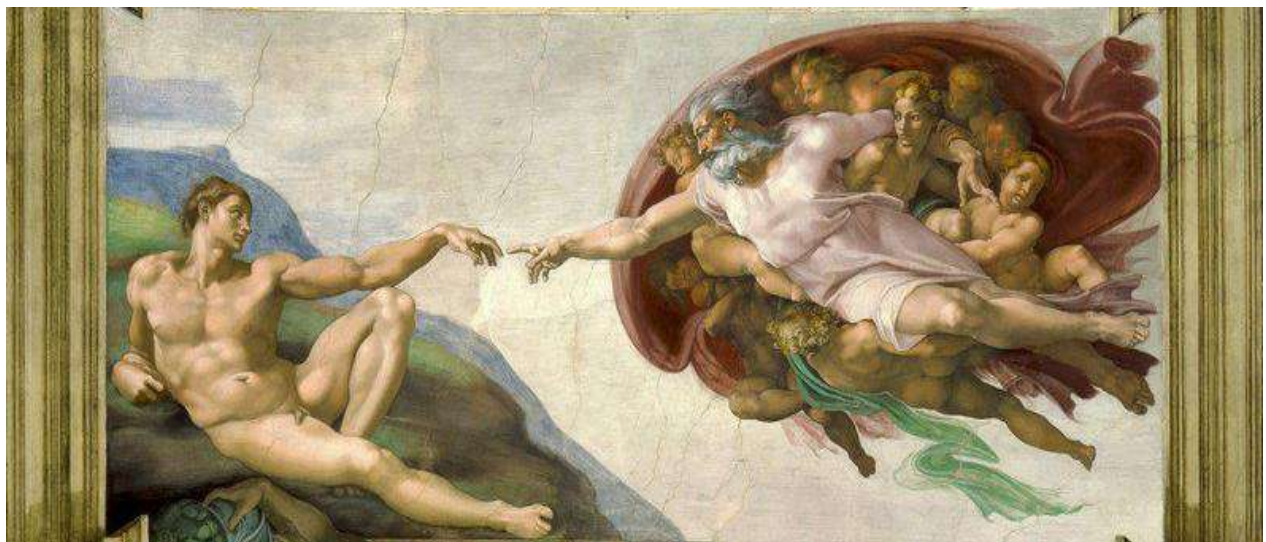


**Міністерство освіти і науки України
Житомирський державний університет імені Івана Франка**

РЕЛІГІЯ, РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА РЕЛІГІЙНІ КОНФЛІКТИ У СУЧАСНОМУ СВІТІ



Збірник наукових праць
(За матеріалами Міжнародної
науково-практичної конференції
від 27 березня 2025 року)

Житомир – 2025

Міністерство освіти і науки України

**Житомирський державний університет
імені Івана Франка**

Інститут філософії імені Г.С.Сковороди

Національної академії наук України

Університет Лойола Мерімаунт

(м. Лос-Анджелес, США)

Інститут культурології та журналістики академії «Ігнатіанум»

(м. Краків, Республіка Польща)

Ризький медичний університет імені П. Страдиня

(м. Рига, Латвія)

Рівненський державний гуманітарний університет

Вінницький національний медичний університет

Імені М. І. Пирогова

Українська асоціація релігієзнавців

РЕЛІГІЯ, РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА РЕЛІГІЙНІ КОНФЛІКТИ У СУЧАСНОМУ СВІТІ

Збірник наукових праць

*(За матеріалами Міжнародної науково-практичної конференції
від 27 березня 2025 року)*

*Рекомендовано до друку вченою радою Житомирського
державного університету імені Івана Франка,
протокол № 11 від 30 травня 2025 р.*

Редакційна колегія:

*Олег Соколовський, доктор філософських наук, професор;
Наталія Ковтун, доктор філософських наук, професор;
Микола Козловець, доктор філософських наук, професор;
Костянтин Вергелес, доктор філософських наук, професор;
Ірина Панчук., доктор філософських наук, професор.*

Рецензенти:

*Олена ПРЕДКО, доктор філософських наук, професор, професор кафедри релігієзнавства
Київського національного університету імені Тараса Шевченка;
Наталія ПЩУК, доктор філософських наук, професор, професор кафедри філософії, біоетики
та історії медицини Національного медичного університету імені Олександра Богомольця;
Вадим СЛЮСАР, доктор філософських наук, доцент, професор кафедри журналістики та
філософських студій Державного університету «Житомирська політехніка»*

Р 36 Релігія, релігійна ідентичність та релігійні конфлікти у сучасному світі: зб. наук.
праць / за ред. О. Л. Соколовського. Житомир: Видавничий центр ЖДУ імені Івана
Франка, 2025. 186 с.

У збірнику вміщено статті та тези доповідей учасників Міжнародної науково-практичної конференції «Релігія, релігійна ідентичність та релігійні конфлікти у сучасному світі». У матеріалах авторів акцентовано увагу на релігійному факторі у глобальній політиці та міжнародних відносинах, особливостях реалізації свободи релігії та віросповідання у сучасному світі, осмисленні релігійної ідентичності в умовах геополітичних викликів і загроз, проблемах релігійних конфліктів у глобалізованому світі та інших актуальних соціогуманітарних проблемах сучасності.

Автори матеріалів несуть повну відповідальність за достовірність наданої у доповідях інформації й точність наведених цитат. Точка зору автора не завжди може співпадати з позицією редколегії.

Збірник адресовано науковцям, викладачам, студентам, усім зацікавленим філософськими дослідженнями проблем сучасної цивілізації.

ЗМІСТ

1. АНАЛІТИКА РЕЛІГІЙНИХ ПРОЦЕСІВ. РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР У ГЛОБАЛЬНІЙ ПОЛІТИЦІ ТА МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИНАХ.

Бойко А.

Релігійний фактор гуманітарної безпеки 6-9

Борейко Ю.

Символічний капітал як інструмент домінування
в релігійному полі..... 9-11

Гула Р., Передерій І.

РПЦ та «СВО»: духовне «окормлення» агресії армії РФ на початку
повномасштабного збройного вторгнення 11-14

Козловець М.

Месіанство як складова релігійних і політичних міфів 14-21

Требін М.

Концепт «джихаду» в ісламі 21-24

Ковтун Н., Красільнікова А.

Роль видатних політичних діячів та релігійних чинників у розвитку
цивілізацій у розумінні Гюстава Лебона..... 24-27

Сідоркіна О.

Передумови формування сучасного духовно-релігійного простору... 27-29

Заглада В., Кулик Д.

Особливості розвитку інформаційного суспільства та їх вплив на
політичну взаємодію..... 29-32

Яфонкіна І., Жолудь М.

Релігійний екстремізм та міжнародний тероризм..... 32-35

Амма А.

Віртуалізація діяльності релігійних спільнот та відчуження людини
в умовах постіндустріального суспільства..... 35-37

Дрозд Б.

Релігійне відчуження православних в умовах російсько-української
війни..... 37-40-

Пономаренко О.

Експлуатація релігії політичними діячами у світі глобальної
інформації..... 40-44

Шевчук А.

Постправада в ісламському інформаційному просторі:
між недовірою до ЗМІ та релігійними чинниками..... 44-47

2. СВОБОДА РЕЛІГІЇ ТА ВІРОСПОВІДАННЯ У СУЧАСНОМУ СВІТІ. ІМПЕРАТИВНІСТЬ МІЖРЕЛІГІЙНОГО І МІЖКУЛЬТУРНОГО ДІАЛОГУ

Білик Я.

Християнські імперативи світогляду Середньовіччя..... 48-49

Вітюк І.

Трансформація міжконфесійного діалогу в сучасному світі..... 49-52

Вітюк О.

Завдання і повноваження Державного комітету України у справах національностей та релігій (2006–2007)..... 52-55

Кукуре С.

Литовський фольклор як історичне джерело та його роль у процесі реконструкції дохристиянських обрядів у литовській етнографічній громаді «Ромува»..... 55-58

Фуркало В.

Трансформаційний процес паломництва брацлавських хасидів до Умані..... 58-60

Чаплінський Р.

Релігійна комунікація у віртуальному просторі..... 60-61

3. РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В УМОВАХ ГЕОПОЛІТИЧНИХ ВИКЛИКІВ І ЗАГРОЗ

Вознюк О.

Логічний аналіз мотивації Бога щодо творіння людини..... 62-64

Карпінський М.

Криза релігійної ідентичності вайшнавів на окупованих територіях України..... 64-67

Панчук І.

Релігійний вимір регіональної ідентичності в Україні: маркування проблеми..... 67-69

Соколовський О.

Релігійна ідентичність у соціальному просторі України..... 69-73

Беднарчик Т.

Етична складова пантеону богів князя Володимира..... 73-80

Філь Ю.

Універсальність культури з погляду українських вайшнавів у контексті російсько-української війни.....	80-82
Фуркало В.	
Про мовчання Бога в межових ситуаціях XX–XXI ст.....	82-84
Шамсутдинова-Лебедюк Т.	
Релігійний вплив на формування європейської ідентичності	85-88
Ковтун Н., Поліщук Д.	
Релігійні чинники впровадження безумовного базового доходу в арабських країнах.....	88-90
Яфонкіна І., Каращук Д.	
Взаємозв'язок мовної та релігійної ідентичності в політичному дискурсі.....	90-93
Яфонкіна І., Палінчак В.	
Вплив війни на релігійну свідомість суспільства.....	93-95
Shekhovtsova- Burianova V.	
Religious identity and globalization:challenges and prospects.....	96-98

4. РЕЛІГІЙНІ КОНФЛІКТИ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ

Кобетяк А.	
Політичні складові заборони УПЩ в контексті державно-церковної взаємодії.....	99-103
Ковтун Н., Ковтун Ю.	
Політизація релігійних конфліктів в умовах російсько-української війни.....	104-109
Филипович Л., Горкуша О.	
Українське Православ'я перед безпековими викликами в часі російсько-української війни.....	109-115
Шамраєва В., Леницька А.	
Релігійний екстримізм як загроза міжнародній безпеці: прояви на прикладі ісламської держави Іраку і Леванту (ІДІЛ).....	115-117
Марченко А.	
Обмеження релігійних свобод: мотиви і практики.....	117-120
Цапко О., Ільницький В.	
Релігійний фактор як одна із причин нагірно-карабахського конфлікту (кінець XX – початку XXI ст.)	120-125
Яфонкіна І., Луценко О.	
Аналіз конфлікту Православної Церкви України та Української Православної Церкви.....	126-128

Шпакович В.

Вплив соціальних викликів на антропологічний дискурс православ'я..... 129-134

Дорош А.

Державно-церковні відносини в контексті відродження українського православ'я..... 134-137

Кобетяк Т.

Вплив державної політики на міжрелігійні відносини в Україні..... 138-140

Кошелевський В.

Вплив релігійного простору на прояв та перебіг релігійних конфліктів..... 141-143

Ситайло Ю.

Релігійні аспекти етатизму в контексті російсько-української війни.. 144-146

Соколовський О., Дроботько Т.

Релігійна політика органів виконавчої влади України..... 147-150

5. АКТУАЛЬНІ СОЦІОГУМАНІТАРНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОСТІ І РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР

Вергелес К., Куліш П.

Ментальні трансформації релігійної свідомості у сучасній Україні..... 151-154

Утюж І.

«Культурологічний поворот» в біоетиці..... 154-157

Соколовський О., Маркевич В.

Вплив хрестоносного руху на розвиток паломництва..... 157-160

Грицишина М., Грицишин В.

Релігійні погляди на актуальні проблеми біоетики..... 161-163

Матюхіна О.

Іван Павло II про шляхи утвердження принципу солідарності в сучасному суспільстві..... 164-166

Мельничук М.

Неорелігійні практики в ракурсі віртуалізації світу..... 166-168

Салтанов М., Войтович А-М.

Евтаназія як морально-правовий дискурс у релігійній догматиці..... 168-171

Салтанов М., Зубко К.

Клонування як втручання у божественний замисел: аргументи релігійних традицій..... 171-173

Дятлов В.

Досвід охорони та популяризація Гнилецьких печер як унікальної релігійної пам'ятки київських околиць..... 173-177

Кочетов Л.

Релігійний фактор у формуванні правових систем сучасності..... 177-181

Янішевський О.

Криза цінностей любові як загроза національній єдності України
воєнного часу: філософсько-релігійний аналіз 181-184

1. АНАЛІТИКА РЕЛІГІЙНИХ ПРОЦЕСІВ. РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР У ГЛОБАЛЬНІЙ ПОЛІТИЦІ ТА МІЖНАРОДНИХ ВІДНОСИНАХ

Анжела Бойко,
*доктор філософських наук, професор
(Черкаський державний технологічний університет)*

РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР ГУМАНІТАРНОЇ БЕЗПЕКИ

У XXI ст. роль релігії зазнає суттєвих змін, відображаючи складність та динамічність сучасного суспільства. Спостерігається зниження релігійної афіліації, особливо серед молодих поколінь. Згідно з дослідженням Pew Research Center, частка християн у США може знизитися до 46% до 2070 року, тоді як частка осіб без релігійної приналежності може зрости до 41% [1].

Разом з тим, релігія продовжує відігравати важливу роль у формуванні ідентичності та в політичних процесах. Як зазначає у дослідженні доктор Зія Мерал (Британія), релігія є «надзвичайно колективним явищем», що впливає на соціальну організацію та політичні рухи [2]. Дослідником піднімаються такі питання – чи призводять релігії до насильства? На підставі власного аналізу автор припускає протилежне – що саме насильство веде до релігії, змінює та формує релігії і хоча релігії надають унікальних характеристик конфліктам та тероризму – природа людського насильства, коли і як воно виникає, те, чого воно прагне досягнути, є поза часом.

Крім того, спостерігається інтеграція релігійних переконань у сучасні технологічні та бізнес-сфери. У Кремнієвій долині відбувається поєднання віри та технологій, де деякі лідери індустрії вбачають у християнській етиці основу для інновацій та прийняття рішень [3].

Водночас, секуляризм набуває рис своєрідної «релігії» з власними віруваннями та практиками, що піднімає питання про його здатність об'єднувати людей різних конфесій, про що йдеться в роботі Secularism: A Religion of the 21st Century Шафи Мд Мостофа [4].

І до тепер релігії залишається чинником у формуванні особистої та колективної ідентичності, впливають на політику та соціальні процеси, інтегрується в нові сфери діяльності, водночас стикаючись із викликами секуляризації та зміни суспільних цінностей. Питання

формування суспільних цінностей породжує питання спільного ціннісного простору або гуманітарного простору.

В аналітичні записці Інституту стратегічних досліджень України зазначається, що «національний гуманітарний простір є середовищем, завдяки якому виробляється та функціонує система ідей, цінностей, ідеалів, міфів, стереотипів, образів, що впливають на свідомість людей, визначають напрями поступу нації та держави. Саме тому ... цілеспрямовано розбудовують і захищають від різноманітних впливів власний гуманітарний простір розвинені держави світу... Його цілісність виступає запорукою національної безпеки, суверенітету, територіальної цілісності країни. Цей складний духовно-ціннісний комплекс формується взаємодією систем освіти, культури, виховання, науки, засобів масової інформації, у ньому функціонує історична пам'ять, розгортаються конкуруючі ідеології» [5].

Концепт гуманітарної безпеки спрямовано на захист національного гуманітарного простору. Гуманітарна безпека може, на наш погляд, тлумачитися як сформована певними визначеними факторами – освіта, світогляд, релігія – система поглядів і внутрішніх переконань щодо національної держави, ідентичності, принципів співіснування тощо. За таких умов, гуманітарна безпека має такі прояви як державна ідеологія та громадянська свідомість.

На думку українських дослідників, «порушення цілісності й повноти національного гуманітарного простору обумовлює істотні відмінності у системах цінностей, політичних орієнтаціях громадян, їх виборах джерел культурно-дозвіллевої та суспільно-політичної інформації, які презентують різні сегменти цього простору. Ці відмінності можуть формувати образ «Іншого» або «Чужого», спроектованого на стереотипного мешканця... іншої соціальної групи, утворювати в масовій свідомості підґрунтя для міжрегіональних, міжетнічних конфліктів, аж до глибоких «цивілізаційних розламі» [5].

Тривалий період гуманітарний чинник залишався поза увагою державного впливу і не вважався чинником консолідації нації та його безпекового виміру. Гуманітарна сфера поєднувалась з соціальною, із покращанням соціального захисту населення, не враховуючи того, що ці сфери не є тотожними, оскільки гуманітарна сфера – це передусім смислотворча, ідейна, ціннісна сфера. Гуманітарний простір охоплює сфери мистецької, культурно-просвітницької, культурно-дозвіллевої діяльності, медіа та книговидавання, суміжні сфери, освіту, науку, діяльність структур громадянського суспільства, державно-церковні відносини.

Через фрагментацію гуманітарного простору за мовною, етнокультурною, конфесійною ознаками та взаємної культурно-інформаційної ізольованості різних регіонів гуманітарна мапа України має чітко окреслений просторовий вимір.

Гуманітарна безпека та релігія є взаємопов'язаними сферами, що впливають на стабільність та розвиток суспільства. Основні проблеми, які виникають на перетині цих двох аспектів, включають такі процеси.

По-перше, політизація релігії. Використання релігійних ідей та структур для досягнення політичних цілей може призвести до напруженості та конфліктів у суспільстві.

По-друге, розвиток агресивних релігійних рухів. Поява радикальних течій, які пропагують насильство, становить загрозу для гуманітарної безпеки та соціальної стабільності. Крім того, мова може навіть не йти про виникнення нових рухів, рис агресивності набуває вже наявні, усталені релігії в т.ч. й християнство.

По-третє, поширення релігійно вмотивованих ідеологій. Такі ідеології можуть сприяти розколу в суспільстві та підривати національну єдність. Прикладом може слугувати релігійний екстремізм, прояви якого сприяють зростанню напруженості в суспільстві. Основними причинами його виникнення є історико-доктринальні чинники, соціально-економічні проблеми та політичні кризи.

Четверте, криза гуманітарної освіти: Недостатня увага до гуманітарної освіти може призвести до нерозуміння релігійних питань та загострення міжконфесійних конфліктів.

Процеси, які відбуваються зараз в релігійній сфері України є такими, що потребують рефлексії та оцінки з боку науковців та держави.

Література

1. 1.Smith N. Modeling the Future of Religion in America [Електронний ресурс]. *Pew Research Center*. 13 вересня 2022. URL: <https://www.pewresearch.org/religion/2022/09/13/modeling-the-future-of-religion-in-america/>

2. Stepan A. Religion, Identity, and Politics in the 21st Century. *Foreign Policy Research Institute*. Листопад 2020. URL: <https://www.fpri.org/article/2020/11/religion-identity-and-politics-in-the-21st-century/>

3. Fry H. Christianity Was Borderline Illegal in Silicon Valley. Now It's the New Religion. *Vanity Fair*. URL:

<https://www.vanityfair.com/news/story/christianity-was-borderline-illegal-in-silicon-valley-now-its-the-new-religion>

4. Zuber V. Secularism: A Religion of the 21st Century. *E-International Relations*. 25 квітня 2023. URL: <https://www.e-ir.info/2023/04/25/secularism-a-religion-of-the-21st-century/>

5. Цілісність гуманітарного простору України як об'єкт національної безпеки. *Національний інститут стратегічних досліджень*. URL: <https://www.niss.gov.ua/doslidzhennya/gumanitarniy-rozvitok/cilisnist-gumanitarnogo-prostoru-ukraini-yak-obekt-nacionalnoi>

Юрій Борейко,
доктор філософських наук, професор
(Волинський національний університет імені Лесі Українки)

СИМВОЛІЧНИЙ КАПІТАЛ ЯК ІНСТРУМЕНТ ДОМІНУВАННЯ В РЕЛІГІЙНОМУ ПОЛІ

Суперництво суб'єктів релігійних відносин за домінування у релігійному полі ілюструється тріадою «поле» – «капітал» – «габітус», яку обґрунтував французький соціолог П. Бурдьє. Релігійне поле» є відносно автономною підсистемою, що функціонує як певна мережа відносин і має власну структуру, включає інститути, практики та форму взаємодії агентів. Ці характеристики формуються за умови перебування в релігійному полі і розглядаються у взаємовідносинах індивідів [5]. У релігійному полі відбувається змагання за вище статусне становище, тобто за символічний капітал, який розглядається як інструмент домінування, оскільки пов'язаний з авторитетом, визнанням, тобто ресурсом, який визначає позицію в релігійному полі.

Як запорука досягнення та утримання влади релігійний капітал охоплює ресурси, пов'язані з належністю до мережі церковних зв'язків, тоді як здатність індивідів адекватно реагувати на різноманітні ситуації забезпечує структурування уявлень та формування практик. Структурований досвід, що відібраний обставинами, відображений в уявленнях, виражений у практиках та призначений для відтворення, П. Бурдьє назвав габітусом [5].

У релігійному полі відбувається конкуренція за створення релігійного капіталу і підтримку та симпатії індивідів. Релігійний капітал впливає на уявлення та практики віруючих шляхом нав'язування релігійного габітусу, тобто ідей та дій, узгоджених з

релігійними уявленнями. Релігійним капіталом користуються різні релігійні інстанції – індивіди або інститути залежно від їхньої позиції в структурі розподілу релігійної влади. Використання релігійного капіталу залежить також від характеру конкуренції за монополію на спасіння і ступеня легітимності релігійної влади [4].

Окремі релігійні групи, спільноти обґрунтовують власну участь у суперництві за монополію на релігійний капітал певними об'єктивними умовами. Відтак намагання усунути несправедливість призводить до прагнення змінити умови, тобто спонукає до боротьби за визнання. Йдеться про те, що релігійна група з підлеглим становищем об'єктивно піддає сумніву монополію іншої групи на управління сакральною сферою, адже виживання в релігійному полі передбачає спротив привласненню релігійного капіталу.

Від здатності індивіда або інституції переконати інших у своїй легітимності залежить збереження монополії на релігійний авторитет як різновид символічної влади [4]. Якщо протест опозиційної релігійної групи загрожує існуванню церкви, то наслідком протистояння є усунення опозиціонерів переважно шляхом символічного насильства. Опозиціонери чи реформатори приборкуються також примусом до покірності, тобто до визнання легітимності опонента та його церковної монополії в релігійному полі.

Зазначене засвідчується сучасною ситуацією у православному сегменті релігійного поля України. Так, спираючись на високий рівень суспільної підтримки ПЦУ, що конвертується у символічний капітал, Архієрейський собор 24 травня 2023 р запровадив з 1 вересня 2023 р. новоюліанський календар, що було затверджено Помісним собором ПЦУ 27 липня 2023 р. [2]. Про констатацію домінантного становища серед православних церков, які функціонують в Україні, свідчить заклик ПЦУ до діалогу з метою досягнення єдності українського православ'я на основі Томосу про автокефалію.

Натомість патріарх Філарет назвав календарну реформу ПЦУ загрозою не лише для традицій українського народу, а й його самоідентифікації українського народу. Неврахування ПЦУ позиції всіх православних громад і опора на нецерковну складову суспільств спонукала УПЦ (КП) відмовитися від переходу на новоюліанський календар [3]. В УПЦ МП також заявили, що церква не впроваджуватиме новий календар у зв'язку з тим, що введення нового календаря в 2024 р. було вмотивоване політичними розрахунками на унію з протестантською Англіканською церквою [1].

Отже, релігійний капітал пов'язаний з відносинами домінування в суспільстві, тобто з монополією на символічне насильство. Соціальна

ієрархія і порядок встановлюються головним чином за допомогою використання культурних механізмів, тому релігійна інстанція (особа або інституція), створюючи символічний капітал, претендує на впровадження символічного насильства з метою поширення власного бачення ситуації в релігійному полі та соціальної реальності загалом.

Література

1. В УПЦ (що в єдності з МП) розкритикували Новоюліанський календар. URL: <https://df.news/2023/08/05/v-upts-shcho-v-iednosti-z-mp-rozkrytykuvaly-novoiulianskyj-kalendar/>.

2. Історична реформа календаря ПЦУ набула чинності. URL: <https://www.dw.com/uk/nabula-cinnosti-istoricna-reforma-kalendara-pcu-so-zminilosa/a-66649134>.

3. Патріарх Філарет назвав «поспішним рішенням» перехід ПЦУ на новий календар. URL: https://radiotrek.rv.ua/articles/patriarh-filaret-nazvav-pospishnim-rishennyam-perehid-pcu-na-noviy-kalendar-foto_318261.html.

4. Boreiko Yu., Fedotova T. Religious vocabulary of everyday language of the Orthodox believers of Ukraine. Orbis linguarum. 2024. Vol. 22. Iss. 3. P. 82–95.

5. Bourdieu P. Genesis and Structure of the Field of Religion. URL: <https://docs.google.com/file/d/0BxEZ9xOtQkn2X1RWZHVTZTdyMUk/edit?resourcekey=0-LpR4AqKdfq-ef8YUT9NF9w>.

Руслан Гула,

*доктор історичних наук, професор
(Харківський національний університет Повітряних Сил
імені Івана Кожедуба)*

Ірина Передерій,

*доктор історичних наук, професор
(Національний університет «Полтавська політехніка
імені Юрія Кондратюка»)*

РПЦ ТА «СВО»: ДУХОВНЕ «ОКОРМЛЕННЯ» АГРЕСІЇ АРМІЇ РФ НА ПОЧАТКУ ПОВНОМАСШТАБНОГО ЗБРОЙНОГО ВТОРГНЕННЯ

Спекулятивне використання релігійного чинника для обґрунтування «високих» духовних цілей агресивних війн завжди було притаманне російській історії, яка зводила православ'я у деякий

сакральний універсальний Абсолют, перетворюючи його на ідеологічне підґрунтя власної державної моделі, а також відповідних ідеологічних та політичних концепцій. Згадаймо лише домінуюльну в російському інтелектуальному середовищі на початку ХХ ст. концепцію «народ-богоносця», який, на думку російської інтелігенції, був заглиблений виключно в етично-релігійні шукання істинної віри й моралі. Це створювало ірраціонально-ілюзорну картину менталітету народу, неймовірно далеку від реалій, але водночас надавало можливість царату для активного використання фактору екзальтованого православ'я для підняття морального духу російських військових формувань у роки Першої світової війни [1, с. 70–71].

Не є винятком і розвиток сучасного еkleктичного ідеологічного субстрату «священного характеру» агресії РФ в Україні, який отримує й відповідне «духовне» обґрунтування за аналогією «хрестових походів», мета яких натеper спрямована на захист «канонічного православ'я». Це знайшло своє вираження у закидах українському суспільству й владі «переслідувань» філії РПЦ в Україні – УПЦ-МП, яку російська влада здавна використовує як інструмент політичного впливу та дезінтеграції українського соціуму: «Посилюється дискримінація за релігійною ознакою... Ініційовані закони, які направлені проти канонічної Української православної церкви Московського Патріархату» (курсив наш – авт.) [2].

Крім того, повномасштабна агресія РФ явила світу досі небачані приклади відверто квазірелігійної біснуватості. Чого варті лише «поради» російському воїнству, які викладені у вже скандально відомому збірнику російського союзу ветеранів Афганістану: «... Росія і ми, її солдати, воюємо на боці Добра... Сьогодні ми – православні, мусульмани, буддисти і шаманісти (?– авт.) в одному строю б'ємося проти українського націоналізму та світового сатанізму, що стоїть за його спиною» (курсив наш – авт.) [3, с. 55].

Поява подібних «опусів» і заяв була б зведена нанівець, якби позиція вищого кліру РПЦ дійсно відповідала догматам і нормам християнської моралі, її універсальній концепції Добра і Зла. Але очільник РПЦ також звинувачує виключно «геополітику колективного Заходу», що начебто має на меті «послаблення Росії...», намагається принести страждання не лише керівникам або військовоначальникам, а власне, російському народу» шляхом запровадження масштабних економічних санкцій [4]. Причому не згадується відверто прислужницька щодо російських державних інститутів позиція церкви (особливо з 2014 р.), а з початком війни – перетворення її на апарат духовного «окормлення» російського «воїнства».

Нагадаємо, що глава РПЦ Кіріл (Гундяєв) заявив, що напад Росії на Україну має метафізичний сенс і закликав іти покірливо шляхом, який вказують «сильні світу цього» [5]. Більш того, 12 вересня 2022 р. він прочитав особливу молитву за «Святу Русь» (це один традиційний концепт ідеології російської агресії), яка згодом була спрямована єпархіальним архієреєм для богослужбового використання в усіх парафіях РПЦ.

Усупереч канонам будь-якої світової релігії, які пріоритетним напрямом душпастирської діяльності вважають встановлення миру в збройних конфліктах за участю adeptів однієї віри, вищий клір РПЦ пропагує продовження війни задля досягнення цілей «СВО»: «Встань, Боже, на допомогу людям Твоїм і подай нам силою Твоею перемогу (курсив наш – авт.) [6].

Керівництво Російської православної церкви під час вторгнення Росії в Україну зайняло позицію тотальної відвертої підтримки путінського режиму. Багаторічна залежність РПЦ від держави, а також сервільна політика, яку проводив патріарх Кирило з «вертикалізації» влади в РПЦ, призвели до того, що з початком повномасштабної агресії 24 лютого 2022 р. представники вищого кліру РПЦ неодноразово виступали з виправданнями війни, поширюючи та «освячуючи» наративи російської антиукраїнської пропаганди.

Література

1. Гула Р. В., Гула В. Д. Агонія Левіафана Частина II. Приречені та знедолені. Політичний терор в Україні (1914–1917 рр.). Монографія. К. : Видавець Олег Філюк, 2018. 236 с.
2. Томиленко М. Главное – прекратить попытки незаконно захвативших власть временщиков предавать коренные интересы украинского народа. Красная звезда. 03.03.2022. № 23. С. 2.
3. Разумов А.Н., Крюков Г.А., Кузнецов А.Н. Живу, сражаюсь, побеждаю! Правила жизни на войне. М. : РСВА, 2022. 64 с.
4. Послание Святейшего Патриарха Кирилла и. о. генерального секретаря Всемирного совета церквей в связи с событиями на Украине. Журнал Московской Патриархии. № 4, 2022. С. 9.
5. В РПЦ призвали российских солдат «стереть с лица земли украинскую нацию». Ділова столиця. среда, 27 апреля 2022. URL: <https://www.dsnews.ua/politics/u-rpc-zaklikali-rosiyskih-soldativ-ster-ti-licya-zemli-ukrajinsku-naciyu-foto-27042022-458249> (звернення 17.01.2025)
6. Патриарх Кирилл благословил верующих возносить особую молитву о Святой Руси. Наш край. 9 октября 2022. URL: <https://nash->

Микола Козловець,
доктор філософських наук, професор
(Житомирський державний університет імені Івана Франка)

МЕСІАНСТВО ЯК СКЛАДОВА РЕЛІГІЙНИХ І ПОЛІТИЧНИХ МІФІВ

Міфи, як витвір колективної народної уяви, мають узагальнений і водночас чуттєво-конкретний образ. Вони містять у собі міфологізовану ідею, часто прикрашену різними припущеннями, ілюзіями та фантазіями, і систему цінностей, які мають бути втілені у реальному житті. Найбільшого поширення набувають ті міфи, які відповідають ментальним настановам народу та його актуальним потребам. Особливо яскраво це проявилось у месіанських міфах націй і держав, які перебували у фазі свого формування, активного розвитку чи відродження.

У науковій літературі термін «месіанізм» розглядається у двох значеннях: 1) як релігійне вчення про майбутнє спасіння людства або національної чи релігійної групи, яке начебто здійснить посланець Бога – Месія; 2) як політичне вчення ідеологічного характеру про особливу, дуже важливу роль якогось одного народу, певних спільнот, організацій, лідерів в історії тієї чи іншої країни або всього людства. У цьому значенні месіанство стає частиною ідеологічної, політичної концепції, яка перебуває у тісному зв'язку і з релігійною основою. Як сукупність переконань про особливі переваги певного народу (нації), що претендує на роль обраного носія і вершителя історичних доль людства, месіанство супроводжується пропагандою ідей національної винятковості та переваги держави або нації, що нерідко набуває ознак шовінізму, зневажливого ставлення до інших народів (націй).

Месіанство найбільш притаманне релігійно-фундаменталістським, расистським, радикально-націоналістичним, фашистським та комуністичним політичним доктринам, які виходять з ідеї про те, що тільки політичне панування обраної Богом або природою раси, конфесії, нації, лідера чи визначеного законами суспільного розвитку класу може встановити справедливий суспільний порядок. Воно слугує ідеологічним обґрунтуванням права тоталітарних рухів, партій, авторитарних груп, лідерів на

монополізацію політичної влади, є важливою соціально-психологічною передумовою встановлення авторитарних і тоталітарних політичних режимів [9, с. 336; 11, с. 305–307].

Месіанство постає також стрижневою ідеєю політичної доктрини імперіалізму, оскільки обґрунтовує право імперіалістичних держав на зовнішню експансію, утримання в покорі народів колоніальних і залежних країн. Поруч із поняттям «політичного месіанізму» слід позначити і «національний месіанізм». Це простежується вже у тезі «богообраності єврейського народу», про що говориться у біблійній «Книзі пророка Даниїла». Після прийняття Римською імперією християнства, природно, що її правителі та діячі побачили таке переможне царство в ній. У подальшому майже всі великі, успішні держави не уникали спокуси асоціювати це «вічне царство» зі своєю країною [2]. Месіанізм значною мірою опанував багато країн світу, зокрема, Росію, Німеччину, Польщу, США, Велику Британію, Туреччину, Ізраїль й Україну.

Ідея про те, що Бог не лише править світом, а й обирає серед народів тільки один, на якого посилає свою благодать, стала основою і російського месіанського міфу. Ще автор «Сказання про князів Володимирських» стверджував, що Русь є спадкоємицею усіх стародавніх світових імперій, а Рюрик веде свій рід від римських імператорів. Поступово сформувалася ідея Москви як спадкоємниці Риму та Константинополя, або т. з. міфологема «Москва – третій Рим». У завершеній формі вона була викристалізована в творах псковського ченця Філофея, який писав: «Тепер в усій піднебесній один православний християнський цар – государ російський і свята вселенська церква, замість Риму і Константинополя сяє світліше сонця в Москві. Два Рими впали, а третій – Москва – стоїть, а четвертому не бути» [Цит. за: 13, с. 84].

Релігійний смисл міфу про третій Рим полягав у тому, щоб відстояти чистоту християнського віровчення та духовні начала суспільного життя, оскільки релігійна і світська влада у пізньому Середньовіччі в Західній Європі погрузла у меркантильність й розпусті. Однак ідея Москви як третього Риму відігравала важливу роль у підкоренні та освоєнні Московією / Росією нових земель, країн і народів, давала можливість росіянам протиставляти себе на Сході мусульманам та представникам інших азійських релігій, а на Заході – католицизму. Пропагуючи міф про «нове Вічне місто», церковні ієрархи постійно нагадували своїм князям про їх священний обов'язок перетворити Московію у «нову Християнську імперію», при цьому чітко не визнаючи її меж. Ця невизначеність кордонів зрештою стала

виправданням багатьох військових походів для підкорення як нехристиянських, так й одновірних народів [3, с. 37–84].

Месіанські ідеї увійшли до свідомості та буття московської влади та церкви, а через них – і народу, впливаючи на культуру й ментальність, допомагаючи обґрунтовувати зовнішню та внутрішню політику. Дослідниця П. Штепа висноує, що автори цієї концепції започатковують «імперську ідею загарбництва як альфу і омегу всього московського життя. Загарбництво стало найвищим, всепожираючим богом кожного москвина, вся московська нація приносила тому богові в жертву все: матеріальні й духовні багатства, що їх мали чи вкрали у сусідів, увесь свій час, всі свої і підбитих народів кров і піт. Навіть саме життя: особисте, громадське, культурне, господарське» [12, с. 234].

Експансіонізм Московського царства та Російської імперії засвідчують історичні факти: за підрахунками дослідників, з початку XV ст. до середини 20-х років XX ст. Московія / Росія воювала протягом 329 років. За цей період, зокрема, вона перебувала у стані війни зі Швецією загалом 81 рік, з Литвою та Польщею – 64, Туреччиною – 48, народами Кавказу – 46 років. Підраховано, що від XV – до початку XX ст. Московія / Росія збільшує свою територію в 57 разів [10, с. 62].

Трансформувавшись в імперську ідею і ставши основою міфічного образу російського народу, ідея третього Риму продовжує функціонувати і в третьому тисячолітті від Різдва Христового. На відміну від, скажімо, месіанського міфу США, відповідна міфологія в Росії не акцентує уваги на цінностях свободи, рівності, народовладдя. Це аж ніяк не концепція духовної і культурної єдності й миру, а концепція зовнішньополітичної експансії, що стало особливо очевидним з розгортанням повномасштабної війни Росії проти України. Політично правлячий клас Росії висловлює стурбованість у зв'язку з тим, що Захід не збирається визнавати особливу роль Росії на просторі колишнього СРСР. Для значної частини росіян й досі характерна ідея месіанства, імперські стереотипи та ностальгія за «великою могутньою Росією», антизахідницькі світоглядні орієнтири та антиамериканізм. Російський месіанізм несе небезпеку не лише Україні та іншим країнам колишнього СРСР, а й всьому цивілізованому світу.

Середина XIX століття ознаменувалася слов'янським рухом, що зародився в лоні Кирило-Мефодіївського братства. Слов'янські народи: східні (росіяни, українці, білоруси), західні (поляки, чехи, словаки, кашуби, лужичани), південні (болгари, серби, хорвати,

словенці, македонці, чорногорці й босняки) заявили про свою роль в історії, зокрема, в перемозі над наполеонівською Францією у 1812 році. Слов'янський рух значною мірою спричинився до протесту проти національного гніту в Австрійській імперії – онімечення південного слов'янства. В цей час в Америці і Західній Європі розпочинається протистояння на расовій основі, виникають різні расово-антропологічні теорії, в яких пропагується зверхність так званої тевтонської раси як суперетносу різних германських народів. Зазначимо, що російський царизм взявся активно використовувати слов'янський рух у своїх зовнішньо-політичних інтересах, що позначилося на зовнішній політиці Російської імперії як захисниці слов'янства.

Якщо в Росії культивувався міф про велику і міцну державу, яка об'єднує східних слов'ян, сповідує і відстоює православну віру, то в Україні у XIX ст. поширення набула ідея федерації рівноправних і демократичних слов'янських держав. У політичній програмі Кирило-Мефодіївського братства, викладеній у «Книзі буття українського народу» («Законі Божому») та в статуті, а також у відозвах «Братам українцям!» та «Братья великороссияне и поляки!» містилися положення та аргументи щодо переважного права українського народу бути ініціатором боротьби за національне й соціальне визволення слов'янських народів з об'єднанням новостворених демократичних республік у федеративну спілку, центром якої має стати Київ. Говорячи про політичну рівноправність і національне визволення всіх слов'янських народів, в ній підкреслювалося, що саме «українська нація творить собою особливу єдність, пройняту духом рівності й братерства, що є її споконвічною властивістю» [Цит. за: 5, с. 98]. Можливо, саме тому царат так жорстоко й розправився з членами Братства, яке аж ніяк не прагнуло до негайних радикально-революційних змін, але в маніфесті йшлося про провідну роль України у слов'янському співтоваристві: «І встане Україна з своєї могили, і знову озоветься до всіх братів своїх слов'ян, і почують крик її, і встане Слов'янщина... » [8, с. 71].

Братчики осудили ті європейські держави, які, «щоб удержати народ у ярмі, поробили ідолів, отвертали людей од Христа і казали кланятися ідолам і битися за них» [4, с. 20]. Наприклад, французи, зазначав М. Костомаров, хоча «були хрещені, одначе менше шанували Христа, ніж честь національну», а «англічани кланялись золоту і мамоні» [4, с. 20]. Те ж саме стосується і народу московського, який «попав в ідолопоклонство, бо царя свого нарик Богом» [4, с. 23].

Істина, за Костомаровим, тільки там, «де дух Христа», адже «немає свободи без Христової віри» [4, с. 21].

Для встановлення справедливого суспільного ладу висувалася ідея єднання слов'янських народів, «але так, щоб кожен народ скомпонував свою Реч Посполиту і управлявся несмісно з другими, так, щоб кожен народ мав свій язик, свою літературу і свою справу обществену», – зазначалося у відозві «Брати українці!» [4, с. 33]. Члени братства з повагою ставилися до розмаїття конфесійної належності слов'ян. Так, у Статуті Кирило-Мефодіївського братства зазначалося, що оскільки «у даний час слов'янські племена дотримуються різних вірувань і мають упередження один проти одного, то суспільство буде старатися зруйнувати будь-яку письмову і релігійну ворожнечу між ними і поширювати ідею про можливість примирення різноголосся у християнських церквах» [4, с. 35].

Хоча зазначене про доцільність формування союзу демократичних слов'янських держав було представлено у політичному проєкті таємного громадського об'єднання, але воно набуло розголосу та поширення, увійшовши у масову свідомість як ідея про благородні наміри українців спільно з іншими націями започаткувати новий міжнародний порядок на засадах християнської моралі, миру і любові зі збереженням культурних та релігійних традицій усіх народів. З погляду сучасності – це був проєкт дуже схожий на ідею Європейського Союзу. Ця мрія сьогодні проявляється як прагнення українців приєднатися до сім'ї демократичних народів європейського континенту, до ЄС.

Осмысливши місію українського етносу в історії слов'янських націй, місце України в сучасному глобалізованому світі, вітчизняні дослідники вважають Україну самодостатньою європейською державою на геополітичному перехресті сучасної Євразії, визначають майбутню роль України як об'єднуючої ланки, комунікаційного моста, що з'єднує дві планетарні системи, будуючи тим самим власне процвітання і стимулюючи співпрацю між Заходом і Сходом [6; 7].

Нині особливий інтерес викликає й національна свідомість громадян США з її ідеєю американської винятковості. В народній міфології Американська революція 1776 р. і здобуття Новою Англією незалежності ще з кінця XVIII ст. характеризувалися як реалізація Божого плану. Постала республіка розглядалася як експеримент, покликаний створити суспільні інститути для встановлення царства Божого на Землі, а отже, докорінної перебудови світового порядку. Показово, що континентальний конгрес у 1782 р. рекомендував

викарбувати на державній печатці США запозичені у Вергілія слова «Novus ordo seclorum» – «Новий порядок навіки».

В основі американського міфу лежить особлива релігійність перших переселенців – представників пуританської церкви, їх надія і віра у краще життя в досконалому й справедливому суспільстві, яке можна побудувати за сприяння Бога. Ці чинники й сьогодні підтримують міф про американську мрію і винятковість. Сучасний історик Т. Бейлі зазначає що «американський варіант міфу про Herrenvolk (вищу расу) супроводжував нас з перших днів заснування колонії Масачусетської затоки. Переконання у тому, що ми є обраними Богом народом і володіємо божественним мандатом поширити наші благородні демократичні інститути по всьому світу, що перебуває у пільмі, заохочувало нас нести на собі тягар білої людини... Ми, американці, продовжуємо вірити, що є могутньою нацією не тому, перш за все, що нас наділено чудовими природними ресурсами, а тому, що в наших генах було щось уроджене, що дало нам можливість стати великими» [14, с. 11–12].

Концепт особливої місії американської нації і держави містить у собі такі цінності, як щира віра у Бога, божє провидіння, релігійність особи і народу, справедливий соціальний лад, де панують свобода, рівність і демократія, прагнення допомогти іншим народам змінити життя на краще тощо. Цей міф творили провідна верства і народні маси в ході спільної боротьби за незалежність держави і новий суспільний лад. Віра у міфічну ідею була необхідною, щоб вистояти у протистоянні з метрополією, тубільними народами та природною стихією. Цей міф влада цілеспрямовано культивувала у минулому і пропагує сьогодні, щоб акцентували увагу на глобальній ролі США як авангарду «вільного світу», що забезпечує лідерські функції у протидії авторитарним і диктаторським режимам та прискоренні формування світового співтовариства держав на засадах ринкової економіки та «демократичного миру».

Головними здобутками США як унікальної політичної нації вважаються спроможність долати найгостріші економічні кризи та виконувати роль «світового лідера», підтверджену в ході протистояння наддержав часів «холодної війни». Наприклад, 43-й президент США Джордж Буш-молодший у своїй інавгураційній промові проголосив, що США обрано Богом заради встановлення демократії й свободи у всьому світі [1, с. 155]. У плані самооцінки американські політичні еліти традиційно розглядали США як «авангард модернізації та перетворень», що мають слугувати за приклад для інших країн. Месіанські наративи постійно виголошує й нинішній президент США

Дональд Трамп з його гаслом «Зробімо Америку знову величною» та спроб нової адміністрації здійснити правий поворот, спираючись на системну ревізію внутрішньої та зовнішньої політики. З огляду на усталені стереотипи особливої глобальної місії США як бастиону свободи і демократії, наміри консервативно-націоналістичних кіл скоротити обсяги міжнародних зобов'язань США виглядають доволі непереконливими.

Отже, месіанські міфи поєднують релігійні та політичні ідеї і спрямовують національний соціум на розбудову певного суспільного ладу. Водночас вони месіанські міфи націй і держав слугують ідеологічним обґрунтуванням права тоталітарних рухів, партій, авторитарних груп, лідерів на монополізацію політичної влади, на імперську зовнішню політику держав.

Література

1. Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття. Львів: Видавництво Українського католицького університету. 2013. 504 с.

2. Книга пророка Даниїла. Біблія у перекладі Івана Огієнка [Архівовано 25 квітня 2022 у Wayback Machine].

3. Козловець М. А., Карпека Д. О. Месіанські наративи у публічному просторі російського суспільства та їх вплив на неоімперський проєкт сучасної Росії. Турбулентність глобальних геополітичних процесів і проблеми національної безпеки: монографія / [О. М. Кириленко, М. А. Козловець, Г. Л. Рябцев та ін.]; Аналіт. центр сучас. гуманітаристики. Харків: Право, 2025. С. 37–84.

4. Костомаров М. І. Закон Божий (Книга буття українського народу). Київ: Либідь, 1991. 40 с.

5. Кушерець В. Шевченко – проти сучасної імперії. Київ: Знання України, 2014. 107 с.

6. Пасічник І. Д., Крालюк П. М. Український месіанізм: моногр. Київ: КНТ, 2015. 220 с.

7. Грицак Я. Подолати минуле: глобальна історія України. Київ: Портал, 2021. 432 с.

8. Полторак В. М. Хрестоматія з історії України : хрестоматія для здобувачів першого освітнього рівня «бакалавр» неспеціальних факультетів. Одеса: Одес. нац. ун-т імені І. І. Мечникова, 2020. 164 с.

9. Романюк О. І. Месіанізм. Політологічний енциклопедичний словник / Упорядник В. П. Горбатенко; За ред. Ю. С. Шемчушенка, В. Д. Бабкіна, В. П. Горбатенка. 2-е вид., доп. і перероб. Київ: Генеза, 2004. С. 336.

10. Самардак М. М. Доктрина «третього Риму» на тлі московсько-російської соціокультурної реальності. Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки. Випуск 18. 2004. С.59–63.

11. Українська Релігієзнавча Енциклопедія / під заг. ред. А. М. Колодного, Л. О. Филипович. Київ: 2024. Т. 3. С. 305–307.

12. Штепа П. Московство. Його походження, зміст, форми й історична тяглість. Львів: Вид. «За вільну Україну», 1996. 337 с.

13. Шуба О. В. Релігія в етнонаціональному розвитку України (політологічний аналіз). Київ: Криниця, 1999. 324 с.

14. Baily Th. The mythmakers of american history. Myth and american experience. N.Y., 1973. Vol 1.

Михайло Требін,
доктор філософських наук, професор
(Харківський національний економічний університет
імені Семена Кузнеця)

КОНЦЕПТ «ДЖИХАДУ» В ІСЛАМІ

Термін «джихад» (جهاد) арабською означає «старання; старанність; напруження» або «докладання зусиль». Під ним в ісламі розуміється боротьба за віру, яка ведеться в формах: «джихад серця» – боротьба з власними поганими нахилами (вважається вищим у ієрархії докладання зусиль); «джихад мови» – вимога схвально говорити про богоугодне і засуджувати те, що ганить Коран; «джихад руки» – вжиття відповідних заходів покарання стосовно злочинців і порушників норм моральності; «джихад меча» – збройна боротьба з невірними; тому, хто загинув у цій боротьбі уготоване вічне блаженство в раю [1]. Перші два види джихаду ставляться в обов'язок мусульманину в індивідуальній формі і не можуть перекладатися одним на іншого, два останні визначаються імамом із врахуванням можливостей того чи іншого віруючого. Хоча є й інші класифікації джихаду. Наприклад: «джихад ан-нафс» (боротьба за духовне самовдосконалення, із власними недоліками), «джихад аш-шайтан» (протистояння з дияволом), «джихад ал-куффар» (боротьба з невірними), «джихад ал-мунафікін» (боротьба з лицемірами) та «ан-нафір аль-ам» (всезагальна мобілізація) – застосовується при нападі ворога [2]. Згідно з традиційною точкою зору, «джихад із самим собою» є «великий джихад», більш важкий, ніж «малий джихад»

(озброєний джихад). Крім того, на думку ідеологів поміркованого ісламізму, «внутрішній джихад», а саме – виховання, є необхідна умова, через яку потрібно пройти для досягнення «вищого ступеня» релігійної свідомості [3]. В ортодоксальному ісламі інститут «джихаду» не входить до п'яти «стовпів» віри («аш-шахада» – сповідання віри; «ас-салат» молитва; «ас-саум» піст; «аз-закят» – податок на користь бідних; «ал-хаджж» паломництво).

Мусульманські правознавці розрізняють шість типів джихаду в залежності від того, проти кого його слід вести. По-перше, «джихад» можна вести проти «ворогів Аллаха», тобто проти тих, хто загрожує існуванню мусульманської громади; хто переслідує мусульман, а також проти язичників; по-друге, проти тих, хто робить замах на недоторканність кордонів, тобто проти зовнішньої агресії; по-третє, проти «утискувача» (ал-баги – утискувач, володар-тиран); по-п'яте, проти розбійників, злочинців; по-шосте, проти монотеїстів-немусульман, які відмовляються платити податки [4].

За теорією джихаду весь світ поділяється на «територію ісламу» (дар ал-іслам), інакше – «територію миру» (дар ас-салям), і «територію війни» (дар ал-харб). «Територія ісламу» – це будь-яка країна, яка перебуває під владою мусульманського уряду та керована на підставі права (хоча більшість населення може бути тут і немусульманським). Спочатку «територія ісламу» збігалася з межами халіфату, пізніше так іменували всі мусульманські держави. «Територія війни» це всі країни, населені немусульманами «невірними» або й мусульманами, але які перебувають під владою «невірних правителів». Цей поділ не згадується ні в Корані, ні в хадисах пророка Мухаммеда, які вважаються основними джерелами ісламської юриспруденції. Вперше такий поділ запропонував засновник ханафітської правової школи (мазхаба) імам Абу Ханіфа (699-767). Згодом ця концепція була доопрацьована середньовічним авторитетним салафітським ученим Ібн Таймїя (1263-1328). Деякі мазхаби визнають ще третю категорію земель – «територію перемир'я» (дар ал-сульх) або «територію договору» (дар ал-ахд). Це немусульманські країни, керовані немусульманськими урядами, які визнали себе васалами і данниками мусульманської держави. Теоретично вважається, що з немусульманськими державами («територією війни») мусульмани перебувають у стані постійної війни; допускається лише укладання тимчасового перемир'я терміном до 10 років, який може бути продовжений шляхом поновлення договору про перемир'я.

У силу певної роз'єднаності ісламського руху на різні напрямки та ідейні течії єдиного тлумачення загальноновизнаної класичної

доктрини «джихаду» не створено. Як не існує і єдиного для всіх мусульман правовір'я. Сказане пояснюється тим, що іслам як ідеологічна система історично формувався та продовжує функціонувати в боротьбі ідей та думок, перебуває в стані пошуків подальшого шляху розвитку. У кожній країні є різні групи, які пропонують свій шлях та виступають за рішення виникаючих проблем з урахуванням запропонованих ними концепцій.

Тому радикальні ісламські фундаменталісти трактують джихад однозначно – як збройну боротьбу з метою поширення та утвердження ісламу у всьому світі, встановлення ісламської держави [5; 6]. Необов'язково, щоб невірні ініціювали напад першими, «достатньо, щоб вони лише мали ознаки тих людей, з якими слід воювати» [7, р. 308]. Завдяки цьому руху в світі створюється уявлення про джихад, як про це писав відомий мусульманський просвітител, засновник партії «Джамаат аль-Ісламія» Абу аль-А'ля Сайїд Маудуді (1903-1979): «слово “джихад” зазвичай перекладається англійською мовою як “священна війна”, стало тлумачитися як синонім певної “манії релігії” і викликати, таким чином, в уяві образ релігійного фанатика, з бородою та палаючими очима, оголеними мечами, які прагнуть вразити невірних ... » [8, р. 1]. На думку самого Маудуді, причини такого спотворення розуміння джихаду криються у поданні ісламу як звичайної релігії та сприйнятті всіх мусульман як представників однієї нації [8, р. 3].

Реформатори-модерністи розглядають джихад як зусилля, спрямоване на моральне вдосконалення суспільства, досягнення соціально-економічних успіхів. З їх точки зору, джихад повинен виконуватися в точній відповідності до шаріату: невинні люди, неозброєні громадяни, жінки та діти не можуть бути вбиті, священні місця інших релігій не можуть бути зруйновані; іслам засуджує викрадення людей, взяття заручників, терор проти мирних мешканців, захоплення грошей супротивника. Джихад вимагає схвалення всієї громади та чіткого визначення ворога як агресора та гнобителя безпорадних жертв — у цьому його сутність в ортодоксальному тлумаченні ісламу.

Але життя значно складніше, ніж себе уявляють теологи, тому ми бачимо в житті скоріше радикальних ісламістів, ніж помірковану і, переконаний, справжню версію ісламу. Хоча, хтось в Корані знайде любов до ближнього, а хтось : «І воюйте на шляху Аллаха... І вбивайте їх, де зустрінете... І боріться з ними, доки не буде більше спокуси, а (вся) релігія належатиме Аллаху» (2: 186, 187, 189) [9, с. 47]. Усе

завжди залежить від людини, стала вона на шлях «джихаду серця», або йде шляхом «джихаду меча», усе залежить від нас...

Література

1. Ali A. K. M. Y. Jihad in Islam : its implications. Rajshahi, Bangladesh : Centre for Islamic Research, 2000. 68 p.
2. Afsaruddin A. Jihad : what everyone needs to know. New York, NY: Oxford University Press, 2022. xii, 208 p.
3. Abbas Y. Philosophy of Jihad in Islam : theory & practice. Lahore: Rational Publications, 2015. 208 p.
4. Mougou A. What is jihad? : toward a theory of jihad in political discourse. New York : Peter Lang, 2023. 75 p.
5. Jalalzai M. K. Global Jihad : Wahabism, Salafism, the ISIS-K, Taliban, PKK, Kurdish Hezbollah, TTP and Tablighi Jamaat. New Delhi, India: Vij Books India Pvt Ltd, 2022. vi, 336 p.
6. Matusitz J. Global Jihad in Muslim and non-Muslim Contexts. Cham: Palgrave Macmillan, 2020. xii, 342 p.
7. Ruthven M. Islam in the world. 2nd ed. New York, N.Y. : Oxford University Press, 2000. xxi, 472 p.
8. Maududi S. A. A. Fundamentals of Islam. Lahore: Islamic Publications, 1975. xx, 263 p.
9. Коран / Пер. с араб. И. Ю. Крачковського. Предисл. к изд. 1986 г. П. Грязневича; предисл. к изд. 1963 г. В. Беляева, П. Грязневича. Москва: СП ИКПА, 1990. 512 с.

Наталія Ковтун,

доктор філософських наук, професор,

(Житомирський державний університет імені Івана Франка)

Анастасія Красільнікова,

здобувачка I курсу першого (бакалаврського) рівня

вищої освіти спеціальності 052 Політологія

(Житомирський державний університет імені Івана Франка)

РОЛЬ ВИДАТНИХ ПОЛІТИЧНИХ ДІЯЧІВ ТА РЕЛІГІЙНИХ ЧИННИКІВ У РОЗВИТКУ ЦИВІЛІЗАЦІЙ У РОЗУМІННІ ГЮСТАВА ЛЕБОНА

Геополітична нестабільність у сучасному світі, зростання рівня агресії і насильства у міждержавних і внутрішньодержавних відносинах, найяскравішим втіленням чого стала російсько-українська війна (2014-2025), спонукає до дослідження ролі політичних діячів,

видатних особистостей у розвитку держав. У зв'язку з цим доречним є звернення до аналізу праць Гюстава Лебона.

У праці «Психологія народів» мислитель звертається до вивчення політичного досвіду європейських народів, в історії яких видатні особистості відіграли визначну роль. Він стверджує, що знищення цих особистостей у кожному поколінні призводить до деградації народу і, як наслідок, зумовлює втрату ним статусу цивілізованої нації. «Ім і тільки їм одним ми зобов'язані прогресом, зробленим в науках, мистецтвах, промисловості, одним словом, у всіх галузях цивілізації» [1, с. 96]. Отже, усі суспільні і політичні здобутки належать цим видатним особистостям.

Водночас ці діячі в деяких випадках можуть піддавати маси гнобленню, стаючи їх мучителями. Хоча їх легко, на думку Г. Лебона, знищити, вони незамінні для суспільства і держави. «Кожен член суспільства... може пишатися ними», адже їх діяльність стимулює швидкий рух прогресу, від якого може мати зиск все людство [1, с. 96-97]. Натомість широкі верстви населення не можуть через брак інтелектуального розвитку уповні оцінити їх суспільну значущість.

Звичайно, внесок видатних людей, зокрема політичних діячів в розвиток цивілізацій є значним, та все ж таки, відповідно до поглядів науковця, їхня роль «абсолютно не така, якою її зазвичай вважають» [1, с. 97]. Їх відкриття, їх інновації, завжди стають підсумком тривалого ланцюга попередніх суспільних досягнень. Генії-винахідники доповнюють ідеї геніїв минулих поколінь, довершують та удосконалюють винаходи. Все нове – це добре забуте старе. На доказ своїх слів, Гюстав Лебон наводить спостереження Галілео Галілея щодо одночасності коливань підвішеної лампи, яке стало основою для винайдення точних хронометрів, які мали б допомогти морякам знаходити шлях під час плавань в океані [1, с. 97].

І хоча вплив «великих державних людей» може здаватися незалежним від минулого, в реальності він є не більш автономним, ніж роль великих винахідників. Засліплені величчю цих потужних рушіїв суспільних змін, деякі мислителі (як приклад Г. Лебон наводить ідеї Г. Гегеля, В. Кузена, Т. Карлейля) прагнули зобразити їх як напівбогів, здатних самостійно визначати долю народів. Проте, хоч вони й могли, на думку автора «Психології народів», вплинути на хід історичних подій, змінити саму траєкторію еволюції суспільства їм не під силу [1 с. 97-98]. Навіть найвидатніший державний діяч не здатен повністю і одноосібно визначати історичний розвиток держави, суспільства, цивілізації.

Тобто, вплив видатних політичних лідерів зберігається лише доти, доки вони здатні спрямовувати свої дії відповідно до вимог часового простору, в якому вони живуть. Себто справжня ж причина їхніх успіхів закладена ще до їхньої появи. «У політиці справжні великі люди – ті, хто передбачають потреби, які зароджуються, події, підготовлені минулим і вказують шлях, якого слід триматися» [1, с. 98]. Водночас Гюстав Лебон доводив розбіжність між винахідниками та людьми, які змінюють політичну історію. Він підкреслює, що винахідники здійснюють важливу роль у розвитку цивілізації, вводячи нові технології. Але вони, зазвичай, не впливають безпосередньо на політичні чи історичні процеси. Мається на увазі, що визначні мислителі в більшості своїй є відстороненими від політичних справ, тоді як масштабні зміни здебільшого здійснювали харизматичні лідери, які мали важелі до надихання народних мас, навіть якщо їхнє бачення світу було дещо спрощеним.

Видатні особистості створюють не лише держави, вони засновують і релігії. Для створення релігій або імперій потрібні, за твердженням Г. Лебона, не аналітичні мислителі, а фанатики – люди з обмеженим, але цілеспрямованим світоглядом, сильною волею та пристрастями. Шалена віра в особисті переконання, відкидання навіть думок про можливі згубні наслідки власних дій, невизнання помилок, імовірні психічні розлади – це основні характеристики харизматичних засновників релігій [1, с. 98]. Таких людей важко переконати, часто вони несамовиті і йдуть по головах, затьмарені власною ідеєю.

Якщо «геніальні винахідники прискорюють хід цивілізації», то «фанатики і страдники від галюцинацій творять історію» [1, с. 99]. Вожді повинні відчувати настрій і прагнення мас на інтуїтивному рівні, адже «не можна бути вождем народу, не втілюючи його мрій» [1, с. 99]. Не тільки релігійні інституції, а й увесь світ керується ідеями та їх проповідниками, незалежно від того, що ці ідеї несуть і чи є вони істинними або хибними [1, с. 98-99]. Першочергову роль тут відіграє фанатична віра в ці ідеї та готовність відстоювати їх. І це дозволило релігіям підкорити половину людства, беручи участь як у створенні, так і занепаді цивілізацій.

Висновки. В інтерпретації Гюстава Лебона саме ідеї, часто релігійно вмотивовані, керують видатними людьми. Під їх впливом розпочинаються криваві війни, а захоплені безглуздими і часто злочинними ідеями вожді пропагують руйнувань, репресій і вбивств. І образи найвідоміших кривавих диктаторів минулого століття (Йосип Сталін, Адольф Гітлер, Мао Дзедун, Пол Пот, Кім Чен Ір, Беніто Муссоліні та ін.) уповні засвідчують слушність ідей французького

мислителя. Їх образ, якщо не повністю, то принаймні частково збігається з описом фанатичних безумців, яким вдається захопити владу на тривалий час у розумінні Гюстава Лебона. Водночас видатні особистості продукують прогрес, інновації у всіх сферах соціального буття, в розбудові держав та інших політичних інституцій.

Література

1. Лебон Гюстав. Психологія народів. Пер. Н. Іванової. Київ: Видавничий союз «Андронум», 2021. 110 с.

Олена Сідоркіна,

кандидат філософських наук, доцент

(Державний університет Київський авіаційний інститут)

ПЕРЕДУМОВИ ФОРМУВАННЯ СУЧАСНОГО ДУХОВНО-РЕЛІГІЙНОГО ПРОСТОРУ

Сучасне суспільство характеризується помітними процесами соціальних трансформацій, що супроводжується становленням та утвердженням нових форм, принципів соціального устрою, виникненням нових соціальних інститутів, а також змінами у релігійній свідомості, релігійних інституціях, ставленням до релігії, оцінці її ролі у приватному та суспільному житті, все те, що у кінцевому підсумку формує специфіку сучасного духовно-релігійного простору суспільства. Суспільно-релігійні відносини стали одним із викликів для України у ХХІ ст. [2]. Зміни у формах прояву релігійності населення, характеру його релігійної активності свідчить про вплив на зазначені процеси багатьох чинників. Останні породжені не лише актуальними проблемами сучасного життя, але й мають коріння в історичному минулому українського суспільства, що зумовлює необхідність аналізу, зокрема, ретроспективних аспектів їх формування.

Формування сучасного духовно-релігійного простору українського суспільства має глибокі історичні коріння, які сягають часів Київської Русі, періоду козацтва, імперської та радянської доби, а також процесів незалежної України. Тому основні історичні передумови його формування включають події кількох ключових етапів.

Історичний розвиток релігійності українського суспільства представлений традицією кількох релігійних систем [1] з провідною роллю християнства у цьому процесі. При цьому, його утвердження

мало своєрідні форми взаємовпливу та взаємопроникнення попередньої язичницької традиції і формування релігійного синкретизму. Атеїстична політика щодо церкви і віруючих за радянської доби наклала свій відбиток на прояви релігійності, спадковість релігійних традицій та загальний стан духовності суспільства. Все це мало далекосяжні та багатогранні наслідки для розвитку суспільного життя.

Після 1991 р. у релігійному просторі України відбулись суттєві зміни. Окремим етапом у розвитку духовно-релігійного простору українського суспільства є період незалежності. Для нього характерним є ціла низка процесів, пов'язаних із відродженням релігійних громад різних конфесій та зростанням ролі церкви в житті суспільства, відродженням УГКЦ та УАПЦ, утворення Української православної церкви Київського патріархату (УПЦ КП), розгортанням конкуренції між православними церквами на тлі політизації релігійного питання, що завершилися визнанням Православної церкви України (ПЦУ) та отримання Томосу (2019 р.) від Вселенського патріарха.

Треба відмітити, що на стан сучасного духовно-релігійного простору українського суспільства впливають і чинники загальносвітового, глобального плану. Це насамперед посилення міжкультурних зв'язків, інформатизації простору релігійної комунікації, що призвело до взаємовпливу релігійних традицій, поширення на теренах українського суспільства нетрадиційних релігій, модернізація релігійних поглядів під впливом технологій, науки та філософії, під впливом діалогу традиційної та сучасної культури, поширення релігійного плюралізму та зростання інтересу до східних духовних практик. Інтернет і розвиток цифрових технологій вплинули на умови поширення релігійної інформації, створення онлайн-спільнот і нових форм духовності [3]. Досягнення в галузі нейрофізіології і психології змінили уявлення про природу свідомості, релігійних переживань та їхній вплив на людину. Глобальні екологічні виклики, пандемії активізували релігійний пошук і переосмислення традиційних вірувань, сприяли розвитку екології та духовного усвідомлення відповідальності за довкілля.

Отже, сучасний духовно-релігійний простір формується під впливом перш за все глобальних факторів, поєднуючи традиційні релігійні практики з новітніми світоглядними концепціями, загальносвітові та національні традиції. При цьому, сучасний духовно-релігійний простір українського суспільства сформувався під впливом історичних традицій розвитку, геополітичних чинників та внутрішніх

соціокультурних процесів і характеризується поліморфічністю своєї будови і прояву окремих духовних елементів і феноменів.

Література

1. Академічне релігієзнавство / [Бабій М. Ю., Колодний А. М., Лобовик Б. О. та ін.]; під ред. Колодного А. М. Київ: Світ Знань, 2000. 864 с.
2. Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики України XXI сторіччя. Монографія. Київ: Знання України, 2005. 551 с.
3. Петрушкевич М. С. Релігійна комунікація у контексті масової культури: [монографія]. Острог, 2018. 408 с. URL: https://eprints.ua.edu/id/eprint/8680/1/%D0%9F%D0%B5%D1%82%D1%80%D1%83%D1%88%D0%BA%D0%B5%D0%B2%D0%B8%D1%87_2018.pdf

Віктор Заглада,

кандидат філософських наук, доцент,

(Житомирський державний університет імені Івана Франка)

Дмитро Кулик,

здобувач IV курсу першого (бакалаврського) рівня

вищої освіти спеціальності 052 Політологія

(Житомирський державний університет імені Івана Франка)

ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА ТА ЇХ ВПЛИВ НА ПОЛІТИЧНУ ВЗАЄМОДІЮ

Інформаційне суспільство є новою стадією розвитку людства, що характеризується домінуванням інформаційних технологій та знань у всіх сферах життя. Цей феномен має значний вплив на політичну взаємодію, змінюючи традиційні механізми комунікації, прийняття рішень та участі громадян у політичному процесі. «Практика політичних комунікацій тісно пов'язана з мас-медіа, а зростаючий вплив онлайн-платформ, як джерела сприйняття та поширення інформації, зумовлює перехід в площину онлайн інформаційного простору» [1, с. 42]. Однією з ключових особливостей інформаційного суспільства є швидкий розвиток інформаційно-комунікаційних технологій (ІКТ), які забезпечують миттєвий доступ до інформації та можливість її поширення на глобальному рівні. Це створює нові можливості для політичної взаємодії, зокрема через соціальні мережі, блоги та інші онлайн-платформи, які стають важливими інструментами для політичних акторів. Політики, партії та громадські

організації використовують ці платформи для комунікації з виборцями, мобілізації підтримки та поширення своїх ідей.

Інформаційне суспільство сприяє підвищенню прозорості та підзвітності політичних процесів. Завдяки доступу до великої кількості інформації громадяни можуть краще розуміти діяльність уряду, аналізувати політичні рішення та контролювати їх виконання. Це підвищує рівень політичної участі та сприяє розвитку громадянського суспільства.

У здійсненні комунікації, як зауважує українська дослідниця Ю. Бокоч, важливо знати й про те, хто бере участь у взаємодії, як «використовується інформація, кому адресується і куди спрямовані комунікативні зв'язки». Відтак слід розглядати комунікацію як «багаторівневий і багатоплановий процес встановлення контактів між суб'єктами», зумовлений інтересами і потребами спільної активності, що містить в собі «обмін інформацією, вироблення стратегії взаємодії, сприйняття і розуміння іншого суб'єкта» [2, с. 50]. Водночас, інформаційне суспільство створює нові виклики для політичної взаємодії, зокрема пов'язані з поширенням дезінформації та маніпуляцією громадською думкою.

Одним із важливих аспектів впливу інформаційного суспільства на політичну взаємодію є зміна ролі традиційних медіа. З розвитком Інтернету та соціальних мереж традиційні медіа втрачають монополію на інформацію, що призводить до зростання конкуренції та необхідності адаптації до нових умов. Водночас, нові медіа створюють можливості для альтернативних джерел інформації, що сприяє плюралізму думок та розвитку демократичних процесів.

Інформаційне суспільство змінює характер політичної участі громадян. Завдяки ІКТ громадяни мають можливість брати участь у політичних процесах на різних рівнях, від місцевого до глобального. Це включає участь у онлайн-петиціях, громадських обговореннях, голосуваннях й інших формах електронної демократії, що сприяє розвитку активного громадянства та підвищенню рівня політичної свідомості. При цьому важливим фактором формування політичної свідомості є «політична участь: активність громадян у вирішенні суспільних питань, наприклад, участь у виборах та референдумах, що показує цінність голосу особистості та її вплив на політичний процес» [3, с. 98].

Поряд з цим інформаційне суспільство продукує нові виклики для політичної взаємодії. Одним із них є проблема дезінформації та фейкових новин, які можуть маніпулювати громадською думкою та впливати на політичні рішення. Це вимагає розробки нових механізмів

контролю за інформаційним простором та підвищення медіаграмотності громадян.

Іншим викликом є проблема цифрової нерівності у сучасному світі, яка полягає у нерівному доступі до ІКТ та інформаційних ресурсів. Це може призводити до маргіналізації окремих груп населення та зниження їхньої політичної участі. Для подолання цієї проблеми необхідно розробляти політики, спрямовані на забезпечення рівного доступу до інформаційних технологій та підвищення цифрової грамотності.

Інформаційне суспільство також змінює характер політичної влади та управління. Завдяки ІКТ уряди мають можливість ефективніше управляти ресурсами, забезпечувати прозорість та підзвітність своєї діяльності, а також залучати громадян до процесу прийняття рішень. Це сприяє розвитку електронного урядування та підвищенню ефективності державного управління. До прикладу «на сьогодні Україна досягла значного прогресу в розвитку електронного урядування, зокрема завдяки платформі «Дія», що значно покращила доступ громадян та бізнесу до державних послуг» [4, с. 87].

Таким чином, інформаційне суспільство має значний вплив на політичну взаємодію, змінюючи традиційні механізми комунікації, участі та управління. Воно створює нові можливості для розвитку демократії та громадянського суспільства, водночас ставлячи перед політичними акторами нові виклики, пов'язані з дезінформацією, цифровою нерівністю та необхідністю адаптації до нових умов. Для ефективного використання потенціалу інформаційного суспільства в умовах соціальної невизначеності необхідно розробляти політики, спрямовані на забезпечення рівного доступу до інформаційних технологій, підвищення медіаграмотності та розвиток електронного урядування. Це дозволить забезпечити стабільний розвиток політичної системи та підвищити рівень політичної участі громадян у сучасних умовах.

Література

1. Шлемкевич Т. Політичні комунікації в українському інформаційному просторі. *Вісник Прикарпатського університету. Серія: Політологія*. 2024. № 16. Том 1. С. 42–47. URL: <https://doi.org/10.32782/2312-1815/2024-2-6>
2. Бокоч Ю.М. Дослідження політичної комунікації у контексті трансформації суспільства. *Науковий часопис НПУ імені М. П. Драгоманова*. 2017. Випуск 21. С. 47–52. URL: <https://surl.li/ixygnz>
3. Венгер О., Постол О. Формування політичної свідомості в умовах повномасштабної російсько-української війни. *Humanities*

Studies. 2023. Випуск 16 (93). С. 95–98. URL: <https://doi.org/10.32782/hst-2023-16-93-10>
<http://humstudies.com.ua/article/view/288988/282600>

4. Сухан І.С., Сенько А.І. Електронне урядування в Україні: правові аспекти та перспективи розвитку. *Науковий вісник Ужгородського Національного Університету. Серія право*. 2024. Випуск 86. Частина 4. С. 84–88. URL: <https://doi.org/10.24144/2307-3322.2024.86.1.4.13> <http://visnyk-pravo.uzhnu.edu.ua/article/view/320876/311445>

Ірина Яфонкіна,
кандидат політичних наук, викладач
(Ірпінський фаховий коледж економіки та права)
Михайло Жолудь,
студент II курсу спеціальності «Право»,
(Ірпінський фаховий коледж економіки та права)

РЕЛІГІЙНИЙ ЕКСТРЕМІЗМ ТА МІЖНАРОДНИЙ ТЕРОРИЗМ

У сучасному світі релігійний екстремізм і міжнародний тероризм – це не просто локальні загрози, а глобальні явища, що мають серйозні наслідки для міжнародної безпеки та стабільності. Ці явища, зумовлені екстремістською інтерпретацією релігійних доктрин, стали потужною силою, що дестабілізує цілі регіони та провокує міжнародні конфлікти.

Терористичні організації, що діють під релігійними гаслами, мають у своєму розпорядженні розгалужені мережі, фінансові ресурси і зброю та є надзвичайно небезпечними. Крім того, релігійний екстремізм і міжнародний тероризм мають глибоке соціально-політичне коріння. Вони виникають в умовах нерівності, дискримінації, конфліктів і політичної нестабільності.

Розуміння причин, механізмів і наслідків цих явищ має вирішальне значення для розроблення ефективних контрстратегій на міжнародному рівні. Крім боротьби з терористичними актами, необхідно також усувати їхні корінні причини, сприяючи розвитку толерантності, діалогу та співробітництва між різними релігійними та культурними групами.

Релігійний екстремізм небезпечний не тільки прямим руйнуванням соціальних об'єктів і цінностей, а й убивствами і тероризмом, які є основними формами реалізації його ідеологічної програми. Небезпечна і сама ідеологія екстремізму, яка призводить до

деформації світогляду особистості та серйозних психологічних відхилень.

Релігійний екстремізм щодо великої групи людей чинить руйнівний вплив на їхню психіку і свідомість, перетворюючи їх на організовану групу, орієнтовану на агресивні дії, спрямовані на руйнування існуючого суспільного ладу. У багатьох випадках релігійна оболонка є лише зручним маскуванням для політичного екстремізму та міжнародного тероризму. Релігійний екстремізм також проявляє себе як інструмент руйнування в таємній політичній боротьбі народів і цивілізацій [1, с. 34].

У сучасному світі екстремізм дедалі частіше обговорюється в ісламському контексті. Нещодавні терористичні атаки в європейських містах та в Ізраїлі є негативними проявами ісламського екстремізму. Іслам – одна з провідних світових релігій, що налічує мільярд прихильників. Однак немає нічого більш згубного для ісламу і мусульман, ніж сучасний екстремізм. Насамперед він служить інтересам радикальних верств мусульманського світу [2, с.133].

Поміркований іслам не порушує своїх постулатів, Всевишній Господь говорить у Корані: «Чому б вам не боротися на шляху Аллага заради слабких чоловіків, жінок та дітей, які говорять: “Господи наш! Виведи нас із цього міста, жителі якого є несправедливими. Даруй нам від Себе покровителя, даруй нам від Себе помічника”!» [3, Коран 4:75]. Багато фрагментів Корану вказують на гідність, рівність і братерство всього людства [4].

Таким чином, ісламський екстремізм – це агресивний месіанізм конфесійно-політичного характеру, спрямований на дезінтеграцію громадянського суспільства в мусульманському світі та сусідніх регіонах, зовнішню експансію у вигляді панісламізму, загострення конфліктів на кордоні між ісламом та християнством та інших релігійних зіткнень. Соціальна небезпека ісламського екстремізму полягає в тому, що він спирається на дестабілізаційні методи захоплення політичної влади, встановлення шариату і руйнування всіх соціальних систем, інститутів, традицій та особистостей [2, с.134].

Поняття міжнародного тероризму можна визначити як акти насильства, залякування або примусу, що здійснюються недержавними суб'єктами або окремими особами для досягнення політичних, ідеологічних або релігійних цілей у транскордонному просторі [5, с. 28].

Формування терористичних організацій і поширення міжнародного тероризму можна простежити в історичному контексті, особливо під впливом колоніалізму. Ці організації починалися як

релігійні з метою дестабілізації держав, але незабаром стали пов'язані одна з одною і діяли узгоджено на світовій арені.

Для міжнародного тероризму характерний одночасний вплив на кілька держав, отримання фінансування від інших держав, напад на цивільних осіб, а не на представників влади, і створення мережі міжнародних агентств для здійснення терактів. Така глобалізація тероризму перетворила його на всесвітню проблему, що загрожує виживанню людства [5, с. 29].

Релігійний екстремізм та міжнародний тероризм є складними глобальними явищами, що загрожують міжнародній безпеці та стабільності. Вони мають соціально-політичне коріння та використовують сучасні технології для поширення ідеології й вербування нових прихильників. Терористичні організації діють у глобальному просторі, отримуючи фінансування, ресурси та підтримку з різних джерел.

Ісламський екстремізм часто стає предметом дискусій у контексті сучасного тероризму. Проте важливо відрізнити радикальні течії від поміркованого ісламу, який засуджує насильство. Екстремізм загрожує не лише політичному устрою держав, а й соціальним системам, традиціям і правам людини.

Для ефективної протидії необхідно розробляти комплексні стратегії, що включають боротьбу не лише з наслідками, а й з першопричинами екстремізму – соціальною нерівністю, політичною нестабільністю та дискримінацією.

Нині одним із напрямів діяльності державних органів у попередженні релігійного екстремізму повинна бути ідеологічна, виховна робота, спрямована на втілення в життя ідей інтернаціоналізму і патріотизму, роз'яснення згубного впливу релігійного екстремізму на життя суспільства [6, с. 307].

Література

1. Шакун В. І. Релігійний екстремізм через призму кримінології. Протидія злочинності: теорія та практика: Матеріали VII Всеукр. Наук.-практ. Конф. (м. Київ, 19 жовтня 2016 р.) Київ: Національна академія прокуратури України, 2016. С. 34–38. URL: https://library.nlu.edu.ua/POLN_TEXT/SBORNIKI_2018/19_10_16_Conference.pdf#page=34

2. Остроухов В., Лікаренко О., Петрик В. Ісламістський релігійний екстремізм та ваххабізм. *Політичний менеджмент*. 2007. № 6. С. 133–142. URL: <http://dspace.nbuv.gov.ua/handle/123456789/9730>

3. Коран. Переклад смислів українською мовою. Переклав з араб. Михайло Якубович. К.: ДУМУ «Умма», 2017. 608 с.

4. Війна і мир в ісламі. 08.02.2022. Ісмагілов Сергій Валерійович – кандидат філософських наук, Голова Українського центру ісламознавчих досліджень, Муфтії Духовного управління мусульман України «Умма».

5. Павлова С.В. Міжнародний тероризм як соціальний феномен сучасності. Кваліфікаційна робота здобувача вищої освіти другого (магістерського) рівня вищої освіти. 2023 рік. Маріупольський державний університет. URL:

<https://repository.mu.edu.ua/jspui/bitstream/123456789/5423/1/%D0%BC%D0%B0%D0%B3%D1%96%D1%81%D1%82%D0%B5%D1%80%D1%81%D1%8C%D0%BA%D0%B0%20%D0%9F%D0%B0%D0%B2%D0%BB%D0%BE%D0%B2%D0%B0.pdf>

6. Дорохін Д. Особливості загальносоціальних заходів запобігання релігійному екстремізму. Підприємництво господарство і право. 2019 рік. С. 304–308. URL: <http://pgp-journal.kiev.ua/archive/2019/3/58.pdf>

Алефтіна Амма,
*аспірантка кафедри філософії та політології,
(Житомирський державний університет імені Івана Франка)*

ВІРТУАЛІЗАЦІЯ ДІЯЛЬНОСТІ РЕЛІГІЙНИХ СПІЛЬНОТ ТА ВІДЧУЖЕННЯ ЛЮДИНИ В УМОВАХ ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОГО СУСПІЛЬСТВА

Релігійні спільноти в умовах пандемії Covid-19 та подальшої активізації процесів інтернетизації та діджиталізації інформаційного простору змушені активно адаптуватися до якісно нових умов. Більшість релігійних спільнот у багатьох країнах світу вже мають не тільки офіційні сайти, а й активно здійснюють проповідницьку і місіонерську діяльність на Інтерне-платформах.

Ще 04 грудня 2012 року було оголошено, що Бенедикт XVI створив свій аккаунт у Твіттері під ніком «Pontifex», об'єднавши Інтернет-технології і релігійну діяльність. Доволі швидко у понтифіка вже було 3 млн. підписників. Більше того, в 1999 року «папа Іоанн Павло II офіційно назвав святого Ісидора Севільського покровителем користувачів комп'ютерів та Інтернету» [1, с. 65].

В Інтернет-сфері релігійні організації присутні через офіційні сайти, сайти інтернет-церков, трансляції проповідей, місіонерську діяльність, релігійні просвітницькі платформи та ін. Ще у 1996 році

виникла у США чи не найвідоміша у світі інтернет-церква Life Church TV. «Такий вид Церков має назву «multi-site network churches», тобто це церкви, які проводять служіння не в одній будівлі, а в різних місцях і в різний час у межах однієї спільноти» [1, с. 65]. Представники таких церков вважають за необхідне бути інтегрованими в реальні соціокультурні контексти. Інтернет-платформи дають при цьому можливість зробити релігійні наративи найбільш доступними для віруючих.

Засоби масової інформації в умовах інформаційного суспільства відіграють непересічну роль і в становленні релігійної ідентичності сучасної людини. Саме інформаційні платформи і віртуальні засоби масової інформації значною мірою вже забезпечують духовний супровід, формування моральних орієнтацій та відчуття належності людини до певної релігійної спільноти.

Віртуалізація релігійної діяльності відбувається на межі взаємодії сфери раціонального й ірраціонального. З одного боку, релігія, яка базується на вірі і почуттях людини, є сферою суб'єктивного й ірраціонального. З другого боку, віртуальна реальність є раціонально впорядкованим і структурованим простором, в якому віруючий обґрунтовано обирає релігійний продукт. Як наголошує українська дослідниця Н. Коструба, «на практиці це може проявлятися у підписах на релігійні ресурси новин, соціальні мережі, членство в інтернет-релігійних спільнотах тощо» [2, с. 89]. Водночас на Інтернет-платформах активно проявляється й ірраціональна складова життя віруючої людини, очікування на релігійне диво, на чудеса зцілення, віра в існування потойбічних сил через поширення відеороликів про надприродні події та ін.

Перебування віруючих у просторі віртуального змінює і сприйняття тілесності сучасних віруючих. У віртуальному світі є загроза їх відчуження від своєї реальної релігійної ідентичності, адже у ньому людина може мати не одну а часто й довільну кількість релігійних профілів, імен і за допомогою картинок має можливість створювати різні парадигми духовного життя особистості. При цьому відбувається явний розрив віруючого з реально існуючими релігійними практиками і спільнотами, втрачаються навички реальних релігійних практик і ритуалів у фізичному храмі. Більше того, у сфері віртуального відбувається відчуження віруючого від колективного відвідування храмів у сімейному колі, що засвідчує наявність потужного зв'язку між поколіннями.

Література

1. Дрей К. В. Трансформація релігійної свідомості у сучасному інформаційному суспільстві. Наука. Релігія. Суспільство. 2013. № 3. С. 64-69. URL:

<http://dspace.nbuv.gov.ua/bitstream/handle/123456789/86921/11-Drey.pdf?sequence=1>

2. Коструба Наталія. Медіа-релігійність як нова форма прояву релігійної свідомості: психологічний аналіз феномену. Психологічні перспективи. 2021. Вип. 37. С. 83-95. <https://surl.li/nmrqan>

Дрозд Богдан,

*аспірант кафедри філософії та політології
(Житомирський державний університет імені Івана Франка)*

РЕЛІГІЙНЕ ВІДЧУЖЕННЯ ПРАВОСЛАВНИХ В УМОВАХ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

Початок «гарячої фази» російсько-української війни 24 лютого 2022 року призвів до поглиблення релігійного конфлікту серед українських вірян. Втрата вимушеними переселенцями зв'язку з власними релігійними громадами, використання релігійних установ російською агентурою для маніпуляції населенням, конфлікт між Православною Церквою України і Українською Православною Церквою (Московського Патріархату) та втручання держави в діяльність релігійних громад призвели до певного відчуження людини від релігії.

Поняття «відчуження» ми розглядаємо як «соціальний процес, що характеризується перетворенням діяльності людини та її результатів на самостійну силу, яка панує над нею і стає для неї ворожою» [2]. Натомість під поняттям «релігійне відчуження» ми розуміємо «соціальний процес, що характеризується втратою взаємозв'язку між людиною та релігією, її духовними цінностями, традиціями та релігійними інституціями» [2].

Початок «гібридної», неконвенційної російсько-української війни у 2014 році призвів до трансформації релігійних процесів в Україні. Анексія Росією Кримського півострову та розгортання бойових дій в Донецькій та Луганській областях у 2014 році негативно вплинуло на ставлення населення до Української Православної Церкви (Московського Патріархату). На це вплинули часті факти маніпуляцій священнослужителями УПЦ (МП) серед членів своїх релігійних громад, виправдання російського вторгнення в Україну та

колабораціонізм її представників з російською владою [5]. Ситуацію погіршувала ідеологічна складова утвердження в російській політичній парадигмі концепції «третього риму» та обґрунтування російської держави як «катехону» православного світу. Оскільки УПЦ (МП) мають найбільшу мережу релігійних установ, багато віруючих почали виходити з її релігійних громад. Часто через відчуття внутрішнього конфлікту між національними почуттями та релігійною вірою частина прихожан все більше віддалялась від церкви. Ці події стали серйозним тригером для українського суспільства, чия самоідентичність була згуртована довкола православної віри. Як показують соціологічні дослідження частка віруючих станом на кінець 2010 року, порівняно з 2000 роком, зросла з 58% до 71%, а станом на 2022 рік збільшилась до 74%. Однак саме частка людей, які відносять себе до православної конфесії різко зменшилась. Після 2014 року простежується тенденція зменшення кількості тих, хто відносить себе до православних. Частка таких серед громадян України зменшилася із 70% у 2014 році до 55% у 2024 році [1].

Регулярна підризна інформаційна діяльність представниками УПЦ (МП) та пряме підпорядкування Української православної церкви РПЦ стали причиною початку руху за надання автокефального церковного устрою Православній Церкві в Україні та переходу вірян УПЦ (МП) до УПЦ-КП. Упродовж 2010-2018 років, число вірних УПЦ (МП) постійно зменшувалося: з 24% у 2010 році до 12% у 2018 році, а вірних УПЦ-КП – навпаки, зросло: з 15% у 2010 році до 29% у 2018 році [6]. Надання Томосу у 2019 році ПЦУ призвело до погіршення релігійної ситуації та початку процесу боротьби між релігійними організаціями за легітимність та канонічний статус в українському суспільстві. Часто протистояння призводять до фізичних та юридичних конфронтацій між церквами та їх прихожанами, що негативно вплинуло на інститут церкви в суспільстві. Станом на 2020 рік кількість вірних ПЦУ було меншим (20%), ніж число вірних УПЦ-КП у 2018 році, що відображало певну дезорієнтованість багатьох вірян у їх церковній ідентифікації [6]. 20 серпня 2024 року Верховна Рада ухвалила закон про заборону релігійних установ, пов'язаних з Російською Федерацією, а 24 серпня цей документ підписав президент. Закон прямо пов'язували в медіа з діяльністю УПЦ (МП) [4]. Також соціологічні дані продемонстрували, що після початку повномасштабної війни Росії проти України істотно менше стало тих, хто відносить себе до вірних УПЦ (МП) з 13% у 2021 році до 5,5% у 2024 році [6].

Відірваними від власних релігійних громад стали переселенці з зони бойових дій. Втративши зв'язок з власною церквою та громадою, біженці відчували сильне відчуження і намагались інтегруватись в нових релігійних общинах. Це пояснює зростання кількості віруючих в центральному регіоні України. А самі бойові дії на території Східних регіонів знизили частку віруючих з 76% до 65%, що демонструє відчуження людей від релігії [6]. Благодійна та волонтерська діяльність церковних організацій стала причиною покращення відношення до релігії та її представників. Багато священників стали на військову службу. Це мало позитивний ефект і дозволило певною мірою подолати релігійну відчуженість серед населення. Затяжний перебіг військових дій та постійна небезпека змушують людей задумуватись над проблемою власної екзистенції та сенсовності життя. Релігія для багатьох стає рятувним колом і допомагає осмислити важкі життєві випробування пов'язані з жахами війни. На це вказують останні дослідження, опубліковані на сайті Центру Разумкова «Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні-2024» [6].

Отже, українське суспільство зазнало кардинальних трансформацій в умовах російсько-української війни, зокрема у релігійній сфері. Через затяжні бойові дії велика частка населення відчула екзистенційну кризу. Однак, поступова втрата довіри вірян до УПЦ призвела до значних змін у відношенні населення до православної віри та її релігійних інституцій. Православ'я в Україні зазнало значних змін та перебуває у стані конфлікту між двома ключовими організаційними структурами – УПЦ та ПЦУ. Значна частина населення України, яке відносить себе до православної конфесії, відчуває відчуження від релігії через втрату довіри до УПЦ (МП) як організації пов'язаної з російськими владними структурами. Будучи однією з найбільших релігійних організацій в Україні її позиція у відношенні війни негативно вплинула на інститут православної церкви. Багато прихожан та вірян відчули себе обманутими та почали відчувуватись від організаційних структур УПЦ (МП) або навіть від релігійної віри загалом. Отримання автокефалії Православною церквою України покращило ситуацію і повернуло довіру частини вірян до церковних інституцій. Разом з появою ПЦУ почали відбуватись трансформаційні зміни у структурі УПЦ та їх діяльності. Початок повномасштабної війни та залучення церковних організацій до волонтерської діяльності зменшив рівень відчуження громадян України від релігії. Однак ситуація залишається

нестабільною і конфлікт між двома організаціями, ПЦУ та УПЦ, може у будь-який момент перейти зі стану латентного у відкриту форму.

Література

1. Війна і церква. Церковно-релігійна ситуація в Україні 2022 р. URL: https://razumkov.org.ua/images/2023/02/13/2022_Religiya_SITE.pdf
2. Грабовська І. М., Грабовський С. І. Відчуження. Енциклопедія Сучасної України: енциклопедія [електронна версія]. Київ: Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2005. Т. 4. URL: <https://esu.com.ua/article-34424>.
3. Дрозд Б. Ю. Мережеві війни і відчуження людини в сучасному українському інформаційному просторі. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. Випуск 95, 2024. С. 85-100.
4. Колабораціонізм може стати підставою для заборони УПЦ МП – Веніславський. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3628929-kolaboracionizm-moze-stati-pidstavou-dla-zaboroni-upc-mp-venislavskij.html>
5. За час війни проти 100 священнослужителів УПЦ МП порушено кримінальні провадження. URL: https://risu.ua/za-chas-vijni-proti-100-svyashchennosluzhiteviv-upc-mp-porusheno-kriminalni-provadžennya_n150184
6. Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні-2024. URL: <https://razumkov.org.ua/images/2025/01/28/2024-Religiya-religion-FIN.pdf>

Ірина Панчук,

*доктор філософських наук, доцент,
(Рівненський державний гуманітарний університет)*

Олександр Пономаренко,

*аспірант кафедри філософії
(Рівненський державний гуманітарний університет)*

ЕКСПЛУАТАЦІЯ РЕЛІГІЇ ПОЛІТИЧНИМИ ДІЯЧАМИ У СВІТІ ГЛОБАЛЬНОЇ ІНФОРМАЦІЇ

Глобалізація невпинно змінює світосприйняття пересічної людини. Глобальні засоби масової інформації «завалюють» її інфосміттям, тиснучи на примітивні механізми нашого мозку. Перевантаження викликає ерозію критичного мислення, довіри до дійсності та загальносуспільних авторитетів. Перенасичення

спричиняє замикання людей у межах зрозумілої та близької їм спільноти, сплеск консервативності та пошуку «простішого життя». Теоретично, це звучить як чудове підґрунтя для релігійного фундаменталізму, однак дійсність куди химерніша як для державних інституцій, так і релігійних.

Особиста інфогігієна – відносно нове поняття. Переважна більшість сучасних користувачів не здатні давати адекватну оцінку інформації в Інтернеті. Типовий спосіб взаємодії осіб у соцмережах (короткі повідомлення та поширення в один клац) також не сприяє дискусії чи осмисленню. Людина частіше виступає не джерелом власних уявлень щодо самої інформації, а передавачем уже сформованої кимось думки [10; 12].

Раніше самі поширювані думки обмежувалися оточенням людини. Наразі отримати думку можна напряму від будь-якої особи, не розуміючи, чи є її поширення щирим, чи сторонньо вмотивованим. Перевірка достовірності самої інформації займає надзвичайно багато часу, тим паче для сучасного швидкого темпу життя. Як наслідок, зростає популярність швидкого маркування джерел інформації за зовнішніми ознаками.

Суспільні інституції завжди творять спільну ідентичність для власних учасників. Через навчання людей цінностям інституції чи прості «ознаки приналежності». Поєднання обох шляхів дозволило релігії довгий час залишатися наріжною для маркера ідентичності. Однак у світі швидкої інформації, де рефлексія і наповнення грають меншу роль за привабливу обгортку, популізм набуває небачених масштабів. Приналежність до групи визначається не за спільними цінностями, але за формальними ознаками. Стосується це і релігії, підвалини якої все рідше цікавлять людей, що визначають себе релігійними. У сприйнятті пересічної людини, якщо особа в мережі подає себе християнином – так воно і є. А значить ви належите до однієї групи, навіть якщо в дійсності між вами ціннісна прірва, і за рештою ознак цю особу відлучили би від церкви.

Фундаменталізм дійсно покриває потребу людини в «простішому житті», але також вимагає дотримання основ певного віровчення, що вже забагато для перенасиченого інформацією мешканця глобалізованого світу. Людству відомий набагато коротший шлях до відчуття приналежності, спрощення життя та набуття формального дозволу на розповсюдження інформації без жодної рефлексії – ідолопоклонство.

Коли довіра до інституцій падає – зростає довіра до осіб з власної групи. Коли група визначається за тим, хто гучніше кричить про

власну приналежність до неї – довіра збільшується до пройдисвітів, що паразитують на близьких людям темах для досягнення власних цілей. В епоху постмодерну, руйнувань табу та повальної десакаралізації популісти взяли за релігію обома руками, зберігаючи стільки, скільки треба для «політтехнології» – назву.

В Індії щорічно зростає підтримка ідеології «гіндутви», що часто критикується за експлуатацію релігійних сантиментів заради політичних досягнень [1; 7]. Гіндутва сепарує людей саме за релігійною ознакою, виділяючи «індійську націю» не через виведення «об'єднавчих ознак» у 200 народів, але через відмежування їх частини від мусульман. Індуїзм не є уніфікованою релігією, тож не може об'єднати всіх ціннісно. Зате використання окремих найзагальніших його ознак дало людям можливість сучасним політикам об'єднувати людей проти спільного ворога. Десятиліття цим користувався Нарендра Моді, і зараз активно користуються інші індійські політики.

Консервативним громадянам США не завадили далекі від доброчесної протестантської моралі поведінка та висловлювання Дональда Трампа [2; 6]. Вистачило зайняти позицію найгучнішого поборника консервативних і християнських цінностей – витримати зовнішню ознаку. Політична експлуатація релігійності погіршує й стан релігійних інституцій – наближені до чинного президента США релігійні діячі ігнорують згадані проблеми, стимулюючи послідовників сприймати покровителя за месію [5], поки конспірологи підживлюють цей образ [4], а чинний Президент США закриває департамент з розповсюдження віри, який сам відкривав у якості піар-акції [3]. Так релігія страждає через політичний вибір, що зробили її ж послідовники на основі релігійних уподобань.

Цей глобальний тренд вже впливає на міжнародну арену. Конспірологічні теорії чи месіанська риторика поширюються за межі США завдяки глобальності інфопростору. А підтримка деякими американцями російського режиму виключно на основі того, що самі росіяни декламують підтримку «християнських цінностей» наочно демонструє проблематику релігійної ідентичності у 21-му сторіччі, коли слово «християнин» важить більше за всі дії та цінності особи [8]. «Солідарність автократів» проявляється у їх послідовників як «солідарність консерваторів», коли названа релігійність виступає лише «ознакою свого». Попри те, що консерватори різних культур прагнуть різного майбутнього, ідентичну експлуатацію бачимо в Європі – популярність партії AfD у Німеччині постійно зростає, хоча сама партія використовує християнську ідентичність лише як підвалину для критики мусульманства і міграції [11]. І цьому безпосередньо

сприяють американські консерватори, демонструючи глобалізаційний виклик для вірян усього світу [9].

У підсумку, світ повертається до псевдо-релігійності 20-го сторіччя, коли тоталітарні режими експлуатували релігійний інструментарій заради легітимізації своєї політики. Цього разу ж ми дійшли до безцеремонної експлуатації авторитетами самих релігійних спільнот та ознак, видаючи себе за їх частину не більше ніж на словах. А релігійні спільноти, втомлені надлишком інформації, з якої треба щоденно вибирати де брехня, а де правда, просто беруть ці слова на віру. Надмірне зближення релігії і держави часто погано закінчуються для обох. Наразі же страждає не одна держава, а цілі міждержавні об'єднання, повільно розвалюючись через прихід до влади тут і там антиглобалістів, що використовують будь-яку риторику для загарбання важелів впливу. Не володіючи при цьому жодним натяком не те що на розуміння релігійних цінностей, про які так гучно декламують, але навіть на послідовність власних тверджень.

Література

1. Banerjee P. Hinduism vs Hindutva: The search for an ideology in times of cow politics. *Hindustan Times*. URL: <https://www.hindustantimes.com/india-news/hinduism-versus-hindutva/story-SYB9a5bwKPqBJxbM4fPg2O.html>.
2. Crary D. Some critics see Trump's behavior as un-Christian. His conservative Christian backers see a hero. *AP News*. URL: <https://apnews.com/article/trump-evangelicals-christians-politics-jesus-2024-election-2850284ccf3e7155273131b7344a0dd0>.
3. Gedeon J. Christian employee group at US state department unexpectedly suspended. *The Guardian*. URL: <https://www.theguardian.com/us-news/2025/feb/03/christian-employee-group-state-department-suspended>.
4. Gedeon J. Trump Is a Messianic Figure in the QAnon Calls. *Politico*. URL: <https://www.politico.com/news/magazine/2022/09/23/trump-is-a-messianic-figure-in-the-qanon-calls-00058671>.
5. Gomez C. Is Donald Trump a Messiah? Evangelical Pastors Say He Is. *Greek Reporter*. URL: <https://greekreporter.com/2025/01/21/donald-trump-messiah/>.
6. Horan D. P. Trump's pseudo-Christianity is logical outcome of 'America's God'. *National Catholic Reporter*. URL: <https://www.ncronline.org/opinion/guest-voices/trumps-pseudo-christianity-logical-outcome-americas-god>.

7. India Votes 2024: A resurgent Hindu nationalism sets the stage for the upcoming elections, driving communal violence. ACLED. URL: <https://acleddata.com/2024/04/28/india-votes-2024-a-resurgent-hindu-nationalism-sets-the-stage-for-the-upcoming-elections-driving-communal-violence/>.

8. Michael Bird. Why do American evangelicals venerate Vladimir Putin?. *ABC Religion & Ethics*. URL: <https://www.abc.net.au/religion/michael-bird-why-american-evangelicals-venerate-putin/103550090>.

9. Nicholls C., Tanno S., Brennan E. Musk urges Germans to vote for AfD in latest involvement in European politics. *CNN*. URL: <https://edition.cnn.com/2025/01/09/world/musk-livestream-afd-weidel-germany-intl/index.html>.

10. Oeldorf-Hirsch A., Shyam Sundar S. Posting, commenting, and tagging: Effects of sharing news stories on Facebook. *Computers in Human Behavior*. 2015. No. 44. URL: <https://doi.org/10.1016/j.chb.2014.11.024>.

11. Stock W. Column from Germany: Why Christians fall for the AfD narrative. *Cne. news*. URL: <https://cne.news/article/4399-column-from-germany-why-christians-fall-for-the-afd-narrative>.

12. Zhang Z., Cheng Z. Users' unverified information-sharing behavior on social media: The role of reasoned and social reactive pathways. *Acta Psychologica*. 2024. No. 245. URL: <https://doi.org/10.1016/j.actpsy.2024.104215>.

Андрій Шевчук,

*аспірант кафедри філософії та політології,
(Житомирський державний університет імені Івана Франка)*

ПОСТПРАВДА В ІСЛАМСЬКОМУ ІНФОРМАЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ: МІЖ НЕДОВІРОЮ ДО ЗМІ ТА РЕЛІГІЙНИМИ ЧИННИКАМИ

Термін «постправда» набув міжнародного розголосу після визнання його словом року Оксфордським словником у 2016 році [3]. Він позначає стан, за якого емоційні наративи та особисті переконання переважають факти у формуванні громадської думки. Якщо спочатку феномен постправди пов'язували переважно із західними демократіями, то у сучасному світі прояви посправди набули глобального характеру і охопили, як наслідок, інформаційний простір і ісламських держав. Як слушно зауважує американський дослідник

Джейсон Гарсін, у добу постправди «традиційні інститути – уряд, медіа, наука – втрачають довіру, а натомість підносяться конкуруючі наративи, що спираються на емоційний резонанс» [6, с. 327].

Поняття «постправда» в країнах ісламського світу набуває особливого забарвлення, адже недовіра до традиційних ЗМІ й авторитарні тенденції багатьох регіональних режимів створюють сприятливий ґрунт для використання альтернативних, емоційно забарвлених наративів. Згідно з даними дослідницьких центрів, рівень довіри до офіційних джерел інформації і соціальних мереж у країнах ісламського світу є достатньо низьким. Це, у свою чергу, змушує населення масово звертатися до неформальних каналів, які не завжди перевіряють достовірність відомостей.

Яскравим прикладом «розпаду суспільного консенсусу щодо правди» у мусульманських країнах слугують сучасні міждержавні, міжетнічні і міжрелігійні конфлікти, де кожна сторона продукує власну версію подій, а суспільство поділяється на кілька ізольованих інформаційних таборів. Особливого розмаху це набуло за активної участі соціальних мереж: згідно з опитуваннями в країнах Близького Сходу та Північної Африки, чимало респондентів заявляють про низьку довіру не тільки до державних ЗМІ, а й до соцмереж, вважаючи їх переповненими пропагандою й фейками. В результаті у суспільній свідомості фактичної «точки опори» не залишається, що й дає змогу політикам та воєнізованим рухам успішно просувати емоційні тези, не надто турбуючись про доказову базу.

Показовим у цьому контексті є випадок із вибухом у лікарні Аль-Ахлі в секторі Гази (жовтень 2023 року): одразу після трагедії палестинський рух ХАМАС поклав відповідальність на ізраїльську авіацію, тоді як Ізраїль наполягав на тому, що вибух спричинив невдалий запуск ракети з території Гази. Обидві версії миттєво поширилися у світових ЗМІ та мережах, кожна знаходила відгук здебільшого в аудиторії, що вже мала певні політичні й релігійні симпатії. Незважаючи на відсутність прямих доказів щодо моменту вибуху, мільйони людей закріпили у свідомості зручну для себе «правду» [8].

Подібна поляризація пов'язана зі слабкістю традиційних медіа, які в деяких мусульманських країнах втратили або й не виконували роль незалежного каналу інформації. Це стається через державний контроль, тиск з боку владних структур і брак прозорої журналістики. Унаслідок цього в інформаційному просторі ісламських країн нерідко домінують або офіційні пропагандистські наративи, або ж «вуличні» чутки та конспірологічні історії, що з легкістю потрапляють у

соцмережі. Тому соціальні платформи, на кшталт X (Twitter), Meta (Facebook, Instagram) чи Telegram, стають водночас і простором альтернативної інформації, і «розсадником» дезінформації. Як наслідок, у країнах із високою релігійністю в емоційний дискурс активно включаються релігійні лідери, які або підсилюють існуючі упередження, або намагаються їх спростувати, проте без єдиного стандарту перевірки фактів.

Релігійний фактор у механізмах поширення постправди відіграє подвійну роль. З одного боку, посилення на священні тексти в ісламській традиції чи авторитетних богословів може слугувати інструментом легітимації сумнівних дій. Недержавні актори, такі як ХАМАС чи Хезболла, використовують релігійну риторичку щоб виправдати насильницькі акції, адже емоційна апеляція до віри нерідко переважає раціональні аргументи. З другого боку, авторитетні улеми та імами здатні протидіяти наративам постправди, закликаючи до обережності з неперевіреною інформацією й до відповідальності за слова. Утім, як показують дослідження, такий «антифейковий» голос не завжди лунає достатньо гучно.

За даними опитувань, у середньому близько 30–50% користувачів соцмереж у низці арабських країн вважають, що контент онлайн є надто поляризованим або упередженим, а понад 60% зазначають, що часто у ньому зустрічають дезінформацію [2]. У деяких державах Перської затоки цей відсоток може бути меншим через жорсткий контроль над Інтернетом. Однак це не зовсім викорінює прояви постправди, а радше маскує її. Тому недовіра до соціальних платформ і офіційних ЗМІ в ісламських країнах часто співіснує паралельно: люди не можуть знайти «нейтрального» джерела, і це збільшує вплив різноманітних емоційних та релігійних закликів.

Висновки. Феномен постправди в ісламському інформаційному просторі посилюється недовірою до офіційних медіа, браком розвиненої культури фактчекінгу та активним використанням релігійних аргументів у пропагандистських цілях. В епоху соціальних мереж альтернативні «правди» конкурують на рівні миттєвих емоційних реакцій, що особливо помітно у випадках масштабних криз, наприклад, як із вибухом у лікарні Аль-Ахлі. Механізми поширення постправди дозволяють різним групам – від державних установ до релігійних терористичних рухів – конструювати наративи, які мають вищий емоційний заряд, ніж реальне фактологічне підґрунтя.

Подолання цих викликів потребує комплексу заходів: від підвищення медіаграмотності населення до реформування державної політики у сфері свободи слова та розвитку незалежної журналістики.

Залучення в ісламських країнах релігійних лідерів до публічної дискусії може сприяти посиленню етичних підходів до поширення інформації. Однак успішність таких кроків залежить від відкритості суспільства до усвідомлення проблеми та готовності суспільних еліт відмовитися від надмірного використання емоційно забарвлених маніпуляцій. У контексті цього подальше вивчення постправди в ісламському світі дозволить краще зрозуміти природу сучасних інформаційних кампаній і розробити ефективні стратегії протидії їм.

Література

1. Harsin J. Regimes of Posttruth, Postpolitics, and Attention Economics. *Communication, Culture & Critique*. 2015. №8 (2). P. 327-333. URL: <https://doi.org/10.1111/cccr.12097>
2. Media Use in the Middle East Survey. Northwestern University in Qatar. 2020. URL: <https://www.qatar.northwestern.edu/research/publications/2019-media-use-middle-east.html>
3. Oxford English Dictionary. (2016). URL: <https://www.oed.com>
4. Global and Arab Media in the Post-truth Era: Globalization, Authoritarianism and Fake News. *IEMed*. 2021. URL: <https://www.iemed.org/publication/global-and-arab-media-in-the-post-truth-era-globalization-authoritarianism-and-fake-news/>
5. Inside the Fog of Libya's Disinformation War. *Africa Center for Strategic Studies*. 2020. URL: <https://africacenter.org/spotlight/light-libya-fog-disinformation/>
6. Lewandowsky S. Beyond Misinformation: Understanding and Coping with the 'Post-Truth' Era. *Journal of Applied Research in Memory and Cognition*. 2017. №6 (4). P. 353–369.
7. McIntyre L. Post-Truth. *MIT Press Essential Knowledge series*. 2018. URL: <https://mitpress.mit.edu/books/post-truth>
8. Gaza hospital blast: What does new analysis tell us?. *BBC*. 10.2023. URL: <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-67216929>

2. СВОБОДА РЕЛІГІЇ ТА ВІРОСПОВІДАННЯ У СУЧАСНОМУ СВІТІ. ІМПЕРАТИВНІСТЬ МІЖРЕЛІГІЙНОГО І МІЖКУЛЬТУРНОГО ДІАЛОГУ

Ярослав Білик,
*доктор філософських наук, професор
(Харківський національний університет імені Василя Каразіна)*

ХРИСТІЯНСЬКІ ІМПЕРАТИВИ СВІТОГЛЯДУ СЕРЕДНЬОВІЧЧЯ

Історико-культурна доба Середньовіччя традиційно вважається епохою великого впливу християнства на всі сфери життя мешканців Європи. Особливо помітним такий вплив був на загальні світоглядні уявлення.

Варто одразу зауважити, що системні наукові дослідження соціокультурних реалій доби Середньовіччя розпочалися лише в другій половині XX століття в результаті зміни дослідницької парадигми у істориків – коли потроху почали відходити у минуле популярні багатовікові уявлення про «культурний регрес» і «темні віки». Слід визнати, що дослідження представників «школи Анналів» посприяли критиці та руйнації більшості хибних уявлень щодо середньовічних культурних реалій, однак досить багато сторін тогочасного життя все ще потребують ґрунтовного наукового осмислення.

На нашу думку, можна виділити три основні філософсько-теологічні ідеї, які серйозно вплинули на середньовічний світогляд. По-перше, ще представники патристики завдяки філософській концепції Августина декларували і обґрунтували ідею про церкву як «містичний суперколектив», який поєднує всіх віруючих з Творцем. В результаті такої інтерпретації мислячий суб'єкт у всіх життєвих ситуаціях постійно відчував свою нерозривну єдність з універсумом, а трагічне відчуття метафізичної самотності – таке типове для сучасної цивілізації – не було властивим для тієї епохи.

Другою ідеєю, що доповнювала таку світоглядну концепцію, було уявлення про можливість і необхідність для мислячого індивіда серед множини повсякденних речей і подій бачити головне. Представники патристики ілюстрували цю тезу притчею про будівництво собору: мандрівник бачить велике будівництво край дороги і розпитує про

нього будівельників; перший говорить про обробку каменю, другий показує на будівельний розчин, а тільки третій відповідає правильно – він буде Шартрський собор!

Третьою ідеєю був особливий історизм середньовічного мислення: кожний вчинок і кожна подія сприймалась як такі, що завжди матимуть вплив на майбутнє і з необхідністю постають продовженням подій минулого.

Ірина Вітюк,

кандидат філософських наук, доцент

(Державний університет «Житомирська політехніка»)

ТРАНСФОРМАЦІЯ МІЖКОНФЕСІЙНОГО ДІАЛОГУ В СУЧАСНОМУ СВІТІ

Релігія, церква відіграє одну з провідних ролей у суспільно-політичному житті будь-якої країни, навіть у періоди коли діяльність церкви була обмеженою органами влади. ХХІ ст. виявило посилення ролі релігійного чинника у глобальних процесах.

Так, багато країн мають закріплені у конституціях державні релігії: іслам є державною релігією у двадцяти семи країнах світу, християнство – у дев'яти (Ватикан, Велика Британія (Англія)), Греція, Данія, Ісландія, Ліхтенштейн, Мальта, Монако, Норвегія, буддизм – у двох (Бутан і Камбоджа). Незважаючи на відсутність статусу державної релігії, буддизм та конфуціанство є традиційними релігіями Китаю, іудаїзм – Ізраїлю, індуїзм – Індії, визначаючи особливості світогляду громадян та ідеологічного спрямування державної політики.

У межах кожної держави, суспільство якої є поліконфесійним, держава на законодавчому рівні врегульовує міжконфесійні відносини, пропонуючи правову основу для ведення міжконфесійного діалогу. Проте глобальний світ з інтенсивними міграційними процесами сприяє виникненню потреби міжконфесійного діалогу на глобальному рівні, як міжкультурного, інколи цивілізаційного діалогу.

Часто міжконфесійна взаємодія між представниками різних релігійних ідентичностей переходить у релігійні конфлікти, які можуть мати політичний характер. До таких можна віднести, наприклад, конфлікт з мусульманами-мігрантами на території Європи, проявами релігійного тероризму [1, с.15]. Спрямування міжконфесійного діалогу на протидію проявам релігійного екстремізму передбачає боротьбу із

«режимами, які готують та фінансують релігійних терористів» [2, с. 104-105]. У такому випадку міжконфесійний діалог набуває цивілізаційного характеру: як протистояння мусульманського Сходу та християнського Заходу.

В Україні, незважаючи на соціально-політичні обставини (як от анексія Криму Росією) закладені усі передумови для продуктивного міжконфесійного діалогу між ісламом та християнством. Після лютого 2022 р. мусульмани стали на захист України у складі ЗСУ та добровольчих батальйонів. Станом на квітень 2024 р. у війську нараховувалося 2% мусульман [3]. За словами очільника мусульман України Ісмаїла Смагілова, можливими є три напрями співпраці із християнською спільнотою: морально-етична складова, соціальне служіння та захист прав і свобод громадян [4].

Найбільші перешкоди на шляху до міжконфесійного діалогу в Україні спостерігаються у взаємодії між українським та російським православ'ям. Їх протистояння є складним, багатоплановим, коріниться в історичному минулому і сьогодні має ознаки цивілізаційного розламу. Ідеологічною основою російського православ'я (представленого в Україні УПЦ (МП)) є ідея «руського міра», метою діяльності в Україні – приєднання України до цього штучного конструкту, а методологією – гібридна війна, яка з 2022 року стала реальним повномасштабним вторгненням.

Міжконфесійний діалог між УПЦ (МП) та ПЦУ вийшов на новий рівень протистояння після отримання українською церквою Томосу про автокефалію Православної церкви України у січні 2019 р. Згідно з Висновком релігієзнавчої експертизи Статуту про управління Української Православної Церкви про наявність церковно-канонічного зв'язку з Московським патріархатом, УПЦ (МП) перебуває у відносинах підпорядкування до РПЦ і не є самостійною автокефальною Церквою [5]. Станом на 21 березня 2025 р. 1882 релігійних громад та монастирів перейшли до ПЦУ [6]. Проте у кожному окремому випадку процес переходу супроводжується сутічками.

Де-факто в Україні продовжують функціонувати громади УПЦ(МП), хоча на законодавчому рівні 20 серпня 2024 р. Верховна Рада ухвалила закон про «заборону релігійних установ, пов'язаних з РФ» [7]. Цього достатньо для нівеляції самого питання про міжконфесійний діалог із УПЦ(МП), але, на жаль, у неї все ще залишається соціальна база в Україні – віряни, які залишаються у її складі.

Складною сторінкою є взаємодія із римо-католицькою церквою, яка по відношенню до України має два вектори. Перший представлений численними заявами папи Франциска, який весь час артикулює заклики до миру: «війна – це завжди поразка», «найбільше заробляють ті, хто виробляє зброю», Україні слід «мати мужність підняти білий прапор», а причини її пояснює в дусі проросійських наративів: «НАТО пішло гавкати на ворота Росії, не розуміючи, що росіяни є імперіалістами і не дозволяють жодній іноземній державі наблизитися до своїх кордонів» [8]. Інша позиція представлена Державним Секретаріатом, який говорить про «справедливий мир», підтримку «територіальної цілісності України», «Росія повинна піти з усіх територій України» [8]. Україна підтримує стосунки із Ватиканом, намагаючись донести необхідність досягнення миру в Україні на засадах справедливості і міжнародного права.

Міжконфесійний діалог сьогодні детермінований переважно політичними чинниками. Це доводить важливість релігії як соціально-духовного явища у поліконфесійному світі з потужними процесами секуляризації. Залишається актуальною потреба міжрелігійної взаємодії та прийняття заради відстоювання загальнолюдських цінностей та норм міжнародного права.

Література

1. Ісламські процеси у світі та в Україні: реалії і прогнози. Колективна монографія, 2011. *Українське релігієзнавство*. Київ, УАР, 57, відп. ред. А. В. Арістова.
2. Несправа М. Релігійні конфлікти в Європі перших десятиліть ХХІ ст.: цивілізаційний аспект. *Науково-теоретичний альманах «Грані»*. 2017. Т. 20. № 2(142). С. 103–108.
3. В Україні лише 0,2% мусульман, а у війську їх аж 2%, - Саїд Ісмаїлов. URL: https://risu.ua/v-ukrayini-lishe-02-musulman-a-u-vijsku-yih-azh-2---sayid-ismagilov_n147287
4. Мороз Володимир. Коли «вони» стали «нами»: християнсько-мусульманський діалог у світлі українського досвіду. URL: <https://www.patriyarkhat.org.ua/statti-zhurnalu/koly-vony-staly-namy-hrystyyansko-musulmanskyj-dialoh-u-svitli-ukrajinskoho-dosvidu/>
5. Висновок релігієзнавчої експертизи Статуту про управління Української Православної Церкви на наявність церковно-канонічного зв'язку з Московським патріархатом. URL: <https://dess.gov.ua/vysnovok-relihiieznachoi-ekspertyzy-statutu-pro-upravlinnia-ukrainskoi-pravoslavnoi-tserkvy/>
6. Перехід церковних громад до ПЦУ. URL: <https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%9F%D0%B5%D1%80%D0%B5%D1>

%85%D1%96%D0%B4_%D1%86%D0%B5%D1%80%D0%BA%D0%BE
%D0%B2%D0%BD%D0%B8%D1%85_%D0%B3%D1%80%D0%BE%D
0%BC%D0%B0%D0%B4_%D0%B4%D0%BE_%D0%9F%D0%A6%D0
%A3

7. В Україні набув чинності закон «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій» № 3894-IX, який передбачає припинення діяльності на території України релігійних організацій, пов'язаних з Російською православною церквою. URL: <https://suspilne.media/842711-zakon-pro-zaboronu-religijnih-ustanov-povazanih-iz-rf-nabuv-cinnosti/>

8. Маджістер С. Про війну в Україні Ватикан говорить за допомогою двох мов, протилежних за змістом. Ось вони у порівнянні. URL: https://risu.ua/pro-vijnu-v-ukrayini-vatikan-govorit-za-dopomogoju-dvoh-mov-protilezhnih-za-zmistom-os-voni-u-porivnyanni_n147933

Олександр Вітюк,
кандидат історичних наук
(Державна міграційна служба України, м. Київ)

ЗАВДАННЯ І ПОВНОВАЖЕННЯ ДЕРЖАВНОГО КОМІТЕТУ УКРАЇНИ У СПРАВАХ НАЦІОНАЛЬНОСТЕЙ ТА РЕЛІГІЙ (2006–2007)

Структура державного управління у сфері реалізації державної політики щодо міжнаціональних відносин, прав національних меншин, релігії та церкви потребувала значного удосконалення на національному рівні.

Постановою Кабінету Міністрів України від 08.11.2006 № 1575 «Про утворення Державного комітету України у справах національностей та релігій» було реорганізовано Державний комітет у справах національностей та міграції і Державний департамент у справах релігій, відповідно, утворено на їх базі Державний комітет України у справах національностей та релігій (далі – Держкомнацрелігій) [1, арк. 191].

Для наділення повноважень Держкомнацрелігій потребувало затвердження відповідного Положення про державний орган влади. Постановою Кабінету Міністрів України від 14.02.2007 № 201 [2, арк. 184], було затверджено Положення про Держкомнацрелігій (далі – Положення), що дало старт фактичному початку здійснення повноважень.

Відповідно до Положення Держкомнацрелігій визначено центральним органом виконавчої влади, діяльність якого спрямовується і координується Кабінетом Міністрів України через Віце-прем'єр-міністра України. Держкомнацрелігій був спеціально уповноваженим центральним органом виконавчої влади у справах міграції в межах, визначених законодавством про біженців. Основними завданнями Держкомнацрелігій було визначено:

- участь у формуванні та забезпечення реалізації державної політики у сфері міжнаціональних відносин, забезпечення захисту прав національних меншин України, депортованих за національною ознакою осіб, які повернулися в Україну, а також у сфері релігії, відносин із церквою і релігійними організаціями;

- участь у забезпеченні розвитку зв'язків із закордонними українцями та їх громадськими організаціями, у тому числі національно-культурними автономіями, товариствами, земляцтвами, координація заходів, здійснюваних у цій сфері, що належать до його компетенції;

- створення умов для вільного розвитку мов корінних народів і національних меншин України;

- сприяння задоволенню національно-культурних, освітніх потреб, розвитку етнічної самобутності корінних народів та національних меншин України;

- організація прийому, облаштування та адаптації осіб, які повернулися;

- сприяння зміцненню взаєморозуміння релігійних організацій різних віросповідань, вирішенню відповідно до законодавства спірних питань, що виникають у відносинах між такими організаціями;

- сприяння у вирішенні питань, пов'язаних з поверненням релігійним організаціям культових будівель, споруд та іншого майна [3, арк. 186].

До основних завдань варто Держкомнацрелігій віднести:

- підготовку пропозицій щодо формування та реалізації державної політики у сфері міжнаціональних відносин, етномовної політики, забезпечення захисту прав національних меншин України, осіб, які повернулися, а також у сфері релігії, відносин із церквою і релігійними організаціями;

- вивчення та аналіз проблем осіб, які повернулися, тенденції етнонаціонального та культурного розвитку національних меншин України, етномовних та релігійних процесів у державі, розробка поточних та довгострокових прогнозів із зазначених питань;

сприяння реалізації в установленому порядку прав осіб, що належать до національних меншин України, осіб, які повернулися;

вжиття заходів з реалізації Європейської хартії регіональних мов або мов меншин в частині забезпечення задоволення етномовних потреб національних меншин України;

сприяння діяльності громадських організацій національних меншин в Україні;

проведення благодійних акцій та заходів, спрямованих на розвиток етнічної самобутності національних меншин України, осіб, які повернулися;

залучення в установленому порядку кошти міжнародних та неурядових організацій, установ іноземних держав для проведення благодійних акцій та виконання програм, спрямованих на забезпечення захисту прав національних меншин України, осіб, які повернулися;

вжиття заходів щодо запобігання проявам розпалювання міжетнічної, расової та міжконфесійної ворожнечі;

координація діяльності органів виконавчої влади з питань формування і регулювання відносин між державою, церквою та релігійними організаціями;

проведення відповідно до законодавства реєстрації статутів (положень) релігійних центрів, управлінь, монастирів, релігійних братств, місіонерських товариств (місій) та духовних (релігійних) навчальних закладів;

забезпечення проведення релігієзнавчої експертизи статутів релігійних організацій за участю їх представників, представників наукових установ, учених-релігієзнавців та фахівців інших галузей;

ведення обліку (реєстру) релігійних організацій, що діяли/діють в Україні, та культових будівель, споруд та іншого майна, які належать релігійним організаціям та/або використовуються ними, а також колишніх культових будівель, споруд та іншого майна, які використовуються не за призначенням;

сприяння установленню релігійними організаціями України ділових контактів з міжнародними релігійними центрами та іноземними релігійними організаціями [4, арк. 188].

Держкомнацрелігій здійснювало свої повноваження безпосередньо та через відповідні органи Автономної Республіки Крим, структурні підрозділи обласних, Київської та Севастопольської міських держадміністрацій.

Утворення Держкомнацрелігій сприяло проведенню ефективної державної політики щодо релігії, церкви та національних меншин, дієвому забезпеченню та захисту прав та свобод громадян України.

Література

1. Центральний державний архів вищих органів влади та управління України (далі – ЦДАВО України). Ф. 2. Оп. 21. Спр. 3006. Арк. 191.
2. ЦДАВО України. Ф. 2. Оп. 21. Спр. 3558. Арк. 184.
3. ЦДАВО України. Ф. 2. Оп. 21. Спр. 3558. Арк. 186.
4. ЦДАВО України. Ф. 2. Оп. 21. Спр. 3558. Арк. 188.

Софія Кукуре,

кандидат філософських наук,

завідувач кафедри іноземних мов

(Ризький медичний університет імені П. Страдіня, Латвія)

ЛИТОВСЬКИЙ ФОЛЬКЛОР ЯК ІСТОРИЧНЕ ДЖЕРЕЛО ТА ЙОГО РОЛЬ У ПРОЦЕСІ РЕКОНСТРУКЦІЇ ДОХРИСТИЯНСЬКИХ ОБРЯДІВ У ЛИТОВСЬКІЙ ЕТНОГРАФІЧНІЙ ГРОМАДІ «РОМУВА»

Процес відродження давньої балтійської віри (балтійських дохристиянських вірувань) має довгу та непросту історію. Багатий фольклорний матеріал привертав увагу істориків, лінгвістів, релігієзнавців ще у XVII – XVIII століттях. Видатною постаттю цього періоду був філософ, поет, релігієзнавець та фольклорист Людвіг Реза. Його надбання є важливим фольклористичним джерелом з історії балтських народів.

Період особливо активного інтересу до балтійської фольклорної спадщини припадає на кінець XIX – початок XX століть. Саме у цей час жили та творили видатні постаті, які за свою мету вважали національне відродження. Серед них литовський філософ та релігієзнавець Вільгельм Стороста, відомий під своїм псевдонімом Відунас [1, с. 70]. Його можна вважати засновником відродження дохристиянської балтійської віри. За легендою, яка передавалась з покоління у покоління в його роду, предки його були балтійськими жрецькими, яких називали вайделоти. Повіривши у цю родову легенду, він з юних років займався вивченням історії Литви, особливу увагу приділяючи давнім віруванням, які він вважав відображенням автентичного світогляду [2, с. 5].

У 30 роки XX століття почався процес національного відродження. Інтелектуали Литви та Східної Пруссії активно займалися

вивченням фольклору, міфології та сакральної географії. Усе це стало основою для подальшого відродження народних вірувань у більш пізній період. У 60 роки XX століття на історичну сцену литовського національного відродження вийшов Йонас Тринкунас, якому належала ініціатива створення громади «Ромува». Будучи етнографом та філософом, він прагнув до глибокого осмислення світогляду стародавніх балтів та відродження його у сучасному світі. Очновою ідеєю Й. Тринкунаса було відродження традиційних балтійських ритуалів, пошук першоджерел, що висвітлювали основу давнього світогляду. Громада вела насамперед фольклористичну діяльність. За час існування «Ромуви» її учасниками був зібраний багатий фольклорний матеріал. Це спонукало до ще одного проєкту – створення литовського фольклорного хору литовського фольклорного хору «Кулгринда», який виконує ритуальну фольклорну музику. Хор був створений у 90-ті роки XX століття та діє зараз. Постійною керівницею хору з моменту його появи є Інія Трінкунієне, відома фольклористка та музикознавиця.

Дуже символічною є сама назва хору. Весьма символічним является и название хора. «Кулгринда» у перекладі з жемайтійського діалекту литовської мови означає «підземна, прихована ріка». Назва є символічною, тому що фольклорна традиція – це і є таємна, прихована стежка для досягнення дохристиянської філософії та традиційного світогляду. Саме таке завдання ставили перед собою учасники хору: дійти до глибинних витоків, зрозуміти семантику слів та образів, зашифрованих у фольклорі, дійти до розуміння цілісної картини світогляду давніх балтів [1, с. 120].

На особливу увагу заслуговує альбом Особого внимания заслуживает альбом «Кулгринди» 2005 года Prusu Giesmes («Пруські пісні»). Це дуже яскравий приклад реконструкції ритуальних пруських пісень на основі історичних джерел. В альбомі всього 14 пісень. Вони є прикладами сакральної, жрецької ритуалістики, тобто пісень, що виконувались під час масштабних театралізованих ритуалів, містерій, метою який було закликання вищих сил. За формою ці містерії схожі на християнські, які були розповсюджені у Західній Європі [2, с. 150].

Структура цього збірника підпорядкована ідеї показати логіку давньобалтійського ритуалу. У давнину містерії відбувались саме так – збирались жерці, що виконували ритуальні пісні у певній послідовності, відображаючи сутність самого дійства. Обряд мав велике значення у світогляді давніх народів та був основою традиції, а саме вмінням змінювати своє світосприйняття [3, с. 5]. У збірнику є пісні, які зазнали впливу канонічних міфів про створення світу. Вони

відображали уявлення давніх балтів про світобудову. Наприклад. В одній із перших пісень збірки *Mīnis saulīkan weddī pirmanīn wasarīkan* («Місяць бере шлюб з Сонцем ранньою весною»). Це пісня зі збірки Л. Рези. Саме у ній говориться про світобудову. Більшість ритуалів якраз і відкриваються піснями про світобудову.

Центральним моментом цього ритуалу є звернення до сили родючості. Їй присвячена *Zeminnika kweitākedi* («Жемина – богиня землі, квітуча») – гімн, що прославляє добробут, розквіт, плодючість. Далі бачимо пісню *Далее следует песня Kwēi es jalai, bratīkai* («Куди ти їдеш, брате?») Цей символічний наспів розповідає про третю божественну силу, яку вшановували давні балти – сили, з якою пов'язаний невидимий, потойбічний світ та смерть. Показовим є те, що саме ця пісня – прославлення таємної, невідомої сили є однією з небагатьох давніх балтійських пісень, яка збереглась до нашого часу. Обряд завершується піснею на честь божества військової сили та перемоги–Перкунаса (*Ukaddebaissis Perkūnai Deiwe* («Наш могутній Перкунас»)).

Ще однією важливою ідеєю Ромуви є збереження національної ідентичності. Ця ідея втілювалась у зверненні до героїчних сторінок історії, а саме Великого Князівства Литовського. Могутній державі присвячений альбом *Giesmes valdovui Gedeminui* («Пісні князю Гедемінасу»). Зауважимо, що великі князі Кейстутіс та Гедемінас не вважали давню балтійську віру ворожою, а навпаки, надавали їй повноправного статусу поряд із християнством [4, с. 395]. Хоровий ритуальний спів був відомий з найдавніших часів та сприймався як духовне єднання усіх учасників дійства. Існували і особливі пісні єднання [3, с. 350]. Аналіз та глибоке розуміння фольклору, того духовного напрямку, який у ньому відображається, допомагає наблизитись до прадавнього світогляду [6, с. 500]. Музичним відображенням балтійського давнього світогляду на сучасному етапі розвитку є діяльність ансамблю «Кульгрінда», який переймається реконструкцією дохристиянської фольклорної традиції балтських народів.

Прихильники відродження дохристиянських вірувань балтських народів залучаються до міжнародної діяльності, прикладом чого є створення Європейського Конгресу етнічних релігій [5, с. 52].

Таким чином, відродження давньої традиції фольклорної і релігійної традиції балтських народів залишається складним і багатогранним процесом. Усі ці завдання цього відродження уповні підпорядковані єдиному головному задуму: якомога більш точно та

історично достовірно відтворити багатогранну та складну світоглядну систему давніх балтів.

Література

1. Juška A. Mažosios Lietuvos bažnyčia XVI–XX amžiuje [=Mažosios Lietuvos fondo XVI leidinys]. Klaipėda: Mažosios Lietuvos fondas, Klaipėdos universiteto leidykla, 1997. 782 p.
2. Vydūnas. Raštai. T.3. Mintis, Vilnius, 1992. 395 lpp.
3. Kurschat H. A. Das Buch vom Memelland. Heimatkunde eines deutschen Grenzlandes. 2. unveränderte Auflage. Oldenburg: Verlag Werbedruck Köhler, 1990. 644 s.
4. Trinkunas J. Gods & holidays: the Baltic heritage. Vilņa: Tvermė, 1999. 214 p.
5. Trinkunas J. Baltų tikėjimas: lietuvių pasaulėjauta, papročiai, apeigos, ženklai. Vilņa: Diemedis, 2000. 127 p.
6. Juška A. Mažosios Lietuvos bažnyčia XVI–XX amžiuje [Mažosios Lietuvos fondo XVI leidinys]. Klaipėda: Mažosios Lietuvos fondas, Klaipėdos universiteto leidykla, 1997. 782 p.

Вікторія Фуркало,

*кандидат філософських наук, доцент
(Уманський державний педагогічний університет
імені Павла Тичини)*

ТРАНСФОРМАЦІЙНИЙ ПРОЦЕС ПАЛОМНИЦТВА БРАЦЛАВСЬКИХ ХАСИДІВ ДО УМАНІ

Хасидизм як феномен іудейської традиції вартий уважного аналізу, оскільки, поширившись на землях України в межах Поділля і Галичини з другої третини XVIII ст., став своєрідним транслятором єврейських культурних цінностей у середовище української нації. Це сприяло «...розвитку міжетнічних стосунків у тодішньому суспільстві, діалогу, взаємозбагачення етнічних груп та трансформації єврейства в одну зі складових частин людності українських земель, без якої вже неможливо уявити подальшу вітчизняну історію» [1]. Втім, не слід забувати і про трагічні сторінки історії українсько-єврейських взаємин.

За час свого існування і поширення хасидизм перетворився на мозаїку ідейних різновидів, гілок, для яких характерне переважання або раціональних, або містичних елементів. За дослідженнями

Водзінські М., директора кафедри єврейських студій Вроцлавського університету, на сьогодні у світі налічується 39 хасидських гілок [2].

Шосте місце серед них за чисельністю посідає містична гілка хасидизму, брацлавський хасидизм, засновник якого Нахман бен Сімха помер та похований 1810 року в Умані, де перебував останні п'ять місяців свого життя. Умань Нахман обрав місцем свого поховання з тієї причини, щоб рятувати душі тих, що загинули при Коліївщині у 1768 році і були поховані на окремому цвинтарі. Його поховали на тому ж кладовищі «... на п'ятий день свята Суккот в Умані – у місті, яке він обрав при житті, щоб бути похованим там. Багато разів казав він людям, що уманська громада вибрана ним для похорону, бо було там безліч святих...» [3, с. 343].

За хасидською традицією, могила Нахмана, як могила цадика, стала місцем паломництва. Значення паломництва для брацлавських хасидів надзвичайно вагоме, оскільки Нахман і до сьогодні залишається єдиним духовним провідником для них, цадиком поколінь, предтечею Месії. Це рух без династії.

Від часу поховання Нахмана паломництво до Умані переривалося у зв'язку з встановленням радянської влади з її антирелігійною спрямованістю. Відродження паломницького руху стало можливим завдяки процесам демократизації, гласності у 80-х роках ХХ ст. За роки незалежності України паломництво до Умані набуває все більших масштабів. У 2024 році, не дивлячись на воєнний стан, понад 30 тисяч паломників прибуло до міста, а ще 14 тисяч не змогли дістатися Умані через масований обстріл Ізраїлю Іраном та закриття повітряного простору й скасування авіарейсів.

Як підкреслює Марченко А., учасниця проекту ReHERIT, проекту переосмислення, актуалізації та розвитку потенціалу матеріальної та нематеріальної культурної спадщини в Україні: «Особливою рисою паломництва до Умані є приїзд паломників упродовж року (а не тільки на Рош-а-шана), а також наявність паломників, які проживають у місті тривалий час – таким чином, перетворюючись на тимчасових або й постійних мешканців міста... Своєрідна «харизма» міста» полягає в наявності в ньому «хасидського кварталу» – простору, географічно наближеного до місця поховання рабина Нахмана» [4, с. 192–194].

Особливе враження справляють зміни міського простору Умані на вулицях Туристів та Григорія Косинки. У тутешніх магазинах продають хасидську літературу та «... сувеніри з цитатами рабі Нахмана, вуличні вказівники спрямовують до хасидської святині, оголошення про транспортні чи квартирні послуги межують з рекламою кошерної їжі» [4, с. 195]. Повсюди вивіски на івриті з

дублюванням англійською чи українською мовами, хасиди у чорно-білому вбранні, кілька десятків новозбудованих готелів від ізраїльських забудовників.

У липні 2024 року уманська делегація під головуванням мера міста відвідала Ізраїль, щоб обговорити питання українсько-ізраїльського співробітництва. Уманська мерія представила проєкт розвитку міста у межах ініціативи президента України Зеленського В. «Маленький Єрусалим», присвяченого Голокосту, в якому йдеться про створення історичного музею, про будівництво синагоги та громадського центру для 30 тис. євреїв, ландшафтно-паркового комплексу «Умань. Дружба. Єрусалим». На зустрічах та переговорах розглядався широкий спектр питань соціально-економічного та культурно-гуманітарного розвитку Умані.

Література

1. Українці та євреї у спільній історії на землях Уманщини: Матеріали для освітан. URL: <https://reherit.org.ua/material/ukrayintsi-ta-yevreyi-u-spilnij-istoriyi-na-zemlyah-umanshyny-materialy-dlya-osvityan/> Wodzinski M. *Historical Atlas of Hasidism*. Princeton University Press, 2018. P. 192, 198–199.

2. Грин А. Страдающий наставник. Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава. Иерусалим: Гешарим, 2007. 488 с.

3. Марченко А. Між публічним та приватним у міському просторі: наративи, пов'язані з паломництвом хасидів до Умані. Антропологія релігії: порівняльні студії від Прикарпаття до Кавказу. Київ: ДУХ І ЛІТЕРА, 2019. С. 190–218.

Ростислав Чаплінський,

аспірант кафедри філософії та політології

(Житомирський державний університет імені Івана Франка)

РЕЛІГІЙНА КОМУНІКАЦІЯ У ВІРТУАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ

Буттєвість людини характеризується трансформаційними змінами, котрі зумовлені стрімким розвитком і швидким поширенням інформаційно-комунікаційних систем, Інтернет-технологій, діджиталізацією та віртуалізацією буття. Насьогодні фактично всі практики буття людини зазнали таких технологічних змін, що мали б забезпечити комфорт і повноту буття в його повсякденному індивідуальному вимірі. Однак, у реальному бутті людини соціокультурні й політично-економічні ризики, тривоги й страхи, втрата цілісності нікуди не зникли і призвели до того, що і в

соціальному, і у віртуальному просторі релігійні інституції і спільноти взяли на себе місію сприяти подоланню відчуженості людини, формуючи відчуття «ми разом».

Враховуючи численні варіативні визначення комунікації, потрібно дефініювати поняття «релігійна комунікація». На думку А. Арістової, це поняття позначає «як систему, в межах якої здійснюється обмін релігійною (релігійно-значущою) інформацією, так і сам процес обміну такою інформацією, і способи взаємодії, за допомогою яких вона створюється, транслюється, отримується і зберігається для наступних поколінь» [1, с. 76]. В цілому систему релігійних комунікацій репрезентують такі види взаємодії: осьова комунікація (спілкування людини з Богом), внутрішня комунікація («відношення між» у межах конфесії чи руху: прихожанин – прихожанин, прихожанин – священник, священник – керівництво) та зовнішня комунікація (міжконфесійні відносини, зв'язки з громадськістю, зв'язки з органами влади). Технологізація, віртуалізація та медіація зумовили нові якості релігійного комунікативного простору, в якому з'явилися релігійні сайти, соціальні мережі (Facebook, Instagram та інші) як майданчики релігійної комунікації, блоги, Viber, Telegram та YouTube канали з фото-, аудіо- й відеоконтентом.

Пандемія COVID-2019 й карантинні обмеження, що були пов'язані з нею, позначилися не тільки обмеженнями прав людини, а й екзистенційними кризами, котрі посилили деструктивність її життєсвіту, інтенсифікувавши різні види відчуження. В таких умовах зміщення релігії у віртуальну реальність стало способом адаптації людини до якісно нових умов існування у площині активізації релігійної комунікації. Після повномасштабного вторгнення РФ на територію України потреба у духовній підтримці, спілкуванні з релігійними лідерами та спільнотою зумовили ще більший запит на зростання релігійної присутності у віртуальній сфері буття людини. Адже в цей складний період завдяки релігійній комунікації у віртуальному просторі долається дистанція між релігійними авторитетами й прихожанами, забезпечується ефективніша комунікація між ними (релігійні діячі в приватній комунікації чи повідомленнях на загал можуть підтримувати вірян, надавати їм поради).

Література

1. Арістова А. Сутність та специфіка комунікативно-транслуючої функції релігії. *Українське релігієзнавство*. 2016. № 78. С. 75–83.

3. РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В УМОВАХ ГЕОПОЛІТИЧНИХ ВИКЛИКІВ І ЗАГРОЗ

Олександр Вознюк,

*доктор педагогічних наук, професор
(Житомирський державний університет імені Івана Франка)*

ЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ МОТИВАЦІЇ БОГА ЩОДО ТВОРІННЯ ЛЮДИНИ

*Людина – це тварина, яка
збожеволіла. З цього безумства є два
виходи: людина має або знову стати
твариною, або стати більшою, ніж
людина.*

Карл Юнг

Одне з найскладніших питань богословських наук стосується процесу/механізму, а також мотивації творіння світу та людини Вищою Реальністю. Аналіз цього питання виявляє доктрину про непізнаваність Бога засобами раціонального/логічного мислення. Однак ця доктрина заперечує абсолютність Бога, Який може все, у тому числі може побажати, щоб Його пізнали саме у раціонально-логічний спосіб. Таким чином, існує принципова можливість пізнання сутності Бога. Розглянемо процес раціонально-логічного пояснення мотивації Бога щодо творіння людини.

1. Оскільки Бог є абсолютною сутністю, то Йому підвладні всі можливості – як творіння, так і утримання від творіння. Тому можливість творіння є однією з умов/можливостей реалізації волі Бога, який може створювати безліч світів: Роберт Дійкграаф (Robbert Dijkgraaf), директор Інституту перспективних досліджень, пише про розгалужений лабіринт можливостей світу як нескінченної мережі зі слабкими взаємозв'язками, коли «існують окремі світи кожного кошмару, який людина може побачити уві сні, і в кожному з світів діє свій набір законів фізики».

2. Бог може створювати об'єкти будь-якого рівня складності/досконалості. Однак, характеризуючись абсолютною природою, Бог не може створити те, що Його перевершує. Таким чином, найскладніший і найдосконаліший об'єкт, який Бог здатний

створити, перебуваючи в «рамках» Своєї абсолютної природи, – це Він Сам.

3. У силу пункту 1 існує принципова можливість створення Богом Самого Себе. При цьому також існує принципова можливість перетворення цієї можливості на дійсність.

4. Говорячи про акт творіння Богом Самого Себе, можна дійти висновку, що не виключена також можливість, що Бог може створювати Себе як миттєво, так і протягом деякого часу, і останнє передбачає актуалізацію просторово-часових властивостей божественного творіння – сучасного світу.

5. *Миттєве* створення Богом Самого Себе може бути уявлене у вигляді процесу створення/породження Богом-Батьком Бога-Сина та Бога-Духа.

6. Творіння Богом Самого Себе у *просторово-часовому аспекті* можна увести у вигляді створення Їм реальності, в якій зрештою з'являється Бог у вигляді людини.

7. «Бог став людиною, щоб людина змогла стати богом», – читаємо ми у отців Християнської Церкви. У цьому контексті розглянемо Одкровення Святого Іоанна Богослова, на початку якого поданий шлях еволюції людини від дикунського (райського) стану до «божественної» людини: Ісус Христос звертається до Ангелів семи церков, і у цьому зверненні в рамках кожної церкви викладається формула «перемоги» людини, яка, таким чином, ніби еволюціонує, переходячи від однієї церкви до іншої, поки в лоні сьомої Лаодикійської церкви не досягає статусу Сина Божого: «Переможцві дам сісти зі Мною на престолі Моїм, як і Я переміг і сів з Отцем Моїм на престолі Його» (Одкровення 3: 22)..

8. Створивши людину за «Своїм образом і подобою», Бог «проливається» у світ через людину. Коли Бог є «... усім і в усьому» (1 Кор 15: 18). Тобто Бог може перебувати у всьому загалом та окремо в кожному об'єкті світу, а також може бути присутнім у Ніщо – фізичному вакуумі (певні нейтральній сутності, ефірі, гіпотетичній пра-матерії), з якого, відповідно до академіка Густава Наана, походить реальність. Цей же принцип творіння реальності «з нічого», «з невидимого», «з порожнечі» знаходимо у світових релігіях (2 Макк. 7: 26; Євр. 11: 3).

9. Однак Бог може бути присутнім у світі не тільки в тих живих і неживих об'єктах, які не мають свободи волі, а й у людині, яка володіє свободою (волі) і свідомістю як реалізацією свободи. З іншого боку, свобода людини робить її вільною від усього, в тому числі і від Бога.

10. Таким чином, щоб Богу перебувати у свідомості людини як вільної істоти, людині необхідно відображати у своїй свідомості Бога, тобто бути віруючою, молитися, думати про Бога, бути у реляції до Абсолюту. Виходить, що Богу «потрібно» від людини, щоб людина думала про Нього, відображала Його у своїй свідомості, була б богонатхненною, була б «у Бозі», що виражає *сене людського життя*.

11. Цей стан реалізується у молитві (зверненні до Бога), оскільки Богові потрібне постійне звернення людини до Нього, що досягається у тому числі через постійну молитву («Ісусову молитву»).

12. Є й інша практика злиття з Абсолютом, коли людина, заперечуючи себе, починає відігравати роль того, за допомогою кого Бог «проливається» у світ – дивиться у світі очима людини, відчуває світ почуттями людини.

Висновки.

1) Бог як абсолютна Сутність охоплює всі можливі альтернативи щодо прояву Своєї абсолютної сутності/могутності.

2) З одного боку, Бог може все, Він має вплив на все, коли реальність як Боже творіння, що не має вільної волі (свободи), повністю поглинається Абсолютом.

3) З іншого боку, Бог може не все, Він може не мати впливу на все, коли існує створений Богом якісь аспект реальності, що володіє вільною волею (свободою), усвідомлює себе і не підкоряється Богу. Це людина.

4) Саме з вільної волі людини, яка здійснює акт квітизму (відмови від своєї вільної волі, своєї свідомості в ім'я Божої волі) Бог отримує повний вплив на реальність і здійснює повну присутність у реальності.

5) В особі людини і реалізується повнота світу, в якому Бог є присутнім як у всіх його об'єктах, так і в окремих людях.

6) У цьому покладено фундаментальний сенс існування людини – сформувати свободу та бути провідником/інструментом волі Всевишнього.

7) При цьому свобода як якість Бога і людини, постає принципом/механізмом звільнення людини від детермінізму світу: «...і пізнаєте істину, і істина зробить вас вільними» (Ів 8: 32). Через це людина стає богом, що підкоряється Богу.

Миколай Карпіцький,
доктор філософських наук, доцент
(Східноукраїнський національний університет ім. В. Даля)

КРИЗА РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ ВАЙШНАВІВ НА ОКУПОВАНИХ ТЕРИТОРІЯХ УКРАЇНИ

Людина може одночасно мати різні ідентичності – громадянську, культурну, національну тощо. Оскільки релігія дає вірянину сенс життя, закономірно, що він вважатиме свою релігійну ідентичність основною. В одних випадках це може призвести до конфлікту ідентичностей, і тоді його релігійна ідентичність заперечуватиме громадянську або національно-культурну. Це призводить до релігійного ескапізму – втечі від світу у власне внутрішнє релігійне життя. В інших випадках, навпаки, релігійна ідентичність підтримує життя в зовнішньому соціальному світі та надає йому нового сенсу. Війна Росії проти України має екзистенційний характер і тому виявила всі суперечності в релігійній ідентичності, які раніше могли не помічатися. Це проявляється в характері соціальної діяльності адептів гаудія-вайшнавизму.

Українські вайшнави найчастіше мають подвійну ідентифікацію зі своєю країною і з образом ведичної Індії. Для них Індія символізує універсальну духовну традицію, в якій знайдеться місце й іншим традиціям та культурам. Завдяки цьому українські вайшнави вбачають особливий сенс своєї громадянської ідентичності з Україною в контексті універсальної духовності, яка асоціюється з ведичною традицією. Поряд із цим є інші вайшнави, схильні до ескапізму, які вважають, що за межами ведичної духовної традиції немає нічого принципово важливого, і тому потрібно дистанціюватися від соціального життя України. У мирний час між представниками цих двох позицій не було конфлікту, бо вважалося, що це різні релігійні настрої, які доповнюють один одного. Однак екзистенційна війна поставила перед вайшнавами питання, якою мірою вони мають бути залучені до захисту своєї країни, і суперечність між цими двома позиціями призвела до гострих суперечок, що переходять у звинувачення.

Одним з найважливіших напрямів соціального служіння вайшнавів є міжнародний проєкт «Іжа Життя», який реалізується як в Україні, так і в Росії. Для вайшнавів він має не тільки благодійне значення, а й релігійне, бо коли вони годують людей їжею, що запропонована Богові, то допомагають їм не тільки матеріально, а й духовно на шляху релігійного визволення. Якщо раніше українські вайшнави роздавали їжу імовірно з місіонерською метою, щоб сприяти поширенню знання про своє віровчення, то з початком війни

проект «Їжа Життя» набув нового значення, бо допомога людям під час війни почала розумітися як самоцінна і самостійна релігійна діяльність незалежно від місіонерських завдань.

Проте в середовищі українських вайшнавів відбулося розшарування на тих, хто вважає, що треба максимально активно залучатися до допомоги військовому захисту своєї країни, і тих, хто вважає, що треба зосередитися на допомозі цивільним, але й серед них спостерігається тенденція повільного залучення в боротьбу українського народу проти агресора. Це проявляється в тому, що дедалі більше вайшнавів підтримує своїх одновірців, які пішли на фронт, дедалі частіше проводяться заходи вшанування пам'яті загиблих воїнів-вайшнавів, дедалі ширше вживається українська мова всередині вайшнавського середовища, більше почало з'являтися перекладів священних книг українською мовою. Отже, хоча в українських вайшнавів переважає універсальна ведична ідентичність, спостерігається загальна тенденція посилення української ідентичності, яка може мати повільний або швидкий характер у різних груп вайшнавів.

Однак у Росії та на окупованих територіях України релігійний ескапізм має захисний характер, бо дає вайшнавам змогу звести до мінімуму контакти з окупаційною владою. Ті ж вайшнави, які залучаються до соціальної благодійної діяльності, змушені пристосовуватися до окупантів. Це призводить до формування ідентичності на основі російської імперської ідеології, яка поступово витісняє універсальну ведичну ідентичність. Це підтверджує зміст сторінки у фейсбуці Донецького відділення «Їжа життя – Донецьк». На ній ми вже не знайдемо жодних асоціацій із вайшнавами чи гаудія-вайшнавізмом, хоча це саме їхній проект. Сама ж організація, що реалізує цей проект на окупованій території Донбасу, зареєстрована як нерелігійна некомерційна організація. Можна припустити, що відсутність навіть натяків на вайшнавів пояснюється страхом перед репресіями та вимушеною конспірацією. Однак керівництво проекту підкреслює свою ідентифікацію з Росією навіть там, де в цьому немає потреби. Наприклад, часто повторюється фраза «наша безкрайня батьківщина», під якою мається на увазі саме Росія, і всіляко підкреслюється соціальне партнерство зі структурами соціального забезпечення окупаційної влади. Тобто керівники проекту «Їжа життя – Донецьк» всіляко наголошують на готовності співпрацювати з окупаційною владою, хоча й утримуються від демонстрації своїх зв'язків із російськими військовими й силовими структурами. З цього випливає, що у керівників проекту «Їжа життя – Донецьк» російська

імперська ідентичність домінує над їхньою релігійною ідентичністю. Можливо меншою мірою, але ця тенденція явно присутня у вайшнавських громадах Росії та на окупованій території України.

Ірина Панчук,
*доктор філософських наук, доцент,
завідувачка кафедри філософії
Рівненського державного гуманітарного університету*

РЕЛІГІЙНИЙ ВИМІР РЕГІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНІ: МАРКУВАННЯ ПРОБЛЕМИ

Після розпочатих процесів розвінчання негативного образу регіональної соціокультурної системи (такому фокусу сприяла радянська тоталітарна система), асоціації її з провінційною, дослідження ролі історико-культурних ландшафтів (просторово-географічної, адміністративно-територіальної, інституційно-політичної, соціокультурної, економічної спільності) є однією з рушійних сил розвитку місцевих громад. Беззаперечно, одним із найголовніших теоретико-методологічних основ інструментарію для спроб конструювання регіону є регіональна ідентичність, що проявляється: у процесі конституювання повсякденних практик як форма колективної ідентичності, за якої її носій виявляється здатним до просторово-часової ідентифікації, ціннісного, емоційного, регулятивного самовіднесення із зовнішнім світом, «голос регіональної групи» [1, с. 94]; як стійка територіальна спільнота, що об'єднана спільними системами цінностей для її суб'єктів; як соціальна самоідентифікація індивідуума та спроба асоціації самого себе з певною групою на підставі спільних ознак і інтересів; як своєрідний ключ до конструювання регіону як політичного, соціального, інституційного простору, де ідентичність є ансамблем ідентифікацій, їх включенням в єдине унікальне тотожне собі ціле [2].

Структуруютьворувальним чинником формування регіональної ідентичності постає простір. Саме диференціація простору обумовлює появу різних уявлень про унікальні культурні традиції, локальні системи цінностей, сформульовані на різних територіях. Результатом трансформації ідеї простору у філософії та культурі постало становлення моделі «нового регіоналізму» (90-ті рр. XX ст.) як міждисциплінарного наукового напрямку у фокусі досліджень філософів, політологів, істориків, тощо. У процесі конструювання

регіональних ідентичностей з поміж інших релігія є одним із ключових елементів формування певного «ідентифікаційного коду» спільноти та беззаперечним чинником впливу на цей соціокультурний феномен.

Беззаперечно, регіональні особливості релігійного життя зумовлені історичним минулим того чи іншого краю, національно-етнічним складом його населення, усталеними традиціями, способом господарювання, загальним культурно-освітнім рівнем населення, політичними процесами. Така акцептація відображається у регіональній специфіці нерівномірності розміщення релігійних організацій на території України. Тому, виходячи з цього, спробуємо визначити маркери дії конфесійних факторів на процеси конструювання регіональної своєрідності та просторову організацію самого соціуму.

По-перше, важливо враховувати історично усталену конфесійно-територіальну структуру, регіональні етнокультурні традиції регіону. Зважаючи на цей фактор, П. Яроцький, аналізуючи український сегмент релігійної регіоналістики, виділяє наступні: Волинський регіон, Галицький регіон, Закарпатський регіон, Подільсько-Буковинський регіон, Центральний регіон, Південно-Східний регіон, Південний регіон [4, с. 247–249].

По-друге, конфесійна структура досить часто виконує функцію одного із важливих індикаторів культурного регіоналізму. Ступінь впливу цього фактора посилюється, коли територіальний соціум за конфесійною структурою відрізняється від сусідніх регіонів. Скажімо, на культурній матриці Полісся відбивається присутність протестантів, зокрема п'ятидесятників. По-третє, наявність компактно розселених, в тій чи іншій мірі ізольованих від більшості населення іншоconfесійних груп, не іманентних для даного регіону. До прикладу, громади старообрядців у Чернівецькій та Житомирській областях. По-четверте, ступінь конфесійної гомогенності/гетерогенності територіального соціуму, здебільшого відображається у його консолідованості/ деконсолідованості, що впливає на регіональну самосвідомість. По-п'яте, ступінь впливу міграції конфесійних груп, географічна експансія релігійних доктрин, просторова дифузія релігійних традицій [3, с. 104].

Відтак, релігійний фактор один із впливових та дієвих чинників релігійної ідентичності та є одним із тих інструментів через які інституалізується виразність релігійної унікальності. Констатуємо, на регіональному рівні специфіка конфесійного самовираження, рівень довіри до Церкви, вплив Церкви на суспільство є однією із рушійних сил розвитку територіальних громад.

Література

1. Андрущенко Т. В. Регіональна ідентичність: зміст, типи та особливості формування. 2019. № 4. С. 93–97.
2. Загальнонаціональна та регіональна ідентичність громадян України у зв'язку з подіями на Донбасі в 2014-2016 роках 4.11.2023. URL: <https://niss.gov.ua/sites/default/files/2016-04/identychnist-169d1.pdf>
3. Панчук І. І. Регіональна ідентичність в Україні: релігійний вимір. *Андріївський вісник: історико-богословський журнал Рівненської Духовної Семінарії Української Православної Церкви (Православної Церкви України)*. 2023. № 12. С. 100-106.
4. Яроцький П. Л. Кордони країн і кордони релігій. Релігія – світ – Україна. Колективна монографія в 3-х книгах за науковою редакцією професорів А. Колодного і Л. Филипович. Книга III: Релігійні процеси в перспективі їх виявів. *Українське релігієзнавство*. Київ, 2012. № 61. 550 с.

Олег Соколовський,
доктор філософських наук, професор
(Житомирський державний університет імені Івана Франка)

РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ У СОЦІАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ УКРАЇНИ

У контексті зростаючої глобальної мобільності та інтенсифікації комунікативних процесів, релігійна ідентичність дедалі частіше формується не стільки під впливом родинного середовища, скільки як результат свідомого та раціонального вибору індивіда. У процесі диференціації релігійних ідентифікаційних ознак, принципи полікультурності, що характеризують сучасне суспільство, спричиняють послаблення переконаності віруючих у виключності та абсолютній істинності їхньої конфесійної належності. Це, зумовлює зростання кількості осіб, які вірять у трансцендентне, але не ототожнюють себе з конкретною релігійною організацією чи конфесією, що свідчить про посилення процесів індивідуалізації релігійної самосвідомості.

Підвищення рівня релігійності у пострадянських державах має тісний зв'язок з інтеграцією релігійних компонентів у структури національної та державної ідентичності. Упродовж останніх десятиліть в більшості пострадянських суспільств спостерігається релігійне відродження як реакція на ідеологічний вакуум, що виник після

занепаду світоглядних настанов марксистсько-ленінської доктрини. У періоди соціальної трансформації, що супроводжуються глибокими змінами в економічному та соціальному порядку, особистість прагне досягнення внутрішньої стабільності, психологічного комфорту та гармонії через звернення до традиційних або альтернативних релігійних практик [1, с. 71]. Саме апеляція до релігійних цінностей, у яких акумульовано досвід попередніх поколінь, сприяє адаптації індивідів та цілих спільнот до умов пострадянських соціокультурних трансформацій, зберігаючи водночас їхню культурну ідентичність і самотуність.

Релігійна ідентичність, як одна з форм культурної самосвідомості, відіграє важливу роль у процесах соціальної інтеграції, легітимзації ціннісних орієнтацій та символічного структурування суспільного простору. В умовах поліконфесійності українського суспільства вона постає як індивідуальний феномен так і формою колективної саморепрезентації, яка тісно пов'язана з історично сформованими моделями культурної пам'яті, національною, етнічною, політичною ідентифікаціями та соціальною мобільністю.

Релігійна мапа України формувалася протягом століть унаслідок складної взаємодії політичних, етнокультурних та релігійних процесів. Прийняття християнства у формі візантійського православ'я мало не лише духовне, а й цивілізаційне значення, започаткувавши формування киевоцентричної моделі культурної ідентичності. Надалі, в умовах польсько-литовської, османської, австро-угорської та російської юрисдикції, відбувалося розшарування православної традиції, виникнення унійного руху, протестантських громад та впливів інших релігійних конфесій. У радянський період домінував атеїстичний дискурс, спрямований на витіснення релігії з публічного простору. Водночас підпільна та неофіційна релігійність виступала формою культурного спротиву, зокрема на Заході країни. Відродження релігійної сфери в пострадянський період супроводжувалося як реанімацією традиційних конфесій, так і появою нових релігійних рухів.

У сучасному соціокультурному контексті релігійна ідентичність дедалі частіше постає як символічна опозиція між проєвропейськими та пострадянськими ціннісними системами. Створення Православної церкви України (ПЦУ) у 2018 році слід розглядати не лише як канонічну подію, а й як прояв суспільного запиту на духовну суверенність, національну гідність і консолідацію навколо ідеї української державності. Релігійна приналежність у цьому випадку виконує інтегративну функцію, слугуючи інструментом підтримки

культурної спадщини, збереження мови, традицій та національної ідентичності. У той самий час існує потенціал для конфліктності як міжконфесійної, так і внутрішньоцерковної, що особливо актуалізується в умовах збройної агресії.

Соціокультурний простір України сьогодні характеризується плюралізацією релігійної свідомості. Це зумовлено як глобальними процесами (глобалізація, медіатизація релігії), так і внутрішніми трансформаціями (урбанізація, міграція, зростання освіти). Глобалізація сприяє поширенню нових релігійних течій та плюралізації цінностей, які стають рушійними силами формування нових викликів суспільства в інформаційному просторі. Серед таких викликів є насамперед секуляризація та зростання інституційної недовіри, зокрема серед молодого покоління, яке дедалі частіше дистанціюється від інституційності релігійних організацій. За результатами загальнонаціонального дослідження соціологічної служби Центра Разумкова з'ясувалося, що у 2024 р. найменше віруючих серед 18-24-річних – 52%, тоді як в інших вікових групах – від 61% до 76% [2].

У соціокультурному просторі сучасності прослідковується політизація конфесійної приналежності в контексті протистояння між ПЦУ та УПЦ, що має як релігійне, так і геополітичне забарвлення. Це призводить до зростання міжконфесійної конкуренції за публічний простір, матеріальні ресурси та символічну легітимність. Попри це, релігія продовжує відігравати важливу роль у сфері соціального служіння, капеланства, гуманітарної допомоги та моральної підтримки у кризові періоди.

В умовах війни значення релігійної ідентичності трансформується, з одного боку, вона може слугувати засобом згуртування суспільства, з іншого – бути джерелом соціальних викликів. Війна Росії проти України, яка триває з 2014 року і набула повномасштабного характеру з лютого 2022 року, істотно вплинула на релігійне поле України, прискоривши процеси конфесійної самоідентифікації, радикалізації частини релігійних наративів, а також активізації участі релігійних інституцій у суспільно-політичному житті. Зокрема, у 2022 році релігійність українців зросла до 74%, але у 2023-2024 рр. вона почала знижуватися до 70,5% у 2023 р. і 68% у 2024 р. При цьому 22% громадян, за їхньою самооцінкою, стали більш релігійними і віруючими людьми, ніж були раніше, 4% – менш релігійними і віруючими людьми, ніж до війни, а 69% – жодних змін у ставленні до релігії та віри не сталося [2].

Відчутні зміни відбуваються у частині церковного самовизначення православних вірян, що було зумовлено організаційним оформленням Православної Церкви України, яка у січні 2019 р. отримала від Вселенського Патріархату Томос про автокефалію. Вже у 2021 р. частка тих, хто відніс себе до вірних ПЦУ, зросла до 24%, у 2022 р. – до 36%, у 2023 р. – до 42% серед усіх опитаних. У 2024 р. віднесли себе до вірних ПЦУ 35% громадян, що відповідає рівню 2022 р. і менше, ніж у 2023 р. Зменшення числа вірних ПЦУ порівняно з 2023 р. співвідноситься зі зменшенням числа православних порівняно з минулим роком загалом (з 61% до 55%) [2].

Після початку повномасштабної війни істотно менше стало тих, хто відносить себе до вірних УПЦ (їх частка зменшилася з 13% у 2021 р. до 5,5% у 2024 р.). Спостерігається істотна різниця між рівнем декларованої релігійності (68% називають себе віруючими, 55% – православними) і рівнем віднесення себе до конкретної релігійної громади – членство у громаді визнали лише 25,5% опитаних. Частка членів релігійних громад, які віднесли себе до ПЦУ, серед усіх громадян порівняно з 2021 р. зросла з 6% до 11%, членів греко-католицьких громад залишилися майже незмінною (відповідно 6% і 7%), так само як і частка членів УПЦ(МП) (4% у 2021 р. і 3% у 2024 р.) [2]. Підвищення недовіри до УПЦ, масові переходи громад до ПЦУ, зростання ролі військового капеланства та публічне позиціонування духовенства у контексті патріотичної мобілізації засвідчує актуалізацію релігії як символічного ресурсу національного спротиву.

Росія активно використовує релігійний чинник як елемент гібридної війни. Московський патріархат у своїй риториці часто апелює до «руського мира», сакралізуючи імперську ідеологію та легітимізуючи збройну агресію. У цьому контексті церква перетворюється на інструмент пропаганди, що дискредитує саму ідею християнського пацифізму. Українське суспільство, навпаки, дедалі частіше апелює до наративів духовного спротиву, захисту правди та свободи як моральних цінностей, що корелюють з християнським ученням. Таким чином, релігійна ідентичність дедалі більше поєднується із громадянською позицією, цінностями свободи, гідності, солідарності та державної незалежності.

Релігійна ідентичність у сучасній Україні постає як складне, багатовимірне явище, вкорінене в історичній традиції, але динамічно трансформоване сучасними викликами. Вона функціонує як засіб символічної інтеграції, інструмент культурного самовизначення та фактор суспільної мобілізації. В умовах війни та глобальних трансформацій релігійна ідентичність вимагає не лише державного

регулювання в межах свободи совісті, а й формування діалогічного простору для міжконфесійної співпраці.

Література

1. Соколовський О. Л. Етнорелігійна ідентичність у соціокультурному просторі України. *Культурологічний альманах*. 2024. Вип. 1. С. 66–73.

2. Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні-2024. (Інформаційні матеріали). *Центр Разумкова*. URL: file:///C:/Users/user/Downloads/2024-Religiya-religion-FIN_250318_202155.pdf

Тарас Беднарчик,

кандидат філософських наук, доцент

*(Вінницький національний медичний університет імені
Миколи Пирогова)*

ЕТНІЧНА СКЛАДОВА ПАНТЕОНУ БОГІВ КНЯЗЯ ВОЛОДИМИРА

Спроби вивчення вірувань давніх слов'ян ведуть до зустрічі з суттєвими складнощами та протиріччями. Однією з проблем є той факт, що згадані у контексті слов'янського світу боги мають прямі аналогії у релігіях інших народів. Ця проблема загострюється при розгляді богів, які згадуються в історичних джерелах і стосуються земель, які тепер входять до складу України. Яскравим прикладом є т. з. «пантеон богів» князя Володимира, який і привернув нашу увагу. Отже, метою нашого дослідження є вивчення етнічної складової у походженні релігійних культів указаних богів.

Широко відомо, що «Повість минулих літ» має високий авторитет як одне з найдавніших та найповніших письмових джерел з історії слов'янських народів. Автор літопису послідовно звертається до релігійної тематики з позиції інтересів носіїв влади і не цурається згадувати давніх богів у контексті державницьких подій. Нагадаємо, що на той момент Київська Русь була молодого державою нового типу, яка встановила військово-політичний контроль над різномірними геополітичними територіями у не бачених раніше масштабах. Літописна розповідь 980 р. про перші самостійні державницькі дії князя Володимира вказує: «І став княжити Володимир у Києві один. І поставив він кумири на пагорбі, поза двором теремним: Перуна

дерев'яного, – а голова його [була] срібна, а вус – золотий, – і Хорса, і Дажбога, і Стрибога, і Сімаргла, і Мокош» [1].

Розглянемо вказаних богів у контексті етнокультурних характеристик. Перун згадується у «Повісті минулих літ» багато разів і однозначно тлумачиться науковцями як центральна постать у релігійному культі Рюриковичів – перших правителів новоутвореної Русі. Аналітичні дослідження пов'язують його зі слов'янськими племенами Північної Русі, зокрема ільменськими словенами. Культ Перуна ми вважаємо похідним від божества Перкунаса балтських та пруських племен. В цьому переконує архаїчність основи «perk» у імені, масив історичних та етнографічних відомостей про поклоніння Перкунасу в балтсько-пруському середовищі, зокрема «Хроніці Прусської землі» Петра з Дуйсбургу в 1326 р. та «Прусській хроніці» Симона Грюнау 1529 р.. Культ божества війни і блискавки Перкунаса був жорстоким і войовничим. Він супроводжувався людськими жертвопринесеннями. У переказах про «закони» давнього жерця Кірвайта Брутена вказані різні випадки, коли потрібно або припустимо приносити людей у жертву. Ми вважаємо, що суміжні з балтами слов'янські племена перейняли цей культ під час спільного протистояння агресії германців.

На землях України про поклоніння Перуну до приходу Рюриковичів нічого не відомо. У написаному на українській землі «Слові о полку Ігоревім» у позитивному контексті згадуються імена давніх богів, але постать Перуна відсутня. Так само він відсутній в українському фольклорі на відміну від литовського, латиського та білоруського. Очевидно, що Перун був чужим для більшості слов'янського населення на теренах України, і його швидко піддали забуттю.

Хорс фігурує у літописі один раз у складі пантеону богів державної релігії князя Володимира. Згадка у «Слові о полку Ігоревім» тісно пов'язує його з територією України. З іншого боку, науковцям добре відомо, що провідною рисою релігії алан було поклоніння сонцю, одним з імен якого було Хорс. З історичних джерел відомо, що народ хони – ранньосередньовічна гілка гунів зокрема сповідувала віру в Куара, якого ототожнюють із Хорсом (Мовсес Каланкатуаці. «Історія країни Алуанк», Книга 2. XL) [2]. Сумісність культу сонця у племен аланської традиції та спільноти гунів підтверджується їхньою співпрацею у військово-політичних союзах. Алани були партнерами гунів у їхньому поході-переселенні IV-V ст. н. е. у центральну Європу, зокрема у Середнє Подунав'я. Очевидно, що у цей період слов'янське населення вказаного регіону перейняло поклоніння Хорсу від гуно-

аланів. Залежне від гунів становище слов'ян та прагнення кочовиків одружуватися на представницях осілого населення послідовно описуються у хроніках того часу: «Готська історія» V ст. Пріска Панійського, «Хроніка Фредегара» VII ст., «Угорсько-польська хроніка» XIII ст. [3, с. 15–17]. Відзначимо, що залежне від гунів слов'янське населення у хроніках переважно називали «венетами (венедрами)». Отже, культ Хорса часів князя Володимира слов'янська спільнота отримала від «венетського» населення Середнього Подунав'я, яке, у свою чергу, увібрало його у процесі асиміляційних процесів із гуно-аланськими племенами.

Дажбог досить широко представлений у історичних та фольклорних джерелах, тому дослідники називають багато сфер його функціональної присутності. Крім згадки у пантеоні Володимира, він постає у літописному епізоді 1114 р. Невідомий літописець цієї частини тексту називає двох різних богів – Сварога та Дажбога. Ця згадка представлена у переказі історичного тексту «Хроніки» візантійського автора І. Малали про життя давніх єгиптян. Літописець підшукує зрозумілі читачу зі свого кола образи (імена) богів для пояснення названих І. Малалою Гефеста та Геліуса. Для нас важливо, що літописець 1114 р. для розуміння Геліуса читачами називає його Дажбогом: «А після цього царствував син його, на ймення Сонце,— що його зовуть Дажбогом», «Цар Сонце, син Сварогів, себто Дажбог». Очевидно, що віруючі давнини розуміли його як сонцесейного небесного повелителя. Культ сонця та згадка про Дажбога як покровителя воїнів Південної Русі одночасно засвідчені у «Слові про похід Ігорів». Високий статус Дажбога у дохристиянській релігії сербів доведений дослідженнями відомого науковця В. Чайкановича («Про верховного Бога у древній сербській релігії»). Дажбог (Дажбог) у переказах та легендах сербів був рівнозначним противником християнського бога, повелителем землі, збирачем душ невірних християн [4, с. 169–180]. Дажбог широко представлений в українському фольклорі: у весільних піснях, колядках, щедрівках, веснянках, що є унікальним фактом. Інші божества в українському традиційному фольклорі не згадуються. Низка науковців помітила суттєву відмінність між кльтами Дажбога і Перуна. Йдеться не про різницю між ідеологіями різних станових груп, а про відмінність між духовними культурами окремих геополітичних зон. Відомий український історик М. Брайчевський вказував на приналежність богів пантеону князя Володимира до різних релігій та доводив, що племінним богом полян та полянського союзу племен був Дажбог. Під цим союзом він розумів групу племен на території України по обидва

береги Дніпра навколо Києва та південніше. Він вбачав конфлікт між елітою середовища Рюриковичів як сповідників культу Перуна та знаті союзу полян [5, с. 767–768]. Відомий радянський історик А. Кузьмін стверджував, що культ Перуна не був загальнослов'янським, що він притаманний східнобалтійським племенам та деяким балтійським слов'янам, що він майже сто років насаджувався першими Рюриковичами. В свою чергу, Дажбог мав особливо високе значення для основної маси населення, що зокрема, доводить «Слово про похід Ігорів». Культ Дажбога протистояв релігії Перуна. А. Кузьмін також вказує, що людські жертвопринесення не були властиві слов'янам на відміну від деяких груп балтських слов'ян. Останні постали у результаті особливих асиміляційних процесів, і тому мають відмінну духовну культуру. Додамо, що польський історик Г. Ловмянський вважав Дажбога обожненим сонцем, богом київської землі [5, с. 123–124].

У двоосновних іменах Дажбог та Стрибог присутній сакральний термін «бог», який має власну етимологію і веде до індо-іранської мовної культури. Очевидно, що це слово отримало високе значення задовго до християнізації. Згадок про Стрибога небагато, але вони високостатусні. Це місце у пантеоні Володимира, та широковідома згадка у «Слові про похід Ігорів»: «Се вітри, внуки Стрибогові». Відомі географічні назви та поширеність слів із цієї основою дають підстави пов'язувати Стрибога із західноукраїнськими землями, зокрема із білими хорватами. Але цей зв'язок не заперечує одночасну наявність цього сакрального образу у духовній культурі слов'ян Лівобережної України.

Божество Сімаргл є маловідомим. Наукові пояснення цього образу неодмінно ведуть до передісламської духовної культури народів іранського походження, які були представлені у геополітичній зоні степу. Йдеться про окрилену істоту, хижого чи грифоноподібного птаха-царя. Ми вважаємо, що цей «кумир» у пантеоні Володимира був чимось подібним до штандарту володаря. Показовим є свідчення іспанського посла Руї Гонсалеса де Клавіхо 1404 р. про ставку Тамерлана поблизу Самарканду, де особисте шатро правителя було найвищим, а його верхівку прикрашав орел з розправленими крилами.

Мокош пантеону Володимира однозначно тлумачиться як жіноче божество. Ідентифікація цієї постаті ускладнюється поширенням серед слов'янських народів слів та топонімів з основою «мок» у значенні вологи, зволоження. З іншого боку, жіночі божества притаманні духовним культурам чи не усіх народів різних часів. Тому методологічно хибно вказувати на усі сакральні зображення жіночих

образів у регіонах Європи з топонімами, що містять основу «мок» як на свідчення наявності культу Мокоші. Історико-культурна приналежність цієї богині у контексті пантеону Володимира та Русі часів Рюриковичів науковцями пов'язується із північними васалами князів. Йдеться про фіно-угорські племена та слов'ян Північної Русі. Додатковим підтвердженням цього є згадки імені Мокоші у пізньосередньовічних церковних повчаннях проти язичництва та побутовій мові Новгородщини та московських земель.

Отже, пантеон богів князя Володимира зафіксував різноетнічне походження вказаних культів, які представляли духовні культури населення різних геополітичних зон. Пояснення цьому дають досягнення сучасної історичної науки, які варто враховувати релігієзнавцям. Методи постструктуралізму дали можливість переосмислити етнічні процеси у центральній та східній Європі часів античності та раннього середньовіччя. Науковці Віденської історичної школи використовували концепцію етногенезу для переоцінки поняття «етнічність» щодо германців. Методологічно новим стало твердження про те, що германські племена давнини не становили окремих етносів, а скоріше були різноманітними союзами, очолюваними домінуючою елітою. Зокрема В. Поль як представник цієї школи заперечує спільну етнічну свідомість ранніх германців. Торонтська історична школа, зокрема відомий науковець В. Гоффарт, більш рішуче заперечує здатність «варварських» народів утворювати довготривалі політичні та однокультурні структури. Деяка мовна спільність групи племен була недостатня для об'єднання.

Методологія Віденської школи була використана сучасним румуно-американським істориком Ф. Куртою при вивченні етногенезу слов'ян. Його концепція походження слов'ян пояснює їхню пізню появу на історичній арені Східної Європи та у хроніках VI – VII ст. тим, що предки слов'ян належали до різних етнічних груп і не були консолідовані до VI ст. До подібних висновків прийшов хорватсько-австралійський славіст Д. Джино. Він критикує термін «ранні слов'яни» стосовно спільнот, які існували до появи у письмових джерелах згадок про «слов'ян». Хибний термін прижився серед етнографів при вивченні етнографічних звичаїв та дохристиянських вірувань тих народів, які зараз розмовляють слов'янськими мовами. В. Поль підтримав концепцію Ф. Курти та сам знаходиться на тій позиції, що весь аваро-слов'янський конфлікт і кінець першого каганату в 625 р. є ключовими подіями у слов'янському процесі самоідентифікації.

Новий погляд на етногенез слов'ян дає вивчення такого соціально-економічного чинника як «бурштиновий шлях». Це сформована у античний час система комунікацій у басейні р. Дунаю, яка вела до земель сучасної Чехії, Словаччини, Польщі та Балтійського регіону [6, с. 149–156.]. Цей торговельний коридор у часи пізньої античності поєднував три різні геополітичні зони: 1) Подунав'я із італієсько-венетським населенням Подунав'я («палеовенети»); 2) Польську низовину з малопольським локальним варіантом пшеворської культури; 3) балтійські землі правобережжя нижньої течії Вісли вздовж Балтійського моря із прусо-ятв'язько-литовськими племенами. Відзначимо, що у вступній частині «Повісті минулих літ» як зона розселення ранніх слов'ян вказуються три значні частини цього шляху: Дунай (середня течія), Морава (ліва притока Дунаю) та Вісла. Інтенсивність економічних зв'язків уздовж шляху пояснює поширення етнонімі «венети»-«венеди» від півночі Італії до Балтії. Філологи-славісти теж визнають важливість цього регіону як зони взаємодій носіїв трьох груп індо-європейських мов: 1) західної гілки індо-іранського мовного субстрату; 2) балтського суперстрату; 3) італієського суперстрату. Наявність цих трьох складових у слов'янських мовах дає підстави характеризувати їхню мовну основу дописемного періоду як «лінгва франка».

Важливу роль у сучасних історичних дослідженнях почала відігравати палеогенетика. Дослідження ДНК-даних для реконструкції складу населення, міграційних потоків та родинних зв'язків стали нормою більше 20 років назад. Зокрема, відомий американський медієвіст П. Джері, почесний професор західної середньовічної історії Інституту перспективних досліджень (Принстон) застосовує і популяризує ДНК-аналіз стосовно ранньосередньовічних поховань у Італії та Центральній Європі для розуміння руху населення та змін соціальних структур під час «варварських міграцій». З відкритих даних відомо, що у структурі ДНК слов'янських народів представлені гаплогрупи R1a1a7, N1a1 та I2a2. Важливим є те, що у окремих слов'янських народів пропорції цих складових відрізняються. Основою є гаплогрупа R1a1a7, яка представляє етнічну групу, споріднену з індо-іранцями. Маркер N1a1 характерний для фіно-угорських народів, балтів та північнослов'янського ареалу. Маркер I2a2 пов'язують із реліктовим населенням Європи, зокрема, із венетами-італіками.

Наведені вище факти дають можливість по-новому розглянути картину релігійних вірувань давніх слов'ян. Венети-італіки почали втрачати самотутні вірування із включенням до Римської держави.

Після вторгнення гунів та алан до Середнього Подунав'я нащадки венетів опинилися у політичній залежності, але продовжували відігравали важливу роль у економіці та господарчих зв'язках як осіле місцеве населення. Письмові джерела засвідчили, гуни та алани активно родичалися із венедами. Ми вважаємо, що в таких умовах ця частина слов'ян перейняла культ Хорса. Культ Перуна розвинувся у північно-східному ареалі слов'янських племен в зоні їхнього етногенезу під впливом балтів. Дажбог гіпотетично ідентифікується з малопольською частиною пшеворської культури, яка споріднена з індо-іранцями.

Отже, боги пантеону Володимира представляють відмінні між собою релігійні системи різних племен з окремих геополітичних регіонів. Наявність різних релігійних культів пояснюється тим, що станом на IX-X ст. Східна Європа не була християнізована, та тим, що за геополітичним положенням ці території були «фронтиром» різних цивілізацій, які вели своє походження ще з епохи великого переселення народів.

Наведені дані дають підстави висунути ряд гіпотез: 1) формування слов'янства як інтеграції кількох різних народів в зоні торговельного шляху «бурштинового коридору» з утворенням слов'янської мови як «лінгва франка» цієї зони, зумовило культурні розбіжності всередині народженої у V-VII ст. слов'янської спільноти; 2) на етапі формування слов'янства відбулася інтеграція трьох основних етнокультурних груп, кожна з яких мала свою релігійну традицію; 3) в центральній частині «бурштинового шляху» домінував малопольський варіант пшеворської культури, носії якої споріднені з індо-іранцями, у них, ймовірно, панівним був культ Дажбога; на півночі переважала мішана спільнота малопольських пшеворців і балтів із ймовірним домінуванням культу Перуна; в південній частині «бурштинового шляху» домінувала змішана венето-гунська спільнота з домінуванням гунського (гунно-аланського) культу Хорса; 4) пантеон князя Володимира був еклектичним поєднанням трьох різних релігій слов'ян, які походять від різних етнорелігійних груп, що стали основою новоствореної слов'янської спільноти.

Література

1. У рік 6488 [980]. *Літопис руський* / Пер. з давньорус. Л. Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич. К.: Дніпро, 1989. 591 с.
2. Мовсес Каланкатуаци. *История страны Алуанк*. Ереван, 1984. 192 с.
3. *Kronika Węgierska na początku wieku XII*. Warszawa, 1823.

4. Чајкановић В. *О врховном богу у старој српској религији*. Београд: Српска книжевна задруга, 1994. 397 с.

5. Брајчевський М. *Вибране*. К.: Вид-во ім. Олени Теліги, 2009. Т. II: *Хозарія і Русь. Аскольд – цар київський* / Упорядкування та анотований іменний покажчик Ю. Кухарчука; передмова та наукове редагування О. Сухобокова. 816 с.

6. Łowmiański H. *Religia Słowian i jej upadek (w. VI—XII)*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1979.

7. Jovaiša E. The Balts and amber. *Acta Academiae Artium Vilnensis*. 2001. Vol. 22. P. 149–156.

Юлія Філь,

кандидат історичних наук

(Інститут сходознавства ім. А. Ю. Кримського

Національної академії наук України)

УНІВЕРСАЛЬНІСТЬ КУЛЬТУРИ З ПОГЛЯДУ УКРАЇНСЬКИХ ВАЙШНАВІВ У КОНТЕКСТІ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

Міжнародне товариство Свідомості Кришни (ISKCON) – це течія гаудія-вайшнавізму, яка у XX ст. поширилася усім світом, у тому числі й Україною, де перед початком російської агресії було 40 тис. adeptів. Теологія гаудія-вайшнавізму передбачає, що мета людської душі (джіви) у тому, щоб звільнитися від матеріальної реальності й опинитися в духовному світі Бога – Кришни. Така сотеріологія природно викликає дистанціювання від подій матеріального світу, що на практиці виявляється у свідомому невторчання у політичні, соціальні й культурні процеси як в такі, що не мають значення для духовного життя і пов'язані з хибними ідентифікаціями й прив'язаностями.

Вайшнавізм ISKCON позиціонує себе як універсальну релігію, яка вища за всі етнічні кордони, атому вайшнаська ідентифікація для adeptів ISKCON домінує над будь-якою іншою ідентифікацією – громадянською (тобто з державою) чи етнічною (тобто з національною культурою). Місце універсальної культури у вайшнавізмі займає вайшнавська культура, яка є, по суті, індійською. Саме тому від вайшнавів подекуди можна чути, що вони себе асоціюють радше з Індією, а не з Україною. Для вайшнавів їхнє ставлення до Бога й

відносини з ним є важливішими за національну культуру, бо це випливає з самої теології вайшнавізму.

Питання мотивації українського суспільства чинити опір російській агресії комплексне, люди по-різному для себе її формулюють, але фактом є те, що для багатьох це є захист і збереження української ідентичності й культури, яку РФ намагається знищити. Очевидно, що така мотивація, якщо й трапляється в середовищі українського ISKCON, то не часто. Натомість вступати до лав ЗСУ чи брати участь в опорі агресору українських вайшнавів мотивує інше. По-перше, участь у війні вони обґрунтовують не як боротьбу за національну культуру, а як боротьбу за дгарму, універсальний моральний закон, який цинічно порушила РФ. По-друге, існує мотивація захисту власного дому. Не тому, що це – Україна, а просто тому, що на дім напали. По-третє, розуміння, що окупація призведе до обмеження релігійної свободи й репресій, як було в Радянському Союзі чи навіть гірше. Але в українській спільноті є значна частина вайшнавів, яка сприймає війну виключно як боротьбу лише за національну культуру, а тому вони не мають мотивації брати участь у війні в той чи інший спосіб. Це наштовхує на роздуми про те, що в середовищі українських вайшнавів є два погляди на універсальність культури.

Культури можна уподібнити людям. Є замкнуті інтровертні люди, які не мають потреби в інтенсивному спілкуванні, а є товариські екстравертні, які потребують такого спілкування. Інтровертність може бути плідною, якщо вона сприяє самопізнанню, розкриттю внутрішнього потенціалу, а може призвести до ізоляції та деградації особистості. Також і екстравертність може сприяти розвитку особистості, якщо спілкування збагачуватиме людину, а може спричинити деградацію, якщо людина повністю залежатиме від думки інших людей.

Аналогічно інтровертний вектор культури може сприяти мобілізації суспільства перед зовнішньою загрозою, а може призвести до культурної ізоляції, що неминуче веде до її збідніння і втрати привабливості навіть для її носіїв. Екстравертний вектор культури сприяє міжкультурному спілкуванню та формуванню універсалістського погляду на власну культуру, тобто з позиції її значення для світової культури загалом, тобто для «універсальної культури». За такого підходу кожна національна культура розглядається з погляду того, яку універсальну цінність вона несе, яке значення вона має для світової культури. Українські вайшнави сприймають універсальну культуру як саме ведичну культуру. Це

закономірно, бо щойно ми світову культуру наповнюватимемо її конкретним змістом, разом із цим змістовно розкриватиметься причетність тієї чи іншої культурної традиції. Тому для вайшнавів ведична культура є та сама світова культура, у контексті якої можна осмислювати власну національну культуру.

Втім, універсальну культуру можна сприймати абстраговано від життя, як деяке абстрактне розуміння загальнолюдської культури. Це веде до дистанціювання, ба навіть нівелювання цінності кожної конкретної національної культури й несе ризики підміни універсального погляду на культуру ідеологією, як це сталося в Радянському Союзі. Тому універсалізм проявляється не в абстрактності, а в здатності бачити цінність іншої культури й культурного розмаїття з позиції тієї чи іншої культурної традиції.

Тож, вайшнави, які сприймають універсальну культуру абстраговано від життя, протиставляють ведичну традицію власній національній культурі, й тому вважають, що треба зосередитися на внутрішньому релігійному житті й не брати участь у війн, а вайшнави, які сприймають універсальну культуру конкретно, вважають, що українську культуру треба захищати не тому, що вона – українська, а просто тому, що вона є частиною універсальної культури людства й Бог хоче, щоб її захищали.

Володимир Фуркало,
кандидат філософських наук, доцент
(Уманський державний педагогічний університет
імені Павла Тичини)

ПРО МОВЧАННЯ БОГА В МЕЖОВИХ СИТУАЦІЯХ XX–XXI СТОЛІТЬ

Практика XX–XXI століть стала викликом для різних світоглядних систем щодо осмислення засад суспільного буття і природи людини. Вона потребує ґрунтовних відповідей, бо, інакше, ми приречені на повторення помил

Для людини XX–XXI століть справжнім викликом стали межові ситуації, тобто крайні, виняткові ситуації, які підштовхують людину до переходу з буття в небуття, від життя до смерті. Оскільки ці ситуації створюють самі люди, то можна погодитися з висловлюванням Ж.–П. Сартра, що не існує нелюдської ситуації.

До межових ситуацій ми відносимо першу і другу світові війни, Голодомор, Голокост, ГУЛАГ, російсько-українську війну 2014–2025 років.

Яку роль у таких ситуаціях, де на кону стоять людські долі, людські життя, відіграє Бог? Чи приходить Він на допомогу людині тоді, коли вона цього вкрай потребує? Чому Бог мовчить тоді, коли людина ставить Йому запитання? Необхідно шукати відповіді на ці проблемні питання для подальшого розвитку богослов'я, філософії релігії, аксіології, філософії історії.

Чи є Бог всемогутнім, всеблагим, всевидючим? Чи, можливо, після Аушвіца сформувалась нова концепція Бога? «Так, Ганс Йонас на університетській конференції у німецькому місті Тюбінгені (1984) стверджував, що Бог на певний час, доки триває історія людства, добровільно «відмовився від будь-якого владного втручання в хід подій на Землі». І далі: «В Освенцімі Бог мовчав. Він втручався не тому, що не хотів, а тому, що не був спроможний це зробити. Надавши людині свободу, Бог відмовився від своєї всемогутності» [1].

Після Освенціму для деяких людей слова Ф. Ніцше про смерть Бога набули реального значення. Для інших, що вижили в тих умовах, настав пошук відповідей на цілий ряд питань. Так, Е. Візель, колишній в'язень Аушвіца, заперечує твердження про смерть Бога і ставить питання про роль Бога в житті окремого індивіда та в історії цілого народу, питання про те, чому вони не отримують допомогу від Всевишнього, коли існує загроза для життя. Чому Бог миттєво не зупиняє злочинців, що знищують людей іншої культури та релігії? Це ті питання, над якими розмірковував Е. Візель, якого назвали живим символом Катастрофи, протягом усього життя. На питання «Якщо Бог не помер, то де ж він знаходився під час Катастрофи?», він відповів: «Чи я знаю? Не знаю, через що і кричу. Шепочу, бо не можу кричати. Я кажу і пишу пошепки. Ортодокси стверджують, що Бог покарав народ Ізраїлю за гріхи. Я запитував їх: «Чим же ми так згрішили, що отримали таке покарання?» Зустрівшись з Любавицьким ребе, я запитав: «Як же можна вірити після того, як це все відбулося?» А він у відповідь: «А як не вірити?» І я сказав: «Якщо це відповідь, то я її не приймаю, якщо ж це питання, то приймаю його». Нема однозначного пояснення. Якщо б сам Бог дав мені відповідь, я не прийняв би її» [2, с. 2].

Намагання пояснити долю людини, долю народу в умовах перебування в нацистських концентраційних таборах через звернення до біблійної історії Йова, також не дає вичерпної відповіді. На думку Е. Берковича: «Пошук Божої присутності в таборах смерті – в

класичних традиціях іудаїзму. На жаль, на відміну від історії з Йовом, Всевишній так і не показав Свого обличчя в'язням Освенціму, і мільйони людей, надані самим собі, відчули безмежний відчай. До сьогодні теологи сперечаються про те, що ж відповів Творець Йову. Але зрозуміло одне: Бог йому відкрився. І Йов примирився з Богом... В Катастрофу такого не відбулося. До самого кінця обличчя Бога було приховане. Мільйони звертались до Нього, але марно. Вони чули про Всевишнього, але очі їхні бачили тільки прах і попіл, в який перетворювались вони і все, що було їм дороге» [3].

Пошук причин зла на соціальному рівні проводять і теологи, намагаючись навести свої аргументи. «Основу іудаїзму складає доктрина, що Бог дав людям свободу волі, а люди самі можуть вибирати між добром і злом, і часто вибирають зло. Якщо Бог буде кожний раз втручатися, не стане і свободи волі – того, що і робить людину людиною. Звичайно, це не повністю вирішує проблему зла в світі. Чому Бог створив хоч би в деяких людях бажання мучити інших? Адже свобода волі могла б існувати і без схильності деяких людей до садизму» [4, с. 469].

Так, за Біблією, Бог втручався в історію. Наприклад, вивів євреїв з єгипетського полону, знищив Содом і Гоморру, організував всесвітній потоп, був радником при проведенні військових операцій. Не так багато, як на людську історію. Але ці втручання не привели до зникнення свободи волі у людей.

Професор богослов'я М. Штьор запитує: «Де був Бог в Освенцімі? В інших таборах? На боці мучителів чи їхніх жертв? Надто поспішне запитання: як Бог допускає таке?» [5, с. 3].

На долю українського народу щоденно випадає багато випробувань, страждань. Постановка питання про те, чи мовчить чи відповідає Бог на запити мільйонів під час кривавої війни, стає досить актуальною.

Література

1. Християнська віра і мовчання Бога. URL: https://risu.ua/hristiyanska-vira-i-movchannya-boga_n34793
2. Стейнджер Р. Якщо Бог помер в Освенцимі. ІСПАГЕО. 2016. №2. С.1–6.
3. Беркович Е. Віра після Катастрофи. URL: <https://gazeta.rjews.net/Lib/berkovich/ber31.html>
4. Телушкин Й. Еврейский мир: важнейшие знания о еврейском народе, его истории и религии. Иерусалим: Гешарим, 1992. 574 с.
5. Штьор М. Богослов'я після Освенціму й ГУЛАГу. *Людина і світ*. 2000. №11–12. С. 2–10.

РЕЛІГІЙНИЙ ВПЛИВ НА ФОРМУВАННЯ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Актуальність вивчення релігійних впливів на формування європейської ідентичності обумовлена сучасними соціальними та політичними змінами в Європі, де процеси інтеграції та глобалізації часто стикаються з викликами, пов'язаними з культурною та релігійною різноманітністю. Розуміння ролі релігії у цьому контексті допомагає краще усвідомити механізми ідентифікації громадян з європейською спільнотою, а також її вплив на ставлення до інтеграційних процесів в межах Європейського Союзу.

Дослідники встановили, що європейська ідентичність найбільш поширена серед молоді, осіб із високим рівнем освіти, політично активних і заможних громадян із космополітичними поглядами, які проживають у великих містах і поділяють сучасні соціальні та політичні цінності [3]. Водночас її розподіл у межах Європейського Союзу є нерівномірним, і в окремих країнах її носії становлять більшу частку, ніж в інших. Для пояснення цих відмінностей науковці висунули низку історичних, політичних і культурних чинників, які в деяких випадках було враховано в емпіричних дослідженнях. При цьому одним із методологічних підходів стало використання показника «національної традиції» як засобу для позначення впливів, що залишаються недостатньо визначеними або вимірними [4, с. 198].

Вважається, що одним із недостатньо досліджених чинників, який може доповнити розуміння процесу формування ідентичності, є релігія. Хоча національна ідентичність може бути сформована політичними елітами, цей процес не відбувається у вакуумі. Для його успішного здійснення необхідні спільні культурні елементи, які мають значну емоційну вагу в суспільних поділах та сприяють консолідації нової нації, забезпечуючи «солідарність між чужинцями» [6, с. 287]. Релігія може відігравати роль саме такого культурного об'єднувального чинника, проте більшість дослідників або ігнорують, або недооцінюють цей аспект [1, с. 23].

Однак існує низка підстав для врахування релігії як важливого фактора у процесах європейської інтеграції. Зокрема, післявоєнний проєкт європейської інтеграції, який значною мірою реалізовувався політичними лідерами, що дотримувалися католицьких християнсько-демократичних поглядів, отримав активну підтримку як з боку

Ватикану, так і з боку католицької ієрархії. Натомість протестантські політичні лідери та протестантські церкви виявляли значно нижчий рівень ентузіазму, оскільки побоювалися, що інтеграційні процеси можуть становити загрозу національному суверенітету.

Християнські демократи, які стояли біля витоків європейської інтеграції, розглядали себе як «конструкторів національної ідентичності» та прагнули створити спільні символи для нової європейської спільноти. Вони часто зверталися до християнської або каролінгської іконографії як до основи для формування європейської символічної спадщини. Хоча з часом із політичної сцени відійшло покоління християнсько-демократичних лідерів, а європейське суспільство зазнало глибокої секуляризації, процес символічного конструювання тривав, хоч і з меншим акцентом на відкриту релігійну символіку. Водночас окремі релігійні елементи залишилися частиною європейської ідентичності.

Дані соціологічних опитувань свідчать, що розбіжності між католицьким і протестантським баченням європейської інтеграції, які спостерігалися серед політичних лідерів, також знайшли відображення в суспільних настроях. На ранніх етапах інтеграційних процесів ці конфесійні відмінності впливали на громадську думку в різних частинах Європи [2].

До 1970 року дослідження ставлення населення до європейської інтеграції проводилися нерегулярно та охоплювали переважно окремі країни [2]. Систематичне дослідження суспільних настроїв щодо європейської інтеграції розпочалося після проведення опитувань у шести країнах-засновниках Європейського економічного співтовариства Європейською комісією у 1970–1971 роках. Починаючи з кінця 1973 року, опитування охоплювало розширене Співтовариство та проводилося двічі на рік. Весняна хвиля 1974 року отримала офіційну назву Євробарометр. Попри значний масив зібраних даних щодо ставлення громадян до європейської інтеграції, питання релігії у цих дослідженнях порушувалися рідко. Однак ті нечисленні опитування, що включали релігійний аспект, засвідчили чіткий вплив релігії на суспільні погляди. Історичний досвід свідчить, що католицький транснаціоналізм сприяв підтримці інтеграційних процесів, тоді як протестантський націоналізм, навпаки, схилився до збереження національного суверенітету. При цьому найвідданіші прихильники кожної конфесії демонстрували ці тенденції виразніше, ніж менш релігійні групи [3].

Дані Євробарометра засвідчили, що конфесійна культура, визначена через релігійну традицію, з якою ідентифікують себе

респонденти, справляє суттєвий вплив на ставлення до європейської інтеграції. Цей вплив зберігається навіть за умови контролю інших значущих змінних, які традиційно розглядаються як чинники, що сприяють інтеграційним процесам, зокрема національної належності, партійної ідентифікації, ідеологічних орієнтацій, рівня політичної активності, постматеріальних цінностей, економічного статусу, статі, соціального класу та рівня освіти [5].

У період з 1973 по 2021 рік католики в дев'яти країнах Європейського економічного співтовариства («шістка» засновників, а також Велика Британія, Данія та Ірландія) демонстрували вищий рівень підтримки європейської інтеграції порівняно з представниками інших релігійних груп або особами, які не ідентифікували себе з жодною конфесією. Особливо високий рівень підтримки спостерігався серед практикуючих католиків, які регулярно брали участь у богослужіннях. Натомість протестантські громади виявляли більш стримане ставлення до інтеграційних процесів. Водночас упродовж подальших десятиліть рівень релігійної відданості в межах протестантизму корелював із поступовим зростанням підтримки європейської інтеграції, за умови врахування інших змінних. Проте особи, які номінально або виключно культурно ідентифікували себе як протестанти, демонстрували найвищий рівень скептицизму щодо ЄС. Це може свідчити про те, що процеси екуменізму, характерні для протестантських державних церков, сприяли формуванню більш відкритих, інтернаціоналістичних поглядів серед їхніх активних членів [2].

За даними Євробарометра представники протестантських «вільних церков» або інших релігійних течій демонстрували їхню послідовну опозицію до європейської інтеграції. Хоча роль релігійних чинників зазнала певної трансформації впродовж останніх сорока років, вони й надалі залишаються важливим елементом у поясненні рівня підтримки Європейського Союзу [5].

Релігія має значний вплив на формування європейської ідентичності, що проявляється на індивідуальному рівні, зокрема в контексті підтримки європейської інтеграції. Це припущення важко перевірити, оскільки опитування, що стосуються європейської ідентичності, рідко включають детальні запитання про релігійні аспекти. Однак на основі існуючих даних можна зробити висновок, що релігія відіграє важливу роль у формуванні цієї ідентичності.

Література

1. Гайворонюк Н. В. Мультикультурні процеси і поняття європейської ідентичності. In The 6th International Scientific and

Practical Conference «*Topical Issues of Modern Science, Society and Education*». December 26–28. 2021. P. 1364.

2. Яценко Н. Ю. Європейська ідентичність: потенціал політичної інтеграції. Publishing House «Baltija Publishing». 2021.

3. Checkel J. T., Katzenstein P. J. European identity. Cambridge University Press. 2009

4. Duchesne S., Frogner A. P. Is there a European identity? *Public Opinion and Internationalized Governance*. 1995. Vol. 2. P. 193–226.

5. European Commission. Special Eurobarometer 408: European area of skills and qualifications. *Eurobarometer*. URL: <https://europa.eu/eurobarometer/surveys/detail/408>

6. Shore C., Black A. Citizens' Europe and the construction of European identity. *The anthropology of Europe*. 2021. P. 275–298.

Наталія Ковтун,

*доктор філософських наук, професор,
(Житомирський державний університет імені Івана Франка)*

Дмитро Поліщук,

*магістрант кафедри філософії та політології,
(Житомирський державний університет імені Івана Франка)*

РЕЛІГІЙНІ ЧИННИКИ ВПРОВАДЖЕННЯ БЕЗУМОВНОГО БАЗОВОГО ДОХОДУ В АРАБСЬКИХ КРАЇНАХ

Сучасний світ в умовах діджиталізації та роботизації стрімко змінюється і людство потребує перегляду соціальних взаємовідносин між державою і суспільством, пошуку нових ідей для вирішення новітніх загроз які виникають в нових реаліях. Стрімкий розвиток ІІІ та роботизація виробництва постають перед людством своєрідним конкурентом у сфері повноцінної зайнятості людини. Отже необхідно задуматися над майбутнім матеріально фінансовим забезпеченням всіх верств населення, раціональним і справедливим розподілом наявних ресурсів для подальшого процвітання і сталого розвитку цивілізації.

Яскравий приклад ефективного розподілу природних ресурсів, новітніх технологій та фінансів ми можемо побачити в арабських країнах, а саме в Саудівській Аравії та ОАЕ. Життя цих країн тісно пов'язане з релігією. Іслам свого часу увібрав у себе традиції і світогляд стародавнього арабського суспільства. У період формування ісламського віровчення домінуючою формою суспільної взаємодії була община. Це була соціально-економічна одиниця, в якій кожен її

член мав право користуватися часткою общинної власності (з правом передачі у спадок) у залежності від свого статусу і функцій у колективі. Задля розвитку і збереження общини була сформована система розподілу виробленого продукту. Підтримка і ефективне забезпечення життєздатності общини поставало завданням як всього суспільства, так і окремого індивідуума [1]. У контексті принципів патерналізму правителі цих держав згідно з ісламською традицією розглядаються як батьки і мають піклуватися про своїх підданих та справедливо розподіляти наявні та накопичені багатства. Цей розподіл в свою чергу формує оригінальну систему безумовного базового доходу, яка включає в себе релігійні чинники.

Банківська система арабських країн частково побудована на законах і принципах шаріату, в основі яких лежать ідеї справедливості та партнерства. Згідно з ісламом заборонено наживатися на інших мусульманах і тому не можна брати відсоток за користування кредитом. Тому арабські банки дають безвідсоткові кредити, а сам відсоток сплачується у вигляді подарунку тому, хто надав кредит. Принципи шаріату є невід'ємною складовою фінансового сектору ісламської доктрини. Їхніми основними джерелами є Коран.

Можна виділити такі ключові принципи ісламської економічної доктрини: 1) дохід можна отримувати від ведення законної діяльності та інвестицій тільки у реальні активи, гроші розглядаються не як самостійний актив, а як інструмент виміру вартості; 2) інвестиції повинні приносити не тільки прибуток, а й користь для суспільства загалом із соціальної та етичної точок зору; 3) ризики слід розподіляти, фінансова діяльність за шаріатом вимагає, щоб фінансові установи чи інвестор брали участь як у прибутках, так і збитках підприємства; 4) слід уникати всіх заборонених дій: рівномірне нарахування відсотків кредитором незалежно від динаміки вартості базового активу суперечить ідеям спільного несення ризику, партнерства та справедливості. Загалом отримувати дохід тільки від грошей за рахунок приросту грошей явним чином (ріба) заборонено, тобто будь-яка угода повинна містити в собі конкретний реальний актив і не може бути суто фінансовою, оскільки це, згідно з ісламською традицією, спричинить визнання угоди нікчемною [2, с. 100].

Виходячи з цього, в арабських країнах ціла низка інвестиційних послуг та партнерства (мудароба, мушарака, мурабаха салам та ін.) формуються на релігійній основі [2, с. 102-103]. У механізмах цих інвестиційних послуг простежується як релігія постає гарантом справедливого перерозподілу матеріальних благ і надання соціальних

гарантій всім верствам населення і втілюється в систему безумовного базового доходу.

Отже, релігійні чинники у запровадженні безумовного базового доходу в арабських державах є міцним фундаментом, який забезпечує сталий розвиток країнам і їх громадянам. Самі ідеї та механізми, які впроваджені в Саудівській Аравії та ОАЕ потребують детального вивчення та аналізу. Ідеї впровадження безумовного базового доходу, які базуються на ідеях чесності, взаємодопомоги, відкритості, справедливості та порядності, можуть бути використані в розробці механізмів упровадження принципів справедливості в українському суспільстві в умовах пост воєнної відбудови і нового технологічного переходу.

Література

1. Пророченко Н. О. Особливості формування політичних систем в країнах Арабського Сходу в постбіполярний період. Дослідж. світ. політики: зб. наук. пр. 2006. Вип. 3. С. 29–45. URL: <https://elibrary.ivinas.gov.ua/1005/1/57170031.pdf>

2. Носик А. Ю. Роль ісламських фінансових інституцій у відновленні та розвитку економіки України: можливості та перспективи. Вісник Східноєвропейського університету економіки і менеджменту. 2024. № 1 (31). С. 97–111. URL: <https://suem.edu.ua/storage/doc/visnyksura/visnyk-1-2024.pdf#page=98>

Ірина Яфонкіна,

кандидат політичних наук, викладач

(Ірпінський фаховий коледж економіки та права)

Дарія Карашук,

студентка II курсу спеціальності «Право»

(Ірпінський фаховий коледж економіки та права)

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК МОВНОЇ ТА РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В ПОЛІТИЧНОМУ ДИСКУРСІ

Мова та релігія відіграють фундаментальну роль у формуванні національної, культурної та політичної ідентичності суспільств. Вони не лише визначають спосіб мислення та світогляд, а й впливають на соціальні відносини, політичні процеси та міжнародні відносини. У політичному дискурсі мовна та релігійна ідентичність часто використовуються як інструменти впливу, мобілізації населення та навіть розпалювання конфліктів.

Історія України демонструє зв'язок релігійної та мовної ідентичності, формований політичними обставинами. У Київській Русі християнство сприяло культурній єдності, а старослов'янська мова стала сакральною. За Речі Посполитої полонізація викликала спротив духовенства, що сприяло збереженню української мови. На Правобережжі України до кінця XVIII ст. в умовах царського самодержавства по суті відродилася візантійська модель цілковитої залежності церкви від держави, і, внаслідок здійснення процесів уніфікації церковно-релігійного життя, було юридично закріплене панівне становище право-славної конфесії з покладанням на неї певних державних функцій [1, с. 256]. У XIX–XX ст. російська імперія й СРСР переслідували українську мову та церкву, зробивши їх символами боротьби за незалежність. Зараз релігійна ідентичність впливає на мовну політику та національну самоідентифікацію.

Аналіз взаємозв'язку мовної та релігійної ідентичності дозволяє глибше зрозуміти, як політичні сили використовують ці фактори для досягнення власних цілей, а також оцінити можливі наслідки таких дій для суспільства.

Мовна ідентичність як політичний інструмент. Мова – це не просто засіб комунікації, а й маркер етнічної та національної приналежності, який може відігравати об'єднувальну або роз'єднувальну роль у суспільстві [2, с. 55–66].

Мовна політика впливає не лише на освіту та медіа, а й на суспільно-політичні процеси. Її законодавче закріплення зміцнює національну ідентичність і протидіє зовнішньому впливу. В Україні вона відіграє ключову роль у боротьбі за незалежність і відокремлення від російського культурного простору.

Мова як елемент культурного опору. Для багатьох народів мовна ідентичність є невід'ємною складовою національного самоствердження. Приклади Каталонії, Квебеку чи Ірландії демонструють, що мовна боротьба може стати частиною ширшого руху за автономію, незалежність [3, с. 275–281].

Релігія як основа національної самоідентифікації. У багатьох державах релігія є не лише сферою духовного життя, а й символом культурної єдності. Наприклад, православ'я має велике значення в Україні, Сербії та Греції, визначаючи особливості їхньої національної ідентичності.

Політизація релігійних інституцій. Держави часто використовують релігійні організації для зміцнення власної влади. Наприклад, Російська православна церква неодноразово підтримувала

політичні рішення Кремля, що робить її важливим гравцем у політичному дискурсі.

Релігія як фактор суспільних конфліктів. У багатоконфесійних суспільствах взаємодія політики та релігії може призводити до конфліктів. Балканський регіон, де релігійні відмінності загострювали міжетнічні суперечки, є яскравим прикладом того, як релігія може бути використана для політичної мобілізації чи навіть розпалювання протистояння [4, с. 62–70].

Роль богослужбових мов у суспільному житті. Історично багато релігій використовували спеціальні богослужбові мови, які мали сакральний статус. Наприклад, латина в католицькій церкві чи церковнослов'янська в православ'ї відігравали важливу роль у збереженні та поширенні культурних традицій.

Релігійні аргументи у мовних дебатах. У політичних дискусіях релігія часто використовується для обґрунтування мовних реформ. Наприклад, боротьба за автокефалію Православної церкви України супроводжувалася мовними дебатами, оскільки церковна незалежність тісно пов'язана з національною ідентичністю.

Мовно-релігійний дискурс у пропаганді. Політичні сили активно використовують мову та релігію для формування суспільної думки, створюючи образи «своїх» і «чужих».

Політичні стратегії та мовно-релігійні конфлікти. Мовно-релігійні конфлікти мали місце в Ірландії, Європі та на Балканах. Міжнародні організації, такі як ООН, ОБСЄ та Рада Європи, прагнуть врегулювати ці суперечності, пропонуючи механізми мирного діалогу.

Мовна та релігійна ідентичність мають потужний вплив на політичні процеси та можуть як об'єднувати, так і розколювати суспільство. Політичні маніпуляції на ґрунті мови та релігії здатні провокувати конфлікти, тому сучасні держави повинні шукати баланс між підтримкою національної єдності та повагою до культурного й релігійного різноманіття [5, с. 322].

Література

1. Різникова Я. Релігійна та національна ідентичність: моделі взаємодії (на прикладі Одеського регіону). *Українська релігійна та національна ідентичність*. 2023. Вип. 253 (142). С. 254–262.

2. Филипович Л., Горкуша О. Релігійні виклики національній безпеці у фокусі української гуманітаристики в умовах російсько-української війни. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. 2024. Вип. 1 (95). С. 55–63. URL: <http://philosophy.visnyk.zu.edu.ua/article/view/307172/298516>.

3. Соколовський О., Кобетяк А. Боротьба світових релігійних центрів за політичний вплив на міжнародній арені. *Вісник Львівського університету. Серія філософсько-політологічні студії*. 2022. Вип. 43. С. 275–281.

4. Ковтун Н. М., Рудницька О. П., Гуцало Л. В. Теоретико-методологічні засади дослідження релігійних конфліктів. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2024. № 3. С. 62–70.

6. 5.Wallner R. M. Digitale Medien zwischen Transparenz und Manipulation: Internet und politische Kommunikation in der repräsentativen Demokratie. Wiesbaden: Springer VS, 2018. xiii, 322 s.

Ірина Яфонкіна,

*кандидат політичних наук, викладач
(Ірпінський фаховий коледж економіки та права)*

Вероніка Палінчак,

*студентка II курсу спеціальності «Право»,
(Ірпінський фаховий коледж економіки та права)*

ВПЛИВ ВІЙНИ НА РЕЛІГІЙНУ СВІДОМІСТЬ СУСПІЛЬСТВА

Війна впливає не лише на політику й військові події, а й на релігійну свідомість. У кризові часи люди шукають у вірі підтримку, що трансформує її роль: вона об'єднує, змінює цінності, практики та ідентичність. Конфлікт переосмислює віру, формує нові відносини між церквою, державою й суспільством, посилює солідарність і волонтерство духовенства. Ця стаття аналізує, як війна впливає на релігійні настрої, практики та роль церкви у зміцненні духовної стійкості.

У війні росії проти України перемогу забезпечили розвиток духовних засад, зміцнення суспільства, орієнтація на вищі цінності та захист ідентичності українського народу. Духовні цінності стали ключовим чинником соціальної стабільності у країні [1].

Карабінович В. М. Зазначає, що релігія відіграє важливу роль у формуванні моральних засад сучасного українського суспільства. Релігійні організації сприяють поширенню моральних цінностей, які ґрунтуються на системі норм та ідеалів, відображених у священних текстах – таких як Біблія, Коран, Талмуд, Веди чи Трипітака. Ці моральні принципи є значущими не лише для віруючих, але й для всього людства загалом, адже вони підтримують суспільну злагоду та єдність. Разом із тим, конфлікти на релігійному підґрунті часто стають

наслідком спотвореного тлумачення релігійних положень або їх надмірного абсолютизування. Усі великі світові релігії закликають до толерантності, поваги до інших, а також любові до Бога та ближнього [1].

Під час війни люди частіше звертаються до молитви, релігійних обрядів та церковних служб, шукаючи розради, надії та духовної підтримки. Молитва допомагає долати стрес і тривогу, а участь у ритуалах сприяє осмисленню втрат і досягненню внутрішнього спокою. Віра в божественну справедливість і надія на мир мотивують посилення релігійної практики. Водночас церкви виконують важливу соціальну роль, пропонуючи гуманітарну допомогу, волонтерські ініціативи та психологічну підтримку. Вони стають простором для згуртування громади, зміцнення духу та взаємної підтримки в складні часи.

В цілому роль церкви має за мету допомогу, включаючи психологічну, оскільки війна спричиняє глибокі емоційні потрясіння як у військових, так і в цивільного населення. Втрата близьких, вимушене переселення, фізичні й душевні страждання можуть призводити до посттравматичного стресового розладу (ПТСР), депресії та відчаю. У цьому контексті релігія стає важливим засобом подолання травми та втрат, оскільки вона дає людині внутрішню опору, надію та сенс у складних обставинах. Тому, важливо зазначити що, забезпечення духовної та соціально-психологічної підтримки є одним із традиційних напрямів діяльності церков і релігійних організацій, які активно залучені до соціальної сфери [2].

Говорячи про моральне і духовне здоров'я військовослужбовців, варто пригадати військових капеланів. Військові капелани відіграють важливу роль у підтримці морального і духовного стану військовослужбовців. Їхні функції, схожі в різних країнах, включають проведення богослужінь, релігійних обрядів, надання консультацій командуванню та контроль за психологічним станом військових. Релігійна просвіта серед особового складу допомагає пом'якшити психологічну напругу, пов'язану зі складною армійською системою «військовослужбовець-воєнно-технічний комплекс», покращуючи моральний дух і стабільність в армії [3].

Не можна не пригадати і характерний феномен двовір'я, що поєднує язичницькі та християнські уявлення, який є ключовою рисою української релігійної свідомості, особливо в періоди воєн. У такі часи активізується архаїчне мислення, що поділяє світ на «своїх» і «чужих». Язичництво підкреслювало захист громади, тоді як християнство принесло ідеали милосердя, але не усунило уявлення про боротьбу

порядку з хаосом. Війна змінює релігійну свідомість, роблячи її більш мобілізованою. Посилюється колективна ідентичність, громада сприймається як сакральний простір, який необхідно захищати. Водночас зростає напруга між християнськими ідеалами та необхідністю боротьби. Відроджуються героїчні міфи, сакралізується образ захисника, посилюється роль церкви, а межа між «своїми» і «чужими» стає чіткішою. Війна не лише змінює релігійну свідомість, а й зміцнює суспільне згуртування [4].

Отже, війна стає не лише випробуванням для суспільства, але й чинником трансформації його релігійної свідомості. Вона активізує глибинні історичні й культурні пласти, зокрема феномен двовір'я, що поєднує язичницькі уявлення про захист «своїх» із християнськими ідеалами милосердя. У кризові часи релігія виконує важливу роль у консолідації суспільства, наданні духовної підтримки та формуванні моральної стійкості. Зростає роль церкви як не лише духовного, а й соціального інституту, що допомагає долати психологічні та соціальні виклики війни. Таким чином, релігійна свідомість стає важливим фактором єдності народу, сприяючи його опору та боротьбі за власну ідентичність.

Література

1. Карабінович В. М. Важливість релігійного складника у формуванні національного світогляду під час війни. *Південний архів (історичні науки): збірник наукових праць*. 2024. Вип. 48. С. 5–9. URL: <https://doi.org/10.32999/ksu2786-5118/2024-48-1>
2. Бегей С. С., Панько О. І. Соціальна робота церков та релігійних організацій в умовах війни в Україні. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*. 2023, Т. 15. № 2. С. 29–39. URL: <https://doi.org/10.15421/352340>
3. Військова капеланська діяльність в Україні: етапи становлення, нормативно-правове забезпечення, особливості здійснення під час воєнного стану, закордонний досвід. Капеланство в різних арміях світу. Стандарти НАТО для капеланської служби. Видавничий дім «ПРОФЕСІОНАЛ» Київ, 2023.
4. Работкіна С. Вияви двовір'я в християнських культах і обрядах Києворуської доби. *Фольклор і Міфологія*. С. 379–387 URL: <https://www.religio.org.ua/index.php/religio/article/view/1198>

Viktoriia Shekhovtsova- Burianova,
Assistant department of philosophy and international communication
(National University of Life and Environmental Sciences of Ukraine)

RELIGIOUS IDENTITY AND GLOBALIZATION: CHALLENGES AND PROSPECTS

Religious identity is a crucial element of personal and group self-awareness, manifesting through a system of beliefs, moral norms, and rituals. In today's globalized world, characterized by intensive cultural exchange, religious identity undergoes significant transformations.

Religious identity is a complex category that defines an individual's or group's affiliation with a particular religious tradition. It encompasses not only beliefs but also practices, rituals, and moral norms that shape the spiritual and social world of a person.

According to Giddens, in the contemporary era, identity is no longer defined solely by local traditions – it becomes more flexible and open to change, a consequence of globalization processes [3, p. 42]. In this context, religious identity acts as a stabilizing factor in conditions of social instability.

Globalization significantly impacts the structure and functioning of religious communities, gradually erasing their traditional boundaries. This process manifests in several key aspects, including the internationalization of religious movements, the digitization of religion, and the hybridization of spirituality.

The internationalization of religious movements occurs as religious communities, once exclusively local, become part of global processes. For example, organizations like the World Islamic Congress or the Vatican actively use modern communication platforms to spread their ideas and strengthen their influence in various parts of the world. This allows religions to transcend their traditional territories and reach a broader audience [2, p. 112].

The digitization of religion has become another significant aspect of globalization. The internet and digital technologies create new platforms for the development of religious communities, which are no longer restricted by geographical boundaries. As Appadurai notes, digital globalization fosters the formation of «virtual religious spaces» where people from different cultures interact, exchange experiences, and transform traditional religious practices to adapt them to new conditions [1, p. 56].

The hybridization of spirituality is another consequence of globalization, evident in the emergence of new forms of religiosity that

combine elements of different cultures and religious traditions. This creates opportunities for enriching spiritual life but may also weaken established religious frameworks, posing new challenges to maintaining religious identity [2, p. 88].

Migration, an integral part of the globalization process, significantly reshapes the religious landscape in many countries. The movement of large groups of people creates conditions for the formation of religious diasporas striving to preserve their identity in new sociocultural environments. For instance, Muslim communities in Western Europe actively build mosques and organize religious schools to maintain their traditions and pass them on to the next generation [1, p. 78].

The religious identity of migrants often changes in interaction with new cultural contexts. This can lead to the emergence of syncretic forms of religiosity, where elements of different religious traditions merge, forming new spiritual practices. This phenomenon is particularly noticeable among Latin American Catholics in the USA, where Catholic traditions integrate with local religious practices [3, p. 65].

At the same time, the influx of migrants can lead to religious conflicts due to differences in values and traditions between migrants and the local population. Bauman emphasizes that such conflicts often arise from the local communities' misunderstanding and non-acceptance of the religious needs and cultural specificities of migrants, leading to social tensions [2, p. 145].

Thus, migration not only alters the religious landscape of countries but also poses the challenge of adapting to new religious realities emerging in the process of globalization.

In a globalized world, religious identity faces numerous challenges, including the alteration of traditional boundaries and the growth of interreligious interaction. These processes may lead to the reevaluation of established religious practices and beliefs.

Migration processes significantly influence religious identity, fostering the creation of multicultural communities and the growth of religious pluralism. This opens new opportunities for the integration and enrichment of cultural and religious traditions.

Despite its risks, globalization provides a platform for intercultural dialogue and mutual enrichment, contributing to the development of a tolerant society. Interreligious dialogue becomes a crucial tool for maintaining harmony in multicultural societies.

Thus, religious identity in the context of globalization has the potential for development and enrichment, provided that society leverages new challenges as opportunities for cooperation and mutual respect.

References

1. Appadurai A. Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization. *University of Minnesota Press*. 1996. P. 56–98.
2. Bauman Z. Globalization: The Human Consequences. *Columbia University Press*. 1998. P. 88–145.
3. Giddens A. Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age. *Cambridge: Polity Press*. 1991. P. 35–65.

4. РЕЛІГІЙНІ КОНФЛІКТИ У ГЛОБАЛІЗОВАНОМУ СВІТІ

Андрій Кобетяк,

доктор політичних наук, доцент

(Житомирський державний університет імені Івана Франка)

ПОЛІТИЧНІ СКЛАДОВІ ЗАБОРОНИ УПЦ В КОНТЕКСТІ ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНОЇ ВЗАЄМОДІЇ

Резонансною та широкообговорюваною подією у сфері державної політики щодо релігійних організацій стало прийняття Верховною Радою 20 серпня 2024 р. законопроєкту №8371. Тривала підготовка, чисельні кулуарні обговорення, шліфування та погодження окремих положень допомогли сформувати остаточну назву документу «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій». Хоча неофіційно законопроєкт називають «законом про заборону Української православної церкви».

Найактивнішою політичною силою, яка лобювала цей Закон, стала опозиційна платформа «Європейська солідарність». Партія, очолювана 5 президентом України (2014-2019 рр.) Петром Порошенко. Саме він був головним ініціатором та рушійною силою для підписання Томосу про автокефалію Православної церкви України. Отже, Петро Олексійович продовжує активно пропагувати ідею незалежної церкви, на противагу УПЦ Московського патріархату, яку активно намагається заборонити, з надією, що віряни і клірики доєднаються до ПЦУ. Крім ідеалізованого поняття «справа життя», формування Єдиної православної церкви в Україні, саме для попереднього Президента, має чітко виражений політичний характер. Рано чи пізно в Україні відбудуться вибори. Сучасні опитування свідчать про доволі хиткі позиції команди «Слуг» і самого діючого гаранта. Одним із активних і найімовірніших претендентів від опозиції є Порошенко. Останнє дослідження Центру Разумкова (2024 р.) засвідчує високий рівень релігійності українських громадян. Хоча він дещо знизився у 2024 р., до повномасштабної російської війни він становив 74%, 70,5% у 2023 р. і 68% у 2024 р. (від 85% жителів Заходу країни до 55% жителів Сходу) [3, с. 5]. Українцям церковне питання важливе. Одним із головних постулатів попередніх президентських перегонів були «мова, віра, армія». Соціологічні дані свідчать, що релігійне питання залишається актуальним. Безумовно, Петро Олексійович розраховує на

активну підтримку зі сторони ПЦУ, адже він максимально близький з митрополитом Епіфанієм, і стояв біля її витоків. З іншого боку – УПЦ МП регулярно продовжує демонструвати прихильність до Москви, і далі зустрічаються непоодинокі моменти колабораціонізму (серед вірян і кліриків), церковна ієрархія продовжує бездіяльну мовчазну інтригу. Це все відбувається на фоні хоча і не стрімких, але регулярних переходів парафій та наростання суспільного незадоволення діями представників Московського патріархату. Однозначно, підтримка ПЦУ і заборона УПЦ МП сьогодні виглядає логічно та обґрунтовано. Це призведе до зростання кількості прихильників попереднього президента у виборчій гонці. Отже, Європейська солідарність та особисто Петро Порошенко підтримують заборону УПЦ МП, всіляко лоббуючи інтереси ПЦУ та митрополита Епіфанія. Сам попередній президент ідентифікує ПЦУ як власне дітище, і розраховує отримати політичні та електоральні дивіденди на майбутніх виборах. Проевропейські партії в цілому не мислять власної ідентифікації з Московським патріархатом. Це значно знизить рейтинги і довіру до них.

Прийняття законопроекту «про заборону УПЦ» не було б можливим без підтримки провладної фракції Слуга народу. Більшість слуг підтримали голосування. Як наслідок, закон проголосувало 267 депутатів із 226 необхідних. Зрозуміло, що активна підтримка від провладних «Слуг народу» не стала несподіванкою. Проголошений Президентом курс на «духовну незалежність» спирався на саму ідею розбудови національної незалежної церкви, в обличчі ПЦУ. Політика Зеленського щодо невтручання у релігійні питання кардинально змінилась восени 2022 р. Наслідком стало призначення професора Віктора Єленського (чітко виражена позиція на підтримку ПЦУ) очільником Державної служби з етнополітики та свободи совісті (ДЕСС), на заміну Олені Богдан (чітко виражена позиція на підтримку УПЦ МП). Саме Зеленський пов'язав вислів про «духовну незалежність» із прийняттям «закона про заборону УПЦ» [1]. Очевидно, що це спонукало депутатів підтримати цей законопроект.

Діючий Президент, рейтинг довіри до якого значно похитнувся за останній рік, шукає нові точки опори для майбутньої боротьби за владу. Церковне питання, яке завжди залишається актуальним в Україні, прекрасно для цього підходить. В тій чи іншій мірі, всі попередні президенти звертались до проблеми формування Єдиної церкви в Україні. Кожен із них по-різному це трактував, і обирав різні релігійні організації, які мали лежати в основі такої церкви. Президенти Кучма і Янукович підтримували УПЦ МП, а Кравчук,

Ющенко, Порошенко і Зеленський після 2022 р. – активно підтримували УПЦ КП, а сьогодні ПЦУ [2, с. 302]. Отже, всі політичні сили, як і сам інститут президенства активно взаємодіяли з релігійними організаціями з метою їх подальшого втягнення у передвиборчі процеси. Загалом, вся політика держави у релігійній сфері зводилась до підтримки УПЦ КП, яка ідентифікувалась як проукраїнська та проєвропейська сила, або ж УПЦ МП, яка пов'язувалась із Росією та євроазійським простором. Діючий президент Володимир Зеленський також активно проводить власну політику у релігійній сфері, зокрема відверто підтримує ПЦУ, яка останні два роки неофіційно, але де-факто є державною церквою в Україні.

Церковне питання та підтримка ПЦУ є головними фаворитами майбутніх політичних перегонів, однак це може призвести до непорозумінь у самій релігійній організації. Більшість наявних преференцій та всіляке можливе сприяння (щодо виділення земельних ділянок, реєстрації нових статутів, допомога з переведенням культових споруд, сприяння чиновників та бізнесменів від найвищого до регіонального рівнів) сьогодні забезпечує провладна політична сила Зеленського. Митрополит Епіфаній постійно позиціонується як духовний лідер країни в устах Президента. З іншого боку, очільник ПЦУ завжди був близьким саме до Петра Порошенка, який активно посприяв його обранню на пост митрополита, та надання Томосу для ПЦУ загалом. Європейська солідарність також однозначно позиціонує власне майбутня виключно з підтримкою ПЦУ. Чим ближче початок передвиборчого процесу, тим ближче внутрішні протиріччя у самій церковній структурі. Особливо зважаючи на періодичні хвилі незадоволення політикою бездіяльності митрополита Епіфанія як всередині церкви, так і на зовнішній арені. Адже ПЦУ так і залишається визнаною лише 4 Помісними церквами. Крім того, всередині самої ПЦУ виокремлюються неформальні лідери, які чітко опозиціонують офіційній церковній владі. Наприклад, секретар Синоду митрополит Вінницький Симеон (Шостацький), який тісно підтримує зв'язки із Порошенко, і саме він був кандидатурою президента на пост першоієрарха. А також одіозний Луцький митрополит Михаїл (Зінкевич), який неодноразово був помічений із представниками провладної фракції Слуг.

Таким чином, майбутня передвиборча конфронтація може призвести до розколу всередині ПЦУ, а реальна заборона УПЦ МП поки не передбачається, особливо у фокусі останніх заяв новообраного президента США Д. Трампа. Згідно офіційних статистичних даних

саме УПЦ продовжує лідувати за показником кількості парафій та священнослужителів. Однак, рівень довіри до ПЦУ та самоідентифікації саме з цієї конфесією значно вищий ніж в УПЦ МП, а саме: 63,5 % проти 10,0 % [3, с. 37]. Разом із тим, спостерігається істотна різниця між рівнем декларованої релігійності (68% опитаних називають себе віруючими, з них 55% – православні) і рівнем віднесення себе до конкретної релігійної громади – членство у громаді визнали лише 25,5% опитаних. А регулярно відвідують богослужіння лише 31 % від тих, хто вважає себе приналежним до певної релігійної організації [3, с. 8]. Отже, УПЦ МП – лідер згідно статистики по парафіях, а ПЦУ – лідер громадської підтримки та серед вірян, які себе ідентифікують з цією конфесією. Однак, інтенсивні переходи парафій з ПЦУ в УПЦ закінчились, реальних прогнозів щодо припинення діяльності УПЦ немає, вона і надалі володіє більшістю загальнодержавних святинь історичного значення тому, спрогнозувати мирне об'єднання в одну потужну церкву наразі немає підстав.

Наостанок варто додати, що проблема формування нової Помісної церкви так і залишається нерегульованою на рівні світового православ'я. Тому сама по собі заборона УПЦ МП нічого не дасть. Собор на Криті 2016 р., який планувався як VIII Вселенський не спромігся прийняти документ про процедуру отримання автокефалії новоутвореною церквою. Цей документ мав підтвердити принцип соборності в ухваленні рішення про нову Помісну церкву. Однак, в силу того, що 4 Помісні церкви не делегували представників, Собор як Всеправославний не відбувся. Відтак, діючою сьогодні нормою є погодження, що саме Константинопольський патріарх уповноважений надати автокефалію новій церкві – а вже після цього може відбуватися рецепція цього рішення ієрархами помісних церков. Однак, з цим не всі погоджуються, зокрема Російська церква. Звідси, ПЦУ за 6 років визнали лише 4 Помісні церкви, Православну церкву Америки, яка отримала Томос від РПЦ ще у 1970 р. також не визнають більшість Помісних церков. Нещодавно утворена Македонська ПЦ теж не має загального визнання, хоча і отримала Томос від материнської Сербської церкви. Тому питання міжрелігійної взаємодії та проблема формування нової незалежної церкви в Україні тісно пов'язані. Більше того, цей процес неможливий без державного регулювання та підтримки [2, с. 2]. Хоча в Україні церква відокремлена від держави, однак активне регулювання державою міжконфесійної взаємодії, особливо в умовах воєнного стану, вкрай необхідне для стабілізації державно-церковних та міжконфесійних відносин.

Підсумовуючи відзначимо, що знакова подія заборони однієї із домінуючих українських конфесій, яка отримала значний всеукраїнський та світовий резонанс, має значні політичні детермінанти. Напевно саме тому, питання заборони УПЦ активно обговорюється в адміністрації новообраного президента США Д. Трампа та, швидше за все, буде одним із ключових питань можливих переговорів з РФ. Значна політизація цього питання призвела до його «паперовості» та декларативності. Від 20 серпня 2024 р. минуло вже півроку, однак жодних конкретних державницьких дій немає. УПЦ МП, після Собору у Феофанії у травні 2022 р., заявляє про повну адміністративну незалежність від РПЦ. Орієнтуватись на Статут самої РПЦ та регулярні заяви очільників російської церкви, наприклад патріарха Кирила, доволі скептично. Зрозуміло, що ОПЦ, як один із головних стовпів та ідеологів війни в Україні, буде всіляко сприяти ескалації конфлікту в самій Україні. Що стосується ПЦУ, то сьогодні вона активно користується фінансовою та політичною підтримкою держави, і зокрема провладної партії. Разом із тим, очільник та його найближче оточення близько пов'язані та завдячують попередньому президенту Порошенко. А між діючим та екс-президентом неодмінно виникне боротьба на виборчих перегонах. Тому, сама ПЦУ, її лобювання, як і заборона УПЦ МП можуть стати розмінними монетами у боротьбі за прихильність виборців та закордонних політичних партнерів, особливо з-за океану.

Література

1. Бортник С. Законодавча заборона УПЦ як шанс для примирення православних Церков в Україні. URL: <https://publicorthodoxy.org/ukr/2024/08/28/legislative-ban-on-the-uoc-and-reconciliation-in-ukraine>.

2. Кобетяк А. Політичні детермінанти конституювання Помісної православної церкви. Дис. на здобуття наук. ступеня доктора політ. наук за спеціальністю 23.00.02 Волинський національний університет імені Лесі Українки. Луцьк, 2023. 465 с.

3. Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні-2024 (Інформаційні матеріали). 2025. 116 с. URL: <https://razumkov.org.ua/images/2025/01/28/2024-Religiya-religion-FIN.pdf>.

Наталія Ковтун,
доктор філософських наук, професор,
(Житомирський державний університет імені Івана Франка)
Юрій Ковтун,
кандидат філософських наук, викладач суспільних дисциплін,
(Ліцей № 1 м. Житомира)

ПОЛІТИЗАЦІЯ РЕЛІГІЙНИХ КОНФЛІКТІВ В УМОВАХ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

Зростання рівня конфліктогенності у сучасному світі актуалізує звернення до релігійних конфліктів, які на початку ХХІ століття залишаються важливим фактором міжособистісної, міжетнічної, міждержавної комунікації. У науковій парадигмі у широкому розумінні релігійні конфлікти тлумачаться як «протистояння між носіями різних релігійних цінностей» [1, с. 64]. Водночас затребуваним є підхід, згідно з яким релігійні суперечності є складовою етнонаціональних конфліктів. У такому розумінні релігійна приналежність постає маркером особистісної і колективної ідентифікації, посилюючи вже наявні міжетнічні, політичні, економічні суперечності.

У контексті цього важко не погодитися зі словами голови Елладської православної церкви архієпископом Христодулом, який зауважив, що релігійні конфлікти у світі викликані переважно зіткненням «мирських сил» (7 липня 2007 р., конференція «Релігії і цивілізації ХХІ століття», Афіни) [2, с. 24]. Утім не лише у виборчі періоди або в часи військової або економічної мобілізації політики нерідко використовують релігію для легітимації своєї влади.

Зауважимо, що у другій половині ХХ і на початку ХХІ століття більшість людей на планеті через розвиток системи освіти ознайомлені з принципами релігійної толерантності і необхідності поваги до віросповідання Іншого. І вони, зазвичай, зовсім не націлені вбивати один одного за іншу релігійну приналежність. Вбивають за щось інше (території, ресурси, корисні копалини, воду та ін.), але при цьому прикриваються релігією і вірою в бога. А тому нагальною потребою у сучасному світі залишається нівеляція можливості використовувати у політичній сфері релігію і віру в Бога як зброю проти опонентів.

До сутнісних характеристик релігійних конфліктів належить: «їх діалектична єдність з етнонаціональними конфліктами і конфліктами ідентичності, значна історична тривалість і тяглість, високі ризики їх

політизації, принципова важкість врегулювання і подолання релігійних конфліктів через їх зв'язок з практиками соціокультурної ідентифікації та значною психоемоційною навантаженістю, їх здатність до пришвидшеного поширення у сучасному світі через механізми інформаційної глобалізації, інтернетизації та діджиталізації» [1, с. 68].

Якщо говорити про класифікацію релігійних конфліктів в українському контексті, варто звернутися до думки З. Атаманюк, яка виділила декілька їх груп: міжрелігійні конфлікти, зокрема конфлікти між давнодіючими та новими релігійними організаціями; міжконфесійні конфлікти, наприклад протистояння між православними, католиками і протестантами; конфлікти між різними суспільними інститутами та релігійними організаціями (наприклад, у сфері освіти) [3, с. 19]. При цьому чи не найбільшої інтенсивності в останні роки, насамперед після початку повномасштабної війни РФ проти України, набув конфлікт православними інституціями УПЦ (МП) і ПЦУ.

І не останню роль в його інспіруванні відіграє деструктивна діяльність РПЦ на чолі з патріархом Кірілом, якій фактично підпорядковується УПЦ (МП) в Україні. Найбільш красномовним свідченням політизації діяльності РПЦ стало проведення XXV Всесвітнього російського народного собору «Теперішнє і майбутнє руського миру», який відбувся 27 березня 2024 року у залі церковних соборів Храму Христа Спасителя під керівництвом патріарха Кіріла. Він зібрав делегатів від священства РПЦ і представників віруючих.

Собор затвердив Наказ XXV Всесвітнього російського народного собору «Теперішнє і майбутнє руського миру», який відбувся дещо раніше, 27-28 листопада 2023 року, у Москві. Рішення собору, як наголошується у його змісті, є програмним документом як для віруючих РПЦ, так і адресуються до органів законодавчої і виконавчої влади РФ. Під Наказом XXV Всесвітнього російського народного собору «Теперішнє і майбутнє руського миру» стоїть підпис патріарха Кіріла. Собор прийняв рішення щодо утвердження наказу одноголосно, за це проголосували 488 делегатів собору, з них не менше 50 архієреїв РПЦ. Зауважимо, що собор репрезентував не просто російське суспільство, а саме РПЦ та її вірян, адже він проходив у Храмі Христа Спасителя під головуванням патріарха РПЦ Кіріла.

Про політизацію діяльності РПЦ і її активну участь в агресії РФ проти України чітко засвідчує структура рішень собору у наказі. Перший його пункт отримав назву «Спеціальна воєнна операція». У

ньому прямо наголошено, що СВО є «новим етапом національно-визвольної боротьби російського народу проти злочинного київського режиму і колективного Заходу, який стоїть за ним» [4]. Обґрунтовуючи агресію проти України і масові вбивства українців, у рішеннях собору сказано, що «з духовно-моральної позиції спеціальна воєнна операція є Священною війною, в якій Росія і її народ, захищаючи єдиний духовний простір Святої Русі, виконує місію «стримування» і захисту від натиску глобалізму і перемоги Заходу, який впав в сатанізм» [4]. Виходячи з рішень собору, так званий захист «Святої Русі» від «осатанілого заходу» передбачає криваву, злочинну, «священну війну» проти України. Релігійна організація РПЦ, яка за законодавством РФ має бути відокремлена від держави, у рішеннях собору фактично обґрунтовує геополітичну мету цього зібрання. А саме недопущення навіть можливості існування на території сучасної України «русофобського, ворожого Росії і її народу політичного режиму» [4].

Другий пункт наказу отримав промовисту назву «Руський мир». У ньому представники РПЦ стверджують, що «Росія є творцем, опорою і захисником руського миру. Кордони руського миру як духовного і культурно-цивілізаційного феномена значно ширші державних кордонів як теперішньої Російської Федерації, так і великої історичної Росії» [4]. У такий спосіб представники РПЦ обґрунтовують геополітичні претензії на поширення впливу концепту «руського миру» далеко за межі кордонів теперішньої РФ, обґрунтовуючи у документі необхідність «захисту» його представників в інших державах. При цьому «розбудова тисячолітньої російської державності є вищою формою політичного творчості росіян як нації» [4].

Третій пункт наказу має назву «Зовнішня політика». У ньому постулюється, що «Росія має стати одним з провідних центрів багатопольярного світу» і вона має забезпечити «безпеку і стабільний розвиток на всьому пострадянському просторі» [4]. А «возз'єднання російського народу має стати одним з пріоритетних завдань зовнішньої політики Росії». У наказі аргументується, що «Росії слід повернутися до трьохсотлітньої доктрини триєдності російського народу, згідно з якою російський народ складається з великоросів, малоросів і білорусів, які є гілками (субетносами) єдиного народу, а поняття «русский» охоплює всіх східних слов'ян» [4]. Українцям у тексті наказу відмовляється навіть праві на існування, і вони у межах шовіністичної концепції «триєдиного народу» проголошуються частиною російською народу. На підставі цього обґрунтовується

«право» РФ і російського народу вести війну проти українців і «повернути» їх в лоно «руського миру» або знищити і українців, і українську державу. Більше того, у наказі проголошується заклик цю доктрину законодавчо закріпити в російському законодавстві.

Методи досягнення стратегії геополітичного домінування РФ пов'язуються авторами наказу зі стійким, інтенсивним зростанням її населення. Цьому присвячений четвертий пункт наказу «Сімейна і демографічна політика», в якому проголошується завдання «за сто років стійкого демографічного зростання довести чисельність населення Росії до ... 600 млн. чоловік» [4]. У документі прописуються і заходи для цього: захист сім'ї і сімейних цінностей від пропаганди абортів, статевої розбещеності, содомії і різних сексуальних збочень та ін. Вкрай цинічно означені опуси представників РПЦ про захист сімейний цінностей звучать на фоні загибелі сотень тисяч російських військових найманців, яких путінський режим використовує як «гарматне м'ясо» у межах так званої «священної війни» проти українців.

У п'ятому пункті наказу обґрунтовується й відповідна міграційна політика РФ, спрямована на домінування «руського міра». Ключовими її позиціями має стати «захист російських сімей, їх соціально-економічних прав і інтересів. Створення умов, які гарантують зайнятість громадян РФ, а також високий рівень доходів російських сімей» [4]. Також держава має забезпечити «суттєве обмеження притоку в Російську Федерацію інокультурної низько кваліфікованої робочої сили» [4]. Особлива увага у пункті акцентується на обмеженні етнічної злочинності і терористичної загрози з боку мігрантів.

У шостому пункті наказу «Освіта і виховання» обґрунтовується необхідність формування в РФ нової соціогуманітарної парадигми, спрямованої на поширення «суверенного російського світогляду», в межах якого необхідним є критичний перегляд західних наукових теорій і шкіл, насамперед у сфері соціальних і гуманітарних наук, на предмет їх відповідності цьому світогляду та реформування освітньої системи РФ для її «приведення у відповідність з основними параметрами суверенного російського світогляду» [4]. Загалом, до ключових механізмів впровадження і розширення концепту «руського миру» у всіх сферах соціального буття РФ, згідно з наказом, має стати швидке зростання народжуваності населення, відмова від міських агломерацій і припинення концентрації трудових ресурсів в мегаполісах, перехід до традиційного розміщення населення і його переселення у приміські або сільські регіони.

Висновки. У сучасному світі релігія залишається важливим фактором впливу на суспільну свідомість, а відтак активно використовується у політичній боротьбі і геополітичній агресії, адже релігійно вмотивовані ідеї впливають на психіку людей набагато сильніше, ніж раціонально вивірені світські аргументи. У підсумковому документі XXV Всесвітнього російського народного собору (2024) обґрунтовано геополітичні стратегії РПЦ щодо поширення «руського миру», серед яких: проголошення спеціальної воєнної операції проти України «священною війною» проти «глобалізму осатанілого Заходу», знищення на території України «русофобського, ворожого для Росії і її народу політичного режиму», захист на території інших держав представників «руського миру», визнання у межах доктрини «триєдності російського народу» росіян, українців і білорусів представниками єдиного народу, а відтак і заперечення права українців на окрему націю і державність, доведення кількості росіян за сто років до 600 млн. чоловік. Успішна реалізація на практиці цієї доктрини має перетворити Росію в один з провідних центрів багатополярного світу.

Означені стратегії РПЦ є формою політизації релігії, релігійно вмотивованого відродження ідей російського шовінізму, імперіалізму та експансіонізму, які стали основою для ідеологічного обґрунтування права РФ проводити агресивну війну проти України. При цьому залученість релігійних лідерів і релігійних інституцій, зокрема РПЦ, в ідеологічне обґрунтування та інспірацію воєнних конфліктів і протистоянь має далекосяжні і руйнівні наслідки, адже релігійні конфлікти важко нівелювати і долати у майбутньому. Водночас політизація діяльності релігійних лідерів призводить до втрати ними авторитету як всередині суспільства, так і на міжнародній арені, а також зумовлює можливість поглиблення внутрішньоконфесійних, міжконфесійних і міжрелігійних суперечностей в сучасному світі.

Література

1. Ковтун Н. М., Рудницька О. П., Гуцало Л. В. Теоретико-методологічні засади дослідження релігійних конфліктів. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*. 2024. № 3. С. 62–70. doi 10.24195/spj1561-1264.2024.3.8 <http://eprints.zu.edu.ua/id/eprint/41510>
2. Палінчак М. М., Кухарчик Р., Стебляк Д. М., Пупена В. В. Релігійний чинник у міжнародних відносинах. Ужгород: Поліграфцентр «Ліра», 2020. 240 с.
3. Атаманюк Зоя. Толерантність у релігійному середовищі України як фактор соціокультурних трансформацій. *Вісник*

Львівського університету. Серія філос.-політолог. студії. 2023. Випуск 51, С. 17–24

4. Наказ XXV Всемирного Русского Народного Собора «Настоящее и будущее русского мира». 27 марта 2024 г. URL: <https://vrns.ru/news/nakaz-xxv-vsemirnogo-russkogo-narodnogo-sobora-nastoyashchee-i-budushchee-russkogo-mira/>.

Людмила Филипович,
*доктор філософських наук, професор,
провідний науковий співробітник Відділення релігієзнавства,
(Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України)*

Оксана Горкуша,
*кандидатка філософських наук,
старша наукова співробітниця Відділення релігієзнавства
(Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України)*

УКРАЇНСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я ПЕРЕД БЕЗПЕКОВИМИ ВИКЛИКАМИ В ЧАСІ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

Аналіз ситуації в Українському православ'ї свідчить про те, що війна тільки загострила існуючі суперечності між двома церквами – УПЦ і ПЦУ. Ще до війни було зрозуміло, що внутріправославний конфлікт стрімко поляризує суспільство, маргіналізуючи саме УПЦ, яка втратила колишній домінуючий статус в державі. Після повномасштабного вторгнення росії в Україну з'явилося багато нових загроз, які потребують аналізу.

Виклики, які постали перед Українським Православ'ям, залежать від (1) зовнішніх щодо Церкви обставин і від (2) внутрішнього стану самої Церкви.

Обставинами першого порядку є російсько-українська війна, яка є визначальним індикатором сучасного стану всього українського суспільства. Війна розділила Україну і весь світ по лінії визначення свого ставлення до воєнної агресії Путіна проти суверенної держави. Є політичні сили, які засудили політичний кремль, але є такі, які підтримують Путіна в його силових намаганнях встановити контроль над Україною. Війна вплинула і на життя Церкви, зокрема на стан українського (і не тільки) православ'я. Церковне середовище, як і світське, постало перед необхідністю відповісти на питання про політичну орієнтацію керівництва громади та самих віруючих: ви на стороні незалежності і суверенності України, чи ви підтримуєте її

залежний (колоніальний) стан як частини російської федерації (імперії). Для Церкви запит деталізувалося так: чи ви відстоюєте свій автономний (автокефальний) статус, а тому перериваєте всі зв'язки із РПЦ, чи захищаєте свою афіліацію з Московським патріархатом.

Щодо (2) внутрішнього стану Українського православ'я. Саме війна, початок якої сягає 2014, а по факту 1991 р., часу незалежнення України як держави, її виходу з СРСР і відходу від Росії, призвела до появи на релігійній карті України альтернативних українському екзархату Московського патріархату церков – Української православної церкви Київського патріархату – УПЦ КП, Української автокефальної православної церкви – УАПЦ, а згодом і Православної Церкви України (ПЦУ).

З часу проведення об'єднавчого 2018 року собору трьох гілок українського православ'я (УАПЦ УПЦ КП і частини Української православної церкви Московського патріархату – УПЦ МП) та отримання у 2019 р. від Вселенського патріархату Томосу на автокефальність, ця обставина змінила розстановку православних сил не тільки в Україні, але й в світі. Гегемонія УПЦ МП в Україні, а РПЦ в світі сильно похитнулася. В процесі визнання ПЦУ Вселенське православ'я ще більше поляризувалося: чітко визначилися ті церкви, які підтримали Константинополь, і ті, хто виступив за Москву, яка не може погодитися з тим, що з-під її впливу відплила велика частина православних християн, що в диптиху православних церков п'ятнадцятою з'явилася ще одна автокефальна церква – українська. Склалася парадоксальна ситуація. Ті, хто був ніким 30 років і вважалися розкольниками, з ким ніхто не хотів мати справу в релігійному світі, всяк ігноруючи будь-які робочі відносини, нині набули канонічного статусу. А їхня візаві – УПЦ МП – втратили цей канонічний привілей, оскільки проголошена нею незалежність (навіть не автокефальність!) ніким не визнана.

Ці нові обставини вимагали кардинального переосмислення як з боку ПЦУ, так і УПЦ. Для однієї Церкви ця обставина сприймалась як відновлення історичної справедливості, як закономірна легітимізація (визнання) тривалий час упослідженої частини православного світу – прихильників УПЦ КП і УАПЦ. Інша Церква і досі не сприймає законність Томосу, критикує ініціативу Вселенського патріарха з надання автокефалії ПЦУ, яка йде в розріз із канонами Православ'я, а тому заважає прийняти ПЦУ, здійснювати спільні молитви, проводити спільні богослужіння.

В Україні на 11 році війни продовжується пропаганда «русского міра», який утверджує ідеї «єдиної і неделимої святої русі», спільної

хрещальної купелі, загальнорусскості хрестителя святої Русі князя Володимира, «єдиноістинності російського православ'я», «богообраності російського народу і Путіна». Храм Софії Київської, Києво-Печерська лавра та інші святині оголошуються спадщиною російського народу, який покликаний визволити її від українських фашистів. Вчення про «Москву - третій Рим», про Росію як джерело православної цивілізації, про церковнослов'янську мову як сакральну мову, і досі живуть в свідомості українців.

В Україні донедавна вільно діяли промосковсько зорієнтовані православні біляцерковні структури, зокрема Союз православних журналістів. За ініціативи цих організацій в Україні під час війни здійснюються масові заходи (що заборонено законом), зокрема хресні ходи, інколи з іконами імператора Ніколая II і імперськими гаслами «Православіє-Самодержавіє-Народність». Орієнтовані на РПЦ сили в УПЦ виступають проти входження України до ЄС, до НАТО, всяк дискредитують українські цінності, символи. ПЦУ називається політичним проектом экс-президента Порошенка, який для «своєї церкви» купив Томос у вселенського патріарха Варфоломея. Більше того, перебуваючи в полоні змовницької теорії, росіяни пишуть, що ПЦУ – це ініціатива американців, які в такий спосіб мріяли знищити росію, її духовні скрепи, тобто вважають прояву ПЦУ – спеціальною операцією ФБР і американської розвідки. Стосовно інших церков України з подачі ФСБ радикальні церковні сили РПЦ подають їх як ворожі щодо росії. Фальсифікується історія греко-католицизму, спотворюється природа уніатизму, принижується людська гідність вірних УГКЦ. Шельмуються й ті протестантські громади, які однозначно демонструють свою проукраїнську позицію. Негативної реакції з боку РПЦ зазнають іудейські, мусульманські, буддистські та інші релігійні спільноти.

Все це є небезпечним і загрозливим для України як держави, українців як нації. На антихристиянську і антиукраїнську пропаганду з боку РПЦ українська держава і українські церкви мають реагувати. Чисельні заклики з боку українського суспільства заборонити діяльність антиукраїнських організації на території України, яка воює, реалізовані в прийнятому Верховною радою (265 депутатів проголосувало за) 20 серпня 2024 р. Законі «Про захист конституційного ладу у сфері релігійних організацій» (реєстр. № 3894-IX). Враховуючи те, що Російська православна церква (РПЦ) є ідеологічним продовжувачем режиму держави-агресора та співучасником військових злочинів і злочинів проти людства, вчинених від імені Російської Федерації, її діяльність в Україні

заборонена.

Відповідно до цього Закону релігійні організації, що входять до РПЦ, повинні вийти з неї. Закон чітко визначає процедуру, яку має забезпечити Державна служба України у справах національних національностей та свободи совісті (ДЕСС). В результаті розслідування ДЕСС має встановити факти приналежності громади до російських структур. Частково це вже було зроблено в результаті проведення на початку 2023 релігієзнавчої експертизи [1]. Відповідаючи на запит ієрархів УПЦ щодо заходів, які вони можуть вжити, щоб не вважатися частиною РПЦ, ДЕСС своїм листом 1 червня 2023 року [2] це чітко роз'яснила:

- оприлюднення офіційного документа церковної влади чи особи (осіб), уповноважених виступати від імені УПЦ, про вихід УПЦ, включаючи всі її єпархії, синодальні установи, деканати, монастирі, церковні навчальні заклади, братства, сестринства, парафії та місії з РПЦ;

- подання та оприлюднення заяв архієреїв і духовенства УПЦ, які входять до складу єпископату РПЦ, про вихід із Синоду РПЦ, синодальних установ і Міжсоборних комісій;

- офіційне повідомлення Помісних Православних Церков у всьому світі про факт виходу УПЦ зі складу РПЦ;

Україна не вимагає від УПЦ ні зради віровченню Православної Церкви, ні зміни богослужбової практики, мови богослужіння чи переходу на інший богослужбовий календар. Єдина вимога, на якій наполягає закон, – вихід із РПЦ, яка є стороною війни проти України.

У зв'язку із прийняттям Закону у віруючих УПЦ виникло побоювання: чи не означає заборона діяльності РПЦ автоматичну заборону діяльності УПЦ (МП)? Голова ДЕСС Віктор Єленський неодноразово пояснював [3], що Закон чітко визначає, що в Україні забороняється діяльність Російської православної церкви як іноземної релігійної організації з керівним центром у державі-агресорі та зареєстрованою відповідно до законодавства цієї держави. До релігійних організацій, що належать до РПЦ, застосовуватиметься вищевказаний порядок. Таким чином, отримавши припис, їм доведеться вийти з РПЦ.

Якщо релігійна організація відмовляється виконувати припис, ДЕСС матиме право звернутися до суду. І суд, і тільки суд, як і має бути в демократичному суспільстві, буде виносити рішення про припинення діяльності релігійної організації.

Отже, Закон «Про захист конституційного ладу у сфері релігійних організацій» переслідує, на думку влади, легітимну мету, зокрема запобігання підпривній діяльності РПЦ в Україні.

Країна вже зустрілася з великими небезпеками. Агресор руйнує храми та молитовні будинки, вбиває віруючих, православних і та інших християн і нехристиян, знищує саму українську державу, встановлює рашистський режим на окупованих територіях, примусово вивозить українців в росію, силою денаціоналізує українських дітей. Крім таких явних зовнішніх загроз (відкрита військова агресія Росії проти України, анексія Криму, окупація частини територій Донецької та Луганської, Херсонської і Запорізької областей, гібридна війна, яку ведуть на різних рівнях і в різних формах, наявність Москви як релігійного центру, який щодо релігійної України має свої агресивні стратегічні плани, поширення антиукраїнських світських і релігійних ідеологій та теорій), які не можна не враховувати при складанні безпекової стратегії, не можна нехтувати небезпеками внутрішніми, про які українці часто забувають, виносячи назовні причини всіх своїх невдач чи проблем. Ідеться про втрату великою кількістю українців ціннісних смислів свого існування, про внутрішній розбрат між прихильниками української України, про стан непевності, що переживає більша половина українців щодо власної ідентичності, що виявляється у ставленні до української мови як державної, до Томосу як виразу нової ідентифікаційної матриці, про внутрішньо інституційні протистояння в різних релігіях тощо.

Небезпека, яка неприховано присутня в політиці РПЦ щодо України, загрожує в першу чергу православним «братом», які повільно усвідомлюють ці виклики, все ще вірять в братність російського одновірного народу. Можна заборонити діяльність таких організацій, які працюють на чужі інтереси, але чи змінить заборона зорієнтованість їх віроповчальних концептів, практичної діяльності, що підриває незалежне буття українського соціуму? Як подолати пострадянське проімперське прагнення таких українців на входження в якісь історично відмерлі союзи, товариства, спільноти, церковні організації? Заклики до повернення в єдину духовну ойкумену істинного – російського - православ'я є не просто небезпечними, але й злочинними.

Релігійна безпека України – це не тільки наявність тих конфесійних спільнот, що обстоюють її суверенність, це не тільки можливе позбавлення права на діяльність тих, що виявляють своє прислужництво ворогам України. Це водночас і наявність активної

діяльності вірян цих конфесій в обстоюванні Української України, це позбавлення їх малоросійської чи хохляцької свідомості.

Україна нині, від час російсько-української війни, напрацьовує унікальний досвід, який дає усвідомлення того, що безпека – національна, індивідуальна - немислима без вільного сповідування віри кожним громадянином за умови свободи функціонування релігійних спільнот. Релігія стає вагомим елементом всієї системи національної безпеки, яка успішно захистить українців за певних умов. Серед них найважливішими є 1) світоглядна орієнтація на побудову свого українського світу, який слід розуміти як суспільство, де панують українські цінності, українські візії; 2) відстоювання цінності релігійної свободи і плюральності релігійного життя в Україні; 3) утвердження відкритості існуючих в Україні релігій, коли та чи інша релігійна система не замикається на своїй традиції, а відкрита для взаємодії з іншими інституціями як секулярного, так і релігійного світу; 4) практикування нового формату спілкування між людьми та їх спільнотами, який можливий лише через й у формі діалогу: діалогу церкви і держави, церкви і суспільства, церкви і церкви; 5) сприяння державі та її представникам у впровадженні політики рівності щодо релігійних організацій; 6) покладання на професіоналізм експертів і відповідальність ЗМІ в об'єктивному висвітленні, науковому аналізі та масштабному поширенні інформації про релігійне життя України.

Конкретні обставини, в яких перебуває Церква, зокрема Українське Православ'я, потребують постійного моніторингу та аналізу, щоб знайти відповіді як з боку богослов'я, так і релігієзнавства на виклики доби.

Література

1. Висновок релігієзнавчої експертизи Статуту про управління Української Православної Церкви на наявність церковно-канонічного зв'язку з Московським патріархатом. URL: <https://dess.gov.ua/vysnovok-relihiieznachoi-ekspertyzy-statutu-pro-upravlinnia-ukrainskoi-pravoslavnoi-tserkvy/>

2. Повідомлення щодо зустрічі ДЕСС та представників УПЦ МП. URL: <https://dess.gov.ua/povidomlennia-shchodo-zustrichi-dess-ta-predstavnykiv-upts-mp/>

3. «Припинення впливу Московського патріархату» – Віктор Єленський про заборону пов'язаних із РФ релігійних організацій. URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/viktor-yelenskyi-pro-zaboronu-povyazanykh-iz-rf-relihiynykh-orhanizatsiy/32645561.html>; Єленський: У Московського патріархату вимоги... URL: <https://www.pravda.com.ua/articles/2024/09/10/7474244/>; Голова ДЕСС

пояснив, як визначатимуть зв'язок церкви з РФ. URL:
<https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3897507-golova-derzsluzbi-z-etnopolitiki-poasniv-ak-viznacatimut-zvazok-cerkvi-z-rf.html>

Валентина Шамрасва,
*доктор політичних наук,
професор кафедри міжнародного і європейського права
(Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна)*
Анастасія Леницька,
*студентка III курсу спеціальністю «Міжнародне право»
(Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна)*

РЕЛІГІЙНИЙ ЕКСТРИМІЗМ ЯК ЗАГРОЗА МІЖНАРОДНИЙ БЕЗПЕЦІ: ПРОЯВИ НА ПРИКЛАДІ ІСЛАМСЬКОЇ ДЕРЖАВИ ІРАКУ І ЛЕВАНТУ (ІДІЛ)

Відомо, що релігія є одним із найпотужніших видів сил, які можуть вплинути на поведінку людини [3, с. 967]. Пригадуючи всесвітню історію, можна вказати на численні приклади жорстоких дій, які передбачали релігійний фактор як причину такого вияву. Проте в цьому контексті також варто зазначити, що насильство не є властивістю релігії як такої, а використовується окремими радикальними групами для досягнення своїх ідеологічних цілей. В даному випадку варто зосередитися саме на виявах релігійного екстремізму, які мають джерело походження Ісламську державу Іраку і Леванту (ІДІЛ).

Ісламська політична ідеологія, що вийшла за національні і регіональні межі, безумовно, на даний момент пройшла певний шлях свого становлення і розвитку [4, с. 237]. Те саме можна сказати й про релігійний екстремізм, оскільки дедалі частіше він набуває різних форм у сучасному глобалізованому світі.

Релігійним екстремізмом прийнято вважати радикальну ідеологію, яка використовує релігійні переконання для виправдання насильства, порушення прав людини та нав'язування своїх поглядів іншим, досить часто це може відбуватися через тероризм, дискримінацію або примус [2].

Одним з показових прикладів, коли до теракту були залучені ІДІЛ, є вибух у Манчестері 22 травня 2017 року на концерті відомої співачки Аріани Гранде. Приклад ісламського терористичного акту

відбувся під час самопідриву Салманом Рамаданом Абеді саморобної вибухівки, що потягло за собою наслідки у вигляді двадцяти двох смертей (окрім самого смертника) та більше сотні поранень людей, які перебували на концерті. Як виявилось, підричник був британцем ісламського походження, також опісля цієї інформації стало відомо, що на наступний день ІДІЛ визнали свою причетність до теракту, опублікувавши відповідний пост у соціальних мережах, тим самим взявши на себе відповідальність за трагедію. Вся ця ситуація мала з наслідків, крім значну кількість потерпілих та смертей, підвищення рівня загрози для британської нації до критичного тодішнього прем'єр-міністеркою країни Терезою Мей, що означало безпосереднє залучення військових до співпраці із поліцією під час масштабнішого патрулювання міста Манчестера [1]. Подібне відбувалося у практиці країни лише втретє, тож можна певно казати, що цей теракт вплинув на внутрішню безпеку Великобританії. Проте це не єдиний випадок у Європі, куди були залучені ІДІЛ (в цьому контексті можна згадати теракти в концертній залі та біля одного зі стадіонів у Парижі в листопаді 2015 року, де єдиний серед нападників, хто вижив, француз марокканського походження Салах Абдеслам одразу наголосив на своєму зв'язку з ІДІЛ [5]), що може свідчити про вплив таких виявів релігійного екстремізму не тільки на внутрішню безпеку певної держави, а й на міжнародну.

І хоча в класичному та наведеному вище розумінні релігійного екстремізму прослідкувати зв'язок між цим явищем та ІДІЛ на прикладах, які були наведені, важко, проте цілком реально, враховуючи, що визнана багатьма країнами світу терористична організація неодноразово висловлювалася щодо «неприпустимості західного образу життя» яскравим прикладом якого є відвідування концертів. Відповідно до риторики таких ісламістських угруповань подібне є аморальним, тому що тлумачення ісламу на практиці в межах таких організацій є радикальним та спотвореним.

Отже, релігійний екстремізм є дуже складним і багатогранним явищем, що має значний вплив на сучасний світ. Можна певно казати, що історично релігія відігравала роль у формуванні суспільних норм і цінностей, проте наразі, на прикладі таких радикальних груп, як ІДІЛ, вона використовується як ідеологічний інструмент для виправдання насильства. Різноманітні його вияви, зокрема згаданий теракт у Манчестері у 2017 та у Парижі у 2015 роках, демонструють, як релігійний екстремізм виходить за межі окремих регіонів і впливає на глобальну безпеку.

Подібні акти терору змушують держави посилювати заходи безпеки, тому перед сучасним глобалізованим світом стоїть виклик у вигляді подолання насильства від радикальних угруповань, які виправдовують свої діяння, спотворено тлумачачи норми та принципи релігії.

Література

1. Manchester Arena Attack: Ariana Grande Concert Explosion. *The New York Times*. 2017. URL: <https://web.archive.org/web/20180103123050/https://www.nytimes.com/2017/05/23/world/europe/manchester-arena-attack-ariana-grande.html>
2. Саган О. Екстремізм релігійний. *Енциклопедія Сучасної України*. Редкол.: І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк [та ін.]; НАН України, НТШ. К. : Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2009. URL: <https://esu.com.ua/article-18838>
3. Павленко С.О Релігійний тероризм як загроза світовій безпеці: шляхи та способи подолання. *Young Scientist*. 2017. № 11 (51). С. 966–970.
4. Ткач В. Ф. Тероризм і релігійний екстремізм як форма ісламського політичного процесу (на прикладі Центральної Азії). *Наукові праці МАУП*. 2008. Вип. 2(18). С. 237–240.
5. У Франції розпочався судовий процес у справі про теракти в Парижі 2015 року. *DW*. 2021. URL: <https://www.dw.com/uk/u-frantsii-rozpochavsia-sudovi-protses-u-spravi-pro-terakty-v-paryzhi-2015-roku/a-59124796>

Андрій Марченко,
доктор філософії

(Черкаський національний університет імені Богдана
Хмельницького)

ОБМЕЖЕННЯ РЕЛІГІЙНИХ СВОБОД: МОТИВИ І ПРАКТИКИ

Глобальне зростання релігійних обмежень і ворожнечі на релігійному ґрунті в останні десятиліття створює значну, але часом недооцінену загрозу правам людини, міжнародному миру та безпеці. Багато релігійних меншин зазнають утисків, дискримінації, насильства й жорстокого поводження з боку як державних, так і недержавних суб'єктів, і у зв'язку з цим постає питання щодо мотивів владних інституцій для обмеження або підтримки релігійних свобод.

Один із найпоширеніших мотивів обмеження релігійних свобод виникає через відносини держави з панівною релігією чи групою релігій. «Держава часто створює альянс з релігією, намагаючись посилити політичну стабільність шляхом зміцнення політичної підтримки, ефективнішого контролю над домінуючою релігією та посилення політичної й ідеологічної поступливості» [1, р. 300]. Такого роду союзи можуть наділяти релігійним авторитетом державні інституції, як, наприклад, в Ірані, або спиратись на традиції минулого і надавати обмежені офіційні повноваження, як у багатьох латиноамериканських країнах. Проте ці альянси з релігією зазвичай мають свою ціну і наслідки, оскільки від влади часто очікують, що вона сприятиме вибраній релігії та контролюватиме й обмежуватиме її релігійних конкурентів.

Однак, навіть коли союзи з домінуючими релігіями не утворюються, держава часто має мотиви заперечувати релігійні свободи. Найбільш очевидними прикладами є комуністичні режими, які спираються на атеїзм як офіційну ідеологію. Культурна революція в Китаї або політика колишнього Радянського Союзу є крайніми вираженнями цієї позиції, де держава прагне нівелювати значення релігії, врешті викоринивши її. І навіть коли держава не має конкуруючої ідеології в особі тієї чи іншої релігії, часом уже саме вчення та формальна організація релігійного об'єднання можуть розглядатися як політична загроза або конкурент, що стає підставою посилення державних обмежень релігійних свобод.

Досить потужним мотивом держави є обмеження діяльності релігійних меншин через сильний культурний і релігійний тиск, коли релігійні групи часто звинувачують у небезпечній для суспільного добробуту діяльності. Навіть стабільні демократії (не кажучи вже про авторитарні режими) часом вдаються до звинувачень на адресу релігійних об'єднань у використанні ними «промивання мізків», «маніпулювання свідомістю» для забезпечення свого впливу на членів громад [2], в сектантстві, екстремізмі тощо.

Обмеження релігійних свобод зростають і у тому випадку, коли світські, культурні, соціальні та релігійні групи мобілізуються проти релігійних меншин. «Для деяких країн домінуюча релігія служить джерелом національної ідентичності або культурної єдності» [1, р. 304]; відповідно надання релігійним конкурентам рівного статусу розглядається як загроза традиційній системі цінностей.

У 2020 році Pew Research Center вперше проаналізував обмеження релігії за типом режиму і виявив «сильний зв'язок між авторитаризмом і державними обмеженнями релігії», та «більш

змішаний» зв'язок між авторитаризмом та обмеженнями свободи релігії або переконань з боку недержавних акторів [3, р. 17]. Дослідники спостерігають також тісний взаємозв'язок між обмеженнями свободи релігії або переконань та насильницькими конфліктами [4, р. 30–47]. Ця кореляція є найсильнішою в країнах, де відносини між державою та релігією погані або де держава проявляє агресію до релігійних меншин та інакомислячих в рамках релігійної більшості.

У багатьох країнах релігійні меншини зазнають жорстокого поводження та дискримінації і позбавлені права сповідувати свою релігію або переконання; часто джерелом систематичної дискримінації та обмежень є державна влада. Відкрита, пряма дискримінація часто містить елемент відсторонення, наприклад, від політичних чи громадських посад, освіти, закладів охорони здоров'я тощо. Деякі країни вимагають, щоб «їхні громадяни належали до певної релігії, а тим, хто цього не робить, наприклад, не надають документів, що посвідчують особу, що унеможливорює відвідування школи, одруження чи отримання паспорта» [5, р. 10]. Непряма дискримінація може мати форму громадських правил, таких як, наприклад, правила поховання, працевлаштування, володіння майном тощо. Крім дискримінації з боку влади, релігійні групи можуть зазнавати зловживань і переслідувань з боку недержавних суб'єктів, тобто, з боку окремих осіб або груп.

Отже, світова спільнота перебуває у відповідальній точці щодо відстоювання на глобальному та локальному рівнях свободи релігії або переконань. Адже сьогодні право на релігійну свободу піддається випробуванню, мільйони людей по всьому світу зазнають жорстоких переслідувань за те, що шукають правду згідно зі своєю совістю або належать до певної релігійної спільноти. Ці обставини вимагають як нових зобов'язань, так і нових підходів.

Література

1. Finke R. Origins and Consequences of Religious Freedoms: A Global Overview. *Sociology of Religion*. 2013. Vol. 74, Iss. 3. P. 297–313.
2. Richardson J. T., Introvigne M. 'Brainwashing' Theories in European Parliamentary and Administrative Reports on 'Cults' and 'Sects.' *Journal for the Scientific Study of Religion*. 2001. Vol. 40, №. 2. P. 143–168.
3. Majumdar S., Villa V. In 2018, Government Restrictions on Religion Reach Highest Level Globally in More Than a Decade. Authoritarian governments are more likely to restrict religion. Pew Research Center, November 10, 2020. 105 p.

4. Basedau M., Schaefer-Kehnert J. Religious Discrimination and Religious Armed Conflict in Sub-Saharan Africa: An Obvious Relationship? *Religion, State & Society*. 2019. Vol. 47, Iss. 1: The Correlates of Religion and State. P. 30–47.

5. Protection and Promotion of the Rights and Freedoms of Persons Belonging to Religious Minorities. Guidelines for the Norwegian Foreign Service. Norwegian Ministry of Foreign Affairs, 2013. 27 p.

Олег Цапко,
*кандидат історичних наук, доцент, провідний науковий
співробітник відділу історії нових незалежних держав
(Державна установа «Інститут всесвітньої історії НАН
України»)*

Владислав Ільницький,
*аспірант II року навчання
(Державна установа «Інститут всесвітньої історії НАН
України»)*

РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР ЯК ОДНА ІЗ ПРИЧИН НАГІРНО-КАРАБАХСЬКОГО КОНФЛІКТУ (КІНЕЦЬ XX-ПОЧАТОК XXI СТ.)

Історія боротьби Азербайджану за свою територіальну цілісність займала тривалий період часу з моменту створення незалежної азербайджанської держави, а саме – з кінця XX століття. Противниками Азербайджану у цій боротьбі були внутрішні вороги – прем'єр-міністр Сурет Гусейнов, який намагався здійснити військовий переворот в 1994 р.; заступник міністра оборони Азербайджану (1992-1993 рр.) Альакрам Гумматов та талишська національна меншина, яка прагнула від'єднання від Азербайджану та навіть проголосила «Талиш-Муганську Автономну Республіку» в 1993 р., як прояв цього сепаратизму, проте ця республіка була ліквідована вже через 2 місяці свого існування. Крім того, у Азербайджану були зовнішні вороги, головним із яких є Вірменія, що засвідчує свої територіальні претензії на території Нагірного Карабаху.

Вірменсько-азербайджанський конфлікт є складним геополітичним протистоянням, у якому значну роль відіграють релігійні, етнічні та геостратегічні чинники, які формують протиріччя між цими двома народами вже протягом багатьох століть. Даний

конфлікт виходить далеко за межі суто територіального протистояння між Вірменією та Азербайджаном, оскільки залучає інтереси великих держав і регіональних акторів, кожен з яких керується власними політичними, економічними та ідеологічними мотивами. Одним із ключових аспектів, що ускладнює врегулювання конфлікту, є релігійний фактор, який не лише визначає внутрішню динаміку протистояння, а й формує зовнішню підтримку конфліктуючих сторін.

Метою даної наукової роботи є аналіз ролі релігійного фактору у формуванні нагірно-карабахського конфлікту між вірменами-християнами та азербайджанцями, що сповідують іслам. Дослідження спрямоване на виявлення взаємозв'язку між релігійною приналежністю країн-учасниць та їхньою політичною стратегією, а також на з'ясування того, наскільки релігія впливає на регіональну геополітику та баланс сил у Південному Кавказі.

Особливістю конфлікту між вірменами та азербайджанцями, який напряму впливає на територіальну цілісність Азербайджану є те, що Вірменію традиційно підтримують християнські країни, зокрема Росія [1, с. 130]. Водночас Іран, де більшість населення сповідує іслам шіїтського напрямку, також підтримує Вірменію, хоча Азербайджан теж є однією із країн регіону, де більшість населення сповідує саме шіїтський іслам. Це пояснюється низкою факторів: по-перше, Ізраїль, що є геополітичним опонентом Ірану, активно постачає зброю Азербайджану [2, р. 10]; по-друге, в Ірані проживає значна азербайджанська меншина (близько 30 мільйонів осіб), частина якої прагне відокремлення та приєднання до Азербайджану [8]. Таким чином, підтримка Вірменії з боку Ірану є не лише елементом регіональної політики, але й інструментом стримування власних сепаратистських рухів, і, як ми бачимо, аж ніяк не залежить від фактору релігії.

З іншого боку, серед регіональних союзників Азербайджану знаходиться християнська країна Грузія. Дане політичне партнерство зумовлено насамперед тим, що Грузія сама стикається з проблемами сепаратизму в окремих регіонах своєї держави – Абхазії та Південній Осетії, а тому розглядає ситуацію в Нагірному Карабаху як небезпечний прецедент для легітимізації подібних рухів на території Південного Кавказу. Крім того, економічні зв'язки між двома країнами є вкрай важливими: через Грузію проходять нафтопроводи, що транспортують азербайджанські енергоресурси до Туреччини та далі – в Європу, що робить Азербайджан одним із ключових економічних партнерів Тбілісі [3, р. 13–14].

Окрім Грузії, важливим союзником Азербайджану є Туреччина. Спільність етномовної ідентичності між цими країнами відіграє вирішальну роль у їхній взаємній підтримці. Турецько-азербайджанський союз спирається передусім на тюркську єдність, хоча з релігійної точки зору між ними існують певні розбіжності: більшість населення Туреччини є мусульманами-сунітами, тоді як в Азербайджані значна частина мусульман належить до шіїтської традиції [7]. Однак, незважаючи на цю відмінність, геополітичні та стратегічні інтереси Туреччини спрямовані на посилення впливу в регіоні, тому релігійний фактор відіграє другорядну роль у відносинах турецької держави з країнами Південного Кавказу.

В 1991 році з отриманням незалежності після розпаду Радянського Союзу в Азербайджані розпочався ісламський ренесанс, тому час від часу ісламські дискурси та наративи з'являлися в політичному кліматі Азербайджану. Всі три попередні президенти Азербайджану – Аяз Муталібов (1991–1992), Абульфаз Ельчибей (1992–1993) та Гейдар Алієв (1993–2003) використовували іслам, як одну із головних мотивацій продовжувати конфлікт з Вірменією [11]. Але відродження ісламу було в основному проектом сім'ї Алієвих, яка доклала значних зусиль для того, щоб об'єднати Азербайджан зі світовою уммою (ісламською громадою). Наприклад, президент Гейдар Алієв був першим главою держави за сім десятиліть, що вчинив хадж до Мекки (Саудівська Аравія) [9]. Він також був президентом, який змістив ідеологічний фокус зі світського націоналізму на ісламську спадщину країни, тому логічно, що під час Нагірно-Карабахського конфлікту Г. Алієв часто намагався привернути увагу до ісламської культури в регіоні Південного Кавказу, що знаходиться під загрозою, через погроми вірменських націоналістів [6]. Таким чином, можна з упевненістю сказати, що іслам відіграв важливу роль у будівництві азербайджанської нації в пострадянський період.

Враховуючи той факт, що іслам шіїтського напрямку був важливим елементом ідентичності Азербайджану після розпаду Радянського Союзу – етнонаціоналістичний конфлікт між вірменами та азербайджанцями, з приводу приналежності регіону Нагірного Карабаху, був прирівняний до зіткнення двох основних релігій, що панували на Південному Кавказі – християнства та ісламу. Більше того, в роки президентства Гейдара Алієва період Першої Карабахської війни висвітлювався крізь призму релігійного протистояння в якому мусульмани-азербайджанці стали жертвами Вірменії та християнського світу, і, у свою чергу, це було своєрідним

зверненням про допомогу у даному протистоянні до країн ісламського світу, зокрема до Туреччини та ісламських організацій держав Центральної Азії та Аравійського півострову [4]. Примітно, що Туреччина засвідчила свої права на спадкоємство (від Османської імперії) щодо лідерства в ісламському світі у регіоні Малої Азії, Центральної Азії та Південного Кавказу, та засудила вірменську агресію, назвавши її окупацією азербайджанських територій. Відтак, ісламський дискурс став «національним проектом» Туреччини та Азербайджану під час нагріно-карабахського конфлікту [5, р. 34–35].

Щодо Другої війни в Нагірному Карабаху (вересень-листопад 2020 р.) та політики нинішнього президента Азербайджану Ільхама Алієва в контексті конфлікту з Вірменією, важливо відзначити, що його стратегія виявилася значно успішною з погляду переплетення територіальної суперечки з Вірменією та ісламу. Етнокультурний конфлікт вірмен та азербайджанців досяг свого піку в ісламському дискурсі у 2020 році, коли глава азербайджанської держави І. Алієв спробував інструменталізувати релігію для політичних та дипломатичних вигод [6]. У міру ескалації конфлікту суперечка між вірменами-християнами та азербайджанцями-мусульманами ставала все більш популярною у всьому світі, і люди почали характеризувати її як «зіткнення цивілізацій». Однак ісламофоби також припустили, що це було зіткненням між «цивілізованими» (християнською Вірменією) та «нецивілізованими» (мусульманським Азербайджаном) [7]. Остання категоризація була частково викликана існуванням найманців-джихадистів у військах Азербайджану, що воювали пліч-о-пліч з азербайджанськими солдатами, оскільки це розглядалося як серйозна небезпека для Заходу та порівнювалося з «османською експансією».

Незважаючи на те, що ісламські найманці не зробили великої різниці на полі бою у Другій Карабахській війні, проте вони справді відіграли істотну роль у створенні посиленого ісламського дискурсу в суперництві Вірменії з Азербайджаном [7]. Однак слід сказати, що президент Ільхам Алієв використав риторику «зіткнення цивілізацій» для власного блага. Зокрема він засудив майже кожну ісламську країну за те, що вона станом на 2020 р. все ще має добрі двосторонні відносини з «окупантською» Вірменією [9]. У той же час президент Туреччини Реджеп Тайїп Ердоган заохочував ісламських бойовиків з різних країн взяти участь у «газаваті» (арабський термін, що позначає військові походи пророка Мухаммеда проти неісламських народів) проти вірменського народу, проте в очах Заходу це розглядалося як релігійних похід (джихад) проти християнства [6].

Не менш важливо відзначити, що з конституційної точки зору Азербайджан є світською державою, де релігія відокремлена від держави, а всі релігії оголошені рівними перед законом; у той же час пропаганда релігії, яка принижує людську гідність, заборонена [10]. Проте, з іншого боку, президенти Азербайджану, зокрема Ільхам Алієв, наголошували на необхідності об'єднання країн ісламського світу для того, щоб регіон Південного Кавказу був під геополітичним контролем мусульманських держав – Туреччини, Азербайджану та Ірану, а конфлікт в Нагірному Карабасі, завдяки економічній та військовій «ісламській єдності» мав вирішитись на користь Азербайджану [12]. Відтак, можна визнати, що іслам справді відіграв істотну роль у нагірно-карабахському конфлікті, оскільки він допоміг Азербайджану реінтегруватися в умму, отримати дипломатичну та військово-економічну допомогу від мусульманських держав, окремих осіб чи організацій.

Отже, релігійний фактор справді відіграв величезну роль у формуванні конфлікту між вірменами та азербайджанцями, і він був інструменталізований урядами обох країн у різні моменти під час Першої та, особливо, Другої Карабахської війн. Можна дійти невтішного висновку, що пострадянські етнотериторіальні конфлікти, такі як конфлікти між Вірменією та Азербайджаном, демонстрували, що одним із ключових протиріч між державами можуть бути релігійні почуття, включаючи як використання ісламських наративів з азербайджанської сторони, так і вірменських звернень до християнської «сестри» Росії задля боротьби проти спільного мусульманського ворога. Однак розглядати конфлікт у Нагірному Карабаху лише як зіткнення двох великих релігій є практичною помилкою, оскільки іслам, як і християнство, відіграє лише додаткову роль у розгортанні конфлікту, оскільки як на боці Азербайджану виступають християнські та антимусульманські держави (Грузія та Ізраїль), так і на боці Вірменії виступають мусульманські країни (Іран).

Література

1. Демчишак Р. Друга карабаська війна у контексті реалізації інтересів головних регіональних акторів. *Політикус*. 2023. Вип. 5. С. 129–135. URL: http://politicus.od.ua/5_2023/20.pdf
2. Ben Aharon E. Israel's Foreign Policy and the Nagorno-Karabakh Conflict: A Reflection on Regional Security and Diplomacy. *Journal of Genocide Research*. 2024. P. 1–23. URL: <https://doi.org/10.1080/14623528.2024.2406100>
3. Cieřlewska A. Armenians and Azerbaijanis in Georgia: The Role of Religion, Religious Institutions, and Networks in the Second Nagorno-

Karabakh War. *Caucasus Analytical Digest*. 2023. №134. P. 12–16. URL: <https://doi.org/10.3929/ethzb-000625462>

4. Goyushov A. Understanding tensions in Nagorno-Karabakh through a religious prism: a look back at the war of 2020 – English version. *Bulletin de l'Observatoire international du religieux*. 2024. № 47. URL: <https://obsreligion.cnrs.fr/bulletin/understanding-tensions-in-nagorno-karabakh-through-a-religious-prism-a-look-back-at-the-war-of-2020/>

5. Horák S., Hoch T. The fate of sacred places in Nagorny Karabakh as a symbol of unsuccessful conflict transformation. *Bulletin of Geography. Socio-economic Series*. 2023. № 59(59). P. 25–40. URL: <http://doi.org/10.12775/bgss-2023-0002>

6. Hovsepyan N. The Instrumentalization of Islam in the Armenian-Azerbaijani Conflict Over Nagorno-Karabakh: Through the Beginnings of the Dispute in the 1980s to the Second Nagorno-Karabakh War of 2020. *Student Theses*. 2022. URL: <https://studenttheses.uu.nl/bitstream/handle/20.500.12932/43413/RMA%20Thesis.%20Nerses%20Hovsepyan.%201286712.pdf?sequence=1>

7. Kazarian D. Opium of the Media? The Evolving Role of Religion in Western News Coverage of the Nagorno-Karabakh Conflict. *Media, War & Conflict*. 2025. URL: <https://doi.org/10.1177/17506352241297926>

8. Khoshnood A., Khoshnood A. The Armenian-Azerbaijani Conflict and Its Implications for Iran. *BeginSadat Center for Strategic Studies. Perspective Papers*. 2020. URL: <https://besacenter.org/perspectivespapers/armenia-azerbaijan-conflict-iran/>

9. Mohamed B. A., Chew T. S. X. Nagorno-karabakh conflict : a religious strife? RSIS Commentaries. *Singapore: Nanyang Technological University*. 2020. № 183. URL: <https://dr.ntu.edu.sg/handle/10356/144803>

10. Project C. Azerbaijan's Constitution of 1995 with Amendments through 2016. *Constitute Project*. 2022. URL: https://www.constituteproject.org/constitution/Azerbaijan_2016.pdf?lang=en

11. Tchilingirian H. Religious Discourse on the Conflict in Nagorno Karabakh. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 1998. Vol. 18. Iss. 4, Article 1. URL: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol18/iss4/1>

12. Yemelianova G.M. The Nagorno-Karabakh Conflict in the Context of Muslim-Christian Relations. *Islamic Solidarity, Caucasus International*. 2017. Vol. 7. № 2. P. 121–137. URL: <http://cijournal.az/post/caucasus-international-vol-7-o-no-2-o-winter-2017>

Ірина Яфонкіна,
кандидат політичних наук, викладач
(Ірпінський фаховий коледж економіки та права)
Олександра Луценко,
студентка II курсу, спеціальності «Право»
(Ірпінський фаховий коледж економіки та права)

АНАЛІЗ КОНФЛІКТУ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ УКРАЇНИ ТА УКРАЇНСЬКОЇ ПРАВОСЛАВНОЇ ЦЕРКВИ

В умовах історичних обставин, сформованих в Україні століттями, а особливо в часи збройної агресії росії набуває актуальності питання дерусифікації всіх соціальних інститутів, і релігія не є виключенням. Сучасним представником суто української церкви та наступницею Київської митрополії є Православна Церква України (далі – ПЦУ); Її опонент – складова частина російської православної церкви – Українська православна церква(московського патріархату) (далі – УПЦ). Мета доповіді – проаналізувати канонічний статус УПЦ після створення ПЦУ, їх взаємодію між собою, становище УПЦ в умовах військового стану та вплив конфлікту на релігійне життя України.

Офіційна назва, затверджена статутом організації – Українська Православна Церква, проте за організацією закріпилось загальновживане уточнення «московського патріархату» через її історичний зв'язок із російською Православною Церквою, яка разом зі своїми підрозділами, у тому числі і УПЦ, складає московський патріархат.

Після створення у 2018 році Православної церкви України було скликано об'єднавчий собор православних церков України, що мав на меті обрати предстоятеля ПЦУ та тим самим об'єднати православних з інших парафій, в тому числі УПЦ. Ієрархи, що перебували під московською юрисдикцією, за винятком двох, проігнорували запрошення на зібрання – «як від них і очікувалось» – зазначає Вселенський патріарх Варфоломій [1]. За результатами зібрання ПЦУ визнавалася, як вже зазначалося, єдиною канонічною правонаступницею Київської Митрополії, у зв'язку з чим предстоятель УПЦ Онуфрій втрачав статус митрополита Київського. Згадуючи Онуфрія, важливо зазначити, що він та понад 20 інших священнослужителів УПЦ, згідно з розслідуванням Української Правди, мають громадянство росії [2].

У 2019 ПЦУ, за попереднім зверненням Верховної Ради України до Вселенського патріарха Варфоломія отримує Томос про надання автокефалії – права церкви на самоврядування та незалежність її від інших православних церков [3, с. 432] цілі його збігалися із цілями об'єднавчого собору – об'єднання усіх православних церков на теренах України під дахом ПЦУ. УПЦ ж розцінила ці дії як втручання держави у церковні справи, відзначивши, що вони не уповноважували на це державні органи, тому ці дії можна розцінювати як перевищення влади [4]. 6 грудня того ж року на засіданні Синод УПЦ прийняла рішення про розрив відносин із Константинопольською, Елладською та Олександрійською церквами, у зв'язку з визнанням ними автокефалії ПЦУ[5].

Із початком повномасштабного вторгнення УПЦ засудила військові дії росії, прибравши згадки про РПЦ із власного статуту, проте, не всі московські статутні документи стерли згадки про залежність УПЦ від неї [6, с. 2].

19 жовтня 2023 Верховна Рада України прийняла за основу законопроект №8371, яким пропонувалась унеможливлення діяльності в Україні релігійних організацій, управління яких знаходиться у країні-агресорі [7]. Голова інформаційно-просвітницького відділу УПЦ митрополит Климент у відповідь на це заявив, що законопроект «можливо і забороняє УПЦ, однак в Української Православної Церкви немає приставки МП» [8], тим самим наголошуючи на розірванні зв'язки УПЦ з росією. Виходячи з сукупності цих фактів, теперішній канонічний стан УПЦ можна назвати невизначеним та потребуючим регулювання.

Резонною відповіддю української релігійної спільноти на порушення росією фундаментальної засади православ'я «Не вбий» став масовий перехід парафій УПЦ до ПЦУ. Окремо хотілося би відзначити Бучанську громаду, яка особливо постраждала від військових дій; Усі храми громади, що колись знаходились під контролем московського патріархату, перейшли до ПЦУ [9]. Загалом в Україні, починаючи з 2018 року, під підпорядкування ПЦУ станом на грудень 2024 року перейшла 1561 релігійна громада [10].

Таким чином, підсумовуючи вищесказане, роль конфлікту Української Православної Церкви та Православної Церкви України виходить далеко за межі релігійного аспекту, підіймаючи також питання української національної ідентичності – перехід значної кількості храмів від УПЦ до ПЦУ свідчить про посилення в тому числі і релігійної ідентифікації в українців. Крім того, конфлікт розкриває

сутність інформаційної війни, демонструючи роль інформаційних маніпуляцій УПЦ та відповідей на них від ПЦУ на громадську думку.

Література

1. Вселенський патріарх: Церкваріуму українські ієрархи під Росією не є місцеві правлячі єпископи. *Церкваріум*. 2020. URL: <https://cerkvarium.org/dokumenty/tserkovni/vselenskiy-patriarkh-tserkvariumu-ukrajinski-ierarkhi-pid-rosieyu-ne-e-mistsevi-pravlyachi-episkopi>

2. В Онуфрія і ще понад 20 священників УПЦ МП знайшли російські паспорти. *Українська правда*. 2023. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2023/04/7/7396917/>

3. Лубський В. І., Теремко В. І., Лубська М. В. Релігієзнавство: підручник. Київ: «Академвидав», 2002. 432 с.

4. УПЦ МП звинувачує РПЦ у втручанні в церковні справи України. *Українська правда*. URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2018/04/21/7178377/>

5. УПЦ МП розірвала відносини з церквами, які визнали ПЦУ. *LB.ua*. URL: https://lb.ua/society/2019/12/06/444182_upts_mp_razorvala_otnosheniya.html

6. Статутні документи Української Православної Церкви – Грамота Патріарха Московського і всієї Русі Олексія II від 27 жовтня 1990 року. *Державна служба України з етнополітики та свободи совісті*. URL: <https://dcss.gov.ua/uoc-statutory-documents/>

7. Верховна Рада України. Проект Закону України про внесення змін до деяких законодавчих актів України щодо забезпечення національної безпеки. URL: <https://www.rada.gov.ua/news/razom/242636.html>

8. В УПЦ МП відреагували на ухвалення законопроекту проти них: «Така ситуація нагадує комуністичне минуле». *Громадська.ua*. URL: <https://hromadske.ua/suspilstvo/229795-v-upts-mp-vidreahuvaly-na-ukhvalennia-zakonoprojektu-proti-nykh-taka-sytuatsiia-nahaduye-komunistychnе-mynule>

9. У Бучанській громаді перейшов до ПЦУ останній храм, що залишався під контролем Московського патріархату. *Релігійно-інформаційна служба України*. URL: https://risu.ua/u-buchanskij-gromadi-perejshov-do-pcu-ostannij-hram-shcho-zalishavsya-pid-kontrolem-moskovskogo-patriarhatu_n146097

10. 3 УПЦ (МП) до ПЦУ перейшли 218 релігійних громад у 2024 році. *Інтерфакс-Україна*. URL: <https://interfax.com.ua/news/general/1036509.html>

Віталій Шпакович,
пошукач (PhD),
(Единбурзький університет, Великобританія)

ВПЛИВ СОЦІАЛЬНИХ ВИКЛИКІВ НА АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС ПРАВОСЛАВ'Я

Православне християнство має особливу антропологічну перспективу, яка розглядає людину як таку, яка створена згідно з образом Божим (*imago Dei*), який становить неподільну єдність душі та тіла. Це фундаментальне розуміння формує православні підходи до сучасних проблем – від біоетики до соціальної справедливості. Згідно з дослідженнями православних біоетичних поглядів, це антропологічне розуміння кидає виклик редукціоністським поглядам на людське існування і формує православний підхід до медичної етики, паліативної допомоги та питань добровільного закінчення життя за власною ініціативою особи [1, с. 221]. Православна традиція підкреслює, що людина є фундаментально релятивною істотою, яка знаходить свою справжню ідентичність у спілкуванні з Богом та іншими, а не в ізоляції чи автономії.

Документ «Заради життя світу: до соціального етосу Православної Церкви» (2020) являє собою важливу сучасну артикуляцію православної антропології у відповідь на виклики 21-го століття. Цей документ можна розуміти як політичний маніфест Православ'я, що звертається до нагальних проблем сучасності, які потребують богословської уваги [2, с. 19-20]. Він висвітлює персоналістський антропологічний погляд, позитивно взаємодіючи з такими поняттями, як ліберальна демократія, мова прав людини та солідарність з бідними, демонструючи, як традиційна православна антропологія може говорити про сучасні соціальні проблеми, не відмовляючись від свого богословського коріння [2, с. 19–20].

Цей персоналістичний підхід є поточним етапом розвитку православного антропологічного дискурсу, який показує, як традиція може зберігати свої основні богословські ідеї, адаптуючи їх до сучасного контексту. Православна антропологія стверджує, що людина є не просто біологічною чи психологічною сутністю, а духовною істотою, чия остаточна реалізація полягає у спілкуванні з Богом. Ця перспектива забезпечує особливу призму, через яку православне християнство оцінює і реагує на сучасний соціальний розвиток.

Політичні та геополітичні виклики суттєво вплинули на православний антропологічний дискурс, часто змушуючи артикулювати індивідуальну людську ідентичність та суспільство в контексті конфліктів та поділів. Взаємозв'язок між політикою і релігією глибоко сформував сучасний церковний ландшафт православного християнства. Останні роки стали свідками значних церковних викликів, включаючи розкол між Москвою і Константинополем, складну роль Московського патріархату в російсько-українському конфлікті, зусилля Олександрійського патріархату, спрямовані на збереження балансу на африканському континенті, та боротьбу Єрусалимського патріархату за збереження своїх позицій у Святій Землі [3].

Ця геополітична напруженість змусила православних богословів і церковних лідерів сформулювати бачення людської ідентичності та суспільства, які б відповідали націоналістичному тиску, залишаючись при цьому вірними православним антропологічним принципам. Відносини між релігійною та національною ідентичністю стають дедалі складнішими, піднімаючи фундаментальні питання про те, як православна антропологія розуміє людську приналежність і суспільство поза національними та етнічними кордонами.

Православні підходи до патріотизму розкривають цю напругу між універсальною та партикулярною ідентичністю. Дослідження показують, що православне християнство закликає віруючих любити як свою територіальну батьківщину, так і своїх духовних братів і сестер по всьому світу. Ця подвійна любов виконує божественну заповідь про любов до ближніх, включаючи сім'ю, одновірців і співгромадян [4, с. 124].

Православний патріотизм проявляється через захист своєї Батьківщини, працю на загальне благо, участь у культурному та освітньому житті [4, с. 125]. Ця перспектива відображає антропологію, яка бачить людину одночасно вбудованою в певні спільноти і частиною універсальної людської сім'ї, створеної згідно з образом і подобою Божою.

Виклик для православної антропології в цьому контексті полягає в тому, щоб розробити рамки, які вшановують законні прояви культурної та національної ідентичності, водночас протистоячи етнофілетизму (підпорядкування церковної єдності національній ідентичності) та іншим формам націоналізму. Це вимагає повернення до фундаментальних антропологічних принципів, які постулюють рівну гідність усіх людей як носіїв божественного образу і водночас визнають законне розмаїття людських культурних проявів.

Сучасні моральні виклики спонукали православні кола до серйозних роздумів про людську природу, свободу та етичні обов'язки. Дослідження, проведене серед православних студентів Сербії, виявило складні взаємозв'язки між релігійністю та ставленням до суперечливих моральних питань. Хоча вища релігійність передбачала більш консервативне ставлення до абортів, проституції та одностатевих шлюбів, кореляція зі ставленням до проституції виявилася несподівано позитивною всупереч релігійному вченню [5]. Це свідчить про те, що навіть у православних громадах існують розбіжності між офіційним антропологічним вченням і життєвим розумінням моралі.

Дослідження показало, що православні студенти оцінили себе як релігійних вище середнього, але отримали найнижчі бали у розрізі взаємозв'язку впливу віри на поведінку [5, с. 1]. Цей розрив між сповідуваною вірою та прийняттям моральних рішень свідчить про те, що православна антропологія стикається з труднощами у перетворенні свого бачення постаті людини у практичні етичні настанови для віруючих, які намагаються зорієнтуватися у плюралістичному світі, де конкуруючі моральні системи мають значний вплив на носіїв православної віри.

Православне християнство має сформулювати антропологічну систему поглядів, яка може вирішувати такі питання, як аборт, одностатеві стосунки та евтаназія, залишаючись вірним традиції. Це вимагає не замовчування проблемних питань сьогодення, а позитивного бачення людського процвітання, яке має сенс у сучасному контексті. Наприклад, православна реакція на асистовану смерть ґрунтується на богословських, етичних і пастирських міркуваннях, які відображають тонке розуміння страждання, смерті та спокутного потенціалу [1, с. 221, 226].

Православне богослов'я підкреслює перетворюючу силу страждання, коли воно поєднане з Христовими стражданнями відкуплення, пропонуючи догляд наприкінці життя, який наголошує на співчутті, гідності та надії на воскресіння, а не просто на полегшенні страждань за будь-яку ціну [1, с. 227]. Цей підхід відображає розуміння православною антропологією людської особи як психосоматичної єдності, чия остаточна реалізація виходить за межі теперішнього життя і спрямована на вічне спілкування з Богом. Виклик для православних мислителів полягає в тому, щоб ефективно донести це бачення у світському контексті, який часто ставить автономію та уникнення страждань понад усі інші цінності.

Православна антропологія також формується через взаємодію з іншими релігійними традиціями, що потребує прояснення відмінних

елементів, одночасно визнаючи спільні ідеї. Богословська модель, розроблена румунським православним богословом Доріном Оанчеа, є спробою визнати нехристиянські релігії, зберігаючи при цьому православну богословську самобутність [6]. Цей «плюралістичний інклюзивізм» прагне залишатися в руслі східної православної традиції, водночас відповідаючи на сучасні виклики за допомогою сучасної мови та концептуальних рамок православ'я [6].

Така богословська інновація представляє антропологічну відкритість до визнання істини і цінності в різноманітних релігійних виразах, зберігаючи при цьому відмінне православне розуміння людської природи і долі. Модель Оанчеа демонструє, як православне богослов'я може вести справжній діалог з іншими релігійними традиціями, не відмовляючись від своїх основних антропологічних принципів, сприяючи більш інклюзивному розумінню релігійного розмаїття, що ґрунтується на православних богословських засадах.

Дослідження практики хрещення в багатоконфесійному верхньому Єгипті демонструє, як спільні християнські ритуали, такі як хрещення, структурують взаємодію між конфесіями [7]. Цей етнографічний підхід розкриває важливість розгляду хрещення з різних точок зору: як дискурсу, як обряду і як відтворення [7]. Таке багатогранне розуміння підкреслює, що православна антропологія має спільні риси з іншими християнськими традиціями, зберігаючи при цьому відмінні елементи, які відображають її особливе богословське бачення.

Дослідження православного християнства як контрреформації на півдні Ефіопії ще більше ілюструє, як православна антропологія позиціонує себе по відношенню до інших релігійних варіантів. Для консервативних Аарі православне християнство пропонує відповідь на протестантський виклик, дозволяючи їм захищати традиційні цінності, отримуючи при цьому доступ до престижа релігії, що асоціюється з елітою [8, с. 69]. Це показує, як православна антропологія може забезпечити розв'язання певних викликів, які постали перед окремими спільнотами, які прагнуть зберегти ієрархічні соціальні структури і традиційні цінності перед обличчям егалітарних релігійних альтернатив.

Православна антропологія має глибоке розуміння різноманітних підходів до економічної справедливості та соціальних перетворень. Документ «За життя світу» відображає залучення православних до проблем бідності та економічної нерівності, спираючись на антропологічне розуміння людської гідності та солідарності [2, с. 27]. Наголошуючи на солідарності з бідними, документ демонструє, як

православна антропологія збагачує соціальну етику, сприяючи справедливості та милосердю, а не необмеженому індивідуальному збагаченню.

Таке соціальне бачення перебуває в суперечності як з некритичним прийняттям капіталізму, так і з різними формами колективізму, які применшують унікальну цінність кожної людської особистості. Православна антропологія стверджує як незнищенну цінність кожної людини, створеної згідно з образом Божим, так і спільнотний характер людського існування, надаючи простір для критики як індивідуалістичних, так і колективістських економічних систем.

Антропологічний дискурс бідності в Африці надає відповідну точку порівняння, хоча він походить з католицької, а не православної традиції. Цей дискурс слугує як виправданням, так і критикою офіційного католицького соціального вчення про бідність, насильство і справедливість [9].

Концепція бідності збагачує і критикує офіційне вчення через пророчу проникливість, припускаючи, що менш ієрархічний підхід до сучасних соціальних питань є необхідним і досяжним [9]. Православне християнство також може отримати користь від критичного ставлення до своїх антропологічних припущень про бідність та економічні системи.

Православне християнство та іслам поділяють занепокоєння щодо економічної справедливості, незважаючи на інші їхні фундаментальні богословські розбіжності. Ця міжконфесійна взаємодія з економічних питань демонструє, як православна антропологія може знайти спільну мову з іншими релігійними традиціями у вирішенні спільних соціальних проблем, зберігаючи при цьому своє особливе богословське підґрунтя.

Література

1. Ciocan Tudor-Cosmin. Toward a Theology of Compassionate Release: Orthodox Christianity and the Dilemma of Assisted Dying. Confronting End-of-Life Realities With Faith and Compassion. *Dialogo*. 2024. Vol. 10. Iss. 2. P. 215–234.
2. Asproulis N. Doing Orthodox Political Theology Today Insights From the Document for the Life of the World: Toward a Social Ethos of the Orthodox Church (2020). *Review of Ecumenical Studies*. 2021. Vol. 13. Iss. 1. P. 16–30.
3. Charisi M., Ioannou A. Connecting Links Between Orthodox Christianity and Diplomacy: Interchurch Rivalries and Political

Interdependencies. *European Journal of Humanities and Social Sciences*. 2024. Vol. 4. Iss. 6. P. 16–25.

4. Кравченко П., Дешко Б., Фазан В. Вплив православного християнства на формування почуття патріотизму: соціально-філософський аналіз. *Витоки педагогічної майстерності*. 2024. №. 34. С. 124–127.

5. Petrović R., Uroš V., Ivko A. The Relationship Between the Level of Religiousness of the Christian Orthodox Female Students of Teachers' Education Faculties in Serbia and Their Attitudes Towards Orthodox-Moral Issues. *Religions*. 2024. Vol. 15. Iss.7. P. 809.

6. Patru A. Theological Valorization of the Other From an Orthodox Christian Perspective: Dorin Oancea's Model of Theology of Religions in Relation to Social and Theological Developments of Modernity. *Religions*. 2022. Vol. 13. Iss. 6. P. 552.

7. Aaron M. Baptism in the Plural. *Journal of the Canadian Society for Coptic Studies*. 2022. Vol. 13. URL: <https://doi.org/10.5913/jscs.13.2021.a002>.

8. Sommerschuh J. Answering the Protestant Challenge: Orthodox Christianity as Counterreformation in Southern Ethiopia. *Northeast African Studies*. 2022. Vol. 22. Iss. 2. P. 69–89.

9. Raymond Olúsèsan A. Anthropological Poverty Discourse in Africa: A Contribution to Catholic Social Thought on Poverty, Violence, and Justice. *Journal of Catholic Social Thought*. 2023. Vol. 20. Iss. 1. P. 73–97.

Артемій Дорош,
аспірант кафедри релігієзнавства,
(Київський національний університет імені Тараса Шевченка)

ДЕРЖАВНО-ЦЕРКОВНІ ВІДНОСИНИ В КОНТЕКСТІ ВІДРОДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОГО ПРАВОСЛАВ'Я

Державно-церковні відносини – це особливий вид взаємодії між двома ключовими для українського суспільства інституціями. Церква завжди користувалась в Україні високою довірою громадян, що викликано історичною релігійністю нашого народу та усталеним дотриманням древніх традицій і обрядів. Інститут держави також завжди був лідером суспільної довіри. Після повномасштабного вторгнення почуття патріотизму, любові до всього українського значно загострилося. Значна кількість громадян кардинально

переглянули питання власної самоідентифікації на користь проукраїнського та проєвропейського вектору.

В останні роки державно-церковна взаємодія зводиться до боротьби за формування Єдиної і незалежної церкви, яка б змогла об'єднати наявні гілки православ'я. За роки незалежності України держава по-різному бачила вирішення проблеми об'єднання церков, але максимально наблизитись до цього вдалося лише наприкінці 2019 р. спільними зусиллями Президента Порошенка, Верховної Ради України, Вселенського патріарха Варфоломія, і, насамперед, патріарха Філарета та ієрархів різних церков. Однак, шлях до формування сучасної церковної мапи тривав понад 3 десятиліття, і сьогодні називати його доконаним недоречно. Власне наявність багатьох релігійних організацій формує сучасні державно-церковні відносини, та можливі варіанти їх взаємодії.

Почуття автокефальності загострилося із проголошенням державної незалежності. Напередодні, у 1990 р. найбільша на той час в Україні УПЦ Московського патріархату була зареєстрована вже із сучасною назвою, та проголошується самокерованою. Паралельно відновлюється УАПЦ, яка має столітню історію боротьби за незалежність. Через 2 р. створюється УПЦ Київського патріархату. Виходить із підпілля ще одна церква Київської традиції – УГКЦ. Отже, були сформовані всі передумови для гармонійного розвитку християнських церков і перспективами їх подальшого об'єднання. Історично, традиційно, догматично та богослужбово не було жодної різниці між поділеними гілками православ'я, особливо між УПЦ КП та УАПЦ [4, с. 246].

До процесу відродження українських церков активно долучалась інтелігенція, особливо на заході країни. З проголошенням незалежності саме інтелігенція обґрунтовувала право на окреме існування української нації. Спираючись на історичний досвід, традиційність нашого народу та почуття української окремішності було встановлене одне з перших українських церковних свят – День хрещення Русі [3].

Митрополит Філарет, який у 1990 р. очолював УПЦ усвідомлював, що Київська церква здобула значні перспективи, бо змогла відродити права древньої Київська митрополія до 1686 р. [2, с. 65]. Однак, скористатися перевагою відновленого Київського православ'я в той час не вдалося. Але сформувалися потужні підвалини нових національних релігійно-політичних теорій, наприклад «Києва як другого Єрусалиму», Києва як християнської столиці всіх слов'ян.

Цілком очевидно, що налагодити державно-церковні відносини значно простіше, коли б православні церкви були об'єднаними. Тому, держава докладала значних зусиль та неодноразово «підштовхувала» ієрархів до можливих переговорів та діалогу. Дійсно, за роки незалежності українські церкви спромоглися на кілька спроб зближення. Перша вагома спроба відбулась в 1993 р. УПЦ МП могло об'єднатися з УПЦ КП, однак, зі слів представників Московського патріархату, переговори зірвалися через постать Філарета. Наступною великою спробою об'єднатися став 2000 р. Помирає останній очільник УАПЦ патріарх Димитрій (Ярема). Однак ієрархи УАПЦ та УПЦ КП не змогли домовитись. В тому ж році Вселенський патріарх Варфоломій I підписує спільний з українськими церковними лідерами меморандум про співпрацю, однак цей документ «залишився на папері» [1, с. 71].

Про можливі варіанти набуття автокефалії українською церквою говорили у 2008 р., з нагоди 1020-ї річниці Хрещення Русі. До Києва прибув Вселенський патріарх, однак далі розмов не було жодних кроків. Ще однією спробою консолідації став Майдан. Проукраїнські церкви закликали Московський патріархат до об'єднання. В черговий раз було утворено міжцерковні комісії. Однак через ультимативне ведення діалогу з обох сторін справа не зрушилася.

Інша модель налагодження міжконфесійного миру, і, як наслідок, продуктивних державно-церковних відносин, – наявність паралельних юрисдикцій. З канонічної точки зору, це неправильне рішення, але наприклад Естонії, і загалом усіх церквах діаспори, особливо в США та Канаді, такі проєкти успішно реалізовані [5]. Паралельне співіснування двох визнаних церковних юрисдикцій в сучасній Україні – це реалії сьогодення українського православ'я.

Таким чином, державно-церковні відносини в Україні могли формуватися виключно під впливом міжконфесійних протиріч та протистоянь. Політична влада, особливо напередодні чергових виборів, орієнтувалась на різні релігійні організації, наприклад В. Ющенко відверто підтримував УПЦ КП та проєвропейський напрямок. На відміну від нього, його опонент В. Янукович підтримував УПЦ МП та проросійський вектор розвитку. Очевидно, що церква, будучи втягнутою у політичні перегони, отримувала певні дивіденди. Однак, як і на війні, переможці забирають лаври переможених. Після виборів релігійна організація, яка підтримувала сторону переможця отримувала очевидні переваги (виділення земельних ділянок, допомога від місцевих чиновників з оформлення документів, матеріальна підтримка, медійна підтримка, тощо). Програвша сторона, хай і

неофіційно, однак завжди утискалась та обмежувалась у діяльності. Отже, державно-церковні відносини зводились переважно до політичних загравань та використання авторитету церкви, якій стабільно довіряють, в політичних цілях.

Підсумовуючи сказане відзначимо, що за роки незалежності Україна так і не сформувала об'єктивну модель державно-церковної взаємодії, яка б була прозорою та діяла не зважаючи на вибори та кандидатуру переможця. В останні десятиліття українські церкви перейняли державницьку модель адміністрування та територіально-епархіального поділу. Крім того, церква запозичила методи адміністративно-політичного управління. Саме це визначає сучасні державно-церковні відносини в Україні, які переважно залежать виключно від політичної волі державного керівництва, і не вписуються в рамки сформованої загальнодержавної моделі співпраці та співіснування. Заради справедливості відзначимо, що за роки незалежності така модель так і не була сформована. Відтак, напрацювання сучасної діалогічної моделі державно-церковних відносин, яка б відображала волю суспільства та обраний проєвропейський вектор, питання найближчого майбутнього українського суспільства.

Література

1. Бутинський В. Юрисдикційний статус українського православ'я і перспективи канонічного оформлення помісної церкви: релігієзнавчі та еклезіологічні рефлексії (1991 – 2013 рр.): дис. на здобуття наук. ступеня к. філософ. наук спец. 09.00.11. Чернівці, 2014. 203 с.
2. Валько В. Первісне християнство. Львів : «Місіонер», 2007. 175 с.
3. Горбик С. Історичні інсинуації як спроба боротьби проти Київського патріархату та його Предстоятеля. Київське православ'я: міжнародний науковий проєкт. URL: <http://kyiv-pravosl.info/2014/08/10/istorychni-insynuatiji-yak-sproba-borotby-proty-kyjivskoho-patriarhatu-ta-joho-predstoyatelya>.
4. Кобетяк А. Політичні детермінанти конституювання Помісної православної церкви. Дис. на здобуття наук. ступеня доктора політ. наук за спеціальністю 23.00.02 Волинський національний університет імені Лесі Українки, Луцьк, 2023. 465 с.
5. Ringvee R. State and religion: Estonian experience. *Релігійна свобода*. № 13. Київ, 2008. С. 70–73.

Тарас Кобетяк,
аспірант кафедри філософії та політології
(Житомирський державний університет імені Івана Франка)

ВПЛИВ ДЕРЖАВНОЇ ПОЛІТИКИ НА МІЖРЕЛІГІЙНІ ВІДНОСИНИ В УКРАЇНІ

Релігія та державна влада завжди були тісно переплетені. Перші лідери племен нерідко виконували роль релігійних жерців, а згодом князі й королі називали себе ставлениками (представниками) Бога, що слугувало легітимізацією їхньої влади. Впродовж історії релігійна та політична сфери часто взаємодіяли: правителі впливали на церкву, використовуючи її як засіб управління суспільством, а релігійні лідери могли визначати політичний курс держави. Це зумовлено тим, що церква є не лише носієм духовних традицій, а й потужним соціальним інститутом, котрий формує моральні орієнтири, стандарти поведінки та суспільну свідомість. Саме тому влада завжди прагнула контролювати релігійну сферу, адже вона є одним із способів переконання суспільства та маніпуляції суспільною свідомістю.

На території сучасної України релігійна ситуація та міжрелігійні відносини також значною мірою визначались державною політикою. Прийняття християнства та Хрещення Русі в 988 р. стало однією з ключових передумов трансформації розрізнених племен у єдину державу, здатну стати впливовим гравцем на геополітичній арені того часу. Берестейська унія 1596 р. виступала інструментом релігійної інтеграції українських земель до складу Речі Посполитої. Під час національно-визвольних змагань ХХ ст. питання незалежності Української церкви від РПЦ було одним із ключових. Так, рішення про автокефалію ухвалили практично одразу після проголошення незалежності України [1, с. 12–14]. Все це підкреслює тісний зв'язок між релігією, національною ідентичністю та політичним курсом держави.

Незважаючи на світові тенденції до секуляризації, вплив державної політики на релігійну ситуацію в Україні залишається значним, особливо після 2013 р. Під час Євромайдану деякі церкви відкрито підтримували протестний рух, що спричинило певну реакцію з боку влади. Зокрема, 3 січня 2014 р. Міністерство культури надіслало офіційний лист представникам УГКЦ із зауваженнями щодо порушення законодавства та можливого припинення діяльності, що, за словами предстоятеля УГКЦ митрополита Святослава (Шевчука), було безпосередньо пов'язано з активною підтримкою Майдану

церковними структурами [3]. Окрім того, відбулося суттєве переосмислення державної політики у релігійній сфері. Якщо раніше державні представники неофіційно надавали преференції УПЦ, яка зберігала нейтралітет під час Революції Гідності, то згодом цей статус перейшов до УПЦ КП, котра активно підтримала Євромайдан. В тому числі, її предстоятель, патріарх Філарет (Денисенко), благословив духовенство на участь у протестних подіях, прагнучи зміцнити підтримку серед громадянського суспільства та створити сприятливі умови для подальшого розвитку [4].

Суттєвий вплив державної політики на церкву простежується і в реаліях українського сьогодення. П. Порошенко, для якого релігійне питання стало одним із трьох ключових напрямів передвибірчої кампанії, фактично відіграв центральну роль у процесі підписання Томосу для Української церкви. Зокрема, саме П. Порошенко і патріарх Варфоломій 3 листопада в Стамбулі уклали угоду про Співробітництво та взаємодію між Україною та Вселенським Патріархатом, метою якої була взаємна та узгоджена діяльність «щодо конституювання Автокефальної Помісної Православної Церкви в Україні у рамках Томосу про автокефалію, наданого Вселенським Патріархатом» [5, с. 89]. Таким чином, саме політична воля влади, а не ініціатива церковних громад чи православних архієреїв, стала головним каталізатором проведення Об'єднавчого собору та формування ПЦУ.

Наступні роки характеризуються активною підтримкою новоствореної церкви з боку державної влади. Зокрема, представники місцевого самоврядування та державних органів нерідко відігравали ключову роль у процесах переходу релігійних громад із УПЦ до ПЦУ, виступаючи ініціаторами або координаторами таких зборів. Повномасштабне вторгнення Росії лише загострило питання церковних відносин в Україні, актуалізувавши необхідність врегулювання діяльності релігійних організацій, які мають зв'язки з країною-агресором. У цьому контексті варто відзначити ухвалення 20 серпня 2024 року Закону України «Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій». Цей нормативний акт передбачає заборону релігійних структур, пов'язаних із Російською Федерацією. «Незалежна країна, незалежний народ мають бути незалежними також і духовно» [2], – прокоментував прийняття цього нормативного акту Володимир Зеленський під час спілкування із Вселенським Патріархом Варфоломієм.

Отже, можна відзначити суттєвий вплив державної політики на міжрелігійні відносини та загальну релігійну ситуацію в Україні.

Особливо це стає очевидним у кризові періоди, коли виникає необхідність врегулювання суспільних та безпекових викликів. Закономірно постає питання про те, чи має держава право та необхідність втручатися у справи церкви? Слід зазначити, що релігія виконує не лише духовну функцію, а й відіграє важливу соціальну роль, формуючи цінності і моральні орієнтири та впливаючи на суспільні відносини. Як соціальний інститут церква є частиною громадського життя, а будь-який соціальний інститут потребує певного регулювання.

Підсумовуючи відзначимо, що державне втручання може бути виправданим у випадках, коли воно спрямоване на зміцнення національної безпеки, підтримку громадської стабільності та сприяння міжрелігійному діалогу. Водночас такі дії мають здійснюватися у чіткій відповідності до національного законодавства та міжнародних зобов'язань України у сфері свободи совісті й віросповідання. Особливо це важливо в контексті забезпечення балансу між державною політикою та дотриманням принципів демократичного врядування, прав людини та релігійного плюралізму.

Література

1. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви. У 4-х т. Т. 3. Київ: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 1998. 390 с.

2. Володимир Зеленський провів телефонну розмову зі Вселенським Патріархом Варфоломієм. *Президент України. Офіційне інтернет-представництво*. URL:

<https://president.gov.ua/news/volodimir-zelenskij-proviv-telefonnu-rozmovu-zi-vselenskim-p-95217>

3. Заява Глави УГКЦ з приводу листа Міністерства культури України щодо підстав для припинення діяльності релігійних організацій. УГКЦ Святослав, Верховний Архієпископ Києво-Галицький, Глава Української Греко-Католицької Церкви. URL: <https://docs.ugcc.ua/1313/>

4. Кисельов О. Між релігією та політикою: Роль і місце православних церков на Майдані. Україна модерна. Міжнародний інтелектуальний часопис. URL: <https://uamoderna.com/md/mizh-religieyu-ta-politikoyu-rol-i-misce-pravoslav-nix-cerkov-na-majdani/>

5. Саган О. Православна Церква України: конституювання та перспективи розвитку. Київ, 2019. 104 с.

Валентин Кошелевський,
аспірант кафедри філософії та політології
(Житомирський державний університет імені Івана Франка)

ВПЛИВ РЕЛІГІЙНОГО ПРОСТОРУ НА ПРОЯВ ТА ПЕРЕБІГ СОЦІАЛЬНИХ КОНФЛІКТІВ

Сучасне суспільство, що перебуває на інформаційному етапі свого розвитку, дедалі частіше зіштовхується з міжетнічними та міжконфесійними конфліктами, що актуалізує питання конфесійного миру як у глобальному, так і в національному вимірах. У цьому контексті наукове осмислення релігійного простору, зокрема його конфесійного виміру, набуває особливої ваги. Суспільно-географічні дослідження в цій царині стають надзвичайно актуальними, оскільки дозволяють не лише виокремити територіальні наслідки трансформацій у релігійності, а й простежити геополітичні наслідки трансформацій у релігійному середовищі. Це, своєю чергою, сприяє кращому розумінню причин релігійних конфліктів і дає підґрунтя для їх прогнозування та розробки стратегій їхнього попередження чи пом'якшення.

Суттєвий внесок у вивчення конфесійного районування в Україні зробили вітчизняні вчені, які здійснили комплексний аналіз моделей просторового розподілу релігійних спільнот на території держави. У своїх дослідженнях вони визначили ключові принципи та методологічні підходи до конфесійного районування, що розглядається як науково обґрунтований поділ території на частини (райони, підрайони, провінції тощо), які характеризуються специфікою конфесійної структури, що склалася під впливом низки чинників – насамперед історико-географічних умов формування регіонів та рівня релігійної активності населення [1; 2; 3; 4; 5].

При цьому наголошується на відмінностях між поняттями релігійного і конфесійного районування, які впливають із суспільно-географічної природи релігійного простору. В межах запропонованої структури релігійного простору він інтерпретується як складова сакрального простору, що поділяється на підпростори віруючих (конфесійний простір), а також атеїстів, агностиків і акірхів (осіб, віддалених від інституційної релігійності). Конфесійний простір, у свою чергу, поділяється на окремі конфесійні субпростори – православний, католицький, протестантський, іудейський, мусульманський, язичницький тощо.

У рамках проведення конфесійного районування, яке охоплює лише показники конфесійної належності без урахування релігійної байдужості чи невизначеності (атеїзм, агностицизм, акірхія), І. Косташук пропонує використовувати систему рейтингової оцінки територій. Вона базується на таких індикаторах як індекс релігійної мозаїчності; забезпеченість релігійними громадами за кожною конфесією; кількісне співвідношення священнослужителів, пресвітерів та місіонерів; забезпеченість населених пунктів громадами і представниками духовенства – усе це обчислюється окремо для кожної конфесійної традиції [5, с. 180].

Проведення відповідних обчислень на основі даних Міністерства культури України та регіональних звітів дозволяє отримати 221 показник: індекс мозаїчності для кожного регіону та 220 показників забезпеченості, що відповідають кількості напрямів і течій, яких, за звітами, налічується 55. Такий обсяг даних надає змогу здійснити глибоке порівняння адміністративно-територіальних одиниць за конфесійною структурою та рівнем релігійної активності населення.

Територіальна структура конфесійного простору аналізується через кількісно-якісну характеристику співвідношення конфесій, течій і напрямів на визначеній території. Для опису цієї структури використовуються категорії конфесійного району, підрайону та провінції. Конфесійний район – це територіальна одиниця, що характеризується специфікою міжконфесійних відносин і має спільні історико-географічні та релігійні риси. Конфесійний підрайон є складовим елементом району, що виокремлюється на основі відмінностей у конфесійному складі. Конфесійна провінція становить частину району з виразною конфесійною ідентичністю, у межах якої можуть розміщуватися локальні утворення – конфесійні ареали.

На основі проведених розрахунків та побудови рейтингових показників забезпеченості населення і населених пунктів релігійними громадами, а також індексу релігійної мозаїчності, формується узагальнений індикатор, що дозволяє опосередковано оцінити рівень релігійної активності та характер конфесійної структури окремих регіонів. У межах регіонального аналізу запропоновано умовний поділ території України на п'ять конфесійно-релігійних ареалів (регіонів), кожен із яких характеризується специфічними рисами релігійного розвитку.

До східного ареалу віднесено Луганську, Донецьку, Харківську, Сумську та Дніпропетровську області. Південний ареал охоплює Одеську, Миколаївську, Херсонську, Запорізьку області, а також частину території Кіровоградської області. Центральний ареал

включає Хмельницьку, Вінницьку, Черкаську, Полтавську області та частину Кіровоградщини. До північного ареалу належать Чернігівська, Київська, Житомирська, Рівненська та Волинська області. Західний ареал сформовано з територій Чернівецької, Тернопільської, Івано-Франківської, Львівської та Закарпатської областей [5, с. 180–182].

Такий поділ дозволяє більш глибоко осмислити просторову організацію релігійного життя в Україні та виявити регіональні відмінності у структурі конфесійного представництва та релігійної активності. Варто наголосити, що запропонована схема конфесійного районування території України суттєво відрізняється від раніше розроблених моделей аналогічного типу. Її ключовою перевагою є комплексний підхід, який враховує не лише адміністративно-територіальні межі, але й історико-географічні регіони, що істотно підвищує аналітичну цінність отриманих результатів. Відмінною рисою цієї моделі є інтеграція не тільки даних про просторове розміщення конфесій, але й показників релігійної активності населення, що в більшості попередніх схем залишалося поза увагою або розглядалося фрагментарно.

У межах цієї моделі виділяються основні принципи конфесійного районування, а саме: конфесійна мозаїчність, яка відображає ступінь різноманітності конфесійного складу; рівень релігійної активності, що виявляється через показники інституційної забезпеченості; територіальна наближеність як фактор формування сталих релігійних практик; та специфіка міжконфесійної взаємодії, яка може включати як кооперативні, так і конфліктогенні елементи.

Література

1. Шевчук Л.Т. Сакральна географія. Львів: Світ, 1999. 160 с.
2. Патійчук В.О. Територіальна організація релігійної сфери адміністративної області (на прикладі Волинської області): дис. кандидата географічних наук 11.00.02. Луцьк: Волинський державний університет імені Лесі Українки, 1998. 202 с.
3. Павлов С. В., Мезенцев К. В., Любіцева О. О. Географія релігій: навчальний посібник. Київ: Арттек, 1998. 504 с.
4. Ковальчук А. С. Релігійно-географічне районування: критерії і показники. *Український географічний журнал*. 2000. № 3. С. 40–43
5. Костащук І. І. Формування релігійного простору та його вплив на суспільні процеси: дис. ... док. геогр. наук.: 11.00.02. Київ, 2019. 692 с.

Юрій Сятайло,
аспірант кафедри філософії та політології
(Житомирський державний університет імені Івана Франка)

РЕЛІГІЙНІ АСПЕКТИ ЕТАТИЗМУ В КОНТЕКСТІ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

Ідеологія етатизму передбачає тісне поєднання церковної та державної влади, в основі якого лежить ідея ототожнення православ'я з єдиною імперською формою державності та певним етносом. У політичному вимірі етатизм репрезентує концепцію, спрямовану на формування або відновлення так званої «православної держави» та «православної монархії», що розглядаються як єдино прийнятні моделі організації суспільного буття для віруючих [1, с. 64]. У цьому контексті імперія інтерпретується не як світський інститут управління, а як сакралізований сотеріологічний механізм, покликаний стримувати прихід зла. Світоглядні засади етатистської доктрини спираються на безумовну віру в істинність богословських положень конкретної конфесії, яка претендує на універсалізм. Подібне богословсько-політичне поєднання створює уявлення про можливість наднаціонального об'єднання православних народів під керівництвом «православного царя» як вищого носія духовної і світської влади.

Етатизм виступає складовим елементом ширшої ідеологічної конструкції, що отримала назву візантизм. У цьому контексті він співвідноситься з ключовими положеннями візантійської моделі політико-релігійного устрою, серед яких домінують ідеї симфонії між церковною та державною владою, інтеграції релігії та політики як взаємодоповнюючих форм служіння, а також відновлення «християнської держави» в образі монархії, заснованої на морально-релігійних принципах [2, с. 36].

У межах цього ідеологічного комплексу влада трактується як інструмент духовного служіння, а постать монарха як уособлення божественної благодаті, носія добра, покликаного здійснювати християнізацію суспільства. Релігія в етатистському світогляді повинна проникати в усі сфери суспільного життя, формуючи єдину духовну основу для політичної, соціальної та культурної реальності. Центральним положенням є визнання нерозривної єдності між національною традицією та церковним Переданням як базової передумови гармонійного функціонування суспільства. У цій парадигмі народ і влада розглядаються як органічне ціле, де

самодержавець несе відповідальність за духовне і матеріальне благополуччя нації.

Ідея православної держави постає в якості ідеального політичного устрою, що має імперське, міжнаціональне спрямування, а окремому народу відводиться місія стати провідником спасіння для інших народів. Таким чином, соціокультурна основа етатизму визначається глибокою сакралізацією політики, тотальним проникненням релігійних настанов у державне управління та трансформацією християнства в домінуючу державну ідеологію.

Сучасна російсько-українська війна розгортається не лише у військово-політичному вимірі, але й у сфері смислів, цінностей, ідентичностей. У цьому контексті релігія постає не як нейтральна духовна сфера, а як активний чинник політичного протистояння. Одним із ключових механізмів, що забезпечують ідеологічну стійкість агресора, є етатизм, тобто система поглядів, яка надає державі виняткове значення, часто підміняючи нею суспільство, мораль і навіть Бога. У російському варіанті етатизму особливе місце посідає симбіоз державної влади та Російської православної церкви (РПЦ), що становить форму сучасного сакралізованого авторитаризму.

У політичному дискурсі етатизм трактується як доктрина, що надає державі максимальні повноваження у всіх сферах суспільного життя, включно з ідеологією, мораллю, культурою. У випадку з Росією етатизм набуває месіанської форми, в якій держава позиціонується як носій «істинної цивілізації», а її дії як продиктовані вищим моральним або навіть сакральним законом.

Релігійний вимір етатизму в Росії реалізується через рід факторів. Перший – сакралізація державної влади, яка проголошується «від Бога», критика її трактується як моральна зрада. Другий – інтеграція РПЦ у державну політику завдяки чому церква фактично перетворюється на ідеологічний інститут. Третій – месіанський дискурс «руського мира» як концепції цивілізаційної місії Росії, яка має «захищати православну віру» навіть збройним шляхом.

РПЦ є ключовим партнером держави у формуванні ідеологічного етатизму через легітимацію агресії. Патріарх Кирил неодноразово публічно благословляв дії російської армії, називаючи війну «священною боротьбою». У цьому контексті православні ієрархи знаходять моральне виправдання імперіалізму через ідею «духовної єдності» українців і росіян та релігійний риториці як протидія «аморальному Заходу» [3, с. 60]. Саме тому релігія використовується не для морального очищення чи духовного служіння, а як інструмент

політичної війни, легітимації державного насильства та внутрішньої репресії.

На противагу російському етатистському симбіозу релігії та держави, в Україні формується партнерська модель церкви і суспільства, де релігія відіграє роль морального орієнтиру, але не підміняє собою державні інститути. Особливо це простежується у діяльності Православної церкви України (ПЦУ), яка засуджує агресію Росії як антихристиянську, підтримує Збройні Сили України духовно та гуманітарно, не вдаючись до мілітаристської риторики, формує простір моральної підтримки суспільства, не монополізуючи право на істину, підтверджує принцип відокремлення церкви від держави. Таким чином, українське релігійне середовище чинить опір сакралізації політики, зберігаючи автономію духовної сфери та підтримуючи громадянське суспільство в умовах війни.

Релігійні аспекти етатизму в умовах російсько-української війни виявляють фундаментальні розбіжності між двома моделями релігійно-державних відносин. У Росії релігія перетворена на інструмент державного контролю, духовної мобілізації та сакралізації війни. В Україні, навпаки, релігія виконує гуманістичну, моральну та волонтерську функцію, чинячи опір авторитарному етатизму і сприяючи зміцненню демократичного громадянського простору. Ці процеси демонструють, що релігія в умовах війни не є пасивним феноменом, а активно включена у боротьбу за смисли, ідентичності та майбутнє політичного порядку. Подальші дослідження мають зосередитися на вивченні механізмів протидії сакралізованому авторитаризму та розвитку моделей плюралістичної духовності в поствоєнному суспільстві.

Література

1. Саган О. Н. Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. К.: Світ Знань, 2004. 912 с.
2. Ішук Н. В. Етатизм як релігійне вчення та політична ідеологія. *Вісник Національного авіаційного університету. Філософія. Культурологія*. 2013. № 2. С. 35–39.
3. Филипович Л. О., Горкуша О. В. Релігійні виклики національній безпеці у фокусі української гуманітаристики в умовах російсько-української війни. *Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки*. Вип. 1 (95), 2024. С. 55–63.

Олег Соколовський,
доктор філософських наук, професор
(Житомирський державний університет імені Івана Франка)

Тетяна Дроботько,
здобувачка I курсу другого (магістерського) рівня
вищої освіти спеціальності В10 Філософія
(Житомирський державний університет імені Івана Франка)

РЕЛІГІЙНА ПОЛІТИКА ОРГАНІВ ВИКОНАВЧОЇ ВЛАДИ УКРАЇНИ

Політичні інститути, як складові політичної системи, відображають інтереси різних соціальних та політичних груп суспільства. У рамках даного дослідження увага буде зосереджена на тих політичних інститутах, що, в межах своїх конституційних повноважень, здійснюють вплив на формування релігійної політики та процесів, пов'язаних з релігією в Україні. До таких інститутів належать, насамперед, парламент, органи виконавчої влади, інститут громадянства та політичні партії.

Інститути виконавчої влади складаються з державних органів та посадових осіб, які виконують управлінські функції в суспільстві. Вищим органом у структурі виконавчої влади України є Кабінет Міністрів України (Уряд України), який здійснює виконавчу владу безпосередньо та через міністерства, інші центральні органи виконавчої влади та місцеві державні адміністрації. Уряд здійснює керівництво, координацію та контроль за діяльністю цих органів. Він несе відповідальність перед Президентом України та Верховною Радою України, є підконтрольним і підзвітним Верховній Раді України в межах, визначених Конституцією України [1].

У структурі виконавчої влади України ключове місце посідає Кабінет Міністрів України, який виконує функції вищого політичного інституту та відіграє провідну роль у формуванні та реалізації державної політики, зокрема у сфері релігійних відносин. Відповідно до закріплених конституційних повноважень, уряд наділений правом законодавчої ініціативи, зокрема щодо розробки та подання на розгляд Верховної Ради України законопроектів, що регулюють релігійну сферу. Діяльність Кабінету Міністрів спрямована на забезпечення національних інтересів через реалізацію норм Конституції України, чинного законодавства, актів Президента України, а також Програми діяльності уряду. У межах своїх компетенцій Кабінет Міністрів

здійснює управлінські функції в галузях, що належать до сфери його відповідальності [2].

Важливу роль у реалізації державної релігійної політики відігравали спеціалізовані органи при Кабінеті Міністрів України, структура та назви яких зазнавали змін залежно від політичного курсу кожної конкретної владної команди. Серед таких інституцій у різні періоди функціонували: Рада у справах релігій при Кабінеті Міністрів України; Міністерство у справах національностей, міграції та культів; Державний комітет у справах релігій; Державний департамент у справах релігій у складі Міністерства юстиції; Державний комітет у справах національностей і релігій; Департамент у справах національностей і релігій у складі Міністерства культури.

Починаючи з 2019 року, функції, пов'язані з формуванням та реалізацією релігійної політики, покладено на Державну службу України з етнополітики та свободи совісті. Цей орган було утворено відповідно до Постанови Кабінету Міністрів України «Про утворення Державної служби України з етнополітики та свободи совісті» та діє на підставі відповідного Положення, затвердженого цією ж постановою [3]. Служба є центральним органом виконавчої влади, діяльність якого координується через Міністерство культури та інформаційної політики України. Вона відповідає за реалізацію державної політики у сферах міжнаціональних відносин, релігії та захисту прав національних меншин, керуючись при цьому Конституцією України, законодавчими актами, указами Президента, постановами Верховної Ради та уряду.

У 2020 році відбулося остаточне передання відповідних повноважень від Міністерства культури до Державної служби України з етнополітики та свободи совісті [4]. До кола її функцій входять аналітична, моніторингова, просвітницька та медіаційна діяльність у зазначених сферах, а також виконання окремих дозвоільних функцій, зокрема реєстрації релігійних організацій і надання дозволів на місіонерську діяльність іноземним громадянам.

Служба формує стратегічне бачення своєї діяльності з метою підвищення ефективності внутрішнього контролю, покращення якості надання адміністративних послуг, а також запобігання нецільовому використанню бюджетних ресурсів. Пріоритетними напрямками внутрішнього аудиту є процеси реєстрації статутних документів релігійних об'єднань, місіонерських товариств, духовних навчальних закладів, а також погодження проповідницької та канонічної діяльності духовних осіб-іноземців, які тимчасово перебувають на території України.

Серед ключових завдань Державної служби також – організація та проведення релігієзнавчої експертизи з залученням представників релігійних організацій, фахівців у галузі релігієзнавства, наукових установ. Важливою складовою діяльності служби є ведення обліку та аналіз статистичних даних щодо релігійного середовища: чисельності релігійних організацій, їхнього майнового стану, кількості культових споруд, а також об'єктів, що не використовуються за цільовим призначенням. Систематичний моніторинг діяльності релігійних організацій та об'єднань національних меншин також належить до сфери її компетенції [5].

З ініціативи Державної служби України з етнополітики та свободи совісті (ДЕСС) було створено Експертну раду з питань свободи совісті – консультативно-дорадчий орган, покликаний аналізувати й опрацьовувати проблемні питання, що стосуються формування та реалізації державної політики у сфері державно-конфесійних відносин, а також забезпечення свободи совісті в Україні. Одним із пріоритетів ДЕСС є розвиток діалогу між представниками різних релігійних конфесій, що реалізується через створення платформ для міжконфесійного та міжрелігійного обговорення та втілення відповідних проєктів, спрямованих на налагодження взаєморозуміння між релігійними спільнотами.

З метою покращення адміністративного супроводу діяльності релігійних організацій Служба розпочала прийом документів на реєстрацію їхніх статутів та легалізацію як юридичних осіб. Одночасно, з ініціативи ДЕСС, Міністерству цифрової трансформації України були подані пропозиції щодо створення єдиної національної електронної системи погодження канонічної діяльності. Ця система повинна включати розширений функціонал для пошуку й аналітики релевантної інформації, а також мати модуль електронного кабінету заявника для подання, перегляду та затвердження документів релігійних організацій, у тому числі змін до статутів.

У контексті поточної безпекової ситуації, зумовленої широкомасштабною агресією російської федерації проти України, ДЕСС запропонувала до громадського обговорення проєкт Концепції Державної цільової національно-культурної програми «Єдність у розмаїтті» на період до 2032 року. Метою цього документа є імплементація міжнародних зобов'язань України в сфері захисту прав національних меншин та розвитку міжетнічного діалогу, а також протидія наслідкам політики насильницької асиміляції, яку протягом століть провадила Росія на українських теренах. Основою для реалізації цієї програми слугують ключові міжнародні правові акти,

зокрема: Міжнародний пакт про громадянські і політичні права (1966), Рамкова конвенція про захист національних меншин (1995), Європейська хартія регіональних мов або мов меншин (1992), а також Міжнародна конвенція про ліквідацію всіх форм расової дискримінації (1965).

Література

1. Конституція України. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254к/96-вр#Text>
2. Закон України «Про Кабінет Міністрів України». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/794-18#Text>
3. Постанова Кабінету Міністрів України «Про утворення Державної служби України з етнополітики та свободи совісті». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/503-2019-п#Text>
4. Постанова «Про затвердження Положення про Державну службу України з етнополітики та свободи совісті та внесення змін до Положення про Міністерство культури України». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/812-2019-п#Text>
5. Державна служба України з етнополітики та свободи совісті. Режим доступу: <https://dess.gov.ua>

5. АКТУАЛЬНІ СОЦІОГУМАНІТАРНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОСТІ І РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР

Костянтин Вергелес,
*проректор ЗВО з науково-педагогічної та виховної роботи
доктор філософських наук, професор
(Вінницький національний медичний університет ім.*

М.І.Пирогова)

Павло Куліш,
*кандидат філософських наук, доцент,
(Вінницький національний медичний університет ім.
М.І.Пирогова)*

МЕНТАЛЬНІ ТРАНСФОРМАЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ СВІДОМОСТІ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ

Релігійна свідомість завжди була й залишається однією з ключових форм не лише суспільної але й індивідуально-особистісної свідомості, яка маніфестує ціннісно-світоглядну й пізнавально-орієнтаційну систему як соціуму так і людини. У сучасній Україні останнім часом помітні істотні ментальні трансформації релігійної свідомості, які зумовлені як міжнародними глобалізаційними процесами, так і внутрішніми соціально-політичними змінами. Особливо значущими чинниками таких трансформацій стали війна, євроінтеграційні прагнення українців, зростання інтересу до національної ідентичності, подолання радянських та пострадянських догм і стереотипів мислення тощо.

Сам термін «ментальні трансформації» виражає передусім реальні зміни у структурі мислення окремих особистостей чи певних спільностей, їх ставленнях до існуючих реалій і поведінкових стереотипах. У випадку релігійної свідомості йдеться насамперед про переосмислення релігійних доктрин, форм культу, загальної релігійної культури тощо. На теренах України після Революції Гідності 2013-2014 рр. й початку збройної агресії Росії проти України в українському суспільстві розпочалися важливі ментальні зрушення в цілому у релігійній сфері зокрема. Криза довіри до Московського Патріархату призвела до переорієнтації суспільства в бік підтримки національно зорієнтованих релігійних інституцій та зростання популярності автокефальних церков на чолі з Православною Церквою України

(ПЦУ). Як показують результати дослідження Інституту соціології НАН України 2023 року, що з моменту повномасштабного вторгнення РФ у 2022 році кількість прихильників ПЦУ різко зросла, тоді як рівень довіри до УПЦ МП істотно знизився. Пряма й відкрита агресія Росії проти України показала, що війна є явищем не тільки фізичного протистояння, але й ідеологічного. У ідеологічному протистоянні УПЦ з її православними традиціями стала важливою складовою формування громадянської позиції нашого народу. На думку С.Ваннер, війна посилює процеси перегляду релігійної ідентичності як на індивідуальному, так і колективному рівні. Люди все більше стали сприймати релігію як елемент національного спротиву, що проявляється в масовому переході громад до ПЦУ. Крім того, військовий стан загострив проблему пов'язану із суспільною потребою у стабільності й символічному захисті, що призвело до зростання довіри до тих релігійних організацій, які демонструють патріотичну позицію.

З іншого боку, євроінтеграційний курс України теж стимулював модернізацію релігійної свідомості, що виражається у поступовому наближенні до секулярних європейських стандартів, зокрема у сфері міжконфесійної толерантності. Щоправда, на відміну від західноєвропейських країн, де домінує модель приватизації релігії, в Україні релігійна свідомість досі виконує важливу інтегративну функцію в умовах кризи. Тож самоочевидним стає факт, що сучасна Україна балансує між двома процесами – секуляризацією та збереженням високого рівня релігійної культури. Всупереч тому, що більшість українців проголошують свою приналежність до тієї чи іншої конфесії, опитування того ж таки Інституту соціології НАН України 2023 року свідчать про поступове зниження традиційної участі у богослужіннях. Натомість зростає «громадянська релігійність» - готовність сприймати церкву як соціальний інститут, що виконує морально-гуманітарну функцію, яка не є обов'язково пов'язаною з ритуальною практикою. Поширення феномену «громадянської релігійності» вказує на те, що значна кількість українців знаходяться на межі між релігійною та світською ідентичністю, сприймаючи релігію не стільки догмою, скільки частиною національної культури. Цей феномен посилюється під впливом західних моделей соціальної етики та гуманітарних стандартів.

Останнім часом спостерігається швидке зростання підтримки УПЦ, яке проявляється у масовому переході релігійних громад із УПЦ МП до Православної Церкви України, що символізує не лише

конфесійні зміни, а й глибинну зміну релігійної ідентичності. З іншого боку популяризація та поширення волонтерського й капеланського руху призвела до того, що релігійні спільноти активно включилися у суспільно значущу діяльність, співпрацюють з військовими, переселенцями та жертвами війни, що формує новий образ «соціальної церкви». Як зазначає Губерський (2019), нинішня релігійність в Україні виходить за межі традиційного релігійного поля й інтегрується у громадянське суспільство, впливаючи на солідарність і взаємодопомогу. Сучасна ПЦУ стала символом не тільки релігійної, але й культурної ідентичності. Релігійна свідомість набуває нових рис, де церковна активність дедалі частіше корелює з проявами патріотизму. Сучасна війна посилила роль та значення релігії як засобу психологічної підтримки. За словами І.Зязюна (2020), релігійна свідомість допомагає продукувати установки на надію та солідарність у кризових умовах, сприяючи формуванню «ментальної стійкості» українців.

Глобальні процеси цифровізації життєвого простору сучасної людини не могли не вплинути й на діяльність церкви і церковних інституцій. Релігійні організації стали активно використовувати соціальні мережі, стрімінги та онлайн-формати для посилення своїх меседжів. Онлайн-богослужіння під час пандемії COVID-19 тільки посилили цю тенденцію. У сучасній Україні така форма «дистанційної релігійності» залишається актуальною й досі, що свідчить про поступову адаптацію традиційної релігійної свідомості до умов цифрової культури. Починаючи з 2015 року в Україні зросла увага на розвиток релігієзнавчих та богословських програм у світських і духовних навчальних закладах. Це сприяє формуванню критичного та осмисленого ставлення до релігії, що є ознакою переходу від традиційної до раціональної релігійної свідомості. Сучасна молодь, у свою чергу, стає більш орієнтованою на індивідуалізовані форми релігійності (молитва в приватному просторі, онлайн-сервіси тощо), що теж є ознакою цифрової трансформації релігійної сфери.

Тож, як бачимо, ментальні трансформації релігійної свідомості у сучасній Україні є багатовимірним процесом, який поєднує в собі ідентифікаційний, психологічний та соціокультурний аспекти. Ці трансформації зумовлені комплексом чинників – від війни та політичних змін до модернізації суспільства. Надалі цей процес, ймовірно, тільки посилюватиметься у зв'язку з європейською інтеграцією України та поступовим утвердженням нових форм релігійності.

Література:

1. Бех В. П. Духовність та свідомість особистості: психологічні та соціальні аспекти. Київ: КНЕУ. 2021.
2. Зязюн І. А. Філософія освіти і виховання. Київ: Наукова думка. 2020.
3. Шумський О. В. Соціальна психологія національної ідентичності. Львів: Видавництво ЛНУ ім. І. Франка. 2020.
4. Інститут соціології НАН України. Українське суспільство: моніторинг соціальних змін. Київ: Інститут соціології НАН України. 2023.
5. Губерський Л. В. Глобалізація і культурно-релігійні трансформації. Київ: Видавничий центр «Академія». 2019.
6. Horbyk R. War, Religion, and Nationhood in Ukraine. London: Routledge. 2023.
7. Wanner C. Everyday Religiosity and Politics in Ukraine. Cornell University Press. 2019.

Ірина Утюж,

доктор філософських наук, професор

(Запорізький державний медико-фармацевтичний університет)

«КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ ПОВОРОТ» У СУЧАСНІЙ БІОЕТИЦІ

Біоетика як наукова дисципліна виникла у другій половині ХХ століття у відповідь на виклики, пов'язані з розвитком біотехнологій, трансплантології, генетики та реанімаційної медицини. Проблеми, пов'язані з абортами, евтаназією, клонуванням чи експериментами на людях, вимагали розробки нових підходів до розв'язання моральних дилем. Біоетика намагається знайти баланс між технологічним прогресом і етичними принципами, такими як повага до людського життя, автономія пацієнта, справедливість і гуманність.

Важливим внеском біоетики є її здатність ставити під сумнів моральність медичних рішень і практик.

Саме тому питання дотримання морально-етичних норм у використанні новітніх технологій, особливо у сфері біомедицини, є надзвичайно актуальним. Ця галузь нерідко супроводжується порушеннями основних прав людини. Як зазначає Б. Островська, хоча розвиток біомедичних технологій має на меті збереження життя, на практиці науково-технічні досягнення часто використовуються з утилітарними цілями. Це призводить до того, що людину починають

сприймати як «біологічний ресурс», що принижує її цілісність та унікальність життя як Божого дару [1, с. 23].

У цьому контексті сучасна парадигма **персоналістичної біоетика** виступає за пріоритетність людської особистості, підкреслюючи святість і гідність людського життя як основу всіх біомедичних практик. Вона наполягає на тому, що ніхто не має права маніпулювати унікальністю людини, позбавляти її життя чи визначати її право на існування.

Тому, в сучасній біоетиці відбувається культурологічний поворот, як повернення до своїх фундаментальних основ, а саме до світоглядно-ментальних принципів духовної культури.

Культурологічний поворот у біоетиці означає зміщення фокусу досліджень із суто універсальних етичних принципів на вивчення впливу культурних традицій, цінностей та релігійних вірувань на моральні рішення у сфері медицини та біотехнологій. Це визнання того, що етичні дилеми сприймаються по-різному залежно від культурного контексту.

«Культурологічний поворот» у сучасній біоетиці – це повернення до її витоків.

Початок біоетики, на думку багатьох фахівців, поклав відомий конфлікт під час впровадження в практику охорони здоров'я США одного з перших апаратів «штучна нирка». Висока правова культура лікарів, характерна для США, заблокувала несанкціоновані ніким правила черговості підключення пацієнтів до апарату: лікарі відмовилися вирішувати питання – хто отримає свій шанс, а кому доведеться піти з життя.

Нові медичні технології, наштовхнувшись на американське право, знайшли для свого впровадження моральний шлях – для пошуку виходу з цієї ситуації була організована комісія з поважних громадян, яка згодом стала прообразом біоетичних комітетів. До вирішення подібних проблем, а також інших нових медичних викликів, долучилися й церковні інституції.

Пропозиції, висловлені в ході дискусій у США, згодом були підхоплені в Європі. Тут Всесвітня рада церков почала розглядати важливі пов'язані з цим питання у робочих групах та на конференціях, починаючи з 1947 року (наприклад, у 1968 році на конференції обговорювалися етичні проблеми, пов'язані з медичними експериментами на людях) [2].

У подальшому, релігійні інституції відіграли важливу роль у формуванні етичних стандартів медичної практики та біотехнологічних досліджень. Католицька церква, протестантські

громади, православні богослови та представники інших конфесій не лише брали участь у дискусіях, але й розробляли власні етичні принципи, що згодом впливали на державну політику та міжнародні угоди.

Наприклад, католицьке вчення щодо святості життя стало основою для офіційної позиції Ватикану стосовно таких питань, як аборти, штучне запліднення та евтаназія. Папа Іван Павло II активно сприяв розвитку біоетичних дискусій, наголошуючи на необхідності захисту людської гідності у світлі швидкого прогресу науки [2].

У православній традиції питання біоетики також набули вагомого значення. Рішення міжправославних комісій, а також документи Константинопольської Церкви. Православні богослови, такі як митрополит Іоанн (Зізіулас), архієпископ Елпідифор (Ламбриніадіс) та архімандрит Іоанн (Мануссакіс), активно досліджували питання церковної першості та її онтологічних аспектів. Ці дослідження можуть опосередковано впливати на формування етичних позицій церкви щодо сучасних біоетичних викликів, а саме - пропонували богословське осмислення новітніх медичних викликів. Особливу увагу було приділено питанням клонування, генетичних маніпуляцій і трансплантології [3-7].

Протестантські спільноти, особливо в Північній Америці та Західній Європі, сприяли створенню біоетичних комітетів, у яких працювали теологи, лікарі та юристи. Така співпраця дозволяла враховувати як наукові, так і морально-етичні аспекти ухвалення рішень [2].

Синтез християнської та наукової етичної парадигми став основою світоглядних уявлень та професійної етики низки лікарів та вчених, яскравим прикладом чого є життя й творчість професора В. Войно-Ясенецького (свт. Луки), канонізованого Православною Церквою. А тому гуманізм, дотримання моральних принципів поряд із професіоналізмом мають бути основними складовими медицини [1, с. 22].

Християнська моральна традиція підкреслює цінність людського життя як Божого дару. Це формує ставлення до таких питань, як аборти, евтаназія чи трансплантація органів. Культурологічний поворот дозволяє врахувати ці релігійні погляди під час формування медичних політик і наративної біоетики, яка є основою нової парадигми позитивної медицини 5Р.

Згодом релігійний дискурс у біоетиці розширився, охоплюючи питання штучного інтелекту в медицині, цифрових біотехнологій і навіть етичних аспектів колонізації космосу. Сучасні релігійні лідери

дедалі частіше наголошують на необхідності формування біоетики, заснованої не лише на правових і наукових критеріях, але й на духовних цінностях, які визначають людську гідність і моральну відповідальність.

Література

1. Островська Б. В. Міжнародно-правове регулювання права людини на життя в контексті біоетики: монографія. Київ: Логос, 2019. 604 с.
2. Hübner J. Contributions by Protestant Theology to Medical Ethics and Bio-Ethics in Germany. In: Delkeskamp-Hayes, C. (eds) From Physicians' Professional Ethos towards Medical Ethics and Bioethics. *Philosophy and Medicine*. 2022. Vol 140. Springer, Cham. 2022. URL: https://doi.org/10.1007/978-3-030-78036-4_7
3. Zizioulas J. D. Being as communion: Studies in personhood and the Church. St. Vladimir's Seminary Press. 1985.
4. Zizioulas J. D. Communion and otherness: Further studies in personhood and the Church. T&T Clark. 2006.
5. Lambriniadis E. Challenges of the Orthodox diaspora. Orthodox Research Institute. 2015.
6. Manoussakis J. P. God after metaphysics: A theological aesthetic. Indiana University Press. 2007.
7. Manoussakis J. P. The phenomenology of religious experience. Bloomsbury Academic. 2016.

Олег Соколовський,

*доктор філософських наук, професор,
(Житомирський державний університет імені Івана Франка)*

Вікторія Маркевич,

*здобувачка I курсу другого (магістерського) рівня
вищої освіти спеціальності В10 Філософія
(Житомирський державний університет імені Івана Франка)*

ВПЛИВ ХРЕСТОНОСНОГО РУХУ НА РОЗВИТОК ПАЛОМНИЦТВА

Хрестові походи – це серія військово-релігійних кампаній, організованих Католицькою церквою у XI–XIII століттях. Вони мали на меті відновлення християнського контролю над Єрусалимом і Святими місцями, які перебували під владою мусульман. Ці події

стали визначальними у формуванні релігійних, політичних і культурних відносин між Сходом і Заходом.

У XI столітті Європа перебувала у стані політичної нестабільності, що було спричинено внутрішніми феодалними конфліктами, боротьбою між світською та церковною владою, а також загрозами з боку мусульманських держав. Християнська церква, зокрема Папство, шукала шляхів консолідації своєї влади та об'єднання християн під єдиною ідеєю боротьби за віру.

До кінця XI століття доступ до Святої Землі був складним через політичні зміни у мусульманському світі. Завоювання Єрусалиму сельджуками в 1071 році призвело до загострення ситуації, оскільки християнські паломники зазнавали переслідувань і нападів. Це стало одним із ключових аргументів Папи Урбана II на Клермонському соборі 1095 року, де він закликав до військового походу задля захисту паломників.

Після завоювання Єрусалиму у 1099 році хрестоносці створили Єрусалимське королівство, що забезпечувало безпечні умови для паломників [3, с. 270]. Виникнення військово-релігійних орденів – тамплієрів, госпітальєрів та Тевтонського ордену – сприяло розвитку охоронної системи та інфраструктури для паломників.

Паломництво поступово набуло організованого характеру, що сприяло його масовості. В Єрусалимі були збудовані притулки, церкви та монастирі, які приймали паломників [2, с. 205]. Водночас відбувалася і комерціалізація релігійних подорожей, що позначилося на економічному розвитку регіону. Це було одним із позитивних наслідків хрестових походів, оскільки створення умов для безпечного паломництва та розвитку інфраструктури сприяло не лише релігійному обміну, а й економічному піднесенню, що мало довгострокові наслідки для розвитку Святого міста та навколишнього регіону.

Поступові втрати хрестоносних держав у XIII столітті та остаточне падіння Акри у 1291 році призвели до значних змін у паломництві. Мусульманські володарі знову встановили обмеження на відвідування Єрусалиму християнами, що змусило європейців шукати альтернативні місця паломництва.

Незважаючи на політичні втрати, хрестові походи залишили глибокий слід у європейській релігійній свідомості. Протягом XIV–XVI століть паломництва до Святої Землі здійснювалися невеликими групами ченців та аристократів, а сама ідея «захисту віри» стала частиною культурної та релігійної традиції Європи.

Сучасні історики та релігієзнавці часто розглядають Хрестові походи як військово-релігійні конфлікти, що мали значний вплив на

європейське суспільство та Близький Схід. Дослідники, такі як Карол Гілленбранд та Амін Маалуф, підкреслюють, що Хрестові походи були не лише актом релігійного запалу, а й частиною політичної боротьби за вплив у середньовічному світі. Джонатан Райлі-Сміт звертає увагу на те, що, попри гасла звільнення Святої Землі, Хрестові походи спричинили серйозні гуманітарні наслідки та загострили релігійну ворожнечу між християнами та мусульманами.

12 березня 2000 року Папа Йоан Павло II під час урочистої меси у Ватикані визнав жорстокість Хрестових походів та вибачився перед постраждалими народами [4]. Він наголосив на необхідності діалогу між християнством та ісламом та засудив релігійно зумовлене насильство насильство як метод досягнення цілей. Його заява отримала неоднозначну реакцію: представники ісламського світу загалом позитивно оцінили цей крок, тоді як деякі католицькі традиціоналісти вважали, що вибачення було не виправданим, оскільки Хрестові походи мали також релігійну мотивацію.

У 2006 році Ватикан організував міжнародну наукову конференцію, присвячену осмисленню Хрестових походів. Серед учасників були провідні історики та богослови, такі як Крістоф Маєр, Джонатан Райлі-Сміт, Карол Гілленбранд, які представили понад 20 доповідей. Конференція мала на меті критичний перегляд подій Хрестових походів та їхніх наслідків для міжрелігійного діалогу. Було підкреслено, що хоча вони призвели до значних конфліктів, вони також сприяли культурному обміну між Європою та Близьким Сходом.

Реакція на конференцію була неоднозначною. Світська академічна спільнота сприйняла її як важливий крок до наукового осмислення подій минулого, тоді як у консервативних католицьких колах виникли дискусії щодо доцільності такого критичного підходу до історії Церкви.

Сьогодні ж Католицька церква розглядає паломництво до Святої Землі як акт духовного оновлення та молитви, а не як військову чи політичну місію. Офіційні заяви Ватикану наголошують на необхідності мирного діалогу між релігіями та закликають віруючих зосередитися на духовних аспектах паломництва. Папа Франциск неодноразово висловлювався про необхідність міжрелігійного порозуміння, наголошуючи, що минулі конфлікти не повинні визначати майбутнє відносин між християнами, мусульманами та юдеями.

Хрестові походи мали значний вплив на паломництво та релігійне життя християнського світу. З одного боку, вони сприяли розвитку

організованого паломництва, забезпечуючи його безпеку та розбудовуючи відповідну інфраструктуру. Завдяки хрестоносним державам на Близькому Сході було створено систему підтримки та захисту паломників, що сприяло значному зростанню кількості подорожей до Святої Землі.

З іншого боку, Хрестові походи мали тривалі негативні наслідки, зокрема загострення міжконфесійних конфліктів. Втрати хрестоносних держав та повернення мусульманського контролю над Єрусалимом у XIII столітті призвели до нового ускладнення доступу для паломників. Попри це, Хрестові походи залишили вагомий слід у європейській релігійній свідомості, сприяючи формуванню християнської традиції боротьби за «Святі місця» та символічної значущості Єрусалиму.

Сучасна історіографія та позиція Католицької церкви розглядають ці події через призму історичної відповідальності хоч і закликають наукову спільноту не ставитися критично до історії Церкви. Вибачення Папи Йонаса Павла II у 2000 році та проведення Ватиканом міжнародної конференції у 2006 році свідчать про прагнення осмислити уроки минулого та сприяти міжконфесійному діалогу. Відповідно, Хрестові походи слід розглядати не лише як військові кампанії, а й як складний соціокультурний феномен, що став одним із факторів формування напрямку розвитку європейської цивілізації упродовж століть.

Література

1. Кепша А. Природа, Бог та хрестоносці – реальна, символічна та психологічна зброя під час Першого хрестового походу. *Науковий вісник Ужгородського університету*. 2022. № 1. С. 98–107.

2. Семко Я. С. Лицарство та хрестові походи середньовіччя: документи та матеріали: навчальний посібник. Одеса: Ун-т Ушинського, 2022. 229 с.

3. Krey, A. C. The First Crusade: The Accounts of Eye-Witnesses and Participants. Princeton University Press, 1921. 200 p.

2 march 2000, day for pardon john paul II. *Vatican*. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000312_pardon.html

Марія Грицишина,
кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії
(Рівненський державний гуманітарний університет)

Володимир Грицишин,
кандидат філософських наук,
старший викладач кафедри льотної експлуатації та бойового
застосування вертольотів
(Харківський національний університет Повітряних Сил імені
Івана Кожедуба)

РЕЛІГІЙНІ ПОГЛЯДИ НА АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ БІОЕТИКИ

Біоетика займається складними моральними питаннями, що виникають у зв'язку з медичними, біологічними та генетичними досягненнями. Однією з основних проблем є взаємодія біоетики з релігійними уявленнями, які визначають етичні принципи для багатьох людей. Релігійність має великий вплив на погляди суспільства щодо таких тем, як генетичні маніпуляції, евтаназія, права пацієнтів і навіть питання смерті.

Стосовно проблеми, що стосується генетичні маніпуляції, можемо відзначити, що з розвитком технологій редагування генома, таких як CRISPR-Cas9, виникає ряд етичних і релігійних проблем. Релігії часто забороняють або ставлять під сумнів можливість втручання в природний хід еволюції та створення людини за допомогою технологій. Зокрема, католицька церква висловлює занепокоєння з приводу «генної модифікації» людини, оскільки вважає це втручанням у божественний порядок. Доктрина про «гідність людського життя» відстоює недоторканність природного стану людини [1].

Іслам також є скептичним щодо редагування генома, адже він вважає життя даром від Аллаха, а не результатом технологічних маніпуляцій. Для багатьох мусульман втручання в людське тіло з метою покращення фізичних або інтелектуальних характеристик є неприйнятним.

Іудаїзм підтримує використання медичних технологій для лікування, однак маніпуляції з геномом для поліпшення здоров'я або створення «дизайнерських дітей» вважаються морально сумнівними.

Клонування людини і використання стовбурових клітин для лікування важких хвороб є не менш важливими проблемами біоетики,

які мають глибокі релігійні виміри. Технології клонування, хоча і дають можливість для лікування деяких генетичних розладів, викликають у релігійних колах побоювання щодо ідентичності та унікальності людського життя. Католицизм однозначно виступає проти клонування людини, вважаючи, що лише Бог має право створювати життя, а штучне клонування порушує ці принципи. Православ'я також категорично проти створення людини через клонування, оскільки це порушує природний порядок і піддає сумніву людську гідність. В Ісламі ставлення до клонування також негативне, оскільки ці технології зазвичай сприймаються як спроби порушити волю Аллаха.

Зауважимо, що права пацієнтів на прийняття рішень щодо свого здоров'я є важливою частиною біоетики [4; 6]. Згода на лікування, право на інформацію про своє захворювання та вибір методів лікування нерідко залежить від релігійних переконань, які можуть вказувати на обмеження або навіть заборони певних медичних процедур. Католицизм підкреслює, що права пацієнтів повинні бути захищені, однак, якщо певні методи лікування суперечать моральним нормам (наприклад, аборти, стерилізація, евтаназія), вони повинні бути відкинуті. Іслам вимагає, щоб лікування здійснювалося за дозволом пацієнта і відповідно до вчення Корана, що встановлює межі для медичних втручань. Зокрема, дозволяється лікування, але якщо воно не суперечить основним принципам релігії. Іудаїзм підтримує медичні процедури, але підкреслює, що ці процедури повинні враховувати релігійні та моральні норми, включаючи заборону на лікування в певні дні або в обставинах, що суперечать законам Тори.

Дискусивною, наразі, залишається і проблема евтаназії. Більшість релігійних вчень вважає евтаназію недопустимою, але проблема гідної смерті та паліативної допомоги знаходить підтримку у ряді традицій. Католицька церква однозначно виступає проти евтаназії, вважаючи її формою вбивства, що порушує Божу волю щодо життя [1]. Іслам категорично забороняє евтаназію, вважаючи, що тільки Аллах має право на вирішення долі людини. Тому навіть добровільна евтаназія є гріховною. Буддизм і індуїзм зазвичай мають більш помірковані погляди на евтаназію, допускаючи її за певних обставин, зокрема коли страждання людини не можуть бути полегшені.

У деяких країнах евтаназія є законною (Нідерланди, Бельгія, Канада), а в інших – карається законом (Україна, Польща, більшість країн Азії та Африки). В соціальній площині теж присутні побоювання, що легалізація евтаназії може призвести до зловживань, особливо щодо людей похилого віку та інвалідів.

Альтернативою евтаназії є паліативна допомога, яка спрямована на зменшення страждань без прискорення смерті. Вона включає:

- адекватне знеболення;
- психологічну підтримку;
- соціальний та духовний супровід.

Багато релігійних організацій підтримують розвиток паліативної допомоги як альтернативи евтаназії. Католицизм заохочує розвиток паліативної допомоги як гуманний спосіб полегшення страждань, не порушуючи моральних норм [1]. Іслам також підтримує надання паліативної допомоги, якщо це не передбачає активного припинення життя, а лише полегшує страждання.

Можемо зробити висновки, що біоетика та релігія тісно переплітаються у вирішенні даних складних моральних питань. Релігійні переконання мають великий вплив на формування ставлення до новітніх технологій у медицині, особливо щодо меж дозволеного втручання в життя людини. Тому важливо враховувати релігійні аспекти при розробці біоетичних норм, що можуть бути прийнятними для широкого кола суспільства.

Література

1. Ватиканська доктрина про евтаназію. *Папська академія життя*. 1980. [https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19800505_euthanasia_en.html]
2. Кисельов М. Філософські та світоглядні аспекти біологічної етики. *Visnik Nacionalnoi Akademii Nauk Ukraini*. 2001. Vol. 11. P. 16–25. URL: https://visnyk-nanu.org.ua/ojs/index.php/v/article/view/4481/4219]
3. Кисельов М.М. Біологічна етика в системі практичної філософії. *Практична філософія*. 2000. №1. С. 166–174.
4. Кулініченко В. Л. Філософсько-світоглядні засади біоетики. *Практична філософія*. 2001. №3. С. 37–43.
5. Перова О.Є. Біоетика: смислові і предметні ракурси. *Вісник. Філософія. Політологія*. 2002. №38–41. С.45–50.
6. Чешко В.Ф. Генетика, біоетика, політика: коеволюція культурно-психологічних парадигм сучасної цивілізації. *Практична філософія*. 2001. №3. С. 44–71.

Олександра Матюхіна,
кандидат філософських наук, доцент
(Державний університет «Київський авіаційний інститут»)

ІВАН ПАВЛО II ПРО ШЛЯХИ УТВЕРДЖЕННЯ ПРИНЦИПУ СОЛІДАРНОСТІ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Католицька Церква, особливо з часів понтифікату Івана Павла II, приділяє все зростаючу увагу глобалізаційним процесам, оцінюючи їх з позицій прав людини та необхідності налагодження мирного міжцивілізаційного діалогу. В енцикліках, виступах Івана Павла II наголошується, що саме гуманістичні цінності мають виступати основою, вихідним пунктом пошуку відповідей на виклики сучасності. Однією з провідних гуманістичних цінностей в сучасному світі, підкреслював Іван Павло II, є принцип солідарності (лат. *solidare* — міцно з'єднувати). В енцикліці «*Sollicitudo Rei Socialis*» він писав: «Мир створюється солідарністю» [1, р. 39]. Він наголошував на його гуманістичному змісті. В його енцикліках, пастирських листах, промовах мова іде, перш за все, про міжособистісну солідарність, загальнолюдську солідарність, що стоїть над груповими поділами. Імперативність принципу солідарності має стати особистим переконанням людини, на основі усвідомлення нею вищої цінності життя, пошани до гідності іншої людини. Соціальність має утверджуватись на основі усвідомлення особистої відповідальності. Особистісне, індивідуальне розуміння кожною людиною свого обов'язку перед суспільством дозволяє їй зрозуміти повноту своєї гідності. Необхідність соціальної взаємодії на основі свободи, справедливості, миру, рівності, пошани до гідності людини у собі та інших стає особистим імперативом.

Іван Павло II підкреслював, що небачені можливості для поширення принципів солідарності й братерства в суспільстві створюються сучасними комунікативними процесами. Особлива роль у цьому належить «засобам суспільної комунікації» Іван Павло II в промові на 22 Світовому дні засобів масової інформації у 1988 році казав: «День, коли можна буде стверджувати, що «передача інформації» – це те саме, що й побудова братерських зв'язків, а сама «інформація» означає «солідарність», буде днем, коли соціальні медіа досягнуть своєї найпрекраснішої мети... Братерство і солідарність – це фундаментальні цінності, потреба в яких сьогодні є особливо нагальною; вони повинні характеризувати народи і культури. Чи

можуть бути сумнівні в тому, що радісне відкриття цих зв'язків стане найпрекраснішим «святом», яке можуть запропонувати соціальні медіа, і найуспішнішим «видовищем» в найкращому сенсі цього слова?» [2]. Він підкреслив у промові також нові можливості міжособистісного спілкування, що створюються розвитком мобільного зв'язку та інформаційних технологій. У щорічних папських зверненнях з нагоди Всесвітнього дня комунікації, зокрема у «Християнському посланні в комп'ютерній культурі» 1990р. Іван Павло II наголошував на антропологічному потенціалі сучасних засобів комунікації, зокрема Інтернету. Він звертав увагу не скільки на загрози, скільки на соціотворчі, гуманістичні можливості Інтернету. Завдяки своєму універсальному характеру Інтернет збільшує можливості особистісної комунікації, інтеракції не тільки між соціальними групами, але й між окремими людьми. Важливим шляхом утвердження принципу солідарності в сучасному світі є міжцивілізаційний, міжкультурний діалог. Небачені можливості для такого діалогу створюють сучасні засоби комунікації, особливо Інтернет. Діалог, полілог між представниками різних культур і цивілізацій, поглиблення взаєморозуміння є надійною основою соціальної взаємодії на основі принципу солідарності. Іван Павло II звертає увагу на євангелізаційні можливості комунікації в кіберпросторі: «Отже, важливо знайти практичні способи допомогти тим, хто саме через Інтернет уперше стикається з християнством, і перепроводити їх з уявного кіберпросторового світу в реальний світ християнської спільноти» [3, 420]. Католицька Церква з 1996 року має свій офіційний сайт (www.vatican.va). З часів понтифікату Івана Павла II Католицька Церква будує, формує в Інтернеті кіберпростір, в якому проявляється і використовується антропологічний потенціал Всесвітньої мережі для особистісного духовного розвитку людини, розвитку міжсуб'єктної комунікації на засадах взаємоповаги та солідарності.

Література

1. Ioannes Paulus PP. II Sollicitudo rei socialis. URL: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html
2. Jan Paweł II Środki społecznego przekazu w służbie braterstwa i solidarności. Orędzie na Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu. URL: <https://www.paulus.org.pl/245,22-sdssp-jan-pawel-ii-1988>
3. Іван Павло II, Папа. Інтернет – новий форум для проголошення Євангелія. 2002. *Церква і соціальна комунікація: Найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо,*

телебачення, інтернет та інші медіа. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2004. С. 418–421.

Максим Мельничук,
кандидат філософських наук, доцент
(Національний університет водного господарства
та природокористування, м. Рівне)

НЕОРЕЛІГІЙНІ ПРАКТИКИ В РАКУРСІ ВІРТУАЛІЗАЦІЇ СВІТУ

Інтерес релігійних інститутів щодо віртуалізації релігійної культури, як явища сьогодення загалом, та Інтернету зокрема є особливим виразом їх давнього інтересу щодо засобів масової комунікації. Розглядаючи ці здобутки сучасності як результат історичного розвитку науки, за допомогою якого людство «рухається» все далі і далі, розкриваючи приховані у всьому творінні можливості та цінності, Церква часто висловлювала своє переконання в тому, що вони є «дивовижними технічними винаходами» [2], які вже зараз дуже допомагають людям у їхніх потребах та можуть стати ще кориснішими, особливо враховуючи складну суспільну ситуацію в ракурсі сучасних концептів.

Віртуалізація культури має місце у загальному культурному плані, а також знаходить своє відображення і в культурі християнській. Так, у всіх європейських новинах початку березня, 2010 року прозвучала інформація про те, що у Франції відкрилася телефонно-комунікаційна «духовна консультація» – 0,34 € за хвилину, хто додзвонився, отримує можливість телефонної сповіді або кваліфікованої розмови на релігійні теми. І не дивлячись на те, що офіційний Костел (Конференція католицьких єпископів Франції) відразу ж заявив, що не має до цього сервісу жодного відношення і ніколи не буде прийнято католицтвом, сама поява подібних проєктів є знаковою [5]. Минулого року в інтернеті з'явився «реальний шанс для справді анонімної сповіді» – портал у Латвії із назвою <https://www.greksudze.lv/lv/greki> (у перекладі – «сповідь»). Тут будь-хто охочий (латвійською) може вільно і безкоштовно сповідатися у скоєних гріхах. При цьому користувачам, що сповідаються, забороняється повідомляти справжнє ім'я, місце проживання або назву місця роботи. До подібних проєктів можна віднести і резонансне віртуальне представництво Стіни Плачу: щоб покласти записку в

Стіну Плачу, достатньо лише залишити повідомлення у віртуальному представництві святині. Засобом для прийому повідомлень окрім сайтів (про їхню «правомочність» та якість – окрема тема) став навіть популярний соціальний сервіс Twitter: слід підписатися на обліковий запис The Kotel (Kotel – одна з назв Стіни Плачу) та надіслати повідомлення відповідного змісту. Аналогічним чином через інтернет можна залишити «церковну записку» (як вказується – для тих, хто надто сором'язливий чи обмежений у можливостях, з етичних міркувань чи через недієздатність не може відвідати храм особисто). Досить часто подібні послуги передбачають добровільну або обов'язкову оплату (у вигляді платних SMS-повідомлень або через інтернет-гроші, іноді – символічну – як то корисні інтернет-посилання Ми провели ряд опитувань, в ракурсі наших пошуків, серед молодих представників християнської пастви. Ось відповідь одного з них на таке запитання: «Чи можливе інтернет-богослужіння у фокусі, наприклад православ'я, в розрізі новітніх трендів сьогодення?»: «Я гадаю, так. Адже є телевізійні трансляції служб, і це нормально. Але треба пам'ятати – це для тих, хто не може йти до церкви: через дітей, власну хворобу, або догляд за хворим, або через віддаленість храму. Для таких людей, безумовно, телетрансляція, радіотрансляція, інтернет-служби потрібні. Але для людини все одно важливо самому брати участь, а не просто дивитися з боку. На літургії ми причащаємося Плоти та Крові Христа, і це не може бути зроблено у віртуальній реальності [4]. Скажімо, через інтернет ми можемо зробити все, що ми могли б зробити для Бога: ми можемо послати пожертвування до храму, послухати проповідь, можна передати записку про здоров'я. Але через мережу не передається те, що Бог дає людині особисто, – Його благодать, Причастя Його Плоти та Крові». Посилання зрозуміле. Але, цікаво, подібно до «намоленої ікони» чи «намоленого місця» чи можливе існування «намоленого сайту»? На нашу думку, таким питанням ще не зовсім є місце в ракурсі аналітичного осмислення проблеми як такої, але в дослідженнях неорелігій однієї з незаперечних сильних характеристик їхньої сугестивної сили відзначається саме тілесне залучення релігійного вчення до повсякденного життя. У храмі «простіше» долучитися до молитовного благоговіння, дотриматися певної ритуалістики, яка сповіщає про зіткнення з сакральним, священним та нумінозним.

Нашим вектором пошуків, безпосередньо, є не технології, а зміни людини в ракурсі її взаємодій з технологіями. У практиках виходу і занурення у віртуальну реальність людина набуває інших структур особи та ідентичності, іншої конституцію тобто, відбувається зміна

антропологічної формації, і ця віртуалізація людини несе, зокрема, і віртуалізацію спілкування [5].

Віртуальний світ комп'ютерної дійсності та Мережі став найважливішим чинником культури ХХІ століття. На відміну від традиційних медіа, віртуалізація та інтернетизація неокультури сьогодення допомагає активному самостійному вибудовуванню індивідуального інформаційно-комунікаційного поля, що робить його не просто засобом зберігання та передачі інформації, а універсальною платформою соціально-культурної діяльності та творчої активності особистості.

Література

1. Добродум О. Інтернет-ресурси та католицька церква. *Спеціальні історичні дисципліни: питання теорії та методики*: Зб. наук. пр. 2009. Вип. 16. С. 126–132
2. Іван Павло II. Християнське послання в комп'ютерній культурі. Папські послання з нагоди Всесвітнього дня комунікації. 1990. *Церква і соціальна комунікація: Найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, інтернет та інші медіа*. Львів: Видавництво Українського Католицького Університету, 2004. С. 314–316.
3. Перун М. Передмова до українського видання. *Церква і соціальна комунікація: Найголовніші документи Католицької Церкви про пресу, радіо, телебачення, Інтернет та інші медіа*. Львів: Вид-во УКУ, 2004. С. 9–21.
4. Melnyczuk M. Wirtualizacja kultury w perspektywie poszukiwań neoreligijnych w kontekście współczesności. *Українська полоністика : наук. журн. Житомир. держ. ун-т ім. І. Франка*. 2021. Т. 18. С. 53–62.
5. Teo A. R. Social isolation associated with depression: A case report of hikikomori . *International Journal of Social Psychiatry*. 2013. № 59 (4). P. 339–341.

Микола Салтанов,

кандидат філософських наук, доцент

(Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна)

Анна-Марія Войтович,

студентка III курсу спеціальності «Право»

(Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна)

ЕВТАНАЗІЯ ЯК МОРАЛЬНО-ПРАВОВИЙ ДИСКУРС У РЕЛІГІЙНІЙ ДОГМАТИЦІ

Ідея евтаназії, хоч і є складним етичним питанням сьогодення, має свої історичні корені, що сягають античності. Вже у стародавніх культурах, таких як грецька та римська, питання про гідну смерть та допомогу у її настанні набувало обговорення. Деякі античні мислителі, зокрема грецькі філософи, як-от Платон та Арістотель, мали неоднозначні погляди на тему евтаназії, хоча загалом життя сприймалося як цінність, і вбивство, навіть за згодою, розглядалося як неетичне та недопустиме. Водночас у Спарті, де фізична слабкість не толерувалася, практика залишення немовлят з вадами на смерть була поширеною формою евтаназії, хоча й не названа так безпосередньо (Marker, R.L. та ін., 1991) [1]. У римській культурі деякі стоїчні філософи, такі як Сенека, розглядали самогубство як можливий вихід зі страждань.

З приходом християнства у Європі змінилося ставлення до смерті та евтаназії. Християнське віровчення виходить із того, що людина є «Даром Божим», і лише Бог як даритель людського життя, визначає часові межі нашого існування.

Комітет церкви по біоетиці проголосив: «Завжди існує вірогідність помилкового діагнозу або несподіваного повороту хвороби, можливо, навіть дива». Саме тому не дозволяється ні обмеження лікування, ні відмова від нього, навіть той, хто знаходиться при свідомості і просить про відміну лікування [2].

Слушна думка закрадається у священника А. Хром'яка, клірика Святофеодосіївського храму. Він наголошує на тому, що лише у помислі про вчинення евтаназії, ми забуваємо, що це є вбивство людини, і Господь ніколи би не благословив такої речі. Коли ми свідомо забираємо у когось життя, ми свідомо не даємо можливості людині принести достойні плоди покаяння. Тут слід звертатися до засобів, які зможуть полегшити фізичний біль людини, одним із цих засобів виступає – паліативна допомога(допомога наприкінці життя). Це комплекс тих заходів(медичних, психологічних, соціальних), спрямованих на полегшення страждань пацієнтів із тяжкими, хронічними або невиліковними захворюваннями.

Терпіння, біль, страждання, згідно з віровченням, має особливе значення, як засіб єднання з муками Христа, має спокутувальну, освячуючу, рятівну дію. У Біблії сказано: «Людина народжується на страждання, як іскри, щоб прагнути вгору» [3].

Тут і постає протиріччя між прихильниками та противниками евтазії як легкої смерті. Адже, у результаті евтаназія стає усе більш внадливим вирішенням «проблеми болю», справитися з якою виявляються не в змозі ні самі хворі, ні їхні родичі, ні лікарі. Усе

частіше говорять про «право на смерть» у випадку смертельної хвороби, яка ітак неминуха.

Митрополит Антоній Сурожський задовго до бельгійських єпископів, які у 1994 році опублікували декларацію на тему хвороби і смерті, порушив це питання. На його думку, найстрашніше для хворого – це самотність. У твердженнях митрополита, ми можемо віднайти сакральні роздуми про полегшення болі страждаючим та допомогу у найважчий для хворого момент життя.

Як каже, митрополит Антоній, – умійте мовчати, нехай балаканина відступить, дасть місце глибокому, зібраному, повному справжньої людської дбайливості мовчанню. Завдання здорової людини полягає в тім, щоб розділити з умираючим його біль, а в якихось випадках узяти цей біль на себе.

Саме цього найчастіше не робить ніхто. А тому найлегшим вирішенням є евтаназія. Це є трагедія сучасного суспільства, яка демонструє слабкість кожного з нас, бо замість допомоги нездоленому, ми обираємо шлях найменшого опору, лише тоді евтаназія стає своєрідною втечею від моральної відповідальності. Це свідчить про кризу людяності, коли суспільство перестає сприймати життя як найвищу цінність подаровану Господом, як єдине мірило до спасіння людської душі, натомість обирає легкі, зручні спокуси.

З одного боку, прихильники вбачають у евтаназії акт милосердя над хворим, у подоланні неминучих страждань та у збереженні гідності наприкінці життя. А з іншого боку, питання припідносить суто економічний показник непродуктивності хворої людини, або ж дискурс постає саме у вияві питання: чи є людина господарем свого життя, чи лише його охоронцем? Якщо господарем – вона вирішує сама, якщо ні – її вибір диктують релігія та суспільство.

Суперечливість евтаназії є наслідком складного переплетення моральних, релігійних, правових і соціальних факторів, які відображають глибокий конфлікт між правом на життя, правом на смерть та обов'язком суспільства. Релігії, такі як християнство, іслам і юдаїзм, переважно виступають проти евтаназії, аргументуючи, що життя є «даром від Бога» і тільки він має право вирішувати, коли воно має завершитися.

Література:

1. Marker R. L., Stranton J. R., Recznik, M. E., Fournier, K. A. Euthanasia: a historical overview. Md. J. Contemp. Legal. 1991. Issues 2. P. 257.
2. Церква і світ на початку третього тисячоліття. URL: https://risu.ua/cerkva-i-svit-na-pochatku-tretogo-tisyacholittya_n34612

3. Святе Письмо Старого та Нового Заповіту. URL:
<https://ugcc.ua/library/bible/>

Микола Салтанов,
кандидат філософських наук, доцент
(Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна)
Кристина Зубко,
студентка III курсу спеціальності «Право»
(Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна)

КЛОНУВАННЯ ЯК ВТРУЧАННЯ У БОЖЕСТВЕННИЙ ЗАМИСЕЛ: АРГУМЕНТИ РЕЛІГІЙНИХ ТРАДИЦІЙ

Створення життя – одна з найзагадковіших і найсакральніших таємниць існування. Упродовж тисячоліть релігійні традиції формували певні уявлення про народження як божественний акт, де людське існування є даром, а не технологічним експериментом. Однак науковий прогрес кидає виклик цим уявленням, відкриваючи можливість відтворення людини без природного зачаття.

Одним із найглибших викликів, які постають перед людством у зв'язку з клонуванням, є не лише його технологічний аспект, а й фундаментальні питання моралі, ідентичності та суспільного порядку. Якщо клон є точною генетичною копією свого донора, чи можна його вважати самостійною особистістю з унікальною душею, чи ж він залишається лише біологічним віддзеркаленням іншої людини?

Релігійні традиції, що протягом століть формували уявлення про людське існування, наголошують на особливій, неповторній природі кожної людини як створеної за образом і подобою Бога. Відповідно, клонування підриває саму ідею божественного задуму, ставлячи під сумнів унікальність людської душі та природу особистості.

Ці питання не просто риторичні – вони зачіпають саму суть нашого існування та змушують замислитися: як прокласти межу між людською творчістю та втручанням у божественний порядок?

У буддизмі підхід до цілісності особи дещо відрізняється. Тут людське існування розглядається не як ізольований феномен, а як частина великої екосистеми, де все взаємопов'язане. Згідно з цим будь-яке втручання в природний порядок може мати далекосяжні наслідки, адже зміна однієї складової неминуче впливає на всю систему. Клонування порушує ідею спадковості та природних зв'язків між поколіннями. Оскільки буддизм стверджує, що кожна людина

унікальна і неповторна, а її душа проходить власний шлях до просвітлення, то втручання в цей процес через клонування може спотворити саму суть індивідуальності, адже незважаючи на те, що наука здатна відтворити тіло, вона не може відтворити душу і свідомість. Це ставить під сумнів автентичність клонованої особи, оскільки її риси перестають бути справжніми, а лише зовнішньою копією без духовних сумнівів [1, с. 166–169].

Якщо брати за приклад іслам, то в даній релігії також великого значення надається священності та цілісності людського тіла, оскільки віряни вважають, що Бог створив людину і її фізичну форму з великою мудрістю. Одним із основних принципів є те, що тіло людини повинно залишатися в первісному вигляді, і будь-які втручання у цей процес без дозволу Бога вважаються серйозними порушеннями. Згідно з ісламським вченням, Бог наділив кожную людину певним виглядом та характеристиками, які є частиною Його божественного задуму, і втручання в цей процес є не лише аморальним, а й гріховним.

Погроза сатани, згадана в ісламських текстах, передбачає, що він намагатиметься вплинути на людей, щоб вони порушували Божі закони, включаючи зміну фізичної форми, що є для мусульман максимально неприпустимим. Проколювання вух, зміна зовнішнього вигляду тіла або використання косметичних процедур, які змінюють природний вигляд, – це сприймається як спроба виправити або покращити те, що було створене Богом [2].

Іслам забороняє будь-які маніпуляції з життям і тілом людини, оскільки це може призвести до створення копій або змін у сутності людини, що може знецінити Божу мудрість у процесі творення. Зокрема, клони, будучи не природно створеними, порушують принципи поваги до Божого закону.

Отже, в ісламі клонування розглядається як прояв гордині та втручання в божественний процес творення, що порушує священний порядок і є тяжким гріхом, ставлячи людину на один рівень з Богом. Це втручання загрожує цілісності людської душі та тіла, що є недоторканими згідно з божественними нормами.

У 2008 році американські вчені оголосили про успішне клонування людини, створивши 5 ембріонів, які прожили лише 5 днів і були знищені для вивчення. Це викликало осуд Папи Римського, який засудив такі експерименти, вважаючи їх порушенням людської гідності, оскільки вони знищують людську особистість [3, с. 265]. Релігійні традиції, зокрема в християнстві, вбачають у клонуванні спробу втручатися в божественний замисел, що є морально неприпустимим, адже це порушує священність людського життя та

цілісності тіла. Клонування ставить під сумнів Божий порядок, створюючи умови для маніпуляцій із життям, що розглядається як серйозне релігійне порушення.

Релігійні традиції виступають проти клонування, оскільки воно порушує божественний порядок, перетворюючи людину на механічний продукт без душі. Однак, з огляду на потенційні перспективи суспільства, зокрема в контексті відновлення втрачених талантів та генетичних ресурсів, необхідно знайти баланс між етичними нормами і науковими досягненнями, щоб уникнути руйнування моральних основ.

Література

1. Paulina Wachowicz. The buddhism's view on biotechnology. *Prace przeglądowe*. P. 166–171.

2. Alahmad G., Dekkers W. Bodily Integrity and Male Circumcision: An Islamic Perspective. *J IMA*. 2012. № 44 (1). URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC3516177/>

3. Коршунова М. І., Вячеславова О. А. Виклики сучасності: проблема клонування людини. *Філософія релігії та медицини в постсекулярну добу*. 2022. С. 264–268.

Владислав Дятлов,

провідний науковий співробітник

Відділу історико-археологічних досліджень

Музею історії Десятинної церкви, археолог, (Німеччина)

ДОСВІД ОХОРОНИ ТА ПОПУЛЯРИЗАЦІЯ ГНИЛЕЦЬКИХ ПЕЧЕР ЯК УНІКАЛЬНОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ПАМ'ЯТКИ КИЇВСЬКИХ ОКОЛИЦЬ

Серед традицій, напрацьованих східною гілкою християнства і прийнятих у давній Київській державі Русь, були чернецтво та започаткований ним літературний жанр *патериків* – збірок життєписів і повчань чернецьких авторитетів. Спочатку в Русі використовували Патерики, створені багато раніше її християнізації та згодом перекладені церковно-слов'янською мовою (потреба в перекладній церковній літературі виникла, ще до Русі, у Болгарії).

По набутті давньоруським чернецтвом власного досвіду, з притаманною йому специфікою, виникла тенденція до створення *вітчизняного* патерика. Таким став Патерик Печерської лаври, заснованої біля Києва в середині XI ст.

Лавру шанують як *колиску* давньоруського чернецтва, що перетворилася на *найбільший* сакральний центр Русі й України. Формально перші монастирі Русі з'явилися дещо раніше за лавру, але їх організацію ініціювала аристократія, і вони не набули такого авторитету, як перший в країні пустельний й суворо-аскетичний монастир, котрий виник поза княжою ініціативою. Принаймні, на це вказують літописна «Повість минулих літ» [1, с. 89–97] і «Житіє Феодосія Печерського» (одного з засновників лаври) [2, с. 28], написані на зламі XI–XII ст.

З печерного замиського монастиря лавра розвинулася у значне наземне чернече містечко, осередок благодійності та літературної діяльності, місце апробації нових форм зодчества. Також, лавра стала учасником деяких політичних процесів.

В контексті моральної, економічної та мистецької складових внутрішнього життя лаври і її впливу на зовнішній соціум, важливу для популяризації монастиря тріаду становили його печери (спочатку – помешкання перших ченців, пізніше – місце подвигу окремих пустельників, монастирський некрополь і об'єкт паломництва), культ Києво-Печерських святих і Печерський Патерик. Печери, наслідуючи традицію християнських скельних монастирів країн Середземномор'я і прищеплюючи її у нових геолого-кліматичних умовах (що позначилися на планувальній структурі печер та організаційних формах життя ченців-печерників), при адаптації до масового паломництва зазнавали покрокової зміни оздоблення (найбільш радикальної за доби бароко). Культ Печерських святих еволюціонував від окремої загально-церковної канонізації Феодосія Печерського в 1108 р. до вшанування величезного сонму подвижників (нині понад 200 персоналій) різних часів (від Різдва до другої половини XX ст.), статі (включає щонайменше чотири жіночі особи), церковних статусів (ченці, єпископи, світські віряни), «категорій» святості (преподобні, святителі, мученики, страстотерпці, сповідники, блаженні, рівноапостольні, благовірні, праведні). Патерик Печерський склався в XIV–XV ст. як рукописна збірка окремих творів XI–XIII ст. і від XVII ст. регулярно видавався друком та доповнювався. XX і початок XXI ст. принесли досвід музеєфікації та охорони лаври як історико-культурної скарбниці й пам'ятки, зокрема досвід наукового дослідження лаврських печер з їх оздобленням та реліквіями – мощами святих Печерських.

Лише з урахуванням наведеної передісторії можна оцінити унікальність іншої, але спорідненої релігійної пам'ятки – печер

Гнилецького монастиря в мальовничому урочищі «Церковщина» на південній околиці Києва, за 12 км від лаври.

Друковані редакції лаврського Патерика XVII ст. (1635 і 1661 рр.) пов'язують ці печери з аскетизмом саме Феодосія Печерського: мовляв, будучи настоятелем лаври, той іноді усамітнювався у лише йому відомій печері в лаврському мастьку с. Лісники [3, с. 330–331] (насправді ж це село відоме з XIV ст. і в XVII ст. було містечком, а отже зручним орієнтиром для локалізації підземелля, проте довкола Лісників археологи XX ст. виявили залишки кількох давньоруських поселень). Перша друкована редакція Патерика (1635) додає, що тут існував Глинецький монастир [3, с. 330–331]. Поземельні акти XVI–XVIII ст. згадують цю обитель під назвою «Гнилецький» (попри спробу історика П. Лашкарьова обґрунтувати в 1899 р. топонім «Глинець», актовий варіант є правильним, а у Патерику друкарі припустилися помилки [3, с. 64–67]), як запустілу внаслідок спустошень Києва (XIII–XV ст.) й від якої лишилися печера та руїни мурованої церкви (*церковища*, від якого у XIX ст. пішла сучасна назва місцевості).

У XVIII ст. лавра та Києво-Видубицький монастир, на межі володінь яких лежала «Церковщина» до секуляризації (1764), у поземельних тяжбах за частку Гнилецьких земель (топонім «Глинець» охоплював більшу територію, ніж «Церковщина», котрий стосується лише улоговини з отворами печер і церковищем) посилалися на друкований Патерик і згадані акти, інтерпретуючи їх рядки про давню обитель кожен на свою користь (згідно «видубицької» версії, що так і лишилася в архівах, обитель заснували греки за часів Хрещення Русі).

1819 р. світська влада розглядала питання про знищення підземелля (воно здавалося потенційно придатним для переховування кримінальних елементів), але в листуванні з лаврою (гадаючи, що ділянка з печерами все ще належить їй) отримала рекомендацію зберегти місце подвигу св. Феодосія Печерського. Так уперше, хоч і без розголосу в широких колах громадськості, було сформульовано тезу про цінність Гнилецьких печер як релігійної пам'ятки.

1826 р. Київський митрополит Євгеній (Болховітінов) у своєму «Описании Киево-Печерской лавры» (перевидане 1831 р.) вперше оприлюднив для широкої аудиторії тезу про те, що Гнилецький монастир (в «Описании», наслідуючи Патерик, надруковано «Глинецький») існував після подвигів св. Феодосія [4, с. 32].

Під час розгортання археологічних досліджень решток храмів X–XIII ст. на Старокиївській горі, – починаючи з ініційованого Київським митрополитом Євгенієм (Болховітіновим) вивчення фундаментів

Десятинної церкви (1823–1826), – на занедбаній Гнилецькій печері несподівано для себе натрапив ректор Київської духовної академії архімандрит Інокентій (Борисов). Це сталося навесні 1832 р. Панотець оцінив кращу збереженість аскетичного інтер'єру пам'ятки у порівнянні з печерами лаври. Після листування з урядом, 1835 р. він облаштував вхід до печер для регулярного відвідування. Віднині пам'ятка слугувала наочною ілюстрацією до багатьох оповідей Патерика.

Того ж 1835 р. ректор КДА показав пам'ятку своєму другу М. Максимовичу, першому ректору щойно відкритого Київського університету. Своєю чергою, «патріарх української науки» віднайшов 1840 р. в архівах акти XVI–XVIII ст. зі згадками про Гнилецький монастир і протягом 1840–1841 рр. надрукував у першій та другій книгах свого часопису «Киевлянин» дві статті про пам'ятки обителі: автором першої був професор КДА І. Максимович, другої – сам Михайло Олександрович. На думку Івана Петровича, після монгольської навали 1240 р. деякі лаврські ченці переховувалися у Феодосіївській печері та збільшили її довжину, утворивши таким чином новий монастир (популярну на той час тезу про переховування лаврських ченців по «вертепах» довкола Києва вчений запозичив з друкованого «Синопису» 1674 р.). М. Максимович припускав заснування Гнилецького монастиря лаврськими ченцями на зламі XI–XII ст. і будівництво мурованої церкви при розвитку обителі, а також повторне використання печер місцевою братією після монгольської навали. 1899 р. професор КДА П. Лашкар'єв назвав Гнилецький монастир центром замиського господарства лаври.

1900–1914 рр. біля печер збудували нову обитель під назвою «Скит Пречистої» (оскільки повна назва монастиря-попередника була «Святої Пречистої [Богородиці] Гнилецький»). Впродовж 1907–1908 рр. впритул до південно-західної ділянки лабіринту «Скит» започаткував на схилі будівництво великого наземного храму св. Миколи Мирлікійського. Західною стороною церква спиралася на вбудований у схил 1905 р. «вестибюль» при одному з входів до печер, а підмурки східної (вівтарної) стіни відсікли частину нижнього ярусу печер від лабіринту. Ця частина складалася, переважно, з коридору, який під значним нахилом сходив до «вестибюлю» на рівень, значно нижчий від стику решти нижнього ярусу з середнім ярусом лабіринту. Тому, фактично, відсічена частина перетворилася на окремий, четвертий ярус. Забігаючи наперед, слід сказати, що 1992 р. на глибині кількох метрів від вершини пагорбу археологи виявили невеликий відрізок ще одного коридору, розташованого вище за ярус печер,

котрий до того вважався найвищим. Отже, наприкінці XX ст. з'ясувалася наявність *п'яти* рівнів підземних споруд Основного комплексу Гнилецьких печер, де більшість споруд трьох середніх рівнів (другого-третього-четвертого) сполучені в лабіринті і де третій ярус лабіринту містить головні архітектурні «перлини».

Якщо відкриття 1835 р. Гнилецьких печер для відвідування (передусім релігійного паломництва) можна назвати початком церковної музеєфікації, що акцентувала на аскетичній атмосфері підземелля та окремих (доступних тоді) типових споруд (давня церва і келії), то роботи 1902–1914 рр. (розчистка, перепланування, часткова зміна оздоблення) продовжили цей процес. Мінусом у порівнянні із досвідом отця Інокентія було те, що пам'ятка зазнала певних архітектурних втрат. Плюсом – підсилення стійкості пам'ятки (на тлі природних зсувних процесів) й безпеки відвідувачів, збільшення відвідуваного простору та варіативності спостережуваних об'єктів, додавання такого елементу музейництва як вітрина з артефактами (до речі, у «Скиті» існувала ще одна вітрина із археологічними знахідками, – у притворі церкви Різдва Пречистої Богородиці, збудованої на «церковищі» 1900–1902 рр. з дерев'яних брусів та обкладеної цеглою і знищеної за радянської доби, – тут можна було побачити знахідки, виявлені 1900 р. при закладанні підмурків храму).

Література

1. Літопис Руський. За Іпатським списком переклав Махновець Л. К.: Дніпро, 1989. 607 с.
2. Абрамович Д. Києво-Печерський патерик. К.: ВУАН, 1930. 261 с.
3. Сінкевич Н. *«Патерикон» Сильвестра Косова*: переклад та дослідження пам'ятки. К.: Feniks, 2014. 712 с.
4. Болховітінов Є. Вибрані праці з історії Києва. К.: Либідь, 1996. 488 с.
5. Дятлов В. Печерне урочище «Церковщина». К.: Либідь, 2015. 88 с.

Леонід Кочетов,

*аспірант кафедри філософії та політології
(Житомирський державний університет імені Івана Франка)*

РЕЛІГІЙНИЙ ФАКТОР У ФОРМУВАННІ ПРАВОВИХ СИСТЕМ СУЧАСНОСТІ

Серед дослідників немає єдності стосовно генези системи соціального регулювання та права і релігії як її складових. Релігія виступає як первісний спосіб закріплення первісних положень інших форм соціальної нормативності, які народжуються в суспільстві, у тому числі й права. Те, що релігійний спосіб регуляції оформляється раніше не означає, що релігія виступає передумовою генези правової системи. Беззаперечно, у сакральних текстах закріплюється велика кількість положень у сфері родинних, господарських, торговельних відносин, охорони громадського порядку, які згодом набувають характеру правових. Відтак більшість стародавніх джерел права (Закони Хаммурапі, Закони XII таблиць та ін.) мають яскраво виражене релігійне забарвлення.

Вплив релігії на право відчувається і у процесі функціонування правової системи. Перші правові устрої завжди спиралися на релігійну підтримку. Так, на кам'яній скрижалі, на якій висічено Закони царя Хаммурапі, зображено сонячного Бога, що передає царю свої заповіді. Законодавець Кріту Мінос вважався тільки тим, хто передає волю Зевса, законодавець Спарти Лікурґ – волю Аполлона. З часом процес секуляризації знижує значення релігійного обґрунтування правових вимог.

Значний вплив на формування права справляє і звичай, який часто не має релігійного коріння. До цього слід додати, що першовиникнення права як повноцінного самостійного регулятора пов'язане з періодом розкладу первіснообщинного ладу та початком формування державно організованого суспільства. Тому немає підстав стверджувати, що право існує вже в умовах родового ладу, який має «монополію на фізичний примус членів суспільства», оскільки це призводить до розчинення права серед інших соціальних норм.

Характеризуючи сутнісні риси права і релігії, підкреслимо, що нормативність права як суспільного регулятора визначається через такі ознаки, як наявність типових соціальних процесів, явищ, зв'язків, що фіксуються правом; всезагальність таких соціальних зв'язків і явищ, їх поширеність серед членів суспільства; обов'язковість правових приписів, гарантованість дії права, його реалізації, що підкріплюється можливістю державного примусу. Зауважимо, що гарантованість права з боку держави слід розглядати як прояв суспільного схвалення правової норми і вона не може існувати окремо чи всупереч останньому. Ця ознака (наявність зовнішнього авторитету, який підтримує право) визначає право як гетерономний соціальний порядок. Вважаємо, що перші дві риси в цілому притаманні і релігії. Канонічні джерела будь-якої релігії містять досить чітко сформульовані моделі

поведінки, обов'язкові для віруючої людини. Безсанкційних суспільних устроїв не існує, відповідно кожна соціальна норма має власні засоби гарантування. У випадку сакральних приписів таким авторитетом виступає священне (в авраамістичних релігіях – Бог). Проте обґрунтування реальності чи фантастичності трансцендентних категорій не дає підстав говорити про гетерономність норм релігії. Забезпеченість релігійних норм визначається саме особливим станом психіки людини – віри, яка обумовлює наявність у суб'єкта відчуття міри належного, обов'язку діяти певним чином, «страху Божого», боязні «Божого суду», тобто авторитетність релігії є автономною, знаходиться у свідомості людини.

Зазначимо, що через божественну легітимацію релігії священні тексти надзвичайно стабільні та консервативні, вони не можуть бути змінені чи скасовані, навіть якщо містять суперечливі чи явно застарілі положення. Релігійна форма лише може за допомогою богословської інтерпретації бути пристосована до сучасних умов. Натомість законодавство є набагато динамічнішим і мусить постійно змінюватися суб'єктами законотворчості відповідно до змін відносин, що схвалюються суспільством і втілюються у правових нормах [1, с. 76–80].

Форми права і релігії, як правило, мають ієрархічну структуру. В законодавстві це проявляється у різній юридичній силі правових актів. І норми права, і норми релігії можуть не збігатися з нормами законодавства й релігійних текстів відповідно, що зумовлюється технікою викладу письмових джерел. Наприклад, санкції за порушення заповідей, викладених у Декалозі (не створи собі кумира, не вбивай, не кради та ін.), містяться в інших частинах Біблії. Аналогічним чином сформульовано положення Корану, буддистської Дхаммапади та ін.

Значна формалізація права і релігії зумовлює те, що реалізація та застосування правових і релігійних норм забезпечуються інституційними утвореннями, спеціальними установами, що мають офіційний статус. Для права таким утворенням виступає сукупність державних управлінських структур, діяльність яких доповнюється і до певної міри коректується функціонуванням низки суспільних інститутів, чії функції із сприяння просуванню права, прав людини визнаються і легітимуються державою. Для релігії аналогічну роль виконує церква.

Зазначені інституції взаємодіють, що є наслідком взаємопроникнення різних форм суспільної свідомості і соціальної регуляції. Безумовно, праву притаманні і виховна, і світоглядна, і комунікаційна функції, проте останні все ж таки є другорядними

порівняно з функцією регулювання суспільних відносин. Оскільки право зорієнтоване на зовнішній світ, поведінку суб'єктів, то воно має досить обмежений інструментарій у вихованні людини чи формуванні її світогляду. Винятково на праві та державності цивілізація триматися не може, що підтверджує досвід античності, занепад якої був обумовлений духовною кризою суспільства і розпочався раніше зникнення Римської імперії. Гіперболізація загальносоціальних функцій права призводить до хибного уявлення про його всемогутність, можливість розв'язати будь-які суспільні проблеми за допомогою винятково правового механізму.

Водночас у процесі реалізації права, втілення змісту правових норм у фактичній поведінці суб'єктів між релігійними і правовими нормами можуть виникати суперечності. Дослідники виділяють два основних аспекти таких суперечностей. По-перше, релігія як регулятор, що ставить за мету формування світогляду людини та її виховання, встановлює для людини більш вимогливі поведінкові стандарти, ніж право, що впливає із авторитарного характеру релігійної свідомості. По-друге, релігійні приписи можуть прямо суперечити нормам права, що діють у певній державі (особливо це стосується поліконфесійних країн). Так, іслам і деякі християнські секти (наприклад, мормони) дозволяють багатошлюбність; заборона вбивати зумовлює пацифістську орієнтованість деяких течій у буддизмі; іудаїзм забороняє працювати у суботу. За загальним правилом у вирішенні таких спорів перевагу має право, що відповідає принципам світськості права, відокремлення держави від церкви, а церкви від школи та свободи совісті. Простежується органічна взаємодія галузей права з різними сферами релігії (регулювання релігійними і правовими нормами різних сторін церковно-державних відносин, майнових та інших прав конфесійних організацій і культових служителів, узаконення культових церемоній в різних сферах державного життя [2, с.109–110].

Разом з тим не слід переоцінювати правовий вплив на релігію. Право як «зовнішній», формальний регулятор не може визначати розвиток релігії і моралі, а тільки сприяє їх існуванню у багатоманітних формах через інститут свободи совісті, віросповідання, принцип плюралізму та забороняє надавати обов'язковість будь-якій ідеології, унеможливлюючи поглинання однією релігійною чи моральною формою інших.

Отже, право генетично пов'язане з релігією. Саме релігійна форма виступила засобом закріплення перших протоправових норм.

Відбувається взаємне регулювання правовими і релігійними нормами суспільних відносин.

Однак з часом право відокремлюється від релігії і набуває ознак самостійної форми суспільної й індивідуальної свідомості, якій притаманні власні ознаки та закони розвитку. В західній традиції права саме християнське положення про свободу волі людини дало поштовх до утворення сучасних правових систем, які за своєю сутністю є антропоцентричними і побудовані на принципах проголошення людини вищою соціальною цінністю, визнання і захисту прав людини, верховенства права тощо.

Література

1. Бурлай Є. В. Релігія і право в системі соціального регулювання: спільне і різне. *Юрид. вестн.* 2006. С. 70–80.
2. Вовк Д. О. Право і релігія: загальнотеоретичні проблеми співвідношення: монографія. Харків: Право, 2009. 224 с.

Олександр Янішевський,

*аспірант кафедри філософії та політології
(Житомирський державний університет імені Івана Франка)*

КРИЗА ЦІННОСТЕЙ ЛЮБОВІ ЯК ЗАГРОЗА НАЦІОНАЛЬНІЙ ЄДНОСТІ УКРАЇНИ ВОЄННОГО ЧАСУ: ФІЛОСОФСЬКО- РЕЛІГІЙНИЙ АНАЛІЗ

Релігії мають вагомий психічний вплив на людину, незалежно від того, чи є остання вірянином, чи ні. Історично, аксіологічно-екзистенційна релігійна догматика тісно впліталася в соціокультурну площину суспільств. Масштаби впливу релігії залежали від духовних потреб того чи іншого соціуму, а також прихильності органів влади (управління) до цієї релігії. Відповідно до завдань, які ставили перед собою керівники спільнот, в тому числі і задоволення потреб суспільства, певна релігія могла бути прямо імплементована в соціально-правові норми (закон), пропагандована та вплетена на культурно-традиційному рівні, а також існувати відділеною від загальних культурних, традиційних та правових норм суспільства.

Україна відноситься до країн, у котрих релігія (в значенні «церква та релігійні організації») хоч і відділена від держави, проте тісно пов'язана з українським суспільством на культурно-традиційному, і навіть етногенетичному рівні. Звертаючись до манівців історії, після

прийняття хрещення киянами у 988р, християнство стало державною релігією Київської Русі. Відповідно, хоч і не відразу, цінності християнства поширювалися в етнокод українського суспільства, з вихованням. церковними обрядами, традиціями, тощо, і були пропаговані на державному рівні. Основна заповідь Ісуса Христа, основоположника (і Бога) християнства – «Люби ближнього, як самого себе» (Матвій 22:37–39) – в повній мірі відображає найвищу чесноту християнства [1]. Взаємоповага, турбота, єдність, емпатія до ближнього – усі ці компоненти любові були лиш підсилені (а подекуди і вкорінені) у психофізичній онтогенезі українця завдяки християнській аксіологічній догматиці.

Відповідний високий деонтологічний поріг українців проявляється в існуванні поліконфесійності: іслам, буддизм, юдаїзм, тощо теж знайшли своє місце в Україні, хоч і не в такій кількості прихильників, як християнство. Буддизм, подібно до християнства, підносить любов до найвищого духовного ступеня, що стисло і коротко підтверджує Р. Пішель, «Християнство і буддизм навчають, що найвища чеснота – це любов» [2, с.10]. Іслам, в свою чергу, хоч і має в Писанні наголос на послуху до Бога (схоже з юдаїзмом), але у віродіяльних аспектах пропагує любов та милосердя.

Російська повномасштабна агресія проти України не лише жорстоко забрала життя сотень тисяч українців, але й з часом призвела до дестабілізації однієї з компонент державного гомеостазу: національної єдності. Станом на березень 2025 року, війна росії проти України триває вже більше трьох років. Приголомшлива єдність українського народу перших 18 місяців вразила (у всіх сенсах) росію з нищівними втратами з боку агресора, а також отримала небачену до того підтримку з боку усього цивілізованого світу. Україна стала світочем непоборності та відстоювання проєвропейських цінностей, а саме – свободи, поваги, емпатії та турботи. Усі ці цінності (які в цілому перетинаються з компонентами любові за визначенням Еріха Фромма) є тим ідеалом, у напрямку якого рухається увесь цивілізований світ [3].

Війна чинить на диво схожий до релігії вплив на психіку людини відносно переоцінки світогляду та власних цінностей. Проте релігії містять сотеріологічну компоненту та проголошують деонтологічно-позитивну догматику, в той час як війни носять деструктивно-мортальний характер, спорадично тиснучи на усталений світогляд людини, на її духовність, часто змушуючи матеріальне (інстинкти) превалювати над моральним (цінності) у деонтологічній свідомості індивідууму.

Цікавою є кореляція того, що кількість вірян в Україні відповідно змінювалась згідно періодів піку та спаду національної єдності. Згідно черговому соціальному опитуванню центру Разумкова, кількість вірян (незалежно від приналежності до конфесії) знижувалась: 74,1% у 2022 році, 70,5% у 2023 та 67, 9% у 2024. Причому, з них частка, які вважали себе більш релігійними та віруючими зменшилась з 25,7% (2022 рік) до 22, 4% (2024 рік). Частка ж невіруючих зростала з 4.8% у 2022 році, 5,0% у 2023 та до 7,3% (!) у 2024 [4]. Як бачимо, пік національної єдності, який супроводжувався опором (в різних формах) народу та влади у протистоянні нещадного агресора, почав спадати після того, як український контрнаступ у 2023 році не виправдав, за низкою причин, поставлених очікувань визволення територій. Разом з тим, подальші непопулярні рішення керівних органів відносно мобілізації (в правовому та виконавчому сенсі), загальний сумнів у компетентності новообраних та вже присутніх політичних лідерів, безкарність українських корупціонерів, непродумані зміни в освітніх процесах призвели до більшого розбрату суспільства, розколу між соціальними класами.

Як бачимо, духовне пригнічення українського народу можна чітко простежити на рівні релігійної статистики. Українець сьогодення має протистояти зтяжним бойовим діям з щоденною руйною війни з відповідним психічним тиском на власну релігійну свідомість (та цінності), і при цьому страждати від нерівномірних, часто некомпетентних дій політичних керівників. Баланс духу можливо було б повернути з відповідними кваліфікованими органами управління, які «найкращі у філософії і військовій справі» та добросердечним аналізом політичного становища з відповідним виправленням законів та постанов з правильним врахуванням цінностей, що онтогенетично сформували українця – цінностями любові [5, с. 299]. Компоненти любові у правовому полі мають бути якнайбільше відображені у *свободі* (в тому числі адекватне рішення відносно перетинання кордонів для ведення бізнесу), *повазі* (відсутність ділення на каст), *турботі* (спрямування коштів на створення центрів довгострокової підтримки ветеранів, а також програми програму бенефітів для військових) та відповідальності (боротьба з корупцією, тощо [3]. Зразкові високодуховні лідери, що втілюватимуть любов в правовому-соціальному полі для українського народу, зможуть допомогти відновити національну єдність та забезпечити існування України у геополітичному та ідеологічному сенсах.

Література:

1. Біблія. Новий переклад Рафаїла Турконяка. Київ: Українське Біблійне Товариство. 2022. 1168 с.
2. Ріхард Пішель. Будда, його вжиття та вчення. Київ: Арій, 2024. 224 с
3. Е.Фромм. Мистецтво любити. Книжковий клуб «Клуб Сімейного Дозвілля». 2017. 192 с.
4. Інформаційні матеріали. Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні-2024 Разумков центр. Київ. 2024. URL: <https://razumkov.org.ua/images/2025/01/28/2024-Religiya-religion-FIN.pdf>
5. Платон. Держава. Вид. 2ге, переробл. Львів: Апріорі, 2021. 464 с.

Наукове видання

**РЕЛІГІЯ, РЕЛІГІЙНА ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА РЕЛІГІЙНІ
КОНФЛІКТИ У СУЧАСНОМУ СВІТІ**

Збірник матеріалів

Міжнародної науково-практичної конференції
(27 березня 2025 року, м. Житомир)

Відповідальний за випуск: доктор філософських наук
О. Л. Соколовський

Технічний редактор та комп'ютерна верстка:
О. Л. Соколовський

Надруковано з оригінал-макетів авторів

Друк та палітурні роботи ФОП О. О. Євенок
м. Житомир, вул. Мала Бердичівська, 17А
Тел. 063 101 22 33, E-mail: printinzt@gmail.com

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи до
Державного реєстру видавців, виготівників і розповсюджувачів
видавничої продукції України
серія ДК № 3544 від 05.08.2009 р.

Підписано до друку. 2025 р.
Формат 60х84/16. Ум. друк. арк.10.5. Папір офсетний.
Наклад 100. Зам. № 242