євгеній, 2026

тестя, у маленькому селі поблизу містечка Медведівка. П'ять років, проведених у селі, раббі Нахман присвятив переважно заняттям Торою та молитві. Проте вже тоді довкола нього почали збиратися люди, яких приваблювала його незвичайна особистість. Вибравши раббі Нахмана своїм учителем, вони були готові йти за ним (Стриковський, 1991). Коли раббі Нахман покинув Медведівку, йому ще не виповнилося двадцяти років. Але багатьом в окрузі він уже був відомий як хасидський лідер. Тоді розкрилася самотність обраного ним шляху, який відрізняється від шляху більшості глав хасидизму (Фуркало, 2011). З цієї причини, а також внаслідок свого юного віку та колючих зауважень на адресу поважних людей, раббі Нахман викликав обурення, яке, накопичившись, вилилося в запеклу суперечку з опонентами.

У 1798 році раббі Нахман раптово вирішив вирушити до Ізраїлю. Земля Ізраїлю притягувала раббі Нахмана, і він невпинно розмірковував про неї всі роки життя. Відчуваючи, що має зробити це, він спробував здійснити мрію свого знаменитого прадіда, Баал Шем Това, і втілити фізично зв'язок із землею святих. Бешту так і не вдалося оселитися в Ізраїлі. Його правнук залишив сім'ю, доручивши її турботам свого першого учня та слуги, який зберіг вірність йому на все життя, і вирушив до Ізраїлю. Шлях туди був з труднощами, ряснів пригодами та таємницями. Про них розповідається у маленькій книжечці, де зібрано спогади супутників раббі Нахмана. Він наполягав на бажанні зберегти інкогніто, накликаючи цим помилкові звинувачення. Духовні муки та коливання раббі Нахмана виражалися в дивних учинках, що робили його незрозумілим та підозрілим.

Попри все, мандрівники досягли своєї мети – землі Ізраїлю. Проте раббі Нахман побув тут лічені місяці, переживши карколомні пригоди (наприклад, він потрапив у полон до турків і євреї Родоса викупили його), раббі Нахман повернувся додому. Тут, на початку 1799 року, він оселився у Золотополі, де й прожив наступні два роки. Невідома причина, що викликала ворожість до нього місцевого рабі, "Шпольського старця", який проживав у сусідньому містечку. Це був лише початок.

Ворожнеча палала все яскравіше, охоплюючи нові місця і отруюючи життя раббі Нахмана всюди, до його передчасної смерті. Раббі Нахмана звинувачували в зарозумілості, приписували йому месіанські амбіції, ледве не ересь, та інші гріхи. Незважаючи на те, що сам раббі Нахман у міру сил ухилився від зіткнень, і його енергійно підтримували прихильники, опір особистості раббі Нахмана не зменшувався.

У 1810 раббі Нахман перебрався в Умань, знаючи, що там йому судилося померти. Там минули його останні дні, там він і помер. Раббі Нахман – автор кількох езотеричних творів, не призначених для друку. Одне було знищено за його наказом ще за його життя (згадується як "Спалена книга").

Два інших – "Книга сокровенного", яку "тлумачитиме сам Месія", і "Свиток тайн", присвячені подіям, що знаменують прихід Месії та ролі самого Нахмана в цих подіях.

Перший збірник теософських роздумів і повчань Нахмана ("Збірник повчань Мохарана") було видано за його життя (1808), а другий під назвою "Другий збірник повчань Моаран" ("Книга вдач") – посмертно (1811).

Особливу частину творчості Нахмана становлять містико-символічні оповідання, у яких відбито його месіанські погляди. Вони зібрані в книзі ("Оповідання"), виданої в 1815 на ідиш.

Ці розповіді, що виявили величезний літературний талант Нахмана – майстерне володіння розмовною промовою, витончену фантазію в побудові сюжету в поєднанні з високою простотою, характерною для найкращих творинь – справили глибокий вплив на єврейську літературу.

Деякі проповіді – своєрідні бесіди з Творцем, а також повчання Нахмана, що їх було опубліковано у формі молитов під назвою "Збірник молитов" (1827).

Список використаних джерел

- Стриковський, А. (Сост.). (1991). *Учення раби Нахмана из Братслава*. Амана.
 Фуркало, В. С. (2011). Хасидизм рабби Нахмана из Брацлава. У А. М. Басаури Зюзіна & В. В. Черноіваненко (Ред.), *Матеріали Міжнародної молодіжної релігієзнавчої школи з юдаїки* (с. 137–146). <https://dspace.udpu.edu.ua/handle/6789/2069>

Андрій МІНЕНКО, магістр
 Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ХРИСТИЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ПАМ'ЯТІ АВГУСТИНА АВРЕЛІЯ

Християнський філософ-неоплатонік Августин Аврелій є відомою постаттю в історії філософії. Серед українських дослідників його зазвичай розглядають як послідовника давньогрецького філософа Платона. Зокрема, дослідники М. О. Панасенко та О. В. Пархоменко звертають увагу на розвиток Августином Аврелієм учення Платона про душу. Августин адаптує платонізм до християнського вчення, стверджуючи перевагу духовного над матеріальним (Панасенко, & Пархоменко, 2024, с. 134–138). Також, обґрунтовуючи перевагу духовного над матеріальним, Августин Аврелій розробляє на цьому ґрунті власне політичне вчення у своїй відомій праці "Про град Божий" (Пустовойт, 2024, с. 144–148). Ще однією важливою темою філософії Августина Аврелія, на яку звернули увагу українські дослідники, є свобода волі. Дуже складним та дискусійним моментом християнського віровчення є розуміння свободи волі людини. Адже, якщо Бог є всемогутнім, і він створив все, то виходить, що він все контролює та передбачає, зокрема й поведінку людини. Як ранньохристиянський філософ Августин

Аврелій вважає, що всі люди справді наперед визначені при народженні. Проте вони мають свободу волі стати на бік зла, а не Бога (Білінський, 2024). Українська дослідниця М. Поцюрко для чіткого визначення поняття *свобода* в Августина Аврелія, проводить порівняльну характеристику визначення "свобода волі" як антропологічної проблеми у філософському дискурсі ранньохристиянського філософа Августина Аврелія та відомого українського філософа Григорія Савича Сковороди. Пані Марія наголошує на спорідненості їхнього вчення (Potsiurko, 2022).

Серед закордонних дослідників також спостерігається академічний інтерес до дослідження філософської спадщини Августина Аврелія. Існує міжнародний науковий журнал, котрий займається дослідженням раннього християнства та патристики – "Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity". У жовтні 2021 р. у цьому журналі дослідник Вальтер де Гройтер опублікував результати свого дослідження зустрічі Августина Аврелія зі своїм опонентом, представником

© Міненко Андрій, 2026

еретичної течії християнства донатистів Емеритом з Кесарії Мавританської. Свідченням цього протистояння є праця Августина "Gesta cum Emerito". У цій праці Августин критикує вчення донатистів та їх непослідовну політику стосовно ставлення до розкольників (Dunn, 2021). Чеський дослідник А. І. Грдіна показує надто часте і недоречне використання різними релігійними текстами релігійних правил Августина Аврелія (Hrdina, 2021).

Дослідники детально зображують різні моменти філософії Августина Аврелія, проте філософія Августина є дуже важливою для розвитку філософського напрямку "memory studies". Цей міждисциплінарний напрям займається дослідженням феномену пам'яті. Дослідників пам'яті цікавлять не стільки минулі події, скільки їх форми відображення у людській свідомості.

У процесі прочитання відомої праці Августина Аврелія "Сповідь" (Книга десята) можна наштовхнутися на рефлексію та побудову системи пам'яті. Філософ приходить до таких роздумів під час пошуків Бога. Августин у своїй праці сповідується Богу у своїх гріхах. Мета його "Сповіді" полягає в тому, щоб показати себе не таким, яким він був, а таким, яким він є тепер (Святий Августин, 2021, с. 203). Але філософ прагне впевнитися в тому, що Бог чує його сповідь, тому що Августин не може зрозуміти, хто такий Бог, де він перебуває. За допомогою метафор філософ "запитує" у землі, у моря, у безодні, у плазунів, небесних тіл, чи є вони Бог. Проте вони всі це заперечують. Запитування та заперечення у небесних тіл є запереченням Августином Аврелієм учення досократиків про перші початки речей. Він запитав у повітряних подувів, а царство повітря зі своїми мешканцями відповіло: "Помиляється Анаксимен, я не Бог" (Святий Августин, 2021, с. 205). Ранньогрецький філософ Анаксимен відомий своїм космогонічним ученням, за яким все у Всесвіті утворилося з повітря – усе з нього виникає через розділення та згущення (Губерський та ін., 2011, с. 47). Український філософ В. Туренко зазначає, що фрагменти ранніх грецьких мислителів можна розглядати в контексті стратегії: космологія – антропологія – політогонія (Туренко, 2023, с. 222). Тобто грецькі філософи використовували космогонічне вчення для обґрунтування політичного ладу. Це вказує на гарну обізнаність християнського філософа Августина Аврелія з давньогрецькою філософією. Проте космогонічне вчення може мати важливий прикладний характер, наприклад як у стоїків. Український філософ В. Приходько наголошує, що стоїчне вчення про впорядкований Космос дозволило стоїцизму стати опорою для умів у світі релігійних війн та війн за незалежність (Приходько, 2023).

Августин шукає Бога не в навколишньому світі, а в самому собі. Але філософ ставить душу вище над матеріальною масою. На його думку, тільки піднявшись над тілесним, можна знайти Бога. Цей пошук приводить Августина до пам'яті. Він переступає також і цю силу своєї природи, щоб поступово піднятися аж до Того, хто його створив. І ось Августин Аврелій ступає на лани в просторі терени пам'яті, туди, де містяться образи, котрі нагромаджуються за допомогою різних спостережень чуттів (Святий Августин, 2021, с. 207). Проте Августин не може самостійно знайти те, що йому потрібно. Образи спогадів самовільно з'являються у свідомості. Образи спогадів дозволяють відчутти, почути, побачити різні предмети, навіть якщо вони відсутні в безпосередній досередині людського тіла.

Августин також розглядає існування свідомих знань у людській пам'яті. Адже вони не існують як просто образи

у людській свідомості. Філософ вважає, що свідомі знання є збиранням у думці того, що міститься в нашій пам'яті, розсіяне й невпорядковане, а ми силою зосередженої уваги змушуємо його завжди бути під рукою в пам'яті (Святий Августин, 2021, с. 211). Підтверджує свою версію Августин етимологічним значенням латинського слова "cogitare", котре означає "думати" (Скорина, & Скорина, 2004). Проте, якщо розглядати різні склади "cogo" (збираю) та "ago" (роблю) то слово "cogitare" можна також визначити як "збирати думки".

Августин формулює питання про те, як у пам'яті зберігаються образи абстрактних математичних чисел. Адже вони недоступні для наших тілесних чуттів і не дають змоги утворити образи в нашій свідомості. Тільки слова про них дозволяють у людській свідомості утримувати числа. Якщо людська пам'ять утримає ці числа у свідомості, то потім зможе їх пригадати. Причому запам'ятати можна враження душі. Проте Августин наголошує на тому, що можна пам'ятати, що колись було радісно, причому не переживаючи радість зараз.

Августин визначає пам'ять як "шлунок душі" (Святий Августин, 2021, с. 213). Спогади так само відчувуються під час пригадування, як їжа під час переживання. Німецька філософиня А. Ассман наголошує, що шлунок є протилежністю стандартному уявленню про пам'ять, як про сховище. Метафора шлунку дозволяє зрозуміти, що спогади не зберігаються в традиційному уявленні, а зазнають перетворень (Ассман, 2012).

Дуже цікавим феноменом пам'яті, про який зазначає Августин Аврелій, є пам'ять про забування. Коли людина згадує про пам'ять, то в людській свідомості з'являється образ пам'яті. Проте, коли людина намагається пригадати забування, то в людській свідомості з'являється спочатку пам'ять, котра пам'ятає забування. Але забування за своєю суттю є відсутністю пам'яті. Тобто людська свідомість пам'ятає про існування забування. Але, коли забування втілюється, то людина про нього забуває. Августин припускає, що людська пам'ять не має пам'яті про забування, лише образ забування. Остаточного висновку Августин не має (Святий Августин, 2021, с. 214–216).

Дослідження пам'яті Августин проводить у дусі платонізму. Аналізуючи пам'ять, він прагне знайти образ Бога, щастя, блага та інших фундаментальних людських категорій. Адже, коли людина думає про Бога, про щастя, про благо, то в людській свідомості виникає образ. Саме "ідеальний" образ, котрий дозволяє уявити (Платон, 2000). Коли б воно зовсім стерлося в нас, то жодне пригадування не викликало б у нас згадки про нього. Якщо ми пам'ятаємо, що ми щось забули, отже, ми його забули не цілком. Отже, ми не могли б шукати загубленого, якби зовсім про нього не пам'ятали (Святий Августин, 2021, с. 218).

У підсумку своїх пошуків Августин знаходить Бога у своїй пам'яті. Проте якогось конкретного місця він не знаходить. Але навіщо шукати, у якій частині пам'яті оселився Бог, начебто там справді є місце? Певне тільки те, що Бог живе в ній, тому що Августин пам'ятає про Бога. З того часу, коли Августин пізнав Бога, то він знаходить його там і його думка летить до Бога.

Список використаних джерел

Ассман, А. (2012). Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті (К. Дмитренко, Л. Доронічева, О. Юдін, Пер.). Ніка-Центр. https://shron1.chtyvo.org.ua/Aleida_Assmann/Prostory_spoznadu.pdf (Оригінал опубліковано 1999 р.)

Білінський, В. Р. (2024). Свобода волі як принцип гідності людини у філософській творчості Аврелія Августина. *Освітній дискурс: Збірник наукових праць*, 49(4–6), 67–77. [https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.49\(4-6\)-7](https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.49(4-6)-7)

Губерський, Л. В., Кремень, В. Г., & Ільїн, В. В. (2011). *Філософія: Історія, суспільство, освіта*. Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет".

Панасенко, М., & Пархоменко, О. (2024). Природа Душі в концепції Платона та Августина Аврелія. *Universum*, 10, 134–138. <https://archive.liga.science/index.php/universum/article/view/1179/1191>

Платон. (2000). *Держава* (Д. Коваль, Пер.). Основи. <http://litopys.org.ua/plato/plat.htm> (Оригінал опубліковано 1859 р.)

Приходько, В. В. (2023). Пошуки нової метафізики: Концепт філософської космології Жилія Дельоза. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія*, 2(9), 40–43. <https://doi.org/10.17721/2523-4064.2023/9-7/15>

Пустовойт, Д. (2024). "Град Божий" як модель ідеального суспільства в творчості Августина. У А. В. Красножон, О. А. Копусь, Г. В. Музиченко, Є. В. Борінштейн (Ред.), *Методологія та технологія сучасного філософського пізнання: Збірник матеріалів VI Міжнародної наукової конференції студентів, молодих вчених та науковців, присвяченої 30-річчю створення кафедри філософії, соціології та*

менеджменту соціокультурної діяльності та 205-річчю Університету Ушинського (с. 144–148). Університет Ушинського. <http://dspace.pdpu.edu.ua/handle/123456789/15294>

Святий Августин. (2021). *Сповідь* (Ю. Мушак, Пер.). Свічадо.
Скорина, Л. П., & Скорина, О. А. (2004). *Латинсько-український, українсько-латинський словник*. Обереги.

Туренко, В. К. (2023). *Рання грецька філософія: Рефлексії про політику і право*. Дух і Літера.

Dunn, G. D. (2021). "The toxic offspring of the viper's seed": Augustine's 418 Encounter with Emeritus of Caesarea Mauretaniae. *Zeitschrift für antikes christentum*, 25, 269–283.

Hrdina, A. I. (2021). Blurred Concept of Rule of Saint Augustine. *Revue církevního práva. Church law review*, 83(2), 47–55. <https://sccp.prf.cuni.cz/rcp/83/rcp83.pdf>

Potsiurko, M. M. (2022). Freedom as an anthropological problem in the christian philosophy of Aurelius Augustine and Hryhorii Skovoroda. *Antropological measurements of philosophical research*, 22, 124–140. <https://doi.org/10.15802/ampr.v0i22.271367>

Федір МЕДВІДЬ, д-р політ. наук, канд. філос. наук, проф. академік Міжнародної академії безпеки життєдіяльності, докторант Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ДУХОВНО-РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УМОВАХ ВОЄННОГО СТАНУ І ПІСЛЯВОЄННОГО ВІДРОДЖЕННЯ УКРАЇНИ

В умовах російської агресії проти України зростає актуальність проблеми збереження духовно-релігійної, культурної та громадянської самоідентифікації українського народу, яка має спиратися на духовні та моральні ціннісні засади. Саме духовні цінності, функціонуючи як специфічні сенсоутворювальні джерела існування людини та суспільства, набувають значення важливого чинника соціально-політичної стабільності держави та стають провідними критеріями її сталого розвитку (Стефанчук, 2025).

Проблема духовної безпеки в українській державі набуває все більшої гостроти і стає актуальною у наукових розвідках вітчизняних дослідників. Різні аспекти взаємозв'язку релігії та національної безпеки досліджують багато дослідників, зокрема Бондаренко та ін. (2024, с. 4–14; Колодний та ін. (2014); Здіорук та Токман (2023); Кочан (2024); Предко (2025, с. 48–54); Предко та ін. (2021); Саган (2014, с. 89–96); Филипович (2024, с. 19–25); Харьковщенко та ін. (2024, с. 28–36).

Дослідження ролі релігії в політичному житті, взаємозв'язку національної і релігійної ідеї в контексті релігійно-духовного життя України, у політичному аналізі національних і національно-державних інтересів України в релігійно-церковній сфері належить нам (Медвідь, & Чорна, 2025a, с. 39–42; Медвідь, 2025, с. 131–136; Медвідь, & Чорна, 2025b, с. 127–131).

До основних об'єктів духовно-релігійного складника національної безпеки України варто віднести: особу, її духовно-релігійні права й свободи; релігійні організації та взаємовідносини між ними; державу, її національно-культурну самобутність, незалежність і територіальну цілісність. Необхідна систематизація духовно-релігійної безпеки, на наш погляд, на рівні Доктрини духовно-релігійної безпеки України та Стратегії духовно-релігійної безпеки України.

Головним суб'єктом національної безпеки в духовно-релігійній сфері є держава, що разом із релігійними організаціями здійснює цілеспрямовану політику, покликану забезпечити духовну єдність українського народу, стабільність і динамізм прогресивного розвитку суспільства. Результатом такої державної політики має бути реалізація національних інтересів у духовно-релігійній сфері: зміцнення суверенітету й незалежності

України, ефективно та соціально орієнтоване державне управління гуманітарними процесами, свобода волевиявлення та реалізація релігійних інтересів окремих людей і груп вірних, конструктивне розв'язання міжцерковних конфліктів (Здіорук, 2005).

При цьому найважливішими чинниками національної безпеки в духовно-релігійній сфері є: внутрішньо-релігійна стабільність (міжцерковна та міжконфесійна злагода – здатність до вирішення релігійних конфліктів насамперед ненасильницькими методами); зовнішньо-релігійна стабільність (зміцнення міжнародного авторитету України як великої європейської християнської держави, збереження її національно-культурної самобутності та незалежності – наявність для цього ефективного механізму); повне задоволення релігійних потреб, свобода волевиявлення та віросповідання окремих людей і груп вірних; наявність комплексної стратегії суспільно-політичного й духовного розвитку держави, зокрема й у сфері забезпечення духовно-релігійної безпеки України.

Отже, релігійно-духовна безпека виступає важливим складником системи національної безпеки України, потребує подальшого опрацювання в окремій стратегії релігійно-духовної безпеки та вдосконалення нормативної бази і системного осмислення на категорійному міждисциплінарному рівні в умовах післявоєнного відродження України.

Список використаних джерел

Бондаренко, В. Д., Висоцька, Т. М., & Кушнірчук, В. А. (2024). Автокефалія православних в Україні: Головні актори в контексті історичної драми кінця XX – початку XXI століття. *Культурологічний альманах*, 1, 4–14. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.1.1>

Здіорук, С. І. (2005). *Суспільно-релігійні відносини: Виклики України XXI століття*. Знання України.

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://doi.org/10.53679/NISS-analytrep.2023.07>

Колодний, А., Павленко, П., Саган, О., Филипович, Л., & Шевченко, В. (Ред.). (2014). "Русский мир" Кирила не для України. Українська асоціація релігієзнавців.

Кочан, Н. І. (2024). *Російсько-українська війна і націоналізація церковно-релігійного символічного простору: Контекстуалізація, проблематизація, інтерпретація*. Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України.

Медвідь, Ф. М. (2025). Духовно-релігійна безпека українського суспільства як важлива запорука в протистоянні російській агресії. *Гумані-*

© Медвідь Федір, 2026

тарний корпус, 57, 131–136. <https://enpuirb.udu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/a9d28d30-a295-4e13-848c-0842a8ffa9ad/content>

Медвідь, Ф. М., & Чорна, М. Ф. (2025a). Релігійна складова системи національної безпеки України. *Гуманітарний корпус*, 54, 39–42. <https://enpuirb.udu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/6c6ba478c-8243-41fd-8eb2-c962083d5f90/content>

Медвідь, Ф. М., & Чорна, М. Ф. (2025b). Духовно-релігійна безпека України в системі національної безпеки: Історико-правовий аспект. У *Церква – наука – суспільство: Питання взаємодії. Матеріали Двадцять другої (23–24 травня 2024 р.) та Двадцять третьої (29–30 травня 2025 р.) Міжнародних наукових конференцій*. Національний заповідник "Києво-Печерська лавра".

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>

Предко, О. І., Руденко, С. В., & Харьковченко, Є. А. (2021). *Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії*. ФОП Кушнір Ю. В. <https://surl.li.cc/elaurj>

Саган, О. (2014). Московська патріархія як офіційний провідник ідеології "Русского мира". У А. Колодний, П. Павлик, О. Саган, Л. Филипович, & В. Шевченко (Ред.), *"Русский мир" Кирила не для України* (с. 89–96). Українська асоціація релігієзнавців

Стефанчук, Р. О. (2025). *Правове забезпечення повоєнного відродження України*. Юрінком Інтер.

Филипович, Л. О. (2024). Небезпека внутрішньоправославного конфлікту в Україні для міжхристиянських відносин. *Культурологічний альманах*, 2, 19–25. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.2.3>

Харьковченко, Є. А., Пілецький, Є. А., & Скоклюк, Ю. О. (2024). Релігійна віра як чинник релігійної безпеки/небезпеки в умовах російсько-української війни. *Культурологічний альманах*, 3, 28–36. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.4>

Юлія СОЛОВЙОВА-КАЛІШ, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ВИМІР РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ В УКРАЇНІ

Релігійна безпека є складовою частиною національної безпеки, що включає свободу совісті, рівність релігійних організацій та недопущення використання релігії для маніпуляцій чи дестабілізації. В умовах війни релігійна сфера перетворилася на інструмент інформаційних і політичних впливів, що потребує чіткого державного регулювання й захисту. В Україні як світській поліконфесійній державі ці норми закріплені у статті 35 Конституції, яка гарантує свободу світогляду і віросповідання, право сповідувати будь-яку чи жодну релігію, здійснювати обряди та релігійну діяльність. Це право може обмежуватися законом задля захисту порядку, здоров'я, моралі та прав інших осіб (Конституція України, 1996). Право на свободу совісті та віросповідання гарантує Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації" (1991), що визначає рівність громадян, порядок діяльності релігійних організацій і принцип відокремлення церкви від держави, а також забороняє структури, пов'язані з релігійними центрами держав-агресорів (Про свободу совісті та релігійні організації, 1991). Статті 161 і 178 КК України встановлюють відповідальність за розпалювання релігійної ворожнечі, дискримінацію та пошкодження культових споруд (Кримінальний кодекс України, 1991). Стаття 180 КК України передбачає покарання за перешкоджання проведенню релігійних обрядів чи примушування священнослужителів до їх здійснення (Кримінальний кодекс України, 1991).

Роль державних і правоохоронних органів у забезпеченні свободи совісті та захисті релігійних прав в Україні має багаторівневий характер. Кабінет Міністрів і Державна служба з етнополітики та свободи совісті формують політику у цій сфері, здійснюють моніторинг та реєстрацію релігійних організацій. Міністерство юстиції контролює правове оформлення їхніх статутів. Національна поліція й СБУ протидіють злочинам на ґрунті релігійної ненависті, тероризму та зовнішньому втручанню. Місцева влада врегульовує міжконфесійні конфлікти й відповідає за порядок під час релігійних заходів, сприяючи стабільності в суспільстві. Важливу роль відіграє Всеукраїнська рада Церков і релігійних організацій. Створена у 1996 році, вона є головним міжконфесійним майданчиком України, що об'єднує 16 найбільших релігійних спільнот, які охоплюють понад 90 % релігійної мережі країни. Вона функціонує на засадах рівності, консенсусу та аполітичності, виступаючи громадським інститутом з високим авторитетом, а не державною структурою. Рада координує діалог між

конфесіями та державою, здійснює представницьку, консолідаційну, морально-етичну, медіаційну й міжнародну діяльність. Її робота включає регулярні засідання, спільні звернення та меморандуми, а головування змінюється кожні півроку (The Ukrainian Council of Churches..., 2025). Після повномасштабного вторгнення РФ у 2022 році ВРЦіРО засудила агресію та публічно заявляла про воєнні злочини і порушення свободи совісті на окупованих територіях. Вона координувала гуманітарну допомогу переселенцям, підтримувала волонтерські й капеланські ініціативи, залучала міжнародні ресурси та проводила адвокаційні візити до США, Ватикану й Брюсселя. Аналогічні структури існують у світі: Велика Британія має Inter Faith Network, США – National Council of Churches, Польща – Polish Ecumenical Council, а на рівні Європи та глобально діють Conference of European Churches і World Council of Churches. Однак унікальність ВРЦіРО полягає у широкій репрезентативності, включенні майже всіх традиційних релігій, зокрема юдаїзму й ісламу, та стабільності співпраці в умовах війни, що робить її одним із найуспішніших міжконфесійних майданчиків у Східній Європі.

Після початку повномасштабного вторгнення РФ у 2022 році релігійне середовище та державна політика щодо релігійних організацій в Україні зазнали суттєвих змін. За даними Центру Разумкова, кількість тих, хто вважає себе вірним, зросла з 67,8 % до 74,1 %, що свідчить про посилення ролі релігії як чинника згуртованості та психологічної підтримки під час війни (Білоус, 2023). На законодавчому рівні було ухвалено Закон "Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій" (№ 8371), який забороняє діяльність структур, афілійованих із Російською православною церквою, визнаючи її інструментом ідеологічного впливу держави-агресора. Закон встановлює обов'язок змінювати підпорядкованість чи припиняти діяльність таких організацій, передбачає внесення змін до назв і статутів, а також процедури експертиз і судового перегляду (Про захист конституційного ладу, 2024). У цьому контексті посилилася роль Державної служби з етнополітики та свободи совісті й інших органів, які отримали додаткові повноваження для оцінювання безпекових ризиків.

Практичні наслідки законодавчих змін проявилися у корекції діяльності релігійних організацій: зміні назв, статутів, підпорядкованості або припиненні роботи. Частина церков та парафій переорієнтувалася на ПЦУ чи інші спільноти, щоб відповідати новим правовим

© Соловйова-Каліш Юлія, 2026

вимогам і уникнути санкцій. Це спричинило напруження у відносинах між УПЦ (що має історичні зв'язки з Московським патріархатом) і ПЦУ та посилило суспільну увагу до ролі Церкви у питаннях війни, миру й державності. Після 2022 року активно впроваджуються норми законодавства й судова практика щодо дистанціювання релігійних організацій від центрів у державі-агресорі. По-перше, значна частина парафій УПЦ (МП) переходить до ПЦУ: у 2022 році – 640, у 2023 – 428, а у 2024 – 205, найбільше в Хмельницькій, Київській, Черкаській та Вінницькій областях. На Волині після Томосу (2019) до 2023 року перейшли понад 200 парафій, що свідчить про поступове зниження темпів переходу і стабілізацію процесу (В Україні зменшується тенденція..., б. д.; Понад 200 парафій на Волині перейшли до ПЦУ, б. д.). Крім того, судова практика захищає право громад на вибір канонічної підпорядкованості та доступ до церковного майна. Верховний Суд зобов'язав УПЦ (МП) звільнити храми в Переяславі та Кам'янці-Подільському й повернути державі Успенський собор у Каневі (Боярчук, б. д.). Також суд підтвердив право Свято-Стрітенської громади на Донеччині самостійно ухвалювати рішення про перехід до іншої церковної структури (У суді довели право парафіяльних зборів..., 2019). Закон № 8371 "Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій" (серпень 2024) передбачає дев'ятимісячний строк для розриву зв'язків з центрами в державі-агресорі, приписи на усунення порушень та судові механізми в разі їх ігнорування. Конституційний Суд зобов'язав зазначати в назві підпорядкованість іноземному центру, однак УПЦ (МП) відмовилася змінювати назву, пояснюючи це відсутністю прямої юридичної вимоги (Крижева, 2023).

Показовим також є кейс Києво-Печерської лаври. До 24 лютого 2022 року вона юридично перебувала під контролем УПЦ (МП), що визнавала залежність від РПЦ. Після початку повномасштабної війни держава не продовжила договори користування Успенським собором і Трапезною церквою з УПЦ (МП) та зареєструвала "Свято-Успенську Києво-Печерську лавру" у складі ПЦУ. Станом на 2025 рік лавра офіційно належить ПЦУ, проте

частина споруд досі у фактичному користуванні УПЦ (МП), а процес переходу супроводжується юридичними й політичними процедурами (Хоменко, & Червоненко, 2023). Аналіз цих кейсів виявляє механізми правового та інституційного забезпечення релігійної безпеки, що має практичне значення для формування ефективної державної політики у сфері національної безпеки та запобігання зовнішнім і внутрішнім загрозам. Отримані результати можуть бути використані для вдосконалення законодавчої бази та практики співпраці між конфесіями, зміцнюючи єдність суспільства та стійкість України під час війни.

Список використаних джерел

- Білоус, О. (2023, 15 лютого). Як війна вплинула на релігійність українців. РБК-Україна. <https://www.rbc.ua/rus/news/k-viyna-vplnila-religijnist-ukrayintsv-1676466272.html>
- Боярчук, Т. (б. д.). Верховний Суд зобов'язав УПЦ (МП) звільнити храми та повернути Успенський собор. LB.ua. https://lb.ua/society/2024/04/11/607957_verhovniy_sud_zobov'yazav_uptsmp.html
- В Україні зменшується тенденція до переходу парафій з УПЦ (МП) до ПЦУ. (б. д.). Християни для України. <https://c4u.org.ua/media/news/2844>
- 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>
- Крижева, Т. (2023, 9 березня). "Московський патріархат": Чому прибрали "МП" з назви УПЦ та чи означає це розрив зв'язку з російською церквою. Суспільне. Чернівці. <https://susplne.media/chemihiv/407874-moskovskij-patriarhat-comu-pribrali-mp-z-nazvi-upc-ta-ci-oznacaє-ce-rozrivanna-zvazku-z-rosijskou-cerkvou/>
- Кримінальний кодекс України, Закон України № 2341-III (2001, 5 квітня). Відомості Верховної Ради України (ВВР), 25–26. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2341-14#Text>
- Понад 200 парафій на Волині перейшли до ПЦУ. (б. д.). Волинь.UA. <https://volynua.com/posts/ponad-200-parafiy-na-volini-pereyshli-do-psu>
- Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій, Закон України № 3894-IX (2024, 20 вересня) (Україна). Відомості Верховної Ради (ВВР), 49. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3894-20#Text>
- Про свободу совісті та релігійні організації, Закон України № 987-XII (1991, 23 квітня). Відомості Верховної Ради України (ВВР), 25. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text>
- У суді довели право парафіяльних зборів самостійно ухвалювати перехід до іншої церкви. (2019, 22 січня). ТСН. <https://surl.li/hyaqtc>
- Хоменко, С., & Червоненко, В. (2023, 28 березня). Києво-Печерська лавра: Що відбувається навколо однієї з головних святинь. BBC News Україна. <https://www.bbc.com/ukrainian/features-65078250>
- The Ukrainian Council of Churches held its regular meeting and has a new chairman in the UCCRO. (2025, 16 липня). Всеукраїнська рада церков і релігійних організацій. <https://surl.li/>

Олександр САРАПІН, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

У ПОШУКАХ ШЛЯХІВ ОПТИМІЗАЦІЇ ВИКЛАДАННЯ РЕЛІГІЄЗНАВЧИХ ДИСЦИПЛІН У НАВЧАЛЬНОМУ ПРОЦЕСІ КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Різноманіття фахових дисциплін, котрі пропонуються викладачами кафедри релігієзнавства, можна пояснити впливом двох помітних тенденцій. З одного боку, йдеться про використання попереднього досвіду викладання дисциплін релігієзнавства, починаючи з часу створення на кафедрі окремого відділення (тобто з 1998 року). З іншого боку, слід зважати на потребу узгодження з рекомендаціями до відбору відповідних дисциплін, поданих учасниками конгресові конференцій Міжнародної асоціації з історії релігій. Звісно, що більшість дисциплін, пропонованих викладачами в нульових роках, пройшли достатню апробацію і остаточно утвердилися в нинішньому навчальному процесі у статусі нормативних і вибіркових. Проте деякі з них виявилися неконкурентоспроможними, й тому не дивно, що їх спіткало забуття.

До 1998 року на кафедрі релігієзнавства викладалися дисципліни переважно історичного блоку і ті, котрі варто віднести до умовного соціокультурного спрямування. Для прикладу згадаю про такі дисципліни, як "Історія релігій", "Православ'я в сучасній Україні", "Сучасні релігії: католицизм", "Сучасні релігії: іслам", "Еволюція форм філософсько-ідеалістичної апології православ'я", "Релігія і наука", "Свобода совісті", "Проблеми війни і миру в сучасних релігіях", "Релігія і національні відносини" тощо. Проте бракувало тих лекційних курсів, котрі мали безпосередній стосунок до сфери філософії релігії. У зв'язку з цим згадаю про дещо упереджене висловлювання колишньої професорки Київського університету Г. Горак, датоване 1996 роком. Зокрема, у книзі "Сорок сороків" вона стверджувала: "... для сучасної кафедри

релігієзнавства філософські питання релігії поза межами її компетенції" (Горак, 2009, с. 97).

З утворенням відділення релігієзнавства в навчальному процесі бакалаврату з'являються дисципліни, котрі можна віднести до царини саме філософського дослідження релігії. Зокрема, з кінця 1990-х років на кафедрі викладаються такі дисципліни, як "Філософія релігії", "Філософія релігії Гегеля", "Класична буддійська філософія" тощо. На рівні бакалаврату поступово набуває чинності умовний розподіл дисциплін вільного вибору на два блоки: 1) філософія релігії та релігійна філософія; 2) історія релігії та практичне релігієзнавство. Серед обов'язкових дисциплін до умовного "філософського" навчального блоку ввійшли "Історія світової релігієзнавчої думки", "Філософія релігії", "Історія слов'янської релігійної філософії", "Історія і теорія вільнодумства", "Релігійна етика та аксіологія". Натомість простір історичних дисциплін і практичного (емпіріоризованого) релігієзнавства заповнили "Релігії стародавніх цивілізацій та національні релігії", "Історія ранніх вірувань та культів", "Ранньохристиянська традиція та історія православ'я", "Католицизм: історія та сучасність", "Протестантизм", "Іслам як світова релігія", "Буддизм як релігійна традиція", "Соціологія релігії", "Психологія релігії" тощо.

Наскільки оптимальним видається такого кшталту дисциплінарний репертуар релігієзнавства? Вважаю, що релігієзнавчі дисципліни спільними зусиллями викладачів кафедр видаються не тільки конкурентоспроможними, але й змістово привабливими. Принаймні за належного викладання їх зміст не поступається дисциплінарному репертуару релігієзнавства в європейських та американських університетах.

Для прикладу, американський соціолог і релігієзнавець Айван Стренскі на основі аналізу програм бакалаврату спеціальності *religious studies* виокремлює кілька умовних блоків. Серед них: 1) різноманітні курси з біблійної історії та презентації небіблійних священних текстів; 2) курси з етики і філософії релігії; 3) курси, присвячені релігійним традиціям і порівняльному вивченню релігій; 4) курси, орієнтовані на певні релігійні теми та/або явища, наприклад міф, ритуал, містицизм тощо; 5) курси "релігія і...", наприклад, "релігія і наука", "релігія і література", "релігія і жінка" тощо; 6) курси з методології, історії і теорії вивчення релігії" (Strenski, 2003, p. 175).

Щоправда, подібний дисциплінарний репертуар сам А. Стренскі визнає недостатньо ефективним у справі сприяння "забезпечення інтелектуальної життєздатності нашого колективного майбутнього" (Strenski, 2003, p. 175). Тому американський дослідник пропонує враховувати як мінімум два класи проблемних блоків вивчення релігії: по-перше, "категоріальні" проблеми, котрі належать до загального поняття "релігія", і, по-друге, інші, часткові, або "інфракатегоріальні" за своєю природою, які "належать до окремих аспектів різноманітних релігій, або до їх різновидів" (Strenski, 2003, p. 176).

Чи не йдеться тоді про умовний поділ на два змістові блоки, апробовані в навчальному процесі філософського факультету Київського національного університету? З одного боку, мається на увазі виокремлення тих дисциплін, котрі стосуються філософського вивчення проблем і феноменів релігії. Звісно, що першу скрипку тут відіграє така дисципліна, як філософія релігії. З іншого боку, уможлиблюється репертуар дисциплін історичного характеру і тих, котрі безпосередньо стосуються тематики практичного релігієзнавства.

Щоправда, під час викладання дисциплін історичного профілю не слід зациклюватися на ознайомленні студентів із питаннями походження і становлення певних релігійних традицій. Іншими словами, вважаю небезпечним ухил у бік історизму. При цьому історизм розуміється у значенні цілковитого зведення знань про релігії виключно до їх презентації як історичних фактів. Тоді в перспективі історизму, у подіях релігійної історії ми повинні вбачати не тільки причинно-наслідкові зв'язки, але й загальні закономірності в розгортанні певних конфесій. Проте важливішим є вивчення вірувань і релігійних традицій на предмет того, як вони практикувалися і розумілися людьми в різні епохи. З іншого боку, доречно звертати увагу на ті зміни, котрі відбувалися у віросповіданні, цінностях, нормах, ритуалах та організованих формах якоїсь конкретної релігії. У такому разі відкривається шлях до розуміння сутності, структури і значення релігійних феноменів. Це той шлях, який уможлиблюється переважно в межах герменевтичної феноменології релігії. У будь-якому разі неодмінний історизм повинен доповнюватися феноменологізмом у презентації вірувань, культів і конфесій.

Натомість включення дисциплін практичного релігієзнавства до другого умовного блоку слід визнати потребою реалій сучасного мінливого світу. До того ж стимулом для дисциплінарного поповнення релігієзнавства стали рішення Виконавчого комітету Міжнародної асоціації з історії релігій, який відбувся у Дельфах з 13-го до 15-го вересня 2019 року включно. Саме тоді більшість членів МАІР ухвалили пропозицію про розширення предметного поля релігієзнавства за рахунок моральних, теологічних і політичних аспектів інших суміжних дисциплін. Таким чином сучасне релігієзнавство набуває дисциплінарного розбухання, наслідком якого стає перекирвання предметних компетенцій інших галузей знання. З іншого боку, у перспективі досягнення релігієзнавством міждисциплінарного ефекту уможлиблюється інтервенція в його предметне поле небажаних симптомів моралізаторства, теологізму і політизації. Однак релігієзнавство як дисципліна гуманітарного знання повинна уникати подібних симптомів, котрі можуть набувати відчутних ідеологізованих виявів. Звідси випливає необхідність виваженого і неупередженого викладання тих дисциплін, котрі зумовлені такого кшталту тенденцією в розвитку сучасного релігієзнавства. Зокрема, йдеться про дисципліни "Міжконфесійні відносини", "Церковно-державні відносини", "Релігійний фундаменталізм та екстремізм", "Сучасний стан православних церков у світі" тощо. Крім того, не слід піддаватися спокусі розробляти тематику згаданих дисциплін у перспективі виразних кон'юнктурних пропозицій, нав'язуваних політбондом, або представниками авторитетних установ. Відтак видаються зайвими розробки дисциплін, пов'язаних із процесами діджиталізації, медіалізації, міграційних процесів, конс'юмеризму, здійснюваних у релігійній сфері. Надто, що такого кшталту тематика входить до змістового простору соціології релігії. У будь-якому разі релігієзнавство має дистанціюватися від усіляких ідеологічних проєктів, кон'юнктурних пропозицій та уникати виявів фаворитизації щодо якоїсь певної конфесії.

Крім того, слід визнати небезпечними спроби втягання релігієзнавчих дисциплін в тенета богословських рефлексій. Надто, коли йдеться про поєднання в навчальному процесі на одній кафедрі дисциплін релігієзнавства і богослов'я. Убачаю в цьому виразний приклад радикалізації суто схоластичного підходу. Незважаючи

на деякі предметні перекривання згаданих вище наук, вони відрізняються не тільки об'єктами вивчення, але й методологіями розкриття тем. Релігієзнавство слід ідентифікувати як особливу дисципліну гуманітарного знання, об'єктом всебічного вивчення котрої є феномен релігії в різноманітних його соціокультурних та структурних виявах, зв'язках та взаємовпливах. Отже, зміст релігії та її форми виявляються проблемним полем дослідження релігієзнавців. Натомість об'єктом вивчення богословів передусім є Бог, його сутність, атрибутика, можливі форми пізнання, актуалізації у феноменальному світі. Таким чином, феномен релігії не є провідним об'єктом вивчення. До того ж богослов'я як дисципліна виходить за межі гуманітарних наук, воно приречене на перебування у взаємозв'язку з богослужінням. У зв'язку з цим згадаю висловлювання англійського православного богослова і філософа Калліста (Уера), єпископа Діоклійського: "Не існує істинного богослов'я, котре не було б частиною богослужіння; будь-яке справжнє богослов'я є літургічним, доксологічним і містичним" (Уер, 2004, с. 421).

Опозиційність релігієзнавства і богослов'я як дисциплін навчального процесу також помітною є в особливостях вивчення релігій. Релігієзнавці досліджують різноманітні релігійні традиції, вірування і культури, порівнюючи їхній потенціал згідно з певними критеріями. Натомість богослови звично виокремлюють переваги своєї конфесії, у світлі якої пропускають усі інші релігійні традиції. Тому в будь-яких програмах богословських дисциплін неодмінною ознакою виявляється їх вузькоконфесійне навантаження.

Нарешті залишається вказати на симптоми нав'язливого формалізму, котрі проникли, зокрема, у робочі програми навчальних дисциплін релігієзнавства. Адаптований до практики викладання надмірний формалізм видається перешкодою у справі оптимального вивчення змістового потенціалу релігій. Одним із наслідків його жорсткого дотримання є поверховість у презентації тем різних дисциплін релігієзнавства, що, у свою чергу,

приводить до вихолощення їх змісту й навіть до вульгаризації. Подібні вияви *de facto* нівелюють інтерес студентів до вивчення релігійних традицій. У такому разі доречним буде урізноманітнення методичних ноу-хау з боку викладачів задля досягнення ефекту оптимального засвоєння студентами лекційного матеріалу. Що стосується семінарських занять, на мою думку, їх тематика повинна розкривати дискусійні аспекти відповідної теми лекції, хоча більш прийнятною видається тематика семінарських занять, присвячена виявленню ідейного потенціалу, наявного в якомусь першоджерелі.

Також на заваді продуктивного засвоєння лекційних та семінарських занять з дисциплін релігієзнавства слід визнати їх проведення у дистанційній формі в режимі онлайн. Дотримуюсь думки про вторинність такого кшталту форми навчального процесу. Дистанційне навчання має доповнювати його аудиторну форму, але в жодному разі не підміняти її. В умовах такої форми навчання не спрацьовує більшість усталених і новаторських методичних прийомів. Режим онлайн аж ніяк не сприяє досягненню ефекту ситуативної комунікабельності, не кажучи вже про часті проблеми з інтернет-зв'язком або перебої у використанні освітніх платформ дистанційного навчання.

Отже, на заваді оптимізації викладання дисциплін релігієзнавства в навчальному процесі Київського національного університету слід визнати деякі персональні та універсальні чинники. Серед них: схильність викладачів до демонстрації історизму, неприйнятні вияви теологізації та ідеологізації у викладі лекцій, симптоми нав'язливого формалізму і претензії на пріоритетність дистанційної форми в режимі онлайн.

Список використаних джерел

- Горак, А. (2009). *Сорок сороков*. Стилос, Уер, К. (2004). *Богословська освіта у Письмі та у Св. отців. Дух і Літера*, 13–14, 420–429.
Strenski, I. (2003). Why it is better to know some of the questions than all of the answers. *Method & Theory in the Study of Religion*, 15(2), 169–186. <https://doi.org/10.1163/157006803765218236>

Юрій СКОКЛЮК, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РІВЕНЬ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ НА ОКУПОВАНИХ ТЕРИТОРІЯХ УКРАЇНИ

Прецеденти кричущих порушень релігійної свободи, зокрема репресивна політика утисків прав українських священнослужителів і вірян російськими окупантами на тимчасово окупованих територіях України зафіксовані в численних звітах та моніторингових матеріалах впливових міжнародних організацій.

Голова ДЕСС Віктор Єленський підкреслював, що Росія є головною загрозою релігійній свободі у світі. Він пояснив відмінності в цінностях між Україною та Росією: "Релігійна свобода – одна з перших речей, що потрапила під російський вогонь. Росія не може бути захисником традиційних цінностей, тому що ця країна не цінує людське життя" (Україна на Міжнародному саміті з релігійної свободи..., 2024).

Уповноважений Верховної Ради України з прав людини Дмитро Лубінець розповів про ознаки геноциду, який Росія вчиняє проти народу України. Він окреслив порушення релігійних свобод на окупованих Росією територіях України: "Злочини Росії проти релігійної свободи на окупованих територіях почалися з 2014 року. Тут забороняються всі церкви, крім однієї – Московсь-

кого патріархату. Утисків та переслідувань зазнають п'ятидесятники, адвентисти, євангеліки, харизмати, католики та українські православні. Маючи на меті знищення українців як нації, Росія заарештовує лідерів релігійних організацій. За час війни в Україні знищено понад 600 культових споруд" (Україна на Міжнародному саміті з релігійної свободи..., 2024).

За заявою Синоду ПЦУ, на окупованих територіях України спостерігаються систематичні порушення права на свободу віросповідання. Є численні випадки переслідування та терору проти священнослужителів і парафіан ПЦУ (Колодний, 2019). Це викликає реальні побоювання, що в разі окупації інших територій України, ПЦУ може зіткнутися із загрозою зникнення. Крім того, є підстави вважати, що серйозно постраждає і УПЦ. На окупованих територіях РПЦ переводить у своє безпосереднє підпорядкування парафії УПЦ, ігноруючи її самокерований статус. Окупація України загрожуватиме втратою її статусу, оскільки самокерований осередок, який потенційно може протистояти політиці РПЦ, є небажаним і небезпечним. До вторгнення країни-агресора

© Скоклюк Юрій, 2026

релігійні відносини між православними церквами вже відображали геополітичну напруженість, зокрема в контексті української незалежності. Це напруження загострилося після створення Православної Церкви України (ПЦУ), що стала "канонічною альтернативою" Українській Православній Церкві (УПЦ), а також відкрила новий "релігійний фронт" небезпек, у якому важливу роль відіграла Московська патріархія. Проте навіть релігійна небезпека, ставши загрозою для суспільства та

релігійних організацій, виступає викликом, що може стати каталізатором змін у конфесійному просторі країни.

Список використаних джерел

- Колодний, А. (Ред.). (2019). *Релігійна безпека/небезпека України*. Українська асоціація релігієзнавців. https://ure-online.info/wp-content/uploads/2020/07/rel_bezpeka.pdf
- Україна на Міжнародному саміті з релігійної свободи: росія – загроза релігійній свободі у світі. (2024, 6 лютого). Вінницька обласна військова адміністрація. <https://surl.li/kchngl>

Єва МОТИЧАК, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

САКРАЛЬНИЙ ФАНАТИЗМ У ПРОСТОРІ РЕЛІГІЙНОГО ТУРИЗМУ: ФЕНОМЕНОЛОГІЧНО-ПСИХОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ РЕЛІГІЙНОГО ДОСВІДУ

Перетин глибокої релігійної відданості та сучасного туризму створює парадоксальний простір, де сакральне взаємодіє з комерційним. Священний фанатизм – крайня форма релігійної відданості, що характеризується інтенсивністю переживань і цілковитою спрямованістю свідомості на священне, виявляє фундаментальні суперечності між автентичним духовним досвідом і механізмами туристичної раціоналізації. Це явище проливає світло на природу релігійного досвіду й на складні відносини між вірою, культурою та економікою сучасності (Ковальчук, & Манько, 2013).

Феноменологія релігійного досвіду дає інструменти для осмислення священного фанатизму в туризмі. Релігійні туристичні об'єкти функціонують як простори ієрофанії, де, за М. Еліаде, божественне вривається у профанну реальність. У місцях на кшталт Меки, Єрусалима чи Почаєва межа між буденним і сакральним стає відчутною, а досвід *mysterium tremendum* виявляє амбівалентність жаху та захоплення перед святим (Otto, 2004).

У контексті паломництва священний фанатизм набуває лімінального характеру: паломник-турист перебуває в межовому стані між звичайним життям і сакральною зустріччю. Ця граничність підсилює сприйнятливість до досвіду, створюючи умови для фанатичної відданості, що виходить за межі емоційного ентузіазму й постає як навмисна свідомість, спрямована на абсолютну цінність. Тілесні ритуали – поклони, обходи, екстатичні практики – втілюють відданість у саму тілесність, виявляючи дорефлексивну взаємодію тіла-суб'єкта зі священним простором (Предко, 2023).

З психологічного погляду священний фанатизм у релігійному туризмі демонструє складну динаміку формування ідентичності. Теорія прихильності пояснює, як місця паломництва функціонують як перехідні об'єкти, активуючи глибинну потребу у зв'язку з трансцендентним Іншим. Для фанатика священні об'єкти стають осерддями екзистенційної безпеки. Теорія потоку описує стан повного залучення у ритуальні дії, де самосвідомість розчиняється у сакральному процесі; на відміну від світських форм потоку, – тут досвід визначається не оволодінням ситуацією, а підкоренням священній реальності.

Теорія когнітивного дисонансу пояснює, чому фанатична відданість зберігається навіть попри суперечливі обставини. Значні часові, емоційні й фінансові інвестиції у паломництво створюють психологічний тиск, який зміцнює віру: зіткнення з комерціалізацією чи буденністю сакральних місць часто інтерпретується як духовне випробування. Концепція колективної піднесеності розкриває соціальний вимір: спільні ритуали створюють

емоційне сплетіння, що підсилює індивідуальну відданість і породжує стани колективного екстазу.

Сучасний релігійний туризм втілює суперечність між комерціалізацією та автентичністю. Як показав Д. Макканнелл, паломники прагнуть "інсценуваної автентичності", шукаючи трансцендентного досвіду в умовах туристичного споживання. Фанатична відданість може бути психологічною стратегією опору комерціалізації – спробою прорватися крізь туристичну інсценізацію до безпосереднього дотику до святого (Пазенок, & Федорченко, 2009; Хоффманн, 2006). Інфраструктура туризму – маршрути, квитки, сувеніри – раціоналізує священне, але фанатизм чинить опір через практики надмірності: нічні бдіння, аскезу, відмову від комфорту. Це втілює тактичне привласнення, у якому вірні підривають системні структури через креативне перевикористання.

Умови секулярної модерності зумовлюють появу нових форм фанатичної релігійності як реакції на глобальні кризи. У контексті "плинної модерності" (Bauman, 2000, с. 15), екологічних катастроф, пандемій і політичної фрагментації паломництво стає притулком від нестабільності, а фанатична відданість – способом відновлення сенсу. У "суспільстві ризику" і в умовах радикальної невизначеності фанатизм функціонує як механізм онтологічної безпеки, що стабілізує ідентичність (Beck, 1992; Giddens, 1991; Taylor, 2007).

Досвід війни та колективної травми, зокрема в Україні, надає священному фанатизму нових форм. Релігійні місця перетворюються на простори пам'яті та опору, де паломництво поєднується з колективним переживанням втрати й пошуком сенсу. Герменевтика травми пояснює, як святі місця стають середовищем реконструкції нарративу спільноти, а логотерапевтична перспектива як фанатична релігійність є способом подолання страждання. У цьому контексті релігійний туризм стає актом свідчення та стійкості, у якому сакральне переживається як форма виживання (Мотичак, 2022; Risseur, 2000; Франкл, 2020).

У світлі софійного виміру релігійності священний фанатизм може бути осмислений як прагнення до онтологічної цілісності буття. Софійність, розуміючись як принцип гармонії між божественним і людським, сакральним і світським, виявляє потенціал поєднання екстатичної віри та раціонального пошуку сенсу. У релігійному туризмі це софійне напруження виявляється у досвіді паломника, який, проходячи шлях між профаним і святим, прагне не лише зустрічі зі священним, а й відновлення внутрішньої єдності – між душею, простором і спільнотою (Харьковщенко, 2003; Предко, 2014).

© Мотичак Єва, 2026

Отже, священний фанатизм у контексті релігійного туризму постає як багатовимірний феномен, у якому поєднано інтенсифіковане переживання сакрального, психологічні механізми релігійної відданості та соціальні форми колективної ідентичності. Його поява зумовлена прагненням людини до відновлення сенсу й стабільності в умовах секулярної та кризової сучасності. Фанатична відданість у релігійному туризмі водночас виступає реакцією на комерціалізацію святого і способом збереження автентичності духовного досвіду. Вона засвідчує глибинну потребу боговірного в безпосередньому дотику до сакрального, у подоланні меж між раціональним і трансцендентним, особистим і колективним. У цьому вимірі актуалізується софійний принцип як прагнення до гармонійної єдності божественного й людського, сакрального й профанного, що відкриває можливість розуміння релігійного туризму як простору відновлення духовної цілісності. Таким чином, феномен священного фанатизму відображає складні трансформації релігійності в сучасному світі та водночас окреслює потенціал релігійного туризму як форми пошуку духовної рівноваги, сенсу та автентичного переживання священного.

Список використаних джерел

Ковальчук, А., & Манько, А. (2013). Організатори паломництва та релігійного туризму. *Вісник Львівського університету. Серія геогра-*

фічна, 42, 170–178. <https://publications.lnu.edu.ua/bulletins/index.php/geo/geo/article/view/1826/1890>

Мотичак, Є. (2022). Святість в східнохристиянській традиції (на прикладі святих в Києво-Печерській лаврі). *Софія*, 2(20), 63–64. <http://religdep.univ.kiev.ua/documents/sofia/Sofia.Volume20.pdf>

Пазенок, В. С., & Федорченко, В. К. (2009). *Філософія туризму*. Кондор.
Предко, О. І. (2014). Релігійний досвід: Особистісний вимір. *Софія: Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 1(1), 21–25. http://nbuv.gov.ua/UJRN/sofia_2014_1_8

Предко, О. І. (2023). Психологія релігії (3-те вид., виправ. та доп.). Ліра-К. <https://lira-k.com.ua/files/contents/13047.pdf?srsltid=AfmBOoq6EfQVtjgcUIM7-r5Y0Bv-ETvUD9QcHNj8nucC5Uy671gWLPf>

Франкл, В. (2020). *Людина в пошуках справжнього сенсу*. Психолог у канцтаборі. Книжковий клуб "Клуб сімейного дозвілля".

Харьковченко, Є. А. (2003). *Софійність київського християнства*. Наукова думка.

Хоффманн Х. (2006). Святое место как предмет изучения географии религии. *Українське релігієзнавство*, 38, 99–104. <http://jnas.nbuv.gov.ua/article/UJRN-0001026014>

Bauman, Z. (2000). *Liquid modernity*. Polity Press.
Beck, U. (1992). *Risk society: Towards a new modernity*. Sage Publications.
Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: Self and society in the late modern age*. Stanford University Press.

Otto, R. (2004). *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Verlag C.H. Beck (Nachdruck aus "Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen," 1963), Verlag C.H. Beck).

Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Seuil. <https://archive.org/details/lamemoirelhistoi0000ricu>

Taylor, C. (2007). *A secular age*. Harvard University Press.

Володимир НОВІКОВ, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВІДЬМА В УКРАЇНСЬКІЙ ДЕМОНОЛОГІЇ

Дослідження відьмарства у світовій демонології досить популярні і досить ґрунтовні. Такі дослідження проводяться знайомими авторами. Наприклад, широко відомі книжки Рональда Гаттона "Відьомство. Історія одного страху" (Hutton, 2017), "Триумф місяця: історія сучасного язичницького чаклунства" (Hutton, 2019) та інші.

Загальновізнаним визначенням відьми тут є визначення Родні Нідхема (Rodney Needham), яке цитується в багатьох книжках і яке визнає і Рональд Гаттон: "той, хто шкодить іншим містичними засобами" (Hutton, 2017, р. 10).

Причому наявність добродійного чаклунства, хоча й визнається, але дослідження магічної шкоди (*magical harm*) усе ж переважає.

На відміну від цього, у вітчизняній демонології магічна добродійність і магічна шкода – дві суперечливі іпостасі.

Загалом можна сказати, що серед незліченної кількості демонологічних персонажів нижчої міфології особливе місце належить саме відьмі (від давньорус. ведь – знання, чаклунство). Її образ у багатьох культурах, зокрема й в українській, є "не лише одним із найцікавіших та найсуперечливіших персонажів міфології, а й категорією соціальною. Вона має специфічний статус у соціальній структурі селянської громади, конкретні соціальні характеристики, та підлягає певним, усталеним соціонормативною культурою регламентам взаємодії з соціальним оточенням" (Кісь, 2012, с. 237–248).

Незважаючи на те, що відьма в народних віруваннях завжди мала справу з нечистою силою (Гнатюк, 2000, с. 141), вона, "на відміну від більшості міфологічних персонажів (як, наприклад, русалки, чорти тощо), не є істотою суто демонічною. Її двоїста природа визначає її одночасну причетність до двох світів: людського (вона – реальна особа, мешканка села) та потойбічного (вона ж – знаряддя і агент деструктивних, лиходійних сил потой-

бічного світу). За народними уявленнями, провадячи подвійне життя у двох цих вимірах, відьма чергує та поєднує дві свої ролі" (Кісь, 2024, с. 167).

Отже, відьмою вважалася жінка, наділена чаклунськими здібностями від природи, або та, яка навчилася чаклувати. В українській традиції відьмами називають не лише тих, хто шкодить, а й тих, хто допомагає. Упродовж багатьох століть демонізації жінок сформувалися ті "критерії", завдяки яким можна було ідентифікувати відьму. Найбільша небезпека звинувачень та переслідувань, особливо в часи діяльності інквізиції, загрожувала неординарним особистостям, тим, хто вирізнявся особливо яскравою (напр., руде волосся) чи потворною зовнішністю, володів незвичайними здібностями. Вважали, що відьма гіпнотично впливала на інших, пронизуючи їх поглядом; мала на тілі особливі мітки (зокрема родимки, певні плями дивної форми, хвіст тощо). Своєрідною інструкцією з розпізнавання відьом та боротьби з ними стала книга "Malleus Maleficarum" ("Молот відьом", 1486).

Автор дослідження "Українська відьма" В. П. Милорадович зазначав, що "в основі будь-якої діяльності відьом лежить уміння обертатися на живі істоти та неживі предмети, без чого сама діяльність ця не завжди була б можливою. Здатність до перетворення часом обмежується лише дванадцятьма видами предметів, на які перетворюється відьма, а часом така здатність визнається майже безмежною. Відьма обертається, між іншим, на собаку з жіночим обличчям, кішку, пацюка, мишу, на птахів, зміїв, жаб, кваків, комах" (Милорадович, 1993, с. 50).

Володимир Гнатюк наголошував, що "водночас відьма була не лише злою, а й носійкою знання. До неї зверталися за лікуванням, допомогою у хворобах чи ворожіннях. Це поєднання страху й потреби робило образ відьми неоднозначним у народній уяві" (Гнатюк, 2000, с. 147).

© Новіков Володимир, 2026

На думку К. Грушевської, "українське відьмарство уявляється нам дуже мало спеціалізованою професією. Відьми в народних повір'ях не дуже різняться від чарівників і знахарів – не становлять виразної антитези до, так би мовити, цивільної суспільності. Це стосується і їх громадського стану, і їхньої діяльності. Маніпуляції і замовляння, якими ділають наші відьми, – це все засоби, що в тій або іншій сфері в різних обставинах і часах мусили вживатися всією суспільністю" (Грушевська, 1927, с. 12).

В. М. Гнатюк підкреслював подвійність образу відьми в народній свідомості: вона не лише шкодить людям або завдає біди, а й володіє спеціальними знаннями, зокрема про трави, лікування та магичні ритуали, через що до неї зверталися за допомогою у лікуванні хвороб, у вирішенні життєвих труднощів та у ворожіннях, тобто передбаченні майбутнього.

Таке звернення було продиктоване потребою людини: страх перед невідомим сусідів із вірою, що магичні сили можна використати на користь. Поєднання цих протилежних аспектів – страху й потреби – робило образ відьми в народній уяві неоднозначним і багатозначним: вона могла бути одночасно загрозою та союзником залежно від ситуації та поведінки людини. Саме ця подвійність відображає соціально-культурну функцію відьми, її значущість у повсякденному житті та демонології українців.

Підсумовуючи, зазначимо, що в скрутні часи, в часи соціальної, а водночас політичної та правової невизна-

ченості, тобто в часи очікувань радикальних змін у соціальних структурах, у політичній та правовій системах, і відьмарство набуває особливого попиту, – це попит на визначеність перспектив, а в більш загальному значенні – на життєві смисли, а отже, й на майбутнє. Це головна, якщо можна так сказати, соціально-культурна функція містики – слугувати своєрідним буфером між індивідуальною, груповою і суспільною свідомістю взагалі та соціально-культурною реальністю, до якої в народі є багато претензій.

Список використаних джерел

- Гнатюк, В. М. (2000). *Нарис української міфології*. Ін-т народознавства НАН України.
- Грушевська, К. (1927). З примітивного господарства. Кілька завважень про засоби жіночої господарчої магії у зв'язку з найстаршими формами жіночого господарств. У К. Грушевська (Ред.), *Первісне громадянство та його пережитки на Україні* (Вип. 1–3; с. 9–44). Державне видавництво України. <https://surl.li/vyfbmx>
- Кісь, О. Р. (2012). *Жінка в традиційній українській культурі другої половини XIX – початку XX ст.* Інститут народознавства НАН України.
- Кісь, О. Р. (2024). Бойові відьми і бойові мотанки: Нові смисли старих традицій в контексті російсько-української війни. *Народознавчі зошити*, 6(180), 678–1701. <https://doi.org/10.15407/nz2024.06.1678>
- Милорадович, В. П. (1993). *Українська відьма. Нариси з української демонології* (О. Таланчук, Пер.). Веселка.
- Hutton, R. (2017). *The witch: A history of fear from ancient times to the present*. Yale University Press. <https://surl.li/nbirdt>
- Hutton, R. (2019). *The triumph of the moon: A history of modern pagan witchcraft*. Oxford University Press. <https://surl.li/lplwbb>

Ольга ОДАРЧЕНКО, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ПСИХОТЕРАПЕВТИЧНА РОЛЬ РЕЛІГІЇ В УМОВАХ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

Російсько-українська війна спричинила безпрецедентний рівень стресу та травматичних переживань у мільйонів людей. На тлі щоденних небезпек і втрат особливо гостро постає питання психологічної підтримки та пошуку сенсу життя. Війна традиційно загострює релігійні почуття, адже люди прагнуть зрозуміти, як можливі такі страждання і де шукати надію.

Голова ДЕСС Віктор Єленський під час виступу в 2023 році сформулював ідею пошуків сенсів для богослов'я після Бучі й Ірпеня та вдало порівняв її з кризою "старої теології" після Аушвіцу й Бухенвальду у XX столітті (Релігія на війні..., 2023).

Актуальність теми полягає в тому, що релігія може виконувати психотерапевтичну функцію – допомагати суспільству і кожній людині вижити морально та зберегти душевну рівновагу посеред жахів війни та в післявоєнний час.

Релігійні переконання здатні надавати екзистенційні відповіді на питання життя і смерті, добра і зла, що стають особливо актуальними на фронті та в тилу. Для багатьох боговірних молитва за рідних чи звернення до Бога стають джерелом спокою і впевненості, що їхні страждання не є даремними. Дослідження підтверджують, що люди з глибокою вірою знаходять більший смисл у пережитому та демонструють вищу стресостійкість під час війни.

Віра допомагає не втратити людяності й надії тоді, коли буденний світ руйнується, – і саме тому значення релігії у воєнний час важко переоцінити.

Релігія відіграє роль своєрідного психотерапевта для вірних, пропонуючи цілий арсенал духовних практик та спільнотної підтримки.

По-перше, молитва (та її варіації) – одна з найпотужніших духовних практик, що здатна заспокоювати і стабілізувати емоційний стан. Регулярна молитва та участь у богослужіннях сприяють внутрішній стійкості особистості та покращують її психологічний стан. Через молитву людина виражає свої страхи і надії, довіряючи їх вищій силі, що вже саме по собі знижує рівень тривоги.

По-друге, релігійні ритуали (наприклад, запалення свічки, сповідь, причастя) виконують терапевтичну функцію, створюючи відчуття порядку і стабільності в хаосі війни. Ритуали дають відчуття зв'язку з чимось вічним і незмінним, що допомагає зрівноважити психіку.

По-третє, духовна спільнота – церква чи релігійна громада – забезпечує колективну підтримку. Спільні молитви, розмови з одновірцями, волонтерська діяльність при храмах об'єднують людей, зменшують почуття самотності та безпорадності. Віра, розділена з іншими, стає джерелом солідарності та братерства, що саме по собі лікує душевні рани. Саме під час війни це важливо з такою кількістю смертей та втрат.

Особливо важливою є підтримка військових капеланів – душпастирів на фронті. Капелани нерідко стають першою ланкою психологічної допомоги для бійців у екстремальних умовах (Гореньков, 2025).

Вони виконують роль морально-психологічних наставників: вислуховують, радять, моляться разом із воїнами, допомагають знайти душевний спокій перед боєм і пережити втрату побратимів. Як зазначає релігієзнавець і чиновник Віктор Єленський, неможливо переоцінити значення служіння капеланів у цій війні, адже часто саме капелан перебуває поряд із солдатом у мить, коли ніхто

© Одарченко Ольга, 2026

інший не може допомогти. Пастирське слово та проста присутність душпастиря здатні витягнути людину з безодні відчаю.

Отже, релігія через молитву, ритуали, громаду та душпастирське служіння справляє потужний цілющий вплив на психіку, допомагаючи пережити бойові будні з мінімальними моральними втратами.

При цьому релігійна віра є центральним складником релігії, що надає їй життєвої динаміки та сенсу. Вона не зводиться лише до прийняття догматів чи обрядів, а є внутрішнім процесом духовного пошуку, у якому людина прагне пізнати Бога, істину та власне призначення. У цьому контексті особливо доречно думка відомого грецького православного богослова й філософа Христоса Яннараса (Χρήστος Γιανναράς): "Існують ступені віри: від меншого до більшого, і цей поступ видається безкінечною подорожжю. Хоч якою зрілою здається віра, завжди залишається простір для росту й зрілості. Це динамічний, завжди "недосконалий" шлях до досконалості" (Predko, & Ptytsia, 2025).

Через сумніви, випробування та внутрішні кризи віра поглиблюється, набуваючи зрілості та автентичності. Цей шлях не є статичним – це безперервний рух до духовного вдосконалення, що супроводжується молитвою, довірою, смиренням і надією. Саме тому релігійну віру можна розглядати як трансформаційну силу, яка поєднує людину з божественним і формує її морально-духовний досвід (Предко, 2023; Predko, Kostiuik, & Predko, 2024).

Розглянувши різні аспекти, можна зробити висновок, що релігія в умовах війни відіграє потужну психотерапевтичну роль. Вона слугує духовною "аптечкою першої допомоги" для травмованої свідомості – через віру люди знаходять сенс у стражданнях, опору в моменти відчаю та моральні орієнтири в умовах хаосу. Молитва і релігійні ритуали заспокоюють душу, відновлюють емоційну рівновагу та зміцнюють надію.

Церковні громади створюють простір довіри і взаємодопомоги, де люди відчувають, що вони не самотні у

своїх бідах. Священнослужителі та капелани, ризикуючи власним життям, стають поруч із солдатами і цивільними, лікуючи невидимі рани словом віри та любові. Дані соціопитувань підтверджують, що мільйони українців цінують цю підтримку: рівень релігійності та довіри до церкви зростає на тлі воєнних випробувань (26,1 % тих, хто відвідує релігійні служби, зібрання, служіння раз на тиждень у 2024 р. порівняно з 15,9 % – у 2000), а більшість бачить у релігійних організаціях важливого союзника в подоланні психологічних наслідків війни (Релігія і церква в українському суспільстві..., 2024).

При цьому релігія – не панацея і не заміна професійної психотерапії. Як показує досвід, однієї віри недостатньо для тривалого подолання хронічного стресу та повсякденних важких випробувань. Тому оптимальним є поєднання духовної підтримки із сучасними методами психологічної допомоги.

У післявоєнній відбудові країни релігійні спільноти можуть стати активними учасниками реабілітації – духовної та моральної.

Список використаних джерел

"Релігія на війні – це те, що допомагає вижити і суспільству, і окремій людині" – Віктор Єленський. (2023, 20 квітня). Державна служба України з етнополітики та свободи совісті ДЕСС. <https://surl.li/rgreuh>

Гореньков, Д. (2025, 13 серпня). *Науковці, військові та духовенство обговорили проблеми та перспективи підготовки сучасних капеланів у Силах оборони*. Релігійно-інформаційна служба України RISU. <https://surl.li/cc/tqyinz>

Предко, О. І. (2023). Безпекові можливості релігійної віри. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 1(21), 113–114. <https://doi.org/10.17721/sophia.2023.21>

Релігія і церква в українському суспільстві: довіра, ідентичність, функції. (2024). Центр Разумкова. <https://razumkov.org.ua/images/2025/01/28/2024-Religiya-religion-FIN.pdf>

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. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2639>

Predko, O., Kostiuik, O., & Predko, D. (2024). Religious faith: Personal forms of presentation. *Obnovljeni Život: Časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 79(2), Article 170. <https://doi.org/10.31337/oz.79.2.3>

Вікторія ОМЕЛЬЧЕНКО, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

СТРАТЕГІЯ РЕЛІГІЙНОЇ ТА НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ В МОРАЛЬНО-ЦІННІСНИХ ПОГЛЯДАХ АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО

"Під час війни особливо важливо довіряти Богові.
Воєнні часи приносять нам неодну терпіння і неодну спокусу".
(Андрей Шептицький)

Війна є найбільшим жакіттям в історії людства та каталізатором пришвидшених трансформацій нас самих, нашого світогляду, прагнень, цінностей. Загострення кризи під час війни спонукає людину до вибудовування і пошуку точок опори, однією з яких є інститут церкви та духовності, які залишаються чи не єдиним прихистком людини і є чинником консолідації нації. Ми не обираємо час, у який ми приходимо в цей світ, але ми обираємо, якими будуть наші дії у часи випробувань історичного масштабу. Зрештою, війна, післявоєнний час формують новий тип лідерства: лідерів-візіонерів. Для нас таким уособленням правдивого ідейно-морального лідерства є життя митрополита Андрея Шептицького (1865–1944), діяльність якого охоплює не лише релігійне служіння на митрополичому престолі (на який він вступив 12 січня 1901 р.), а й національне життя людей. Зрештою, бути

митрополитом – це водночас бути громадянином, адже неможливо бути провідником нації, ігноруючи чинник національно-культурного відродження. За митрополита Андрея Шептицького: "греко-католицька церква в Галичині по складі свого духовенства та по своїх національних напрямках стала справжнім українським національним монолітом" (Баран, 1947, с. 26). Єдність на всіх рівнях має бути дороговказом нашого національного буття.

Майбутній митрополит народився у родині графа Івана Шептицького та графині Софії Шептицької, мав польське коріння, тим часом ідентифікував себе українцем: "Москофілом митрополит Шептицький не був ніколи – ні в національному, ні, тим більше, в політично-державному розумінні. Національна інкарнація його душі перейшла відразу з польської в українську" (Баран, 1947,

© Омельченко Вікторія, 2026

с. 31), походючи зі шляхетного боярського роду, він органічно прийняв українські погляди.

За життя митрополит Андрей Шептицький поєднував церковне служіння з такими напрямками діяльності: освітньою (1923 р. – Богословське наукове товариство, 1928 р. – фундатор української греко-католицької Богословської Академії у Львові з двома факультетами, філософичним і теологічним; 1939 р. – Український католицький інститут церковного з'єднання ім. Йосифа – Веніаміна Рутського); суспільною (був дійсним членом Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові та почесним членом товариств "Просвіта" і "Рідна Школа"); культурною ("для української культури залишив він тривку пам'ятку як фундатор Національного Музею у Львові в 1913 р." (Баран, 1947, с. 18), почасти громадсько-політичною (належав до галицького сейму (1899 р.), був членом Палати панів австрійського парламенту у Відні (1901 р.), де відстоював українське питання; членом Національної Ради (19 жовтня 1918 р.); у липні 1941 р. став почесним президентом Національної Ради у Львові); підтримкою жіноцтва ("Сестер Миросоць, "Сестер Студиток і Йосифіток") (Баран, 1947, с. 29). В основі всіх напрямів діяльності митрополита – служіння Богу і людям, своїм прикладом і справами він надихав людей бути кращими, бути морально зрілими громадянами. Його місією у церковному житті було об'єднання церков. У цій єдності він убачав підґрунтя державного поступу. В церковному середовищі прищеплюються християнські чесноти, зароджується відчуття сестринської і братерської любові.

Отже, митрополит усвідомлював важливість державного будівництва заснованого на християнських чеснотах, бо так само як ми виховуємось у родині ми маємо жити за законами у суспільстві. У своїх промовах, праця він наголошував на необхідності інституційного становлення від сім'ї, громади, церкви до держави. Зрештою, митрополит вважав за необхідність спиратися на культурний, просвітницький, історичний фундамент, які неминуче роблять суб'єктність нації помітнішою та переконливішою. Саме тому він ініціював підтримку численних громад, видавничої справи, просвітницьких проєктів тощо, які сприяли формуванню і поширенню християнських цінностей. Міць нації формується з двох начал: культурного та політичного ядра. Як нація ми маємо спиратися на наше тисячолітнє коріння, нашу історію та культуру, саме це робить нас єдиними та згуртованими довкола національної ідеї.

Митрополит Андрей Шептицький, осмислюючи питання єдності нації, послуговується таким мовним виразом, як "єдність хати", говорячи, що все починається з мікркосму (родини), а потім втілюється у формі макрокосму (громадської спільноти, нації): "Український народ є одним народом, дехто хоче навіть сказати – одним організмом, тому й належить йому стати і суцільним національним витвором" (Шептицький, б. д., с. 24). Таким чином, шлях становлення людини розпочинається з процесу виховання, віри і традицій у родині, саме від цього залежить культура мислення, національна свідомість, громадянська відповідальність. До характеристик, які роблять народ нацією передусім належить мова: "Всі, що по-українськи говорять або, що вважають українську мову за рідну, будуть складати український народ" (Шептицький, б. д., с. 24); по-друге: "Крім мови, конституційним елементом національності" (Шептицький, б. д., с. 25) є національна самосвідомість, яка є засадничим елементом єдності нації. Перші кроки до соціалізації людина отримує у родині, потім у суспільстві вона засвоює сутність прав і обов'язку, сумління, відповідальності.

Одним із найважливіших чинників сталого суспільного життя є єдність на всіх рівнях. До важливих організацій митрополит відносить: родину, громаду, "себто злуку людей, що живуть в одній місцевості та зв'язані із собою сусідством і спільнотою багатьох потреб і інтересів" (Шептицький, б. д., с. 9). Такі шаблі і становлять суспільство, усе є взаємопов'язаним, усе має свої витоки, свій фундамент. Важливо зазначити усвідомлення митрополитом Андреем Шептицьким важливості виховання громади, спільноти, згуртованої довкола єдиної мети, поза таким контекстом створення "національного моноліту" не може бути і держави. З метою утвердження ідеї "національного моноліту" митрополит здійснював активну підтримку культурно-просвітницьких організацій та проєктів, відбувся як фундатор освітніх і музейних установ, був ініціатором надання якісних освітніх послуг: "треба і нашому народові, а хоч би тільки нашим вірним, передавати потрібні знання і виховувати його в усіх тих громадянських чеснотах, від яких залежить вартість цілої громадянської праці людини" (Шептицький, б. д., с. 10–11).

У роботі "Як будувати рідну хату" митрополит формулює питання про найефективнішу форму правління для українців і приходиться до важливого умовиводу щодо складності утворення великого народу, який має щось спільне, але і багато відмінного (враховуючи ті історичні виклики, які припали на український народ). І в цьому контексті митрополит перекладає левову частку відповідальності на плечі духовенства, які мають прищеплювати християнські чесноти і водночас знатися на науках суспільного порядку. Звідси, саме інститут церкви і духовенства має вплив на формування суспільної моралі та цінностей ефективного державного управління: "Від виховної сили Церкви в якомусь краю чи народі, від напруженості виховної праці духовенства з молоддю та в проповіданні Євангелія і пояснюванні християнських чеснот у великій мірі залежить могутність батьківщини. Бо від цієї праці залежать громадянські чесноти громадян" (Шептицький, б. д., с. 18). Отже, право обирати владу має передбачати достатній інтелектуальний та моральний рівень громадян, готовність не лише послуговуватись своїми правами, але і нести відповідальність за свій вибір. Адже ми обираємо владу (на всіх рівнях) не лише для себе, але для своїх ближніх, відповідно, не варто легковажити в таких важливих аспектах нашого життя. Завдяки такому рівню стратегічного мислення митрополиту вдалося мати вплив на громаду, виховувати юнацтво, що відіграло вирішальну роль у контексті збереження нас як нації. Йому вдалося втілити цю стратегію – синергії інтелектуального, духовного, просвітницького, культурно-мистецького начал, які надалі породили послідовників, нових лідерів на всіх рівнях, завдяки яким ми почасти вистояли як нація у найтемніші часи. Зрештою, одним із фундаментальних положень як виховання, так і освітнього наставництва є система цінностей, головно приклад втілення цих чеснот, зокрема в особистості митрополита. Він є реформатором за своїми поглядами, йому вдалося запровадити до церковного богослужіння українську мову, реформувати богословську освіту. Усвідомлюючи необхідність формування і виховання нової генерації духовенства, він усіляко підтримував шкільництво, духовні семінарії, культурно-просвітницькі об'єднання, стажування студентів-богословів за кордоном, видавництво релігійно-просвітницьких часописів. Таким чином, митрополит підтримував усі паростки української ідеї, зокрема тих українських видавництв, які говорили мовою християнсь-

ких чеснот, зокрема: "Наш Приятель" (для дітей), "Поступ" (для підлітків) заснували "суспільну організацію – Український Католицький Союз", на підставі діяльності якого видавалися такі часописи, як: "Мета" (суспільно-політичний тижневик для молоді), "Христос наша сила"; "Дзвони" (літературно-науковий місячник). Згодом завдяки публіцистичній діяльності з'явилася ще одна католицька організація – "Орли", яка, у свою чергу, видавала журнал "українське Юнацтво" (Баран, 1947, с. 50). Наведений вище перелік журналів, часописів, організацій, роботу яких підтримував митрополит, свідчить на користь того, що це була виражена стратегія, що виконувала функцію ідеологічного опору імперським ідеям Росії. Таким чином, він перемагав ідеологічного супротивника мистецтвом м'якої сили – переконання і

впливу, просвітою, адже ніщо так не трансформує культуру мислення, як якість освіти, і ми маємо врахувати цей досвід у контексті післявоєнного відновлення країни. Перемагав етикою своїх вчинків та стратегією державницьких рішень, які сповнені любов'ю, відданістю українському народові. Повагою до свого українського коріння, віри, історії, культури.

Список використаних джерел

Баран, С. (1947). *Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність*. Українське видавничє товариство "Вернигора". <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/21783/file.pdf>
Шептицький, А. (б. д.). *Наша державність. Як будувати рідну хату*. Бібліотека Української Галицької Партії https://uhp.org.ua/wp-content/uploads/2020/06/YAk-buduvaty-ridnu-hatu-01.06_druk.pdf

Олександр ПАСІЧНИК, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

БІБЛІЙНІ МІФИ В СУЧАСНОМУ ДИСКУРСІ: "ФОЛЬКЛОР У СТАРОМУ ЗАВІТІ" ДЖ. ФРЕЗЕРА

Робота "Фольклор у Старому Завіті" (Frazer, 1918) британського антрополога і релігієзнавця Дж. Фрезера (James George Frazer), написана понад сто років тому, в деяких аспектах навчального процесу не втрачає своєї актуальності і зараз. Зокрема, тема цього невеликого дослідження – використання названої вище книги під час семінарських занять із релігієзнавства у студентів спеціальностей суспільно-політичного спрямування.

Насамперед варто зауважити, що, незважаючи на секуляризацію в сучасному світі, вплив Біблії та міфів (звичайно, міфів у науковому значенні цього слова), які в ній викладені, в нинішньому дискурсі є дуже значимим. Відповідно, аналіз цих міфів на основі матеріалу, зібраного Дж. Фрезером, є актуальним і зараз. Нижче подано спробу систематизувати матеріал для розгляду на семінарі, зробивши правильні акценти які, на нашу думку, будуть сприяти кращому засвоєнню матеріалу здобувачами вищої освіти.

Серед великої кількості глав, на наше переконання (підкріплене багаторічною практичною роботою на семінарських заняттях), слід виокремити для розгляду такі (враховуючи обмеженість часу на практичних заняттях):

1. *Створення людини (The Creation of Man): патріархат, еволюція і найдавніша професія*. У главі розглядаються перша та друга глави книги Буття і, відповідно, дві різні версії створення людини, що містяться в цих главах. Зокрема, в першій главі йдеться про створення спочатку неживої природи, потім – живої природи у воді, потім птахів, потім – звірів, і нарешті людини, "чоловіка та жінку створив їх" (Бут. 1:27). У другій главі послідовність творення інша. Спочатку було створено чоловіка з пороку земного (Адама), потім – тваринний світ, кожній тварині людина давала ім'я, і лише потім було створено жінку (Єву) з "ребра Адама" (Бут. 2:22). На чому варто зробити акцент в обговоренні: 1) практично еволюційно-коректна послідовність творення в першій главі, де творення живого йде від простого до складного; 2) патріархальний характер другої глави, де робиться акцент на підпорядкованості жінки чоловіку. Запитати, яким чином можна інтерпретувати цей епізод, щоб поставити на перше місце жінку (відповідь може бути, наприклад: Бог спочатку тренувався, перш ніж створити щось довершене, або Адама було

створено з неживої природи а Єву – з живої); 3) чим займався Адам з тваринами до того моменту, коли була створена Єва? Як відомо, в архаїчній свідомості знання імені дорівнює знанню сутності (приклад з "таємними іменами" в магічних традиціях). Відповідно, згідно з Біблією, найдавнішою професією в історії людства була зоологія (тобто вивчення тварин / надавання їм імен). Це можна порівняти із сучасною зоологією, де в разі відкриття нового виду тварин їм одразу надають ім'я і вписують в систематику; 4) пояснити розбіжності, виходячи з позиції сучасних учених про декілька джерел, які поєдналися у Біблії, для більш глибокого розгляду проблеми джерел Біблії порадити книжку Р. Фрідмана "Хто написав Біблію?" ("Who Wrote the Bible?") (Friedman, 1997).

2. *Гріхопадіння (The Fall of Man): страх смерті і "мудрий змії"*. Відомий у масовій культурі біблійний епізод зі Змієм / Євою / Забороненим плодом у Дж. Фрезера розглянуто передусім з погляду, "а яка мотивація у Змія у цій історії? Чому саме ця тварина стає викрадачем безсмертя"? Саме на цих питаннях і варто зосередитись в обговоренні. Справді, в християнському дискурсі образ Змія асоціюється насамперед з хитрістю і мудрістю: він був "хитримим за всіх польових звірів" (Бут. 3:1), сам Ісус Христос, наставляючи апостолів, говорить їм "будьте ж мудрі, як змії, і прості, як голуби" (Мт.10:16). Водночас унаслідок гріхопадіння біблійний Бог покарав Змія: "За те, що зробив ти оце, то ти проклятіший над усю худобу, і над усю звірину польову! На своїм череві будеш плазувати, і порох ти їстимеш у всі дні свого життя" (Бут. 3:14). Здається, мудра істота мала б передбачити важкі наслідки, і якщо вже ризикувати в такому випадку, то тільки заради чогось дійсно вартісного. Дж. Фрезер наводить приклади з інших міфологій про появу смерті в людському існуванні, таким чином обґрунтовує мотивацію Змія в цій історії – стати самому безсмертним (очевидно, не відреагувати певним чином на страх смерті, глибоко вкорінений у людській психіці, жодна міфологічна система не може). А чому саме ця тварина була обрана на роль викрадача безсмертя, пояснюється дуже просто – саме змії скидають шкіру, що могло наштовхнути архаїчну людину на ідею про вічне омолодження цієї істоти таким чином.

3. *Чаша Йосифа (Joseph's Cup): трансформація "експертів-футурологів" від поверхні води до екрана телевізора.* У цій главі Дж. Фрезер, беручи за основу історію, викладену в 44 главі книги Буття, розглядає традиції різноманітних народів, пов'язані з ворожінням на поверхні води (іноді з часом поверхня води як аксесуар ворожіння трансформується у дзеркало). Питання, яке варто поставити студентам під час розгляду цієї глави, звучить таким чином: "У що трансформуються вода і дзеркало в наш час? У який предмет, за допомогою якого можна не лише дізнатись про політичне майбутнє, але і конструювати це майбутнє? (принаймні всі політичні вибори в Україні до 2022 року вигравалися здебільшого за допомогою цього предмета"? Правильна відповідь: телевізор.

4. *Самсон і Даліла (Samson and Delilah): важливість піару для міфотворчості.* Цей відомий міф, як ніякий інший, демонструє важливість піару, його варто обговорити в парі з сюжетом про Коцця Безсмертного зі слов'янського фольклору. І в історії Самсона з Далілою, і в історії Коцця Безсмертного є спільна схема. Герой, який бореться з ворожим племенем, бере собі жінку саме з цього ворожого племені. Вона намагається допомогти своїм родичам знайти джерело сили героя і перемогти його. Коли врешті-решт джерело сили стає відомим ворожому племені (у випадку Самсона це –

волосся, у випадку Коцця – голка), то героя перемагають. Єдина суттєва відмінність у викладі цих двох історій, яка викликає різне ставлення до головного героя, полягає в тому, що історія Самсона викладена друзями Самсона, історія Коцця Безсмертного викладена з позицій його ворогів.

5. *Гріх перепису (The Sin of a Census): поки царі переписують, народ страждає.* У цій главі Дж. Фрезер розглядає відому біблійну історію про народний перепис, що відбувся за ініціативи (і за каденції) царя Давида, та наслідки, до яких призвів цей перепис. Згідно з книгою Царств, Бог розгнівався на Давида за цей перепис і, як наслідок, покарав народ епідемією. Автор наводить велику кількість прикладів з традицій інших народів, коли точне підрахування людей, худоби, дітей і взагалі чогось важливого вважається гріхом, бо злі потойбічні сили можуть підслухати точне число і нашкодити, зменшивши кількість. Якщо ж говорити про суспільно-політичні смисли цього міфу, то найголовніший з них такий: хоч би що робили правителі, розплачуватись за це буде народ.

Список використаних джерел

Frazer, J. G. (1918). *Folk-lore in the Old Testament*. MacMillan & Co., Ltd.
Friedman, R. E. (1997). *Who Wrote the Bible?* (2nd ed.). Summit Books.
<https://spot.colorado.edu/~tooley/WhoWroteTheBible.pdf>

Денис ПРЕДКО, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА В УМОВАХ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ: ПСИХОЛОГІЧНІ КОНТЕКСТИ

Психологічна сутність релігійної безпеки полягає у забезпеченні внутрішньої стійкості особистості та спільноти до деструктивних впливів, що виникають у сфері релігійного життя, – таких як страх, маніпуляція, радикалізація, когнітивний розлад чи моральна дезорієнтація. Іншими словами, це здатність людини та суспільства зберігати психологічну рівновагу, ідентичність і смислову цілісність у релігійному середовищі, навіть у кризових чи конфліктних умовах (зокрема під час війни).

Психологічна сутність релігійної безпеки – це гармонійна взаємодія віри, свідомості та емоцій, що забезпечує стабільне відчуття сенсу життя; довіру до власних релігійних переконань без фанатизму; емоційну рівновагу у сприйнятті релігійних і соціальних викликів; здатність до співіснування з іншими віруваннями без страху чи агресії. Таким чином, релігійна безпека у психологічному вимірі є станом духовно-психологічної резильєнтності (*resilience*) – умінням не лише витримати релігійні конфлікти, а й трансформувати їх у досвід розвитку.

В умовах війни психологічна сутність релігійної безпеки набуває екзистенційного виміру, позаяк релігія стає засобом подолання страху смерті та втрати близьких; створює моральну рамку для осмислення війни (боротьба добра і зла, жертва заради ближнього); але може також бути джерелом когнітивного чи морального розладу, якщо віруючий не може узгодити релігійні переконання з досвідом насильства.

У воєнний період релігія перестає бути лише приватною вірою чи культовою інституцією; вона "входить" у поле колективної психології – формує смисли, мобілізує, дає опору. Тому "релігійна безпека" у вимірі психології означає здатність релігійних практик, інститу-

тів і наративів підтримувати психологічну стійкість суспільства й індивідів, а також не створювати нових внутрішніх загроз (радикалізація, когнітивний дисонанс, маніпуляція тощо), позаяк війна провокує зміни в релігійній ідентичності, породжує внутрішні суперечності між вірою та моральним вибором, що потребує нових форм духовно-психологічної підтримки. Ідеться про те, що релігія виступає не лише духовним, а й психологічним ресурсом стійкості особистості та спільноти, який допомагає пережити екзистенційну невизначеність, втрату, страх і травму, породжені війною.

Релігія виконує інтегративну функцію у структурі особистості, забезпечуючи зв'язок між емоційним, когнітивним і смисловим рівнями людської психіки. У кризові періоди ця інтеграція стає вирішальною для відновлення психологічної цілісності. Саме релігія дозволяє людині надати сенсу стражданню, трансформуючи відчуття безсилля у досвід внутрішньої опори та довіри до вищого порядку.

У контексті війни релігія виконує роль механізму психологічної компенсації, коли руйнування зовнішніх структур безпеки (держава, соціальна стабільність, звичне середовище) частково компенсується внутрішнім відчуттям духовного захисту. Молитва, релігійні символи, участь у богослужіннях та спільних ритуалах виступають формами колективної психотерапії. Вони сприяють зменшенню тривожності, інтеграції травматичного досвіду та формуванню колективної солідарності. Саме тому зростає роль військового капеланства, духовно-психологічних програм при релігійних громадах, діяльності церковних волонтерів, які поєднують духовну підтримку з психологічною реабілітацією.

© Предко Денис, 2026

Водночас війна змінює саму структуру релігійної ідентичності. Дослідники, зокрема А. Колодний, Л. Филипович (Колодний, & Филипович, 2025), відзначають, що під впливом травматичного досвіду відбувається переосмислення релігійної належності, зростає прагнення до автентичності та моральної чіткості. Зазначимо, що при цьому релігійна віра набуває екзистенційного характеру – стає не стільки формальною приналежністю, скільки пережиттям глибокого внутрішнього смислу. Цілком слушно О. Предко та М. Птиця зазначають, що релігійна віра – це не просто прийняття доктринальних принципів, а динамічний процес, що охоплює випробування, боротьбу із сумнівами та духовне зростання (Predko, & Pitytsia, 2025, с. 149). Це сприяє утвердженню нової форми духовності, яку можна визначити як "віру виживання" – віру, що підтримує людину у граничних ситуаціях і водночас зберігає її моральну орієнтацію.

Особливе значення має колективно-психологічний аспект релігійної віри, який впливає на формування стратегічних наративів релігійної безпеки. Через релігійні образи та сюжети (жертва, воскресіння, спасіння, відплата, надія) суспільство осмислює воєнну реальність і створює наративи стійкості та відновлення. Ці наративи допомагають переосмислити досвід втрат і страждань, підтримуючи моральну консолідацію суспільства. Таким чином, релігійна віра функціонує як смислотворчий чинник колективної пам'яті, який забезпечує психологічну безперервність національної ідентичності навіть у стані глибокої соціальної дестабілізації.

Водночас існують і психологічні загрози релігійній безпеці, зумовлені війною. Ідеться про когнітивний дисонанс між релігійними переконаннями (мир, прощення, любов до ближнього) та необхідністю протистояти агресору. Такий внутрішній конфлікт може спричинити почуття провини, розчарування, втрату віри або навпаки – радикалізацію релігійної свідомості. Крім того, поширення релігійної дезінформації, маніпуляцій і пропаганди створює стан духовної тривожності, що підриває психологічну стабільність боговірних. Поєднання війни та "сакральних" інтерпретацій може провокувати мілітаризовані релігійні наративи, підживлювати ворожість та ксенофобію. Виникає когнітивний дисонанс між релігійними ідеалами (мир, любов) і необхідністю насиль-

ницького опору; це може спричинити моральні конфлікти й емоційні розлади.

Тому важливим завданням постає психологічна реабілітація через релігійні спільноти – створення середовищ довіри, співчуття й духовної підтримки. Релігійні організації, виступаючи моральними агентами суспільства, можуть сприяти психологічному відновленню постраждалих, трансформації травматичного досвіду в досвід духовного зростання.

Отже, психологічний вимір релігійної безпеки полягає в тому, що смислові контексти її чинників забезпечують емоційно-смисловою стабільність, допомагають долати наслідки війни та формують основу для психологічної й духовної реконсолідації українського суспільства в післявоєнний період. Її значення виходить за межі індивідуальної релігійності – вона стає інструментом колективного самозбереження, відновлення довіри й морального порядку, без яких неможливе справжнє відновлення національної безпеки.

Утім, релігійна безпека в умовах російсько-української війни – це поле подвійних можливостей: релігія може бути джерелом резильєнтності, смислоутворення та соціальної підтримки, але водночас – джерелом ризиків (радикалізація, моральні травми, маніпуляції). Отже, психологічні ризики релігійної безпеки – це не лише загроза індивідуальній психіці, а й деструктивні ефекти для колективної ідентичності, моральної єдності та соціальної стабільності. Тому її стратегічним завданням є інтеграція релігійної підтримки з психологічними службами; розробка етичних стандартів духовної допомоги; профілактика радикалізації через просвіту і міжрелігійний діалог, що сприятиме підтримці психічного здоров'я суспільства, допомагаючи людям зберігати гідність, надію та моральну рівновагу.

Список використаних джерел

Колодний, А., & Филипович, Л. (2025). Війна та її наслідки для релігійної плюральності України. *Філософська думка*, 3, 135–148. <https://doi.org/10.15407/fd2025.03.135>

Predko, O., & Pitytsia, 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. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2639>

Олена ПРЕДКО, д-р філос. наук, проф.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ДИСКУРСИ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ У ПРАЦЯХ ВИКЛАДАЧІВ КАФЕДРИ РЕЛІГІЄЗНАВСТВА КНУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

Після початку воєнної агресії Росії проти України 2014 р. та повномасштабної війни 2022 р. питання релігійної ідентичності, ролі релігійних інституцій і їх впливу на безпеку суспільства стали вкрай чутливими й стратегічно важливими. Аналіз дискурсів релігійної безпеки допомагає зрозуміти, як релігійні наративи формують суспільну стійкість або, навпаки, сприяють конфліктам.

Кафедра релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка має активну наукову і видавничу діяльність, що включає дослідження релігійних практик, ідентичностей та суспільних наслідків релігійних дискурсів. Аналіз праць її викладачів дозволяє виявити академічні позиції, методологічні підходи й практичні рекомендації, які формують суспільний дискурс щодо релігійної безпеки. Незважаючи на

наявні публікації (зокрема збірники й монографії з теми релігійної безпеки), бракує цілісного дослідження, яке систематично проаналізувало би внутрішньо-кафедральні дискурси (позиції окремих викладачів, методологічні орієнтації, тематичні пріоритети) та їх вплив на академічну підготовку фахівців і національну політику у сфері релігійної безпеки. Такий аналіз заповнить методологічну прогалину і підвищить трансляцію результатів науки в практику.

Розуміння того, які наративи щодо релігійної безпеки продукують українські релігієзнавці, має значення для формування ефективних стратегій протидії радикалізації, захисту прав релігійних спільнот і побудови інклюзивної політики. Дослідження дискурсів кафедри дозволить краще узгоджувати освітні програми, рекомендації для органів влади та просвітницькі ініціативи.

© Предко Олена, 2026

Аналіз сприятиме підвищенню якості викладання релігієзнавчих дисциплін (включно з підготовкою спеціалістів з релігійної безпеки), дозволить оновити навчальні траєкторії та інтегрувати міждисциплінарні підходи (історія релігії, психологія релігії, політологія, безпекознавство, соціологія релігії), що важливо для викладацької відповідальності кафедри в умовах інформаційних та ідеологічних викликів.

Усвідомлення загроз, що постають перед релігійною сферою, отримало ширше наукове визнання, і до їх вивчення активно долучилися викладачі кафедри релігієзнавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка – професори О. І. Предко, Є. А. Харьковщенко та аспіранти В. Запорожець, К. Козар, М. Нестерова. Колектив кафедри здобув перемогу в конкурсі Національного фонду досліджень України "Наука для безпеки людини та суспільства" з науковим проектом "Релігійна безпека України в умовах коронавірусної пандемії" (№ 2020.01/0233).

У межах реалізації цього проекту дослідники розробили концепцію релігійної безпеки України в період пандемії COVID-19, яка враховує особливості взаємодії державних інституцій і релігійних спільнот у кризових умовах. На основі отриманих результатів було підготовлено практичні рекомендації для органів державної влади щодо зміцнення релігійної безпеки як на загальнодержавному, так і на регіональному рівнях, із акцентом на дотриманні прав вірних, підтриманні міжконфесійного миру та забезпеченні суспільної стабільності.

Результатом реалізації наукового проекту стало видання монографії "Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії" (Харьковщенко та ін., 2021), опублікованої у видавництві ФОП Кушнір Ю. В. У цьому дослідженні було розроблено модель впровадження стратегії релігійної безпеки, визначено ключові чинники, що впливають на трансформацію релігійного життя, а також проаналізовано умови, які зумовлюють перегляд міжконфесійних та державно-конфесійних відносин у сучасній Україні.

Окрему увагу приділено соціологічним і експертним дослідженням, результати яких було представлено в низці наукових публікацій. Зокрема, матеріали опубліковано в міжнародному виданні (Kharkovshchenko, Predko, & Turenko, 2021), а також у вітчизняній монографії (Харьковщенко та ін., 2021). Окрім того, результати дослідження було оприлюднено в 11 наукових статтях, 7 тезах конференцій, а також у численних виступах у засобах масової інформації, на всеукраїнських і міжнародних наукових конференціях, що засвідчує широку наукову й суспільну значущість проекту.

Нині кафедра релігієзнавства продовжує наукові пошуки в межах нового масштабного проекту "Релігійна безпека України в умовах післявоєнного часу", у якому беруть участь М. Нестерова, О. Пасічник, О. Предко, Є. Пілецький та Є. Харьковщенко. Цей проект має ширший дослідницький масштаб, ніж попередній, адже, по-перше, він спирається на результати, отримані під час роботи над проектом про релігійну безпеку в умовах пандемії, а, по-друге – до нього долучилася знана українська релігієзнавиця Л. Филипович, що суттєво розширило науковий потенціал команди.

У межах цього дослідження значно поглиблено змістове поле аналізу: від вивчення нових контекстуальних характеристик релігійної безпеки до осмислення парадигмальних змін у її розумінні в післявоєнний період; від аналізу нарративів і контрнарративів релігійної безпеки до розкриття безпекового потенціалу релігійної віри

як чинника відновлення суспільства. Таким чином, проєкт спрямований на формування цілісного бачення релігійної безпеки в умовах трансформації українського соціуму після війни.

У своїх наукових працях О. Предко (Предко, 2025; Predko, 2024; Predko, & Predko, 2024) пропонує багатовимірне бачення релігійної безпеки, наголошуючи на її державно-церковних, політичних та ціннісно-смыслових вимірах. Дослідниця підкреслює, що релігійна безпека має розглядатися не лише як поняття релігієзнавчої чи правової площини, а як комплексна система, яка охоплює кілька рівнів: особистісний рівень – забезпечення свободи совісті, права на віросповідання та збереження духовної ідентичності людини; міжконфесійний рівень – підтримання діалогу, взаєморозуміння та недопущення конфліктів між релігійними спільнотами; державно-церковний рівень – врівноважена взаємодія державних структур із релігійними організаціями у правовому та суспільному контекстах.

Науковиця визначає релігійну безпеку як динамічний баланс між можливостями та ризиками у сфері державно-церковної взаємодії, де важливу роль відіграють культурні, правові, інформаційні та ментальні чинники. Вона також аналізує співвідношення "сакрального" і "профанного" як основний інструмент для розуміння безпекових процесів і пропонує адаптивну модель релігійної безпеки, здатну реагувати на сучасні виклики та трансформації в українському суспільстві.

Натомість Є. Харьковщенко, Є. Пілецький порушують питання про ризики та небезпеки в царині релігійної віри (Харьковщенко, Пілецький, & Скоклюк, 2024), позаяк проблема релігійної віри має надзвичайно важливе значення в контексті дослідження релігійної безпеки та небезпеки, оскільки саме віра є основним внутрішнім чинником, що визначає ставлення людини до релігії, її поведінку, рівень толерантності та взаємодію з іншими конфесійними спільнотами. Релігійна віра формує ціннісні орієнтири, моральні норми та життєві смисли, які сприяють духовній стійкості особистості та суспільства. Коли віра має гуманістичний і миротворчий зміст, вона виступає фактором релігійної безпеки, зміцнюючи солідарність, довіру, моральну культуру. Така віра допомагає людині долати кризові ситуації, не втрачаючи відчуття сенсу життя та моральної рівноваги. Водночас, якщо релігійна віра набуває догматичного, фанатичного чи екстремістського характеру, то вона може стати джерелом релігійної небезпеки – провокувати конфлікти, нетерпимість, маніпуляції свідомістю, політизацію релігії. У таких випадках порушується баланс між духовним і соціальним вимірами віри, що створює загрозу як для особистості, так і для суспільної безпеки. На цей аспект звертають увагу О. Предко та М. Птиця (Predko, & Pitytsia, 2025). Безперечно, у поліконфесійних суспільствах рівень релігійної безпеки багато в чому залежить від здатності боговірних до толерантного сприйняття "Іншого". Держава, яка прагне забезпечити релігійну безпеку, має враховувати особливості релігійної віри громадян у своїй політиці, зокрема в освітній, культурній та інформаційній сферах. Наукове осмислення віри допомагає уникати конфесійної дискримінації, сприяти розвитку духовної культури та зміцнювати громадянську єдність.

Також О. Предко на запрошення колективу Науково-дослідного інституту українознавства КНУ імені Тараса Шевченка взяла участь у розробці концепції проєкту "Викриття російських фальсифікацій і міфів історії України як складова гуманітарної безпеки держави", який виграв конкурс (ТЗ НДП№25БФ079-01, березень

2025 – грудень 2027). Отже, тематика релігійної безпеки розширюється, стає науковим проєктом сучасної вітчизняної гуманітаристики.

На кафедрі релігієзнавства активно розвивається дослідження проблем релігійної безпеки та її різних аспектів. До цієї тематики долучилися молоді науковці, які вже здобули ступінь доктора філософії у галузі релігієзнавства. Серед них – В. А. Запорожець, авторка дисертації "Особливості функціонування УАПЦ у 1990-х – 2010-х роках" (2020 р., наук. кер. проф. Є. А. Харьковщенко); В. В. Вербицький, який досліджував "Особливості міжнародної діяльності Української греко-католицької церкви" (2021 р., наук. кер. проф. О. І. Предко); М. І. Нестерова – авторка праці "Інституційні чинники свободи совісті та віросповідань на прикладі України та Казахстану" (2022 р., наук. кер. проф. Л. Г. Конотоп); А. О. Марченко – автор дослідження "Взаємозв'язок релігійних цінностей і прав людини в умовах глобальних викликів" (2023 р., наук. кер. проф. І. В. Кондратьєва); В. І. Якуша – автор дисертації "Концептуалізація релігійного досвіду в сучасній аналітичній філософії" (2024 р., наук. кер. проф. О. І. Предко); І. Г. Максименко, який досліджує "Смислові контексти феномену релігійної віри в сучасному православному дискурсі" (2025 р., наук. кер. проф. О. І. Предко), К. В. Добровольська – тема дисертаційного дослідження "Сучасні феміністичні концепції у християнстві: релігієзнавчий аналіз" (2025 р., наук. кер. проф. Є. А. Харьковщенко); І. В. Стецяк – тема дисертаційного дослідження "Основні богословські концепції протопресвітера Гавриїла Костельника: релігієзнавчий аналіз" (2025 р., наук. кер. доц. О. В. Сарапін).

Наразі над темами, пов'язаними з політичними, ідеологічними та ціннісно-смисловими вимірами релігійної безпеки, а також з її практичними аспектами, працюють докторанти О. В. Костюк, Ф. М. Медвідь і аспіранти кафедри – В. Богдасhevський, В. Мельник, А. Лавинюкова, М. Птиця, А. Ішханішвілі, А. Дорош, Ю. Скоклюк та О. Збанко. Їхні дослідження зосереджені на аналізі сучасних викликів релігійної безпеки, вивченні ціннісних основ міжрелігійної взаємодії та практичних механізмів її забезпечення в українському суспільстві.

Щодо суспільної важливості, такі дослідження мають значні практичні наслідки. Вони можуть допомогти

у формуванні політики міжрелігійного діалогу, законодавчому врегулюванні прав вірних, розроблюванні програм освітніх курсів із релігієзнавства, де тематика безпеки посідає окреме місце. Наприклад, викладачі кафедри могли би виробити рекомендації для державних інститутів щодо вдосконалення законодавства, яке регулює свободу віросповідання, а також участі релігійних організацій у зміцненні стійкості громад у поствоєнний період.

Таким чином, наукова цінність теми полягає у можливості синтезувати й систематизувати знання, представлені викладачами кафедри релігієзнавства КНУ, і представити їх як цілісний дискурс, з урахуванням контексту війни, постконфліктного відновлення, інформаційної безпеки та культурних трансформацій. Дослідження також стане внеском у практичну сферу, допомагаючи ідентифікувати сильні та слабкі сторони наукових позицій, формувати методологію й освітні стандарти, а також сприяти підвищенню суспільної обізнаності та толерантності.

Список використаних джерел

- 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>
- Харьковщенко, Є. А., Пілецький, Є. А., & Скоклюк, Ю. О. (2024). Релігійна віра як чинник релігійної безпеки/небезпеки в умовах російсько-української війни. *Культурологічний альманах*, 3, 28–36. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.4>
- Харьковщенко, Є. А., Предко О. І., Туренко В. Е., & Нестерова М. І. (2021). Релігійна безпека у світі та Україні під час COVID-19: Соціологічний аспект. У К. М. Вергелес & О. І. Предко (Ред.), *Безпека, релігія, церква в сучасному суспільстві* (с. 9–47). ФОП Кушнір Ю.В. <https://dspace.vnmu.edu.ua/handle/123456789/5650>
- Kharkovshchenko, Y., Predko, O., & Turenko, V. (2021). Religious security during COVID-19: Foreign experience – lessons for Ukraine. In A. Jankovska (Ed.), *Development of scientific, technological and innovation space in Ukraine and EU countries* (pp. 391–409). Baltija Publishing. <https://doi.org/10.30525/978-9934-26-151-0-47>
- 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. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2639>
- Predko, O. (2024). Religious security in the context of the Russian-Ukrainian war: Levels of perception. In *The Days of Science of the Faculty of Philosophy-2024: Abstracts of International Scientific Conference (April 18–19, 2024)* (pp. 481–484). Publishing and Polygraphic Center "Kyiv University".
- Predko, O., & Predko, D. (2024). Religious Security: Its Essence and Main Factors (Ukrainian Context). *Occasional papers on religion in Eastern Europe*, 44(3), Article 5. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2516>

Микола ПТИЦЯ, асп.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЙНА ВІРА В ЕКЗИСТЕНЦІЙНІЙ КОНЦЕПЦІЇ ВІКТОРА ФРАНКЛА

На сьогодні релігійна віра виступає важливим чинником як особистого, так і суспільного буття, позаяк впливає на систему цінностей, моделі поведінки та рівень соціальної єдності. В умовах кризових ситуацій, глобалізаційних викликів і культурних трансформацій особливо актуальною стає потреба в глибшому осмисленні ролі віри в житті людини та громади.

Відчуття сенсу життя є провідним психологічним ресурсом, який забезпечує внутрішню стійкість та здатність адаптуватися до воєнних обставин. Саме цей показник демонструє найвищий рівень серед інших – у середньому 7,1 бала з 10 (за результатами другої хвилі пілотного дослідження добробуту українців під час війни) (2025). Найвищі значення зафіксовані серед жителів міст, що не є обласними центрами, а також серед людей віком 30–44 роки. Водночас мешканці Сходу та

внутрішньо переміщені особи показують нижчі результати, хоча їхній рівень сенсової насаженості перевищує середній. Українці оцінюють рівень власного щастя на 5,6 бала з 10, і цей показник лишається стабільним протягом останнього півріччя. Найбільш щасливими себе відчують люди до 45 років, тоді як найнижчі оцінки характерні для старших поколінь (60+). Поряд із цим зростає рівень тривожності: майже половина населення відчуває її на високому рівні. Найбільше це стосується літніх людей та мешканців Сходу, тоді як молодь віком 18–29 років демонструє найнижчий рівень тривожності.

Віктор Франкл (1905–1997), австрійський психіатр і засновник логотерапії, розглядав релігійну віру як один із фундаментальних вимірів людського існування, його сенсожиттєвих орієнтирів. В. Франкл вважав, що людина

© Птиця Микола, 2026

завжди прагне до сенсу, і релігійна віра є одним із найглибших джерел його знаходження. Він називав це "трансценденцією", тобто виходом за межі себе і свого "Я". Справжня віра, що народжується з внутрішньої сили людини, надає їй потужного життєвого імпульсу. Для такої віри, зрештою, не існує нічого, що позбавлене сенсу (Frankl, 1986, p. 49). На думку В. Франкла, навіть ті, хто вважає себе безвірними, можуть мати несвідомий релігійний вимір: пошук вищого сенсу, прагнення до справедливості чи віру в універсальні цінності. Досвід концтаборів привів В. Франкла до переконання, що релігійна віра як психологічний ресурс допомагає людині вижити, зберегти гідність і внутрішню свободу навіть у нелюдських умовах. Причому він підкреслював, що страждання стає осмисленим, коли людина бачить у ньому вищий сенс.

В екзистенційному психоаналізі В. Франкла релігійна віра постає як шлях до відкриття "надсмислу"; є джерелом духовної стійкості та свободи; вона не зводиться до догм, а є живим екзистенційним переживанням сенсу; допомагає людині витримати страждання й зберегти внутрішню цілісність. У цьому контексті "не людина ставить питання про сенс свого життя, а саме життя ставить його перед нею" (Предко, 2023, с. 227)

В. Франкл наголошував, що релігійні переживання в'язнів, коли вони виникали, вирізнялися особливою щирістю. Новоприбулих часто вражала глибина та сила цієї віри. Найбільше запам'ятовувалися імпровізовані молитви чи богослужіння, які відбувалися в куточку барака або в темряві зачиненої вантажівки для худоби, якою в'язні поверталися з роботи – виснажені, голодні й змерзлі у своєму лахмітті (Франкл, 2022, с. 50).

Сутність поняття "надсмисл" (Über-Sinn) у В. Франкла полягає в тому, що це вищий, абсолютний сенс буття, який виходить за межі людського розуміння. Людина може не досягнути його повністю, але здатна довіряти його існуванню, навіть у ситуаціях, де власний сенс життя здається прихованим чи недосяжним. "Надсмисл" відкриває перспективу бачити страждання та обмеженість людського існування не як безглуздість, а як частину ширшого, вищого задуму. Для В. Франкла це не абстрактна ідея, а релігійно-екзистенційна категорія, яка підкреслює зв'язок людини із трансцендентним (Богом). Іншими словами: "надсмисл" – це те, що перевищує межі

індивідуального досвіду й раціонального пояснення, надає людині силу жити й навіть витримувати нестерпне, довіряючи тому, що у світі існує вищий сенс. В. Франкл говорить про "надсмисл" (Über-Sinn) – сенс, який перевищує людські можливості розуміння. Релігійна віра дозволяє людині прийняти те, що неможливо пояснити раціонально (наприклад, страждання, смерть), довіряючи вищому порядку буття. В. Франкл наголошував, що навіть у найекстремальніших умовах (наприклад, у концтаборі) людина може залишатися духовно вільною. Релігійна віра допомагає не піддатися відчаю, позаяк вона дає переконання, що життя має сенс незалежно від зовнішніх обставин. В. Франкл відкидав релігійний догматизм. Для нього віра – це не сліпе підкорення авторитету, а індивідуальна відповідь людини на виклик життя. У цьому сенсі релігійна віра є екзистенційним актом вибору, подібним до к'єркегорівського "стрибка віри". Саме "досвід релігійної віри формує внутрішні ресурси, які допомагають людині справлятися зі складними життєвими ситуаціями" (Предко, 2025, p. 629).

Таким чином, для В. Франкла релігійна віра – це не лише доктрина чи культ, а насамперед екзистенційна потреба людини в сенсі у зв'язку з трансцендентним, яка виявляється навіть тоді, коли людина цього не усвідомлює. Релігійна віра є внутрішньою потребою людини – прагненням знайти сенс життя та відчуття зв'язку із чимось, що виходить за межі людського існування (трансцендентним, вищою реальністю, Богом), намаганням пошуку справедливості, відчуттям відповідальності за інших.

Список використаних джерел

- Предко, О. І. (2023). *Психологія релігії* (3-тє вид., виправ. та доп.). Ліга-К. <https://surl.li/ejjoqu>
- Результати другої хвилі пілотного дослідження добробуту українців під час війни. (2025, 22 вересня). Київський Міжнародний Інститут Соціології. <https://surl.li/hxaydn>
- Франкл, В. (2022). *Людина в пошуках справжнього сенсу. Психолог у концтаборі*. КСД.
- Predko, D. (2025). The experience of religious faith as a factor of "mitigating" anxiety in the context of the russian-ukrainian war. In *The Days of Science of the Faculty of Philosophy – 2025: Abstracts of International Research Conference* (pp. 627–629). Publishing and Polygraphic Center "Kyiv University". <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/14/81>
- Frankl, V. E. (1986). *The doctor and the soul. An introduction to logotherapy*. Vintage Books

Герман СЄВАЛЬНЄВ, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

АЛГОРИТМИ СОЦІАЛЬНИХ МЕРЕЖ ЯК РЕСУРС ВПЛИВУ МОСКОВСЬКОЇ ЦЕРКВИ НА РЕЛІГІЙНУ СИТУАЦІЮ В УКРАЇНІ

Релігійна ситуація в Україні після 2022 року зазнала істотних трансформацій, зумовлених повномасштабною агресією РФ проти України, політичною поляризацією та цифровізацією публічного простору. Одним із ключових чинників цих змін стала поява нових каналів релігійної комунікації, зокрема перехід до нових форм взаємодії – Telegram і WhatsApp-каналів та чатів, а також активне залучення TikTok, що дедалі частіше виступають інструментом політичного й світоглядного впливу. У цих умовах Українська православна церква (Московського патріархату), афілійована з Російською православною церквою, втрачаючи можливості легітимного функціонування на території України, активно використовує

цифрові платформи як механізм утримання аудиторії та переозначення власної присутності.

В Україні одним із найяскравіших виявів цього став флешмоб "#упц_це_ми", ініційований після початку дослідження щодо питання наявності ознак афілійованості Київської митрополії УПЦ (ДЕСС повідомляє про початок дослідження..., 2025).

За внутрішнім пошуком TikTok станом на 10 жовтня 2025 року під цим хештегом створено понад 23,7 тисяч відео, що репрезентують спільну ідеологічну рамку "захисту віри" та "вірності канонічній церкві". Один із найпопулярніших прикладів – відео, частково створене за допомогою генеративних моделей, у якому вибудовується

ідеалізований образ духовної цілісності УПЦ (на момент дослідження – 35,1 тис вподобань). (Elisavuh, 2024).

Аналіз контенту в TikTok та Facebook засвідчує повторюваність трьох базових наративів:

1. "Тримайся церкви" – заклик до вірності Московському патріархату;

2. "ПЦУ – це лжецерква" – дискредитація автокефальної Православної церкви України;

3. "Україна переслідує віруючих" – створення образу держави, що порушує свободу совісті.

Ці меседжі, за спостереженнями аналітиків Detector Media, формують ядро релігійної дезінформації в українському сегменті соцмереж, а їх візуальна форма – емоційні короткі відео, свідчення, молитви – адаптована до медіалогіки TikTok (Бідочко та ін., 2023).

Сама діяльність Російської православної церкви та афілійованих із нею структур розглядається як частина ширшої стратегії гібридного впливу, що поєднує політичні, культурні й інформаційні складники. У роботі "Гібридна війна: вплив Російської православної церкви" ("Hybrid War: The Influence of the Russian Orthodox Church") докладно показано, що ці структури діють як елементи релігійної дипломатії та ідеологічного забезпечення "руського мира": церковні наративи підкріплюють політичні меседжі, легітимізують агресію через апеляції до "єдності православ'я" й "захисту традиційних цінностей". Така діяльність перетворює релігійні канали комунікації на важливу частину інфраструктури гібридної війни, у якій духовний дискурс використовується для зміцнення проросійських ідентичностей і виправдання політичного домінування (Lytvynchuk, Shevchuk, & Hrytsyshena, 2025).

Православні актори використовують соціальні мережі не лише для проповіді, а для створення "цифрового канонічного простору" – інформаційної зони, де легітимність віри вимірюється масовістю та візуальною повторюваністю. У цьому сенсі соцмережа стає новою формою парацерковного середовища, де належність до спільноти підтримується не участю в літургії, а щоденним споживанням контенту (Garaschuk, & Sokolovsky, 2025).

Алгоритми соцмереж мають на меті збільшити час користування платформою, тому персоналізовано підбирають контент для користувача на основі його вподобань і активності. Перегляд контенту конкретної тематики збільшує імовірність появи схожого за тематикою контенту. Така алгоритмізація приводить до появи "алгоритмічного богослов'я" (Campbell, 2020),

у межах якого релігійна доктрина формується не через догматичний дискурс, а через віральність та емоційну привабливість контенту.

Алгоритмічне богослов'я перетворює платформи на посередників у визначенні того, що вважати "правильною вірою", а що – відхиленням, створюючи ризик формування інформаційно керованих релігійних ідентичностей. Вплив російської церкви через соціальні мережі спричиняє зміщення центрів довіри від церковних ієрархій до цифрових платформ, що є новим викликом для релігійної безпеки України.

Алгоритми соціальних мереж створюють напівавтономну церковну спільноту, яка функціонує поза державним регулюванням. Це середовище має ризик поступово радикалізуватися, формуючи інформаційно замкнену екосистему, де посилюється ефект підтвердження віри й зовнішнього переслідування. Такі цифрові кола взаємодії отримують додаткове рекламне охоплення завдяки алгоритмам платформ, залишаючись формально в межах чинного законодавства про рекламу. Голосом цієї квазіцеркви виступають не лише офіційні клірики, а й миряни, які стають невловимими рупорами російського церковного дискурсу, поширюючи його через особисті акаунти, блоги й чати.

У контексті української державної політики це означає потребу в розроблянні інструментів моніторингу та медіаосвіти, що допоможуть зміцнити обізнаність суспільства щодо релігійно-політичних маніпуляцій у цифровому середовищі.

Список використаних джерел

Бідочко, Л., Білоусенко, О., Півторак, О., Зінченко, С., Сливенко, О., & Худіш, П. (2023, 28 червня). "Канонічні проти сатаністів". Дослідження дезінформації щодо релігійних спільнот у соціальних мережах. Детектор Медіа. <https://surl.li/frfaw1>

ДЕСС повідомляє про початок дослідження щодо питання наявності ознак афілійованості Київської митрополії УПЦ. (2025, 17 травня). Державна служба України з етнополітики та свободи совісті (ДЕСС). <https://dessa.gov.ua/dess-povidomliaie-pro-pochatok-doslidzhennia/> Campbell, H. A. (2020). *Digital creatives and the rethinking of religious authority*. Routledge.

Elisavuh [@elisavuh], (2024, November 22). "#щпи_це_му". [Video]. TikTok. <https://www.tiktok.com/@elisavuh/video/7440142218469313800>

Garaschuk, D., & Sokolovsky, O. (2025). Digital orthodoxy and political populism in Eastern Europe. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 45(7), 73–101. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2650>

Lytvynchuk, O., Shevchuk, A., & Hrytsyshena, Z. (2025). Hybrid War: The Influence of the Russian Orthodox Church on the Ukrainian Media. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 45(6), Article 3. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2665>

Yeva SYCHOVA, Student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

FAITH AT MARGINS: A COMPARATIVE ANALYSIS OF CATHOLIC RESILIENCE IN OCCUPIED EASTERN UKRAINE AND EDO PERIOD IN JAPAN

In this work the divergent survival strategies of minority Catholic communities under regimes intent on their eradication will be presented. It includes comparative analysis of the Catholic Church in the Russian-occupied Donbas region since 2014 and the Kakure Kirishitan (Hidden Christians) of Japan following the Shimabara Rebellion (p. 1638–1873). This work aims to show how these two cases present apparent models of resilience against persecution sponsored by state. Catholics' experience in Ukraine could be characterised by institutional steadfastness and overt witness in face of targeted liquidation, in which

case faith becomes a marker of European identity and as a result means being distinct from Russia. Contrasting this – the Japanese Kakure Kirishitan survived through religious syncretism and various covert practices, in this way preserving communal identity in the state of complete isolation. By carefully examining these paths, one might acknowledge how faith becomes the ultimate bastion of identity, during annihilation.

To start with for religious minorities, state prosecution is an existential challenge that forces the choice between open resistance or conversion for survival – which has a not

© Sychova Yeva, 2026

apparent answer at all in terms of Christian psychology and world view. In this analysis two geologically and distant, and still thematically resonant, examples of Catholic endurance will be shown: Roman Catholic communities in Russian-occupied East of Ukraine since 2014 and the Kakure Kirishitan of Japan – both share the experience of facing ideological regimes bent on their total assimilation or destruction, nevertheless their paths to keep their tradition and faith alive differed dramatically, influenced by nature of persecution and their connection to the international community.

Secondly, the selection of the Edo period in Japan as a case for reasonable comparison was mainly driven by its ability to represent one of history's most systematic and unfortunate attempts to fully erase major world religion from the nation and its history. By the time of the Tokugawa Shogunate persecution policy began: total national isolation (*sakoku*) prolonged for over two centuries and was enforced by the government (Hur, 2020). This environment of social and political "vacuum" decreased drastically any possibilities to receive external support. In Ukraine, on the other hand, the global Church can offer aid and diplomatic pressure, but currently most of the communities remain isolated, constantly facing the reality of the regime. By considering the contrast between these extreme examples of isolation and endurance, one is able to understand more clearly the specifics of the mechanism of religious persecution in different parts of the world.

Third of all, in Ukraine such conflict is a matter of national security where religious freedom has become somewhat of a battlefield. In the case of external aggression institutions weaponising religion, the government's role and duty is to protect the spiritual freedom of the citizens. In modern academic discourse of Ukraine it's defined clearly:

"The Ministry of Foreign Affairs of Ukraine once again draws the attention of the international community to these criminal violations of human rights, in particular the right to freedom of conscience in the territories of Ukraine temporarily occupied by the Russian Federation. Despite the war's realities, Ukraine continues to make every effort to protect and promote religious freedom and strictly adhere to the norms of international law governing the issues of freedom of religion and belief" (Comment of the MFA of Ukraine ..., 2025).

The persecution of various religious groups including Roman and Greek Catholics in the Donbas represents a direct violation of human dignity and rights. By comparing this modern struggle with Japan's Hidden Christians, one can outline the main models of resilience.

The occupation of Eastern Ukraine which began 2014, was an ideology based aggression aimed at forcing "Russkiy Mir" a neo-imperial concept that unifies all ethnic and religious groups under the influence of Moscow using methods of oppression and violence. In such a framework the Catholic Church – universal and loyal to the Vatican – was branded as a symbol of Western values and influence. The persecution is systematic and aims for complete liquidation. Occupational authorities made their goal clear:

"In particular, on December 26, 2022, the Russian occupation authorities banned the activities of the Ukrainian Greek Catholic Church in the temporarily occupied territories. This was accompanied by the forced deportation of clergy. In addition, other organizations, including those engaged in social service and humanitarian support for people in the occupied and deoccupied territories, were also banned" (Greek-Catholic Bishop of Donetsk..., 2025).

This involved not only seizing church property and arresting priests on charges that were fabricated, yet also

systematically intimidating parish groups, disrupting services and portraying Catholics as agents Western civilisation. The goal here is clearly to sever the community from its leadership and its global connections.

The survival strategy of the Donbas Catholics was forced to become one of witnesses of steadfastness of local institutions. Unlike isolated Christian societies in Japan, they remained a part of the global church. And such connections provided a lifeline that is crucial in scenarios similar to above mentioned. Organisations like Aid to Church in Need and Caritas documented the various cases of violence, provided material support allowing the church to become more visible even in these circumstances. Yet unfortunately this policy didn't stop the oppression in any way and the inhabitants of the region feel helpless and isolated:

"We feel helpless, because it is as if nobody sees what is happening. What hurts most is seeing that the world remains silent while civilian areas are bombed and people are killed. From a practical standpoint, we can't see a significant response from the world. The only thing that gives us hope is that God is stronger than the evil we can find in the world. We look at daily life from the perspective of Heaven, because sooner or later everything will end, and that end is called Paradise. The only question is how to get there. Every day is a new opportunity to take steps in that direction, and we do what we can."

Continuing to celebrate Mass under constant threat became a powerful form of non-violent resistance. Their existence serves the public testament of standing against an exclusion of religious and political projects that sought to belittle and erase their identity.

Fourthly, the Japanese example presents a more complex model of survival born out of total isolation. After the Shimabara Rebellion (1637–1638), the Tokugawa Shogunate spotlessly used their system of eradication of the "evil religion" (Sebes, 1979). And it was not merely a political action but ideological – secured by the *sakoku* policy, "closed" Japan from influence of foreign cultures. The total surveillance of *terauke* system in society, that actually required every family to be registered in local Buddhist temple and offered access to goods for those who turned Christians in (Morris, 2018).

Such social tension in addition to governments brutal physical punishment, left Christians with no choice but to hide their practices. Kakure Kirishitan were forced to fully disappear. And resilience was stated through religious syncretism and practices that were kept in secret. With no contact to the outside world their religion passed down through generations by leaders that were known as *cholera*. For a mere reason of survival they had to hide their faith from the sight of their community. The prayer *orasho* became a mere resemblance of Latin and Portuguese phonetics where words lost their theological meanings (Munsi, 2019).

For more than two centuries, they kept their faith an absolute secret. Such identity as theirs was strictly communal, shaped as an inheritance which remained in secret under any circumstances. Such a community, however, was deprived of theological guidance, beliefs of these people into unique syncretism distinct from global Catholicism that reemerged in Japan in the nineteenth century.

In conclusion, contrast between two communities mentioned appeared to be not as different as one might have expected. The Catholics of Eastern Ukraine, face a modern totalitarian regime and can only rely on institutional support from the world they are being currently cut off from. Faith of these people is not only a spiritual path, but a choice not to bend under oppressive regime policy. Nevertheless,

they have to remain silent in the contemporary discourse, under the threat of being persecuted. They keep resisting but in time become less and less visible.

And the Kakure Kirishitan faced an ideological monolithic and sealed state of their time and survived radical secrecy and cultural adaptation. They were as resilient as above mentioned and aimed for invisibility in order to keep their own life and their families safe. The cost of survival of Catholicism in Japan was theological transformation of their faith.

Despite being so divergent, the core of truth remains the same. In both occupied Donetsk and feudal Nagasaki, Catholicism provides a ground for an identity that the state can not annihilate. Whether through the public defiance of the priest facing his captors or syncretic prayer to hidden icon. These communities demonstrate the extraordinary power of faith to preserve human spirit against ideological pressure. This is proof of faith not being erased even at darkest times and a precaution for contemporaries to not let

oppressed religious groups stand alone against the totalitarian policies.

Список використаних джерел

Коментар МЗС щодо ситуації з релігійною свободою на тимчасово окупованих територіях України. (2025, 10 січня). МЗС України. <https://surl.li/bqpsup>

Greek-Catholic Bishop of Donetsk: "Before the war we had over 80 parishes, but more than half closed, are under occupation or were destroyed". (2025, August 12). ACN International. <https://acninternational.org/before-the-war-we-had-over-80-parishes/>

Hur, N. L. (2020). *Death and social order in Tokugawa Japan: Buddhism, Anti-Christianity, and the Danka System*. Brill. <https://doi.org/10.1163/9781684174522>

Morris, J. H. (2018). Anti-Kirishitan surveillance in early modern Japan. *Surveillance & Society*, 16(4), 410–431. <https://doi.org/10.24908/ss.v16i4.8616>

Munsi, R. V. (2019). The Age-Old Ritual Practice of Ohatsuhoage among the Kakure Kirishitan Survivors: Intersection of Identities and Resources. 韋報人類学研究 [Nenpō Jinruigaku Kenkyū], 5.

Sebes, J. (1979). Christian Influences on the Shimabara Rebellion 1637–1638. In *Archivum Historicum Societatis Iesu* (Vol. 48, pp. 136–148). Institutum Historicum S. I. <https://archive.org/details/ahsi-1979/mode/2up>

Богдан СУЛЯТИЦЬКИЙ, асп.
Український державний університет імені Михайла Драгоманова, Київ, Україна

СМИСЛОВІ ЗСУВИ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ ЯК ЧИННИК ФОРМУВАННЯ СТРАТЕГІЧНИХ НАРАТИВІВ ДУХОВНОЇ БЕЗПЕКИ УКРАЇНИ

Війна в Україні актуалізувала проблему духовної ідентичності та релігійної безпеки як ключових чинників національної стійкості. У цих умовах релігійна свідомість стає не лише сферою індивідуальної віри, а й простором смислотворення, у якому формуються нові духовні й ціннісні орієнтири. Саме через осмислення цих смислових зсувів можна зрозуміти, як народжується наратив духовної безпеки, який забезпечує здатність суспільства чинити опір агресії, і не лише воєнній, а й культурно-ідеологічній.

Релігійна свідомість у кризовий період здатна бути джерелом морального відновлення суспільства. Як в індивідуальній, так і в суспільній релігійній свідомості відбувається переосмислення традиційних уявлень про сакральне, добро і справедливість, з фокусом на цінностях людської гідності, свободи і солідарності.

Досліджуючи причини історичних, соціальних та інтелектуальних змін у сучасному світі філософ Чарльз Тейлор доходить висновку, що сучасна людина живе в умовах "нового режиму віри", де віра вже не успадковується, а свідомо обирається як форма морального та світоглядного вибору (Taylor, 2007). Такий підхід дозволяє пояснити глибинні зміни й у сучасному українському релігійному досвіді, який здобули українці під час переходу від політики воєнного атеїзму за радянських часів до утвердження релігійного плюралізму у вільній Україні. Варто зазначити, що, на відміну від радянської доби, за якої, як зауважує Т. Гаврилюк, "за допомогою основних правових актів щодо свободи совісті та віросповідань було сформовано специфічний тип розщепленої суспільної свідомості, характерною рисою якої було хибне відчуття людиною наявної свободи щодо світоглядних переконань в умовах їх жорсткого та тотального ідеологічного контролю з боку держави (Navryliuk, 2022). В Україні протягом років незалежності було досягнуто реальної свободи вибору та віросповідань. Характерною рисою зміни релігійної свідомості у вільній Україні був перехід від традиційної, успадкованої від батьків "церковної" до рефлексивної, "свідомої" віри.

Отже, трансформації релігійної свідомості відбуваються під впливом соціально-політичних викликів

і мають подвійний характер: деструктивний (криза довіри) і творчий (пошук нових духовних смислів). Важливу роль в цих процесах відіграють аксіологічні наративи. Зокрема, Т. Гаврилюк зазначає, що "ціннісні орієнтації, виникаючи в результаті соціальної практики, беруть участь у формуванні типу особистості, її поведінки, ментальних навичок, спрямовують на засвоєння певних цінностей для задоволення своїх потреб, отже, пронизують собою всю культуру, а в ієрархічній системі цінностей вони займають вищий рівень" (Гаврилюк, 2012, с. 169). В умовах війни цей процес посилюється і водночас стає джерелом духовної консолідації.

У період війни роль релігії у суспільному житті набуває нових горизонтів. Певною мірою відбувається переоцінка змісту віри і соціального служіння церков. У цих процесах можна виокремити три основні напрями. Зокрема, йдеться про детрадиціоналізацію, індивідуалізацію та формування громадянської духовності. Наприклад, у процесах детрадиціоналізації віра перестає бути суто ритуальною практикою і набуває етичного, гуманістичного змісту, вірним "притаманне сприйняття віри як рушійної сили змін їхнього життя на краще, впевненості й визначеності їхнього існування" (Пивоварова, 2014). У процесах індивідуалізації віри віряни дедалі частіше переживають духовність як особистий екзистенційний досвід, незалежний від інституційної приналежності, "спілкування ж із Богом здійснюють "сам на сам" без духовників-посередників, поза культовою спорудою, у формі довільної розмови чи звертання" (Пивоварова, 2014). Формування громадянської духовності відбувається на ґрунті поєднання релігійних мотивів із волонтерським служінням, емпатією, підтримкою армії та постраждалих.

Формування стратегічних наративів духовної безпеки України можливе лише за умови осмислення смислових джерел віри. Релігійна свідомість у цьому контексті виконує дві основні функції – оборонну та конструктивну. Оборонна функція створює духовно-моральний щит проти маніпуляцій, псевдорелігійних ідеологем та "сакралізації насильства". Конструктивна ж продукує позитивні образи

© Сулятицький Богдан, 2026

майбутнього, що ґрунтуються на ідеях милосердя, відповідальності й людяності.

Варто пригадати концепцію Тейлора про "іманентний каркас", згідно з якою навіть у секулярному суспільстві прагнення до трансцендентного смислу не зникає, воно перетворюється на основу громадянської духовності. Саме ця здатність шукати вищий сенс у спільному досвіді страждання і жертвованості формує наратив духовної безпеки українського народу.

У післявоєнний період смислові зсуви релігійної свідомості з необхідністю матимуть продовження в етиці пам'яті. Осмислення воєнних втрат, тієї ціни, яку український народ заплатив за своє прагнення бути незалежним, буде основою духовного оновлення нації. Започаткований з часів Майдану міжконфесійний діалог, практика спільних молитов формують нову культуру взаємної довіри і співпраці між конфесіями, що стане основою інтерконфесійного діалогу. Однак і досвід критичного аналізу діяльності церков, який здобули українці в часи війни, стане вагомим чинником духовної безпеки.

Післявоєнна духовна відбудова потребуватиме інтеграції філософських, богословських і громадянських під-

ходів до осмислення релігійної свідомості як ресурсу національної стійкості.

Сьогодні безсумнівно є те, що смислові зсуви релігійної свідомості в умовах війни сприяють формуванню нових стратегічних наративів духовної безпеки України. Ці зсуви виражаються у переході від догматизму до етичної та громадянської релігійності, що орієнтована на слушання, солідарність і співчуття. Можемо говорити про те, що в умовах війни відбувається формування постсекулярного типу віри, який не заперечує модерність, а надає їй духовного змісту.

Список використаних джерел

Гаврилюк, Т. В. (2012). Християнська антропологія у контексті трансформації ціннісних орієнтацій особистості. *Філософія науки: Традиції та інновації*, 2(6), 167–174.

Пивоварова, Н. П. (2014). Сучасна релігійність: Детермінанти, характерні риси, тенденції розвитку. *Грані. Науково-теоретичний альманах. Соціологія*, 2(106), 117–123. <https://grani.org.ua/index.php/journal/article/view/437>

Наврылюк, Т. (2022). Real and declared individual freedom in legislative acts on freedom of religion during the Soviet Era. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 42(4), Article 8. <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2354>

Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*. Harvard University Press. <https://laisve.lt/wp-content/uploads/2023/04/Taylor-Secular-Age.pdf>

Борис СТАДНИК, асп.

Національний університет біоресурсів і природокористування України, Київ, Україна

ХРИСТИЯНСЬКА СПРАВЕДЛИВІСТЬ І РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА В СОЦІАЛЬНОМУ ПРОЦЕСІ

У сучасному суспільстві, де релігійна різноманітність стала невід'ємною частиною соціального життя, особливого значення набуває забезпечення релігійної безпеки. Це не лише питання захисту духовних цінностей, але й основа мирного співіснування громадян. Одним із ключових чинників, що впливає на рівень релігійної безпеки, є справедливість – як на рівні державної політики, так і в міжособистісних відносинах. Актуальним у цьому вимірі є те, що в умовах військової агресії РФ функціонування Української держави, відновлення культурно-самобутніх традицій українського народу та зростання його історичної самосвідомості, популярності набуває ідея творення національної Церкви, що, знову ж таки, є невіддільним елементом національної ідеї або рельєфніше це можна назвати ідеєю національного поступу. В її реалізації вбачається дієвий засіб урегулювання міжцерковних конфліктів, зменшення напруженості в релігійному середовищі, особливо поміж православними юрисдикціями, а досягнення консолідації та єднання українського суспільства загалом є важливою загальнолюдською цінністю. А тому в реаліях сучасного українського суспільства процес історичної творчості значною мірою залежить від можливості розвитку соціальних відносин, обсягу прав і свобод, які визначають людські можливості й блага, забезпечують характер життєдіяльності, систему комунікацій, взаємодій у суспільстві. Важливою у цьому процесі постає така християнська морально-етична чеснота, як справедливість, її функціональна основа забезпечується релігійною безпекою. У своїй сутності релігійна безпека – це стан, за якого людина, суспільство і держава захищені від загроз, пов'язаних із релігійною сферою. Вона охоплює: свободу віросповідання; відсутність релігійної дискримінації; міжконфесійну толерантність; протидію радикалізації й екстремізму; повагу до релігійних почуттів усіх вірних. Загалом релігійна безпека є складовою

частиною національної безпеки, яка значною мірою залежить від соціальної рівноваги та справедливості в суспільстві. Важливим складником релігійної безпеки постає справедливість. Значення справедливості в контексті релігійної безпеки безпосередньо пов'язане із тим, що вона є основою гармонійного суспільства. У релігійній площині це означає: рівне ставлення до представників усіх конфесій; однаковий правовий статус для релігійних організацій; свободу сповідувати будь-яку віру або не сповідувати жодної; захист від упереджень, насильства чи дискримінації за релігійною ознакою.

В українському суспільстві справедливість формує середовище довіри, де релігійні громади можуть мирно співіснувати, взаємодіяти як між собою, так і з державою. Це зменшує ризики радикалізації в суспільстві, ізоляції релігійних меншин, мінімізує конфлікти та протести. У такому розумінні справедливість виступає однією із основних моральних і правових категорій, яка означає рівність і законність щодо ставлення до людей незалежно від їхніх переконань. З іншого боку, несправедливість призводить до того стану, що: посилюється міжрелігійне напруження; з'являється дискримінація та маргіналізація окремих груп; зростають ризики релігійного екстремізму; порушуються права людини; можливі масові заворушення, проявляється суспільна нестабільність, здійснюється підрив авторитету держави. Отже, несправедливість у релігійній сфері є потенційним джерелом серйозної безпекової загрози як для окремих громадян, так і для всієї держави. Важлива роль у цьому процесі належить державній політиці. Як справедливо зазначає відомий український релігієзнавець Олена Предко, що загалом "стратегії управління можливостями та ризиками в цій царині включають такі установки: по-перше, державна політика щодо відносин із Церквою повинна ґрунтуватися на партнерській моделі, забезпечуючи рівні права та можливості для всіх релігійних

© Стадник Борис, 2026

організацій; по-друге, важливо мати чітку правову базу, що регулює державно-церковні відносини, запобігаючи зловживанням та забезпечуючи захист прав і свобод громадян; по-третє, сприяння діалогу між релігійними лідерами та державними органами може допомогти в розв'язанні конфліктів і зміцненні соціальної злагоди; по-четверте, спільні програми, проєкти, гранти з підвищення рівня релігійної толерантності та розуміння можуть сприяти зменшенню напруження та запобіганню конфліктам" (Predko, & Predko, 2024, с. 59).

Отже, питання справедливості має стосунок до соціальних, політичних, морально-етичних, нормативно-правових цінностей. Актуалізується справедливість у контексті релігійної безпеки в період воєнної агресії РФ. Законодавче забезпечення свободи віросповідання та рівності конфесій в Україні сприяє релігійному миру. Водночас будь-які вияви упередженого ставлення до окремих релігійних організацій можуть створити напруження й сприяти зовнішньому впливу на внутрішню ситуацію в державі. Тому важливо, щоб держава залишалась нейтральною та справедливою щодо всіх релігій. Саме це характеризує справедливість не лише як етичну категорію, але й вона виступає стратегічною умовою забезпечення релігійної безпеки, створюючи підґрунтя для мирного співіснування, взаємоповаги й стабільності в суспільстві. Лише через справедливе

ставлення до всіх релігійних спільнот можливо гарантувати як індивідуальну свободу совісті, так і національну безпеку загалом. Розуміння останнього в нинішніх умовах функціонування української держави, відновлення культурно-самобутніх традицій нашого народу та зростання його історичної самосвідомості популяризує ідею відновлення загальнолюдських цінностей, закладених ще в різні історичні періоди. Особливо актуальною у нинішньому часі постає роль національної Церкви, що, знову ж таки, є невіддільним елементом національної ідеї або рельєфніше це можна назвати ідеєю національного поступу. В її реалізації вбачається дієвий засіб урегулювання міжцерковних конфліктів, зменшення напруженості в релігійному середовищі, особливо поміж православними юрисдикціями, досягнення консолідації та єднання українського суспільства загалом. Останнє забезпечує процес історичної творчості людини, яка в значній мірі залежить від обсягу прав і свобод, що визначають її соціальні можливості й блага, характер життєдіяльності, систему комунікацій, взаємодій, відносин людей у суспільстві.

Список використаних джерел

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

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

ОСОБЛИВОСТІ ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ ОРГАНІЗАЦІЙ ПІД ЧАС ВІЙНИ

Війна завжди виявляє глибинні ресурси суспільства, мобілізує не лише військові, а й моральні, духовні, соціальні сили нації. В умовах повномасштабного вторгнення в Україну в лютому 2022 року релігійні організації опинилися в епіцентрі національного опору не лише як духовні лідери, але й як дієві соціальні актори. Їхня активність проявилася у трьох ключових напрямках: духовна підтримка та моральне орієнтування; гуманітарна допомога та соціальне служіння; міжінституційна співпраця як із державними органами, так і з громадянським суспільством.

У період глибокої турбулентності релігія стала для багатьох джерелом надії, сили та віри в перемогу. Священнослужителі виступили як авторитетні джерела морального орієнтування, надаючи людям не лише богословські пояснення подій, але й практичну підтримку. Як результат, капеланське служіння набуло нових масштабів: капелани були присутні на передовій, у шпиталях, пунктах евакуації. Молитви за захисників України стали частиною національного ритуалу єдності. Багато громад проводили онлайн-богослужіння, розповсюджували духовну літературу, організували групи психологічної підтримки на базі церков (Предко, 2025).

Церкви й релігійні спільноти оперативно перетворилися на гуманітарні хаби: у храмах приймали внутрішньо переміщених осіб, організували харчування, надавали першу медичну допомогу, допомагали евакуювати цивільних із гарячих точок. Прикладами такої діяльності можуть слугувати: діяльність Карітасу Україна (структура Української Греко-Католицької Церкви), гуманітарні ініціативи від протестантських церков, діяльність мусульманських громад, які підтримували і своїх вірян, і сусідів незалежно від конфесії.

Важливим напрямом діяльності релігійних організацій постала співпраця з державними структурами через

призму взаємодії з органами влади. Зазвичай у кризовій ситуації державні інститути активно залучали релігійні організації до міжвідомчої співпраці. Зокрема, Міністерство оборони та Служба військового капеланства тісно координували діяльність священників на фронті. Органи місцевого самоврядування надавали храми для потреб ВПО, включали релігійні спільноти до штабів гуманітарної допомоги. Важливу роль відіграла і Державна служба України з етнополітики та свободи совісті (ДЕСС), яка забезпечувала комунікацію між урядовими структурами та релігійними громадами, координувала правові аспекти їхньої діяльності під час воєнного стану.

Участь у формуванні національної єдності виявилася в тому, що багато релігійних діячів зайняли чітку патріотичну позицію, виступаючи за територіальну цілісність України, засуджуючи агресію та закликаючи до національного єднання. У складних питаннях міжконфесійного напруження релігійні лідери демонстрували зважену риторику, спрямовану на збереження миру в суспільстві. Значну роль у цьому процесі відіграла Всеукраїнська рада Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО), яка неодноразово робила публічні заяви щодо захисту прав українців, гуманітарної кризи, а також виступала із закликами до міжнародної спільноти про підтримку України.

Особлива роль належить співпраці релігійних громад із громадянським суспільством. Зокрема, через партнерство та волонтерські ініціативи поширення набув волонтерський рух в Україні. А після 2022 року став одним із найпотужніших у Європі. Релігійні організації не залишилися осторонь – вони об'єднували ресурси з волонтерами для закупівлі продуктів, медикаментів, засобів гігієни, генераторів, одягу. Часто саме церкви ставали платформами для логістики волонтерської допомоги.

© Стадник Микола, 2026

Символом такої синергії стали сотні спільних ініціатив, коли священники, медики, психологи та волонтери працювали разом у тимчасових утвореннях, виїжджали в "сіру зону", організували реабілітаційні табори.

Особливо важливою в цей час стала міжконфесійна співпраця. Попри різницю в догматичі, релігійні спільноти консолідувалися навколо гуманітарних та моральних цінностей. Наприклад, греко-католики, православні, протестанти та мусульмани співпрацювали в наданні допомоги вимушеним переселенцям.

У деяких регіонах України (наприклад, у Львові, Дніпрі, Києві) відбувались міжконфесійні молитовні сесії, спільні акції проти війни, благодійні концерти та заходи з психологічної підтримки. Незважаючи на активну роль церковних інституцій у спротиві воєнній агресії РФ важливо акцентувати увагу на інші проблеми в цій царині. Зокрема, російська агресія супроводжується активним використанням релігійного дискурсу для легітимації насильства. Пропаганда "святої війни", підтримка війни окремими представниками РПЦ стали підставою для суспільної дискусії про відповідальність релігійних лідерів. В Україні це викликало потребу в чіткішому окресленні меж між релігійною діяльністю та політичним впливом, що, у свою чергу, актуалізувало ініціативи щодо зміни статусу деяких релігійних організацій та перегляду їхнього правового статусу.

В умовах післявоєнної відбудови релігійні організації можуть відігравати ключову роль у психологічній реабілітації населення, роботі з травмованими родинами, дітьми, ветеранами. Для цього необхідна інституціоналізаційна співпраця, зокрема, створення платформ для діалогу, спільних програм, підвищення кваліфікації капеланів та соціальних працівників на базі духовних академій.

Отже, релігійні організації продемонстрували високу ефективність у відповідь на гуманітарні виклики війни. Їхня активність виявилася не лише релігійною, а й глибоко соціальною, об'єднавчою та миротворчою. Співпраця з державними й громадськими структурами засвідчила, що церкви та релігійні спільноти є важливою частиною громадянського суспільства, здатною впливати на відновлення довіри, морального порядку й суспільної стабільності. У майбутньому доцільно посилювати міжінституційне партнерство, враховуючи потенціал релігійних спільнот у миробудуванні, національному примиренні, а також формуванні гуманітарної політики в поствоєнний період.

Список використаних джерел

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>

Олег ТКАЧ, д-р політ. наук, проф.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

Семпсон НАТАНАЇЛІДІС, асп.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЯ ЯК ЧИННИК ЄВРОПЕЇЗАЦІЇ ГРЕЦІЇ

Релігія була ключовим чинником європеїзації Греції, передусім через прийняття православ'я, яке стало державною релігією та інтегрувало грецьке суспільство в загальноєвропейський християнський контекст. Ця інтеграція охоплювала всі аспекти життя, як і в Середньовіччі, коли церква формувала політику, мораль, науку та культуру. Таким чином, релігія сприяла культурній та соціальній уніфікації Греції з Європою.

У дослідженнях науковців православ'я розглядається як державотворчий елемент. Православ'я, визначене як "панівна релігія" в Конституції Греції, стало державною релігією, що закріпило її унікальне місце в грецькому суспільстві та культурному ландшафті. Це сприяло культурній уніфікації країни в межах європейського християнського світу. Релігія визначила особливості формування європейської ідентичності. Православна церква відіграла значну роль в суспільному житті Греції, формуючи її культурну ідентичність відповідно до загальноєвропейських християнських традицій, як це було в Середньовіччі, коли церква визначала всі аспекти життя.

Культурний та соціальний вплив релігії на грецьке суспільство проявився у всіх сферах – від політики та моралі до науки та мистецтва. Це було ключовим фактором у процесі європеїзації, оскільки Греція приєднувалася до європейських культурних та соціальних норм. Визначальна роль християнської релігії і церкви в усіх галузях суспільного і культурного життя становила принципову особливість європейської середньовічної культури.

Серед усіх релігійних конфесій у Греції домінує грецьке православ'я, яке визнане панівною релігією Конституцією Греції. Вона водночас гарантує свободу

віросповідання для усіх громадян. Християнство – найбільша релігія в Європі. Християнство проповідується в Європі з першого століття, низка послань Павла була адресована християнам, які проживали у Греції, а також в багатьох частинах Римської імперії. Як і інші народи стародавнього світу, греки обожнювали сили природи, тому їхня релігія була язичницькою. Стародавні греки уявляли своїх богів у вигляді людей неперевершеної краси.

Європейський суд з прав людини (ЄСПЛ) визначив, що освіта, що надається, не повинна слідувати катехизису, якщо це суперечить релігійним або філософським поглядам батьків. Отже, встановлюється конкретне негативне твердження: держава через свою освітню політику має утримуватися від надавання інформації, що суперечить філософським і релігійним переконанням батьків. У Греції освітня політика перестала бути нейтральною. Вона має чітку християнську орієнтацію, насамперед через конституційне закріплення релігії, яка переважає. Це не конституційний феномен, а вибір законодавця, заснований на культурних та соціальних особливостях.

Однак у більш широких правових рамках вплив панівної релігії на державні інститути є поширеним та визнаним конституційним явищем і спостерігається у країнах із різною правовою традицією (наприклад, Єгипет, Бразилія, Філіппіни тощо). Незважаючи на це, в більшості випадків і в Європі, зокрема, нормою є інституційне відокремлення держави від панівної релігії. Показово, що іспанська конституція встановлює, що жодна релігія неспроможна мати державний характер, тоді як стаття 7 Конституції Італії говорить, що "Держава і Католицька Церква, кожна у своїй сфері, незалежні

© Ткач Олег, Натанайлідіс Семпсон, 2026

і суверенні"; в останньому випадку було укладено двосторонню угоду для регулювання відносин між двома суб'єктами. Чи зберігали нації релігійний маркер ідентичності або відкидали його, залежало від того, чи виникли вони в конфлікті з релігією, як у Франції, чи в союзі з нею, як у Польщі (Martin, 2007, с. 142).

Стаття 3 (1) офіційного перекладу Конституції Греції свідчить: "Панівною релігією у Греції є релігія Східної Православної Церкви Христової". Термін "панівна релігія" точно передає сенс оригінального тексту. Він не означає релігію, яка переважає над іншими релігіями, а радше те, що цю релігію сповідує більшість греків. Це становище відрізняється від положення, що встановлює свободу віросповідання, і міститься в окремому розділі конституції під назвою "Стосунки церкви та держави". Термін "панівна релігія" продовжує породжувати численні, часто суперечливі, інтерпретаційні підходи як щодо необхідності його закріплення в конституції, так і щодо його концептуального змісту. Зокрема, у деяких випадках він розуміється як офіційна релігія, тоді як в інших випадках це релігія, якої дотримується переважна більшість греків. (Σταθόπουλος, 2007, с. 322).

Причини, з яких грецькі законодавці-ревізіоністи вирішили закріпити православну віру як панівну релігію, кореняться в особливостях грецької історії та традицій, задокументованих і зрозумілих у наші дні. Хоча вибуховий результат грецької революції був очевидним, її детонатор був менш очевидним. Хоча неможливо назвати єдину причину складної серії подій між 1821-м і 1829-м роками, можна стверджувати, що першорядною

причиною була духовна мотивація, закладена православною християнською вірою (Kerpreotes 2021, с. 35). Таким чином, грецька ідентичність розвивалася на противагу ідентичності "іншого", що також вплинуло на управління освітньою політикою. Виникнення нової національної держави також спиралося на колективну пам'ять та традиції про втрачену батьківщину, опір ісламізації та внесок православної віри у збереження грецької літератури, мови, культури та ідентичності (Molokotos-Liederman, 2009, с. 41).

Збереження положення статті 3(1) конституції щодо панівної релігії "охороняє" конфесійний характер класу тією мірою, якою держава бажає зберегти його як частину шкільних програм. Цей конфесійний характер відповідає релігійним переконанням (більшості) батьків, адже гарантує збереження цих переконань тією мірою, якою вони бажають, щоб вони зберігалися.

Список використаних джерел

- Kerpreotes, D. (2021). The Spiritual Underpinning of the Greek Revolution of 1821: Reappraising the bona fides of Its Protagonists. *Phronema*, 36(1), 31–66. <https://surl.li/cc/nhazay>
- Martin, D. (2007). What I really said about secularization. *Dialog: A Journal of Theology*, 46(2), 139–152. <https://doi.org/10.1111/j.1540-6385.2007.00320.x>Digital Object Identifier
- Molokotos-Liederman, L. (2009). Greece: Selective Secularization and the Deprivation of Religion? In B. A. Kosmin & A. Keysar (Eds.). *Secularism, women and the state: The Mediterranean World in the 21st Century* (pp. 41–55). Institute for the Study of Secularism in Society and Culture ISSSC. [https://archive.org/details/secularismwomens0000unse/mode/2up?q="julian+sanz"](https://archive.org/details/secularismwomens0000unse/mode/2up?q=)
- Σταθόπουλος, Μ. (2007). *Μελέτες Ι. Γενική θεωρία δικαίου, ανθρώπινα δικαιώματα, δικαστική εξουσία και σύνταγμα*. Εκδόσεις Σάκκουλα.

Дмитро ТОДОРОВ, студ.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

УЧАСТЬ ВСЦ ЄХБ У КАПЕЛАНЬКОМУ РУСІ В УКРАЇНІ ПІД ЧАС ВІЙНИ

Повномасштабне російське вторгнення в Україну стало не лише випробуванням для держави, але й потужним каталізатором для розвитку військового капеланства. Євангельські церкви, зокрема Всеукраїнський союз церков євангельських християн-баптистів (ВСЦ ЄХБ), активно долучилися до служіння військовим та постраждалим від війни, демонструючи готовність бути відповіддю на виклики суспільства.

Розвиток капеланського руху набув особливої актуальності після 2014 року, коли почалася російська агресія на Сході України. Саме тоді стало очевидним, що військовослужбовці потребують не лише матеріальної, але й духовної підтримки, психологічної допомоги та пастирського супроводу. Баптистські церкви, маючи багату історію служіння та соціальної активності, стали одними з перших протестантських конфесій, які долучилися до цього процесу (Руснак, 2024).

Всеукраїнський союз церков євангельських християн-баптистів створив систематичну структуру для координації капеланського служіння. Капеланство стало не просто ініціативою окремих пасторів, а організованим рухом. Однією з останніх великих подій ВСЦ ЄХБ став дводенний капеланський форум "Капеланство під час війни: бути відповіддю на виклики суспільства", який зібрав 450 учасників (Капеланство під час війни..., б. д.).

ВСЦ ЄХБ має капеланські програми в своїх вищих навчальних закладах. Однією з таких програм є "Пасторсько-капеланське служіння" при Київській богословській семінарії, яка забезпечує системну підготовку майбутніх капеланів (Пасторсько-капеланське служіння..., б. д.).

Це дозволяє їм ефективно служити в умовах війни, надаючи як духовну підтримку, так і практичну допомогу.

У баптистському капеланстві існують різні напрями діяльності: духовний супровід військовослужбовців; практичні ініціативи та поїздки на схід; психологічна підтримка та робота з травмою; турбота про самих капеланів тощо.

Духовний супровід військовослужбовців. Основним завданням капеланів є духовна підтримка військових на передовій та в тилу. Це включає проведення богослужінь, індивідуальні бесіди, молитовну підтримку та допомогу в пошуках відповідей на екзистенційні питання, які особливо гостро постають під час війни.

Капелани регулярно відвідують військові частини, зони бойових дій та госпіталі. Їхня присутність поряд із воїнами в найскладніші моменти стає важливим джерелом сили та надії.

Практичні ініціативи та поїздки на схід. Баптистські капелани та пастори регулярно здійснюють поїздки до східних регіонів України, де найгостріше відчувається потреба в духовній підтримці. Ці місії включають не лише служіння військовим, але й допомогу цивільному населенню, яке постраждало від війни (Поїздка команди капеланів і пасторів на схід, б. д.).

Команди капеланів та пасторів везуть із собою гуманітарну допомогу, проводять богослужіння, надають консультації та просто присутні поряд із людьми в їхніх стражданнях. Така солідарність та готовність ділити важкі часи з тими, хто на передовій, є важливим свідченням християнської любові та відданості служінню (Поїздка команди капеланів і пасторів на схід, б. д.).

© Тодоров Дмитро, 2026

Психологічна підтримка та робота з травмою.

Особливу увагу баптистські капелани приділяють психологічній підтримці військових. Проблеми стресу, депресії та посттравматичного стресового розладу (ПТСР) стали масовими викликами для українського суспільства (Стрес, депресія та ПТСР..., (б. д.).

ВСЦ ЄХБ організовує спеціальні конференції та навчання, присвячені роботі з травмою. Зокрема, у Кременчуці відбулася конференція, де обговорювалися питання стресу, депресії та ПТСР, що дозволило капеланам краще зрозуміти психологічні виклики, з якими стикаються військовослужбовці (Стрес, депресія та ПТСР..., (б. д.).

Турбота про самих капеланів. Усвідомлюючи важкість капеланського служіння, баптистський союз приділяє значну увагу підтримці самих капеланів. Робота на передовій, постійне перебування в стресових ситуаціях, зіткнення з людським горем та втратами створюють значне емоційне навантаження на духовних опікунів (Якого відпочинку потребують капелани..., (б. д.).

Для профілактики вигорання та відновлення сил організуються спеціальні ретрити для капеланів. Під час таких зустрічей капелани мають можливість відпочити, поділитися своїм досвідом, отримати духовне зміцнення та професійну супервізію. Відгуки учасників ретритів свідчать про важливість такого відновлення для продовження ефективного служіння (Якого відпочинку потребують капелани..., (б. д.).

Участь Всеукраїнського союзу церков євангельських християн-баптистів у капеланському русі під час війни демонструє здатність євангельських церков відповідати на гострі суспільні виклики. Систематичний підхід до організації капеланського служіння, увага до підготовки та підтримки капеланів, поєднання духовної та прак-

тичної допомоги роблять внесок баптистів у цю справу значним та ефективним.

Капеланське служіння стало не лише відповіддю на потреби війни, але й проявом соціальної відповідальності церкви перед суспільством. Воно зміцнило позиції протестантизму в українському суспільстві та продемонструвало готовність євангельських християн бути поряд з народом у найважчі часи.

Досвід баптистських капеланів буде важливим для розвитку інституту військового капеланства в Україні в майбутньому та для формування моделі церковного служіння в умовах кризи.

Список використаних джерел

Капеланство під час війни: Бути відповіддю на виклики суспільств. (б. д.). Всеукраїнський Союз Церков Євангельських Християн-Баптистів. <https://www.baptyst.com/kapelanstvo-pid-chas-vijny-buty-vidpoviddu-na-vyklyky-suspilstva/>

Пасторсько-капеланське служіння. (б. д.). Київська богословська семінарія. <https://ktsonline.org/educational-programs/pastorsko-kapelanske-kerivnyctvo/#content>

Поїздка команди капеланів і пасторів на схід. (б. д.). Всеукраїнський Союз Церков Євангельських Християн-Баптистів. <https://www.baptyst.com/royzhdka-komandy-kapelaniv-i-pastoriv-na-shid/>

Руснак, Ю. І. (2024). Формування служби військового капеланства в Збройних силах України в умовах російсько-української війни: Історико-правовий аспект. *Культурологічний альманах*, 4(12), 80–87. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.4.10>

Стрес, депресія та ПТСР: У Кременчуці відбулася конференція. (б. д.). Всеукраїнський Союз Церков Євангельських Християн-Баптистів. <https://www.baptyst.com/stres-depresiya-ta-ptsr-u-kremenchutsi-vidbulasya-konferentsiya/>

Якого відпочинку потребують капелани: Відгуки із ретриту. (б. д.). Всеукраїнський Союз Церков Євангельських Християн-Баптистів. <https://www.baptyst.com/yakogo-vidpochynku-potrebuyut-kapelany-vidguky-iz-retrytu/>

Віталій ТУРЕНКО, д-р філос. наук, ст. дослідник
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

КОНЦЕПТУАЛІЗАЦІЯ ПРОБЛЕМИ "РЕЛІГІЙНОЇ (НЕ)БЕЗПЕКИ" У СТАРОДАВНІХ ГРЕЦІЇ ТА РИМІ: ПОСТАНОВКА ПИТАННЯ

Проблематика релігійної безпеки, що нині активно обговорюється у політико-правових, соціологічних та релігієзнавчих студіях, має значно давніші корені, ніж здається на перший погляд. У стародавніх полісах Греції та в імперському Римі, хоч і не існувало терміна, еквівалентного сучасному поняттю "релігійна безпека", проте функціонував широкий спектр уявлень і практик, які забезпечували регуляцію взаємодії між громадою, божественним світом та окремим індивідом. Саме ці практики становили первинний контур того, що сьогодні можна означити як концептуальні передумови релігійної безпеки або небезпеки. Дослідження цього феномену є важливим не лише для історії релігій, а й для формування сучасних моделей толерантності, соціальної стабільності та управління у релігійно плюралістичних суспільствах (Kindt, 2025).

Давньогрецький поліс був простором, де релігія не існувала у відокремленому від політики й права вигляді, а радше становила одну з форм політичної організації спільноти. Порушення культу богів полісу розглядалося як загроза колективному благу, що підважувала "евсебію" – належне благочестя, яке було обов'язковим для кожного громадянина. Власне, категорія *eusebeia* у грецькому мисленні поєднувала ідею особистої налаштованості щодо богів із соціально-політичною відпо-

відальністю перед громадою. Нехтування традиційними ритуалами могло інтерпретуватися як підстава для релігійної небезпеки, оскільки воно несло ризик "меноса" богів, тобто їхнього гніву. Саме тому відомі процеси проти Сократа, Анаксагора чи Протагора не були суто філософськими чи інтелектуальними конфліктами, а сприймалися у публічному просторі як потенційно небезпечні порушення сакрального порядку полісу, що могли спричинити релігійну нестабільність.

Іншим важливим аспектом уявлень про релігійну безпеку в античній Греції була проблема "іншого" культу. Попри відносну відкритість греків до чужих богів, яких вони часто включали у свій пантеон, існувала межа між культурами, що визнавалися безпечними, і тими, що сприймалися як такі, що становлять соціальну чи моральну небезпеку. Прикладом може бути політична реакція на фракійські та орфічні містерії, які в певні періоди викликали підозру, оскільки пропонували альтернативні моделі релігійної ідентичності й практикували таємні ритуали. Таємність релігійних дійств сама по собі сприймалася як ризик для поліса, адже порушувала засадничий принцип прозорості взаємин між громадою і божественним світом. Відповідно, концепція релігійної безпеки у грецькій цивілізації значною мірою ґрунту-

валася на збереженні публічності, відкритості та контрольованості ритуальних практик.

У свою чергу, у Стародавньому Римі проблема релігійної безпеки набуває іншої форми, більш тісно пов'язаної з імперською політикою, правовими інститутами та концепцією *pax deorum* – "миру з богами". Римляни розуміли релігію насамперед як інструмент підтримання політичного порядку та стабільності. Уявлення про те, що держава існує лише завдяки підтримці богів, зумовлювало практику ретельного дотримання ритуалів, календарів та жертвопринесень. Будь-яке відхилення від них розглядалося як загроза не індивідуальному, а загальнодержавному рівню, адже могло викликати небажані наслідки для імперії. У цьому контексті релігійна безпека постає як порушення сакрального контракту між Римом і богами, що вимагає негайного реагування, правових санкцій та інституційного контролю.

Показовою є реакція Риму на іноземні культури, що проникали в імперський простір. На відміну від Греції, де включення чужих богів у пантеон часто відбувалося природно, у Римі існували суворі критерії для їх офіційного визнання. Культ Ісіди, діонісійські містерії, фрігійські обряди Кібели – всі ці релігійні практики викликали занепокоєння, оскільки пропонували альтернативний простір лояльності, що міг поставити під сумнів пріоритет державної влади. Релігійна безпека ототожнювалася не з самим фактом "інакшості" культу, а з ризиком формування відокремленої групової ідентичності, яка підірвала принципи єдності й підпорядкування імператорському центру. Водночас Рим досить гнучко інтегрував іноземні релігійні елементи, коли це сприяло стабільності, як це сталося з культом Кібели під час Пунічних воєн. Тут виявляється характерна особливість римського підходу: релігійна безпека мислилася не у статичних, а у прагматичних категоріях політичної доцільності.

Особливе місце в історії релігійної безпеки в Стародавньому Римі посідають ранні християнські громади. Їх переслідування не зводиться до питання догматичних розбіжностей, а радше пов'язане з тим, що християни відмовлялися брати участь у культурах, необхідних для підтримання *pax deorum*. Римляни сприймали таку позицію як навмисне порушення релігійного порядку, а відтак – як джерело потенційної загрози для імперії. Християни ж, зі свого боку, формували новий тип релігійної ідентичності, яка принципово розривала з політеїстичною моделлю релігійної безпеки. Їхня діяльність провокувала трансформацію самої концепції сакральної безпеки, оскільки наголошувала на перевазі внутрішньої віри над ритуальною дисципліною. Таким чином, межа між "безпечною" та "небезпечною" релігією почала поступово зміщуватися від ритуальних критеріїв до догматичних, морально-етичних і громадянських.

Проблема релігійної безпеки у давніх греків і римлян також пов'язана з ширшим питанням соціальної згуртованості й управління. Оскільки релігія була фунда-

ментальною частиною суспільного порядку, вона виконувала функцію стабілізатора, який гарантував передбачуваність поведінки громадян. Незаперечна публічність античної релігії, її колективність і ритуальна повторюваність створювали атмосферу соціальної дисципліни, що вважалася запорукою політичного благополуччя. У цьому сенсі релігійна безпека була синонімом інституційної загрози: її джерелами могли стати відхилення від норм, індивідуальні інновації, езотеричні рухи чи культурні впливи, що не вписувалися у модель колективної релігійності (Papaioannou, Serafim, & Demetriou, 2021).

Показовим є й те, що в античних суспільствах правові механізми реагування на релігійні загрози не існували автономно від релігійних уявлень. Юридичні переслідування за *asebeia* в Афінах чи за порушення *sacra publica* в Римі становили невід'ємний елемент того, що сьогодні можна визначити як нормативну модель релігійної безпеки. Держава не лише санкціонувала "правильну" релігійність, а й встановлювала межі допустимого, регулюючи релігійний простір через право, традицію, соціальний контроль і колективні уявлення про порядок.

З огляду на зазначене, концептуалізація проблеми "релігійної (не)безпеки" у Стародавній Греції та Римі вимагає міждисциплінарного підходу, що поєднує релігієзнавчий аналіз, політичну антропологію, філософію релігії та історію права. Важливо розуміти, що релігійна безпека в античному світі не була інституційною категорією у сучасному сенсі, проте функціонувала як система норм, уявлень і практик, що регулювали співжиття громади з божественними силами. Полісна ідентичність греків та імперська ідентичність римлян формували відповідні механізми релігійної безпеки, які відрізнялися за ступенем жорсткості, рівнем політичного контролю та гнучкістю інтеграції нових релігійних елементів.

Аналіз античних моделей релігійної безпеки показує, що вони ґрунтувалися на уявленні про тісний зв'язок між сакральним порядком і політичним благополуччям. У стародавніх греків релігійна безпека пов'язувалася насамперед із загрозою порушення гармонії між громадою та богами, тоді як у Римі вона набувала характеру юридично оформленої категорії, що визначала межі дозволеної релігійної практики. У двох цивілізаціях релігійна безпека була елементом ширшої концепції соціальної стабільності, а її порушення розглядалося як загроза державному ладу. Вивчення античних уявлень про релігійну (не)безпеку дозволяє не лише глибше зрозуміти природу сакрального в політичних культурах минулого, а й окреслити горизонти сучасних дискусій щодо релігійної свободи, толерантності, секулярності й ролі релігії у збереженні національної та соціальної безпеки.

Список використаних джерел

- Kindt, J. (Ed.). (2025). *Personal religion in the Ancient Greek World: A cultural history*. Cambridge University Press.
Papaioannou, S., Serafim, A. & Demetriou, K. (2021). *Rhetoric and religion in Ancient Greece and Rome*. De Gruyter.

Ірина ФЕННО, канд. філос. наук, доц.
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

ВОЄННІ ЗЛОЧИНИ ПРОТИ РЕЛІГІЙНИХ ГРОМАД І ПИТАННЯ РЕЛІГІЙНОЇ БЕЗПЕКИ В УКРАЇНІ ПІД ЧАС ПОВНОМАСШАБНОЇ ВІЙНИ

Три роки повномасштабної війни з РФ для України є надскладним випробовуванням. Незважаючи на значну нерівність сил (тут радше йдеться про зовнішні чинники –

територія, ресурси – людські, фінансові, озброєння, тощо). Україна чинить опір та мужньо протидіє і намагається стримати наступ ворога. Це однозначно

© Фенно Ірина, 2026

виснажує країну як на рівні суспільства – політичному, економічному, так і на рівні індивідуальному – тривалий стрес, травматичний досвід, втрати рідних і близьких. Проте витривалість та стійкість, яку демонструють українці, забезпечується високим рівнем солідарності, як особистісної, так і інституційної. І релігійні організації стали невід'ємною ланкою у соціальній мобілізації, солідарній співпраці та допомозі усім, хто її потребує, та забезпеченні згуртованості. Церкви стали місцем роздавання гуманітарної допомоги, притулком для тих, хто втратив своє житло, прихистком під час бомбардувань та обстрілів, місцем психологічної підтримки та розради. Але, з іншого боку, питання релігійної безпеки в часи війни набуло значної актуальності. Теоретико-методологічний підхід, який у цьому дослідженні відіграв важливу роль, – це розуміння релігійної безпеки не в "статичному, незмінному вигляді, а в контексті історичного процесу... і діахронічний метод дозволяє відстежити соціальну динаміку процесу, яка розгортається під її впливом" (Предко та ін., 2021, с. 22).

Одним із важливих аспектів релігійної безпеки є забезпечення умов для функціонування релігійних спільнот, захист і збереження релігійного різноманіття, а також забезпечення реалізації права на свободу віросповідання.

При цьому в умовах воєнного стану значно загострюються саме зовнішні загрози і ризики, на яких варто звернути особливу увагу. В часи активної фази розгортання збройного конфлікту релігійні спільноти, так само як і всі цивільні особи та інфраструктура, зазнають значних втрат, перебувають у стані постійної небезпеки. Культові споруди, так само як і цивільна інфраструктура міст, регулярно зазнають обстрілів. Отже, це порушує питання, наскільки безпечними для людей є такі місця, наскільки вони можуть безперешкодно здійснювати релігійні практики і чи взагалі є можливість для проведення спільних колективних культових дій. Війна РФ проти України є свідченням того, як релігійні будівлі нищаться і зазнають руйнувань під час воєнних дій. При цьому йдеться не лише про знищення духовної та культурної спадщини України, але також і про загрозу релігійній свободі. Окремо варто згадати про ситуацію значного терору, тиску і переслідувань релігійних спільнот на тимчасово окупованих територіях України (Васин та ін., 2022).

Особливої актуальності набуває питання воєнних злочинів, які відбуваються в умовах воєнного стану. Росія як агресор і нападник застосовує геноцидальні дії і порушує чинні норми гуманітарного права, щоденно здійснюючи воєнні злочини. Поняття воєнний злочин належить до сфери міжнародного кримінального права. При цьому в Римському Статуті Міжнародного Кримінального Суду розрізняється злочин геноциду, злочини проти людяності, воєнні злочини, злочин агресії. Визначення воєнного злочину, їх перелік подаються у Статті 8 Римського Статуту, в документі також подається відповідальність і покарання за їх вчинення і процедура судового розгляду. Україна ратифікувала Статут 21 серпня 2024 р., а з 1 січня 2025 р. він набув чинності). У Кримінальну кодекс України (Стаття 438) міститься також роз'яснення, що включають у себе воєнні злочини і яке покарання за це передбачається (Кримінальний кодекс

України, 2001). Загалом за період повномасштабного вторгнення і до 13 жовтня 2025 р. Офіс Генерального прокурора зареєстрував 192543 здійснених злочинів агресії та воєнних злочинів (з яких 187177 воєнних злочинів).

Серед воєнних злочинів, вчинених протягом російсько-української війни, окремо хочу наголосити на воєнних злочинах проти релігійних спільнот з огляду на тему релігійної безпеки. Релігійні організації України зазнають втрат під час воєнних дій, священнослужителі різних конфесій загинули від обстрілів чи потрапили в полон, зазнавали різних форм насильства під час окупації, піддавались насильницькій депортації, регулярно під час обстрілів та воєнних дій руйнується і нищиться релігійна інфраструктура.

Міжнародне гуманітарне право визначає атаки на культові споруди як воєнні злочини. Однак у ході воєнних дій війська РФ регулярно піддають обстрілам та бомбардуванням релігійні споруди, захоплюють їх та розграбовують. За даними проекту "Релігія в огні: документування воєнних злочинів Росії проти релігійних громад України" зафіксовано, що за три половини роки повномасштабної війни було пошкоджено або знищено щонайменше 700 релігійних об'єктів, з яких більшість становлять церкви УПЦ, ПЦУ та УГКЦ (Майстерня академічного релігієзнавства, 2025). Однак пошкоджень також зазнали і релігійні споруди інших конфесій, молитовні будинки, каплиці, синагоги, мечеті, духовні навчальні заклади. Серед споруд приблизно четверть повністю знищені або зазнали важких ушкоджень і не можуть більше використовуватися для здійснення культових дій.

Особливо болісними є втрати священства, зокрема, за свідченнями голови ДЕСС В. Єленського, за три роки повномасштабної війни було вбито 67 священників, пасторів, богословів, монахів (Християнська совість під обстрілом..., 2025).

Скоєні воєнні злочини проти релігійних громад засвідчують те, що релігійні організації в Україні зіштовхнулись зі значними викликами в умовах воєнного стану і питання релігійної безпеки становлять особливий фокус уваги як внутрішньому рівні (для держави і релігійних організацій), так і на рівні міжнародної спільноти.

Список використаних джерел

- Васин, М., Коваль, Д., Козловський І., & Заєць, А. (2022). *Російський наступ на релігійну свободу в Україні. Дослідження, аналітика та рекомендації*. Пугач О. В. <https://irf.in.ua/files/publications/2022.09-IRF-Ukraine-report-UKR.pdf>
- Кримінальний кодекс України, Закон України № 2341-III (2001, 5 квітня). *Відомості Верховної Ради України (ВВР)*, 25–26. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2341-14#Text>
- 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>
- Предко, О. І., Руденко, С. В., & Харьковщенко, Є. А. (Ред.). (2021). *Релігійна безпека в Україні в умовах коронавірусної пандемії*. ФОР Кушнір Ю. В. http://religdep.univ.kiev.ua/documents/sw/relihiina_bezpeka_v_Ukraini_v_umovakh_koronavirusnoi_pandemii_monohrafiia.pdf
- Християнська совість під обстрілом: Віктор Єленський взяв участь у панельній дискусії в Берліні, присвяченій ролі церков у російсько-українській війні*. (2025, 26 лютого). Державна служба України з етнополітики та свободи совісті. <https://dess.gov.ua/khrystyianska-sovist-pid-obstrilom/>

Людмила ФИЛИПОВИЧ, д-р філос. наук, проф.
Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Київ, Україна

УКРАЇНСЬКА РЕЛІГІЄЗНАВЧА ЕНЦИКЛОПЕДІЯ ЯК ВАЖЛИВИЙ ЕТАП САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО АКАДЕМІЧНОГО РЕЛІГІЄЗНАВСТВА

УРЕ – Українська Релігієзнавча Енциклопедія – є масштабним епохальним проектом українських релігієзнавців. Авторський колектив на чолі з професором А. Колодним вважає УРЕ важливим етапом і визначальним маркером формування та усвідомлення ідентичності українського академічного релігієзнавства (Колодний & Филипович, 2020). Досі вітчизняна наука про релігію не знала такої повної і глибокої дослідницької ініціативи, яка після 25 років її щоденного наповнення і опрацювання нарешті завершилася виданням чотирьох томів енциклопедії загальним обсягом 260 д. а. Якщо взяти до уваги, що УРЕ не мала державної підтримки (її написання не включили до переліку планових тем Відділення релігієзнавства Інституту філософії НАНУ, не надали жодної фінансової допомоги, не зменшили наукове навантаження на основних виконавців цього проекту, не зараховували як наукову діяльність у звітах), то появу цього видання можна вважати справжнім науковим та екзистенційним подвигом.

УРЕ планувалася як "українська" і "релігієзнавча" енциклопедія, хоча на її сторінках багато слів присвячено світовій історії релігій або закордонним персоналіям, є терміни суто релігійні і богословські. Але на 80 % УРЕ – це про релігії України і релігії в Україні, про українську релігійну ситуацію, про її учасників і діячів. Тому ця енциклопедія є унікальним джерелом про Україну релігійну, Україну духовну. Тут зібрана відсутня в інших енциклопедіях або книгах інформація про українські релігійні явища, про їх дослідників, про становлення і розвиток науки, яка займається вивченням усіх пов'язаних з релігією артефактів.

УРЕ не просто подає інформацію про релігію, релігійне життя, про релігієзнавство в усіх його предметних сферах. У ній систематизуються ці знання, визначаються концептуальні підходи і методологічні засади у цій галузі (Енциклопедистика, 2021; Українська, 2024).

УРЕ стала тим проектом, який на ділі консолідував наукову спільноту, об'єднав тих, хто вивчав релігію у різних аспектах. До філософів та істориків, з яких склалися релігієзнавче ядро авторів, доєдналися філологи, археографи, богослови, які і раніше цікавилися релігійними темами. З часом озвалися соціологи і психологи. На початок праці над енциклопедією збірного поняття "релігієзнавець" ще не існувало, воно народжувалося у процесі роботи над проектом. Згадуючи перші роки формування науки про релігію в Україні, небагато було таких, хто ідентифікував себе релігієзнавцем, але поступово починав усвідомлювати себе частиною українського релігієзнавства. Про появу нової спеціальності і професії можемо говорити з початку 2000-х, коли в ідентифікаторі професій з'явилося само слово – "релігієзнавець". Але, крім формального визнання наявності такої науки та її представників, необхідно було утвердити релігієзнавство як самостійну галузь гуманітарного знання. Для цього взялися за наповнення самого змісту поняття "Релігієзнавство" і "Релігієзнавець". Неабияку роль тут мали відіграти наукові дослідження, які віднаходили свій результат у статтях і монографіях. Відповідним показником процесу власне

релігієзнавчого самоусвідомлення стали довідкові видання – "Релігієзнавчий словник"(1996), "Академічне релігієзнавство"(2000) і нарешті УРЕ (2022–2024).

Ідея написання УРЕ в середовищі дослідників релігії в Україні виникала поступово. Вона була пов'язана зі створенням Відділення релігієзнавства, появою профільних кафедр. Сама практика підводила до необхідності мати таке довідкове видання. З розвитком самої науки про релігію, зростанням релігієзнавчих кадрів, із постановням і укріпленням єдиного професійного науково-дослідного центру з питань релігієзнавства, яким і постало відділення релігієзнавства, ідея почала поступово втілюватися. За допомогою провідних кафедр релігієзнавства українських університетів вдалося створити авторський колектив, який свідомо підійшов до процесу конституювання сучасної вітчизняної науки про релігію, відстоюючи позиції "релігієзнавства" як навчальної дисципліни в закладах вищої освіти і як наукової галузі знань. У тісній співпраці з освітянськими закладами, богословськими структурами, громадськими та релігійними організаціями, із міжнародними науковими професійними асоціаціями українське релігієзнавство через написання УРЕ науковці утвердили саме наукове вивчення релігії як феномену, як культурного і духовного явища. Науковці зосередилися на дослідженні історії релігії, особливо в Україні, сучасних її форм і виявів, перспектив і прогнозів щодо розвитку релігій в Україні та світі.

Для появи проекту "Українська Релігієзнавча Енциклопедія" були всі передумови, передусім завершення укладання "Релігієзнавчого словника", що містить близько 2000 гасел. Над ним працювали 100 авторів. І хоча деякі його статті вже застарілі, нині словник продовжує бути актуальним і затребуваним у мережі Інтернет. Передбачалося, що саме ця словникова матриця стане базовою для подальшого її розширення, доповнення, зокрема у форматі енциклопедії. Попередньо планувалося підготувати три томи (8000 гасел) й опублікувати їх у 2000 році. Редколегія усвідомлювала важливість цього видання для суспільства, тож прагнула залучити відомих у світі істориків, філософів, соціологів і психологів релігії, теологів США та Західної Європи, богословів різних конфесій. У рекламному буклеті, який надрукували українською та англійською мовами, зазначалося, що УРЕ – це зведення усіх релігієзнавчих знань, поданих в українських довідкових виданнях. Окрім цього, передбачалося охопити здобутки вітчизняного та міжнародного релігієзнавства останніх років. Загалом УРЕ мала на меті дати широку статистику й узагальнений аналіз стану церковно-релігійного життя в Україні й світі, вмістивши велику кількість інформативних таблиць, карт, схем, хронологій, календарів.

Узявши за основу "Релігієзнавчий словник", редакторський колектив вирішив додатково вивчити закордонний енциклопедичний досвід у галузі релігійних досліджень. Серед важливих видань виокремили 16-томну англomовну "Енциклопедію релігії" під редакторством відомого історика релігій Мірче Еліаде. Підготовлена в Чиказькому університеті і видана в США, вона якимось чином опинилася в науковій бібліотеці Вернадського, до

© Филипович Людмила, 2026

якої був доступ. Українських науковців вразила масштабність задуму зарубіжних учених. У ній описано велику кількість артефактів релігійного життя – від його початків і до сучасної доби. "Енциклопедія релігії" для укладачів УРЕ була взірцем для написання енциклопедичних статей. Редакція аналізувала також енциклопедичний досвід білоруських, польських і російських релігієзнавців. У пригоді стали конфесійні енциклопедії (католицька, православна, мормонська тощо).

Редколегія чітко визначила основні розділи енциклопедії та затвердила відповідальних редакторів відповідних блоків. Сформувала колективи авторів, які професійно виконували б роботу із забезпечення наповнення розділів енциклопедичними статтями. Редколегія мала переконання, що готувати статті мають не просто релігієзнавці, а вузькопрофільні фахівці. Колектив розробив схеми написання статей про персоналії, події, окремі релігії тощо. Енциклопедія мала постати джерелом знань про релігійне життя людства, а передусім – релігійне життя України. Редакція УРЕ й авторський колектив усвідомлювали, що ця фундаментальна академічна праця має бути сучасною – такою, що відображає найновіші результати релігієзнавчих досліджень не лише українських, а й зарубіжних учених, залучає під час написання статей численні наукові джерела про релігії не лише українських, а й провідних закордонних фахівців, зрештою, відповідає актуальним запитам соціуму. Створення академічних енциклопедій – це окремих вид наукової роботи, що вимагає від авторів децю інших підходів, ніж написання, наприклад, монографій. УРЕ – це концентрація наукової думки на безліч тем. Вона об'єднує сотні науковців, які, зрозуміло, по-різному не лише мислять, а й трактують матеріал.

Економічна й фінансова кризи, що поставили гуманітарні науки на межу виживання, перешкодили повній реалізації наших первісних задумів, відтягли на роки терміни їх виконання. Доводилося навіть призупинити роботу над енциклопедією через інші наукові завдання, але колектив творців УРЕ завжди працював на кінцеву мету – видати УРЕ. Щоб завершити проект, редакція пішла шляхом оптимізації його змісту, укрупнюючи певні гасла або ж узагалі відмовляючись від деяких із них. При цьому унікальні за своїм змістом статті все одно лишали. За згодою наших зарубіжних колег зі США, Польщі, Росії ми додали і окремі їхні гасла з уже виданих у тих країнах довідкових видань. Отже, в деякому сенсі УРЕ є міжнародним науковим довідковим виданням.

УРЕ стала не тільки ідентифікатором нових підходів до релігії, які змінювали поширені й усталені теорії подолання релігії в комуністичному суспільстві. Вона стала викликом, опозицією марксистсько-ленінській методології наукового атеїзму. Релігієзнавча, а не релігійна чи конфесійна, енциклопедія, передбачала відмову від старої парадигми енциклопедій у поданні релігійних тем. УРЕ була покликана не просто замінити термін "атеїзм" "релігієзнавством", а наповнити неосвоєне дослідницьке поле науковим трактуванням. У цьому сенсі УРЕ мала б сприяти становленню в Україні релігієзнавства як науки, а не транслювати систему уявлень, що зумовлюють зневажливе ставлення до релігії, релігійної свідомості чи діяльності в українському суспільстві. Тоді ж, окрім теоретичних, з'явилися і суто практичні завдання, пов'язані зі стрімкою зміною релігійного життя України після здобуття незалежності. Із національним відродженням у державі активізувалася діяльність різних релігійних організацій, розширилася палітра релігійних напрямів і течій, з'явилися нові релігійні феномени, що потребу-

вали вивчення, важливим стало питання про місце релігії у житті нації. Цілком закономірно, що колектив укладачів енциклопедії дійшов висновку про необхідність створити абсолютно новий науковий продукт.

Тому ми маємо власне релігієзнавчу енциклопедією, а не енциклопедією релігій, і українську, а не позанаціональну чи надетнічну. Україноцентричність видання означає пропагування власних досягнень у справі вивчення релігії, опису суто українських релігійних явищ, висвітлення матеріалу з позиції "української картини світу".

Творилася УРЕ нелегко. Важко було підібрати авторів, які готували б матеріали згідно з концепцією енциклопедії, описували постаті, історичні події, подаючи їм відповідні оцінки тощо. Водночас проект передбачав і широку представленість світової релігієзнавчої думки, а отже, і продуктивну співпрацю з представниками західної науки. Крім такого очевидного завдання, як об'єктивне описання феномену релігії, релігій України в інтерпретації українських авторів, УРЕ поставила собі за мету об'єднати релігієзнавчі кадри зі всієї України, залучати до створення УРЕ молодих науковців. Загалом вдалося досягти поставлених цілей, хоча багато ще питань залишилося не висвітленими. Є змістові і тематичні пропуски, плутанина з авторами, коли один термін писали двоє або троє, а деякі гасла залишилися без авторів. Не знайшлося ресурсів на літературне редакторство, немає запланованих ілюстративних матеріалів. Незважаючи на це, проект був концептуально продуманим, системним і актуальним.

Обіцяна ще в 2000 році 3-томна УРЕ нарешті опублікована в 4-х томах. Чи можемо поставити крапку? Ні, це постійна робота, яка ніколи не завершиться. Зараз наступила пауза. В наших планах – виставити УРЕ в інтернет, але для цього треба підготувати переопрацьований спеціальний текст. Крім того, динаміка релігійного і релігієзнавчого життя покликає нові гасла. Загалом за 25-річний період вдалося покращити зміст енциклопедії, збагатити її текст.

Визначаючи основні результати реалізації цього проекту, можна зробити висновок, що УРЕ відіграло насправді вирішальну роль у:

- **консолідації знань і досвіду** вітчизняного релігієзнавства – УРЕ підсумовує його історію розвитку, зокрема періоди становлення науки, визначних дослідників та їхній внесок, що сприяє формуванню спільного професійного ідентифікаційного простору;

- **наповненні та ідентифікації вітчизняної науки про релігію національною специфікою** – в енциклопедії відображаються особливості українського релігієзнавства, його культурно-історичні корені, традиції та сучасні напрями, що формують національну та ідентичностну специфіку науки;

- **об'єктивізації та верифікації знань** – систематизація концепцій, термінології, підходів сприяє формуванню чітких академічних стандартів та зрілості самосвідомості дослідницької спільноти;

- **створенні основи для самоусвідомлення** – УРЕ дає можливість українським релігієзнавцям усвідомити свою приналежність до історії та сучасних тенденцій науки, зміцнює відчуття громади та культурної місії;

- **визначенні магістрального етапу в розвитку** – створення такої енциклопедії є важливою частиною, своєрідною віхою процесу самовизначення і позиціонування українського академічного релігієзнавства на науковій карті світу.

Таким чином, УРЕ виступає не лише як довідкове джерело, а й як чинник формування власної ідентичності, підкреслюючи важливість українського контексту у світовій релігієзнавчій науці.

Список використаних джерел

Колодний, А. М., & Филипович, Л. О. (2020). Українська релігієзнавча енциклопедія: Історія ідеї та проблеми її втілення. *Енциклопедичний вісник України*, 12, 80–85. http://nbuv.gov.ua/UJRN/entsvuk_2020_12_11

Киридон, А. М., Арістова, А. В., Бессонова, М. М., Вечерський, В. В., Гаврилишина, Н. А., Гірик, С. І., Гладун, А. Я., Дземан, М. І., Доброносова, Ю. Д., Єнін, М. Н., Ісмаїлова, Л. Л., Колодний, А. М., Корякіна, І. В.,

Очеретяний, О. О., Перга, Т. Ю., Прийма, С. М., Рогушина, Ю. В., Строкань, О. В., Тодоров, І. Я., ... Яценко, О. М. (2021). *Енциклопедистика: Генеза в часі та просторі (до 30-річчя проголошення незалежності України)*. Державна наукова установа "Енциклопедичне видавництво". https://elibrary.kubg.edu.ua/id/eprint/41186/1/M_Bessonova_Canadian_encyclopedy_2021_FPMV.pdf

Киридон, А., Аніщенко, О., Арістова, А., Вечерський, В., Гірик, С., Гладун, А., Дземан, І., Доброносова, Ю., Доляр, М., Єнін, М., Зав'ялова, Л., Іваненко, А., Касян, Л., Козловець, М., Коляструк, О., Косяк, С., Кушнір, Л., Кушнір, Л., Пиріг, Р., ... Филипович, Л. (2024). *Українська енциклопедистика в умовах викликів і загроз національній ідентичності*. Державна наукова установа "Енциклопедичне видавництво". https://vue.gov.ua/images/cf/cf/Українська_енциклопедистика_в_умовах_викликів_і_загроз_національній_ідентичності.pdf

Євген ХАРЬКОВЩЕНКО, д-р філос. наук, проф.

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

РЕЛІГІЄЗНАВЧА СПАДЩИНА ПРОФЕСОРА Ю. КАЛІНІНА (ДО 80-РІЧЧЯ З ДНЯ НАРОДЖЕННЯ)

Кафедра релігієзнавства в Київському національному університеті імені Тараса Шевченка створена рішенням Вченої ради філософського факультету восени 1991 р. Вивчення релігії в усій її складності та повноті стає одним із пріоритетних завдань кафедри. Релігієзнавча наука розвиває у собі нові риси, як-от світоглядного плюралізму, толерантності та позаконфесійності, а системна робота з вивчення актуальних проблем дисциплінарного релігієзнавства стала підставою для ствердження у філософській університетській науці принципів системності, об'єктивності, історизму. Всі науково-педагогічні працівники кафедри з моменту її організації викладають дисципліни відповідно до спеціальностей і кваліфікації.

Організатором кафедри релігієзнавства і її першим завідувачем (1991–1995 рр.) став доктор філософських наук, професор Юрій Анатолійович Калінін.

Він закінчив Київський державний університет ім. Т. Г. Шевченка, філософський факультет, за спеціальністю "філософія" (1968–1973 рр.). Працював на філософському факультеті з 1976 р. на посадах: асистента, доцента, професора.

Професор Калінін своїми науковими дослідженнями встановив на кафедрі релігієзнавства традицію професійного вивчення релігії, релігійної філософії, філософії релігії. Сам курс "Релігієзнавство" починає відігравати суттєву роль у філософській освіті загалом, а також професійній підготовці в галузі онтології, теорії пізнання, соціальної філософії, етики, естетики, логіки, історії філософії, культурології. Проблема релігієзнавства стає значним складником процесу викладання гуманітарних і науково-природничих дисциплін. Як зазначає професор Л. Губерський, "цінність університетської освіти полягає чи не насамперед у забезпеченні фундаментальної гуманітарної підготовки, що вкрай важливо для формування загального світогляду, обізнаності й здатності до аналітичного, творчого мислення фахівця будь-якого спрямування – гуманітарного чи природничо-наукового. Так само важливим є дух демократизму, наукового пошуку, дискусійності, пріоритету знань і ерудованості, яким завжди відзначалися класичні університети. Саме в такій атмосфері найкраще формується творча особистість (Губерський та ін., 2025, с. 21). Саме тому курс "Релігієзнавство" починає читатися на всіх факультетах університету. Під керівництвом проф. Калініна на новоствореній кафедрі було розроблено навчальні програми та плани семінарських занять з курсу релігієзнавства

для вишів України, факультетів університету, а також для студентів філософського факультету та спеціальності релігієзнавство. Він викладає курси відповідно до наукових інтересів: історія та філософія релігії, історія православ'я. Коло наукових інтересів – православне богослов'я, іконологія, релігійна філософія

Мав понад 200 науково-методичних друкованих праць. Вибрані наукові праці: "Модернізація ідеології сучасного руського православ'я" (1983), "Критика філософсько-ідеалістичних основ сучасного православ'я" (1987), "Еволюція форм філософсько-ідеалістичного обґрунтування православ'я" (1989), "Ікона в православному культурі" (1990), "Філософська апологія православ'я" (1993). Проф. Калінін – співавтор першого в Україні підручника "Релігієзнавство" (у співавторстві з Є. Харьковщентком) (1994). Отже, загальними зусиллями професора Ю. Калініна і колективу кафедри релігієзнавства проведено роботу з підготування оновлених форм оприлюднення здобутків вітчизняного релігієзнавства, розроблено план роботи постійно діючого семінару із сучасних проблем релігієзнавства, співробітники кафедри налагодили співпрацю з Малою Академією наук міста Києва та Київської області. За участю професорсько-викладацького складу проводилися проміжні та завершальні тури Всеукраїнські олімпіади з філософії та релігієзнавства, за підтримки молодіжної асоціації релігієзнавства студенти та аспіранти беруть участь у дослідженні та обговоренні актуальних проблем функціонування релігії в соціокультурному середовищі.

Зроблено дуже багато і насамперед завдяки зусиллям і активності колег професор Калініна – проф. А. Колодного – президента УАР. Зокрема, разом з Ю. А. Калініним і М. М. Заковичем він зумів добитися від Міністерства України введення нової спеціальності "релігієзнавство" і закріплення в навчальних планах усіх вишів однойменного нормативного курсу. Було розроблено державні стандарти спеціальності і релігієзнавчої освіти, на основі яких написано перші підручники та посібники, програми курсу.

У цій справі, з часів професора Ю. Калініна, кафедра релігієзнавства університету імені Тараса Шевченка йде попереду (Суярко, 1998). Сьогодні кафедра релігієзнавства філософського факультету здійснила мрію свого фундатора, професора Ю. Калініна, і стала провідною установою, що забезпечує підготовку висококваліфікованих експертів і науково-педагогічних кадрів для державних установ і вищих навчальних закладів України.

© **Харьковщентко Євген**, 2026

Список використаних джерел

Губерський, Л. В., Бойченко, М. І., Маслікова, І. І., Предко, О. І., Сергійчук, В. І., Туренко, В. Е., Харьковщенко, Є. А., Шашкова, Л. О., Власенко, Ф. П., Гончаренко, М. М., Караульна, Н. В., Костюк, О. В., Левченко, Є. В. (2025). *Соціокультурні практики протидії зарозам*

російської збройної агресії. ПП Сергійчук М. І. <https://dphs.univ.kiev.ua/files/mon2025fr.pdf>

Суярко, В. (1998). Гуманістична місія релігієзнавства. *Українське релігієзнавство*, 8, 3–9. <http://jnas.nbuv.gov.ua/article/UJRN-0000862584>

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

ЕКСПЛІКАЦІЯ ПРИНЦИПІВ СОЦІАЛЬНОЇ СПРАВЕДЛИВОСТІ У ПРОЦЕСІ РЕІНТЕГРАЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ МОЛОДІ В ПОВОЄННИЙ ПЕРІОД

Структурна репрезентація післявоєнної реконструкції як відновлення країни спирається на засади такого проекту, в якому молодь є основою сучасного і майбутнього людського капіталу України. Причому в плануванні шляхів відновлення країни потрібно виходити із сучасних реалій з урахуванням питань безпеки, добробуту і благополуччя, збереження ідентичності, в непростих умовах подолання травматичного досвіду і соціальної втомленості, низького кредиту довіри до здійснення реформ та суспільних перетворень. Саме молодим людям доведеться жити з тягарем післявоєнного відновлення, тому успіх української молоді буде також успіхом країни. Водночас молодь і, зокрема, студентська молодь є однією з найбільш уразливих груп населення, які постраждали від війни, що обов'язково потрібно врахувати. У такому зв'язку одне з найактуальніших завдань післявоєнного відновлення – як основу і домінуючу інтеграційний процесів розглядати соціальну справедливість у її інтерсуб'єктивному тлумаченні.

В українських соціально-гуманітарних дослідженнях систематичне вивчення кола питань, пов'язаних із процесами залучення та реінтеграції молоді у відновлення країни, майже немає. Огляд і аналіз досліджень, присвячених досвіду реінтеграції молоді в постконфліктних контекстах в інших країнах, є корисним для того, щоб краще зрозуміти, як молодь в Україні може бути залучена до таких зусиль, але обсяг таких досліджень доволі обмежений. Ситуація в Україні суттєво відрізняється і потребує новітніх теоретичних і практичних розвідок. Особливістю є деліберативний підхід, коли молодь має сама брати участь в ухваленні змісту тих програм соціальної і культурної реінтеграції, які держава за підтримки недержавних організацій пропонуватиме для української молоді.

У сучасній соціальній теорії проблематика соціальної справедливості концептуально розроблена в межах егалітаристського, меритократичного, субсидіарного та лібертаріанського підходів. Філософське осмислення полягає в реконцептуалізації основних принципів соціальної справедливості на основі їх експлікації щодо контекстуальних особливостей воєнного та післявоєнного періоду українського суспільства. Тому соціальну справедливість у її інтерсуб'єктивному тлумаченні потрібно розглядати на інтерперсональному, колективному / груповому та інституціональному рівнях у суспільстві.

Процес реінтеграції є довгостроковим процесом розвитку, який базується на залученні молоді до активної соціальної діяльності та має першочергове значення для того, щоб молоді люди могли подолати структурні виклики післявоєнної реконструкції країни. Реконцептуалізація як нове осмислення принципів соціальної справедливості спрямована на покращення ментального здоров'я української молоді, що пов'язано не лише зі станом психічного благополуччя, але і з реалізацією

потенціалу молодої людини, здатністю розвивати свої здібності задля підвищення ефективності праці та навчання, тобто робити реальний внесок у життя суспільства, що, у свою чергу, підтримує в молодій людині загальне відчуття благополуччя. Надто, що недостатньо дослідженням предметом залишаються механізми прийняття справедливих рішень через сучасні освітні практики. Сучасна Україна має унікальний кризовий досвід, узагальнення і концептуалізація якого допоможе з'ясувати специфіку застосування таких механізмів для післявоєнного суспільства.

Як зазначалося, реінтеграція є довгостроковим процесом розвитку, який дозволяє різним прошаркам молодих людей (і учасникам бойових дій, і волонтерам, і переселенцям, і тим, хто перебував за межами України тощо) отримати стабільну роботу і дохід, соціально-економічно інтегруватися у свої громади і спільноти. Тобто спектр реінтеграції доволі широкий і включає всю молодь. Якщо програми реінтеграції спрямовані лише на певну групу, то це зазвичай породжує відмінності між людьми, надаючи деяким групам привілеї без урахування усієї різноманітності молоді.

У дослідженнях останніх десятиліть набули актуальності питання епістемічної несправедливості в межах розвідок соціальної та моральної епістемології, епістемології та етики чеснот, прикладної епістемології (Fricke, 2007; Fuller, 2007), тому перспективними є прикладні дослідження комунікативних практик молоді, особливо у сфері освіти і культури, пов'язаних з виявленням епістемічної та герменевтичної несправедливостей, а також значення згоди / незгоди, довіри / недовіри у прийнятті рішень.

Водночас теоретичне дослідження має спиратися на запровадження прикладних методик реінтеграції молоді в соціальні процеси в період війни і післявоєнного відновлення на засадах дотримання принципів соціальної справедливості. В умовах соціальної нестабільності під час війни та в післявоєнний період суспільний запит на ефективні методики для вивчення ментального здоров'я уразливих груп населення, до яких належить і молодь, з метою його покращення, є надзвичайно високим. Тому значним також є і потенціал впровадження в державну гуманітарну політику та освіту результатів методик реінтеграції в різних формах молодіжних практик: освітніх, наукових, культурних. Молоді люди мають стати лідерами в розбудові миру та постконфліктній відбудові, тому важливо, щоб молодь активно брала участь в ініціативах та можливостях, які дозволяють набувати досвіду, підвищувати свої навички та робити свій внесок у прийняття рішень, що впливають на їхнє життя.

Розроблені методики допоможуть адаптувати запропоновані заходи й алгоритми до конкретних ситуацій комунікації та взаємодії, складних соціальних контекстів, ускладнень, пов'язаних із фрагментаризацією професій-

© Шашкова Людмила, 2026

них спільнот чи з існуванням внутрішніх ліній нестабільності як результату зовнішнього впливу. Отже, важливість акцентованої теми полягає у формування позитивного сприйняття студентської молоді як активної зацікавленої частини населення, яка сама бере участь у відновленні та трансформації післявоєнної України.

Список використаних джерел

- Fuller, S. (2007). *The Knowledge Book: Key Concepts in Philosophy, Science and Culture*. Acumen Publishing. <https://www.uoc.edu/uocpapers/6/dt/eng/fuller.html>
- Fricker, M. (2007). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001>

Сергій ШЕВЧЕНКО, д-р філос. наук
Національний медичний університет імені О. О. Богомольця, Київ, Україна

ЗНАЧЕННЯ КОНЦЕПЦІЇ "НОВОГО ХРИСТІАНСТВА" С. К'ЄРКЕґОРА В КОНТЕКСТІ СУЧАСНОЇ ДУХОВНОЇ БЕЗПЕКИ

Сучасна доба "переоцінки цінностей", краху "дискурсу Ісуса Христа" формує цілу низку ідентичностей ("плюралізм ідентичностей"). Однак у цьому контексті все виразнішою постає проблема співвідношення цінностей християнського світу зі змінами, що несе глобалізація. Сьогодні в контексті різкої критики теології ведуться численні дискусії щодо призначення віри в наш час. Навіть говорять про подвійну кризу Церкви і богослов'я – кризу актуальності та особистісну кризу, що призводять до кризи ідентичності християнства загалом (Ю. Мольтман).

В умовах кризи сучасної християнської культури багато мислителів бачать у поєднанні екзистенціалізму і теології своєрідну можливість адаптації християнства не лише до реальної ситуації сучасної людини, а й трансформацію її ціннісної доктрини для духовної реанімації західного суспільства.

Ідеї С. К'єркеґора і в його добу, і в наш час "переоцінки цінностей" і краху "дискурсу Ісуса Христа", коли, за влучним висловом професора К. Ю. Райди, усі ми потрапили в ситуацію розбіжності сенсу духовного самоздійснення особи із загальноновизнаними цінностями суспільства, були й залишаються дієвим методологічно-світоглядним знаряддям, яке спроможне допомогти нам здобути хоча б якийсь духовний шлях у ситуації культурної кризи. Ідеї С. К'єркеґора в цьому разі функціонують у нашій свідомості як певний інтеріоризований ("внутрішній") стандарт релігійно-етичної міри, у співвідношенні з якою і кожний індивід спроможний зрозуміти власне "Я" (Райда, 1998).

Протягом усього періоду формування своєї світоглядної концепції, данський мислитель намагався у найрізноманітніших формах своєї проповідницької есеїстики розробити й ствердити концепцію людини, яка має право зростати у християнській любові, надії, радості і мирі тому, що ця людина й кожний індивід зокрема, на його глибоке переконання, не є духовно гнобленим рабом будь-якого соціального контексту. "Метою творчості С. К'єркеґора, – як це доводив Р. Робертс, – і було "віднаходження протиотрути проти тонкої отрути духу часу" (Roberts, 1978).

Данський філософ одним із перших спробував довести людині, що вона існує у світі ілюзій ("несправжнього буття" – С. Ш.), і намагався знайти той шлях, який зміг би вивести людину з цього стану. І цей шлях – віра. Однак ступити на цей шлях можна тільки через саморозвиток і самовдосконалення духу. "К'єркеґорові зусилля спрямовані на те, – зауважує Дж. Голомб, – як стати християнином, а не як ним бути. Його особисте життя і праці були постійним пошуком справжньої самості" (Golomb, 2005, с. 22).

С. К'єркеґор вважає, що дія вимагає пристрасті, яка втрачається, коли людина занурюється у безодню роздумів. Такі пристрасті не означають відсутності будь-яких емоцій, що впливають на нас, а, найімовірніше, емоції, що виникають у перші часи християнства, а точніше, у стражданнях Ісуса Христа на хресті. Це означає, що Христос не повинен зображуватися як втілення "підвищення" або "перемоги", а сама Церква покликана наслідувати Христа в часі, і тому – страждання Христа в часі. Христос має стати моделлю для боротьби сучасної церкви за істинне християнство через непрямую віру, а не в "прямому, інтуїтивному, культурному і спекулятивному" знанні Бога.

Безперечним є той факт, що С. К'єркеґор драматизує внутрішнє просто тому, що воно не може бути адекватно виражене через поняття. Тому подібно до того, як Бог є прихованим у внутрішньому "я", так і сутність к'єркеґорової творчості є прихованою, прихованою навіть тоді, коли він показує себе, привідкривши одну з масок-псевдонімів, і його слова повторюються для кожного нового читача.

С. К'єркеґор прагнув розвіяти ілюзію про те, що ми є справжніми християнами. Філософ торує шлях до справжньої релігійної віри, але для нього вона виявляється не як конкретне асигнування чи "абсолютна істина", а лише як особиста пристрасть прихильності.

Разом зі щирістю намірів пристрасті допомагають людям знайти шлях до власної автентичності. Істина і мораль, упевнений С. К'єркеґор, поступилися місцем ораторському мистецтву. Слова і жести замінили життя. Прийшов час для суб'єктивного пафосу автентичності. Щоб стати істинним християнином, необхідно активізувати свої релігійні почуття, створити пристрасть. Екзистенційний процес досягнення справжньої самості завжди передбачає подолання об'єктивних елементів у нашому житті і символів, які перешкоджають цьому процесу.

Надзвичайно важливим є те, що С. К'єркеґор не виробляє нового богослов'я – мета його концепції є терапевтичною, а не інформативною. Філософ схиляє нас до думки про те, що ми не потребуємо додаткової інформації про бога, ніж це доступно в Писанні, що нам потрібне радше духовно зростати таким чином, щоб у свідомості лише відкрилося місце для цієї інформації, яка вже наявна в нашому житті. С. К'єркеґор не має наміру у своїх творах сказати нам що-небудь нове, але тільки нагадує нам про речі, які ми вже знаємо. Він називав себе поетом на службі в християнства.

У С. К'єркеґора людина не має вроджених інстинктів віри. Віра для нього – це насамперед емоційно-вольове ставлення до Бога, яке зростає на ґрунті страху перед ніщо. Гріх і відчай є так званіми охоронцями людської моральності, релігійності. Без віри мораль не існує для людини.

Висловлюючи позицію "свідка істини", С. К'єркеґор пропонує творчі концептуальні інструменти для подолання мирського. Він формулює і захищає для християнської громади "позицію опозиції", яку саме співтовариство може і не визнавати, однак це бачення християнського існування як "свідка істини" відкриває для його читачів засоби для розвитку особистих чеснот – терпіння, мужності і віри, надії і любові. С. К'єркеґор закликає людські істоти ставитися до інших не менше, ніж ставиться до них Бог, і закликає також до християнського існування в лояльному учнівстві до Ісуса Христа, навіть до смерті. "У цьому стандарт, ідеал християнського існування, – констатує Д. Гаувенз, християнство – це не просто "віра", але це пристрасть і формування серця, що, крім "прихованого внутрішнього" є "практикою, характером-завданням", відданістю усього себе тільки Богу, в якому прагнеш жити у вірі, надії і любові" (Gouwens, 2005, p. 232). Альтернативою цьому вибору, на думку С. К'єркеґора, може бути лише духовне спустошення. Оскільки світ ненавидить істину, то вимагає поклоніння пов'язаного тільки з Богом чи принаймні мовчання перед обличчям своєї брехні, щоб людина існувала в мирській "бездуховності", будучи цілком посередньою та покірною.

Оголошуючи "полеміку проти істини як знання", на місце традиційно встановлених форм думки С. К'єркеґор пропонує екзистенціальну реконструкцію християнської свідомості, яка засвідчує, по-перше, що спроможність для її актуалізації прихована в самій особистості, тобто вона є синонімом внутрішньої людини або ж її душі (свободи), а, по-друге, що походить ця спроможність власне від Бога (трансценденції). І така реконструкція людської свідомості передбачає, за С. К'єркеґором, постійний рух духовного життя людини від ідеї до існування, від філософії до віри.

С. К'єркеґор, категорично виступаючи проти догматизму традиційної церкви, обстоює ідею осучаснення релігійної свідомості, що доволі актуально і в наш час. У його концепції "нового християнства" кожен має стати "сучасником Христа", оскільки християнська спільнота значно віддалилася від істинного християнства. Тому, згідно з його доводами, необхідно відверто усвідомити власне внутрішнє ставлення до справжнього християнства, а отже, кожен зрештою має поставити себе в ситуацію, коли Христос, невизнаний і принижений, ходив по землі, – щоб з'ясувати для себе, як сам міг би ставитися до цього Христа. Адже перші християни пережили цю жорстоку дійсність, і той, хто хоче називатися справжнім християнином, не повинен ухилятися від щирого розмірковування над цим. Тоді абсурд, парадокс, тривога, страх,

відчай набуватимуть іншого, "позитивного" сенсу в пошуку "справжньої віри" та осмисленні цієї проблеми.

Отже, можна сказати, що К'єркеґорова концепція "нового християнства" передбачає певний постійний внутрішній духовний рух, пристрасну діяльність віри (динаміку віри – за П. Тілліхом) та вірування кожної окремої людської істоти. Значення такого руху й такої дієвості в концепції С. К'єркеґора має багато шарів і включене в доволі складні рівні екзистенціального осмислення "внутрішнього світу", "віри" і "трансцендентності" як феномену людської свідомості. Рух тут виступає і засобом застереження супроти можливо негативних наслідків абстрактно-інтелектуального відображення екзистенції у його параметрах "істини як знання". Сутнісно К'єркеґорове поняття "духовного руху" відрізняється і від релігійної філософії протестантизму, і від середньовічної традиції, і від давньогрецької філософсько-теологічної, або ж точніше, філософсько-космологічної традиції: для С. К'єркеґора перехід від небуття до буття відбувається не в космосі, але в душі, всередині кожної окремої людини. Кожен твір С. К'єркеґора веде читача від онтологічного запиту теологічного мислення до екзистенціально конкретизованого християнства, до індивідуально сприйнятого в пристрастній вірі, люблячого Бога, який й надає усе існування як подарунок. Перехід від естетичної до етичної, і далі до релігійної форми існування людини в концепції данського мислителя є водночас і поглибленням, посиленням духовного руху всередині себе, всередині кожної людської істоти: К'єркеґорові "етапи" екзистенції та ставлення до "священного" або релігійного не є зовнішніми, а внутрішньо зумовленими чинниками, пов'язаними інтеріоризованим рухом. Ці екзистенціальні "сфери" екзистенції є певним ступенями влади людської істоти над собою, які співвідносяться й з можливими ступенями щастя. Цей рух вимагає й визнання реального розрізнення духовних та матеріальних цінностей, реального й постійного вибору людською істотою напрямку її самореалізації на шляху до справжнього християнського буття у перспективі "або-або". Таким чином, діалектика "або-або" С. К'єркеґора виступає своєрідним внутрішнім тригером "духовного руху" та духовної безпеки зокрема.

Список використаних джерел

- Райда, К. Ю. (1998). *Історико-філософське дослідження постекзистенціалістського мислення*. Український Центр духовної культури.
- Golomb, J. (2005). *In Search of Authenticity. Existentialism from Kierkegaard to Camus*. Taylor & Francis e-Library. <https://doi.org/10.4324/9780203006795>
- Gouwens, D. J. (2005). *Kierkegaard as religious thinker*. Cambridge University Press.
- Roberts, R. C. (1978). Faith and modern humanity: Two approaches. In J. M. Wall (Ed.), *Christian Century* (pp. 329–333). Christian Century Foundation. <https://www.religion-online.org/article/faith-and-modern-humanity-two-approaches/>

Володимир ПОЛІЩУК, викладач
Військова Академія, Одеса, Україна

Георгій ФИЛИПОВИЧ, канд. філос. наук
Військова Академія, Одеса, Україна

Віталій САВЧУК, викладач
Військова Академія, Одеса, Україна

КАПЕЛАНСТВО ЯК СПЕЦИФІЧНА ФОРМА ВІЙСЬКОВОГО ЛІДЕРСТВА В УМОВАХ ВІЙНИ

Військове капеланство у Збройних силах України є важливою формою військового лідерства, що забезпечує духовну підтримку військовослужбовців та сприяє їхньому моральному стану. Капелани як представники духовенства відіграють роль підтримки та наставництва,

допомагаючи військовим справлятися зі стресом, втратами та викликами війни.

Розуміючи загальне покликання капеланів, що сформульовано у відповідному Законі України (Про службу військового капеланства, 2021) як "задоволення духовно-

© Поліщук Володимир, Филипович Георгій, Савчук Віталій, 2026

релігійних потреб військовослужбовців, працівників та членів їх родин" (ст. 21.1.1), суспільство досі не може однозначно визначити статус капеланів у війську. З одного боку, капелан – це військовослужбовець, бо він уклав контракт про проходження військової служби на посаді осіб офіцерського складу, здійснює свою діяльність у підрозділах ЗСУ, Нацгвардії, інших військових формувань та Держприкордонслужби. Тобто статус капелана як військовослужбовця визначається спеціальним документом (контрактом), він входить до складу збройних сил і перебуває на офіцерській посаді в штаті певного військового підрозділу, носить знаки розрізнення та підпорядковується командирі, а з іншого – його функціонал як військовослужбовця обмежений забороною мати і використовувати зброю ("видача зброї і боеприпасів військовим капеланам забороняється"), брати безпосередню участь у бойових діях, приймати командні рішення, віддавати накази тощо. Капелан – некомбатант.

Закон про капеланство лише загальною окреслює права й обов'язки капелана. З цього можемо виокремити сфери його відповідальності. Військовий капелан сьогодні має бути лідером, але його лідерство є специфічним. Серед основних аспектів військового капеланства як форми військового лідерства **духовна підтримка особового складу є основною діяльністю капелана**, який надає духовну допомогу, проводить богослужіння, здійснює обряди та таїнства, що сприяє зміцненню віри та морального духу військовослужбовців. Тобто на першому місці – власне релігійна діяльність як духівника, священнослужителя.

Крім того, капелан у війську – це і психолог, який надає моральну підтримку військовим, допомагає їм справлятися зі стресом, тривогою, втратами та іншими психологічними труднощами, пов'язаними з військовою службою.

Військовий капелан, який повинен мати вищу богословську освіту, є компетентним не тільки у справах віри. Він, використовуючи свої знання і життєвий досвід, може і зобов'язаний виступати у ролі наставників, надаючи поради, підтримку та допомогу військовослужбовцям у вирішенні особистих і службових питань. Не втручаючись у процес командування, капелан може допомагати командирам у формуванні позитивного морального клімату в підрозділі, у підтримці дисципліни та бойового духу. Завдяки своїй присутності та діяльності, капелан сприяє покращенню морально-психологічного стану військовослужбовців, що позитивно впливає на їхню ефективність у бою та службі.

Наголошуючи на призначенні капелана як того, хто покликаний задовольняти духовно-релігійні потреби військовослужбовців та працівників ЗСУ, Нацгвардії тощо, Закон ніде не пише про те, що капелан має сприяти виконанню військовослужбовцями свого обов'язку захищати свою батьківщину. Тобто функція вихователя українського патріотизму не входить у функціональні обов'язки капелана.

Особлива місія капелана – підтримувати зв'язок із громадою (взаємини між військовослужбовцями). Капелани також підтримують зв'язок із сім'ями військовослужбовців, з цивільним населенням, що сприяє зміцненню моральної підтримки та соціальної відповідальності. У разі загибелі військовослужбовця капелан бере участь у поховальній церемонії, спілкується із родиною і допомагає і духовно (молитвою), і матеріально.

Опрацьовані джерела і власні спостереження та спілкування з діючими капеланами в ЗСУ вказують на ключові аспекти лідерства військових капеланів, включаючи

їхню роль як моральних і духовних провідників, конфіденційних радників, а також їхню здатність надавати підтримку в кризових ситуаціях. Деякі факти підтверджують важливість етичного та морального лідерства, а також роль капеланів у формуванні характеру військовослужбовців.

Військове капеланство, таким чином, є невід'ємною частиною військового лідерства, що забезпечує духовну, моральну та психологічну підтримку військовослужбовців, сприяє зміцненню їхнього духу та бойового потенціалу.

Ознайомлення з українським законодавством про військове капеланство, вивчення практики його імплементації, а також ознайомлення із закордонними досвідом, зокрема проведений порівняльний аналіз ролей капеланів у різних країнах, який розкриває потенціал військових капеланів у структурі НАТО та США, дав можливість виявити проблеми, які існують у цій сфері. Серед викликів, які нині постають перед капеланами, брак лідерських компетенцій. Тому так важливо формувати ці навички через різні форми навчання, курси підвищення кваліфікації, через обмін досвідом під час семінарів, конференцій, форумів. Це допомагає визначити їхню роль, яка включає душпастирську опіку, моральний розвиток та консультування командування. У США та НАТО капелани виступають як етичні провідники, надають конфіденційні консультації, допомагають у запобіганні моральним травмам та є ключовими фігурами у програмах морального лідерства.

У реаліях російсько-української війни Україні вкрай потрібні конкретні офіційні документи, що деталізують лідерські функції капеланів. Не вистачає навчальних матеріалів. Лише недавно Міністерство оборони зробило заяву на підготовку військовослужбовців з урахуванням їхніх знань про специфіку військового капеланства. Кафедра військового лідерства Військової академії розробила відповідний навчальний план, завдяки якому майбутні військові офіцери отримають знання про капеланство як специфічну форму військового лідерства.

Тут у пригоді стануть конкретні кейси вдалого лідерського капеланства, анкетування капеланів і командного складу ЗСУ щодо ефективності капеланства, пославшись на які, можна розробляти конкретні рекомендації щодо покращення лідерських якостей капеланів, розуміння їхньої специфічної ролі. Ніхто не порушує питання про якийсь особливий статус капеланів. У Законі прямо вказано про "пріоритетність бойової підготовки під час планування та проведення заходів щодо задоволення духовно-релігійних потреб військовослужбовців" (ст. 5.1.8) як форми військового лідерства. Участь у богослужіннях та релігійних обрядах під час виконання військової служби надається військовослужбовцям з дозволу командира (начальника) військового з'єднання або частини. Тобто пріоритет у командуванні підрозділом та забезпеченні його повноцінної життєдіяльності належить військовим командирам. Поле відповідальності капеланів – душпастирська опіка, яка визначається Законом як "напрямок військової капеланської діяльності" (ст. 1.1.5). Але капелан може консультувати військове командування з релігійних питань, створюючи особливу атмосферу довіри, бойового настрою у підрозділах.

У результаті має запанувати в суспільстві й у війську думка, що капелани є професійними військовими релігійними лідерами, які надають духовну підтримку, етичне керівництво та допомагають у вирішенні екзистенційних питань. Їхня роль включає конфіденційне консультування, підтримку в кризових ситуаціях та забезпечення релігійної свободи для військовослужбовців усіх віро-

сповідань. Важливою є їхня здатність залишатися емоційно та духовно залученими в умовах бойових дій, що підкреслює їхню власну духовну стійкість як аспект лідерства.

Загальний Закон про капеланство прийнято, накопичується колективний капеланський досвід, яким обмінуються капелани на різних курсах підготовки, підвищення кваліфікації тощо. Цей досвід служіння описано у військовій есеїстиці, художній і меморіальній літературі. Знято фільми про капеланів, записано сотні теле- та радіопередач. Розгорнуто підготовку військових капеланів у вищих військових навчальних закладах ЗСУ та інших бойових підрозділах, військових навчальних підрозділах закладів вищої освіти. Почали готувати військових капеланів і конфесійні навчальні інституції.

На часі – детально виписати функціонал капеланів, в основу якого покласти українські військові доктрини та накази Міністерства оборони щодо капеланства. Такі кроки було зроблено ще в 2015–2016 рр. у наказі Міністерства оборони України (Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у ЗСУ, 2016). Наказ втратив чинність на підставі Наказу МОУ № 420 від 18.07.2023 у зв'язку із прийняттям Закону про капеланство. Але виписані там обов'язки капелана доречно збагатити практикою капеланського служіння в умовах масштабної агресії Росії проти України. При цьому варто зосередитись на

капеланстві як специфічній формі військового лідерства, а не лише на їхній загальній ролі. А специфічність статусу капеланів виходить зі спеціально окреслених у Законі їхніх обов'язків, які визначаються не тільки тим, що може і повинен робити капелан, але й тими заборонами.

Є потреба виписати в Законі такі норми, що конкретизують лідерські компетенції капеланів. Цікаво дослідити ролі капеланів у різних видах збройних сил, бо є специфіка роботи капелана в Сухопутних військах, Повітряних і Військово-морських силах. **Десантно-штурмові війська, Сили спеціальних операцій, Сили територіальної оборони, Сили логістики, Сили підтримки, Медичні сили та Війська зв'язку та кібербезпеки також потребують офіцерів-капеланів, залучених у конкретні обставини військової служби. Урахування загальних і особливих умов функціонування капеланів як духовних і моральних лідерів як у війську, так і в цивільному житті, сприятиме авторитету капеланів та усвідомленню важливості капеланства.**

Список використаних джерел

Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у ЗСУ, Наказ Міністерства оборони України № 685 (2016, 14 грудня). <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0010-17#Text>
Про Службу військового капеланства, Закон України № 1915-IX. (2021, 30 листопада) <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Text>

НАШІ АВТОРИ

Білокобильський Олександр Володимирович – доктор філософських наук, професор, незалежний дослідник (Київ, Україна).

Валюх Дмитро Васильович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Вергелес Костянтин Миколайович – доктор філософських наук, професор, Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова (Вінниця, Україна).

Гончаров Геннадій Миколайович – кандидат філософських наук, доцент, Харківська державна академія фізичної культури (Харків, Україна).

Довгань Марія Григорівна – кандидат філософських наук, доцент, Львівський національний університет імені Івана Франка (Львів, Україна).

Задірака Володимир Олександрович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Кірушок Юрій Вікторович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Кудин Олександр Олександрович – кандидат філософських наук, Національний медичний університет імені О. О. Богомольця, Київ, Україна.

Куліш Павло Лаврентійович – кандидат філософських наук, доцент, Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова (Вінниця, Україна).

Леньов Андрій Андрійович – аспірант, Рівненський державний гуманітарний університет (Рівне, Україна)

Ломачинська Ірина Миколаївна – доктор філософських наук, професор, Київський столичний університет імені Бориса Грінченка (Київ, Україна).

Ломачинський Богдан Геннадійович – доктор філософії, Національна бібліотека України ім. В. Вернадського (Київ, Україна).

Максименко Ігор Геннадійович – доктор філософії з релігієзнавства, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Мельничук Євген Валерійович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Панчук Ірина Іванівна – доктор філософських наук, доцент, Рівненський державний гуманітарний університет, Рівне, Україна.

Сарапін Олександр Васильович – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна.

Сррова Юлія Володимирівна – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна)

Скоклюк Юрій Олександрович – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Стадник Микола Миколайович – доктор філософських наук, професор, Київський столичний університет імені Бориса Грінченка (Київ, Україна).

Туренко Віталій Едуардович – доктор філософських наук, старший науковий дослідник, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Халіков Руслан Халікович – кандидат філософських наук, незалежний дослідник (Київ, Україна).

Хрипка Світлана Анатоліївна – кандидат філософських наук, доцент, Київський столичний університет імені Бориса Грінченка (Київ, Україна).

Наукове видання

СОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 1(27)

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84^{1/8}. Обл.-вид. арк. 25,0. Ум. друк. арк. 18,4. Наклад 300. Зам. № 226-11642.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл5.
Підписано до друку 17.03.26

Видавець і виготовлювач
ВПЦ "Київський університет"
Б-р Тараса Шевченка, 14, м. Київ, 01601, Україна
☎ (38044) 239 32 22
e-mail: vpc@knu.ua
<http://vpc.knu.ua>

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02