

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Науково-дослідний інститут українознавства

Українознавчий альманах

Випуск 37

КИЇВ - 2025

Українознавчий альманах. Випуск 37. К.: «Міленіум», 2025. 200 с.

ISSN 2520-2626

DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2025.37>

Випуск присвячено дослідженню актуальних проблем сучасного українознавчого дискурсу з акцентом на релігійно-церковній тематиці. Він складається з двох тематичних блоків. Автори номеру розглядають як теоретико-методологічні питання сучасного гуманітарного дискурсу, так і практичні завдання, що стоять перед Україною та українством в час російсько-української війни, зокрема, акцентується увага на проблемі релігійного протистояння в Україні в умовах повномасштабної російської агресії.

На увагу науковців заслуговують також рецензії, опубліковані на сторінках цього випуску журналу.

Для науковців, викладачів, студентів.

Головний редактор

Roman Dodonov (Додонов Роман Олександрович), доктор філософських наук, професор, директор Науково-дослідного інституту українознавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Україна

Відповідальна редакторка

Iryna Grabovska (Грабовська Ірина Миколаївна), кандидат філософських наук, старший науковий співробітник, старший науковий співробітник Науково-дослідного інституту українознавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Україна

Редакційна колегія

Lyudmila Afanasieva (Афанасьєва Людмила Василівна), кандидат філософських наук, доцент Мелітопольського державного педагогічного університету імені Богдана Хмельницького, м. Запоріжжя, Україна; **Tetiana Vlasova (Власова Тетяна Іванівна)**, доктор філософських наук, професор, Український державний університет науки та технологій, м. Дніпро, Україна; **Nadiya Gavrylyuk (Гаврилюк Надія Оксентіївна)**, доктор історичних наук, заступник директора, Науково-дослідний інститут українознавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Україна; **Lech Zdybel (Здубел Лех)**, доктор філософії (габілітований), професор Інституту філософії Університету імені Марії Кюрі-Склодовської, м. Люблін, Польща; **Andriy Ivanets (Іванець Андрій Валерійович)**, кандидат історичних наук, провідний науковий співробітник Національного музею Голодомору-геноциду, Київ, Україна; **Svitlana Kahamlyk (Кагамлик Світлана Романівна)**, доктор історичних наук, провідний науковий співробітник, Науково-дослідний інститут українознавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Україна; **Oksana Kis (Кісь Оксана Романівна)**, доктор історичних наук, старший науковий співробітник, Інститут народознавства НАН України, м. Львів, Україна; **Rostyslav Konta (Конта Ростислав Михайлович)**, доктор історичних наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Україна; **Oleksandr Kulyk (Кулик Олександр Вікторович)**, доктор філософських наук, професор, Університетський вищий коледж Корка, Ірландія; **Yevhen Lunyak (Луняк Євген Миколайович)**, доктор історичних наук, професор, Ніжинський педагогічний університет імені Миколи Гоголя, м. Ніжин, Україна; **Giuseppe Maello (Маєлло Джузеппе)**, доктор філософії (габілітований), професор, Університет фінансів і адміністрування, м. Прага, Чехія; **Vitalii Matvieiev (Матвєєв Віталій Олексійович)**, доктор філософських наук, професор Київського інституту Національної гвардії України, Київ, Україна; **Eva Martuza (Ева Мартужа)**, PhD з історії, Латвійський університет, м. Рига, Латвія; **Olga Morozova (Морозова Ольга Станіславівна)**, доктор історичних наук, доцент, професор, Варшавський університет, м. Варшава, Польща; **Udis Nastevičs (Настєвіч Удіс)**, PhD, доктор філософії, Латвійський університет, м. Рига, Латвія; **Annegret Plontke-Lüning (Плонтке-Люнінг Аннегрет)**, позаштатний професор, доктор Єнського університету імені Фрідріха Шиллера, м. Єна, Німеччина; **Serhii Ryk (Рик Сергій Миколайович)**, кандидат філософських наук, доцент, Університет Григорія Сковороди в Переяславі, Україна; **Roman Sarenko (Сапенко Роман)**, доктор філософії (габілітований), професор, Зеленогурський університет, м. Зелена Гура, Польща; **Svitlana Storozhuk (Сторожук Світлана Володимирівна)**, доктор філософських наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна; **Dmytro Tovmash (Товмаш Дмитро Анатолійович)**, кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса

Шевченка, м. Київ, Україна; **Kiril Tomoff (Кирил Томофф)**, доктор з історії (габілітований), професор історії, Каліфорнійський університет, м. Ріверсайд, США; **Yuriy Figurny (Фігурний Юрій Степанович)**, кандидат історичних наук, старший дослідник, старший науковий співробітник, Науково-дослідний інститут українознавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка, Україна; **Roman Maciej Józefiak (Юзефяк Роман Мацєй)**, доктор гуманітаних наук в галузі історії, Лужицька вища школа ім. Я.Б. Сольфи в Жарах (Республіка Польща).

Упорядниця номера

Вікторія Іванова – провідний фахівець

Затверджено Вченою радою Науково-дослідного інституту українознавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка
(Протокол № 10 від 27 листопада 2025 року).

Журнал засновано у 2009 р. Зареєстровано Міністерством юстиції України. Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 16411–4883Р від 04.02.2010 р. Рішенням Атестаційної колегії Міністерства освіти і науки України від 2 липня 2020 року «Українознавчий альманах» визнано фаховим виданням у категорії "Б" з філософських наук (наказ № 886 від 02 липня 2020 р.) та історичних наук (наказ № 1471 від 26 листопада 2020 р.). **Ідентифікатор медіа R30-04574.**

У 2025 р. журнал став переможцем (1 місце) І Всеукраїнського (національного) конкурсу «Українська соціогуманітаристика».

Ukrainoznavchyi Almanakh (Almanac of Ukrainian Studies). Issue 37. Kyiv: "Milenium", 2025. 200 p.
ISSN 2520-2626
DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2025.37>

The issue is dedicated to the study of current problems in modern Ukrainian study discourse, with an emphasis on religious and church topics. It consists of two thematic blocks. The authors of the issue consider both theoretical and methodological issues of modern humanitarian discourse and practical tasks Ukraine and Ukrainians are facing during the Russian-Ukrainian war, in particular, attention is focused on the problem of religious confrontation in Ukraine in the context of full-scale Russian aggression.

The reviews published on the pages of this issue of the journal also deserve scholars' attention. For researchers, teachers, and students.

Chief editor

Roman Dodonov, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Research Institute of Ukrainian Studies of Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine

Responsible editor

Iryna Grabovska, PhD, Senior Researcher, Senior Researcher of the Research Institute of Ukrainian Studies of Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine

Editorial board

Lyudmila Afanasieva, PhD in Philosophy, Associate Professor, Bohdan Khmelnytsky, Melitopol State Pedagogical University, Zaporizhzhia, Ukraine; **Tetiana Vlasova**, Doctor of Philosophy, Professor, Ukrainian State University of Science and Technology, Dnipro, Ukraine; **Nadiya Gavrylyuk**, Doctor of Historical Sciences, Deputy Director, Research Institute of Ukrainian Studies of Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine; **Lech Zdybel**, Doctor of Philosophy (habilitation), Professor at the Institute of Philosophy of Marie Curie-Skłodowska University, Lublin, Poland; **Andriy Ivanets**, PhD in History, Leading Researcher, National Museum of the Holodomor-Genocide, Kyiv, Ukraine; **Svitlana Kahamlyk**, Doctor of Historical Sciences, Leading Researcher, Research Institute of Ukrainian Studies of Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine; **Oksana Kis**, Doctor of Historical Sciences, Senior Researcher, Institute of Ethnology of the National Academy of Sciences of Ukraine, Lviv, Ukraine; **Rostyslav Konta**, Doctor of Historical Sciences, Professor, Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine; **Oleksandr Kulyk**, Doctor of Philosophical Sciences, Professor, University College Cork, Ireland; **Yevhen Lunyak**, Doctor of Historical Sciences, Professor, Mykola Gogol Nizhyn Pedagogical University, Nizhyn, Ukraine; **Giuseppe Maello**, PhD in Philosophy, University of Finance and Administration, Prague, Czech Republic; **Eva Martuza**, PhD in History, University of Latvia, Rīga, Latvia; **Vitalii Matvieiev**, Doctor of Science in Philosophy, Professor, Kyiv Institute of the National Guard of Ukraine Kyiv, Ukraine; **Olga Morozova**, Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Professor, University of Warsaw, Poland; **Udis Nastevičs**, PhD in Philosophy, University of Latvia, Rīga, Latvia; **Annegret Plontke-Lüning**, Associate Professor, PhD in History, Friedrich Schiller Jena University, Jena, Germany; **Serhii Ryk**, PhD in Philosophy, Associate Professor Hryhorii Skovoroda University in Pereiaslav, Ukraine; **Roman Sapenko**, Doctor of Philosophy (habilitation), Professor, Zelenogura University, Zelena Gura, Poland; **Svitlana Storozhuk**, Doctor of Philosophy, Professor, Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine; **Dmytro Tovmash**, PhD in Philosophical Sciences, Associate Professor, Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine; **Kiril Tomoff**, Associate Dean, Arts and Humanities, Professor, History University of California, Riverside, USA; **Yuriy Figurny**, PhD in History, Senior Researcher, Senior Research Fellow, Research Institute of Ukrainian Studies, Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine; **Roman Maciej Józefiak**, Doctor of Humanities in History, J. B. Solfa Lusatian University of Applied Sciences in Żary, Republic of Poland.

Compiled by:

Viktoriya Ivanova – Leading Specialist

Approved by the Academic Council of the Scientific Research Institute of Ukrainian Studies of Taras Shevchenko National University of Kyiv (Protocol No 10 dated 27 November 2025).

The journal was founded in 2009. It is registered by the Ministry of Justice of Ukraine. Certificate of state registration of KV No. 16411–4883P dated February 4, 2010. By the decision of the Attestation Board of the Ministry of Education and Science of Ukraine dated July 2, 2020, the "Almanac of Ukrainian Studies" was recognised as a professional publication in category "B" for philosophical sciences (Order No. 886 of July 2, 2020) and historical sciences (Order No. 1471 of November 26, 2020 r.). **Media ID:** R30-04574.

In 2025, the journal became the winner (1st place) of the 1st All-Ukrainian (national) competition "Ukrainian Socio-Humanities".

ЗМІСТ

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРИСТИКИ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

БЕВЗ Тетяна СОЛІДАРНІСТЬ ЯК РЕСУРС ВІДНОВЛЕННЯ: ТЕОРЕТИЧНІ ПІДХОДИ ТА УКРАЇНСЬКИЙ ДОСВІД	10
БРОДЕЦЬКА Юлія ОНТОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ	19
ГРАБОВСЬКИЙ Сергій АНТИЗАХІДНИЦТВО ЯК СМИСЛОВА ВІСЬ РОСІЙСЬКОЇ ІМПЕРСЬКО-ТОТАЛІТАРНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ РЕЛІГІЇ	25
ДЕМЧИК Олександр, КРЕЧЕТОВА Віра, ЧИЧАНОВСЬКИЙ Ігор ПРАКТИКИ ГУМАНІТАРНОЇ ДОПОМОГИ ЦИВІЛЬНОМУ НАСЕЛЕННЮ В ПРИФРОНТОВИХ РЕГІОНАХ	34
ДЕНИСЮК Сергій ЛЮДИНА ТА ВІЙНА: ДУХОВНИЙ ДОСВІД ЮРІЯ ШЕВЕЛЬОВА	39
МАЯЦЬКИЙ Сергій ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ КОНЦЕПТУ ЄДНОСТІ УКРАЇНСТВА В ПЕРІОД РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ	44
НОСОВА Ганна ПОЛІТИКА ВИЗНАННЯ В УКРАЇНІ: ФІЛОСОФСЬКІ ВИТОКИ ТА УКРАЇНСЬКІ ВИКЛИКИ	52
ПОГРІБНА Дар`я ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНА КОНЦЕПЦІЯ «НАЦІОНАЛЬНОГО ГЕНІЮ» ТА ЇЇ РОЛЬ В ІСТОРІЇ СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ	58
ПОДШИВАЛКІНА Валентина СТАРІ МІФИ ПРОТИ МАЙБУТНЬОГО: СОЦІОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ МЕРЕЖЕВОЇ КОМУНІКАЦІЇ В ПОСТРАДЯНСЬКОМУ ПРОСТОРІ ВІЙНИ	63
ПОРЯДЧЕНКО Леся, ДЕМЧУК Анатолій ВИКОРИСТАННЯ СЦЕНІЧНОГО МОВЛЕННЯ У ФОРМУВАННІ МИСТЕЦЬКИХ НАВИЧОК СТУДЕНТІВ	70
СКЛЯР Володимир УКРАЇНЦІ РОЗСОШАНСЬКОГО ПОВІТУ ВОРОНІЗЬКОЇ ГУБЕРНІЇ У СЕРЕДИНІ 20-Х рр. ХХ ст.	76

РЕЛІГІЯ І ЦЕРКВА В УКРАЇНІ

АФАНАСЬЄВА Людмила, ГЛЕБОВА Наталя, ГЛИНСЬКА Людмила СОЦІАЛЬНО-ГУМАНІТАРНІ АСПЕКТИ ДІЯЛЬНОСТІ ВІЙСЬКОВИХ КАПЕЛАНІВ В УМОВАХ ВІЙНИ	83
ГОРБАЛЬ Ярослав ЦЕРКВА В УМОВАХ ВІЙНИ: РОЛЬ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ ПІСЛЯ 2014 РОКУ	88
КАГАМЛИК Світлана, СОРОЧУК Людмила, ЩЕРБАК Надія ДІЯЛЬНІСТЬ УКРАЇНСЬКИХ ЦЕРКОВ ЯК ПРОТИДІЯ ДЕСТРУКТИВНОМУ ВПЛИВУ МОСКОВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ В УМОВАХ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ	93

ЛОЗКО Галина НАУКОВА РЕКОНСТРУКЦІЯ ЯЗИЧНИЦЬКОГО КАЛЕНДАРЯ НА МАТЕРІАЛІ ВІРУВАНЬ ПОЛІЩУКІВ: ЛІТНІЙ ЦИКЛ	104
МАТВЄЄВ Віталій, ДОБРОДУМ Ольга ОСНОВНІ НАРАТИВИ ДУХОВНО-СОЦІАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ УКРАЇНСЬКИХ КРІШНАЇТІВ ПІД ЧАС РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ	114
ОЛЕКСІЙЧУК Валерій МІЖКУЛЬТУРНА ВЗАЄМОДІЯ НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНИ В РАННЬОХРИСТІЯНСЬКІ ЧАСИ (I–V СТ.)	120
ПАЗДРІЙ Вікторія РЕЛІГІЙНІСТЬ ЯК ОСНОВА «ЯФЕТИЧНОЇ» УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ (ЗА В. ЛИПИНСЬКИМ)	128
ПЕТИК Ярослав ФІНАНСОВІ КУЛЬТИ В УКРАЇНІ	135
СТАДНИК Борис РОЛЬ СПРАВЕДЛИВОСТІ В РЕЛІГІЙНІЙ БЕЗПЕЦІ В УМОВАХ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ	141
ТАЛЬКО Тетяна, ГРАБОВСЬКА Ірина, СЄРОВА Юлія ФОРМУВАННЯ ЕТОСУ УКРАЇНСЬКОЇ МОЛОДІ ПІД ВПЛИВОМ КРИТИКИ АНТИУКРАЇНСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ РПЦ	150
ЦИМБАЛ Тетяна ГЕРОЇЗМ У КОНТЕКСТІ ЖИТТЯ І ТВОРЧОСТІ ОЧІЛЬНИКІВ УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ	157
ЦЮРУПА Михайло, АНДРЮЩЕНКО Олексій ДУШПАСТИРСЬКА ОПІКА, КАПЕЛАНСТВО, ГУМАНІТАРНА ДІЯЛЬНІСТЬ: ВІДМІННОСТІ ІДЕЙНИХ ЗАСАД ТУРБОТИ ПРО ДУШІ ВОЯКІВ	164
ЧУПРІЙ Леонід, НАСТОЯЦА Катерина РЕЛІГІЙНЕ ПРОТИСТОЯННЯ В УКРАЇНІ В УМОВАХ ПОВНОМАСШТАБНОЇ РОСІЙСЬКОЇ АГРЕСІЇ	169
ШАМСУТДИНОВА-ЛЕБЕДЮК Тетяна, ЛИЩУК Олександр, ТОВМАШ Дмитро УКРАЇНІЗАЦІЯ ПРАВОСЛАВ'Я ВОЛИНИ У МІЖВОЄННИЙ ПЕРІОД	175
РЕЦЕНЗІЇ	
ВЛАСОВА Тетяна, ВЛАСОВА Ольга, ЛІТМАН Максим НОВЕ ПРОСВІТНИЦТВО В «РОЗЛАМІ» КЛАСИЧНИХ УНІВЕРСАЛІЙ (Рецензія на книгу «ІСТИНА» (“TRUTH”) Дж. Капуто (Penguin Books, 2014. 283 p.))	182
ЗАЙЧЕНКО Ольга ДУХОВНІСТЬ ЯК ОСНОВА ПРОДУКТИВНОСТІ, ЖИТТЄСТІЙКОСТІ ТА КОНСТРУКТИВНО- ГО ВИРІШЕННЯ КОНФЛІКТІВ (Рецензія на статтю Gülşen Kirpik “The Role of Spirituality in Conflict and Crisis Management” – розділ 6 книги під редакцією Fahri Ozsungur and Fevzive Bekar “Spirituality Management in the Workplace: New Strategies and Approaches”)	187
ЯТЧЕНКО Анатолій МИТЕЦЬ В УМОВАХ ВІЙНИ СТАЄ ВОЛОНТЕРОМ І ВОЇНОМ (Рецензія на книгу А.В. Демчук. Життя артиста. сторінки історії. Київ: Міленіум, 2025. 240 с.)	194

CONTENT

CURRENT PROBLEMS IN THE HUMANITIES: UKRAINIAN CONTEXT

BEVZ Tetyana	10
SOLIDARITY AS A RESOURCE FOR RECOVERY: THE THEORETICAL APPROACHES AND THE UKRAINIAN EXPERIENCE	
BRODETSKA Yulia	19
ONTOLOGICAL PRINCIPLES OF THE UKRAINIAN CULTURAL AND PHILOSOPHICAL TRADITION	
HRABOVSKY Serhiy	25
ANTI-VESTERNISM AS THE MEANING AXIS OF RUSSIAN IMPERIAL-TOTALITARIAN POLITICAL RELIGION	
DEMCHYK Oleksandr, KRECHETOVA Vira, CHYCHANOVSKYI Ihor	34
PRACTICES OF HUMANITARIAN AID TO THE CIVILIAN POPULATION IN FRONT-LINE REGIONS	
DENYSIUK Serhiy	39
THE HUMAN BEING AND WAR: YURII SHEVELOV'S SPIRITUAL EXPERIENCE	
MAIATSKYI Serhii	44
THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS OF RESEARCHING THE CONCEPT OF UKRAINIAN UNITY DURING THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR	
NOSOVA Hanna	52
THE POLITICS OF RECOGNITION IN UKRAINE: PHILOSOPHICAL ORIGINS AND UKRAINIAN CHALLENGES	
POHRIBNA Daria	58
THE PHILOSOPHICAL AND HISTORICAL CONCEPT OF THE "NATIONAL GENIUS" AND ITS ROLE IN THE HISTORY OF THE FORMATION OF THE UKRAINIAN NATION	
PODSHYVALKINA Valentine	63
OLD MYTHS AGAINST THE FUTURE: A SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF NETWORK COMMUNICATION IN THE POST-SOVIET SPACE	
PORIADCHENKO Lesia, DEMCHUK Anatolii	70
THE USE OF STAGE SPEECH IN THE FORMATION OF STUDENTS' ARTISTIC SKILLS	
SKLIAR Volodymyr	76
UKRAINIANS OF ROZSOSHANSKY DISTRICT OF VORONEZH PROVINCE IN THE MID-20S. XX CENTURY	
RELIGION AND THE CHURCH IN UKRAINE	
AFANASIEVA Lyudmila, HLEBOVA Natalia, GLYNS'KA Lyudmila	83
SOCIAL AND HUMANITARIAN ASPECTS OF THE ACTIVITIES OF MILITARY CHAPLAINS IN WAR CONDITIONS	
HORBAL Yaroslav	88
THE CHURCH IN THE CONDITIONS OF WAR: THE ROLE OF RELIGION IN UKRAINIAN SOCIETY AFTER 2014	

KAHAMLYK Svitlana, SOROCHUK Liudmyla, SHCHERBAK Nadija	93
ACTIVITIES OF UKRAINIAN CHURCHES AS A COUNTERMEASURE TO THE DESTRUCTIVE INFLUENCE OF THE MOSCOW PATRIARCHATE IN THE CONDITIONS OF THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR	
LOZKO Halyna	104
SCIENTIFIC RECONSTRUCTION OF THE HEATHEN CALENDAR BASED ON THE BELIEFS OF THE POLISHCHUKS: SUMMER CYCLE	
MATVIEIEV Vitalii, DOBRODUM Olga	114
THE MAIN NARRATIVES OF SPIRITUAL AND SOCIAL ACTIVITIES OF UKRAINIAN KRISHNITS DURING THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR	
OLEKSIICHUK Valerii	120
INTERCULTURAL INTERACTION IN UKRAINE IN EARLY CHRISTIAN TIMES (I–Y CENTURIES)	
PAZDRII Victoriia	128
RELIGIOSITY AS A FOUNDATIONAL COMPONENT OF THE “JAPHETIC” UKRAINIAN IDENTITY (V. LYPYNSKII'S CONCEPT)	
PETIK Iaroslav	135
FINANCIAL CULTS IN UKRAINE	
STADNYK Borys	141
THE ROLE OF JUSTICE IN RELIGIOUS SECURITY IN THE CONTEXT OF THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR	
TALKO Tatiana, GRABOVSKA Iryna, SIEROVA Yuliia	150
FORMATION OF THE ETHOS OF UKRAINIAN YOUTH UNDER THE INFLUENCE OF CRITICISM OF THE ANTI-UKRAINIAN ACTIVITIES OF THE ROC	
TSYMBAL Tetiana	157
HEROISM IN THE CONTEXT OF THE LIFE AND CREATIVITY OF THE LEADERS OF THE UKRAINIAN GREEK CATHOLIC CHURCH	
TSIURUPA Mikhailo, ANDRIUSHCHENKO Oleksii	164
PASTORAL CARE, CHAPLAINCY, HUMANITARIAN WORK: DIFFERENCES IN IDEOLOGICAL PRINCIPLES OF CARING FOR THE SOULS OF SOLDIERS	
CHUPRIY Leonid, NASTOIASHCHA Kateryna	169
RELIGIOUS OPPOSITION IN THE CONDITIONS OF FULL-SCALE RUSSIAN AGGRESSION	
SHAMSUTDINOVA-LEBEDIUK Tetiana, LISCHUK Oleksandr, TOVMASH Dmytro	175
UKRAINIZATION OF ORTHODOXY IN VOLYNIA IN THE INTER-WAR PERIOD	
РЕЦЕНЗІЇ	
VLASOVA Tetiana, VLASOVA Olha, LITMAN Maksym	182
NEW ENLIGHTENMENT IN THE "BREAK" OF CLASSICAL UNIVERSALS (Review of the book “TRUTH” J.D. Caputo (Penguin Books, 2014. 283 p.))	
ZAICHENKO Olha	187
SPIRITUALITY AS THE BASIS FOR PRODUCTIVITY, LIFE RESILIENCE, AND CONFLICT RESOLUTION (The review of Gülşen Kirpik “The Role of Spirituality in Conflict and Crisis Management” – Chapter 6 of “Spirituality Management in the Workplace: New Strategies and Approaches” edited by Fahri Ozsungur and Fevzive Bekar)	
YATCHENKO Anatoliy	194
AN ARTIST BECOMES A VOLUNTEER AND WARRIOR IN WAR SETTINGS (Review of the book “An Artist’s Life. History Pages” by A. Demchuk, Kyiv, Milenium, 2025. 240 p.)	

АКТУАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ ГУМАНІТАРИСТИКИ: УКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2025.37.1>
УДК 316.323.72:316.422(477)

Тетяна БЕВЗ

доктор історичних наук, професор
головний науковий співробітник
Інституту політичних і етнонаціональних досліджень
ім. І. Ф. Кураса НАН України

ORCID: 0000-0002-0129-1925
Email: tetanabevz@gmail.com

СОЛІДАРНІСТЬ ЯК РЕСУРС ВІДНОВЛЕННЯ: ТЕОРЕТИЧНІ ПІДХОДИ ТА УКРАЇНСЬКИЙ ДОСВІД

Анотація. Стаття досліджує феномен суспільної солідарності як критично важливого соціального та ціннісного ресурсу для післявоєнної відбудови та стабілізації України. Наголошується, що процес відновлення є не лише технічним чи економічним, а передусім соціальним і ціннісним викликом, що вимагає зміцнення інфраструктури довіри та спільної відповідальності.

Проаналізовано ключові теоретичні підходи до солідарності – від функціоналізму (Е. Дюркгайм, Т. Парсонс) та критичної теорії (Ю. Габермас) до концепцій соціального капіталу (Р. Патнем) і мережевого суспільства (М. Кастельс). Виокремлено необхідність переходу від бондингу (внутрішньогрупових зв'язків) до бріджингу (горизонтальних зв'язків між різними групами) для забезпечення інклюзивного відновлення.

Емпірична частина статті фокусується на двох ключових сферах прояву активної солідарності: волонтерському русі та реінтеграції ветеранів. Встановлено, що волонтерство є найпотужнішим проявом горизонтальної солідарності, що демонструє добровільність, безоплатність та суспільну користь, причому значну частину волонтерів становлять внутрішньо переміщені особи, що свідчить про унікальну модель взаємної інтеграції. Водночас, реінтеграція ветеранів визнана громадським сектором ключовим суспільним викликом (Chatham House, 2024), що перетворює солідарність на ресурс суспільного зцілення та колективного переосмислення досвіду.

Зроблено висновок про те, що «мобілізаційна солідарність» воєнного часу, що підтримувала стійкість, має бути трансформована в інституціоналізовану «відбудовчу» солідарність, щоб подолати ризики соціальної диференціації та негативізму у відносинах між суспільством і державою. Солідарність стає не просто реакцією на кризу, а цінністю нового суспільного договору, який забезпечить людиноцентричне, інклюзивне та стале відновлення України.

Ключові слова: солідарність, відновлення, відбудова, соціальний капітал, волонтерство, реінтеграція ветеранів, суспільна згуртованість, мережева солідарність, Україна.

Tetiana BEVZ

Doctor of Historical Sciences, Professor
Chief Researcher of the I.F. Kuras Institute of Political
and Ethno-National Studies of the NAS of Ukraine

SOLIDARITY AS A RESOURCE FOR RECOVERY: THEORETICAL APPROACHES AND THE UKRAINIAN EXPERIENCE

Abstract. This article explores the phenomenon of social solidarity as a critically important social and value-based resource for Ukraine's post-war reconstruction and stabilization. It emphasizes that the recovery process is not merely technical or economic but primarily a social and value-based challenge requiring the strengthening of trust infrastructure and shared responsibility.

The study analyzes key theoretical approaches to solidarity – ranging from functionalism (É. Durkheim, T. Parsons) and critical theory (J. Habermas) to the concepts of social capital (R. Putnam) and the network society (M. Castells). The authors highlight the necessity of transition from bonding (intra-group ties) to bridging (horizontal ties between different groups) to ensure inclusive recovery.

The empirical section focuses on two key manifestations of active solidarity: the volunteer movement and veteran reintegration. It is established that volunteering is the most powerful expression of horizontal solidarity, demonstrating willingness, gratuitousness, and social utility. A significant share of volunteers are internally displaced persons (IDPs), pointing to a unique model of mutual integration. Concurrently, veteran reintegration is recognized by the civil sector as the key societal challenge (Chatham House, 2024), transforming solidarity into a resource for social healing and collective reframing of the war experience.

The article concludes that the wartime "mobilization solidarity," which sustained resilience, must be transformed into institutionalized "reconstruction solidarity" to overcome risks of social differentiation and negativism in relations between society and the state. Solidarity ceases to be merely a reaction to crisis and becomes a value of a new social contract that will ensure Ukraine's human-centric, inclusive, and sustainable recovery.

Keywords: *solidarity, recovery, reconstruction, social capital, volunteering, veteran reintegration, social cohesion, network solidarity, Ukraine.*

Постановка проблеми. Післявоєнна відбудова України постає не лише як технічний чи економічний процес, а передусім як соціальний і ціннісний виклик і потребує не тільки відновлення інфраструктури, а й зміцнення людських зв'язків, довіри, спільної відповідальності та консолідації суспільства. Україна нині стикається з викликами згуртованості громадян, подолання травматичного досвіду та формування нових соціальних зв'язків. Дослідження суспільної солідарності в цей період є критично важливим, оскільки вона стає запорукою ефективного відновлення, запобігання соціальним конфліктам і забезпечення стійкості державних інституцій. Вивчення механізмів формування та трансформації солідарності дозволить не лише зрозуміти її роль у відбудові країни, а й сприятиме розробці стратегій соціальної політики.

Наголошу, що солідарність – це не лише прояв людської емпатії у часи кризи. У європейській традиції вона є цінністю політичної культури й структурним елементом урядування й лежить в основі взаємодії громадян із державою та громадами між собою, будуючи інфраструктуру довіри. Це принцип спільної відповідальності: за спільний добробут, за рішення, за результати політик. Установчі документи Європейського Союзу, зокрема Лісабонський договір, визнають солідарність як одну з фундаментальних цінностей ЄС. Політика згуртованості (cohesion policy) – це фінансування проєктів, які сприяють рівному розвитку регіонів, соціальній згуртованості, міжрегіональній співпраці. Європа має величезний досвід запровадження моделей солідарності в різних країнах. Для України важливо, щоб європейські кейси адаптували до українських реалій, але не скопіювати, адже потрібна українська модель, побудована на довірі й горизонтальному партнерстві.

Метою цієї роботи є дослідити солідарність як політичну і соціальну категорію, що лежить в основі врядування, простежити її роль у зміцненні демократичних інститутів та формуванні партнерських моделей співпраці між державою, громадами та громадянським суспільством в умовах війни та післявоєнної трансформації.

Аналіз наукових публікацій. Тема солідарності перебуває у фокусі досліджень багатьох науковців, у тому числі і науковців Національної академії наук України. Зокрема, у науково-аналітичній доповіді Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України «Суспільна солідарність

в Україні: проблеми і політичні засоби їх вирішення» [9] аналізується стан суспільної солідарності в Україні у його морально-психологічних проявах, насамперед таких як гуманістичні цінності і довіра, оцінюється роль найбільш впливових суспільних акторів у солідаризації країни, розглядаються перспективи втілення ідеї солідарного суспільства в українській державі.

Цінною для нашого дослідження була також монографія співробітників Інституту «Суспільно-політична солідарність в Україні в умовах війни» [10], у якій проаналізовано стан єдності українського суспільства на основі концептуалізації феномену солідарності, у т. ч. у його суспільно-політичному прояві. Розглянуто значення суспільно-політичної солідарності для національної стійкості країни, оцінено її рівень в умовах національних випробувань, в т. ч. залежно від розвитку воєнної ситуації. Проаналізовано роль таких факторів солідаризації українців, як діяльність державно-політичних інститутів, національної еліти, організацій громадянського суспільства, народної самоорганізації.

Інститут соціології НАН України виконував науково-дослідну роботу за конкурсною тематикою НАН України «Соціологічні дослідження потенціалу солідарних суспільних взаємодій» у рамках цільового міждисциплінарного наукового проєкту «Солідаризація українського суспільства у війні та перспективи збереження і відтворення солідарного соціального потенціалу у повоєнному розвитку країни». За результатами роботи було проведено круглий стіл, на якому відбулося експертне обговорення проблематики солідарності та солідаризації українського суспільства у період повномасштабної війни, окреслено потенційні ризики та лінії соціального розколу суспільства, а також обговорено перспектив збереження солідарного соціального потенціалу [5, с. 165–206]. Солідарність як якість соціальних взаємин та солідаризацію як процес її досягнення варто розглядати у двох головних вимірах: вертикальному (відносини між громадянами та державою) і горизонтальному (відносини між самими громадянами) [5, с. 166.]

У доповіді В. Степаненка «Соціологічні дослідження поточного стану та динаміки солідарних суспільних взаємодій під час війни» [7] обґрунтовується необхідність розвитку національно-громадянської моделі солідаризації у воєнний та повоєнний періоди. Представлені результати дослідження дозволяють зафіксувати особливості воєнного досвіду солідарності,

зокрема посилення патерналістських очікувань та ризику соціальних напружень, що становить важливу основу для вивчення трансформації суспільної солідарності в умовах відбудови країни.

Вартує уваги збірка „Стойкість і солідарність. Українське суспільство перед викликами війни”, яка видана Фондацією імені Стефана Баторія та міжнародного фонду «Відродження» у Варшаві і складається з текстів українських експертів та інтерв'ю з українськими громадськими активістами та є спробою описати та пояснити механізми функціонування українського громадянського суспільства, яке добре справляється з найскладнішими викликами реальності та демонструє здатність до самоорганізації, солідарності й мобілізації в умовах повномасштабної війни.

У березні 2025 р. відбулася українсько-польська науково-практична конференція «Соціальна стійкість та солідарність під час війни: досвід України та Польщі», присвячена темі соціальної стійкості та солідарності під час війни та у повоєнний період [12]. Учасники з обох країн окреслили широкий спектр проблем: від цивілізаційного значення національної стійкості та психологічних вимірів «воли до боротьби» до соціальних розмежувань, що впливають на процеси солідаризації. В обговореннях наголошувалося на ролі громадянського суспільства, соціально-економічних чинників стійкості, історичних метаморфозах ідей «Солідарності», динаміці ставлення до біженців, а також на ризиках, пов'язаних із корупцією. Особлива увага приділялася взаємодії академічної соціології та емпіричних досліджень у період війни [12]. Такий діалог підкреслив необхідність осмислення й розвитку досвіду суспільної солідарності обох країн, що є особливо актуальним для відбудови у повоєнній перспективі.

Український досвід війни має унікальні риси: поєднання горизонтальної (волонтерської, громадської) та вертикальної (державної) солідарності; активне залучення діаспори до процесів відновлення; перетворення кризової мобілізації населення на довготривалі форми суспільного єднання. Адже суспільна солідарність є одним із фундаментальних чинників, що забезпечують єдність, стійкість і мобілізацію нації в умовах кризи. Війна як екстремальний соціальний злам радикально змінює природу зв'язків між людьми, розширює горизонти взаємодопомоги, водночас оголюючи приховані лінії розмежування. Саме в такі періоди формується нова якість солідарності – не лише як емоційної реакції, а як механізму колективної відповідальності та дії.

Сукупність емпіричних даних дозволяє окреслити ключові індикатори солідарності: рівень міжособистісної довіри, готовність до взаємодопомоги, участь у громадянських ініціативах і ставлення до вразливих груп та сформувати підґрунтя для багатовимірного аналізу трансформації солідарності в умовах відбудови країни.

Теоретичні підходи до розуміння суспільної солідарності. Суспільна солідарність є складним і багаторівневим явищем, що перебуває на перетині

соціології, політичної науки, культурології та психології. Варто зупинитися на аналізі ключових концепцій, які дозволяють зрозуміти природу, функції й динаміку солідарності в суспільстві, особливо в контексті криз і відновлення. Незважаючи, на свою вагомість як соціальної концепції та її всюдисущість у сучасній публічній арені, солідарність рідко була об'єктом детально розробленої теорії [13, р.3]. Цю думку підтверджував і Джон Ролз, який писав, що «порівняно зі свободою та рівністю, ідея братерства* займала менше місце в теорії демократії» [19, р. 90]. Натомість, Ейвері Колерс зазначав, що «відсутність філософського інтересу до теоретизування солідарності є дивною, оскільки, по-перше, солідарність є суттєвою, а іноді й єдиною зброєю всієї популярної політики та рухів за справедливість...» [16]. Ця думка повертає увагу до парадоксу: у реальній політичній та соціальній боротьбі солідарність часто виступає головним чинником успіху, але у теорії вона залишається відносно малодослідженою. Йдеться не лише про моральну якість чи емоційний стан, а про стратегічний ресурс – здатність різних людей гуртуватися навколо спільної мети, підтримувати одне одного і діяти як єдине ціле, особливо коли інші засоби впливу (економічні, політичні, юридичні) обмежені чи недоступні. Історія робітничих страйків, руху за громадянські права, антиколоніальних та феміністичних кампаній демонструє, що без солідарності вони не мали б шансів на успіх.

Якщо поглянути на цю тезу крізь призму українського досвіду, стає очевидно: післявоєнний період стане тестом на здатність зберегти й переосмислити солідарність. Під час війни вона була «єдиною зброєю» мільйонів українців – від військових і волонтерів до громадян, які підтримували одне одного у найскладніших обставинах. У мирний час, коли зникне гостре відчуття спільної загрози, ця згуртованість може ослабнути під тиском політичної конкуренції, економічних труднощів і соціальної нерівності. Тому теоретичне та практичне осмислення механізмів солідарності – її формування, підтримки та оновлення – стає одним із ключових завдань, без якого успішна відбудова країни буде під загрозою. Адже, як зазначав Андреа Санджовані, солідарність вимагає спільних дій зі спільною долею, ризиками та цілями [20]. Понад те, він стверджував, що вимога соціальної справедливості часто формулюється як вимога солідарності.

У післявоєнному контексті, коли суспільство переходить від виживання до відбудови, солідарність зазнає нової трансформації. Вона має адаптуватися до нових викликів: відновлення інфраструктури, інтеграція ветеранів, робота з травмою, подолання втоми, розбудова довіри. Тому постає потреба в осмисленні: як саме змінюються типи та прояви солідар-

* У термінології Роулза «братерство» також означає «солідарність» [16, с. 2].

ності – від довоєнного стану через воєнну мобілізацію до етапу мирного відновлення.

Вважаємо за необхідність проаналізувати еволюції суспільної солідарності, ґрунтуючись на теоретичних моделях, емпіричних прикладах та зарубіжному досвіді. Такий підхід дозволяє не лише зрозуміти глибинні механізми суспільного згуртування, а й сформулювати уявлення про можливі стратегії його підтримки в умовах довготривалої реконструкції країни.

У свій час Еміль Дюркгайм у роботі «Поділ суспільної праці» визначив два типи солідарності: 1) механічна солідарність – характерна для традиційних, гомогенних спільнот, яка ґрунтується на подібності, загальних віруваннях, спільних ритуалах; 2) органічна солідарність – виникає в складних, диференційованих суспільствах і базується на взаємозалежності, розподілі праці, кооперації. У контексті дослідження повоєнної відбудови актуальною буде саме органічна солідарність як форма взаємозалежності різних соціальних груп у спільній справі реконструкції країни.

Як частину інтегративної функції соціальної системи розглядав солідарність Талкотт Парсонс, стверджуючи, що через спільні цінності, норми та інститути суспільство підтримує стабільність та цілісність. У період післявоєнного відновлення важливою стає ціннісна солідарність, яка може формуватися навколо образу спільного блага: миру, безпеки, гідного життя.

Автор теорії соціального капіталу і символічної влади П'єр Бурдьє доводив, що солідарність може не тільки об'єднувати, а й репродукувати соціальні ієрархії. Важливо враховувати, хто формує дискурс солідарності, чиї інтереси він відображає.

У працях Герберта Маркузе та Юргена Габермаса солідарність постає не лише як продукт функціонування соціальної системи, а як результат критичної рефлексії та комунікативної дії. У підході Герберта Маркузе це означає, що солідарність не зводиться до механічної інтеграції людей у суспільні структури, а формується через усвідомлене ставлення до спільних цінностей та здатність критично оцінювати існуючі умови. У теорії комунікативної дії Юргена Габермаса солідарність виникає у процесі раціонального, ненасильницького діалогу, в якому учасники взаємно визнають одне одного як рівноправних і готових до спільного вироблення рішень.

З цієї перспективи післявоєнна солідарність не може розглядатися як автоматичний наслідок пережитого досвіду війни. Хоча спільна боротьба створює потужний емоційний фундамент, його збереження і розвиток потребують перемовлення (renegotiation) суспільних угод і норм, переосмислення пріоритетів та ідентичностей, а також вироблення нових форм легітимності. Йдеться про те, що легітимність післявоєнного суспільного порядку має спиратися не лише на пам'ять про спільний опір, а й на здатність гарантувати справедливий розподіл ресурсів, інклюзивність політичних процесів і відкритість публічного діалогу.

Отже, відповідно до позиції Герберта Маркузе та Юргена Габермаса, збереження солідарності у мирний час вимагає активної комунікативної взаємодії, у якій соціальні групи здатні спільно конструювати смисли, погоджувати норми та підтримувати їх у дії через постійне публічне обговорення та взаємний контроль.

Роберт Патнем у праці "Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community" (2000) виокремив два типи соціального капіталу: бондинг (bonding): зв'язки в межах однорідної групи – "свої для своїх". Бريدжинг (bridging): горизонтальні зв'язки між різними групами – "містки солідарності". У відбудовчий період особливо важливе формування "бриджингу" – між переселенцями й місцевими, між ветеранами та цивільними, між містами і громадами.

У концепції суспільства ризику Ульріха Бека сучасний світ визначається зростанням глобальних загроз, які не можна вирішити виключно локальними зусиллями – це війни, екологічні катастрофи, пандемії, економічні кризи. Такі виклики долають традиційні кордони націй, класів чи культур, і саме тому вони потребують нових форм солідарності, що виходять за рамки класичної державної або інституційної моделі.

Мануель Кастельс, у свою чергу, акцентував на феномені мережевого суспільства, де солідарність дедалі частіше набуває мережевих форм. Йдеться про гнучкі, горизонтальні структури, які можуть швидко формуватися, самоорганізовуватися й діяти через цифрові комунікаційні платформи [14]. Така мережева солідарність має кілька відмінних рис: децентралізованість (відсутність єдиного центру управління, здатність груп діяти автономно, але узгоджено); швидкість мобілізації (завдяки соціальним мережам, месенджерам, онлайн-сервісам); прозорість і підзвітність (публічний збір коштів, онлайн-звіти, відкриті канали комунікації).

Український досвід повномасштабної війни є яскравою ілюстрацією сили такої горизонтальної мобілізації. Волонтерські ініціативи, краудфандингові кампанії, координаційні чати, платформи для донатів та закупівлі обладнання для фронту, онлайн-пункти допомоги переселенцям – усе це приклади того, як цифрова самоорганізація дозволила швидко і ефективно реагувати на критичні виклики. Цей феномен показує, що в умовах суспільства ризику солідарність перестає бути лише емоційним відгуком і перетворюється на технологічно підтримувану, структуровану практику колективної дії.

Аксель Хоннет (Honneth) та Еммануель Левінас розглядають солідарність як моральну практику. Солідарність – не лише соціальна структура, а етичний акт визнання іншого. Це не просто дія "разом", а вияв гідності, співпереживання, моральної відповідальності. У післявоєнний період саме етична солідарність здатна зшивати травмовані спільноти, ставати основою для діалогу, примирення та зцілення.

Робін Чжен у статті «Переосмислення солідарності як сили низу» стверджував, що солідарність – це багатогранна річ. Немає сумніву,

що солідарність передбачає певну єдність, згуртованість або координацію – певну форму *спільності*. Але солідарність по-різному розуміється як почуття, настрої чи схильність; як тип дії; як стосунки; або як схема соціальних домовленостей. Це приклади того, що я називатиму «морально-реляційними» концепціями солідарності [21, р.894].

З морального погляду, солідарність можна сприймати як позитивне ставлення, яке поєднує такі чесноти, як співвідповідальність, підтримка, довіра та готовність до самопожертви. Ханна Арендт [1] підкреслювала, що солідарність виникає не з абстрактного «вищого» принципу, а з конкретного досвіду людських страждань і спільного реагування на них. Такий досвід формує «спільноти інтересів» – групи, об'єднані не за ідентичністю чи походженням, а за усвідомленою взаємною відповідальністю.

Український досвід війни є наочним прикладом поєднання моральної основи солідарності (емпатія, взаємна підтримка, готовність допомагати незнайомим людям) з новими технологічними інструментами її реалізації (онлайн-координація, краудфандинг, цифрові волонтерські мережі). У такий спосіб первинний етичний імпульс, про який писала Ханна Арендт, трансформується у структуровану та стійку форму колективної дії, здатну ефективно реагувати на виклики сучасності.

Отже, теоретичний аналіз розкриває суспільну солідарність як складний, багатовимірний і стратегічний ресурс (а не лише емоційний стан), що є ключовим для подолання криз та успішної післявоєнної відбудови.

Таблиця 1. Теоретичні підходи до суспільної солідарності

Теоретик	Підхід	Основна ідея	Типи солідарності	Значення для відбудови після війни
Еміль Дюркгайм	Функціоналізм	Солідарність – основа соціальної єдності	Механічна (традиційна, через подібність). Органічна (сучасна, через взаємозалежність)	Формування кооперації між різними групами суспільства
Талкотт Парсонс	структурно-функціональний підхід	Інтеграція через спільні цінності та норми	Інституційна, нормативна	Відновлення суспільної стабільності та легітимності
П'єр Бурдьє	критичний підхід	Солідарність може зміцнювати ієрархії	Символічна, елітна, підконтрольна	Аналіз дискурсу: хто «має право» формувати солідарність
Роберт Патнем	соціальний капітал	Солідарність як мережевий ресурс	Bonding (усередині групи) Bridging (між різними групами)	Розвиток довіри, громадянського суспільства, діалогу
Ульріх Бек, Мануель Кастельс	Солідарність у суспільствах ризику	Солідарність у суспільстві ризику, глобальних викликів	Цифрова, мережева, мобілізаційна	Волонтерство, самоорганізація, децентралізовані ініціативи
Аксель Хоннет, Еммануель Левінас	(етико-філософський підхід)	Солідарність як визнання і співпереживання	Моральна, етична	Лікування травм, примирення, відновлення гідності

Джерело: Таблиця підготовлена самостійно.

Для розуміння рівня єдності українського суспільства ключовим є самооцінка громадянами власних поглядів у контексті загальнонаціонального консенсусу. Зокрема, при оцінці таких важливих питань, як справедливість мобілізації, дії влади щодо енергопостачання, фінансування ЗСУ, необхідність повернення громадян з-за кордону та підтримка демокунізації, найвище відчуття суспільної згоди (консенсусу) було зафіксовано саме щодо мобілізації. Так, 77,5% респондентів переконані, що більшість у суспільстві поділяє їхню думку із цього питання [11].

Представниця УВКБ ООН в Україні Кароліна Ліндхольм Біллінг у червні 2025 року зазначала, що «упродовж понад 1 200 днів повномасштабної війни я спостерігаю в українцях дві дивовижні риси, які можна назвати "суперсилою": гостинність і солідарність, що під час цієї жорстокої війни переросли в єдність і згуртованість» [6]. Понад те, «непохитність і рішучість українців, а також сила їхньої гостинності, солідарності та єдності є надійним фундаментом вільної, успішної та незламної нації» [6].

У межах аналізу феномену солідарності в умовах воєнного та післявоєнного відновлення України доцільним на нашу думку, є зосередження уваги на двох взаємопов'язаних сферах – волонтерстві та реінтеграції ветеранів. Такий вибір зумовлений кількома ключовими причинами. По-перше, волонтерський рух став однією з найяскравіших форм суспільної самоорганізації в сучасній Україні. Від початку російської агресії волонтерство перетворилося на масовий прояв горизонтальної солідарності, що об'єднав громадян незалежно від соціального статусу, професії чи місця проживання. Саме через волонтерські практики формується унікальна культура взаємодопомоги, довіри й громадянської відповідальності – базові риси соціальної згуртованості.

По-друге, тема ветеранів безпосередньо пов'язана з перспективою національного відновлення. Повернення військовослужбовців до мирного життя є не лише соціальним викликом, а й нагодою для переосмислення колективної ідентичності. Реінтеграція ветеранів показує, наскільки суспільство готове до практичного втілення солідарності – через створення підтримувальних спільнот, програм психосоціальної адаптації, можливостей для працевлаштування та участі в громадському житті.

По-третє, саме ці дві сфери – волонтерство і ветеранський рух – репрезентують активну, а не пасивну солідарність, тобто таку, що ґрунтується на дії, відповідальності та участі. Вони є прикладами того, як суспільна солідарність перетворюється на конкретні механізми соціальної трансформації та відновлення. Отже, фокус на волонтерстві та ветеранському досвіді дозволяє найповніше виявити, як солідарність функціонує в українських реаліях – не як абстрактне поняття, а як практичний ресурс виживання, опору та відбудови держави.

Наголошу, що серед показників емпіричного вимірювання соціальної згуртованості, насамперед,

називають волонтерство та пожертви. Волонтерська діяльність в Україні є найпотужнішим проявом солідарності, оскільки вона ґрунтується на трьох взаємопов'язаних характеристиках, що формують спільну відповідальність за суспільне благо: добровільність (вияв ціннісної солідарності); безоплатність (вияв некомерційної солідарності); суспільна користь (вияв діяльнісної солідарності) [3]. Станом на кінець листопада 2024 року в реєстрі волонтерів зафіксовано 10 454 осіб, а упродовж року, за даними Державної податкової служби, реєстр розширився у 1,5 раза [3]. «Найбільше волонтерів зареєстровано в Харківській і Київській областях. Водночас українці навіть без реєстрації продовжують збирати допомогу на банки: цьогоріч вже майже 40 млрд грн. Це у 1,4 раза більше, аніж торік. 410 грн – середня сума донату на банки» [2].

З лютого 2022 року до волонтерської мережі "Карітас" приєдналося понад 10 тисяч осіб (10 135 волонтерів), що свідчить про безпрецедентний масштаб громадянської солідарності. Майже половина з них, 42% (4 544 особи), є постійними волонтерами, які долучалися до активностей більше чотирьох разів, що підкреслює високу відданість та сталість солідарної роботи [3]. Примітно, що 32% волонтерського складу становлять внутрішньо переміщені особи (ВПО), що відображає унікальну модель взаємної підтримки та реінтеграції через активну допомогу.

Різноманітні громадські ініціативи відіграють критичну роль у солідарній підтримці під час війни. Такі рухи та організації, як Волонтерський рух і Мистецька сотня «Гайдамаки», виявилися незамінними, надаючи допомогу біженцям, іншим постраждалим від війни, а також підтримуючи військових і цивільне населення у зоні бойових дій. Паралельно, Громадська організація «Інша освіта», чия основна місія полягає у культурній освіті, переорієнтувала свої зусилля на захист культурної інфраструктури у своєму регіоні. Водночас, Благодійний фонд «Рокада» використовує свій багаторічний досвід роботи з шукачами притулку для інтеграції внутрішньо переміщених осіб (ВПО). Це досягається шляхом створення місцевих рад ВПО у всій країні, що забезпечує краще представлення їхніх інтересів та потреб [18].

Благодійний фонд «Реалізації ідей», заснований у Луганську, після повномасштабного вторгнення релокувався до Дніпра і швидко переорієнтував діяльність з розвитку підприємництва на гуманітарну та реінтеграційну допомогу внутрішньо переміщеним особам (ВПО). Як приклад активної солідарності, у червні 2022 року, за підтримки ПРООН, було відкрито Волонтерський центр «Луганщина – це Україна». Центр надає комплексну багатовекторну підтримку понад 13 000 постраждалих, включаючи тренінги з безпеки для дітей-біженців та економічну підтримку (допомога малому бізнесу у відновленні фінансування та сприяння адаптації осіб, які втратили роботу) [15]. Цей кейс демонструє, як громадська ініціатива трансформується у

ключовий механізм суспільної стійкості та практичної солідарності.

Одним із ключових напрямів відновлення українського суспільства після завершення війни стає питання реінтеграції ветеранів. Громадські групи у всій країні вважають, що повернення захисників і захисниць до мирного життя є не лише моральним обов'язком держави, а й однією з головних передумов для зміцнення суспільної згуртованості, економічного зростання та формування відновлення, орієнтованого на людину. Така реінтеграція передбачає не лише соціальні гарантії, а й створення можливостей для самореалізації, працевлаштування, психологічної підтримки та участі ветеранів у громадському житті.

За офіційними даними, на початку лютого 2024 року державний реєстр включав близько 900 тисяч ветеранів, однак експерти прогнозують, що після завершення війни ця цифра може зрости до чотирьох мільйонів осіб [17]. Це означає, що практично кожна українська родина матиме безпосередній досвід контакту з людьми, які пройшли через фронт. У цьому контексті феномен солідарності набуває нового виміру – він перетворюється на ресурс суспільного зцілення, взаємопідтримки та колективного переосмислення досвіду війни.

Саме тому вітчизняний досвід формування ветеранських спільнот, волонтерських ініціатив і локальних проєктів соціальної підтримки може розглядатися як приклад практичного втілення солідарності в умовах постконфліктного суспільства. Українська модель соціальної взаємопідтримки демонструє, як горизонтальні зв'язки між громадянами, громадами та інституціями здатні стати фундаментом для сталого розвитку й відновлення держави.

Важливим емпіричним підтвердженням ролі солідарності в процесі відновлення України є результати опитування, проведеного Chatham House у травні 2024 р. [17]. Дослідження мало на меті відстежити тенденції залучення громадянського суспільства до процесів відбудови для підготовки до Конференції з відновлення України (URC), яка відбулася в Берліні 11–12 червня 2024 р.

Згідно з отриманими даними, громадські організації визначили низку ключових суспільних викликів, серед яких реінтеграція ветеранів посіла перше місце [17]. Під цим мається на увазі комплекс завдань – від забезпечення протезами та створення робочих місць до надання психосоціальної підтримки та сприяння поверненню військовослужбовців до мирного життя. Далі серед пріоритетів респонденти назвали зміцнення єдності в країні навколо спільної стратегії перемоги, підтримку дітей і молоді воєнного часу в доступі до якісної освіти, подолання демографічної кризи, розвиток воєнно-адаптованої економіки та реінтеграцію внутрішньо переміщених осіб [17].

Результати опитування засвідчують, що незважаючи на триваючу виснажливу війну, українське громадянське суспільство залишається надзви-

чайно активним. Майже 80 % опитаних організацій повідомили, що вже беруть участь у ініціативах з відновлення на національному або регіональному рівнях, а рівень такої активності зріс на 21 % порівняно з 2022 р. [17]. Найбільш поширеними напрямками діяльності стали підтримка внутрішньо переміщених осіб, допомога дітям, постраждалим від війни, людям з інвалідністю, людям похилого віку та жінкам, включно з ветеранами-жінками [17].

Варто відзначити, що сфера психічного здоров'я стала однією з найдинамічніших: частка організацій, які надають психологічну підтримку різним групам населення, зростає з 27 % у 2022 р. до 48 % у 2024 р. [17]. Цей факт підтверджує, що суспільство не лише реагує на наслідки війни, а й формує структури солідарності, які допомагають колективному відновленню.

Загалом опитування підтвердило, що українське громадянське суспільство сприймає себе ключовим носієм соціальної згуртованості та внутрішньої стійкості, а ці риси – вважає – є головними передумовами здатності держави витримати війну [17]. Саме ця внутрішня солідарність розглядається організаціями як фактор, що посилює довіру міжнародних партнерів і може сприяти мобілізації зовнішньої підтримки.

В умовах тривалої війни українське суспільство продемонструвало феноменальну здатність до самоорганізації, мобілізації та взаємної підтримки, що дало підстави говорити про унікальний тип суспільної солідарності, який поєднує горизонтальні (волонтерські, громадські) та вертикальні (державні) форми єднання. На думку С. Дембіцького стан «вертикальної» солідаризації тобто взаємовідносин між суспільством і державою – зазнав помітних трансформацій, проходячи кілька етапів: період звичного соціально-політичного негативізму (2021 р.); період національного піднесення (2022 р.); етап зворотної трансформації (2023 р.); період соціально-політичного негативізму воєнного часу (2024 р.) [4]. З огляду на загальні настанови щодо оцінки ефективності функціонування державних інституцій, нинішній етап соціально-політичного негативізму воєнного часу практично не відрізняється від стану соціально-політичного негативізму, зафіксованого у 2021 р.

Уже у 2023 році почали спостерігатися реверсні процеси не лише у сфері «вертикальної» солідаризації, але й у динаміці «горизонтальної» – тобто соціальної та політичної згуртованості українського суспільства. Виявилися чіткі тенденції соціальної і політичної диференціації, посилення напруженості у взаєминах між окремими соціальними групами [8]. Почали окреслюватися лінії потенційних соціальних розколів – зокрема між громадянами, які виїхали за кордон, і тими, хто залишився в Україні; між військовослужбовцями та ветеранами, з одного боку, і представниками тилових сфер – з іншого. Додатковим чинником напруженості стали процеси, пов'язані з мобілізацією.

Підсумовуючи зазначимо, що суспільна солідарність у сучасній Україні є не лише наслідком війни, а й стратегічним ресурсом майбутнього післявоєнного розвитку країни. Досвід повномасштабного вторгнення продемонстрував, що саме завдяки горизонтальним мережам взаємодопомоги, волонтерству та довірі між громадянами стало можливим зберегти стійкість суспільства. Ця «мобілізаційна солідарність» у мирний час має перейти в «відбудовчу» – тобто інституціоналізовану, засновану на партнерстві між громадянським суспільством, державою та бізнесом.

Теоретичний аналіз показує, що солідарність має багатовимірну природу – від етичної до структурної і мережевої. В українських реаліях вона поєднує моральні, комунікативні та технологічні виміри, стаючи основою для формування нової моделі суспільної взаємодії.

Виклики післявоєнного періоду – соціальна нерівність, втома, недовіра, ризик розчарування – вимагають переосмислення солідарності як постійного процесу, що підтримується через діалог, участь і спільну дію. Лише поєднання моральної, політичної й інституційної солідарності здатне забезпечити тривку основу для відбудови держави, інтеграції ветеранів, лікування суспільних травм і розвитку демократичної культури.

Отже, солідарність у сучасній Україні постає не лише як морально-ціннісна категорія, а як дієвий соціальний ресурс відновлення. Її практичний вимір реалізується у взаємодії волонтерських об'єднань, ветеранських спільнот, місцевих громад, які спільно формують багаторівневу інфраструктуру суспільної стійкості, засновану на довірі, горизонтальній взаємодії та спільній відповідальності. Український досвід засвідчує, що соціальна стійкість і відновлення держави є безпосереднім результатом колективної солідарної дії громадян, а не лише функцією інституційної спроможності чи зовнішньої підтримки.

1. Арентдт Х. Про революцію. 1965. URL: <https://timur0.livejournal.com/236590.html>
2. Вишневецький І. Реєстр волонтерів у 2024 році зріс у 1,5 раза: скільки «офіційних» волонтерів в Україні. URL: <https://dev.ua/news/reiestr-volonteriv-u-2024-rotsi-zris-u-15-razy-silky-ofitsiinykh-volonteriv-v-ukraini-1733389670#:~:text=2024%2C%2011:25>
3. Волонтерство – це мова серця! URL: <https://caritas.ua/volonterstvo/>
4. Дембіцький С. Вертикальна солідаризація в українському суспільстві: оцінки населенням функціонування держави. *Круглий стіл «Солідаризація українського суспільства у війні та перспективи збереження солідарного соціального потенціалу»*. *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*. 2024. (4). С. 176.
5. Круглий стіл «Солідаризація українського суспільства у війні та перспективи збереження солідарного соціального потенціалу». *Соціологія: теорія, методи, маркетинг*. 2024. (4).
6. Ліндхольм Біллінг К. Уроки єдності: як солідарність допомагає Україні впоратися з викликами війни. 20.06.2025. URL: <https://www.pravda.com.ua/columns/2025/06/20/7517359/>
7. Степаненко В. Соціологічні дослідження поточного стану та динаміки солідарних суспільних взаємодій під час війни. *Вісник НАН України*. 2025. 5. С. 45–53. URL: file:///C:/Users/Asus/Downloads/Visn_5-2025+8_Step-1.pdf
8. Степаненко В. Стан та динаміка солідарних суспільних взаємодій під час війни. URL: <https://nas.gov.ua/storage/editor/files/stepanenko1-vistup-solidarnist-50325.pdf>
9. Суспільна солідарність в Україні: проблеми і політичні засоби їх вирішення. *Аналітична доповідь*. За ред. О.М. Майбороди. Київ: ІПіЕнд ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2012.
10. Суспільно-політична солідарність в Україні в умовах війни: монографія. За ред. академіка НАН України О.О. Рафальського, чл.-кор. НАН України О.М. Майбороди. Київ: ІПіЕнд ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2024.
11. Суспільство, трансформоване війною: аналіт. доп. / [Потапенко В., Павленко І., Тищенко Ю., Здіюрук С., Токман В., Іжак О., Каплан Ю., Валюшко І., Макаров Г., Даниляк О., Михайлова О., Валевський О., Лісогор Л., Малярєвський Є., Бараннік В., Двігун А.]. Київ: НІСД, 2025. 79 с. С. 28. <https://doi.org/10.53679/NISS-analytrep>. URL: https://niss.gov.ua/sites/default/files/2025-05/analit_dop_suspilstvo_transform_viynoyu_na-sayt_final-pravki_13_05_25.pdf
12. Україно-польська науково-практична конференція «Соціальна стійкість та солідарність під час війни: досвід України та Польщі». (2025, Березень 21–22). Інститут соціології НАН України. URL: https://isnasu.org.ua/news/news_item.php?id=ukrain-o-polska-konferenciya-socialna-stijkist-i-solidarnist
13. Bayertz K. Four uses of "solidarity". In K. Bayertz (Ed.). *Solidarity*. 1999. Pp. 3–28.
14. Castells M. *Communication Power*. Oxford University Press, 2013. 624 p.
15. Kaidash V. Solidarity in times of war: A Ukrainian charity pivots to supporting refugees from occupied Donbas. 17.12.2023. URL: <https://voxeurop.eu/en/solidarity-times-war-ukrainian-charity-pivots-supporting-refugees-occupied-donbas/>
16. Kolers A. *A moral theory of solidarity*. Oxford University Press, 2016.
17. Lutsevych O. Ukraine's wartime recovery and the role of civil society Chatham House survey of Ukrainian CSOs – 2024 update. URL: <https://www.chathamhouse.org/sites/default/files/2024-06/2024-06-05-ukraine-wartime-recovery-role-civil-society-lutsevych.pdf.pdf>
18. Lux M. The pivotal role of civil society in Ukraine – in wartime and beyond. URL: <https://www.bosch-stiftung.de/en/stories/pivotal-role-civil-society-ukraine-wartime-and-beyond>
19. Rawls J. *A theory of justice* (Rev. ed.). Harvard University Press, 1999. <https://doi.org/10.2307/j.ctvkjb25m>
20. Sangiovanni A. Solidarity as joint action. *Journal of Applied Philosophy*, 2015, 32(4). Pp. 340–359. <https://doi.org/10.1111/japp.12135>

21. Zheng R. Reconceptualizing solidarity as power from below. *Philosophical Studies*. 2023, №180. Pp. 893–917. URL: <https://doi.org/10.1007/s11098-022-01845-y>

References

1. Arendt Kh. (1965). *Pro revoljuciju* [On Revolution]. URL: <https://timur0.livejournal.com/236590.html> (in Ukrainian).
2. Vyšnevskij I. *Rejestr volonteriv u 2024 roci zris u 1,5 raza: skilky «oficijnyh» volonteriv v Ukraïni* [The Register of Volunteers in 2024 Increased by 1.5 Times: How Many "Official" Volunteers in Ukraine]. URL: <https://dev.ua/news/reiestr-volonteriv-u-2024-rotsi-zris-u-15-razy-skilky-ofitsiinykh-volonteriv-v-ukraini-1733389670#:~:text=2024%2C%2011:25> (in Ukrainian).
3. *Volonterstvo – ce mova sercja!* [Volunteering is the Language of the Heart!]. URL: <https://caritas.ua/volonterstvo/> (in Ukrainian).
4. Dembičkyj S. (2024). *Vertykaljna solidarizacija v ukraïns'komu suspiljstvi: ocinky naseleňnam funkcijuvannja deržavy* [Vertical Solidarity in Ukrainian Society: Population Assessments of State Functioning]. *Kruhlyj stil «Solidaryzacija ukraïns'kogho suspiljstva u vijni ta perspektyvy zberežennja solidarnogho socialnogho potencialu»*. *Sociologija: teorija, metody, marketyng*. (4). P. 176. (in Ukrainian).
5. *Kruhlyj stil «Solidarizacija ukraïns'kogho suspiljstva u vijni ta perspektyvy zberežennja solidarnogho socialnogho potencialu»* [Round Table "Solidarization of Ukrainian Society in War and Prospects for Preserving Solidary Social Potential"]. (2024). *Sociologija: teorija, metody, marketyng*. (4). (in Ukrainian).
6. Lindholjm Billing K. (20.06.2025). *Uroky jednosti: jak solidarnistj dopomagaje Ukraïni vporatysja z vyklykamy vijny* [Lessons of Unity: How Solidarity Helps Ukraine Cope with the Challenges of War]. URL: <https://www.pravda.com.ua/columns/2025/06/20/7517359/> (in Ukrainian).
7. Stepanenko V. (2025). *Sociologični doslidžennja potočnogho stanu ta dynamiky solidarnyh suspiljnyh vzajemodij pid čas vijny* [Sociological Studies of the Current State and Dynamics of Solidary Social Interactions During the War]. *Visnyk NAN Ukraïny*. №5. Pp. 45–53. URL: file:///C:/Users/Asus/Downloads/Visn_5-2025+8_Step-1.pdf (in Ukrainian).
8. Stepanenko V. *Stan ta dynamika solidarnyh suspiljnyh vzajemodij pid čas vijny* [State and Dynamics of Solidary Social Interactions During the War]. URL: <https://nas.gov.ua/storage/editor/files/stepanenko1-vistup-solidarnist-50325.pdf> (in Ukrainian).
9. *Suspiljna solidarnistj v Ukraïni: problemy i polityčni zasoby ih vyrišennja. Analytčna dopovidj* [Social Solidarity in Ukraine: Problems and Political Means of Their Solution. Analytical Report]. Za red. O.M. Majborody (2012). Kyïv: IPIEnD im. I.F. Kurasa NAN Ukraïny. (in Ukrainian).
10. *Suspiljno-polityčna solidarnistj v Ukraïni v umovah vijny: monoghrafija* [Socio-Political Solidarity in Ukraine Under Conditions of War: Monograph]. Za red. akademika NAN Ukraïny O.O. Rafaljskoghho, čl.-kor. NAN Ukraïny O.M. Majborody (2024). Kyïv: IPIEnD im. I.F. Kurasa NAN Ukraïny. (in Ukrainian).
11. *Suspiljstvo, transformovane vijnoju: analit. dop.* [Society Transformed by War: Analytical Report] / [Potapenko V. ta in.]. (2025). Kyïv: NISD. 79 p. <https://doi.org/10.53679/NISS-analytrep>. URL: https://niss.gov.ua/sites/default/files/2025-05/analit_dop_suspilstvo_transform_vijnoyu_nasayt_final-pravki_13_05_25.pdf (in Ukrainian).
12. *Ukraïno-poljsjka naukovopraktyčna konferencija «Socialjna stijkistj ta solidarnistj pid čas vijny: dosvid Ukraïny ta Poljsčji»* [Ukrainian-Polish Scientific and Practical Conference "Social Resilience and Solidarity During the War: Experience of Ukraine and Poland"]. (2025, Berezénj 21–22). Instytut sociologii NAN Ukraïny. URL: https://isnasu.org.ua/news/news_item.php?id=ukraino-polska-konferencija-socialna-stijkist-i-solidarnist (in Ukrainian).
13. Bayertz K. (1999). Four uses of "solidarity". *Solidarity*. Pp. 3–28.
14. Castells M. (2013). *Communication Power*. Oxford University Press. 624 p.
15. Kaidash V. (17.12.2023.) *Solidarity in times of war: A Ukrainian charity pivots to supporting refugees from occupied Donbas*. URL: <https://voxeurop.eu/en/solidarity-times-war-ukrainian-charity-pivots-supporting-refugees-occupied-donbas/>
16. Kolars A. (2016). *A moral theory of solidarity*. Oxford University Press.
17. Lutsevych O. Ukraine's wartime recovery and the role of civil society Chatham House survey of Ukrainian CSOs – 2024 update. URL: <https://www.chathamhouse.org/sites/default/files/2024-06/2024-06-05-ukraine-wartime-recovery-role-civil-society-lutsevych.pdf>
18. Lux M. The pivotal role of civil society in Ukraine – in wartime and beyond. URL: <https://www.bosch-stiftung.de/en/storyst/pivotal-role-civil-society-ukraine-wartime-and-beyond>
19. Rawls J. (1999). *A theory of justice* (Rev. ed.). Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvkjb25m>
20. Sangiovanni A. (2015). Solidarity as joint action. *Journal of Applied Philosophy*. #32(4). Pp. 340–359. <https://doi.org/10.1111/japp.12135>
21. Zheng R. (2023). Reconceptualizing solidarity as power from below. *Philosophical Studies*. #180. Pp. 893–917. URL: <https://doi.org/10.1007/s11098-022-01845-y>

Отримано редакцією журналу / Received: 28.10.25
Прорецензовано / Revised: 07.11.25
Схвалено до друку / Accepted: 10.11.25

Юлія БРОДЕЦЬКА

доктор філософських наук, професор кафедри філософії
Дніпровський національний університет імені Олеся Гончара

ORCID: 0000-0001-9186-0767

Email: yuliaybrod@gmail.com

ОНТОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРНО-ФІЛОСОФСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

Анотація. Фокус дослідження статті зосереджено на генезисі топоніму «Україна», як символічного коду, метафізичного простору формування унікальної культурно-філософської традиції. Проаналізовано сакральність топоніму, розкрито взаємозв'язок імені (назви), території, етносу, що на ній зароджується. З'ясовано, що «встановлення» походження назви «Україна», особливо в останні декілька століть, тривало переважно не через прагнення встановити «історичну правду», а з метою політичного підтексту. Це породжувало безліч версій для «штучної історії», наслідки якої ми зараз відчуваємо.

Філософсько-лінгвістична розвідка розкриває топонім «Україна» не просто як географічний (фізичний) вимір, тобто територію, а є ідентичним семантиці давньоєврейського слова «арец» (івр. ארץ) – «місце мешкання, життя народу, країна», тобто «Батьківщина». Іншими словами, мова йде про соціокультурно організований простір, в якому народ мешкає згідно законів, правил, традиції. Це простір-хора – середовище сповнене людською життєдіяльністю, яка і надають йому характеру живого місця. Це життєдайний порядок буття, що у фізичному вимірі набуває форми певного географічного топоса – краю, країни (у сенсі Батьківщини народу).

З огляду на це, очевидним є факт, що історичне призначення України, її магістральна роль в світовому етногенезі (без перебільшення), що семантично відображено в самій назві, має генетичне втілення. Джерелом останнього є прадавнє коріння та унікальна культурна традиція – трипільській етнос. Народ, що заселяє території нашої країни, і заклав культурно-філософські, соціально-економічні та політичні засади сучасної України, і став рушійною силою майбутніх світових перетворень, фундаментом індоєвропейського етногенезу.

Ключові слова: сакральний простір, культурне середовище, хора, топос, етногенезис.

Yulia BRODETSKA

Doctor of Sciences in Philosophy,
Professor, Department of Philosophy
Oles Honchar Dnipro National University

ONTOLOGICAL PRINCIPLES OF THE UKRAINIAN CULTURAL AND PHILOSOPHICAL TRADITION

Abstract. The focus of the article is on the genesis of the toponym "Ukraine". The latter is a symbolic code, a metaphysical space for the formation of a unique cultural and philosophical tradition. The sacredness of the toponym is analyzed, the relationship between the name, the territory and the ethnicity that is emerging on it is revealed. It is found that the "establishment" of the name "Ukraine" origin, especially in the last few centuries, was not carried out due to the desire to establish the "historical truth". The reason for this was the political subtext. This gave rise to many versions of "artificial history", the consequences of which we are now experiencing.

Philosophical and linguistic exploration reveals the toponym "Ukraine" not simply as a geographical (physical) dimension – a territory. This name is essentially identical to the semantics of the ancient Hebrew word "arets" (Hebrew: ארץ) – "place of residence, life of the people" – "Homeland". In other words, we are talking about an organized, orderly space where people live according to laws, rules, and traditions. That is, we are talking about a space-chora – an environment filled with people who give it the character of a living place, a place that carries life. This is a life-giving order of being, which in the physical dimension takes the form of a certain geographical topos – a land, a country (in the sense of the people Homeland).

In view of this, it is obvious that the historical destiny of Ukraine, its main role in world ethnogenesis (without exaggeration), is genetically embodied in the ancient roots of a unique people – the Trypillians. The ethnos that inhabited the territories of our country and laid the cultural, philosophical, socio-economic and political foundations of

modern Ukraine became the driving force of future world transformations, the foundation of Indo-European ethnogenesis.

Keywords: sacred space, cultural environment, chora, topos, ethnogenesis.

Постановка проблеми. З огляду на події, в яких перебуває сучасна українська культура, говорити про актуальність та необхідність її дослідження здається зайвим. Занадто очевидним є те, що закладене в українську традицію зерно має вирішальне значення для історії, і не тільки української. Інакше, не було би тисячолітніх спроб її знищення, паплюження, спотворення. Тож усвідомлення своєї самобутності, цінності потребує не просто визнання, але розуміння, знання культурних, філософських складових цього унікального феномена – українська традиція, ментальність, душа. Розкриття онтологічних засад останніх, унікальності, самобутності української філософії, культури, традиції, світогляду є вхідною в аналітику даної проблематики, мета якої, простежити символічність та сакральність топоніму «Україна», показати взаємозв'язок імені (назви), території, етносу, що на ній зароджується й безпосередньо впливає на індоевропейський етногенез.

Аналіз останніх досліджень і публікацій.

Дослідження топологічної проблематики в рамках сучасної гуманітаристики є досить актуальною темою, підґрунтям якої є так званий «просторовий поворот», що відбувається в сучасній світоглядній та науковій парадигмах. «Топоаналіз» Г. Башляра, «топофолія» І-Фу Туаня, концепція просторовості В. Беньяміна, просторова інтеграція буття М. Хайдеггера і т.д. Проте власне пошуки ідеального місця, середовища благоденства, розпочалися задовго до введення в науковий обіг поняття «топофолія» (топофолія). Так, починаючи з міфологічного епосу, сакральні місця стають простором, що шанується, охороняється в силу їхнього священного характеру. Ерец, Елісій, Вирій, Вальгалла, Рай, Едем, гора Сінай, Земля Обітованна та інші – ці сакральні топоси постають як місця зв'язку, свідчення й причетності буденного матеріального світу до вищої реальності. Значення таких місць обумовлювалося їхньою роллю в просторовому структуруванні світі.

Виклад основного матеріалу дослідження.

В історичних пам'ятках XVI-XVIII ст. Україну часто згадують як «край, що струменіє молоком та медом» (див. напр., у Стрийковського, Михалона Литвина, Теофана Прокоповича). І не дивно, адже топонім «Україна» містить у собі глибокий трансцендентний сенс, розкриває унікальний історичний статус України. І це не промовисті слова, а глибинне символічне значення, що закладене в саму назву нашої землі. Так, наприклад, переклад санскритського *Ukrāiṇa* («Україна») буквально звучить як «Божа країна», і означає «пристановище Всевишнього, благословенна земля, сади раю». Це значення позначає сакральний простір, в якому за аналогією райського саду, людина має можливість духовного вдосконалення, перетворення, процві-

тання. Іншими словами, місія цієї землі – бути осередком духовного потенціалу особистості (за аналогією Едему).

Філософсько-лінгвістична розвідка, що розкриває значення топоніму «Україна» (Україна або Вкраїна (давньорус. Оукранпа, Вькранпа; лат. *Vkraīna*) у давніх текстах, переважно ґрунтується на наступному значенні – «наше князівство, рідний край, країна, земля, страна». Топонім згадується у сенсі «місця, що знаходиться всередині, у центрі чогось», фактично «у серці». Таке значення поняття «Україна» за своєю суттю є ідентичним семантиці давньоєврейського слова «арец» (івр. ארץ) – «місце мешкання, життя народу»¹. Тобто мова йде не просто про фізичну, географічну територію, а про топос Батьківщини – «наділ проживання, життєдіяльності, коліски певного етносу», що об'єднується цією територією². Так, наприклад, у Київському літописі за Іпатіївським списком від 1187 року «Україна» фігурує саме у цьому значенні.

Докази саме такої семантичної лінії наводить С. Шелухин, порівнюючи волинський переклад Євангелія від 1561р. з оригінальним текстом грецькою, латинською та чеською мовами. За результатами його дослідження, відповідниками поняття «Україна», що багаторазово вживалися в давніх текстах, були: грецьке *χώρα* [країна, земля], латинське *regio* [країна, регіон] та церковно-славянське «страна» [8; 17].

З огляду на це слід зазначити, що давньогрецьке поняття *χώρα* є саме тією лінгвістичною моделлю, що виступає історичним та семіотичним відповідником до давньоєврейського слова «арец» – «окультурений людською діяльністю простір, обитель існування народу», тобто буквально – Батьківщина. У давньогрецькій традиції *χώρα* («хора») мала величезну палітру відтінків. Як і «арец», найчастіше поняття застосовується як «країна, край, область, місцевість, де проживає народ»³. Тобто є

¹ У «The Bible Student's Guide» В. Вилсон описує арец як землю, країну та народ, посилаючись на Книгу Буття (10:20): «Це сини Хама в своїх племенах, і в своїх народах, і в своїх землях (поселеннях), і в своїх країнах» [18].

² На означення простору в праслов'янській мові вживався спеціальний суфікс *-ina* (*dol + ina = dolina* «долина», *niz + ina = nizina* «низина»). За цим самим зразком ще в праслов'янський період утворилося і слово *країна* (*kraj + ina*) у значенні «територія, яка належить племені, народу».

³ Похідними від «хора» є: *χωρέω* – «готувати місце, розуміти, приймати, містити (в собі)»; *περιχωρέω* – «змінюватися по черзі, обходити, переходити» та

«місцем взаємообміну, взаємопроникнення, співпраці» [10]. Саме від даної семантичної форми розгортається етимолого-лінгвістична традиція індоєвропейських мов.

Тож онтологічний статус хори – це не географічне місце! а середовище життя людини, простір, що локалізується у топосі сільськогосподарської околиці, довкілля, людського поселення. Хора займається сільським господарством та забезпечує мешканців поліса продовольством, створює та підтримує умови для його життя⁴ [1, с. 16].

Хора – це життєвий простір, її сповнюють люди, які і надають їй характеру живого місця, середовища життя. Це життєдайний порядок буття, що у фізичному вимірі набуває форми певного географічного топоса – краю, країни (у сенсі Батьківщини), чияю якісною ознакою є її взаємодія з людиною – родом, етносом, народом, народження певної культурної традиції [2].

Загалом, така топологічна «симетрія» не є дивною. Навколо назви «Україна» тисячоліття йде «з'ясування» її походження, і нажаль, зовсім не через прагнення встановити «історичну правду», а більше з метою політичного підтексту. Про це, зокрема, у своєму дослідженні «Україна – це не окраїна»

περιχώρησις

– «звільняти місце для іншого навколо себе», «оточувати себе», «змінюватися», «взаємообмінюватися» [10; 13, р.263-268].

⁴ У давньогрецькій традиції найбільш ілюстративно χώρα розкривається в Платонівському «Тімеї», де розкривається питання створення Всесвіту. Багаторівнева структура останнього – це єдність: Єдиного (сфера парадигм, «ейдосів» – Батько), Блага (сфера образів – Син) та хори (простір, уподібнений Платоном «матері, восприємниці, годувальниці, обителі для усього, що народжується, що пізнається за допомогою «особливого Логосу») [6, с.114-129]. За Платоном, χώρα – це парадигма космосу, що окреслює духовний рух Всесвіту. Тому вона недосяжна для людських відчуттів, уяви чи розуму [3, с.33-42; 12; 14]. Це місце між світом ейдосів та матеріальним світом, місце втілення ідеї, поєднання двох світів, у середині якого народжується «становлення». Тут відбувається трансформація умоглядного у матеріальне [9, р.177-195]. Завдання хори – підготувати землю до появи поліса, тобто закласти простір, в якому може проявитися ідея.

Платон зазначає на відмінності понять «топос» та «хора»: «топос» – це фізичний простір, а «хора» – розумоосяжний, той, що відноситься до надчуттєвого світу. Як зазначає О.Осадча, космологія Платона зводить поняття «хора» до розуміння деякої реальності, що стає можливою для відчуття через дифузю, перетин буття та становлення. Саме у зв'язку із синергією чуттєвого та надчуттєвого світів. Тобто простір-хора це те, що поєднує ідею із живим об'єктом в одне ціле [15; 16]. Якщо топос відповідає на питання: «Де це є?», то хора – на складніше питання: «Чому взагалі це є?» [11, р. 16]. Тому онтологічний статус хори виводить її за межі лише фізичної території.

зазначає Г. Півторак: «Походження назви Україна здавна привертало увагу вчених, але однозначного пояснення їй досі немає. Одні дослідники пов'язували її зі словами «край», «найвіддаленіша від центру частина території, околиця» (у(= біля) краю, тобто «погранична територія»), інші – з іменниками «край, країна» у значенні «рідний край, своя країна, рідна земля; земля, населена своїм народом». І, на решті, ще один погляд, за яким назва Україна нібито походить від дієслова украяти (відрізати), тобто первісне значення цієї назви – «частина землі, цілого, яка згодом сама стає цілим (окремою країною)». Дослідник зазначає, що найвірогіднішою й найпереконливішою слід вважати версію, яка пов'язує назву «Україна» зі словами «край, країна», хоч зв'язок цей не прямий, а значно складніший» [7]

У цьому ж онтологічному значенні поняття «Україна» фігурує в літописі Галицько-Волинському від 1213 р.: «Данилу же возвратившуся к домови, и Ъха с братом ѡ прѣя Берестий, и Угровеск і Верещин, Столпе, Комов и всю Украину». Тут же зустрічаємо й назву народу, що проживає у цій країні – «українняни», «україняни», «українники» (пізніше «українці»), у значенні «земляки, співвітчизники». І тут також виникає багато питань.

Так, наприклад, однією з найцікавіших версій походження слова «українці», що тривалий час заперечувалося формальною історичною наукою, є лінгвістична концепція, згідно якої структура слова «українці», «українняни», «україняни», «українники» походить від кореня «укр» – «сильний духовним розумом»⁵. Відповідно, «укри» – назва могутнього давнього народу (частина якого оселилася на Балтійському Помор'ї), що створив потужний осередок розвитку слов'янства, започаткував процес духовно-культурного розвитку місцевих народів. На підтвердження цього приводяться історичні повідомлення німецьких хроністів про факт існування Балтійської Поморської землі Укрмарка та слов'янського племені укрів, що відоме в IX – XII ст. н.е.

І хоча топонім «Україна» та назва «українці» лишаються найбільш дискусійною темою для дослідників, очевидним є факт, що історичне призначення України, її магістральна роль в трансформації світу, що реалізується буквально на наших очах, генетично втілені в прадавньому корінні народу та цих унікальних землях.

⁵ У місті Таргелов, Німеччина, відкрито музей слов'ян-укрів, де у вигляді артефактів представлено винятковість та першородність цього народу, як носіїв прадавнього духовного світогляду, який поширювався упродовж тисячоліть на великих просторах Євразії. У різні епохи і в різних місцях планети (Персії, Вавилонії, Шумерії, Єгипті, Римській імперії, країнах древніх слов'ян) зустрічаємо різні імена цього народу, як-от: мудреці, Сини Божі, отці, старійшини, волхви, духовні учителі, завданням якого була світоглядна та просвітницька роль.

Історична спадщина України древня і загадкова, а її генеза відображена в джерелах могутньої культури Трипілья. Прадавній народ – трипільці, що заселяв території нашої країни, і заклав культурно-філософські (я вже не кажу про соціально-економічні, політичні) засади сучасної України, став рушійною силою майбутніх світових перетворень, фундаментом індоєвропейського етногенезу.



Мал.1. Піктограми Кам'яної могили

Розкрита на початку ХХ століття під час розкопок в околицях Трипілья (с.Трипілья Обухівського району Київської області) Вікентієм (Честославом) Хвойкою, прадавня культура стала відомою світу під назвою «керамічної культури Кукутені» (Cucuteni)⁶. Довгий час початок Трипільської епохи датувався 6 тис. років до н.е., аж до прочитання архіву Шу-Нун (Кам'яна могила), коли з'ясувалося, що мова йде про 7 тис. років до н.е.⁷.

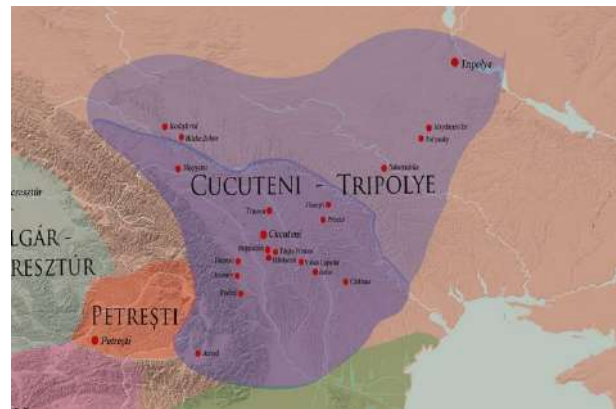
⁶ Від назви села Кукутень, де фольклористом Теодором Бурадою були вперше виявлені фрагменти кераміки та ціле поселення.

⁷ Уявлення про прадавність трипільської культури сформували дослідження історичної пам'ятки Кам'яна могила, що розташовується на території мелітопольського заповідника. Протягом тисячоліть цей культовий об'єкт виконував роль духовно-релігійного центру. При розкопках було знайдено 62 печери та 160 кам'яних табличок з протошумерськими письментами-пиктограмами. На одній із плит шумеролог А.Кифішин, знайшов накреслений великими (до одного метра висотою) знаками напис: «Шу-Нун» (з шум. «рука цариці» («Закон Володарки»). Дешифрування календаря Кам'яної Могили, що налічує понад 14 тис. років, з'ясувало, що протошумерські пиктограми: «зерно, ячмінь, плуг, колесо», вперше з'явилися на Кам'яній Могилі, в Подунав'ї та Придністров'ї в V-IV тис. до н. е. А Кам'яна Могила – це древній архів, який дозволив пролити нове світло на історію цивілізації Шумери (мал.1). Таким чином, гіпотеза сучасної науки про існування єдиної культури, спільної мови у палеолітичного населення Європи від Ла-Маншу до Уральських гір до часу останньо-

го обледеніння (понад 20 тис. років тому) лише підкріплюється.

Вперше цю думку висловив археолог С.Зам'ятін, згідно якого, культура верхнього палеоліту населення прильодникової Європи на той час було єдиною групою, що могла скластися лише за умови реального спілкування. Цю археологічну гіпотезу підтверджують антропологи й генетики, згідно яких близько 80% європейців походять від спільних пращурів часів палеоліту. Так, за П.Андерхіллом, близько 24 тис. років тому в Європі склалися три великі спільноти, які жили на території Іспанії, Балкан, України, і чії нащадки переважають зараз на північному сході, в центрі та на сході континенту.

У свою чергу дослідник В.Мойсеєнко зазначає: «Коли генетики зі Стенфорда розшифрували результати вивчення хромосоми «Y» у понад тисячі чоловіків із 25 країн Європи, то виявилось, що предки третини з них колись, а точніше в палеоліті, проживали на території нинішньої України. Результати зазначених досліджень підтверджують і Р.Віллемс (м.Тарту), за даними досліджень якого, зазначений відсоток становить 25-55 %, та Дж.Кемпбелл, який досліджуючи витоки світової міфології, виявив дві основні міфогенетичні зони світо-прильодовикову. Епіцентром другої з цих зон, на його думку, була територія нинішньої України (мал.2), про що описується в роботі «Маски Бога: примітивна міфологія».



Мал.2. Мапа Трипільської цивілізації

Трипільці славилися землеробством, застосовували нові технології господарювання, мали високу духовну культуру, унікальну мову та знання. Уявлення про світ народу щедро представлені археологічними знахідками, артефактами «керамічної міфології». Достовірно можна сказати, що трипільська культура⁸ стала однією з найзагадковіших і

го обледеніння (понад 20 тис. років тому) лише підкріплюється.

⁸ Над вивченням Трипільської культури в Україні працювало майже 5 поколінь дослідників (В.Хвойка, В.Щербаківський, Я.Пастернак, О.Кандиба, Т.Пассек,

найпрадавніших культур світу, чії пам'ятки знайдені не тільки на правобережжі України, території Молдови, Румунії. В результаті масштабних досліджень було з'ясовано, що трипільська культура – це складова великого кола давньоземлеробських культур (доба неоліту та мідного віку) як-от: Боян, Дудешть, Каранова, Гумельниця, Хаманджія, Варна-Вінча. Це так звана «цивілізація Старої Європи», час та територія існування якої розповсюджується приблизно від сходу сучасної Італії до Дніпра, і припадає на VI - IV тис. до н.е.⁹ (мал.3).

Phases	Years BC	Stages	Years BC
Pre-Cucuteni I-II	5050 – 4750		
Pre-Cucuteni III	4750 – 4600		
Cucuteni A1	4600 – 4550	Trypillia A	4850/4750 – 4350
Cucuteni A2	4550 – 4170		
Cucuteni A3	4350 – 4150	Trypillia B1	4350 – 4050
Cucuteni A4	4300 – 4150		
Cucuteni AB1 – AB3	4100 – 3800	Trypillia B1-II	4250/4050 – 3850
Cucuteni B	3850 – 3500	Trypillia BII	3950/3850 – 3650
		Trypillia C1	3850/3650 – 3500
Horođitea-Foltești	3400/3300 – 3200/3100	Trypillia CII	3500 – 3150/2900
Romania		Ukraine	

Висновок. Трипільська цивілізація стала революційним відкриттям у світовій історії, оскільки своїм існуванням змінювала її традиційну гіпотетичну логіку. Фактом свого відкриття, своєю унікальною потужною духовно-культурною спадщиною культура Трипілля актуалізувала наукову концепцію єдиного походження народів. А аналітика розвитку світових мовних родин, що розкриває природу та походження мов, все більше вказує на прадавність трипільського символічного письма. Тож активні археологічні, лінгвістичні, генетичні дослідження, результати яких довший час спростовувалися радянською колоніальною наукою, сьогодні відкривають нам нові унікальні сторінки нашої історії та культури. Звідси стає все більш зрозумілою цін-

ність нашої генетичної пам'яті, духовної, культурної, ментальної складової українського народу.

1. Бродецька Ю. *Метаморфози сучасної філософії*. Ч.1 Мова буття. Дніпро: ЛІРА, 2023. 248 с.
2. Бродецька Ю. *Метаморфози сучасної філософії*. Ч.1І Порядок буття. Дніпро: ЛІРА, 2024. 288 с.
3. Галич В. Семіотична хора пейзажної деталі в публіцистиці. *Наукові записки Інституту журналістики*. Т.1. К., 2018. С. 33–42.
4. Галицько-Волинський літопис /Пер. Л. Махновця. URL: <http://litopys.org.ua/links/galvol.htm>
5. Древнє святилище Кам'яна могила. URL: <https://firtka.if.ua/blog/view/drevne-svatilise-kamana-mogila64981>
6. Жук-Яремчук Ю. Генезис поняття «простір» та його змістові дефініції. *Мультиверсум. Філософський альманах*. Вип. 1(2). 2021. С. 114–129.
7. Півторак Г. Україна – це не країна. URL: <http://litopys.org.ua/pivtorak/piv12.htm>
8. Шелухин С. Україна – назва нашої землі з найдавніших часів. Прага, 1936. С. 117–119.
9. Ackrill J. *Anamnesis in the Phaedo*, – Exegesis and Argument. Ed. by E. N. Lee, A. Mourelatos, R. Rorty. Assen. 1973. 177–195.
10. Barclay M. Newman Jr. *Greek-English dictionary of the New Testament*, United Bible Societies. 1971. URL: https://www.logos.com/product/1793/greek-english-dictionary-of-the-new-testament?ff_showPdpAddSubx=true
11. Berger J. *Ways of Seeing*. L.: Penguin Classics. 2008.
12. Cassirer E. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. URL: https://monoskop.org/images/1/11/Cassirer_Ernst_An_essay_on_man_An_introduction_1944.pdf;
13. Isar N. *Chorography – A space for choreographic inscription*. *Bulletin of the Transilvania University of Brasov. Series IV: Philology and Cultural Studies*. Vol. 2(51). 2009. Pp. 263–268.
14. Plessner H. *Levels of Organic Life and the Human: An Introduction to Philosophical Anthropology*. URL: <https://reviews.open.org/2020/12/27/helmuth-plessner-levels-of-organic-life-and-the-human-an-introduction-to-philosophical-anthropology/>
15. Plato. *Timaeus & Critias* (with translation in modern Greek & comments by the Kaktos Literature Group). *Ancient Greek Literature «The Greeks» Series 171, ed. Odysseus Chatzopoulos*. Athens: Kaktos Publications, 1993.
16. Plutarch. *Plutarchi Chaeronensis Moralia*, Vol. 1. Nabu Press, 2010.
17. Shevelov G. *The Name Ukrajina «Ukraine»*. *Shevelov G.Y. Teasers and Appeasers. Essays and Studies on Themes of Slavic Philology*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1971.
18. Wilson W. *The Bible Student Guide to the more Correct Understanding of the English Translation of the Old Testament, by Reference to the Original Hebrew*. L.: Wertheim and Macintosh, 1850.

References

1. Brodetska Yu. (2023). *Metamorfozy suchasnoi filosofii [Metamorphoses of Modern Philosophy]*. Part I. The Language of Being. Dnipro: LIRA. 248 p. (in Ukrainian).

В.Даниленко, М.Шмаглій, М.Відейко). Численні археологічні колекції виставлені в музеях, університетах, дослідницьких інститутах, приватних колекціях, зібраних у Національному музеї історії України та Археологічному музеї Інституту археології НАНУ.

⁹ З огляду на це, сенсаційним науковим фактом виявляється неймовірна схожість Трипільської кераміки з китайською керамікою Яншао (Yang-Shao)! Китайські дослідники, які неодноразово знаходили мумії білих людей в Таримському басейні, провели експертизу мумій і довели, що їх ДНК родом з Північного Причорномор'я! Усе це свідчить про факт безпосередніх міграційних процесів індоевропейців у бік Тибету, Персії (Ірану), Китаю.

Не менш унікальною є схожість трипільської кераміки з керамікою культури Моголльон та Хокохан в Латинській Америці (Anasazi-Mogollon, Hohokam) та Бань-Шань культура в Тайланді (Ban-Chiang), що занесені в світову спадщину ЮНЕСКО (див., наприклад: «Індоевропейська (арійська) цивілізація в Латинській Америці (фото)» <https://spadok.org.ua/ariyi/ukra-nska-tsyvilizatsiya-v-latynskiy-amerytsi>, «Арійські загадки і таємниці інків» <https://spadok.org.ua/ariyi/ariyski-zagadky-i-ta-mnytsi-inkiv>)

2. Brodetska Yu. (2024). *Metamorfozy suchasnoi filosofii* [Metamorphoses of Modern Philosophy]. *Part II. The Order of Being*. Dnipro: LIRA. 288 p. (in Ukrainian).
3. Halych V. (2018). *Semiotychna khora peizazhnoi detali v publitsystytsi* [Semiotic chorus of landscape detail in journalism]. *Scientific notes of the Institute of Journalism*. Vol. 1. Pp. 33–42. (in Ukrainian).
4. *Halytsko-Volynskiy litopys* [Galician-Volyn Chronicle] /Trans. by L. Makhnovts. URL: <http://litopys.org.ua/links/galvol.htm> (in Ukrainian).
5. *Drevnie sviatylshche Kam`iana mohyla* [Ancient sanctuary Stone grave]. URL: <https://firtka.if.ua/blog/view/drevne-svatylise-kamana-mogila64981> (in Ukrainian).
6. Zhuk-Yaremchuk Y. (2021). *Henezys poniattia «prostir» ta yoho zmistovi definitsii* [The Genesis of the Concept of «Space» and Its Meaningful Definitions]. *Multiverse. Philosophical Almanac*. Vol. 1(2). Pp. 114–129. (in Ukrainian).
7. Pivtorak G. *Ukraina – tse ne okraina* [Ukraine is not a suburb]. URL: <http://litopys.org.ua/pivtorak/piv12.htm> (in Ukrainian).
8. Shelukhyn S. (1936). *Ukraina – nazva nashoi zemli z naidavnishykh chasiv* [Ukraine – the name of our land from ancient times]. Pp. 117–119. (in Ukrainian).
9. Ackrill J. (1973). *Anamnesis in the Phaedo, – Exegesis and Argument*. Ed. by E. N. Lee, A. Mourelatos, R. Rorty. Assen, 177–195.
10. Barclay M. Newman, Jr. (1971). *Greek-English dictionary of the New Testament*, United Bible Societies. URL: https://www.logos.com/product/1793/greek-english-dictionary-of-the-new-testament?ff_showPdpAddSubx=true
11. Berger J. (2008). *Ways of Seeing*. L.: Penguin Classics.
12. Cassirer E. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. URL: https://monoskop.org/images/1/11/Cassirer_Ernst_An_essay_on_man_An_introduction_1944.pdf
13. Isar N. (2009). Chorography – A space for choreographic inscription. *Bulletin of the Transilvania University of Brasov*. Series IV: Philology and Cultural Studies. Vol. 2(51). Pp. 263–268.
14. Plessner H. *Levels of Organic Life and the Human: An Introduction to Philosophical Anthropology*. URL: <https://reviews.ophen.org/2020/12/27/helmuth-plessner-levels-of-organic-life-and-the-human-an-introduction-to-philosophical-anthropology/>
15. Plato. (1993). *Timaeus & Critias* (with translation in modern Greek & comments by the Kaktos Literature Group). *Ancient Greek Literature «The Greeks»*. Series 171, ed. *Odysseus Chatzopoulos*. Athens: Kaktos Publications.
16. Plutarch. (2010). *Plutarchi Chaeronensis Moralia*. Vol. 1. Nabu Press.
17. Shevelov G. (1971). The Name Ukrajina «Ukraine». *Shevelov G. Teasers and Appeasers. Essays and Studies on Themes of Slavic Philology*. München: Wilhelm Fink Verlag.
18. Wilson W. (1850). *The Bible Student Guide to the more Correct Understanding of the English Translation of the Old Testament, by Reference to the Original Hebrew*. L.: Wertheim and Macintosh.

Отримано редакцією журналу/ Received: 15.10.25
Прорецензовано / Revised: 24.10.25
Схвалено до друку / Accepted: 24.10.25

Сергій ГРАБОВСЬКИЙ

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник
відділу філософських проблем етносу та нації
Інституту філософії імені Г. Сковороди НАНУ, м. Київ

Email: HrabovskyS@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3041-8945

АНТИЗАХІДНИЦТВО ЯК СМИСЛОВА ВІСЬ РОСІЙСЬКОЇ ІМПЕРСЬКО-ТОТАЛІТАРНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ РЕЛІГІЇ

Анотація. Стаття присвячена актуальній теоретичній і практичній проблематиці, безпосередньо пов'язаній із агресивною сутністю імперської Росії та нинішньою російсько-українською війною. Автор статті ставить на меті описання і дослідження недостатньо вивчених аспектів цієї агресивності, використовуючи напрацьоване у світовій теоретичній думці концептуальне поняття «політична релігія». На початку статті здійснений понятійний аналіз, який розмежовує її ключові терміни: «світська релігія», «громадянська релігія», «політична релігія». На думку автора, сильною стороною концепцій політичної релігії є насамперед те, що вони органічно пов'язують її з тоталітаризмом, із його практикою, ідеологією та міфологією. Політична релігія описує спосіб організації тоталітарного суспільства. Водночас автор окреслює ряд актуальних проблем, серед них внутрішню пов'язаність таких традиційних релігій, як іслам у його радикальних варіантах і російське православ'я з політичною релігією, яка за своїм єством начебто органічно є світською релігією.

У статті використаний історико-хронологічний метод для описання розвитку політичної релігії в Російській імперії/СССР/Російській федерації у XIX-XX століттях. Автор відзначає анти західництво як смислову вісь російської імперської, а згодом імперсько-тоталітарної політичної релігії. Ця релігія підпорядкувала собі російське православ'я, перетворила його на складову державного механізму, на інструмент здійснення влади, яка претендувала та претендує сьогодні на абсолютну. У статті автор окреслює деякі українські відповіді на виклики з боку російської політичної релігії, яка містила як «праві», так і «ліві» елементи, що поєднувалися у своїх імперіалістичних амбіціях.

Тоталітарна міфологія, якою просякнута російська політична релігія, нині поширена далеко за межі самої Росії. Така міфологія є цілісною системою пояснення світу та програмування дій як індивідів, так і груп індивідів і соціальних спільнот. Одним із ефективних інструментів цього поширення була у минулому і є сьогодні імперська культура. Автор ставить перед собою ціль продовження дослідження на цьому матеріалі з метою знаходження засобів протидії російському агресивному експансіонізму.

Ключові слова: світська релігія, громадянська релігія, політична релігія, тоталітаризм, сучасна міфологія, російська експансія.

Serhii HRABOVSKYI

PhD in Philosophical Sciences, Senior Research Associate,
Department of Philosophical Problems of Ethnicity and Nation
H. Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy
of Sciences of Ukraine of Kyiv

ANTI-WESTERNISM AS THE MEANINGFUL AXIS OF RUSSIAN IMPERIAL-TOTALITARIAN POLITICAL RELIGION

Abstract. The article is devoted to topical theoretical and practical issues that are directly related to the aggressive nature of imperial Russia and the current Russian-Ukrainian war. The author aims to describe and study the insufficiently researched aspects of this aggressiveness, using the conceptual notion of “political religion” developed in global theoretical thought. The article begins with a conceptual analysis that distinguishes between its key terms: “secular religion,” “civil religion,” and “political religion.” The author asserts that the primary strength of the concepts of political religion is their inherent connection to totalitarianism, its practices, ideology, and mythology. Political religion describes the way a totalitarian society is organized. At the same time, the author outlines several actual issues, including the internal connection between traditional religions such as radical Islam and Russian Orthodoxy with political religion, which by its very nature seems to be an organic secular religion.

The article uses a historical-chronological method to describe the development of political religion in the Russian Empire/USSR/Russian Federation in the 19th-20th centuries. The author notes anti-Westernism as the meaning-

ful axis of Russian imperial, and later imperial-totalitarian, political religion. This religion subjugated Russian Orthodoxy, transforming it into a component of the state mechanism, an instrument of power that claimed and continues to claim absolute authority. In the article, the author outlines some Ukrainian responses to the challenges posed by Russian political religion, which contained both "right-wing" and "left-wing" elements that were united in their imperialist ambitions.

The totalitarian mythology that permeates Russian political religion is now widespread far beyond Russia itself. Such mythology is a comprehensive system for explaining the world and programming the actions of individuals, groups of individuals, and social communities. Imperial culture serves as one of the effective tools for this dissemination both in the past and today. The author intends to continue researching this material with the aim of finding ways to counter Russian aggressive expansionism.

Keywords: *secular religion, civil religion, political religion, totalitarianism, modern mythology, Russian expansion.*

Постановка проблеми. Ще напередодні Другої світової війни у західних політичних і соціально-філософських дослідженнях з'явилося поняття «світські релігії», а згодом – «політичні релігії». Причиною цього передусім стала потреба описання та ґрунтовного аналізу розвитку суспільств ХХ століття, в яких, з одного боку, невпинно розвивалися процеси секуляризації щодо традиційних релігій і церков, з іншого боку, виникали соціально-політично значущі формоутворення, які мали низку питомих рис, характерних для релігійних вірувань і практик.

По Другій світовій війні й особливо, починаючи з 1960-х років, домінуючим у теоретичній думці стає поділ світських релігій на політичні та громадянські. Перші асоціюються з тоталітарним чи схильним до тоталітаризму суспільством, другі – з демократичним. Наразі у публічному дискурсі домінує достатньо «широке» визначення світської релігії, як-от: «Світська релігія – це система спільних переконань, яка часто відкидає або ігнорує метафізичні аспекти надприродного, що зазвичай асоціюються з традиційною релігією, натомість приписуючи типові релігійні якості земним або матеріальним сутностям. Серед систем, які характеризуються як світські релігії, – лібералізм, анархізм, комунізм, нацизм, фашизм, яacobінізм, чучхе, маоїзм, релігія людства, культ особистості, культ розуму та культ верховного буття» [26].

Аналіз наукових публікацій. Із 1990-х років напрацьовані на Заході концепції починають досить широко використовуватися і в Україні. У ХХІ столітті відбувається подальше напрацювання теоретичного матеріалу стосовно різних варіантів світських релігій, відбуваються дискусії щодо доцільності та припустимості використання зазначених понять. Серед знаних дослідників, які плідно працювали та працюють у цій царині, можна назвати таких науковців, як Еміліо Джентіле (Італія), Кирило Говорун, Оксана Горкуша, Олег Кисельов, Леонід Кондратик, Анна Службська, Мирослав Попович, Людмила Филипович (Україна), Роберт Белла, Адам Гаморан, Дональд Джонс, Джон Коулмен, Анжела Куртц, Расел Річі (США), Клаус Вондунг, Ганс Маєр, Клаус-Георг Рігель, (Німеччина), Майкл Бурлей (Велика Британія), Дональд Гейтс, Пітер Стін (Австралія), Зіра Боке, Ісмаель Саз (Іспанія), Ерік ван Рес (Нідерланди), Нерія Путиайте (Литва) та цілу низку інших.

Разом із тим під питанням наразі залишається універсальність поняття «світська релігія» – чи можна його використовувати щодо ісламських країн і суспільств, у тому числі й анклавів у традиційно християнських регіонах. Тим більше, щодо суспільств, у яких панує ісламський фундаменталізм. Як справедливо зазначають Дмитро Товмаш й Ірина Гулейкова, іслам «завжди є не просто «класичною» релігією (другою за чисельністю), а й релігією політичною, більш чи менш радикальною, в цілому ряді випадків основою тоталітаризму» [18, с. 175]. Дискусії ведуться стосовно того, наскільки в «глибину» історії може сягати феномен світської релігії. Є проблеми і щодо застосування цього поняття та відповідних концептів стосовно деяких інших суспільств, зокрема російського, в якому православ'я в його «московському» варіанті злилося з відверто імперсько-тоталітарною політичною релігією.

Виклад основного матеріалу. Один із ключових аспектів, власне, смислова вісь російської політичної релігії – антизахідництво – **є предметом дослідження** у цій статті. У зв'язку зі слабкою розробленістю цієї тематики на даному етапі дослідження є вимушено описовим і тезовим.

Почнімо з загально концептуальних положень. У одному з сучасних релігієзнавчих словників громадянську релігію пояснюють як світські цінності національної держави, які виражаються або узаконюються через такі традиційно нерелігійні поняття, як національний прапор, національні свята, читання обітниць чи клятв [24, с. 35]. Роберт Белла називає американською громадянською релігією «релігійний вимір політичного життя», який виражається через набір поглядів, символів і ритуалів [22, с. 171]. Цей же автор пише, що Декларація незалежності та Конституція США є священними писаннями громадянської релігії, а перший президент Джордж Вашингтон – призначений Богом Мойсей, який вивів народ із тиранії [22, с. 176]. Це слушні зауваги, проте маємо не універсальні поняття, а щось вельми часткове, притаманне лише євроатлантичному світу, і то не всьому. За бажання можна знайти схожі речі в Японії, Південній Кореї, Австралії тощо. А як бути з негромадянським суспільством, де – попри декларації – є лише піддані того чи іншого штибу? За таких обставин громадянська релігія чи не може існувати, чи її допускати доводиться з великою мірою умовності, лише стосовно незначних груп людей. Скажімо, в СРСР це могло стосуватися

лише різних груп інакодумців, дисидентів. Не випадково останні у відповідь на закиди з боку «органів» чи «інстанцій» (КГБ чи структур КПСС) – «ви ж советська людина!» – відповідали: «не советська людина, а громадянин ССРСР». Тобто за реальних історичних обставин акцент на тому, що ти громадянин, готовий жити за законами та боротися з їхніми порушеннями, вже був викликом й інакодумством. Іще більш сумнівним є застосування поняття «громадянська релігія» до тих держав, де панує ісламський фундаменталізм чи до комуністичного Китаю. Нарешті, Північна Корея априорі не має ані громадян, ані громадянського суспільства.

Значно більш універсальним й операціональним виглядає поняття «політична релігія». Найгрунтовніші праці, присвячені цьому явищу, на думку автора, належать італійському досліднику Еміліо Джентіле. У своїх розвідках він наголошує на тому, що з початку ХХ століття політичні феномени є проявами «світської релігійності», яка в секуляризованому світі займає місце традиційних релігій. Світські тоталітарні держави та їхні ідеології фактично стають «ерзацрелігіями», але головними об'єктами поклоніння в них стають держава, нація, клас або раса. Світські релігії мають характерні для християнства елементи – догми, церкви, обряди, інквізицію тощо. Е. Джентіле підкреслює, що політичні релігії за своїм еством нетерпимі до індивідуальних свобод і претендують на ексکلюзивність. Політичні релігії засновуються на ідеї непорушної монополії влади, на ідеологічному монізмі, обов'язковому й безумовному підпорядкуванні індивіда й соціуму своєму кодексу заповідей. Вони нетолерантні, засновуючись на нав'язуванні своїх принципів, і фундаменталістичні, прагнучи пронизати собою всі аспекти індивідуального й колективного життя [23, с. 139–140]. Утім, видається, тут знов-таки бачимо орієнтацію передусім на євроатлантичний світ (а також на не надто численні демократії Східної Азії й Океанії); певною мірою ці характеристики придатні до африканських й азійських неісламських країн, де панують чи мають значну силу тоталітарні сили, і лише частково – до ісламських країн, де місце раси чи нації посідає (принаймні, на рівні ідеології й міфології) зазвичай умма – спільнота мусульман всього світу. При цьому реально, ясна річ, усередині умми нуртують конфлікти, які нерідко переростають у масштабні збройні сутички та війни між різними релігійно-політичними напрямками, державами, народами, націями (там, де вони більш-менш сформовані), кланами тощо. Існує й «ліберальний іслам» (у Середземномор'ї, у Криму, в Курдистані), до націй із домінуванням якого може бути з певними обмеженнями застосоване поняття «громадянська релігія». Речники такого напрямку аргументовано не залишають каменя на камені від намагань ліво-ліберальних політиків і теоретиків застосовувати до радикальних ісламістів напрацьовані на євроатлантичному підґрунті концепти, прямо називаючи ХАМАС «ісламістською фашистською організацією» та попереджаючи про глобальні небезпеки, спричинені неадекватними теоретичними оцінками ісламістів як

«визвольних рухів», адже метою останніх є широкомасштабне нищення сучасної світської цивілізації разом із її захисниками [20]. Але так чи інакше в такому ісламі громадянські цінності органічно злиті з релігійними. І хіба лишень у ньому? Адже, чи є католицька Польща вповні світською державою?

На загал, сильна сторона концепції політичної релігії полягає у їхньому зверненні до не надто популярного зараз на Заході (і у нас також) поняття «тоталітаризм» і всього, що з ним пов'язане та наповнює його. Так, Еміліо Джентіле пише, що фашизм, націонал-соціалізм і советський комунізм мали спільну рису – трансформацію політики в нову релігію [23, с.55]. Вони створили систему вірувань, міфів, обрядів і символів, які надавали сакрального забарвлення політичному порядку та панівним колам і містили своєрідний загальнообов'язковий кодекс заповідей і зразків поведінки. Ці режими прагнули контролювати не лише політичну поведінку підданих, а й їхні думки, не допускаючи жодної іншої позиції, крім «єдиноправильної». Е. Джентіле посилається на свого попередника – французького соціолога Раймона Арона, який вважав політичну релігію суттєвим елементом тоталітаризму. Той розглядав секулярні релігії як доктрини, що займають місце зниклої віри й обіцяють спасіння людства у «пречудовому новому світі», у майбутньому соціальному порядку [23, с. 59–61].

Е. Джентіле зауважує, що політичні релігії часто перебувають у конфлікті з традиційними релігіями. Створення і поширення нових тоталітарних міфів вимагало боротьби з існуючими віруваннями та світоглядними системами або прагнення підпорядкувати їх. Сакралізація політики досягла свого апогею між двома світовими війнами з появою нових тоталітарних режимів, таких як фашизм, націонал-соціалізм і радянський комунізм. Ці режими перетворили політику на нову релігію, надаючи сакрального характеру державі, расі чи класу [23, с. 45]. Е. Джентіле стверджує, що італійський фашизм був першою політичною релігією, яка деїфікувала націю та державу, поклоняючись дуче (титул Беніто Муссоліні) як «живому міфу» [23, с. 36]. Хтось може з цим не погодитися, адже першою тоталітарною державою була Росія, яка з тим перетворилася на ССРСР, і першим обоженним політиком став В. Ульянов-Ленін, але такий статус він набув лише по смерті, а обоження Сталіна – це вже феномен 1930-х років. «Ленін, звісно, був і залишився унікальною постаттю, хоч як намагався його наслідувати Сталін, бо жодна могила не сприймалася як колиска нового ладу і виключно Ленін був завжди живий і завжди з нами» [9]. А от Кім Ір Сен у Північній Кореї був іще за життя обожнений як «Спаситель вітчизни», «Сонце нації» й «Отець народу». Після смерті в 1994 році його тіло забальзамували і помістили в мавзолеї, проте Кім Ір Сен і далі залишається президентом КНДР. Офіційний календар Північної Кореї веде відлік з 1911 року, з дати зачаття Кім Ір Сена, а його день народження є найбільшим святом цієї тоталітарної держави [23, с. 117–118].

Загалом справедливо, спираючись на європейський досвід, Е. Джентіле пише, що тоталітарні партії мають свою ієрархію, обряди, догми й семінарії, що уподібнює їх до церкви. Вони прагнуть завоювати душі своїх прихильників, а це неминуче зумовлює конфлікт із традиційними релігіями. І продовжує: сучасні диктатури є політичними релігіями, і їхнє виживання залежить від перемоги над традиційними релігіями. Тому релігійні сили можуть стати «найсильнішим захистом проти тоталітарних претензій» [23, с. 67]. А от ці твердження видаються не завжди точними, принаймні, не універсальними. Адже ісламістський тоталітаризм виростає на ґрунті відповідної традиційної релігії та робить суворе дотримання її приписів у найжорсткішій формі загальнообов'язковим. А диктатура Путіна (точніше, «кремлівських чекістів») у Росії вибрала у себе та підпорядкувала собі московське православ'я. Проте не слід зводити ритуали та зміст політичних релігій у країнах із традиційними християнськими церквами до наслідування ритуалів цих церков чи боротьби з ними. «За умов панування тотально-колективістської дії роль соціокультурних норм значною мірою беруть на себе первісні архетипи, не лише дохристиянські, а й доязичницькі. Синтез архетипів колективного підсвідомого, прагматично технократичних орієнтацій і тотально-соціального світосприйняття починає грати роль надпотужного соціально-селективного фільтра при орієнтації у життєвих ситуаціях. Прорив у ХХ століття архетипів далекого минулого засвідчує, крім іншого, й міфологія "великих соціальних суб'єктів", де обов'язково присутні Великий Вождь, Батько Народу, його Вірний Помічник, вожді менших рангів, котрі нерідко "відповідають" за певні ділянки буття, і також описані псевдо сакральним казанням про "початок нового світу", де замість Я, індивідуального суб'єкта, діє "ми", суб'єкт колективний» [8, с. 62]. Автор цієї статті писав так у 1999 році, спираючись на досвід ХХ століття, проте у ХХІ столітті ці висновки, видається, свою актуальність не втратили, ба більше, навіть підсилили її.

Водночас для того, щоб окреслити поширені вади західних концепцій советської політичної релігії, доцільно звернутися до статті Еріка ван Рее, де ці вади доволі-таки щільно сконцентровані. Так, цей дослідник пише: «Сталіна возвеличували як надзвичайно обдаровану людину, але не як божественну істоту»; його бачили «героєм, який стоїть вище від звичайних людей, але не має надприродних здібностей» [27, с. 149]. Масові демонстрації, святкові зібрання та паради використовували в Советському Союзі для демонстрування колективної лояльності. Наприклад, учасники махали руками, виголошували гасла й несли портрети Сталіна, що візуально нагадувало хресні ходи з іконами [27, с. 150]. Дослідник також наголошує, що головні радянські свята не фокусувалися на персоні Сталіна, а були присвячені революційним подіям, як-от: Жовтневій революції чи Дню Перемоги. Лише ювілеї Й. Сталіна у 1929, 1939 і 1949 роках організовували як великі святкування.

Його ім'я часто включали до «почесних президій», а учасники зібрань одноголосно ухвалювали рішення на його честь. Сталінські зображення були присутні всюди: у громадських місцях, на підприємствах, у домівах, а тому значною мірою були «всюдисущими». Але на відміну від ікон, пише Е. ван Рее, їх не використовували для молитов чи звернень, і не було актів, подібних до спалення ладану, поклоніння або складення рук перед портретом Й. Сталіна. Ці портрети виконували «лише символічну роль» [27, с. 151–157]. Дослідник багато в чому помиляється. І в фактах (за Сталіна 9 травня на повну силу відзначалося тільки один раз), і в їхньому трактуванні. Адже незрима присутність Сталіна пронизувала все советське буття. «Сталін надихає нас на нові звершення» – це не була тільки ритуальна формула, а й реальна настанова десятків мільйонів людей, особливо молоді. Жовтнева революція з 1930-х трактувалася через призму якщо не головної, то вирішальної ролі Сталіна як вірного учня Леніна та практичного діяча. Ну, а війна з нацизмом узагалі невдовзі по її закінченню набула рис чогось чітко розпланованого та здійсненого Сталіном і його найближчими соратниками. У опублікованому у 1948 році романі Василя Ажаєва «Далеко від Москви» секретар міськкому ВКП(б) каже: «Ви не маєте уявлення про загальний план війни, не знаєте ані її ресурсів, ані термінів. Звичайно, ми теж знаємо не все. Все знають лише наші великі керівники в Москві. Вони і вирішують. [...] Подумайте, якщо нафтопровід, що віддалений від фронту на кілька тисяч кілометрів, потрібен і займає у війні певне місце, хоча і дозріє тільки через рік, то яка мудрість передбачення закладена в загальному плані війни з фашистами» [1]. Всезнання – хіба це не божественне вміння притаманне «великим керівникам у Москві»? Світ рухається за їхніми планами, і не інакше. Автор роману, ясна річ, обходить увагою несподіваність нападу Німеччини на СРСР, проте всемірно підкреслює здатність Сталіна надихати будівельників нафтопроводу та бійців на фронті на нові звершення. Іншими словами, дух Сталіна осяює всіх советських людей. «Великий корифей науки» – такий офіційний титул піднесла Сталіну Академія наук СРСР, обравши його почесним членом [5]. А неофіційно, у газетних статтях він звався «корифеєм усіх наук», тобто носієм знання про все на світі. У портретів Сталіна нерідко виставлялася почесна вартя з піонерів, останні салютували цим портретам. Нарешті, за пошкодження бюсту чи портрету Сталіна на винуватця чекав ГУЛАГ, тобто зображення ототожнювалося з людиною. Власне, це головне, що залишилося поза зором Еріка ван Рее, – це суміш у міфології й обрядовості сталінізму російського християнства з язичництвом, а останнє, між іншим, вимагало перманентного принесення «живому богові» масштабних людських гекатомб.

У підсумку можемо зауважити, що напрацьовані у світовій політичній і соціально-філософській думці поняття «громадянська релігія» й особливо «політична релігія» можуть бути застосовані до ви-

вчення та пояснення розвитку Росії/СССР з урахуванням певних особливостей цього розвитку. Відстеження всіх відповідних сюжетів не може бути здійснене в обсягах однієї статті, тож зупинимось на антизахідництві, яке можна вважати або особливою російською політичною релігією, або, що видається доречнішим, інваріантом чи напрямною загального «стовбура» цієї політичної релігії.

Із кінця XVIII – початку XIX століття у Російській імперії виникла чисельно незначна, але вельми впливова страта «спадково непоротих дворян», яка стояла між тронем й іншим суспільством; до цієї страти за правління Єкатерини II була приєднана лояльна до влади українська та польська шляхта, яка занесла в дворянське середовище, образно кажучи, вірус питомої європейськості. Відтак у XIX столітті в Російській імперії виникла громадянська релігія – західництво. Саме громадянська, хоча громадян як таких у самодержавній імперії не було, проте серед тих, кого Чаадаєв назвав «бастардами Європи», існувало прагнення стати і бути громадянами. Протистояло цій лінії слов'янофільство, яке передусім орієнтувалося на збереження «пом'якшеного» самодержавства, поєднаного з російським же варіантом православ'я, тому, видається, можна вважати його ще неусталеною – в силу історичних обставин – політичною релігією чи принаймні її зародком. Антизахідництво у поєднанні з великодержавним шовінізмом яскраво виявило себе під час придушення Польської революції 1830-31 років, його поетичним маніфестом став вірш Пушкіна «Клеветникам России»:

«Кто устоит в неравном споре:
Кичливый лях, иль верный росс?»

Славянские ль ручьи сольются в русском море?

Оно ль иссякнет? вот вопрос» [14].

Що бачимо? Протиставлення «ляха» («поганого») та «росса» («хорошого»). Люті вороги Пушкіна – це «народні витії», тобто депутати європейських парламентів. А для «слов'янських ручаїв» запропонований оптимальний вихід – «зіллється в російському морі». Якісь миршаві «ручаї» – і «море». А далі сказано, що мовляв, росіяни «нашей кровью испутили

Европы вольность, честь и мир» [14].

Тобто відновлення абсолютистських і відверто деспотичних монархій, поділ Польщі, ліквідація низки інших держав – це, за Пушкіним, «вольність, честь і мир». А далі сентенція щодо Європи – «Вы грозны на словах — попробуйте на деле!» – і висновок:

«Так высылайте ж к нам, витии,
Своих озлобленных сынов:
Есть место им в полях России,
Среди нечуждых им гробов» [14].

Минуло два з невеликим десятиліття – і цих синів вислали, наслідком чого стала закономірна і страхітлива поразка Російської імперії у Східній (Кримській) війні. Відреагував Ф. Тютчев:

«Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить:
У ней особенная стать –
В Россию можно только верить» [19].

Сліпа віра замість розуміння – це дуже прикметна формула.

І списування на зовнішніх та внутрішніх ворогів усіх своїх негараздів – теж («англичанка гадит», «студенты, жида и поляки»).

«Самодержав'я, православ'я, народність» – теж показова річ. Дискусійним є питання, чи взагалі було російське православ'я, повністю підпорядковане самодержавній владі, позбавлене патріарха та можливості вирішувати церковні питання без санкції «згори», традиційною релігією чи це була складова російської політичної релігії. Не дивно, що для тих, хто тієї чи іншою мірою протистояв панівній ідеології та міфології, інструментом такого протистояння стало масонство, особливо для української шляхти. «Українське масонство не можна розглядати, не поглянувши на носіїв його таємниць – на так званих братів-масонів. Саме ці брати в Україні стали творцями міст і законів, української літератури, університетів, партій і наукових теорій» [15, с. 5]. Тодішнє європейське масонство (й українське також) орієнтувалося на творення освіченої спільноти, на значно більше масове, ніж раніше, книгодрукування та на формування і розвиток модерної літературної мови на основі живої народної. Це в українській культурі здійснив оратор (витія) полтавської ложі Іван Котляревський. А члени харківської ложі (Василь Каразин та інші) заснували перший на теренах України модерний виш – Харківський університет і перший же альманах «Украинская жизнь».

Наразі варто бодай пунктирно позначити знакову ситуацію протистояння західників/антизахідників наприкінці 1870-х. Ідеться про організаційний поділ народництва в Російській імперії на «Чорний переділ» і «Народну волю». Перша з них на чолі з Георгієм Плехановим орієнтувалася на начебто «споконвічні», «общинно-соціалістичні» цінності російського селянства, друга на чолі з молодогоромадівцем Андрієм Желябовим – на рух до громадянського суспільства та парламентську демократію. Парадокс полягав у тому, що Плеханов за кілька років на еміграції оголосив себе марксистом, але виступав за збереження централізованої Російської держави, для нього жодної України не існувало, лише «Південнозахідний край». А Желябов (партійне псевдо «Тарас») мав на меті демонтаж імперії та побудову на її місці конфедерації семи держав (плюс незалежні Польща та Фінляндія). Тож інтелектуал-ерудит Плеханов довів, що російський марксизм може бути посутньо антизахідницьким.

Численні драматичні та трагічні сюжети перших декад XX століття, пов'язані з революціями та конфліктами західників й антизахідників, видається, потребують окремого розгляду. Тут же зауважу лише один із них. 1920 рік. Полум'яна прихильниця Білого руху Марина Цвєтаєва закінчує люто антизахідництво

кий вірш, адресований Петру I як «родоначальнику советів», закликом:

«На Інтернаціонал – за терем!
За Софью – на Петра!» [12].

Ця настанова згодом призвела політемігрантку Цветаєву разом із чоловіком, білогвардійським офіцером Сергієм Ефроном спершу до виконання завдань НКВД, потім – до повернення в ССРСР, де її чоловік був розстріляний, дочка відправлена до концтабору, а сама вона, зацькована омріяною батьківщиною, вкоротила собі віку.

В ССРСР антизахідництво було у 1920-30 роках латентним («буржуї», «Антанта», «фашисти та соціал-фашисти», «білополяки та білофіни», «західні капіталісти» тощо). У мистецтві символом західництва як магістральної лінії російського розвитку став присвячений Петру I роман Алексея Толстого і відповідний фільм за його ж сценарієм. Але наприкінці 1930-х антизахідництво почало актуалізуватися з благословення Сталіна та Жданова. Під час війни з Третім Райхом, попри потужну підтримку з боку Британії та США, в ССРСР стало фактом антизахідництво: так, у 1943 році в передовій газети «Литература и искусство» (орган агітпропу ЦК ВКП(б)) було заявлено про неприпустимість «схиляння перед усім закордонним», що «характеризує людей без ґрунту, без батьківщини, без племені» [11, с. 251]. На повну силу воно розгорнулося у повоєнний час, коли Сталін на зустрічі з письменниками і кінематографістами заявив про головну помилку Петра I – надто багато запросив у Росію іноземців. «Якщо взяти нашу середню інтелігенцію, наукову інтелігенцію, професорів, лікарів, – сказав Сталін, будуючи фрази з тією особливою, властивою йому інтонацією, яку я так чітко запам'ятав, що, на мою думку, міг би буквально її відтворити, – у них недостатньо виховане почуття радянського патріотизму. У них невиправдане схиляння перед закордонною культурою. Всі відчувають себе ще неповнолітніми, не стовідсотковими, звикли вважати себе на положенні вічних учнів. Це традиція відстала, вона йде від Петра. У Петра були хороші думки, але незабаром налізло занадто багато німців, це був період схиляння перед німцями. Подивіться, як було важко дихати, як було важко працювати Ломоносову, наприклад. Спочатку німці, потім французи, було захоплення іноземцями [иностранцами – рос.], – сказав Сталін і раптом, лукаво примружившись, ледь чутно заримував: – засранцями, – посміхнувся і знову став серйозним» [16]. А от Іван IV цього не робив, зазначив Сталін на іншій зустрічі з митцями у ті ж роки: «Мудрість Івана Грозного полягала в тому, що він стояв на національній точці зору і іноземців у свою країну не пускав, захищаючи країну від проникнення іноземного впливу. [...] Пйотр I – теж великий государ, але він занадто ліберально ставився до іноземців, занадто розкрив ворота і допустив іноземний вплив в країну, допустивши онімечення Росії. Ще більше допустила його Єкатерина. [...] Визначним заходом Івана Грозного було те, що він

перший ввів державну монополію зовнішньої торгівлі. Іван Грозний був перший, хто її ввів, Ленін – другий» [3].

А паралельно з цим Сталін у 1943 році відновив (точніше, наново створив) РПЦ, першоієрархом якої з 1945 року став Сергій Симанський, він же патріарх Алексій I. «Монархіст за переконаннями, 1906 очолив тульський відділок «Союзу російського народу», – так характеризує його Велика українська енциклопедія [2]. Втім, чогось забули зазначити, що той «Союз» був чорносотенною й антисемітською організацією. Видається, не випадково С. Симанський не став у 1930-х жертвою спрямованих проти чернецтва репресій, а потім не випадково ввійшов до трійки керівників «нової» РПЦ і здобув патріарший клобук. Та ж енциклопедія зазначає про нього: «Публічно демонстрував активну прихильність Й. Сталіну, якого у промовах іменував «великим вождем», «Богоданим», «непереможним» тощо, у листуванні висловлював почуття «глибокої любові і вдячності» [2]. А ще РПЦ на чолі з Алексієм I та МГБ ССРСР на чолі спершу зі Всеволодом Меркуловим, а потім Віктором Абакумовим спільно здійснили спецоперації зі знищення УГКЦ і греко-католицької митрополії на Закарпатті, після чого РПЦ отримала в користування культові споруди й майно ліквідованих церков. Крім того, Алексій I здійснював репресії проти священників, які конфліктували з владою. Тобто де-факто відновилося те зростання російського православ'я з державною владою, яке існувало з початку XVIII століття до 1917 року, РПЦ повністю контролювалася владою та була її інструментом як усередині ССРСР, так і за його межами, передусім у міжнародних екуменічних організаціях.

Сильною стороною концепцій політичної релігії, як уже зазначалося, є підкреслення засадничої ролі міфології в тоталітарних спільнотах, у їхній статистиці та динаміці. Сталінська міфологія ґрунтувалася на ірраціоналізмі, оформленому в раціональні шати: «п'ятирічку в чотири роки», «мічурінська агробіологія», «буржуазна лженаука кібернетика», «самозародження життя», «лікарі-вбивці» тощо. Нічого з цього не ґрунтувалося на реальних фактах. Етан Поллок (США) слушно підмітив: «Сталін [...] наполягав, що наука поєднується з основами соціалізму та з принципом партійності» [25]. Це був компонент антизахідництва як політичної релігії, бо проречене «вождем народів» негайно ставало абсолютної істиною, хоч і не стикувалося як із повсякденною практикою, так і з автентичним марксизмом. По Другій світовій війні в ССРСР почалася «цільова стрільба» по окремих наукових царинах. Загальновідомі погроми в біології й особливо у генетиці, у кібернетиці й теорії інформації, менш відомі погроми у хімії – з «філософськими висновками» та репресіями, передусім за «низькопоклонство перед Заходом» і «запозичення ідей буржуазної науки». Критика цих ідей була більш ніж голобельною, власне, і критикою її назвати важко. Такий же підхід панував і щодо «неправильних» дій совет-

ських учених. Відповідальний працівник ЦК ВКП(б) Шепілов наводить слова Сталіна: «У нас патякають про “інтернаціоналізацію науки”. Навіть у книгу Кедрова ця ідея проникла. (Мається на увазі книга Б. Кедрова “Енгельс і природознавство”. – Прим. автора) Ідея про інтернаціоналізацію науки – це шпигунська ідея» [20, с. 117]. Тим часом інтернаціональність науки – факт засадничий. Тим більше в добу прискороного розвитку науково-технічного прогресу й початкової фази НТР; при цьому советські вчені широко користувалися ідеями та розробками, які були або викрадені розвідкою у США та Британії, або взяті як свого роду «трофеї», особливо в царині ядерної фізики та ракетобудування, у Німеччині. Працювали в СРСР і сотні «трофейних» німецьких учених. Але офіційний курс влади полягав у ствердженні міфологем щодо зверхності російської науки над усією іншою й у «викритті» ідеологічних «підступів» світової буржуазії. Одним із таких засадничих «підступів» у советсько-російській міфології вважається Фултонська промова Вінстона Черчилля «М’язи миру», яка начебто містить наклепницькі антисоветські декларації та закликає до агресії проти СРСР й інших держав комуністичного блоку. Насправді зміст цієї промови полягав у чіткому окресленні цінностей демократії як норми цивілізованого життя, у твердженні, що мінімумом таких норм має бути «безпека і добробут, свобода і поступ у всіх домівках і родинях усіх чоловіків і жінок у всіх краях», у тому, що «народ будь-якої країни має право і повинен мати можливість за допомогою конституційних дій, вільних і нічим не обмежених виборів з таємним голосуванням, обирати або змінювати характер чи форму уряду, під владою якого він живе; що повинна панувати свобода слова і думки; що суди, незалежні від виконавчої влади, неупереджені щодо будь-якої партії, повинні застосовувати закони, які отримали широку підтримку більшості або були затверджені часом і звичаєм» [28]. Ясна річ, окреслені Черчиллем цінності (які можуть бути названі цінностями громадянської релігії) несумісні з советсько-російським тоталітаризмом – у будь-якому, сталінському, брежнєвському чи путінському виконанні.

У контексті заявленої тематики неабиякий інтерес становлять справжні маніфести антизахідництва у художній літературі, яка безпосередньо впливала на десятки мільйонів читачів сталінської доби, потужні вияви антизахідництва у культурній політиці часів хрущовської «відлиги», ренесанс неґації Заходу за Брежнєва та нові хвилі антизахідної міфології після розпаду СРСР, особливо після приходу до влади в Росії Путіна. Автор має намір продовжити свої теоретичні розшуки, щоб окреслити небезпеки, які несе імперсько-тоталітарна політична релігія, в яку включена РПЦ, для України.

Сьогодні путінська Росія не просто відновила, а й посилила антизахідну напрямку у своїй політичній релігії. Два показових сюжети. У 2021 році Путін, говорячи про «блокаду Ленінграда» («блокада» Ленінграда – це ще советський міф, і невідомо, хто вчинив більше

злочинів проти цивільного населення міста – гітлерівці чи сталінці [10]), заявив: «Тут, на Ленінградському фронті, в блокаді Ленінграда брали участь і скоювали злочини представники дуже багатьох європейських країн. Ми ніколи раніше в силу певної толерантності та для того, щоб не псувати відносини, не псувати якийсь фон наших відносин з багатьма країнами, про це не говорили» [13]. Щодо представників «дуже багатьох європейських країн», що начебто чинили злочини під Ленінградом, маємо цікавий казус. По-перше, справді, історики вважають, що в районі Ленінграда (саме у районі, який охоплював великі площі не лише під самим містом) діяли різні формування. У цих боях брали участь підрозділи та частини, чисельно зазвичай не надто значні, укомплектовані з жителів Іспанії Норвегії, Нідерландів, Бельгії, Данії, Швеції, Франції, Латвії, Естонії, Фінляндії [4, с. 692]. Бої ці точилися, втім, далеко не тільки під самим містом, а на широкому театрі воєнних дій – від Балтики та Ладоги до Новгороду. Проте найбільше, вочевидь, було там добровольців із не європейської, а євразійської країни, що звалася Росією. Невідомо точно, скільки їх конкретно було в районі Ленінграда, але рахунок, виходячи з частки росіян у Вермахті, має йти на десятки й десятки тисяч. По-друге, що взагалі означає «представники європейських країн»? Якщо йдеться про окуповані нацистами західноєвропейські держави, то мусимо говорити про колабораціоністів, яких по Другій світовій саджали та розстрілювали законні уряди. Якщо йдеться про фінів, то СРСР без оголошення війни напав на Фінляндію 25.06.41 року і ця країна вела оборонну війну. Латвія й Естонія у 1940 році окупувала Червона армія, тож вони мали законне право воювати з агресором. І так далі. І головне – це були фронтові, а не каральні формування. Тобто маємо складову антизахідної міфології. Другий сюжет пов’язаний із виступом Путіна на військовому параді 9 травня 2021 року. Зокрема, він заявив: «У найважчий час війни, у вирішальних битвах, що визначили результат боротьби з фашизмом, наш народ був самотнім, одним на складному, героїчному та жертвовному шляху до Перемоги. Бився на смерть на всіх рубежах, у найжорстокіших боях на землі, на морі та в небі» [6]. Це вже навіть не міфологія, а традиційна путінська брехня, яка в Росії наразі є чи не абсолютною істиною. Зважмо, що росіяни воювали з нацизмом з 22 червня 1941 року, а поляки й українці – з 1 вересня 1939 року. Велика Британія ж разом із домініонами у 1940-41-му рік справді воювала на самоті, б’ючись на смерть проти Німеччини й Італії, яких підтримував СРСР. Що ж стосується жертвовного опору нацистам, то його головну причину назвав ще Сталін у виступі 6 листопада 1941 року: це «дурнувата політика Гітлера, яка перетворила народи СРСР на заклятих ворогів нинішньої Німеччини» [17, с. 32]. Зверніть увагу: Сталін говорив про «народи СРСР», тобто не сягав того рівня імперсько-шовіністичної брехні, як Путін.

Висновки. Загалом же політична релігія Росії та її антизахідна складова являють собою перманентну небезпеку як для України, так і для її сусідів,

які достатньо тривалий час були частинами «внутрішньої» за «зовнішньої» совєтської колоніальної імперії [7]. Небезпека ця має декілька вимірів. Перший із них пов'язаний із іманентним налаштуванням більшості російського суспільства на агресію проти Заходу та його «підступів», оскільки Захід – то є втілене зло. Другий полягає у потенціалі вщент міфологізованої «спільної історії» стати підґрунтям для підриву країн-сусідів зсередини. Третій вимір полягає у прямому використанні наче-християнської наче-церкви («сталінський патріархат» для перетворення тих чи тих країн або їхніх частин на сателітні утворення. Нарешті, має йтися про значний культурний потенціал антизахідництва, протистояти якому складно, не в останню чергу через хибні тенденції у розвитку самого Заходу, проте можна і потрібно робити повсякчасно та повсюдно.

1. Ажаев Василий. Далеко от Москвы. URL: <https://litmir.org/books/proza/o-vojne/page-6-239514-vasilii-azhaev-daleko-ot-moskvy.html>
2. Алексій І. URL: https://vue.gov.ua/index.php?title=%D0%90%D0%B%D0%B5%D0%BA%D1%81%D1%96%D0%B9_I&mobileaction=toggle_view_desktop
3. Беседа Сталина с Эйзенштейном и Черкасовым о фильме "Иван Грозный". URL: <https://rg.ru/2012/01/25/ivan-groznyy.html>
4. Боляновський А.В. Іноземні військові формування у Збройних силах Німеччини (1939-1945 рр.). Львів: Вид-во Львівської політехніки, 2013. 880 с.
5. Великий Корифей Науки – Избрание Тов. Сталина Почетным Академиком. URL: <https://matiane.wordpress.com/2020/02/19/comrade-stalin-great-coryphaeus-of-science/>
6. Выступление Президента России на военном параде. 9.05.21. URL: <http://kremlin.ru/events/president/news/65544>
7. Грабовська І. Пошуки шляхів та методів протистояння путінізму: українські реалії. *Українознавчий альманах*. Випуск 26. 2020. С. 45–50.
8. Грабовський Сергій. Людина Опору в контексті століття. *Філософські студії. Спеціальний випуск журналу «Генеза»*. 1999. С. 59–67.
9. Грабовський Сергій. Україна: некрофіли при владі. URL: <https://tyzhden.ua/ukraina-nekrofilny-pry-vladi/>
10. Грабовський С. Блокадна міфологема. «Блокада Ленінграда», яка насправді тривала два тижні. *Національне уявне як чинник соціальної інтеграції: Монографія*. К.: Інститут філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, 2025. С. 349–365.
11. Костырченко Г.В. Тайная политика Сталина. Власть и антисемитизм. Изд. 2-е, доп. М.: Международные отношения, 2003. 784 с.
12. Петру (Цветаева). URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%9F%D0%B5%D1%82%D1%80%D1%83_\(%D0%A6%D0%B2%D0%B5%D1%82%D0%B0%D0%B5%D0%B2%D0%B0\)](https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%9F%D0%B5%D1%82%D1%80%D1%83_(%D0%A6%D0%B2%D0%B5%D1%82%D0%B0%D0%B5%D0%B2%D0%B0))
13. Путин заявил, что РФ не напоминала об участии европейцев в блокаде Ленинграда из-за толерантности. URL: <https://www.interfax.ru/russia/881221>
14. Пушкин А.С. Клеветникам России. URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%9A%D0%BB%D0%B5%D0%B2%D0%B5%D1%82%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D0%BC_%D0%A0%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B8%D0%B8_\(%D0%9F%D1%83%D1%88%D0%BA%D0%B8%D0%BD\)](https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%9A%D0%BB%D0%B5%D0%B2%D0%B5%D1%82%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D0%BC_%D0%A0%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B8%D0%B8_(%D0%9F%D1%83%D1%88%D0%BA%D0%B8%D0%BD))
15. Савченко Віктор. Україна масонська. Київ: Нора-Друк, 2008. 336 с.
16. Симонов Константин. Глазами человека моего поколения. Размышления о И.В.Сталине. URL: http://www.hrono.info/libris/lib_s/simonov07.php
17. Сталин И.В. О Великой Отечественной войне Советского Союза. Издание пятое. М.: Воениздат, 1947. 207 с.
18. Товмаш Дмитро, Гулейкова Ірина. Шляхи та перспективи збагачення методологічного арсеналу українознавства. *Українознавчий альманах*. Випуск 36. 2025. С. 171–177.
19. Умом Россию не понять. URL: https://poems.net.ua/poet/%D0%A2%D1%8E%D1%82%D1%87%D0%B5%D0%B2_%D0%A4%D1%91%D0%B4%D0%BE%D1%80_%D0%98%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87%D0%A3%D0%BC%D0%BE%D0%BC_%D0%A0%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B8%D1%8E_%D0%9D%D0%B5_%D0%9F%D0%BE%D0%BD%D1%8F%D1%82%D1%8C
20. Шепилов Д. Непримкнувший. М: Изд. Вагриус, 2001. 611 с.
21. Ahmed Fouad Alkhatib. The 'Peace Protesters' Who Won't Give Peace a Chance. URL: <https://www.thefp.com/p/why-wont-peace-protesters-give-peace-a-chance>
22. Ballah R. Beyond Belief. Essays on religion in a post-traditional world. Berkeley: University of California Press, 1970. 306 p.
23. Gentile E. Politics as Religion. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2006. 200 p.
24. Hughes A., McCutcheon R.. Religion in 50 More Words. A Redescriptive Vocabulary. London and New York, Routledge, 2022. 314 p.
25. Pollock Ethan. Stalin and the Soviet Science Wars. URL: <https://web.archive.org/web/20100702041858/http://press.princeton.edu/chapters/s8283.html>
26. Secular religion. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Secular_religion
27. van Ree R. Stalinist Ritual and Belief System: Reflections on Political Religion'. *Politics, Religion & Ideology*. 2005. Vol. 17, № 2/3. Pp. 143–161.
28. Winston Churchill's. "The Sinews of Peace" (Iron Curtain Speech). Fulton, 1946. URL: <https://www.nationalchurchillmuseum.org/sinews-of-peace-iron-curtain-speech.html>

References

1. Azhaev Vasylyy. *Daleko ot Moskvy* [Far from Moscow]. URL: <https://litmir.org/books/proza/o-vojne/page-6-239514-vasilii-azhaev-daleko-ot-moskvy.html> (in Russian).
2. *Aleksiy I* [Aleksiy I]. URL: https://vue.gov.ua/index.php?title=%D0%90%D0%B%D0%B5%D0%BA%D1%81%D1%96%D0%B9_I&mobileaction=toggle_view_desktop (in Ukrainian).
3. *Beseda Stalyna s Ėyzenshteynom y Cherkasovym o fyl'me "Yvan Hroznyy"* [Stalin's conversation with Eisenstein and Cherkasov about the film "Ivan the Terrible"]. URL: <https://rg.ru/2012/01/25/ivan-groznyy.html> (in Russian).

4. Bolyanovskyy A.V. (2013). *Inozemni viys'kovi formuvannya u Zbroynnykh sylakh Nimechchyny (1939-1945 rr.)* [Foreign military formations in the German Armed Forces (1939-1945)]. L'viv Vydavnytstvo L'vivskoyi politekhniky. 880 p. (in Ukrainian).
5. *Velikiy Koryfey Nauky – Izbranye Tov. Stalyna Pochetnym Akademikom* [Great Corypheus of Science - Izbranie tov. Stalin as an Honorary Academician]. URL: <https://matiane.wordpress.com/2020/02/19/comrade-stalin-great-coryphaeus-of-science> (in Russian).
6. *Vystuplenye Prezydenta Rossyy na voennom parade* [Speech of the President of Russia at the military parade]. (9.05.21). URL: <http://kremlin.ru/events/president/news/65544> (in Russian).
7. Grabovska I. (2020). *Poshuky shliakhiv ta metodiv protystoiannia putinizmovi: ukraïnski realii* [Searching for ways and methods to confront Putinism: Ukrainian realities]. *Ukrainoznavchyi almanakh*. Vypusk 26. Pp. 45–50. (in Ukrainian).
8. Hrabovskyy Serhiy. (1999). *Lyudyna Oporu v konteksti stolittya* [Man of Resistance in the context of the century]. *Filosofski studiyi. Spetsial'nyy vypusk zhurnalu «Henezha»*. Pp. 59–67. (in Ukrainian).
9. Hrabovskyy Serhiy. *Ukrayina: nekrofilii pry vladi* [Ukraine: necrophiles in power]. URL: <https://tyzhden.ua/ukraina-nekrofilii-pry-vladi/> (in Ukrainian).
10. Hrabovskyy S. (2025). *Blokadna mifologema. «Blokada Leninhrada», yaka naspravdi tryvala dva tyzhni* [The blockade mythologeme. “The blockade of Leningrad”, which actually lasted two weeks]. *Natsional'ne uyavne yak chynnyk sotsial'noyi intehratsiyi: Monohrafiya*. K.: Instytut filosofiyi imeni H.S. Skovorody NAN Ukrayiny, Pp. 349–365. (in Ukrainian).
11. Kostyrchenko H.V. (2003). *Taynaya polytyka Stalyna. Vlast' y antysemityzm* [Stalin's secret policy. Power and anti-Semitism]. Yzd. 2-e, dop. M.: Mezhdunarodnye otnosheniya. 784 p. (in Russian).
12. *Petru (Tsvetaeva)* [To Peter (Tsvetaeva)]. URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%9F%D0%B5%D1%82%D1%80%D1%83_\(%D0%A6%D0%B2%D0%B5%D1%82%D0%B0%D0%B5%D0%B2%D0%B0\)](https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%9F%D0%B5%D1%82%D1%80%D1%83_(%D0%A6%D0%B2%D0%B5%D1%82%D0%B0%D0%B5%D0%B2%D0%B0)) (in Russian).
13. *Putyn zaiavyl, chto RF ne napomynala ob uchastyy evropeitsev v blokade Lenynhrada yz-za tolerantnosti* [Putin stated that the Russian Federation did not recall the participation of Europeans in the siege of Leningrad due to tolerance]. URL: <https://www.interfax.ru/russia/881221> (in Russian).
14. Pushkyn A.S. *Klevetnykam Rossyy* [To the slanderers of Russia]. URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%9A%D0%BB%D0%B5%D0%B2%D0%B5%D1%82%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D0%BC_%D0%A0%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B8%D0%B8_\(%D0%9F%D1%83%D1%88%D0%BA%D0%B8%D0%BD\)](https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%9A%D0%BB%D0%B5%D0%B2%D0%B5%D1%82%D0%BD%D0%B8%D0%BA%D0%B0%D0%BC_%D0%A0%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B8%D0%B8_(%D0%9F%D1%83%D1%88%D0%BA%D0%B8%D0%BD)) (in Russian).
15. Savchenko Viktor. *Ukraina masonska* [Mason's Ukraine]. Kyiv: Nora-Druk, 2008. 336 p. (in Ukrainian).
16. Symonov Konstantyn. *Hlazamy cheloveka moego pokoleniya. Razmyshleniya o Y.V. Stalynе* [Through the eyes of a man of my generation. Reflections on I.V. Stalin]. URL: http://www.hrono.info/libris/lib_s/simonov07.php (in Russian).
17. Stalyn Y.V. (1947). *O Velykoi Otechestvennoi voine Sovetskoho Soiuza* [About the Great Patriotic War of the Soviet Union]. Yzdanye piatoe. M.: Voenyzzdat, 207 p. (in Russian).
18. Tovmash Dmytro, Huleikova Iryna. (2025). *Shliakhy ta perspektyvy zbahachennia metodolohichnoho arsenalu ukrainoznavstva* [Ways and prospects for enriching the methodological arsenal of Ukrainian studies]. *Ukrainoznavchyi almanakh*. Vypusk 36. Pp. 171–177. (in Ukrainian).
19. *Umom Rossyiu ne poniat* [You can't understand Russia with your mind]. URL: https://poems.net.ua/poet/%D0%A2%D1%8E%D1%82%D1%87%D0%B5%D0%B2_%D0%A4%D1%91%D0%B4%D0%BE%D1%80_%D0%98%D0%B2%D0%B0%D0%BD%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87%D0%A3%D0%BC%D0%BE%D0%BC_%D0%A0%D0%BE%D1%81%D1%81%D0%B8%D1%8E_%D0%9D%D0%B5_%D0%9F%D0%BE%D0%BD%D1%8F%D1%82%D1%8C (in Russian).
20. Shepylov D. (2001). *Neprymknuvshyy* [Non-aligned]. M: Yzd. Vahryus. 611 p. (in Russian).
21. Ahmed Fouad Alkhatib. The ‘Peace Protesters’ Who Won't Give Peace a Chance. URL: <https://www.thefp.com/p/why-wont-peace-protesters-give-peace-a-chance>
22. Ballah R. *Beyond Belief. Essays on religion in a post-traditional world*. Berkeley: University of California Press, 1970. 306 p.
23. Gentile E. *Politics as Religion*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2006. 200 p.
24. Hughes A., McCutcheon R.. *Religion in 50 More Words. A Redescriptive Vocabulary*. London and New York, Routledge, 2022. 314 p.
25. Pollock Ethan. *Stalin and the Soviet Science Wars*. URL: <https://web.archive.org/web/20100702041858/http://press.princeton.edu/chapters/s8283.html>
26. *Secular religion*. URL: https://en.wikipedia.org/wiki/Secular_religion
27. van Ree R. *Stalinist Ritual and Belief System: Reflections on Political Religion*. *Politics, Religion & Ideology*. 2005. Vol. 17, № 2/3. Pp. 143–161.
28. Winston Churchill's. "The Sinews of Peace" (Iron Curtain Speech). Fulton, 1946. URL: <https://www.nationalchurchillmuseum.org/sinews-of-peace-iron-curtain-speech.html>

Отримано редакцією журналу / Received: 17.10.25
 Прорецензовано / Revised: 29.10.25
 Схвалено до друку / Accepted: 30.10.25

Олександр ДЕМЧИК

кандидат філософських наук,
старший викладач кафедри соціології та філософії
Мелітопольського державного педагогічного університету
імені Богдана Хмельницького, м. Запоріжжя, Україна

ORCID: 0009-0001-3307-5899
Email: demchyk.oleksandr@gmail.com

Віра КРЕЧЕТОВА

кандидат соціологічних наук,
старший викладач кафедри соціології та філософії,
Мелітопольський державний педагогічний університет
імені Богдана Хмельницького, м. Запоріжжя, Україна

ORCID: 0000-0003-1665-4976
Email: 2002verak@gmail.com

Ігор ЧИЧАНОВСЬКИЙ

старший викладач кафедри соціології та філософії
Мелітопольський державний педагогічний університет імені
Богдана Хмельницького, м. Запоріжжя, Україна

Email: chichanovskiy08@gmail.com

ПРАКТИКИ ГУМАНІТАРНОЇ ДОПОМОГИ ЦИВІЛЬНОМУ НАСЕЛЕННЮ В ПРИФРОНТОВИХ РЕГІОНАХ

Анотація. У статті досліджуються особливості практик, методів та форм гуманітарної допомоги цивільному населенню в прифронтових регіонах українського Приазов'я, що здійснюються підрозділами «Капеланського батальйону Маріуполь». Проаналізовано етапи становлення волонтерського й капеланського руху протестантських громад у контексті воєнної агресії Російської Федерації проти України. Висвітлено організаційно-координаційні аспекти діяльності батальйону, спрямовані на евакуацію населення, надання гуманітарної, медичної, психологічної та соціальної підтримки мешканцям прифронтових територій. Особливу увагу приділено гуманітарним стратегіям, що поєднують релігійну мотивацію з прагматичними формами волонтерства, які забезпечують ефективне реагування на виклики воєнного часу. Показано, що діяльність батальйону ґрунтується на принципах добровільності, адресності, міжконфесійної відкритості, інклюзивності допомоги та високої мобільності. Зазначено, що «Капеланський батальйон Маріуполь» не лише рятує життя та задовольняє базові потреби людей, а й формує простір довіри, емпатії та співучасті між військовими, волонтерами та цивільним населенням. Завдяки своїй багатогалузевій структурі батальйон поєднує духовне служіння, соціальну роботу та логістичну діяльність, що робить його прикладом ефективною взаємодії між релігійними організаціями, громадськими фондами та військовими структурами. Доведено, що гуманітарна активність цього підрозділу сприяє зміцненню соціальної стійкості громад, збереженню морального потенціалу суспільства та гуманізації соціальних відносин у період війни. Результати дослідження мають наукову й практичну значущість для подальшого вивчення ролі релігійних інституцій у забезпеченні громадянської безпеки, розвитку культури солідарності й відновленні гуманітарної сфери України. Отримані висновки підтверджують важливість інтеграції духовного чинника у систему кризового менеджменту. Узагальнення досвіду «Капеланського батальйону Маріуполь» може слугувати методологічною основою для розроблення державних і громадських програм гуманітарного реагування.

Ключові слова: волонтерство, капеланство, соціальна підтримка, релігійні організації, Капеланський батальйон Маріуполь.

Oleksandr DEMCHUK

PhD in Philosophy, Senior Lecturer at the Department of Sociology and Philosophy
Bohdan Khmelnytsky Melitopol State Pedagogical University

Vira KRECHETOVA

PhD in Sociology, Senior Lecturer at the Department of Philosophy and Sociology,
Bogdan Khmelnytsky Melitopol State Pedagogical University

Ihor CHYCHANOVSKYI

Senior Lecturer at the Department of Sociology and Philosophy,
Bohdan Khmelnytsky Melitopol State Pedagogical University

PRACTICES OF HUMANITARIAN AID TO THE CIVILIAN POPULATION IN FRONT-LINE REGIONS

Abstract. *The article examines the practices, methods, and forms of humanitarian aid to the civilian population in the front-line regions of the Ukrainian Azov Sea coast, carried out by units of the Mariupol Chaplain Battalion. The stages of the formation of the volunteer and chaplain movement of Protestant communities in the context of the Russian Federation's military aggression against Ukraine are analyzed. The organizational and coordination aspects of the battalion's activities aimed at evacuating the population and providing humanitarian, medical, psychological, and social support to residents of frontline territories are highlighted. Particular attention is paid to humanitarian strategies that combine religious motivation with pragmatic forms of volunteering, which ensure an effective response to the challenges of wartime. It is shown that the battalion's activities are based on the principles of voluntariness, targeting, interfaith openness, inclusiveness of assistance, and high mobility. It is noted that the Mariupol Chaplain Battalion not only saves lives and meets people's basic needs but also creates a space of trust, empathy, and solidarity between the military, volunteers, and the civilian population. Thanks to its multidisciplinary structure, the battalion combines spiritual service, social work, and logistical activities, making it an example of effective interaction between religious organizations, public foundations, and military structures. It has been proven that the humanitarian activities of this unit contribute to strengthening the social stability of communities, preserving the moral potential of society, and humanising social relations during wartime. The results of the study are of scientific and practical importance for further research into the role of religious institutions in ensuring civil security, developing a culture of solidarity, and restoring the humanitarian sphere in Ukraine. The conclusions confirm the importance of integrating the spiritual factor into the crisis management system. The generalization of the experience of the Mariupol Chaplain Battalion can serve as a methodological basis for the development of state and public humanitarian response programs.*

Keywords: *volunteering, chaplaincy, social support, religious organizations, Mariupol Chaplain Battalion.*

Постановка проблеми. Повномасштабна війна Російської Федерації проти України спричинила масштабну гуманітарну кризу, особливо у прифронтових регіонах. Зростання кількості внутрішньо переміщених осіб, руйнування інфраструктури, нестача продовольства, води та медичних засобів актуалізували проблему ефективної організації гуманітарної допомоги. В умовах обмежених ресурсів державних структур особливе значення набувають громадські, релігійні та волонтерські ініціативи. Однією з найефективніших форм самоорганізації у цьому напрямі стала діяльність «Капеланського батальйону Маріуполь», який поєднує духовну підтримку, практичну допомогу та соціальне служіння.

Аналіз наукової літератури. Проблематику гуманітарної діяльності в умовах воєнних конфліктів розглядали у своїх працях українські дослідники, зокрема, Саган О., Гарат І. [8], Яремчук С.С. [12], які наголошували на ролі релігійних інституцій у формуванні соціального капіталу та підтриманні морального потенціалу суспільства. Окремі аспекти волонтерського руху в умовах війни висвітлюють дослідження Л. Афанасьєвої, М. Цюрупі [1], Л. Глинської, Н. Глебової [2], Мацієвського Ю., Лук'яничук Я. [6], Петрович Ж., Лях Т. [7], Спіріна Т., Лехолетова М. [9],

які підкреслюють важливість неурядових структур у забезпеченні життєдіяльності населення. Проте діяльність капеланських спільнот як інституцій гуманітарного реагування залишається недостатньо дослідженою, що визначає наукову новизну цієї статті.

Метою статті є аналіз організаційних засад, методів і форм гуманітарної допомоги цивільному населенню в прифронтових регіонах українського Приазов'я, активізованих підрозділами «Капеланського батальйону Маріуполь», а також визначення їхнього впливу на стійкість і соціальну інтеграцію громад, що перебувають у зоні бойових дій.

Виклад основного матеріалу. «Капеланський батальйон Маріуполь» сформувався на базі протестантської громади «Церква добрих змін», яка ще з 2014 року здійснювала духовне служіння для військових та цивільних.

«Церква добрих змін» – це класична пострадянська протестантська церква, яка виникла 29 років тому. Майже всі її парафіяни є християнами в першому поколінні. Церква виникла в дуже турбулентні часи, коли атеїстичні парадигми світосприйняття почали розпадатися, коли Біблія та християнські істини стали знову доступні людям. Багато хто відкрив для себе новий світ релігії та віри. Без перебіль-

шення можна сказати, що тоді почалася хвиля християнського відродження. У цей час ми з друзями та однодумцями створили й нашу церкву [10].

Напрями діяльності церкви – це дуже багато різноманітних справ. Богослужіння, хрещення, вінчання, молитовні зібрання, вивчення християнської доктрини, недільні школи, проведення таборів для дітей, освітні курси: від уроків для неофітів до академічного курсу, який запустили при Острозькій академії.

Благодійний проєкт церкви насамперед, це реабілітаційний дитячий центр «Республіка Пілігрим». Це наймасштабніший проєкт, є найбільшим на пострадянському просторі. Про нього навіть зняли фільм, зокрема, американський режисер Теренс Малік. Стрічка має назву «Майже святий» (<https://surl.li/jyfuse>).

За весь час існування через центр пройшло більше чотирьох тисяч дітей. Усе починалося в 90-ті, коли центр почав працювати з безпритульними наркозалежними дітьми. Їх забирали з вулиць, підвалів, горищ, теплотрас. Надавали першу медичну допомогу, встановлювали особистість, з'ясували, чому вони опинилися на вулиці та що можна зробити для них, допомагали налагодити життя та залишити наркотики у минулому.

Служителі церкви активно пропагують усиновлення дітей як суспільну практику та альтернативу інтернатам і дитячим будинкам, вони самі активно це практикують. Своїм прикладом прагнуть зруйнувати існуючі іноді пересуди щодо всиновлення так званих «важких» дітей. Важливим напрямом роботи залишається створення сімейних дитячих будинків.

Наразі «Церква добрих змін» має дуже багато напрямків благодійної діяльності. Є окремі служіння людям із вадами зору та слуху. Церква має хоспіси для літніх людей, працює з дітьми з ментальною інвалідністю, впроваджує тюремне та військове капеланство.

У 2014 році церква Добрих Змін розпочала капеланське служіння, в рамках якого чоловіки та хлопці спільно з солдатами виконували роботи, такі, як риття окопів, та надавали підтримку воїнам на фронті. У прифронтових селах організували різдвяні виїзди, проводили святкові програми та дарували подарунки не лише дітям, але й похилим людям, на кого раніше ніхто не звертав уваги. Перед святами церква збирала кошти для закупівлі продуктів та подарунків із метою створення святкового атмосферного заходу [11].

Громадська Організація «Капеланський Батальйон «Маріуполь» є добровільним об'єднанням фізичних осіб, створеним для здійснення та захисту прав і свобод людини та громадянина, задоволення суспільних, зокрема, економічних, соціальних, культурних, освітніх та інших інтересів своїх членів та/або інших осіб, сприяння патріотичному вихованню молоді; всебічна допомога та сприяння релігійним організаціям; сприяння активному відпочинку дітей та молоді; сприяння розвитку внутрішнього туризму з України.

Метою Організації є: надання допомоги Збройним Силам України, іншим військовим формуванням, правоохоронним спеціальним органам, органам цивільного захисту, добровільним формуванням територіальних громад, іншим особам, які забезпечить національну безпеку і оборони відсич і стримування збройної агресії іноземної держави, а також особам, які постраждали чи можуть постраждати від такої зброї агресії [5].

Із початком повномасштабного вторгнення діяльність батальйону набула системного характеру: від одноразових акцій підтримки до розбудови розгалуженої мережі гуманітарних місій. Основними напрямками діяльності стали евакуація цивільного населення, забезпечення продуктами, медикаментами, будівельними матеріалами, психологічна та духовна підтримка постраждалих.

Організація має право залучати волонтерів до своєї діяльності. У разі залучення волонтерів до своєї діяльності Організація, має право: проводити діяльність із укладенням договору про провадження волонтерської діяльності з волонтером або без такого договору у порядку, визначеному Законом України «Про волонтерську діяльність» [3]; отримувати кошти та інше майно для здійснення волонтерської діяльності; самостійно визначати напрями здійснення волонтерської діяльності; видавати волонтерам посвідчення, що засвідчують їх особу та вид волонтерської діяльності в межах організації; відшкодовувати волонтерам витрати, пов'язані з наданням ними волонтерської допомоги, передбачені Законом України «Про волонтерську діяльність»; страхувати життя і здоров'я волонтерів на період провадження волонтерської діяльності відповідно до Закону України «Про страхування» [4] запрошувати іноземців та осіб без громадянства для провадження волонтерської діяльності на території України, направляти громадян України за кордон для провадження волонтерської діяльності.

У разі залучення до своєї діяльності волонтерів, Організація бере на себе зобов'язання: забезпечувати волонтерам безпечні та належні для життя і здоров'я умови здійснення волонтерської діяльності; здійснювати підготовку волонтерів; надавати волонтерам достовірну, точну та повну інформацію щодо змісту та особливостей провадження волонтерської діяльності; забезпечувати вільний доступ до інформації, що стосується здійснення волонтерської діяльності організаціями та установами, що залучають до своєї діяльності волонтерів [5].

З початку повномасштабного вторгнення в Україну 24-го лютого 2022 р. «Капеланський батальйон Маріуполь» виїхав з міста Маріуполь, до його оточення, також команда вивезла дитячий притулок «Пілігрим». Ціла колона людей їхала з командою на Запорізьку область. Доїхавши до Запоріжжя команда вирішила залишитись та робити спроби евакуйовувати людей з Маріуполя та ближніх сіл.

У перші місяці війни батальйон організував евакуацію понад восьми тисяч осіб, що засвідчує високий рівень координації, самовідданості та про-

фесійної підготовки волонтерів. Зв'язку з містом не було, чи він був дуже спонтанним. Але серед людей, що залишились у місті, були служителі нашої церкви, які збирали людей до укриттів.

Евакуація з Донецької та Запорізької областей стала життєвою допомогою для тих, хто опинився в епіцентрі військових дій. На сучасному етапі батальйон продовжує свою місію, вивозити людей із прифронтових і фронтових сіл та міст, які постійно зазнають обстрілів.

Крім евакуації, батальйон тримає зв'язок із мирним населенням в окупації, яке з деяких причин не могло виїхати. Оскільки в окупації була проблема з ліками, ми збирали списки потреб людей і при можливості передавали їм все необхідне. Найчастіше потреби були: їжа, памперси, ліки, ... іноді гроші.

Коли, для евакуації та допомоги на окуповану територію, виїзди були закриті, команда батальйону допомагала переселенцям з Донецької та Запорізької областей, які залишились у Запоріжжі та прифронтових селах.

Досі команда капеланів та волонтерів, їздить у прифронтові села і міста, працюють, щоб забезпечити мирному населенню основні потреби, такі як їжа, вода, медична допомога та проживання, залежно від обставин.

Також підрозділ проводить ремонтні роботи у зруйнованих населених пунктах (Оріхів, Преображенка, Гуляйполе, Кам'янське, Веселянка...), які перебувають під потужним ударом російських бомб. Усе відбувається завдяки надзвичайній роботі команди «Маріупольського батальйону» ремонтників. Вони готові ризикувати життям для того, щоб привести до життя зруйновані домівки мирних жителів. Збираючи гроші та будівельні матеріали та мобілізуючи зусилля, вони не лише відновлюють стіни й дахи, але й відновлюють віру в майбутнє в серцях тих, хто пережив бомбардування [13].

Окрім цього, українські прифронтові поселення отримали гуманітарну допомогу завдяки фонду World Food Program (Всесвітня Програма Харчування) та організації Samaritan Pirs. Надіслані партнерами-голландцями 180 тонн посівного матеріалу стали не тільки джерелом їжі для мирних жителів, але й засобом для відновлення сільськогосподарського сектору в цих поселеннях. Ця допомога виявилася особливо корисною для фермерів, які, завдяки посівному матеріалу, зможуть отримати врожай і поділитися частиною з мирним населенням, що перебуває у скрутному становищі. Таким чином, допомога не тільки забезпечує харчування, але й підтримує розвиток самодостатнього сільськогосподарського сектору, сприяючи сталому розвитку цих поселень [13].

Крім гуманітарної й медичної допомоги, «Капеланський батальйон Маріуполь» вивозить та активно допомагає знайти господарів для багатьох домашніх тварин. Із цією метою команда не лише врятувала безпритульних, та поранених тварин, але й стала їхнім турботливим посередником у пошуку нового дому.

Важливим напрямом є психологічна реабілітація дітей, які зазнали травм війни. Реалізовані табори програми в Микуличині (Івано-Франківська область) поєднують відпочинок, ігрову терапію та консультування з фаховими психологами, що сприяє відновленню емоційного балансу та соціалізації дітей. Діяльність батальйону відзначається міждисциплінарним підходом: поєднанням духовного наставництва, психологічної підтримки, соціальної роботи та логістики гуманітарних поставок. Така модель демонструє ефективність синергії релігійних і громадських ініціатив у кризових умовах. Результатом цих заходів було полегшення психологічного стану дітей, покращення їхнього самопочуття та формування позитивних стратегій подолання труднощів. Реабілітація через такі літні табори стала необхідним елементом допомоги тим, хто пережив важкі періоди через воєнні події.

Висновки і пропозиції. Капелани працюють в зоні бойових дій, проводять релігійні служби, слухають індивідуальні сповіді та консультують учасників конфлікту та їх родичів. Вони також забезпечують моральну підтримку, допомагають знаходити сенс і надають психологічну підтримку в складних ситуаціях. Роль капеланів важлива в такі часи, коли люди стикаються з болем, страхом і втратами, і вони допомагають знайти надію та внутрішню силу для подолання труднощів.

Результати дослідження засвідчують, що діяльність «Капеланського батальйону Маріуполь» є важливим компонентом системи громадянської безпеки в умовах війни. Батальйон виступає не лише як релігійно-гуманітарна організація, а й як соціальний інститут, який забезпечує збереження життя, психологічну стабільність і соціальну згуртованість громад. Його досвід може бути використаний як модель для розвитку інших волонтерських і капеланських ініціатив у зонах кризових ситуацій. Подальші дослідження доцільно спрямувати на порівняльний аналіз діяльності релігійних гуманітарних структур різних конфесій та вивчення їхнього внеску у формування культури солідарності й довіри в українському суспільстві під час воєнних викликів.

1. Афанасьева Л., Цюрупа М., Вишневецький О. Гідність людини як найвища чеснота громадянина-борця за умов воєнної ситуації: соціально-філософський аналіз. *Українознавчий альманах*. Випуск 33. Київ: «Міленіум». 2023. С. 10–17.
2. Глинська Л., Глебова Н., Андрющенко О. Етнічна єдність багатокультурної мелітопольської громади як маркер національного спротиву війні. *Українознавчий альманах*. Випуск 33. Київ: «Міленіум», 2023. С. 189–194.
3. Закон України «Про волонтерську діяльність», 4136-IX, 01.06.2025. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3236-17#Text>
4. Закон України «Про страхування», 3720-IX, 01.01.2025. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1909-20#Text>
5. Куранов С.О. Статут громадської організації «Українське капеланство»: затв. протоколом Загальних зборів. Олександрія, 2024. 15 с. URL:

- https://youcontrol.com.ua/catalog/company_details/38524198/
6. Мацієвський Ю., Лук'янчук Я. Волонтерство та псевдоволонтерство в Україні: новий погляд крізь призму неформальних інститутів. *Політичні дослідження*. № 1(7). 2024. С. 19–42.
 7. Петрочко Ж., Лях Т. Потенціал волонтерства для розвитку деокупованих громад. *Ввічливість. Humanitas*. 2024. №3. С. 202–207.
 8. Саган О., Гарат І. Концептуальні питання та етапи становлення військового капеланства у незалежній Україні. *Філософська думка*. 2023. №1. С. 59–74.
 9. Спіріна Т., Лехолетова М., Лях Т. Гуманітарні програми допомоги вразливим групам населення в умовах воєнного часу в Україні. *Науковий вісник Ужгородського університету. Серія «Педагогіка. Соціальна робота»*. 2025. Випуск 1 (56). С. 228–233.
 10. Церква Добрих Змін (@churchofgc) • Фото і відео у Facebook. URL: <https://www.facebook.com/churchofgc/>
 11. Церква Добрих змін. URL: <https://spilno.dess.gov.ua/tserkva-dobrykh-zmin/>
 12. Яремчук С.С. Релігійні практики в сучасному соціумі: інституціональний контекст: монографія. Чернівці: Чернівець. нац. ун-т ім. Ю. Федьковича, 2020. 400 с.
 13. Ukrainian Chaplaincy (@ukr_chaplaincy) • Instagram photos and videos. URL: https://www.instagram.com/ukr_chaplaincy

References

1. Afanas'ieva L., Tsiurupa M., Vyshnevs'kyj O. (2023). *Hidnist' liudyny iak najvyscha chesnota hromadianyna-bortsia za umov voiennoi sytuatsii: sotsial'no-filosofs'kyj analiz* [Human dignity as the highest virtue of a citizen-fighter in a war situation: a socio-philosophical analysis]. *Ukrainoznavchij al'manakh*. Vypusk 33. Kyiv: «Milenium». Pp. 10–17. (in Ukrainian).
2. Hlyns'ka L., Hlebova N., Andriuschenko O. (2023). *Etnichna iednist' bahatokul'turnoi melitopol's'koi hromady iak marker natsional'noho sprotyvu vijni* [Ethnic unity of the multicultural Melitopol community as a marker of national resistance to war]. *Ukrainoznavchij al'manakh*. Vypusk 33. Kyiv: «Milenium». Pp. 189–194. (in Ukrainian).
3. *Zakon Ukrainy «Pro volonters'ku diial'nist'»* [Law of Ukraine “On Volunteer Activities”]. 4136-IKh, 01.06.2025. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/3236-17#Text>. (in Ukrainian)
4. *Zakon Ukrainy «Pro strakhuvannia»* [Law of Ukraine “On Insurance”]. 3720-IX, 01.01.2025. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1909-20#Text>. (in Ukrainian)
5. Kuranov C.O. (2024). *Statut hromads'koi orhanizatsii «Ukrains'ke kapelanstvo»* [Statute of the public organization “Ukrainian Chaplaincy”]: zatv. protokolom Zahal'nykh zboriv. Oleksandriia. 15 p. (in Ukrainian).
6. Matsiievs'kyj Yu., Luk'ianchuk Ya. (2024). *Volonterstvo ta psevdovolonterstvo v Ukraini: novyj pohliad kriz' pryizmu neformal'nykh instytutiv* [Volunteering and pseudo-volunteering in Ukraine: a new perspective through the prism of informal institutions]. *Politychni doslidzhennia*. № 1(7). Pp. 19–42. (in Ukrainian).
7. Petrochko Zh., Liakh T. (2024). *Potensial volonterstva dlia rozvytku deokupovanykh hromad*. [The Potential of Volunteering for the Development of Deoccupied Communities]. *Vvichlyvist'. Humanitas*. №3. Pp. 202–207. (in Ukrainian).
8. Sahan O., Harat I. (2023). *Kontseptual'ni pytannia ta etapy stanovlennia vijs'kovoho kapelanstva u nezalezhnij Ukraini* [Conceptual Issues and Stages of the Formation of Military Chaplaincy in Independent Ukraine]. *Filosofs'ka dumka*. # 1. Pp. 59–74. (in Ukrainian).
9. Spirina T., Lekholetova M., Liakh T. (2025). *Humanitarni prohramy dopomohy vrazlyvym hrupam naselennia v umovakh voiennoho chasu v Ukraini*. [Humanitarian programs to assist vulnerable groups of the population in wartime in Ukraine]. *Naukovyj visnyk Uzhorods'koho universytetu. Seriya «Pedagogika. Sotsial'na robota»*. Vypusk 1 (56). Pp. 228–233. (in Ukrainian).
10. Tserkva Dobrykh Zmin [Church of Good Changes] (@churchofgc) • Foto i video u Facebook. URL: <https://www.facebook.com/churchofgc/> (in Ukrainian).
11. Tserkva dobrykh zmin [Church of Good Changes]. URL: <https://spilno.dess.gov.ua/tserkva-dobrykh-zmin/> (in Ukrainian).
12. Yaremchuk S.S. (2020). *Relihijni praktyky v suchasnomu sotsiumi: instytutsional'nyj kontekst: monohrafiia* [Religious practices in modern society: institutional context: monograph]. Chernivtsi: Chernivets. nats. un-t im. Yu. Fed'kovycha. 400 p. (in Ukrainian).
13. Ukrainian Chaplaincy (@ukr_chaplaincy) • Instagram photos and videos. URL: https://www.instagram.com/ukr_chaplaincy

Отримано редакцією журналу / Received: 29.10.25
 Прорецензовано / Revised: 11.11.25
 Схвалено до друку / Accepted: 12.11.25

DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2025.37.5>
УДК 821.161.2

Сергій ДЕНИСЮК

кандидат філологічних наук, доцент, доцент
кафедри української мови, літератури та культури,
Національний технічний університет України «Київський політехнічний інсти-
тут імені Ігоря Сікорського», м.Київ

ORCID:0000-0002-2134-254X
Email: sdenchik@gmail.com

ЛЮДИНА ТА ВІЙНА: ДУХОВНИЙ ДОСВІД ЮРІЯ ШЕВЕЛЬОВА

Анотація. У статті розглядаються особливості осмислення відомим українознавцем Ю. Шевельовим такого багатогранного і поліфункціонального явища як війна в аспекті духовних трансформацій, яких зазнавала людина під час Другої світової війни. Вказується, що Ю. Шевельов як особистість та учений-гуманітарій посідав принципову антимілітарну та антивоєнну позицію, що знайшло відображення у його працях. Особливу цінність мають спогади ученого, у яких на широкому матеріалі показується, що мілітаризація стала характерною ознакою тоталітарного сталінського режиму, позначившись на усіх сферах життя тогочасного СРСР. Науковець підкреслює агресивність передвоєнної радянської зовнішньої політики, спрямованої на експансію комуністичної імперії. Ю. Шевельов переконливо доводить, що радянська концепція ведення війни випливала з самої сутності більшовицького режиму і базувалась на жорстокості у ставленні не лише до ворога, в її до своїх громадян.

Наголошується, що перебуваючи між двома тоталітарними режимами – сталінським та гітлерівським, Ю. Шевельов обрав шлях неучасті у радянсько-німецькій війні, де обидві сторони протистояння були чужі національним інтересам України. Дослідник на власному досвіді показує трагедію українців, які опинились у нелюдських умовах в окупованому нацистами Харкові. Перебування у місті неодноразово ставило людину у ситуацію морального вибору, від якого залежить її подальше існування. Зокрема, це стосується можливості використати своє німецьке походження задля виживання, якою Ю. Шевельов свідомо не скористався. І навіть за цих умов відбувалось відродження національного життя, зокрема української церкви, нищеної за радянської доби. Ще однією альтернативою для української людини за умов двобою двох тоталітарних потуг Ю. Шевельов вважав діяльність Української повстанської армії, чия жертовна відданість національній справі викликали у вченого пошану.

Зазначається, що Ю. Шевельов разом з іншими діячами української культури, що опинились в еміграції, відтворив травматичний досвід війни та окупації та розглядав події 1939-1945рр. через призму долі української людини у вирі воєнних подій.

Ключові слова: тоталітарні режими, окупація, духовність, моральний вибір, українська людина, національне життя.

Serhii DENSIUK

PhD, Associate Professor,
Department of the Ukrainian Language, Literature and Culture,
National Technical University of Ukraine "Igor Sikorsky Kyiv Polytechnic Institute"

THE HUMAN BEING AND WAR: YURII SHEVELOV'S SPIRITUAL EXPERIENCE

Abstract. his article explores how the prominent Ukrainian scholar Yurii Shevelov understood war as a complex phenomenon, focusing on the spiritual changes that people went through during the Second World War. Shevelov himself, as both a personality and a humanist thinker, held a clear anti-military and anti-war position, which is reflected in his writings. His memoirs are of special importance. They reveal that militarization had become a central feature of Stalin's totalitarian system, shaping every aspect of life in the Soviet Union. Shevelov also underlined the aggressive nature of Soviet pre-war foreign policy, aimed at expanding the communist empire. He argued that the Soviet vision of warfare was rooted in the essence of Bolshevism and rested on cruelty – not only toward the enemy but also toward its own people.

Between the two totalitarian regimes of Stalin and Hitler, Shevelov chose non-involvement in the Soviet-German war, as neither side served Ukraine's national interests. He shows, from his personal experience, the tragedy of Ukrainians in Nazi-occupied Kharkiv, where people constantly faced moral dilemmas tied to survival. In particular, Shevelov refused to use his German heritage to protect himself, even though it might have secured safety.

Yet, despite the suffering, national life began to revive – most notably the Ukrainian church, once destroyed by the Soviets. For Shevelov, another important alternative in those years was the Ukrainian Insurgent Army, whose dedication to the national cause inspired his respect.

Later, together with other Ukrainian intellectuals in emigration, Shevelov reflected on the trauma of war and occupation, interpreting the years 1939-1945 through the fate of the Ukrainian person caught in the whirlwind of history.

Keywords: totalitarian regimes, occupation, spirituality, moral choice, Ukrainian person, national life.

Постановка проблеми. За умов повномасштабної російсько-української війни особливої гостроти та актуальності набуває проблема перебування людини в екстремальних умовах загроженості її існуванню, що є неабияким випробуванням не лише для окремої особистості, а й цілих спільнот. Людина у вирі воєнних подій та пов'язані із цим духовні зміни неодноразово ставали предметом осмислення українських письменників різних епох. Особливий внесок у осмислення цієї проблематики зробили представники української діаспори, які опинились поза межами материкової України після завершення Другої світової війни. Трагічні події 1939-1945 рр., розглянуті через призму долі України та української людини постають у багатьох різножанрових творах І. Багряного, Д. Гуменної, О. Ізарського, І. Качуровського, І. Костецького, У. Самчука та багатьох інших митців. Особлива цінність їхніх творів полягає у тому, що перебуваючи поза межами СРСР та його сателітів, письменники-емігранти змогли висвітлити ті сторони та аспекти війни, які старанно замовчувались або спотворювались письменниками та істориками підрадянської України. Зокрема, це стосується участі української молоді у збройних формуваннях Німеччини, зображення Червоної армії як знаряддя тоталітарної імперії, діяльності Української повстанської армії тощо. «Нетоталітарна версія війни, що в повоєнній ситуації насаджувалась радянським режимом на західних українських землях була витіснена у сферу фольклору та усної історії, в умовах еміграції відіграла вирішальну роль у становленні паралельного літературного канону. Саме досвід війни та окупації, який знайшов своє втілення в текстах митців, що опинилися за межами радянської імперії, став своєрідним каталізатором у самоусвідомленні літератури української еміграції як самодостатньої художньої моделі...» [2, с. 16].

У творах письменників діаспори ми можемо знайти відповіді на багато питань, які постали перед українським суспільством після 24 лютого 2022 року, простежити вражаючі паралелі між тогочасними подіями і сьогоднішнім.

Органічною для діаспорного осмислення війни та людини у воєнних умовах стала творчість видатного ученого-українознавця Ю. Шевельова. Його праці вже тривалий час перебувають у полі дослідницької уваги учених, які розглядають різні аспекти його мовознавчого та літературознавчого доробку. Водночас сприйняття та трактування війни Ю. Шевельовим розглядалось принагідно і ще не було предметом окремого наукового осмислення.

Аналіз наукових публікацій. Деякі аспекти нашого дослідження порушувались у працях су-

часних учених [1; 2; 4; 6]. Але у них недостатньо з'ясовано місце і роль Ю. Шевельова у творенні контрверсії Другої світової війни, поданої через призму духовних трансформацій, яких зазнала людина у ті роки.

Метою дослідження є спроба проаналізувати особливості інтерпретації Ю. Шевельовим багатогранного і поліфункціонального явища війни, розкрити його новаторство у трактуванні теми «українська людина та війна».

Виклад основного матеріалу. Тривалий земний шлях Ю. Шевельова припав на майже все ХХ століття, сповненого драматичних і трагічних подій. Особливе місце серед них посідали дві світові війни, що назавжди змінили хід людської історії. Ю. Шевельов не лише став свідком і пережив ці катаклізми, а й відрефлексував їх, залишив після себе цінні свідчення, що допомагають глибше осягнути сутність цих подій.

Слід зазначити, що за своїм характером і фахом гуманітарія Ю. Шевельов був людиною принципово антивоєнної, антимілітарної спрямованості. Перші згадки про війну були пов'язані зі службою його батька – Володимира Шнейдера, який дослужився до генеральського звання у російській імператорській армії. Російсько-японська війна 1904-1905 рр. залишилась у пам'яті юного Ю. Шевельова через сотні картинок – краєвидів, які прислав чи привіз з собою його батько. Натомість Перша світова війна була «довша, упертіша, без екзотики» [12, с. 24].

Саме з Першою світовою війною була пов'язана зміна батькового прізвища Шнейдер на російське Шевельов, викликане зростом антинімецьких настроїв у тогочасному суспільстві. Ю. Шевельов не успадкував батькової любові до війська та військової служби. У своїх спогадах він стверджував, що всяка армія для того була «страшною і огидною... За багато років свого життя я не був ані разу ні в війську, ні в тюрмі, хоч часом було близько і до того і до того. Незвичайна доля для чоловіка зі Східної Європи двадцятого століття» [12, с. 26].

Перша світова війна породила більшовицьку революцію і громадянську війну на території колишньої Російської імперії. Почалась доба комуністичного тоталітаризму, панування державної машини, що «мала перемолоти мільйони живих і здатних мислити людей на угноєння» [12, с. 49]. Це було життя у суспільстві, де кожна окрема людина не мала жодної цінності навіть за мирного життя. Страх як домінуюче почуття радянської людини у 20-30-х рр. ХХ ст. у Ю. Шевельов мав цілком конкретні підстави: тривалий час він боявся, що стане відомою ретельно приховувана ним правда про батька-царського генерала.

Всевладдя комуністичних репресивних органів, злиденність матеріального існування, тотальний контроль офіційної ідеології над усіма сферами людського життя слугували для упокорення людини, перетворення її у слухняний гвинтик загальнодержавного механізму. Цій меті слугувала і небувала в історії милітаризація життя у тогочасному Радянському Союзі, що перетворився на суцільний військовий табір.

Детально осмислюючи події напередодні і на початку радянсько-німецької війни, Ю. Шевельов сприяв спростуванню низки радянських міфів, які насаджувалися поколінням українців і зараз активно побутують у Російській Федерації. Зокрема, ідеться про так звану миролюбиву політику сталінського СРСР. Учений доводить, що після підписання сумнозвісного пакту Молотова – Ріббентропа 1939 року значно посилилась і до того потужна милітаризація усіх сторін життя, що зачепило і доцента Ю. Шевельова. «Радянський Союз активно готувався до війни. Всіх звільнених від військової служби кликали на перегляд. Мені дали тепер не таке вже пільгове «придатний до немуштрової служби» – подія 1940 року» [12, с. 256]

Підготовка керівництвом радянського Союзу наступальної війни була настільки масштабною, що навіть за умов тотальної секретності у країні її неможливо було приховати від звичайних людей. Серед них був і Ю. Шевельов, який бачив численні військові ешелони, які з травня 1941 р. невпинно рухались у бік західних кордонів СРСР. «...І пасажирські поїзди спинювано, щоб пропустити вперед ті ешелони.. Це було настільки наочне, що того року я навіть проти звичаю не подавав заяву на путівку до мого любого серцю Гурзуфу» [12, с. 256].

Але початок війни виявився зовсім не таким як планувалося кремлівським очільникам. Поступово «розгубленість і розгардіяш» перших тижнів війни змінилися запровадженням сталінської концепції ведення війни, яка базувалась на жорстокості, зневазі до життя окремої людини, підступності, помножені на величезну територію і суворий клімат.

Всупереч звідусіль декларованому радянському гуманізму, війна лише увиразнила справжню ціну людського життя в СРСР. «Людське життя не важило нічого, його навіть не пробували заощадити, як робили, зрештою, й у терорі тридцятих років» [12, с. 280]. І це, на думку Ю. Шевельова, стало однією з передумов того, що радянський режим зміг вистояти після страшного розгрому 1941 – 1942 рр. і змінити хід воєнних подій на свою користь. Але усього цього влітку 1941 року учений ще не знав і як значна частина української інтелігенції сподівався на швидке падіння ненависної комуністичної імперії. «Я був абсолютно й беззастережно переконаний, що війна не буде довга і радянський Союз розпадеться. Такий погляд у мене склався під враженням блискавичних перемог Німеччини в Польщі, Франції, Югославії, Греції. Радянська система видавалася мені наскрізь прогнилою і нездатною на довгу боротьбу. Паніка,

підкреслена нечуваним істеричним зверненням Сталіна не до товаришів, а до «братів і сестер» у липні, здавалося мені проявом агонії» [12, с. 278].

Для Ю. Шевельова не стояло питання вибору сторін конфлікту – і сталінський, і гітлерівський режими не викликали у нього жодної симпатії. «Я не мав найменшого бажання проходити військову муштру, а ще менше – загинути в безглуздому двобої Сталін – Гітлер, де ні один не боронив інтереси ні мої, ні мого народу» [12, с. 285].

Рішенню залишитися у Харкові сприяла і підвищена увага до Ю. Шевельова з боку представників НКВД, яку він відчув на собі перед відходом Червоної Армії з міста. Ученого схилили до згоди стати таємним співробітником радянської спецслужби, про що він дав відповідну розписку. «Я знав, що від сексотства можна відмовитися... Але це було в мирні часи. Тепер була війна. Усі небажані елементи безжалісно нищили. Їх розстрілювали або виводили гуртами ніби на евакуацію, а в дорозі спалювали живцем у замкнених клунях» [12, с. 289].

Після «дружньої розмови» у НКВД Ю. Шевельов знав, що по війні він не зможе залишитися у Радянському Союзі, оскільки буде змушений виконувати проти власного сумління обов'язки таємного співробітника органів безпеки. «З мерзотника символічного я мав би перетворитися на справжнього. Отже, по війні мені треба було за всяку ціну бути на захід від радянського кордону, де б він тоді не проходив» [12, с. 292].

Попереду ученого чекали 469 днів в окупованому німцями Харкові, сповнених нелюдських випробувань: відсутність електроенергії, водопостачання, тепла, голод. У цей період Ю. Шевельов неодноразово опинявся в ситуації морального вибору, від якого залежало його подальше існування. Зокрема, це стосується можливості використати своє німецьке походження і записатися у фольксдойче, що давало неабиякі можливості для стерпного існування за тих умов. «Але й німцем я не хотів робитися. Рід родом, але я не був згодний міняти свою шкуру й душу. Я належав не туди» [12, с. 302]. Це була занадто висока ціна за теплу кімнату і скромні харчі у «виголоділому, скоцюбленому» Харкові 1942 року. «Моя чеснота тоді полягала, правда, тільки в неробленні чогось, у неприйманні спокус. Не думаю, що «батьківщину не можна вибирати», – в обставинах мішаного населення кожний її вибирає, але думаю, що можна її вибирати тільки раз» [12, с. 303].

Від голодної смерті у піднімецькому Харкові Ю. Шевельова рятувала українська громада, українська не лише за походженням, а й волею до самоствердження та свідомою ідеологією. На схилі віку учений особливо тепло відгукувався про харківську «Просвіту», яка за тогочасних умов зробила багато для виживання своїх членів. А з осені 1942 р. Ю. Шевельов завдяки «Просвіті» зміг після тривалої перерви повернутися до викладання української мови. «Так в обставинах абсолютної непевності не тільки завтрішнього дня, а навіть наступної години

встановлювався, наладжувався триб мого життя в піднімецькому Харкові: синекура міської управи, розрада «Просвіти». Принагідні візити до Миколи Оглоблина в «Новій Україні» і до Віктора Петрова в «Українському Засіві», принагідне занурення в приємність скласти вірш, незалежно від його містецької безвартиності, ніякої наукової праці, і найбільше часу, присвяченого здобуванню води, харчу, палива» [12, с. 337].

Ю. Шевельов при згадці свого життя у окупованому Харкові оперує поняттям духовної порожнечі, коли над свідомістю ще тяжіла радянська фразеологія та ідеологія, якої було важко позбавитись. «Так, я хотів самостійної України, але я не бачив жодного шансу на її постання. Моїм завданням, отже, здавалося, було тільки пересидіти, не бути втягненим до навали нищень і смертей, не опинитися ні в радянському, ні в німецькому війську. Це було єдине, чого я був певний, це мотивувало мої кождоденні вчинки або брак учинків. Але програма недалекого прицілу» [12, с. 345]. Можливо, що тривала відірваність від релігії, закономірна для людини, що проживала у суспільстві воєнничого атеїзму, не дала змоги молодому ученому повноцінно залучитися до відродженого церковного життя Харкова.

Пам'ять Ю. Шевельова зберегла багато яскравих і вражаючих прикладів жорстокої правди війни, але навіть за цих нелюдських умов зустрічались прояви людського гуманізму у найнесподіваніших ситуаціях. Закарбувалася у свідомості історія з німецьким вартовим на занесеній снігом залізничній станції Здолбунів, який несподівано допоміг українським біженцям, серед яких був і Ю. Шевельов, сісти на військовий поїзд, що прямував до Львова. «У моїй пам'яті зберігається багато образів війни. Люди, що згоріли в танку, повішені на ліхтарях і балконах, солдат, що хоче стріляти в мене за порт'єру, бомби й тисячі пораних у нічному нальоті, євреї Харкова, що мовчазною масою тягнуться до Тракторного Заводу, і трупи, що простягають свою вихудлу руку з-під снігових заметів, і багато ще чого. Але моє, може, найсильніше враження – цей солдат, якого я не знаю імені і навіть обличчя, не знаю майбутньої долі. Чи він повернувся до свого фатерланду, а чи, може, його тієї ж ночі підстрелив партизан («Убий німця!» – кричала «Правда»)... Що йому були ці кілька замотаних у чорт-зна-що «тубільців»? Чому він взявся нам допомогти? Чому в ньому не з'їла всіх людських почувань ненависть до всіх і кожного в цій диявольській вищиреній проти нього Русланд – Росії? У моїй уяві він лишився образом людяності й любові серед озвіріння й ненависті. Невідомий Ганс, чи Фріц, чи Дітер став мені образом людини. Справжньої. Ставлять пам'ятники забитим «невідомим солдатам». Я маю свого невідомого солдата, і, якби я був країною, йому б я поставив монумент. Тільки це був би пам'ятник не невідомому солдатові, а невідомій людині» [12, с. 356].

Яскравим контрастом до життя у прифронтовому Харкові було річне перебування Ю. Ше-

вельова у Львові, де був значно ліберальний окупаційний режим. Стерпно влаштований за воєнними мірками побут, можливість зайнятися науковою та журналістською роботою дали підстави ученому назвати цей рік щасливим. Водночас у львівську ідилію молодого науковця неодноразово вривалися реалії воєнного сьогодення. Ю. Шевельов став свідком ще однієї національної драми – участь українців у лавах ворожих армій. У Львові у 1943 р. відбувалось формування дивізії СС «Галичина», яка комплектувалась українцями. Ю. Шевельов не поділяв поширеного серед української громади Львова погляду про користь перебування у лавах дивізії для набуття військового досвіду, що згодиться для боротьби за вільну Україну. «Німці не могли не знати про такі настрої й задуми, але вони їх толерували. Бо вони себе добре забезпечили від несподіванок. Усі офіцери дивізії були німці, мова команд була німецька, нагляд був пильний. Як на початку війни росіянам, так тепер німцям потрібне було тільки гарматне м'ясо, щоб виграти час. Дивізія була приречена. Трупи не творять незалежних держав» [12, с. 398–399]. Все, що було пов'язано з дивізією «Галичина», Ю. Шевельов розцінював як трагічний фарс і непотрібну жертву. «Війна була не наша, і єдине, що ми могли зробити, було вижити. Поєднувати себе з однією з двох сил – це був абсурд» [12, с. 399].

Ще однією альтернативою для української людини у часи Другої світової війни стала діяльність Української повстанської армії, про яку Ю. Шевельов вперше теж почув у Львові. Ставлення дослідника до УПА сповнене пошани, захвату і жалю. «Я не припускав найменшого шансу їхньої перемоги, навіть можливості вижити (яка була більшою в дивізійників). У сутичці двох надпотуг вони могли бути тільки розчавлені. Вони вибрали особливу форму самогубства – самоспалення. Доля націй цим не вирішувалася» [12, с. 400].

У своїй післявоєнній праці «Донцов ховає Донцова» (1948) Ю. Шевельов зазначає, що війна 1939-1945 рр. увійшла в історію України не лише як страшне нищення народу та його культури, а і як перший після довгої перерви вияв об'єднання українців під своїм національним прапором. Незважаючи на нерівномірність цього процесу, він викликав значний резонанс у світі. «Український визвольний рух, що був мрією українофілів, закоханих у народні пісні й вишивки, потім дією мрійників про світову справедливість, потім шаленим пафосом секти фанатиків, нарешті торкнувся ґрунту, черпнув з широких народних джерел. Антей нарешті знову знайшов дотик до матері-землі – і ще небачені сили заграли в його м'язах, пробігли його напруженими жилами» [9, с. 806]. Саме у цей період, перебуваючи у післявоєнній Німеччині, Ю. Шевельов запропонував концепцію антеїзму як пошук виходу зі світоглядної кризи української людини ХХ ст., що сьогодні потребує окремого дослідження.

Висновки. Отже, можемо стверджувати, що у роботах Ю. Шевельова, і насамперед його спога-

дах, знаходимо глибокий аналіз проблеми «людина та війна», поданої через призму духовного сприйняття особистості, що опинилась між двома тоталітарними режимами – радянським та нацистським. Вчений показує ті духовні трансформації, які відбувались з українською людиною у 1939-1945 рр., що неодноразово попадала у ситуацію морального вибору, від якого залежить її подальше існування. Вибір самого Ю. Шевельова ґрунтувався на усвідомленні своєї національної ідентичності, що не лише допомогло йому вижити у пекельних воєнних умовах, а й дало можливість у подальшому реалізуватися як ученому-українознавцю світового рівня.

1. Дзюба І. Юрій Шерех – літературознавець і культуролог. *Вибрані праці: у 2 кн.* / Ю. Шевельов. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. Кн.2. С. 5–32.
2. Захарчук І. Друга світова війна: досвід історії – досвід літератури. *Слово і час*. 2007. №6. С. 15–24.
3. Костюк Г. Зустрічі і прощання. Спогади у двох книгах. К.: Смолоскип, 2008. Кн. 2. 512 с.
4. Краснодемська І. Українознавчі студії діаспори (XX ст.). К.: ННДІУ, 2011. 368 с.
5. Павличко С. Дискурс модернізму в українській літературі. К.: Либідь, 1997. 360 с.
6. Піскун В.М., Ціпко А.В., Шептицька Т.Л. Юрій Шевельов: виклик часу і відповідь науковця: Монографія. К.: «МП Леся», 2010. 174 с.
7. Українська літературна критика ХХ ст.: Антологія у двох томах. К.: Наукова думка, 2015. Т. 1. 720 с.
8. Шевельов Ю. Вибрані праці: у 2 кн. Кн.1. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 583с.
9. Шевельов Ю. Вибрані праці: у 2 кн. Кн.2. К.: Вид. дім «Києво-Могилянська академія», 2008. 1151 с.
10. Шевельов Ю. Доеміграційне (Публікації 1929-1944 рр.). Харків: Фоліо, 2020. 762 с.
11. Шевельов Ю. З історії незакінченої війни. К.: Вид.дім «Києво-Могилянська академія», 2009. 471с.
12. Шевельов Ю. Я – мене – мені... (і довкруги). Спогади. Харків – Нью-Йорк: Видання часопису «Березіль». Видавництво М. П. Коць, 2001. Т. 1. 432 с.

References

1. Dzjuba I. (2008). *Yuriy Scherekh – literaturoznavec i kulturolohol* [Yuri Sherekh – literary scholar and culturalologist]. *Shevelov Y. Vybrani pratsi*. Book 2. Kyiv: Vyd. dim «Kyievo-Mohylyanskaacademiya». 532 p. (in Ukrainian).
2. Zakharchuk I. (2007). *Druha svitova vijna:dosvid istorii-dosvid literatury* [World War II: experience of history-experience of literature]. *Slovo I chas*, no.6. Pp. 15–24. (in Ukrainian).
3. Kostyuk G. (2008). *Zustrichi i proshhannya. Spogady u dvoh knyгах* [Meeting and farewell.Memories in the two books]. Kyiv: Smoloskyp. 512 p. (in Ukrainian).
4. Krasnodemska I. (2011). *Ukrainoznavchi studii diaspory (XXst.)* [Ukrainian studies of diaspora (20th century)]. Kyiv: NNDIU. 368 p. (in Ukrainian).
5. Pavlychko S. (1997). *Dyskurs modernizmu v ukrain-skij literatury* [The discourse of modernism in the Ukrainian literature]. Kyiv: Lybid. 360 p. (in Ukrainian).
6. Piskun V., Tsipko A., Sheptytska T. (2010). *Yuriy Shevelov: vyklyk chasu i Vidpovid naukovtsya* [Yuri Shevelov – challenge of time and response of scientist]. Kyiv: Lesya ltd. 174 p. (in Ukrainian).
7. *Ukrainska literaturna krytyka XX stolittya: Antologiya v dvoh tomah (2015)* [Ukrainian literature criticsof the twenties century: Anthology in the two books]. Book 2. Kyiv: Naukova dumka. 720 p. (in Ukrainian).
8. Shevelov Y. (2008). *Vybrani praci u 2 knyгах* [Chosen works in 2 books]. Book 1. Kyiv: Vyd. Dim «Kyievo-Mohylyanska academiya». 583p. (in Ukrainian).
9. Shevelov Y. (2008). *Vybrani praci u 2 knyгах* [Chosen works in 2 books]. Book 2. Kyiv: Vyd. Dim «Kyievo-Mohylyanska academiya». 1151 p. (in Ukrainian).
10. Shevelov Y. (2020). *Doemihratsiyne (Publikatsii 1929-1944 rr)* [Pre-emigration (Publications 1929-1944 rr.)]. Kharkiv: Folio. 762 p. (in Ukrainian).

Отримано редакцією журналу/ Received: 29.10.25
 Прорецензовано / Revised: 11.11.25
 Схвалено до друку / Accepted: 12.11.25

Сергій МАЯЦЬКИЙ
аспірант НДІ українознавства
КНУ імені Тараса Шевченка, м. Київ

ORCID: 0009-0002-4996-0849
Email: s0679354195@gmail.com

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ ДОСЛІДЖЕННЯ КОНЦЕПТУ ЄДНОСТІ УКРАЇНСТВА В ПЕРІОД РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

Анотація. Стаття присвячена аналізу феномена національної єдності українського народу в умовах повномасштабної війни, розв'язаної російською федерацією проти України. У статті здійснено теоретичне узагальнення та концептуалізація сьогочасного практичного виміру поняття «національна єдність», розглядаючи зміни в світоглядних орієнтирах та безпекових вимірах сучасного українського соціокультурного простору, звертається увага на зміну парадигми національної ідентичності в умовах збройного конфлікту та загрози існуванню державності. Автор аналізує трансформації суспільної свідомості, активізацію історичної пам'яті, зміцнення культурної та мовної консолідації як чинники нової хвилі самоусвідомлення української нації.

Поняття єдності українства розглядається як складний міждисциплінарний феномен, що поєднує елементи історичної тягlosti, мовної ідентичності, політичної лояльності та культурної цілісності. Ключовим є творення спільного соціокультурного простору як горизонтальної солідарності суспільства, заснованого на ціннісних домінантах національної ідентичності. Важливою підставою подальшого відтворення українства в Україні та за кордоном є субстанційно-духовні надбання й етнонаціональні традиційні виміри, які становлять основу національного буття України та дозволяють відчувати постійний зв'язок із Батьківщиною. Методологічно стаття базується на історико-культурному, соціологічному, дискурсивному та психолого-комунікативному аналізі.

У дослідженні, виходячи з теоретико-методологічних розробок в гуманітаристиці, обґрунтовано феномен згуртованості українства в умовах війни як систему світосприймання, «відчуття належності», колективної відповідальності за майбутнє, досвід збереження власної ідентичності, як механізм українського культурозбереження. Значна увага приділяється ролі культури, мистецтва та громадянського суспільства у формуванні спільного символічного простору та стратегії культурного спротиву. Визначено, що єдність українства в умовах війни виявляється не лише як реакція на зовнішню загрозу, але і як свідчення зрілості національного проєкту, що потребує подальшого дослідження у повоєнний період з акцентом на інтеграцію та збереження консолідаційного потенціалу.

Ключові слова: єдність українства, національна ідентичність, російсько-українська війна, суспільна консолідація, історична пам'ять.

Serhii MAIATSKYI
PhD Student
Research Institute of Ukrainian Studies
Taras Shevchenko National University of Kyiv

THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ASPECTS OF RESEARCHING THE CONCEPT OF UKRAINIAN UNITY DURING THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR

Abstract. The article is devoted to the analysis of the phenomenon of national unity among the Ukrainian people in the context of a full-scale war unleashed by the Russian Federation against Ukraine. The article provides a theoretical generalization and conceptualization of the current practical dimension of the concept of "national unity", considering changes in worldview orientations and security dimensions of the modern Ukrainian socio-cultural space, and draws attention to the change in the paradigm of national identity in the conditions of armed conflict and threats to the existence of statehood. The author analyzes the transformations of public consciousness, the activation of historical memory, the strengthening of cultural and linguistic consolidation as factors of a new wave of self-awareness of the Ukrainian nation.

The concept of the unity of Ukrainianness is considered as a complex interdisciplinary phenomenon that combines elements of historical continuity, linguistic identity, political loyalty and cultural integrity. The key factor is creating a common socio-cultural space that fosters horizontal solidarity within society, grounded in the dominant

values of national identity. An important basis for the further reproduction of Ukrainianness in Ukraine and abroad are the substantial and spiritual heritage and ethno-national traditional dimensions, which form the basis of the national existence of Ukraine and allow us to feel a constant connection with the Motherland. Methodologically, the article is based on a historical-cultural, sociological, discursive, and psychological-communicative analysis.

The study, based on theoretical and methodological developments in the humanities, substantiates the phenomenon of Ukrainian unity in wartime as a system of worldview, "sense of belonging", collective responsibility for the future, the experience of preserving one's own identity, as a mechanism for Ukrainian cultural preservation. Considerable attention is paid to the role of culture, art and civil society in forming a common symbolic space and a strategy of cultural resistance. It is determined that the unity of Ukrainians in wartime appears not only as a reaction to an external threat, but also as evidence of the maturity of a national project, which requires further research in the post-war period with an emphasis on integration and preservation of consolidation potential.

Keywords: unity of Ukrainians, national identity, Russian-Ukrainian war, social consolidation, historical memory.

Постановка проблеми. Російсько-українська війна, яка розпочалася у 2014 р. з анексії АР Крим та ескалації на Донбасі, а з 24 лютого 2022 р. перейшла у фазу повномасштабного вторгнення, стала точкою перелому для української нації. У надзвичайно складних умовах загрози фізичному існуванню держави відбулася масова мобілізація громадян на захист країни та стрімке зростання рівня національної єдності.

Концепт єдності українства став ключовим маркером внутрішньої мобілізації народу в умовах екзистенційної загрози. Його дослідження охоплює міждисциплінарне поле гуманітарних і соціальних наук, включаючи історію, культурологію, соціологію, філософію, психологію та політологію.

Після повномасштабного вторгнення Росії в лютому 2022 р. українське суспільство одразу ж об'єдналося навколо захисту своєї країни і суспільна солідарність досягла свого піку. Відбулася стрімка мобілізація громадян – мільйони людей долучилися до армії, волонтерських ініціатив, гуманітарної допомоги. Суспільна єдність ґрунтувалася на національній гордості та бажанні відстояти незалежність. Цей період ознаменувався безпрецедентною готовністю людей жертвувати своїми ресурсами та часом заради спільної мети – перемоги [13, с. 71]. Так, порівняно з 2021 р. у березні 2022 р. більше ніж удвічі виросло відчуття згуртованості. Ця згуртованість проявляється у спільній боротьбі проти російської агресії: 46% опитаних допомагають ресурсами захисникам нашої держави, 43% – беруть участь у інформаційній боротьбі, 41% – допомагають населенню, 6% – захищають державу зі зброєю в руках [1].

У політичному дискурсі про «єдність»/«згуртованість» ідеться як про: 1) «єдність» як чинник, який об'єднав суспільство; 2) «єдність» як чинник, який об'єднав суспільство і владу; 3) «єдність» як чинник, який об'єднав українців в усьому світі; 4) «єдність» як чинник, який об'єднав Європу в умовах російсько-української війни; 5) «єдність» як чинник, який об'єднав світ [2, с. 5].

Єдність українства в умовах війни не є статичною категорією, а динамічним процесом, що потребує постійного вивчення. Теоретико-методологічна база має враховувати багатоаспектність цього явища, його контекстуальність та прак-

тичну значущість для зміцнення української державності.

Аналіз наукових публікацій. Аналіз сучасних наукових праць засвідчує, що поняття «єдність» і «згуртованість» посідають важливе місце в дослідницькому дискурсі. Науковці інтерпретують їх у різних контекстах, проте здебільшого наголошують, що соціальна згуртованість вибудовується навколо спільних ідей, передусім – ідей національного самовизначення та державної незалежності. Дослідники розглядають єдність як багатовимірний феномен, що охоплює такі компоненти, як ідентичність, довіра, взаємодія та доступність соціальних ресурсів. Водночас єдність визначається як індикатор готовності спільноти до колективних дій, тобто як здатність суспільства об'єднувати зусилля для подолання викликів і загроз у критичних ситуаціях. Під цим оглядом заслуговують на увагу праці дослідників М. Степика, В. Кременя, В. Ткаченко, Л. Нагорної, А. Артеменка (про формування української ідентичності, конфлікт двох протилежних ідентичностей – проєвропейської української та «радянської» російської, виклики та загрози українській ідентичності в умовах російської агресії).

Особливої уваги вимагає питання української ідентичності, зважаючи на активні трансформації в умовах не лише глобалізаційних процесів, але й загроз гібридної війни, здатної через підміну смислів та цінностей формувати іншу реальність та руйнувати національні смисли. У науковому дискурсі існує кілька підходів до аналізу цього явища. Зокрема, теорія уявлених спільнот Бенедикта Андерсона підкреслює важливість медійного і культурного простору у формуванні національної єдності. Етносимволізм Ентоні Сміта наголошує на ролі колективних міфів, символів і традицій у процесах націєтворення. Постколоніальні студії дозволяють виявити вплив імперських нарративів і травм минулого на сучасне українське самоусвідомлення, що особливо актуально в контексті війни з Росією.

Сучасні події активізували увагу західних дослідників до питання української ідентичності. Так, у журналі «Post-Soviet Affairs» через ряд соціологічних опитувань науковці вимірюють та концептуалізують ідентичність у конфліктних контекстах під час російсько-української війни [17]. Г. Хейл, Т. Колтон, Н. Кра-

вєць, В. Кулик, Г. Сассє вказують, що проблеми, спричинєні вїною, ведуть до поляризації ідєнтичності, яка може формувати політичну поведінку на довге майбутнє та сприяє подальшому розповсюдженню збройного конфлікту в регіоні. Цікаву позицію з цього питання висловлює дослідник А. Бурку Байрам (A. Burcu Bayram), адже вважає, що космополіти, які ідентифікують себе як громадяни світу, також ототожнюються з нацією та готові здійснити останню патріотичну жертву війни, щоб захистити свою країну [16].

Т. Снайдер зазначає, що Росія на чолі з Путіним вторглася в Україну задля того, щоб могли розповісти щось на кшталт історії про те, хто такі росіяни. Ця історія – і це жахливо для Росії – тотально негативна. Історія така: «Ми – люди, яких решта світу не розуміє. Ми – люди, яких не розуміють, коли ми кажемо, що з українцями ми один народ. Ми – люди, яких не розуміють українці, коли ми кажемо їм, що ви і ми – один народ». Тож Путін формує для Росії щось на кшталт ідентифікації, яка є містичною, яка зосереджена на минулому, яка є повністю негативною, яка повністю залежить від інших народів [11].

Детально проблема консолідації/єдності/згуртованості українського суспільства в умовах війни розробляється вченими Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф. Кураса НАН України О. Рафальським, О. Майбородою, Ю. Шайгородським, Т. Бєвз, З. Самчуком, Г. Зелєнько, В. Яремчуком, В. Перевєзієм, Ю. Ніколайцем, М. Горбатюком, Ю. Шаповалом. Зокрема, монографія «Суспільно-політична солідарність в Україні в умовах війни» містить аналіз стану єдності українського суспільства на основі концептуалізації феномена солідарності, у т. ч. у його суспільно-політичному прояві [13]. Розглянуто значення суспільно-політичної солідарності для національної стійкості країни, оцінено її рівень в умовах національних випробувань, в т. ч. залежно від розвитку воєнної ситуації. Із перших днів великої війни громадяни України виявили свою згуртованість, здатність до самоорганізації та суспільної мобілізації. Нині ж суспільство проходить своєрідне тестування на громадянську солідарність, передусім на готовність жертвувати особистим заради спільного [13, с. 25].

Додатково у межах сучасних українських гуманітарних студій концепт єдності часто аналізується через призму мови (О. Забужко, Л. Масєнко), історичної пам'яті (В. В'ятрович), громадянської нації (М. Рябчук) та культурної самоідентифікації (Ж. Дєнісюк).

Виходячи з аналізу проблематики та маючи на меті сприяння зміцненню національної єдності українського суспільства, державна політика спрямовується на реалізацію Указу Президента «Про пріоритетні заходи щодо сприяння зміцненню національної єдності та консолідації українського суспільства, підтримки ініціатив громадськості у цій сфері» (№534/2016 від 01.12.2016) з метою забезпечення підтримки проведення наукових досліджень, реалізації науково-популярних, інформаційних та інших

проектів, зорієнтованих на відновлення і збереження історичної пам'яті Українського народу, зміцнення національної єдності, консолідацію українського суспільства та реалізації відповідного Розпорядження Кабінету Міністрів України «Про затвердження плану заходів щодо зміцнення національної єдності, консолідації українського суспільства та підтримки ініціатив громадськості у зазначеній сфері» (№ 179-р від 21 березня 2018 р.).

Війна стерла багато історичних поділів між різними регіонами України. Жителі Заходу, Сходу, Півночі та Півдня України діють як єдиний народ, об'єднаний спільною метою – захистом держави від зовнішньої агресії. Це сприяло формуванню нової, більш міцної національної ідентичності, що базується на спільній боротьбі за свободу та незалежність. Можемо констатувати, що війна значно прискорила рівень суспільної солідарності в Україні [13, с. 75].

Це і обумовлює **мету статті** – дослідження теоретико-методологічних підходів до вивчення концепту національної єдності в умовах російсько-української війни.

Виклад основного матеріалу. Консолідація українського народу в умовах військової агресії російської федерації проти України та введенням в Україні з 24 лютого 2022 року воєнного стану стала гострою необхідністю, шлях до якої лежить через встановлення фундаментальних цінностей та відродження історичної основи українського народу. Її вплив проявляється у тому, що держава, об'єднуючи всі території, визначає зовнішні рамки, в яких відбуваються процеси культурної, мовної, економічної інтеграції; обумовлює спільність історичної долі, зокрема, у відносинах з іншими народами; сприяє утвердженню політичного розуміння нації; сприяє формуванню єдиних для нації цінностей, в яких відображені специфічні умови національного розвитку і які є орієнтиром для розв'язання спільних проблем у майбутньому [10, с. 89].

Наприкінці червня – на початку липня 2024 року Інститут соціології НАН України провів моніторинг «Українське суспільство». Респонденти відповіли на одне з традиційних запитань «Що сьогодні об'єднує людей в українському суспільстві?», яке передбачало 16 варіантів відповідей. Найбільше респондентів (52,7%) підтримали позицію «Віра в краще майбутнє», найменше (1,7%) – «Ніщо не об'єднує». «Відчуття втрати нормального життя» об'єднує 39,5% українців, «Патріотичні почуття громадянина України» – 38,2%, «Прагнення спільно долати труднощі життя» – 36,9%, «Спільні труднощі життя» – 35,4%, «Національна ідея побудови української держави» – 35,1%. Об'єднаний потенціал мови, релігії (віросповідання) та політичних поглядів, згідно з відповідями респондентів, – 14,9%, 7% і 5,5% відповідно [15]. Порівнюючи дані 2021 та 2024 років, Сергій Дємбїцький констатував, що найбільший приріст підтримки демонструють позиції «Національна ідея побудови української держави» (+25,5%), «Віра в краще майбутнє» (+21,9%) і «Патріотичні почуття громадянина України» (+21,9%) [15].

Аналізуючи осмислення концепту «єдність» в сучасних умовах, можемо виокремити кілька аспектів його розуміння і трактування: 1) одним із важливих моментів, які забезпечують єдність суспільства є розбудова збройних сил; 2) єдність громадян у готовності до спільного захисту держави під час військового конфлікту; 3) єдність і готовність дати відсіч агресору – це наша сила і запорука збереження української державності; 4) ми єдині у прагненні справедливого миру, добра і благополуччя для України, а значить, і для кожного з нас та для прийдешніх поколінь; 5) українці – єдині: «ми одностайні у помислах, згуртовані ментально й фізично. Українці – сильна й одвічна нація»; 6) ми – єдина країна, єдиний народ, єдина нація; 7) «Президент України став джерелом натхнення і мотиватором для всієї країни»; 8) «суспільство, яке ще напередодні війни страждало від міжпартійних суперечок і поділів, стало єдиним настільки, наскільки може молода країна стати єдиною через 30 років після свого відродження»; 9) «наша нація як ніколи згуртована. У нас тепер спільні мрії, ідеї та мета»; 10) «саме єдність /згуртованість у найскладніший для країни час є магічним кодом української нації, що надає їй сили та незламності» [2, с. 8].

Упродовж 16–22 травня 2024 р. Київський міжнародний інститут соціології провів всеукраїнське опитування громадської думки «Омнібус», до якого додав запитання про те, яким є, на думку українців, нинішній рівень єдності українського суспільства та що зумовлює можливу роз'єднаність. За результатами дослідження, 44% українців вважають, що в українському суспільстві зараз є єдність (хоча з них вважають, що мова про саме повну єдність – 10%, а решта 34% – скоріше схиляються до думки, що є єдність). Утричі менше респондентів (15%) вважають, що зараз в Україні варто говорити про роз'єднаність. Разом із цим третина українців (36%) вважають, що в суспільстві зараз «у рівній мірі є елементи єдності та роз'єднаності» [12].

Щодо оцінки рівня єдності українського суспільства у розрізі регіону проживання, мови спілкування вдома та довіри до Президента В. Зеленського отримані такі результати, хоча у всіх регіонах не більше чверті говорять про переважання саме роз'єднаності, але водночас є тренд до зниження оцінки єдності із Заходу на Схід. Якщо на Заході 50% бачать саме єдність, то далі показник знижується до 36% на Сході (водночас із 8% до 25% зростає частка тих, хто бачить саме роз'єднаність) [12].

Щодо мовного питання, якщо на Заході і в Центрі, відповідно, лише 13% і 10% (серед тих, хто бачать певну роз'єднаність) пояснювали це мовним питанням. На Півдні таких – 21% (тобто трохи більше, але це виразна меншість), на Сході – 11%. Водночас на Сході дещо частіше говорили про регіональні розбіжності (11% проти 2–5% в інших регіонах). Тобто важливо підкреслити, що серед основних причин

роз'єднаності не фігурують питання мови чи регіональної належності [12].

Оцінка рівня єдності українського суспільства у розрізі довіри Президенту В. Зеленському виявила такі показники: вища довіра до Президента пов'язана з кращими оцінками єдності суспільства. Серед тих, хто не довіряє Президенту, 31–34% вважають, що у суспільстві скоріше є єдність. Водночас серед тих, хто скоріше довіряє Президенту – 47%, серед тих, хто повністю довіряє Президенту – 61% [12].

А. Грушецький, у коментарі до результатів опитування зазначає, що враховуючи об'єктивні обставини нинішньої ситуації, оцінка суспільної єдності є на досить непоганому для країни рівні. Водночас є тривожні тенденції і нагальним є питання зміцнення віри українців, що ми всі зберігаємо єдність та єдиним фронтом виступаємо проти ворога. Відповідно до результатів опитувань КМІС стабільно понад 70% українців стверджують, що готові терпіти війну стільки, скільки буде потрібно для досягнення Україною успіху. Проте все більш гострою є вимога справедливого розподілу тягаря воєнного часу між громадянами. У найближчий період особлива увага має приділятися саме відчуттю справедливості серед українських громадян [12].

Аналізуючи промови Президента України В. Зеленського після 24 лютого 2022 р., можемо констатувати, що концепт «єдність» в них досить вживаний. Зокрема, аналітики видання «Слово і діло» відзначили, що у 2022 р. Президент України в День Незалежності найбільше говорив про єдність українців. Тоді до його промови було включено документальний відеоряд, присвячений 6 місяцям від дня повномасштабного вторгнення росії в Україну, який займав 9 хв 11 сек. Зеленський приділив увагу мужності українського народу, прагненню перемоги та поверненню наших територій. При цьому Президент згадав і про єднання світу для перемоги України та роль кожного українця на цьому шляху [9].

У зверненні до українців 14.08.2024 р. Президент України В. Зеленський відзначив: «Зараз усім нам в Україні потрібно діяти так само об'єднано та ефективно, як це було і в перші тижні й місяці цієї війни, коли Україна перехопила ініціативу та почала повертати ситуацію в інтересах нашої держави» [3].

Згідно з Указом Президента України «Про невідкладні заходи щодо консолідації українського суспільства» від 14 лютого 2022 року № 53/2022 – 16 лютого в Україні відзначають державне свято День Єднання. 16 лютого 2022 року – день, коли ще більшість із нас жили звичним життям, але в серці кожного українця вже оселився страх війни. Цього дня Україна вперше відзначила День Єднання, продемонструвавши всьому світу, що наша сила – в єдності [6].

Бевз Т. акцентує увагу на тому, що в умовах повномасштабного вторгнення Росії концепт «єдність» набув нового звучання. Світ вразило «чудо самоорганізації українців, коли кожен знаходить собі своє завдання, не чекаючи на

команду згори: у Президенті світ побачив переконливого лідера нації; український воїн став натхненним захисником і рятувальником; медики та рятувальники допомогли зберегти численні життя; волонтер перетворився на носія жертвовного благодіяння; дипломати розгорнули потужний другий фронт; журналісти – третій, інформаційний; кожен, хто має інтернет і розгорнуто мережу контактів, став впливовим амбасадором країни. Тобто суспільство, яке ще напередодні війни страждало від міжпартійних суперечок і поділів, стало єдиним настільки, наскільки може молода країна стати єдиною через 30 років після свого відродження» [2, с. 8].

Загалом в умовах повномасштабної війни українське суспільство демонструє надзвичайну стійкість, єдність та солідарність. Незалежно від регіону, мови чи політичних уподобань, українці згуртувалися навколо ідеї захисту своєї держави та її суверенітету. Це сприяє зміцненню національної ідентичності, стійкості та консолідації суспільства [13, с. 79].

01 січня 2023 року набрав чинності Закон України від 13.12.2022 № 2834-IX «Про основні засади державної політики у сфері утвердження української національної та громадянської ідентичності» [7], в якому українська національна ідентичність визначається як стійке усвідомлення особою належності до української нації як самобутньої спільноти, об'єднаної назвою, символами, географічним та етносоціальним походженням, історичною пам'яттю, комплексом духовно-культурних цінностей, зокрема українською мовою і народними традиціями [7].

В умовах війни національна ідентичність українського суспільства зазнає глибоких змін. Відродження національної свідомості стало важливим елементом цього процесу, оскільки українці все більше звертаються до своїх коренів, історії та культури. Війна стала стимулом для усвідомлення унікальності і незалежності, зокрема через підвищення інтересу до української мови та традицій.

Тарас Кремень, Уповноважений із захисту державної мови (липень 2020– липень 2025 р.), народний депутат України VIII скликання акцентує увагу на тому, що в умовах повномасштабного вторгнення, українське суспільство як ніколи характеризується стійкістю та єдністю. І це проявляється не тільки в захисті територіальних кордонів, а й у збереженні національних цінностей – мови, культури, історії. Спільна загроза знищення дала усвідомлення цінності свободи та національної ідентичності. А також розуміння того, що ворогові не може бути жодних поступок [14]. Важливим елементом національної ідентичності також стала українська мова, в умовах війни вона набула нового значення як символ незалежності, культурної ідентичності та національного спротиву.

Як стверджує Н. Кривда, наш ворог цілить у нашу ідентичність. Він точно хоче присвоїти собі

нашу історію, культуру й цінності, знищити нас як унікальну націю. Його ціль і мета – поглинання України й українського народу. Культура в цьому сенсі слова – один з найпотужніших гравців, операторів смислів, менеджерів смислів, продуцентів смислів [8].

Війна стимулює активне осмислення національної історії, що допомагає українцям краще зрозуміти своє місце в історії та майбутньому. Актуалізація ролі історичної пам'яті відіграє важливу роль у формуванні ідентичності. Це допомагає українцям краще розуміти своє місце в історії та майбутньому. Зміцнення патріотичних почуттів стало важливим аспектом національної ідентичності. Героїзм і самопожертва, які проявляються як серед військових, так і серед цивільних осіб, стали символами стійкості та волі до перемоги, відображаючи новий етап у розвитку національної ідентичності. Сьогодні актуальною складовою формування історичної пам'яті стало визнання виняткової ролі Збройних сил України, а також усіх Сил оборони України, волонтерів та усвідомлення громадянами власної ролі як єдиного народу. У цьому контексті осмислення потребують позитивні суспільні та державні практики вшанування героїв, авторитет українських героїв у світі як необхідна складова збереження національної спільноти [4, с. 44]. Важливим аспектом є і те, що сучасне покоління усвідомлює свою відповідальність за збереження незалежності та передачу цінностей наступним поколінням. В умовах війни цінності свободи і демократії стають не лише основними мотиваціями для боротьби, але й ключовими елементами національної ідентичності. Моральна відповідальність перед майбутніми поколіннями підкреслює важливість збереження незалежності та передачі цінностей.

Погоджуємось із думкою Н. Кривди, що ключовим об'єктом впливу агресора є українська ідентичність і наша територія смислів. Наша історія, герої, свята, ідеї, цінності. Вчена акцентує увагу, що перемагає той, хто має сильніші наративи, хто має сильніші міфи. Тому ми маємо обрамляти в образи, символи, тексти, в наративи свої цінності й активно їх просувати і в країні, і поза межами країни. М'яка сила, культурна дипломатія, низова дипломатія, які бажаєте канали використовуйте – але ми маємо бути суб'єктами. Формувати свою історію, власну версію існування. Чужинні смисли, що увійшли в когнітивний простір, розвалити важко/неможливо. Єдиний спосіб – створювати власні смисли, на яких можна будувати реінтерпретацію, бо просте заперечення не працює [8].

Соціальні зміни, що відбуваються під час війни, також впливають на формування ідентичності. Зростає роль волонтерства і громадських ініціатив, що сприяє утвердженню нових цінностей. Медіа і культура стають важливими інструментами для підтримки національної ідентичності, допомагаючи формувати позитивний імідж нації. Взаємодія з діаспорою, яка в умовах війни підтримує морально і матеріально, а також популяризує українську

культуру за межами країни є невід'ємною умовою згуртування світового українства. Інституційні зміни в освіті, культурній політиці і медіа також сприяють укоріненню національних цінностей. Економічні чинники, зокрема підтримка українських виробників і національних економічних проектів, також впливають на відчуття гордості та ідентифікації з країною.

На особливу увагу заслуговує діяльність української діаспори, яка відіграє важливу роль у міжнародній підтримці України, організовуючи гуманітарну допомогу, лобіюючи інтереси України. Суспільно-політична солідарність з Україною в умовах війни серед урядів інших країн, збирання коштів для підтримки армії та внутрішньо переміщених осіб демонструють глобальну солідарність українців. Українці за кордоном активно ведуть інформаційну кампанію для боротьби з російською пропагандою, розповідаючи правду про війну на міжнародній арені, що також є проявом солідарності з українським народом [13, с. 74].

Особливу роль у збереженні і посиленні національної єдності відіграє культура. Українські митці, письменники, музиканти, кінематографісти активно реагують на події війни, створюючи нові сенси й образи. Візуальне мистецтво (зокрема стріт-арт), мурали, фольклорні мотиви у сучасному дизайні, популярні пісні на основі традиційної музики сприяють утвердженню спільної культурної парадигми. Культурний фронт є не менш важливим за військовий. Він формує внутрішню стійкість, захищає від інформаційної агресії, надихає на боротьбу та солідарність. Погоджуємось з думкою І. Грабовської, що культура під час війни є також зброєю для боротьби з небезпечним ворогом поряд із збройним спротивом сил ЗСУ, політичною дипломатією держави, волонтерською діяльністю громадянського суспільства України, партнерською допомогою цивілізованих країн світу та прихильників України у загальнопланетарному масштабі, засобом формування та збереження національної ідентичності, особливо, молодого покоління українців [5, с. 46].

Отже, враховуючи вище викладене, у контексті вивчення єдності українства під час війни доцільно застосовувати комплексний теоретико-методологічний інструментарій:

- Системний, структурно-функціональний підхід, який сприятиме осмисленню структурних компонентів національної згуртованості українства та її ролі для нації.
- Комплексний аналіз, міждисциплінарний підхід, що дає змогу простежити закономірності та встановити взаємопов'язані компоненти у формуванні ціннісно-сміслових пріоритетів української ідентичності.
- Історико-культурний підхід – аналіз тривалості та трансформацій української національної ідеї: від козацької доби, через визвольні змагання ХХ ст., до подій Помаранчевої революції, Революції Гідності та війни на Донбасі. Тут особливо

важливими є концепти історичної спадкоємності, героїчного нарративу та мілітаризованої культури пам'яті.

- Соціологічний аналіз – вивчення змін у національній самоідентифікації населення. Зокрема, дослідження Інституту соціології НАН України (2022–2025 рр.) фіксують суттєве зростання самоідентифікації як українців у всіх регіонах держави, підвищення довіри до державних інституцій, зокрема ЗСУ, а також зростання кількості громадян, які підтримують інтеграцію до ЄС і НАТО.
- Дискурсивний аналіз – дослідження мови, образів, метафор, які формують уявлення про українську єдність у медіа, соціальних мережах, популярній культурі. Серед важливих об'єктів – слогани («Разом до перемоги», «Слава Україні!»), символи (тризуб, вишиванка, прапор), художні фільми, пісні, меми.
- Психолого-комунікативний підхід – вивчення того, як війна впливає на емоційну згуртованість суспільства. Спільні переживання травми (бомбардування, втрати, евакуація) сприяють виникненню колективного досвіду і формуванню горизонтальних зв'язків солідарності та підтримки.

Висновки. Повномасштабне вторгнення росії в Україну в 2022 р. стало найпотужнішим випробуванням для українського суспільства з часів здобуття незалежності. Проте, попри руйнування та жертви, війна запустила процес глибокої національної мобілізації, війна стала потужним каталізатором для утвердження національної єдності в Україні, виявивши її багатогранність і динамізм:

1. Відродження національної свідомості: війна стимулювала українське суспільство до переосмислення національної ідентичності, сприяючи підвищенню інтересу до української мови, культури та історії.

2. Зміцнення патріотизму: суспільство згуртувалося навколо ідеї захисту національної незалежності, що стало основою національної єдності та утвердження патріотичних цінностей.

3. Героїзм і самопожертва: образи героїв війни, як військових, так і цивільних, стають символами національної ідентичності, що віддзеркалюють жертвність, стійкість та волю до перемоги.

4. Єдність через різноманіття: війна об'єднала різні етнічні групи під спільною національною ідеєю, підкреслюючи важливість єдності та солідарності.

5. Роль мови: українська мова стає одним із ключових маркерів національної ідентичності, особливо на тлі агресії, де мова виступає не лише засобом комунікації, але й символом незалежності та спротиву.

6. Актуалізація ролі історичної пам'яті: війна стала імпульсом для активного перегляду історичних подій, підкреслюючи важливість національної історії

як основи ідентичності.

7. Моральна відповідальність перед майбутніми поколіннями: формування національної єдності базується на переконанні, що сучасне покоління відповідає за збереження державності та передавання її наступним поколінням.

8. Демократія і свобода: цінності свободи та демократії, що закріплені в українському суспільстві, посилюються в умовах війни як частина національної ідентичності та головна мотивація для боротьби.

Отже, єдність українства в умовах російсько-української війни виявляється не лише як захисна реакція на загрозу, але як глибоке національне самопізнання. Вона проявляється у мовній, культурній, символічній, соціальній та політичній сферах, формуючи нову якість українського громадянства та ідентичності.

Подальше дослідження концепту єдності потребує міждисциплінарного підходу та фокусування на поствоєнному періоді: як зберегти і примножити здобутки консолідації, як уникнути регіонального розшарування, як інтегрувати ветеранів, переселенців та діаспору у єдину національну спільноту.

1. Бандурович О., Алеканкіна К. Як українці почувають себе в умовах війни. URL: <https://voxukraine.org/yak-ukrayintsi-pochuvayut-sebe-v-umovah-vijny/>
2. Бевз Тетяна. Концепт «єдності» в політичному дискурсі сьогодення. *Україна: Консолідація. Соборність. Звитяжність. Вчинковість: матеріали круглих столів «Історія в нас і ми в історії: психологія історичної пам'яті» (19 жовтня 2022 р. та 19 жовтня 2023 р.) / за наук. ред. Ю. Шайгородського та С. Чуніхіної*. Київ: Інститут соціальної та політичної психології НАПН України, 2023. С. 5–12.
3. Володимир Зеленський. Зараз усім нам в Україні потрібно діяти так само об'єднано та ефективно, як це було і в перші тижні й місяці цієї війни, коли Україна перехопила ініціативу та почала повертати ситуацію в інтересах нашої держави. 14.08.2024 р. URL: <https://izmail-mr.od.gov.ua/volodymyr-zelenskyj-zaraz-usim-nam-v-ukrayini-potribno-diyaty-tak-samo-ob%CA%BCyednano-ta-efektyvno-yak-cze-bulo-i-v-pershi-tyzhni-j-misyaczi-cziyeyi-vijny-koly-ukrayina-perehopyla-inicziatyv/>
4. Газізова Олена. Героїзм як чинник формування історичної пам'яті: українознавчі практики. *Україна: Консолідація. Соборність. Звитяжність. Вчинковість: матеріали круглих столів «Історія в нас і ми в історії: психологія історичної пам'яті» (19 жовтня 2022 р. та 19 жовтня 2023 р.) / за наук. ред. Ю. Шайгородського та С. Чуніхіної*. Київ: Інститут соціальної та політичної психології НАПН України, 2023. С. 44–48.
5. Грабовська І. Культурницька місія музею книги і друкарства України під час війни. *Українознавчий альманах*. Випуск 36, 2025. С. 40–47.
6. День Єднання. URL: <https://ukc.gov.ua/den-yednannya/>
7. Закон України від 13.12.2022 № 2834-IX «Про

основні засади державної політики у сфері утвердження української національної та громадянської ідентичності». URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2834-20#Text>

8. Кривда Наталія. Чому важливо говорити про ідентичність в умовах війни. URL: https://lb.ua/culture/2024/03/16/603487_chomu_vazhливо_govoriti_pro.html
9. П'ять промов Зеленського до Дня незалежності, як змінювалися акценти. URL: <https://www.slovoidilo.ua/2023/08/24/infografika/polit-uka/pyat-promov-zelenskoho-dnya-nezalezhnosti-yak-zminyuvalysya-akcenty> (дата звернення 22 травня 2023 року).
10. Сергієнко Тетяна. Національна ідея та її вплив на розвиток сучасного українського суспільства. *Politicus*. Випуск 4. 2023. С. 86–92.
11. Снайдер Т. Чому бреше Путін? URL: <https://zbruc.eu/node/109102>
12. Сприйняття українцями рівня єдності суспільства. (2024, Липень 2). *KMIS*. URL: <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1418&page=1>
13. Суспільно-політична солідарність в Україні в умовах війни: монографія / за ред. академіка НАН України О.О. Рафальського, чл.-кор. НАН України О.М. Майбороди. Київ: ІПіЕНД ім. І.Ф. Кураса НАН України, 2024. 400 с.
14. Тарас Кремень, Уповноважений із захисту державної мови, народний депутат України VIII скликання. Єдність та усвідомлення цінності національної ідентичності. URL: https://lb.ua/blog/taras_kremen/545562_iednist_usvidomlennya_tsinnosti.html
15. Що єднає українців? (2024, Серпень 16). *Національна академія наук України*. URL: <https://e.surl.li/cofvyyv>
16. A. Burcu Bayram Ph.D. Nationalist cosmopolitanism: the psychology of cosmopolitanism, national identity, and going to war for the country. *Nations and Nationalism*. Vol. 25. Issue 3. July 2019. Pp. 757–781. URL: <https://doi.org/10.1111/nana.12476>
17. Identity politics in times of crisis: Ukraine as a critical case. *Post-Soviet Affairs*. Vol. 34. 2018. URL: <https://www.tandfonline.com/toc/rpsa20/34/2-3?nav=toCList&>

References

1. Bandurovych O., Alekankina K. (2022). *Yak ukraintsi pochuvaiut sebe v umovakh viiny* [How Ukrainians feel in wartime]. URL: <https://voxukraine.org/yak-ukrayintsi-pochuvayut-sebe-v-umovah-vijny/> (in Ukrainian).
2. Bevez Tetiana. (2023). *Kontsept «yednosti» v politychnomu dyskursi sohodennia* [The concept of "unity" in today's political discourse]. *Ukraina: Konsolidatsiia. Sobornist. Zvytiashnist. Vchynkovist: materialy kruhlykh stoliv «Istoriia v nas i my v istorii: psykhoholiiia istorychnoi pamiatii» (19 zhovtnia 2022 r. ta 19 zhovtnia 2023 r.) / za nauk. red. Yu. Shaihorodskoho ta S. Chunikhinoi*. Kyiv: Institute of Social and Political Psychology of the National Academy of Sciences of Ukraine. Pp. 5–12. (in Ukrainian).
3. *Volodymyr Zelenskyi: «Zaraz usim nam v Ukraini potribno diiaty tak samo ob'iednano ta efektyvno, yak*

- tse bulo i v pershi tyzhni y misiatsi tsiei viiny, koly Ukraina perekhopyla initsiatyvu ta pochala povertaty sytuatsiiu v interesakh nashoi derzhavy. 14.08.2024 r.* [Volodymyr Zelensky: "Now all of us in Ukraine need to act as unitedly and effectively as we did in the first weeks and months of this war, when Ukraine seized the initiative and began to turn the situation around in the interests of our state. 08/14/2024]. URL: <https://izmail-mr.od.gov.ua/volodymyr-zelenskyj-zaraz-usim-nam-v-ukrayini-potribno-diyaty-tak-samo-ob-CA%BCyednano-ta-efektyvno-yak-cze-bulo-i-v-pershi-tyzhni-j-misyaczi-cziyeyi-vijny-koly-ukrayina-perehopyla-inicziatyv/> (in Ukrainian).
4. Hazizova Olena. (2023). *Heroizm yak chynnyk formuvannia istorichnoi pamiaty: ukrainoznavchi praktyky* [Heroism as a factor in the formation of historical memory: Ukrainian studies practices]. *Ukraina: Konsolidatsiia. Sobornist. Zvytiashnist. Vchynkovist: materialy kruhylykh stoliv «Istoriia v nas i my v istorii: psykholohiia istorichnoi pamiaty» (19 zhovtnia 2022 r. ta 19 zhovtnia 2023 r.) / za nauk. red. Yu. Shaihorodskoho ta S. Chunikhinoi* Kyiv: Institute of Social and Political Psychology of the National Academy of Sciences of Ukraine. Pp. 44–48. (in Ukrainian).
 5. Grabovs`ka I. (2025). *Kulturnytska misiia muzeiu knyhy i drukarstva Ukrainy pid chas viiny* [The Cultural Mission of the Museum of Books and Printing of Ukraine during the War]. *Ukrainoznavchyj al`manax*. Vy`pusk 36. Pp. 40–47. (in Ukrainian).
 6. *Den Yednannia* [Unity Day]. URL: <https://ukc.gov.ua/den-yednannya/> (in Ukrainian).
 7. *Zakon Ukrainy vid 13.12.2022 № 2834-IX «Pro osnovni zasady derzhavnoi polityky u sferi utverdzhennia ukrainskoi natsionalnoi ta hromadianskoi identychnosti»* [Law of Ukraine dated 13.12.2022 No. 2834-IX "On the Basic Principles of State Policy in the Sphere of Establishing Ukrainian National and Civic Identity"]. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2834-20#Text> (in Ukrainian).
 8. Kryvda Nataliia. (2024). *Chomu vazhlyvo hovoryty pro identychnist v umovakh viiny* [Why is it important to talk about identity in times of war]. URL: https://lb.ua/culture/2024/03/16/603487_chomu_vazh_livo_govoriti_pro.html (in Ukrainian).
 9. *Piat promov Zelenskoho do Dnia nezalezhnosti yak zminiuvalsia aktsenty* [Five speeches of Zelensky on Independence Day: how the accents changed]. URL: https://www.slovoidilo.ua/2023/08/24/infografika/polit_yka/pyat-promov-zelenskoho-dnya-nezalezhnosti-yak-zminiuvalsiya-akcenty (in Ukrainian).
 10. Serhienko Tetiana. (2023). *Natsionalna ideia ta yii vplyv na rozvytok suchasnoho ukrainskoho suspilstva* [National idea and its influence on the development of modern Ukrainian society]. *Politicus*. Issue 4. Pp. 86–92. (in Ukrainian).
 11. Snaider T. (2021). *Chomu breshe Putin?* [Why is Putin lying?]. URL: <https://zbruc.eu/node/109102> (in Ukrainian).
 12. *Spryniattia ukrainsiamy rivnia yednosti suspilstva. (2024, lypen 2)* [Ukrainians' perception of the level of unity of society. (2024, July 2)]. *KMIS*. URL: <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1418&page=1> (in Ukrainian).
 13. *Suspilno-politychna solidarnist v Ukraini v umovakh viiny: monohrafiia / za red. akademika NAN Ukrainy O. O. Rafalskoho, chl.-kor. NAN Ukrainy O. M. Maiborody* [Socio-political solidarity in Ukraine in times of war: monograph / edited by Academician of the National Academy of Sciences of Ukraine O. O. Rafalsky, Corresponding Member of the National Academy of Sciences of Ukraine O. M. Maiboroda]. (2024). Kyiv: I.F. Kuras Institute of Political and Ethno-National Studies, NAS of Ukraine. 400 p. (in Ukrainian).
 14. *Taras Kremin, Upovnovazhenyi iz zakhystu derzhavnoi movy, narodnyi deputat Ukrainy VIII sklykannia. Yednist ta usvidomlennia tsinnosti natsionalnoi identychnosti* [Taras Kremin, Commissioner for the Protection of the State Language, People's Deputy of Ukraine of the 8th convocation. Unity and Awareness of the Value of National Identity]. URL: https://lb.ua/blog/taras_kremin/545562_iednist_usvidomlennia_tsinnosti.html (in Ukrainian).
 15. *Shcho yednaie ukrainsiv? (2024, 16 serpnia)* [What unites Ukrainians? (2024, August 16)]. *Natsionalna akademiia nauk Ukrainy*. (National Academy of Sciences of Ukraine). URL: <https://e.surl.li/cofyv> (in Ukrainian).
 16. Burcu Bayram Ph.D. (2019). Nationalist cosmopolitanism: the psychology of cosmopolitanism, national identity, and going to war for the country. *Nations and Nationalism*. Volume 25. Issue 3. Pp. 757–781. URL: <https://doi.org/10.1111/nana.12476>
 17. Identity politics in times of crisis: Ukraine as a critical case. *Post-Soviet Affairs*. (2018). Volume 34. URL: <https://www.tandfonline.com/toc/rpsa20/34/2-3?nav=toCList&>
- Отримано редакцією журналу / Received: 29.10.25
Прорецензовано / Revised: 11.11.25
Схвалено до друку / Accepted: 12.11.25

Ганна НОСОВА

кандидат філософських наук, ст. науковий співробітник,
Інститут філософії НАН України ім.Г.С. Сковороди,
відділ соціальних проблем етносу та нації

ORCID: 0000-0002-3846-7832

Email: ayun@ukr.net

ПОЛІТИКА ВИЗНАННЯ В УКРАЇНІ: ФІЛОСОФСЬКІ ВИТОКИ ТА УКРАЇНСЬКІ ВИКЛИКИ

Анотація. У статті здійснюється комплексний аналіз теорії політики визнання в межах сучасної політичної філософії та її релевантності для українського суспільного розвитку в умовах масштабних трансформацій, зумовлених постколоніальним спадком та повномасштабною війною після 2022 року. Розкривається концептуальна еволюція політики визнання, яка бере витоки у філософії Г.В.Ф. Гегеля, що трактував визнання як основу формування самосвідомості та міжсуб'єктних відносин, і далі розвивається в роботах Ч. Тейлора, який наголошував на необхідності суспільного підтвердження культурних ідентичностей, А. Гоннета, котрий визначав взаємне визнання ключовою умовою соціальної інтеграції та гідності, та Н. Фрейзер, що пропонує поєднання визнання з матеріальним перерозподілом як передумовою справедливості.

У цьому контексті проаналізовано українські реалії, де політика визнання формується на перетині процесів деколонізації, відновлення історичної пам'яті, формування спільної громадянської ідентичності та реагування на гострі соціальні виклики війни. Особлива увага приділяється соціальним групам, для яких питання визнання є критичними: ветеранам, внутрішньо переміщеним особам, національним меншинам, родинам загиблих, волонтерам та іншим спільнотам, що відіграють значущу роль у теперішньому суспільному житті. Виявлено суперечність між декларативним характером державної риторики щодо інклюзивності та соціальної підтримки, і реальним доступом цих груп до ресурсів і механізмів визнання, що проявляється у бюрократичних бар'єрах, нерівномірності реалізації політик та відсутності послідовної державної стратегії.

У статті наголошено на необхідності балансу між політикою рівності, що забезпечує загальні умови належності та громадянської солідарності, та політикою відмінності, яка гарантує визнання культурних, етнічних та соціальних особливостей різних груп. Зазначено, що в умовах воєнного стану пріоритет консолідації та національної єдності є закономірним, проте у довгостроковій перспективі надмірна уніфікація може призвести до обмеження плюралізму та звуження демократичного простору. Тому аргументовано, що післявоєнна Україна потребуватиме моделі політики визнання, яка поєднуватиме етичний принцип взаємності, соціально-економічний принцип справедливості та принцип політичної участі, забезпечуючи не лише формальне визнання, а й реальні механізми включення та підтримки. Запропонований підхід дозволяє розглядати культурну різноманітність як ресурс національної стійкості, що сприятиме побудові демократичної, відкритої та справедливої держави.

Ключові слова: соціальна інтеграція, культурна різноманітність, постколоніальна трансформація історичної пам'яті, політика рівності чи політика відмінності, соціальні виклики війни, постколоніалізм, ідентичність, національна консолідація, вразливі групи.

Hanna NOSOVA

Candidate of Philosophical Sciences,
Senior Research Fellow,

H. Skovoroda Institute of Philosophy, National Academy of Sciences of Ukraine,
Department of Social Problems of Ethnos and Nation

THE POLITICS OF RECOGNITION IN UKRAINE: PHILOSOPHICAL ORIGINS AND UKRAINIAN CHALLENGES

Abstract. This article provides a comprehensive analysis of the theory of the politics of recognition within the framework of contemporary political philosophy and examines its relevance to Ukraine's societal development amid large-scale transformations shaped by its postcolonial legacy and the full-scale war after 2022. The conceptual evolution of the politics of recognition is revealed as originating in the philosophy of G.W.F. Hegel, who understood recognition as the foundation of self-consciousness and intersubjective relations, and subsequently developing in the works of C. Taylor, who emphasized the necessity of public affirmation of cultural identities; A. Honneth, who viewed

mutual recognition as a key condition for social integration and human dignity; and N. Fraser, who proposes combining recognition with material redistribution as a prerequisite for justice.

Against this background, the article examines the Ukrainian context, in which the politics of recognition is shaped at the intersection of decolonization processes, the restoration of historical memory, the formation of a shared civic identity, and responses to acute social challenges caused by war. Particular attention is paid to social groups for whom the issue of recognition is critical, including veterans, internally displaced persons, national minorities, families of fallen soldiers, volunteers, and other communities that play a significant role in contemporary public life. The research identifies a tension between the declarative nature of state rhetoric regarding inclusivity and social support and the actual access of these groups to resources and mechanisms of recognition, manifested in bureaucratic barriers, uneven implementation of policies, and the absence of a coherent state strategy.

The article emphasizes the need to balance a politics of equality, which ensures common conditions of belonging and civic solidarity, with a politics of difference, which guarantees the recognition of cultural, ethnic, and social particularities of diverse groups. While the prioritization of consolidation and national unity under wartime conditions is justified, in the long-term perspective excessive homogenization may restrict pluralism and narrow democratic space. Therefore, it is argued that post-war Ukraine requires a model of the politics of recognition that combines the ethical principle of reciprocity, the socio-economic principle of justice, and the principle of political participation, ensuring not only formal recognition but also effective mechanisms of inclusion and support. Such an approach allows cultural diversity to be viewed as a resource of national resilience, contributing to the construction of a democratic, open, and just state.

Keywords: social integration, cultural diversity, post-colonial transformation historical memory, politics of equality versus politics of difference, social challenges of war, post-colonialism, identity, national consolidation, vulnerable groups.

Philosophical foundations: from G.V.F. Hegel to the present

The issue of recognition in contemporary political philosophy goes far beyond the formal norms of human rights or the redistribution of resources; it encompasses those symbolic and moral practices that determine how society renders certain identities visible and valuable. For Ukraine, this problem has particular significance. The combination of postcolonial trauma, the pursuit of national consolidation, and the large-scale social transformations caused by the full-scale war after 2022 move the question of recognition from the theoretical domain into the sphere of existential imperatives — from the rights of linguistic and ethnic communities to the respect and social rehabilitation of veterans, internally displaced persons, and people with disabilities. Therefore, it becomes necessary to return to the philosophical origins of the theory of recognition, to determine how it is represented in Ukrainian public and academic discourse, and to critically assess to what extent formal norms are realized in practice.

The historical source of the modern concept of recognition can already be found in the work of G.V.F. Hegel, particularly in the “master–slave” dialectic of the *Phenomenology of Spirit*. Hegel demonstrates that self-consciousness is formed through mutual recognition: a one-sided act cannot create genuine freedom, since the constitution of the “self” requires an interlocutor who also acknowledges it [1, p. 134]. In this sense, the notion of recognition in the Hegelian framework is fundamental, as it elucidates the way in which interpersonal relations become the source of political and moral subjectivity.

Charles Taylor, drawing on Hegel's legacy, formulated a politico-ethical theory of recognition that emphasizes the formation of identity within interpersonal and institutional practices of recognition or misrecognition. Taylor insists that claims for specific cultural recognition possess intrinsic value, for

misrecognition inflicts genuine moral harm (for instance, in his essay *The Politics of Recognition*). He argues that our identity is partly shaped by recognition or its absence, often by the misrecognition of others [9]. It is precisely this political stance — recognition of difference as an autonomous political demand — that Taylor considers indispensable for a democratic order, especially where the dominant culture may marginalize other identities [3, p. 75].

Axel Honneth shifted the focus from metaphysical identities to the socio-psychological field of recognition practices. In his conception, the “struggle for recognition” is not merely an ethical issue but also an explanatory model of social conflicts. He distinguishes several spheres of recognition — love, rights, and solidarity — through which individuals achieve social integrity; the denial or degradation of these forms generates social struggle and demands for justice [2, p. 102], [7, p. 351-364]

The development of the politics of recognition through its critique

The politics of recognition, conceptually formulated by Charles Taylor, has become a central subject of debate within theories of multiculturalism and contemporary social philosophy. Its key idea—that a just society must not only guarantee formal equality but also acknowledge the uniqueness of cultural identities, historical experiences, and collective practices of the groups inhabiting it—has been subjected to multifaceted criticism.

Axel Honneth simultaneously acknowledges its limitations in the political sphere while further developing the concept of recognition within his own philosophical framework. He notes that recognition cannot be an end in itself; rather, it must serve as an instrument for cultivating mutual respect grounded in shared social norms. Excessive fragmentation, inherent in certain forms of the politics of recognition, can undermine social

solidarity, transforming society into a constellation of self-enclosed groups.

Nancy Fraser, in her seminal essay “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age” (New Left Review, 1995), questioned the one-sidedness of approaches focused exclusively on the cultural dimension of recognition. In her view, modern democratic societies have witnessed a gradual shift of focus from issues of material redistribution—access to resources, labor, and social support—to matters of symbolic recognition of identity, culture, or status. This tendency, Fraser warns, narrows the concept of justice, reducing it to a struggle for prestige and public acknowledgment, while real economic inequalities remain unaddressed [5, p. 85].

In an interview Fraser observes that the three dimensions of justice she proposes—redistribution, recognition and representation—must all be addressed to overcome structural asymmetries. [6]. Fraser does not deny the importance of recognition as a moral and political principle; however, she emphasizes that it cannot be considered in isolation from socio-economic structures. The dichotomy she introduced, “redistribution versus recognition”, delineates two dimensions of justice that must remain interconnected. The first, the economic dimension, concerns the redistribution of resources and opportunities to eliminate social inequality; the second, the cultural dimension, presupposes the recognition of dignity, authenticity, and cultural diversity. The separation of one dimension from the other, according to Fraser, generates the risk of cultural essentialism, in which groups fix their identities as immutable rather than seeking forms of political agency and participation.

Fraser also warns that excessive emphasis on symbolic recognition can contribute to the depoliticization of social justice, as public discourse becomes preoccupied solely with identities and cultural differences, pushing questions of income inequality, access to resources, class barriers, and power relations to the periphery. As a result, the politics of recognition, instead of promoting emancipation, may inadvertently legitimize existing hierarchies by masking economic injustice under the rhetoric of tolerance.

Fraser proposes a two-dimensional model of justice, in which cultural recognition and economic redistribution are regarded as equally significant and mutually dependent dimensions of emancipation. Only a balance between them, she argues, can ensure genuine social equality in post-socialist and globalized societies.

The well-known debate between Nancy Fraser and Axel Honneth in political philosophy demonstrated that the politics of recognition cannot exist independently of socio-economic policy. This intellectual exchange, articulated in their joint work “Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange” (2003), outlined two distinct perspectives: Honneth emphasized the moral-communicative dimension of recognition, while Fraser insisted on the necessity of integrating it with the material aspects of justice.

The politics of recognition has faced criticism not only from conservative thinkers but also from leftist intellectuals. In particular, Slavoj Žižek argues that contemporary “politics of recognition” can paradoxically reproduce inequality by introducing what he calls a “soft totalitarianism of tolerance”—a condition in which social struggle is replaced by symbolic gestures, while economic problems are silenced beneath the surface of cultural debates. Žižek maintains that this form of multiculturalism often proves convenient for the neoliberal system, as it demonstrates humanitarianism without any real redistribution of power or resources [10].

Some theorists contend that the politics of recognition may lead to ethnic particularism, compelling the state to balance among numerous competing claims instead of reinforcing universal principles of equality. In this way, pluralism risks generating new lines of division and societal fragmentation, thereby weakening the shared and universal foundations that unite citizens into a political community.

Thus, the politics of recognition—which originates in Hegel’s dialectic of self-consciousness and develops through the ideas of Charles Taylor, Axel Honneth, and Nancy Fraser—forms, so to speak, a four-dimensional analytical framework. In Hegel, recognition functions as the condition for the realization of freedom through mutual acknowledgment between subjects. Taylor transferred this idea into the political domain, emphasizing the importance of cultural autonomy and the right to difference within modern multicultural states. Honneth, extending this tradition, demonstrated that forms of recognition encompass not only legal but also socio-emotional dimensions—love, respect, and solidarity—without which a just society is impossible. Nancy Fraser, in turn, reminded us that the struggle for recognition must remain inseparable from the struggle for economic justice: symbolic approval without material redistribution does not eliminate structural inequalities.

This integrated perspective offers valuable tools for analyzing the Ukrainian context, where issues of identity, dignity, and social protection intertwine with the economic and institutional challenges brought about by war.

The Ukrainian specificity: postcolonial memory, war, and emerging demands for recognition

In Ukraine, the issue of recognition unfolds simultaneously across several dimensions — those of historical memory, language policy, the rights of national and religious minorities, and, since 2022, in the sphere of recognition of veterans, internally displaced persons, and individuals with war-related injuries (including disabilities). These diverse demands often intersect and sometimes come into conflict, while the task of the politics of recognition is to develop mechanisms that allow for the preservation of national solidarity without stigmatizing particular groups.

Ukraine’s experience of colonial domination — both imperial and Soviet — has produced historical traumas with symbolic and political dimensions. Processes such as decommunization, derussification,

the restoration of historical toponymy, and the opening of archives are not merely commemorative practices but also attempts to restore recognition to historical subjects who were systematically marginalized. At the same time, such processes may generate tensions within the politics of recognition concerning linguistic and ethnic minorities, particularly when the reconfiguration of national memory is not accompanied by guarantees of cultural autonomy.

A postcolonial approach helps to reveal that when the state or society officially recognizes the “historical legitimacy” of a particular narrative — for instance, acknowledging that a specific culture or group was previously oppressed and now deserves the restoration of justice — this does not automatically ensure equality. On the contrary, such recognition may create the risk of a new assimilative pressure: instead of the old dominant culture, a “new norm” emerges to which all are expected to conform. To prevent the reproduction of past patterns of domination, additional policies are required — those that protect diversity and prevent the new “correct” narrative from becoming an instrument of coercion [8].

The full-scale Russian invasion of 2022 radically transformed the political landscape, producing numerous new groups seeking recognition, many of which had previously remained on the margins of public policy. These include veterans (particularly those wounded in combat), internally displaced persons, volunteers, and women who joined military service. However, various reports record persistent systemic difficulties in ensuring recognition for these categories. Such difficulties encompass critical aspects such as rehabilitation, the complex process of obtaining official status, and limited access to essential social services. Collectively, these barriers generate among the affected individuals a widespread sense of non-recognition by both the state and society [4].

The main social groups in need of recognition in Ukraine

With the onset of full-scale war, the number of social categories for which the demand for recognition has become particularly urgent has significantly expanded.

National and ethnic minorities — Crimean Tatars, Karaites, Krymchaks, Hungarians, Romanians, Poles, Roma, among others — require recognition in the form of guarantees for the preservation of their languages, cultures, educational rights, political representation, and influence in local governance. For the Crimean Tatars, the issue of recognition carries an additional dimension: it involves not only cultural recognition but also acknowledgment of historical trauma — the 1944 deportation — and the recognition of their rights as an indigenous people, which has recently become a subject of political decisions and commemorative practices. In the case of the Crimean Tatar community, positive examples — the restoration of historical toponymy, public recognition of the deportation, and legislative initiatives — demonstrate elements of a functioning politics of recognition. However, its full realization is

significantly hindered by the ongoing occupation of Crimea and associated security risks.

The issue of the status of the Ukrainian language, linguistic groups, and the language rights of national minorities constitutes a classical arena in which the politics of recognition manifests itself through legislative changes, educational reforms, and cultural practices. For many citizens, language policy simultaneously represents both a demand for recognition — the right to speak one’s native language — and a mechanism of national consolidation, namely, the support of Ukrainian as the state language. Research indicates that the language problem in Ukraine has a dual character: on one hand, it concerns individual rights and cultural recognition; on the other, it pertains to questions of state security and the construction of a cohesive political community.

Veterans, persons with disabilities, internally displaced persons (IDPs), and those affected by the war seek both material recognition — in the form of benefits and compensations — and moral recognition of their contribution to national defense and their social reintegration. Civil initiatives and governmental programs partially address these needs, yet problems of coordination, access to services, and persistent stigmatization remain considerable obstacles.

The LGBTQ+ community, in recent years, has become increasingly active in demanding legal recognition of family relations. The key aspects of these demands include the necessity of reliable protection from discrimination and the assurance of adequate representation within social and political institutions.

Religious communities in Ukraine represent another complex sphere of recognition claims, marked by evolving relations among Orthodox churches, debates over autocephaly, and conflicts between religious institutions and the state. These dynamics form a distinct dimension of recognition that intertwines legal, symbolic, and security aspects.

Finally, individuals from socially vulnerable groups — including the elderly, the homeless, victims of domestic violence, and minors deprived of parental care — require official recognition of their difficult life circumstances, accompanied by the provision of appropriate social assistance. Recognition in this context entails not only social protection but also the reaffirmation of human dignity as an essential element of a just society.

Do the principles of the politics of recognition apply in practice in Ukraine?

The politics of recognition in Ukraine has been emerging within a complex socio-cultural context that combines processes of decolonization, the rethinking of historical memory, and the establishment of a new civic identity. These issues have been further complicated by the consequences of war. Although, at the level of political rhetoric, the state increasingly employs the language of recognition, in practice this process remains fragmented and often dependent on external or political factors.

An assessment of the implementation of the politics of recognition in Ukraine must rely on two key dimensions: the formal legal and international framework, and the actual accessibility of services, material support, and the subjective feeling of being recognized among different groups of the population.

However, reports by analytical centers and journalistic investigations indicate a substantial gap between declarations and practice. For instance, in the field of minority rights and language policy, although the legislative basis has been strengthened, questions persist regarding the clarity and uniformity of its implementation, especially at the regional level. Numerous media materials and research reports show that veterans in Ukraine face systemic difficulties, with widespread bureaucratic obstacles and lengthy delays in obtaining necessary state assistance. Internally displaced persons (IDPs) also encounter serious challenges in social integration, which manifest through insufficient communication from state institutions and unequal access to housing and employment opportunities.

Formally, Ukraine has created a normative basis for a politics of recognition through developed legislative acts and international commitments. Yet, in practice, the implementation of this framework encounters significant challenges—ranging from limited resources and procedural barriers to uneven enforcement across regions and social groups. Official declarations are present, but the recognition of members of relevant communities often remains incomplete or symbolic rather than substantive.

Balance: the politics of equality or the politics of difference in Ukraine?

Which model of society is Ukraine choosing today — a model of unification, emphasizing a shared civic identity and a politics of equality that disregards differences, or a model of recognition, which prioritizes the protection of linguistic, cultural, and historical distinctiveness among various groups?

In the pre-war period, state institutions sought to unify national identity by elevating the status of the Ukrainian language and promoting derussification. At the same time, there was clear pressure from national and linguistic minorities seeking to preserve their linguistic rights, as well as from other social and cultural communities — religious organizations, LGBTQ+ groups, and others — demanding social, legal, and political recognition within the state framework.

After 2022, the priority of national consolidation intensified — an understandable reaction to external aggression. Yet this emphasis on unity has often pushed demands for the recognition of difference to the periphery of the political agenda.

What should the Ukrainian politics of recognition look like during and after the war?

War radically transforms the logic of recognition. In peacetime, the primary task is to protect cultural pluralism; under existential threat, however, the priority shifts toward consolidation — the formation of a unified

civic identity grounded in the shared experience of resistance. The Ukrainian context during the war demonstrates precisely this form of “solidary recognition” — not ethnic or cultural, but existential, where the unifying factor is the collective experience of struggle and sacrifice.

Yet, the politics of recognition in wartime cannot be limited to heroization. It must encompass a broader range of subjects — veterans, internally displaced persons, volunteers, medical workers, educators, families of the fallen, and those who have lost their homes or health. Recognition should be expressed not only in ritualized gratitude but in social justice, access to resources, and guarantees of a dignified life — what Nancy Fraser (1995) called the integration of redistribution and recognition.

Post-war Ukraine will face a dual task: restoring social unity while preserving a space for difference. Excessive unification, justified during wartime, may in peacetime transform into a restriction of pluralism, posing challenges for democratic development.

The politics of recognition in post-war Ukraine should rest on three fundamental principles:

The ethical principle of reciprocity — each social group must be recognized not merely as “other” but as an equal moral subject within a shared community. This aligns with Axel Honneth’s idea of the “struggle for mutual recognition” [6]

The socio-economic principle of justice — recognition must be materially substantiated; respect without decent living conditions becomes a symbolic substitute.

The political principle of participation — recognition entails not only tolerance but active inclusion: the ability to participate in decision-making, policy formation, and defining what it means to “be Ukrainian.”

The Ukrainian state must therefore move toward a politics that not only acknowledges each group’s right to be heard but also creates real opportunities for participation in shaping the shared political future.

Ukraine’s politics of recognition should aim not at division but at strengthening political unity through an awareness of cultural diversity as a resource, not a threat. Only such a model will allow post-war Ukraine to emerge as a modern, open, and deeply national state capable of speaking the language of recognition rather than exclusion.

Conclusions

The politics of recognition, formed at the intersection of G. W. F. Hegel’s classical philosophy and contemporary concepts developed by C. Taylor, A. Honneth, and N. Fraser, emerges as a key analytical instrument for understanding transformations in societies experiencing profound historical and political ruptures. Ukraine, which since 2014—and particularly after the full-scale Russian invasion in 2022—has been undergoing a far-reaching re-examination of its identity foundations, value system, and political institutions, represents a striking example of the complexity of

implementing a politics of recognition under conditions of simultaneous struggle for state sovereignty, social consolidation, and democratic freedoms.

The study demonstrates that the Ukrainian experience of the politics of recognition is multidimensional and encompasses several key social groups, including veterans, internally displaced persons, national minorities, Crimean Tatars, volunteers, and citizens affected by occupation or war crimes. The development of recognition policies for these groups unfolds against the backdrop of a historical postcolonial legacy, which determines heightened sensitivity to issues of cultural domination, language policy, and symbolic representation. At the same time, the Ukrainian case illustrates that recognition cannot be reduced to symbolic practices alone, since the societal demand for dignity, memory, and respect is inseparable from social guarantees, economic support, and fair access to resources.

Applying the approaches of Honneth and Fraser reveals that Ukrainian recognition policies face a fundamental dilemma: how to ensure respect for group identities without undermining the principles of general equality or creating conditions for social fragmentation. The persistent gap between declarative commitments and practical implementation remains an urgent challenge, manifested in slow institutional change, insufficient funding of social programs, and difficulties integrating new social statuses into the public sphere.

Therefore, the politics of recognition in Ukraine requires a comprehensive model grounded in the combination of symbolic and material dimensions of justice, in guaranteeing inclusivity without sacrificing national unity, and in sustaining dialogue between the state, civil society, and diverse social groups. Only such an approach can contribute to building stable mechanisms of political and social integration that align with democratic principles, safeguard respect for diversity, and strengthen social solidarity throughout the wartime and post-war reconstruction of the country.

1. Геґель Г.В.Ф. Феноменологія духу / пер. з нім. В. В. Пучкова. Київ: Основи, 2008. 612 с.
2. Гоннет А. Боротьба за визнання: соціально-філософський аналіз. Львів: Логос, 2015. 340 с.
3. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і політика визнання. Київ: Логос, 2010. 256 с.
4. Dobrohorska A. Ukraine Veterans: Report 2023. *German Marshall Fund of the United States*. 2023. 85 p. URL: https://www.gmfus.org/sites/default/files/2025-04/Dobrohorska_Ukraine%20Veterans_Report.pdf
5. Fraser N. From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a "post-socialist" age. *New Left Review*. 1995. № 212. Pp. 68–93.
6. Fraser N. Interview: Justice as Redistribution, Recognition and Representation. MROnline. May 16, 2009.
7. Honneth A. Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice. *Acta Sociologica*, 2004. 47(4):351-364.
8. Shahabuddin M. Minorities and the 'Ideology' of the Postcolonial State. Cambridge: Cambridge University Press, 2021. 312 p.
9. Taylor C. The Politics of Recognition. In: Gutmann A. (Ed.). *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press, 1992. Pp. 25–74.
10. Žižek S. The Paradox of Recognition. *Journal of Political Theory*. 2010. T. 22, № 4. Pp. 430–455.

References

- 1 Hehel H.V.F. (2008). *Fenomenologija dukhu* [Phenomenology of spirit] / per. z nim. V. V. Puchkova. Kyiv: Osnovy. (in Ukr.)
- 2 Honnet A. (2015). *Borotba za vyznannia: sotsialno-filosofskyi analiz* [The struggle for recognition: a socio-philosophical analysis]. Lviv: Lohos. 340 p. (in Ukr.)
- 3 Teilor Ch. (2010). *Multykulturalizm i polityka vyznannia* [Multiculturalism and the politics of recognition]. Kyiv: Lohos. 256 p. (in Ukr.)
- 4 Dobrohorska A. (2023). Ukraine Veterans: Report 2023. *German Marshall Fund of the United States*. 85 p. URL: https://www.gmfus.org/sites/default/files/2025-04/Dobrohorska_Ukraine%20Veterans_Report.pdf
- 5 Fraser N. (1995). From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a "post-socialist" age. *New Left Review*. № 212. Pp. 68–93.
- 6 Fraser N. (2009). Interview: Justice as Redistribution, Recognition and Representation. MROnline. May 16.
- 7 Honneth A. (2004). Recognition and Justice: Outline of a Plural Theory of Justice. *Acta Sociologica*. 47(4):351–364.
- 8 Shahabuddin M. (2021). Minorities and the 'Ideology' of the Postcolonial State. Cambridge: Cambridge University Press. 312 p.
- 9 Taylor C. (1992). The Politics of Recognition. In: Gutmann A. (Ed.). *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press. Pp. 25–74.
- 10 Žižek S. (2010). The Paradox of Recognition. *Journal of Political Theory*. T. 22, № 4. Pp. 430–455.

Отримано редакцією журналу / Received: 26.10.25
 Прорецензовано / Revised: 02.11.25
 Схвалено до друку / Accepted: 04.11.25

Дар'я ПОГРІБНА
кандидат філософських наук, доцент
доцент кафедри психології
Національного транспортного університету, м. Київ

ORCID: 0000-0001-6333-8576
Email: dariavladyslavivna@gmail.com

ФІЛОСОФСЬКО-ІСТОРИЧНА КОНЦЕПЦІЯ «НАЦІОНАЛЬНОГО ГЕНІЮ» ТА ЇЇ РОЛЬ В ІСТОРІЇ СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІЇ

Анотація. У статті здійснюється дослідження ролі філософсько-історичної концепції «національного генію». В українському суспільстві спостерігається відсутність консолідації, тому історія процесів українського державотворення та націостановлення характеризується нестабільністю та переривчастістю. Поява непересічних особистостей, яких можна визначити як «національних геніїв» сприятиме появі нових ціннісних домінант та конструктивній активізації українського суспільства. Автор аналізує поняття «геній» у межах історико-культурологічного та філософсько-історичного дискурсів. У межах історико-культурологічного дискурсу термін «геній» визначається у співставленні з поняттями «здібності», «обдарованість», «талант» і є вищим рівнем розвитку обдарованості. Проте універсальною характеристикою геніальності, як в межах історико-культурологічного, так і в межах філософсько-історичного дискурсу є вміння створювати нові ціннісні домінанти та впливати на сучасників, долаючи їхню пасивну інертність та прив'язаність до старих форм суспільної організації. В українському філософсько-історичному дискурсі поняття «геній» набуває значення «національного генію». Головним завданням «національного генію» є не лише стати пророком та носієм національної ідеї, а також створити нові ціннісні орієнтири для українського суспільства, які в подальшому призведуть до конструктивних трансформацій української нації. «Національним генієм» України може стати не лише ідеолог, поет чи літератор, але і професійний науковець, військово-політичний діяч чи управлінець. Актуальність концепції «національного генію» для сучасної української нації полягає в необхідності консолідації та виходу українського суспільства з військово-політичної кризи.

Ключові слова: геній, концепт «геніальності», філософсько-історичний дискурс, історико-культурологічний дискурс, ціннісні домінанти, теорія нації, націотворчі процеси.

Daria POHRIBNA
PhD in Philosophy, Associate Professor,
Department of Psychology,
National Transport University, Kyiv, Ukraine

THE PHILOSOPHICAL AND HISTORICAL CONCEPT OF THE “NATIONAL GENIUS” AND ITS ROLE IN THE HISTORY OF THE FORMATION OF THE UKRAINIAN NATION

Abstract. The article explores the role of the philosophical and historical concept of the “national genius.” In Ukrainian society, a lack of consolidation is observed; therefore, the history of state-building and nation-forming processes is characterized by instability and discontinuity. The emergence of exceptional personalities that can be defined as “national geniuses” contributes to the formation of new value dominants and the constructive activation of Ukrainian society. The author analyzes the concept of “genius” within historical-cultural and philosophical-historical discourses. Within the historical-cultural discourse, the term “genius” is considered in correlation with the notions of “ability,” “giftedness,” and “talent,” representing the highest level of their development. However, the universal feature of genius—both in historical-cultural and philosophical-historical contexts—is the capacity to create new value dominants and influence contemporaries by overcoming their passive inertia and attachment to outdated forms of social organization. In the Ukrainian philosophical-historical discourse, the concept of “genius” acquires the meaning of “national genius.” The main mission of the “national genius” is not only to become a prophet and bearer of the national idea but also to establish new value orientations for Ukrainian society, which will lead to constructive transformations of the Ukrainian nation. The “national genius” of Ukraine can be represented not only by an ideologist, poet, or writer, but also by a professional scholar, military-political leader, or statesman. The relevance of the concept

of the "national genius" for modern Ukrainian nationhood lies in the need for consolidation and the overcoming of the current military-political crisis.

Key words: *genius, concept of genius, philosophical and historical discourse, historical and cultural discourse, dominant values, theory of nation, nation-building processes.*

Постановка проблеми. Протягом століть українці неодноразово здобували державність, проте втрачали її внаслідок військово-політичної та соціокультурної кризи. Однією з причин невдалих спроб розбудови держави у минулому та суспільно-політичної кризи України в сучасності є відсутність консолідації в межах українського суспільства, яка спостерігається навіть під час зовнішньої військово-політичної агресії. Одним зі шляхів вирішення проблеми політичного та культурного роз'єднання українського суспільства, на думку автора, може стати поява непересічної особистості, носія національної ідеї, здатного консолідувати українську націю. Із цією метою автор пропонує розглянути концепцію «національного генію» як найбільш ефективну для українського національного становлення та визначити її місце в українських національних процесах.

Аналіз наукових публікацій. Сутність поняття «національного генію» можливо визначити лише через звернення до проблеми геніальності в межах історії культури, яка згодом отримала подальше дослідження в межах філософії історії. Відповідно першою групою першоджерел, проаналізованих автором у даному дослідженні, є твори мислителів, які аналізують поняття «геній» в історико-культурному контексті. Зокрема автор спирається на концепції Л. да Вінчі, Ф. Гальтона, Ч. Ломброзо, А. Шопенгауера, О. Оніщенко, Н. Білокопитової, О. Олександрова, В. Рибалки та ін., де подаються базові характеристики геніальності та визначається її відмінність від обдарованості і таланту.

Другою групою першоджерел виступають роботи, які розширюють зміст концепту «геніальності» та дають можливість аналізувати поняття «геній» в межах філософсько-історичного дискурсу, зокрема роботи О. Олександрова, О. Лещинської, О. Васильченко та ін.

Під час аналізу поняття «національний геній», яке розглядається саме в межах українського філософсько-історичного дискурсу, автор звертається до робіт українських філософів та націоналістів, зокрема Ю. Вассіяна та Є. Маланюка, а також дослідників їхнього творчого доробку.

Нааявна історіографічна та джерельна база допомагає ширше поглянути на роль непересічних особистостей в українській історії та визначити роль «національного генію» в сучасності.

Метою статті є виклад філософсько-історичної концепції «національного генію» та визначення її ролі в історії становлення української нації.

Для досягнення окресленої мети необхідно викремити такі завдання:

Проаналізувати поняття «геніальності» в історико-культурному та філософсько-історичному дискурсах;

Визначити поняття «національного генію» та здійснити його рецепцію до українського філософсько-історичного дискурсу;

Обґрунтувати роль концепції «національного генію» для історії становлення української нації та визначити її актуальність для сучасності.

Виклад основного матеріалу. Поняття «геній» та «геніальність» є об'єктом дослідження багатьох наук – філософії, історії, культурології, мистецтвознавства. Проблематика геніальності піднімається в творах багатьох мислителів, починаючи з античних часів, коли геніальність вважалася внутрішньою духовною характеристикою людини, та Середньовіччя, коли геніальність тлумачиться як божий дар. У подальшому дослідження феномену геніальності набуває наукового характеру та пов'язується з поняттями «здібності», «обдарованість», «талант».

Вагомий внесок у дослідження геніальності в межах світового та вітчизняного історико-філософського та історико-культурного дискурсів внесли І. Кант, А. Шопенгауер, Ч. Ломброзо, Ф. Гальтон, Р. Барта, А. Анастасі, О. Оніщенко та інші представники гуманітарних наук минулого й сучасності. У деяких аспектах дослідники мають різні точки зору на проблему походження геніальності, зокрема пошук спільних рис із божевіллям (Ч. Ломброзо); дихотомії спадковості та виховання (Л. да Вінчі, Ф. Гальтон, О. Лещинська); ототожнення з творчою продуктивністю, коли це «...людина, яка в будь-якій галузі діяльності здатна показати результати, які значно перевищують середні показники» [11, с. 473]; визначення можливості переходу від обдарованості до таланту та геніальності (О. Олександров, В. Рибалка) та інших проблемних питань.

Проте спільним підсумком всіх досліджень щодо природи геніальності є теза про унікальність та універсальність геніальної особистості: «...оскільки саме геніальність прокладає нові шляхи для розуміння світобудови, устрою суспільного життя, науки, культури, людини як особистості» [1, с. 105]. Особистість, яка визнається геніальною, розкривається в усіх її аспектах, тобто мова йде не лише про послідовний розвиток вроджених задатків та набутих здібностей, але про здатність випередити свій час і залишити свій слід в історії: «Мірилом творчої потужності та непорушної єдності всіх народів була людська геніальність. Кожен пам'ятав і шанував своїх геніїв, оскільки саме креативні генії створювали абсолютно нову реальність...» [1, с. 105].

В історико-культурному дискурсі поняття «генію» та «геніальності» розглядаються здебільшого в контексті формування та розвитку особистості художника, митця. Це відбувається в контексті його порівняння з поняттями «здібності», «обдарованість», «талант». Культурологи О. Оніщенко та О. Лещинська, Н. Білокопитова визначають геніальність не лише

як успішну реалізацію мистецьких здібностей, але й як передумову створення принципово нових ціннісних домінант та орієнтирів: «Геній – це найвищий ступінь розвитку таланту. Творчість геніальної людини надає суспільству історичне і обов'язково позитивне значення. Відмінність генія від таланту полягає не так у мірі обдарованості особистості, як у тому, що геній створює епоху у сфері своєї діяльності» [1, с. 105]. «Якщо творчість талановитого митця може визнаватися як явище в національному аспекті, то геніальний митець створює загальнолюдські цінності, що, долаючи національні межі, засвідчують інтелектуальні та естетико-художні цивілізаційні надбання» [10, с. 82]. «Талановиті люди відрізняються від геніальних величчю і суспільною значущістю проблем, які вони розв'язують. Геній – дуже рідкісне явище. Виражаючи потреби суспільства, він творить самостійно й оригінально, шукаючи відповіді на такі питання, яких інші люди часто й не помічають. Своєю діяльністю геній сприяє прогресивному розвитку всього суспільства» [9, с. 102].

Отже, природа генію не вичерпується виключно однією сферою, а реалізація геніальності передбачає створення принципово-нового соціокультурного простору, яке починається з діяльності генія: «Геніальність щоразу проривається за межі матерії, виходить у простір недосказаного й недомовленого» [7, с. 20].

Проте мова тут іде не лише про реалізацію індивідуальної траєкторії генію як окремої особистості, але і про створення нової реальності для всього суспільства. Сутність геніальності полягає не лише у вмінні бачити світ принципово по-новому, але і дати своє бачення іншим людям: «...генія відрізняє не лише специфічна здатність до пізнання ідей або речей, незалежна від закону достатньої підстави, а й набуте мистецтво робити доступним своє бачення того, що існує, іншим людям: митець змушує дивитися на світ його очима» [12].

Отже, в історико-культурологічному контексті геніальна особистість є особистістю, здатною явити світу нові ідеї та запропонувати нове бачення. Проте дана інтенція зберігається і при реалізації концепту «геніальності» також у філософсько-історичному дискурсі, тобто геніальна особистість може проявити себе не лише як митець, але і в інших сферах: «Поняття художнього генія стало вихідним для поняття генія взагалі (релігійного, наукового, політичного, військового)» [8, с. 140].

У межах філософсько-історичних концепцій неодноразово підкреслюється роль особистості як рушійної сили історії, що, на нашу думку, можна пов'язати з реалізацією концепту «геніальність» в динаміці розвитку історичного процесу в контексті створення нових ціннісних домінант без радикального порушення старого: «Геніям властива надзвичайна творча активність, бережливе ставлення до культурних надбань минулого і водночас – рішуче подолання застарілих поглядів і традицій. Вони швидше за інших людей усвідомлюють найактуальніші про-

блеми свого часу і силою свого розуму знаходять нові шляхи їхнього розв'язання» [9, с. 102].

«Геній історії» є здатним змінити історію не лише за допомогою введення радикально нових, незрозумілих сучасникам, ціннісних домінант, але і вмінням вплинути на сучасників, дати відповідь на нереалізовані запити суспільства, об'єднати та поєднати за собою шляхом змін та новацій: «...творчий геній – це кожна (будь-яка) людина, що привнесла в життя щось нове і тим самим вплинула на інших, що само собою міняє світ» [2, с. 6]. Отже, «геній» це не лише художник чи митець, це видатна людина, здатна змінити хід історії і сформувати нову соціокультурну реальність.

У межах українського філософсько-історичного дискурсу поняття «геній» доцільно конкретизувати в контексті теорії нації, адже націотворчі процеси на українських землях у більшій мірі пов'язані з діяльністю конкретних історичних особистостей – Б. Хмельницького, Т. Шевченка, М. Грушевського, С. Петлюри, Є. Коновальця, С. Бандери, Л. Лук'яненка та інших активних представників українського націотавновлення. Внесок, зроблений поетами, науковцями, військовими та політичними діячами до процесу становлення української нації, оцінюється не лише як підтримка національної боротьби, а й як формування нового світогляду, ствердження нових ціннісних домінант, які об'єднали та активізували український народ до процесів націотавновлення.

Такою особистістю, на думку Ю. Вассіяна, був Т. Шевченко: «Національність Шевченка у світлі поглибленої аналізу тотожна з оригінальним актом духової історії, в якому українське життя прийняло скріплені вирази національної свідомості» [5, с. 284]. «Геніальність» Т. Шевченка визнає і відомий дослідник та літератор Є. Маланюк: «Насамперед Т. Шевченкові вдалося «вдихнути історичне життя в завмерлий національний організм». Сам він при цьому повністю осягає «національно-державну» свідомість у «геніальній формулі» про «свою хату»» [6, с. 155].

У даному випадку Т. Шевченко не визнається в якості поета світового рівня, навпаки, Ю. Вассіяна визначає, що «Український національний геній залишився неприступним для світу з боку своєї істотної величчю» та що «...Шевченко ввійшов до світової літератури і не зайняв там ніякого місця» [4, с. 285]. Проте причина цієї «незрозумілості світу» полягає саме у «національності» генія поета: «...описаний внутрішній спогляд на індивідуальність поета замкнений для кожного, хто органічно не зв'язаний з ґрунтом українського життя, що видало поета, і долею не бере в ньому участі» [4, с. 285]. Думку про «національність» українського генія як творця підтверджується також Є. Маланюком, який: «...осмислюючи кризу європейського мистецтва, витлумачує органічний, іманентний зв'язок між неспустошеною особистістю та її національним буттям, позбуваючись якого, людина позбувається власної сутності, людяності.»... і для якого творець «...є «відкривачем» сенсу («правди») життя,

людиною, що «прозріває» й «відчуває» ентелехію буття» [6, с. 154].

Обґрунтовуючи пріоритетність ролі «національних геніїв» для процесу українського націоставовлення в межах українського філософсько-історичного дискурсу, доцільно зазначити, що українські дослідники відводять їм роль «пророків» ідей, які оформлюються і висловлюються під час проходження життєвого шляху генія і впливають на пасивний інертний український народ.

Проте в межах філософсько-історичного дискурсу доцільно визначити декілька підходів щодо даної проблематики, але які не взаємо виключають, а скоріше доповнюють один одного.

Є. Маланюк визначає в якості національних геніїв саме представників культури, які є творцями «... «безсмертних і вічних» ідей, передусім мистецьких, котрі визначають внутрішню екзистенцію будь-якої культури та матеріалізація котрих творить історію» [6, с. 155]. На думку мислителя, ідея державності та нації якраз в межах культурного виміру: «Інтелекти – мислителі та митці – є справжніми «творцями життя», оскільки є апостолами та пророками ідей» [5, с. 155].

Проте концепція «національного генія» Ю. Вассияна отримує дещо ширше тлумачення. На думку мислителя, «пророками» національної ідеї можуть стати не лише поети та митці, як Тарас Шевченко, але і військово-політичні діячі, як історична постать Богдана Хмельницького чи сучасники мислителя Симон Петлюра та Євген Коновалець. У опублікованому часописі доповіді «В Річницю...» Ю. Вассиян називає згаданих українських історичних військових діячів «два дорогі скрижалі», які «жили щоденним хлібом рідного духа, а цей давав силу писати на скрижалях їхнього життя спільну заповідь» [3, с. 143]. І не зважаючи на трагічне вбивство обох «національних геніїв» ворожою рукою, «...заповідь обох великих не наказує вмирати, але кличе віддано жити, життя творити і духа багатити» [3, с. 143]. Отже, непересічні особистості, «генії української історії», «пророки української національної ідеї» можуть сформуватися та реалізуватися не лише в мистецтві та науці, але і у військово-політичній площині, що, на думку автора, є необхідною передумовою для перемоги сучасної української нації над ворогом.

Обидва дослідники вбачали причини історичних поразок України саме у відсутності національної ідеї, «котру не змогла сформулювати тодішня інтелігенція» [6, с. 157], і яка так і не змогла чітко сформуватися та оформитися в якості чіткого вектору реалізації державницьких прагнень. Причиною цієї деструкції, на думку українських націологів, є негативна характеристика пересічного українця, миролюбність і стриманість якого в межах українського філософсько-історичного дискурсу сприймається як соціальна пасивність та інертність: «У справі творення «нового українця» були корисними як позитивні зразки, так і антиприкладі – прив'язування дійсних чи гаданих історичних невдач до образу українського як до чогось

занадто м'якого, миролюбного, пасивного і позбавленого творчості» [5, с. 17].

Навіть здобуття державності, що мало місце за часів Гетьманщини чи Національно-Демократичної революції, не стало свідченням формування ціннісних домінант, які стали б передумовою для націотворчих процесів, адже провідники України не змогли: «...«вдихнути душу національній культурі», «створити привабливо-прекрасну Легенду України», запалити народ «вогнем національної релігії», надихнути його «жадобою національного життя», показати народові справжню українську історію» [6, с. 157].

Отже, «національний геній» України повинен не лише бути пророком та вміти випередити свій час, але бути таким, щоб «...належав до справжньої духовної еліти, до типу... «Великої Людини», «Великої Особистості», котра долає аморфність і забезпечує життєвість кожного організму та організації, в тому числі національних. При цьому така людина, лідер, «випромінюючи свою власну моральну енергію, мусить відчувати постійний приплив енергії оточення» [6, с. 157].

Подолати пасивність та відсутність згуртованості українського народу, яка спостерігається навіть у кризові періоди, може лише та історична особистість, яка не просто виступає типовим «носієм» ціннісних домінант українського світогляду та є здатною відповідати на актуальні запити та потреби українців. Це повинна бути людина, яка своїм життям та творчістю буде здатна створити нову соціокультурну реальність для своїх сучасників та активізувати їх на конструктивні дії.

Саме тому, на думку автора, в межах українського філософсько-історичного дискурсу доцільно використати саме термін «національний геній». І хоча «українські генії» можуть не бути відомими світу, проте вони є здатними повністю змінити українську соціокультурну дійсність та стати провідниками націотворчих процесів. Це можуть бути художники, поети та літератори, науковці, військові діячі чи просто управлінці, проте поняття «національний геній» України включає в себе універсальність, відкритість, здатність створювати та транслювати нові ціннісні домінанти та активізувати членів українського суспільства на конструктивні націотворчі дії. Геній – це найвищий розвиток можливостей особистості: «Талановитість, професійність, вражаюча працездатність, емоційність, спостережливість та багато інших рис, що вирізняють генія, трапляються і в інших людей. Однак геніальність – це найскладніше злиття всіх тих чинників, які частково властиві багатьом. Їхній синтез і дає сплеск, що є підсумованим і принципово новим вираженням усіх кращих властивостей, набутих людством упродовж усієї історії його розвитку» [10, с. 83]. «Національний геній» України – це синтез найвищого рівня всіх духовних можливостей українського суспільства, народження нового буття української нації, довгоочікувана відповідь на прагнення до єднання та історичної реалізації України, яка буде здійснена за умови подолання всіх кризових та деструктивних

тенденцій і ефективного використання матеріально-ресурсного та духовного потенціалу.

Висновки і пропозиції. У результаті аналізу концепту «геніальності» в межах історико-культурологічного та філософсько-історичного дискурсу автором було визначено, що базові характеристики геніальності є характерними не лише для мистецтва, але і для будь-якої сфери реалізації, і будь-які геніальні особистості здатні сформувати ціннісні домінанти актуальної епохи та докорінно змінити історичний процес.

Подальший аналіз концепту «геніальності» в контексті українського філософсько-історичного дискурсу виявив доцільність трансформації поняття «генія» в загальному значенні у поняття «національний геній», яке є більш функціональним в межах проблематики українського націостановлення.

Основним результатом дослідження стало виявлення безпосереднього взаємозв'язку між «національним генієм» та конструктивними суспільними зрушеннями в історії української нації.

За допомогою компаративного співставлення концепцій Ю. Вассіяна та Є. Маланюка автор продемонстрував, що геніальність «специфічно українського митця» та геніальність «українського діяча в цілому» мають спільні характеристики та призначення, а саме – створювати ціннісні домінанти як якісні характеристики нової соціокультурної реальності та активізувати українське суспільство на конструктивні дії суспільно-історичного значення.

Актуальність дослідження поняття «національного генія» полягає в обґрунтуванні практичності та функціональності даного конструкту. Перед сучасним українським суспільством необхідно поставити задачу виплекати свого «національного генія», здатного ліквідувати кризові тенденції в українському суспільстві та очолити боротьбу проти військово-політичної агресії. Пошук шляхів формування, навчання та виховання особистостей, які б у подальшому змогли б досягнути рівня «національного генія», повинен стати пріоритетною задачею вітчизняних досліджень у галузі філософії, історії, культурології та педагогіки.

1. Білокопитова Н., Білокопитов В. Філософія геніальності: міждисциплінарний та інтеркультурний підхід. *Педагогічні інновації: ідеї, реалії, перспективи*. 2024. Вип. 2(33). С. 105–112.
2. Васильченко О. Обдарованість як багатогранне явище сьогодення. URL: https://library.udpu.edu.ua/library_files/psuh_pedagog_probl_siisk_shkolu/16/visnuk_16.pdf.
3. Вассиян Ю. В Річницю... *Твори: у 2 т. Т. 1: Степовий сфінкс. Суспільно-філософські нариси*. Торонто: Євшан-зілля, 1972. С. 136–160.
4. Вассиян Ю.І. Назад до Шевченка. *Твори: у 2 т. Т. 1: Степовий сфінкс. Суспільно-філософські нариси*. Торонто: Євшан-зілля, 1972. С. 273–286.
5. Загребельний І. Філософ в стані ідеологів. *Рефлексії: Вибрані твори*. Київ: Українська видавнича справа, 2021. С. 7–25.
6. Іванишин П. Основні концепти націософської інтерпретації Євгена Маланюка: есеїстичний дис-

курс. *Вісник Львівського університету. Серія: Журналістика*. 2021. Вип. 49. С. 151–161.

7. Карповець М. Філософська рецепція геніальності як антропологічного феномену. *Науковий вісник Східноєвропейського національного університету імені Лесі Українки*. 2014. № 16. С. 17–23. URL: <https://evnuir.vnu.edu.ua/bitstream/123456789/6277/1/3.pdf.pdf>.
8. Коваленко О.А. Філософський підхід до визначення сутності поняття «обдарованість». *Педагогіка формування творчої особистості у вищій і загальноосвітній школах: зб. наук. пр. / ред. кол.: Т. І. Суценок (голов. ред.) та ін. Запоріжжя, 2011. Вип. 20(73). С. 137–142.*
9. Лещинська О.А. Психологія творчості та винахідництва: навчальний посібник. Івано-Франківськ: Симфонія форте, 2022. 216 с.
10. Оніщенко О.І. Історія та теорія художньої творчості: навч. посіб. Київ: Ліра-К, 2023. 284 с.
11. Anastasi A. *Differential Psychology*. New York: The Macmillan Company, 1949. 600 p. URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.187455/page/n1/mode/2up>.
12. Schopenhauer A. *The World As Will And Idea*. Vol. II. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co., 1909. URL: <https://www.gutenberg.org/files/40097/40097-h/40097-h.html#toc17>.

References

1. Bilokopytova N., Bilokopytov V. (2024). *Filosofiiia genialnosti: mizhdystsyplinarnyi ta interkulturnyi pidkhid* [Philosophy of Genius: An Interdisciplinary and Intercultural Approach]. *Pedahohichni innovatsii: idei, realii, perspektyvy*. # 2(33). Pp. 105–112. (in Ukrainian).
2. Vasylychenko O. (n.d.). *Obdarovanist yak bahatohranne yavyshe sohodennia* [Giftedness as a Multifaceted Phenomenon of the Present]. URL: https://library.udpu.edu.ua/library_files/psuh_pedagog_probl_siisk_shkolu/16/visnuk_16.pdf (in Ukrainian).
3. Vassyian J.I. (1972). *V Richnytsiu... [On the Anniversary...]*. *Tvory: u 2 t., Vol. 1: Stepovyi sfinks. Suspilno-filosofichni narysy* [The Steppe Sphinx: Socio-Philosophical Essays]. Toronto: Yevshan-zillia. Pp. 136–160. (in Ukrainian).
4. Vassyian J.I. (1972). *Nazad do Shevchenka* [Back to Shevchenko]. *Tvory: u 2 t. Vol. 1: Stepovyi sfinks. Suspilno-filosofichni narysy* [The Steppe Sphinx: Socio-Philosophical Essays]. Toronto: Yevshan-zillia. Pp. 273–286. (in Ukrainian).
5. Zahrebelnyi I. (2021). *Filosof v stani ideolohiv* [A Philosopher among Ideologists]. *Refleksii: Vybrani tvory*. Kyiv: Ukrainka vydavnycha sprava. Pp. 7–25. (in Ukrainian).
6. Ivanyshyn P. (2021). *Osnovni kontsepty natsiosofskoi interpretatsii Yevhena Malaniuka: eseistychnyi dyskurs* [The Main Concepts of the Nation-State Interpretation of Yevhen Malaniuk: An Essayistic Discourse]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Seriya: Zhurnalistyka*. #49. Pp. 151–161. (in Ukrainian).
7. Karpovets M. (2014). *Filosofska retseptsiiia genialnosti yak antropohichnoho fenomenu*. [Philosophical Reception of Genius as an Anthropological Phenome-

- non]. *Naukovyi visnyk Skhidnoievropeiskoho natsionalnogo universytetu imeni Lesi Ukrainky*. #16. Pp. 17–23. URL: <https://evnuir.vnu.edu.ua/bitstream/123456789/6277/1/3.pdf.pdf>. (in Ukrainian).
8. Kovalenko O.A. (2011). *Filosofskyi pidkhyd do vyznachennia sutnosti poniattia «obdarovanist»* [A Philosophical Approach to Defining the Essence of the Concept of “Giftedness”]. *Pedahohika formuvannia tvorchoi osobystosti u vyshchii i zahalnoosvitnii shkolakh: zbirnyk naukovykh prats. Zaporizhzhia*. # 20(73). Pp. 137–142. (in Ukrainian).
9. Leshchynska O.A. (2022). *Psykhohiia tvorchosti ta vynakhidnytstva: navchalnyi posibnyk* [Psychology of Creativity and Invention: A Textbook]. Ivano-Frankivsk: Symfoniia forte. (in Ukrainian).
10. Onishchenko O.I. (2023). *Istoriia ta teoriia khudozhnoi tvorchosti: navchalnyi posibnyk*. [History and Theory of Artistic Creativity: A Textbook]. Kyiv: Lira-K. (in Ukrainian).
11. Anastasi A. (1949). *Differential Psychology*. New York: The Macmillan Company. URL: <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.187455/page/n1/mode/2up>.
12. Schopenhauer A. (1909). *The World As Will And Idea*. Vol. II. London: Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. URL: <https://www.gutenberg.org/files/40097/40097-h/40097-h.html#toc17>.

Отримано редакцією журналу / Received: 29.10.25
Прорецензовано / Revised: 08.11.25
Схвалено до друку / Accepted: 10.11.25

DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2025.37.9>
УДК 316.77: 004.738.5: 32.019.51

Валентина ПОДШИВАЛКІНА

доктор соціологічних наук,
професор кафедри соціології та філософії
Мелітопольського державного педагогічного університету
імені Богдана Хмельницького, м. Запоріжжя, Україна

ORCID: 0000-0003-2828-5928
Email: podshyvalkina@hotmail.com

СТАРІ МІФИ ПРОТИ МАЙБУТНЬОГО: СОЦІОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ МЕРЕЖЕВОЇ КОМУНІКАЦІЇ В ПОСТРАДЯНСЬКОМУ ПРОСТОРІ ВІЙНИ

Анотація. У статті здійснено соціологічний аналіз дискусій у мережових спільнотах пострадянського простору як важливого елементу сучасної гібридної війни. Показано, як старі радянські міфи та символи відтворюються у цифрових комунікаціях і трансформуються в інструменти ідеологічного впливу, спрямованого проти майбутнього незалежних пострадянських держав. На основі кількісного й якісного аналізу коментарів користувачів у чаті соціальної мережі Facebook, який об'єднує колишніх жителів Латвії, простежено механізми поширення радянських наративів, способи символічної легітимації радянського минулого та формування дискурсу ностальгії. Визначено основні типи висловлювань – демонстративна іронія, критика влади, напад на опонентів, спроби виведення радянських символів за межі російського дискурсу. Доведено, що мережові комунікації стають ареною протистояння минулого і майбутнього, де радянська міфологія функціонує як зброя інформаційного впливу, спрямована на збереження імперських ідентичностей і підриє довіри до сучасних європейських цінностей. Авторка показує, що в основі маніпулятивних наративів лежить спрощене, лінійне мислення, брак критичності та апеляція до «золотого минулого», що виступає заміном осмислення реального майбутнього. У статті обґрунтовано тезу про необхідність розвитку соціології майбутнього як напряму, що дає змогу аналізувати не лише наслідки минулих соціалізацій, а й потенціали трансформацій у ціннісно-культурному просторі пострадянських суспільств. Результати дослідження свідчать, що інформаційні платформи виконують роль не просто каналів обміну думками, а механізмів ідеологічної репродукції, через які минуле перешкоджає утвердженню модерних і демократичних орієнтирів. Особливу увагу приділено ролі онлайн-дискусій у відтворенні ідентичностей, заснованих на колективній пам'яті, та способах їх трансформації під впливом воєнного досвіду. Отримані результати можуть бути використані для подальшого дослідження впливу цифрових комунікацій на формування суспільної свідомості у кризові періоди. Гібридна війна постає не лише як збройна, а й як комунікативне протистояння – боротьба за інтерпретацію майбутнього.

Ключові слова: гібридна війна, радянські міфи, інформаційні наративи, соціалізація, соціологія майбутнього.

Valentina PODSHYVALKINA

Dr of Sciences in Sociology, Professor,
Department of Sociology and Philosophy,
Bohdan Khmelnytsky Melitopol State Pedagogical University

OLD MYTHS AGAINST THE FUTURE: A SOCIOLOGICAL ANALYSIS OF NETWORK COMMUNICATION IN THE POST-SOVIET SPACE

Abstract. *This article provides a sociological analysis of discussions in online communities in the post-Soviet space as an important element of modern hybrid warfare. It shows how old Soviet myths and symbols are reproduced in digital communications and transformed into instruments of ideological influence directed against the future of independent post-Soviet states. Based on a quantitative and qualitative analysis of user comments in a Facebook chat group that brings together former residents of Latvia, the article traces the mechanisms of spreading Soviet narratives, ways of symbolically legitimizing the Soviet past, and the formation of a discourse of nostalgia. The main types of statements have been identified: demonstrative irony, criticism of the authorities, attacks on opponents, and attempts to remove Soviet symbols from Russian discourse. It has been proven that online communications are becoming an arena for confrontation between the past and the future, where Soviet mythology functions as a weapon of informational influence aimed at preserving imperial identities and undermining trust in contemporary European values. The author shows that manipulative narratives are based on simplified, linear thinking, a lack of criticality, and an appeal to the "golden past," which serves as a substitute for understanding the real future. The article substantiates the thesis about the need to develop the sociology of the future as a field that allows analyzing not only the consequences of past socializations, but also the potential for transformations in the value-cultural space of post-Soviet societies. The results of the study show that information platforms serve not only as channels for the exchange of ideas, but also as mechanisms of ideological reproduction, through which the past hinders the establishment of modern and democratic values. Particular attention is paid to the role of online discussions in the reproduction of identities based on collective memory and the ways in which they are transformed under the influence of war experience. The results obtained can be used for further research into the impact of digital communications on the formation of public consciousness in times of crisis. Hybrid warfare is not only an armed conflict, but also a communicative confrontation – a struggle for the interpretation of the future.*

Keywords: *hybrid warfare, Soviet myths, information narratives, socialization, sociology of the future.*

Постановка проблеми. Територію колишнього СРСР після розпаду радянського союзу звикли називати пострадянським простором. Важливою його властивістю був великий вплив РФ на країни, що його складають. Але за останні три десятиліття насамперед зменшується демографічний вплив Росії на сусідні країни, зокрема, Україну. Так, частка росіян в структурі населення України зменшилась з 21,1%, у 1989 році до 17,3% у 2001 році. А за оцінками у 2021 році чисельність росіян скоротилася приблизно до 3,559 мільйонів тобто до 8,6%, серед яких громадяни РФ склали 170 тис., або менше 5%. Але в той же час МЗС РФ наполягає на тому, що зараз в Україні проживає близько 6 мільйонів росіян, що майже вдвічі перевищує українські оцінки за 2021 рік. Без жодних сумнівів у російському варіанті їхні лави поповнюються за рахунок тих, кого десятиліттями русифікували, створюючи ілюзію значної чисельності росіян загалом та в Україні зокрема. Окрім того, цей вплив зменшується за рахунок падіння популярності російської мови у багатьох країнах колишнього СРСР, зокрема в Україні, завдяки образу російської мови як мови агресора.

Гібридна війна проти України ґрунтується на горезвісній тезі транскордонного захисту російськомовного населення, яка не витримує критики як із точки зору дотримання міжнародного права, так і з погляду реального стану справ [5]. Інформаційна війна як частина гібридної війни сьогодні діє як ком-

плексна система, в якій мережеві спільноти діють як активні агенти, які розповсюджують наративи, дезінформацію та контрнаративи. Розвиток мережевих платформ призводить до швидкості і масштабування впливу, перетворюючи онлайн-дискурс на ключовий елемент інформаційної війни [9]. Якими б не були соціальні мережі професійними чи за іншими інтегресами, багато з них на пострадянському просторі стають ареною для обговорення радянських міфів.

Радянська міфологія – це сукупність міфів, ідеологій та символів, які використовувалися радянською владою для легітимізації свого правління та формування суспільної свідомості. Вона заміняла традиційні релігійні вірування, створюючи «героїчні» історії про вождів революції, а також «ворожі» образи буржуазії та капіталізму. Крім того, нав'язувала утопічні уявлення про майбутнє.

Аналіз наукової літератури. Проблематика інформаційних впливів і маніпуляцій у пострадянському просторі перебуває у фокусі сучасних соціологічних, комунікативних і культурологічних досліджень. Питання функціонування радянських міфів та інформаційних наративів у сучасних умовах гібридної війни розглядаються у працях українських та зарубіжних науковців, зокрема О. Левченко, Ю. Дмитренко [3], Г. Яворської [5], І. Краснодемської, В. Калініченко, С. Марченко [11], Н. Потапчук [4], які аналізують трансформацію ідеологічних конструкцій у цифровому середовищі. У дослідженнях Л. Афанасьєвої, І. Бук-

реєвої, Л. Глинської, Н. Глебової, І. Чичановського [1; 2; 6] проаналізовано ситуації виникнення і розповсюдження деструктивних чуток та виявлення ефективних правових практик протидії їм у багатокультурних міських громадах.

Виклад основного матеріалу. Можна вказати на дві альтернативні лінії міфологізації щодо радянського періоду або – його розвінчання, або його ро-

мантизація. Романтизацію культивують старіючі вікові когорти, ті, хто втратив добробут або статус, або просто виявився емоційно дестабілізований внаслідок зникнення звичної обстановки, і, нарешті, ідеологічні очікування та особисті розрахунки не виправдалися в нових умовах.

Таблиця 1. Види висловлювань на публікацію про появу іграшки радянських часів на Центральному ринку

Тема висловлювання	Висловлювання	Кільк. лайків
Демонстративна ір	«Какой классный Чебурашка. Нужно себе купить» «Какой хорошенький !!Чем он провинился? Дети его очень любят, ушки такие мягкие, пушистые»	33 12
Спроби виведення образу Чебурашки за межі російського нарративу	«Родина Чебурашки поставляла в Советский Союз апельсины. И это резко сужает круг поиска, потому что в 1960-е годы (в тот период, когда Успенский писал свою повесть) были только три страны, откуда ввозили апельсины. Это Куба, это Марокко и это Израиль. Так чем провинился "иностранец" чебурашка?» «Видно некоторые людишки в детстве апельсины не ели, а Чебурашка в ящике с этим добром приехал» «ну давайте откажемся от немецкой техники? Или от Японской (вспомнив все ужасы творимые некоторыми людьми этих стран). Обычная плюшавая игрушка в чём виновата?» "А что будем делать с борщом? Вроде как украинский, а если все-таки русский? " Если с картошкой, то русский! До Петра I в Российской империи картошки не было»	22 5 21 12
Нападки на опонентів	«Вроде как Ланга (активная выступающая против руссификации) родилась после времён депортаций, но с её манией строчить жалобы, меня мучают сомнения, не она ли тогда жила и строчила жалобы на сородичей, а потом их депортировали ...» «может у неё (у Ланге), как у кошки девять жизней? И в каждой из них она непременно гадит» «Жить веселей, когда смотришь как взрослые тётки борются с игрушками» «Радоваться нужно, что ставится Латвийский флаг-патриотично!, а не чужеродный» (подразумевается украинский флаг, который широко распространён в Латвии в знак поддержки) «Хосподи! Дурдом! Всеми любимый Чебурашка ВДРУГ стал причиной раздора! Смех да и только!» «Повезло продавцам Чебурашек. Сейчас поймают волну и срубят денег. Хагги Ваги отдыхает.»	39 9 37 12 16 23
Критика місцевої влади	«Аж тошнит от идиотов. Так и хочется спросить: «Чем тебе , чмо, добродушный Чебурашка насолил?» «Пля! Епа! Всему миру надо дать инструкции как правильно бороться с плюшевыми игрушками! Люди, где же это видано подобное?!?» «Так всегда бывает. Когда правительство ничего не может сделать для своего народа, начинаются националистические разборки и стравливание людей». «А чем заменить, если Спридитыса в продаже нет или он стоит пол зарплаты?» «Дибиллизм, прицепились к этой милой игрушке, у меня сын без чебурашки спать не ложится и играет с ней, а дочка без панды» «Больше нечем заняться, так и хочется сказать другие слова, не к чему прицепится, правильно, у нас же Латвийских игрушек нету, все импортное, все заводы и фабрики расхучили, для кого жирные годы в 90ых,а для кого родители без денег и без работы остались, потому что все распродали и позакрывали, а людей подзад коленом, без компенсаций, чебурашка им мешает» «зато в Евросоюзе. Он всё дал - и прекрасную работу, и свободу, которой не было в Союзе, и зарплату, и заботу о стариках и детях, и бесплатное образование, и европейскую медицину и пр., и пр., и пр.пр., и пр.».	21 13 23 5 5 16

	«это генетика, возможно его прадедушка бегал с маузером по деревне и именем революции мародёрничал у крестьян, сам-то тоже не пригодился в другом качестве))»	6
	«Чебурашка оккупант... а этот Отто, не заметил что половина рынка зацанных, облёванных бомжей с целым букетом болезней? Нариков-гопников не заметил?»	4 8

Таблиця 2. Види висловлювань на публікацію про зняття вистав російською мовою у Ляльковому театрі під час російської агресії в Україні

Тема Висловлювання	Висловлювання	Кільк. лайків
Демонстративна	«Боже, а в чем была пропаганда?! В защитном окрасе крокодила Гены? В ушах-локаторах Чебурашки?» И вообще: у нас же запрещено смотреть российские СМИ, откуда сведения о том, какая в РФ пропаганда? «Всё, что нужно знать о героях нашего детства. Не модно? Советских мультики учили нас мудрости»	3
	«В театре восхитительная русская труппа. Каждый спектакль как жемчужина. Сердце разрывается от таких новостей»	12
	«Да что же это творится.? Русско-говорящие дети-это что же не дети? В чем виноваты дети? В том что они родились в стране абсурдов? «Если бы не эта информация, то даже не знал бы об использовании "военного чебурашки", а витал-бы в своих детских воспоминаниях об этих героях. Но Вы мне открыли глаза и правду!!! 😊)))))))))). А что с книгами будем делать, с информацией в интернете, фильмах в интернете? Что будем делать с ними, господи? А если крокодил "не Гена", то можно? А Чебурашка, или я уже подразумеваю, что любая картинка с Советского мультика (даже не Российского), на детской майке это будет считаться как? И я так понимаю, это уже не шутка это уже "Горе от ума" или от его отсутствия. Ну, если уже Чебурашка на них страх наводит...»	11
	Гена, а нет ли в этом антисемитизма? Я всё-таки из Израиля приехал» «Чебурашка вообще-то был либо из Марокко, либо из Израиля, поскольку прибыл в коробке с апельсинами»	20 12
Критика місцевої влади	«Боже, зачем ты дал власть и не дал мозгов этим идиётам» «это не Бог им дал власть;) Бог с народом, а во власти какие-то не очень умные, бесчувственные и странные люди...»	8
	«Может лучше снять столь "одарённое" руководство театра, чтобы не страдало ерундой, смешивая политику со всем остальным.»	3
	«Вот если честно - до позавчера - ничего не слышал о Чебурашке в пропаганде. Сегодня – половина активных пользователей ФБ - успела об этом сказать. Можно сказать, что "Чебурашка взорвал латвийские соц.сети!" Благодаря мин.культы и особо одаренным личностям в руководстве театра - теперь Чебурашка в образе Че Гевары на веки вечные!»	5 5
	«Какая нахрен пропаганда! Вы сами и есть пропаганда (обращение к тем, кто затеял убийство театра для русскоговорящих детей)»	
	«Сука, причем дети?, сколько русскоговорящих детей, они виноваты?, вы политики попутали все берега. Интересно чем все это закончится? Всему есть начало и КОНЕЦ, Широко и быстро шагать начали, как- бы штаны не порвались.»	5
	«Если нац. дебилы боятся даже Чебурашку, то скоро к такому "гос-ву" прибежит маленький пушной зверёк – писец называется!».	13
	Печально, но благодаря идиотам Латвия превращена в страну абсурда и вероятно на очень долгие года»	16
«Убрать надо все, что прикасалась рука России, дома, театры, магазины, предприятия, дороги, все уничтожайте. И с чем вы останетесь? Конечно всё под контролем у Бога. Больше хауса , быстрее всё закончится. Правительство знает, что им осталась мало времени, они сбегут. А вот граждане, кото-	9 3	

	<p>рые в ненависти живут, куда им бежать, когда придёт Россия. А РОССИЯ придёт! Какой тупизм,30 лет ничего не делали, а сейчас борьба с героями нашего детства!!Их в правительство специально из дурдома вытащили?! Конченые вам не долго осталось глумится. Слава чебурашке» «Я просто в шоке. Маразм крепчает» «Ну это ожидаемо, просто звенья одной цепи....» «Да.....не ту страну назвали Гондурасом.....» «Они там совсем е...нулись...»</p>	<p>8 16 4 19</p>
Пряма дезінформація	<p>«А я думаю, что до тех пор, пока о русскоязычных будут "вытирать ноги", такая ситуация будет во всем... Книги, памятники, образование-стоит задуматься, что происходит, и кому это НА руку....» «да всем известно кому это на руку, вот как это исправить?» «Так и до сожжения книг недалеко, а до нацизма – близко». А книги будем сжигать! Инквизиция в действии. Маразм крепчал...» «Да, это что-то напоминает. Это уже было... Некоторое время назад» «На Украине уже жгут русские книги»</p>	<p>3 1 6</p>

У сучасність включені соціальний статус майбутнього, ставлення до нього людей та їх поведінка у соціальному просторі. Майбутнє у соціології – це не просто час після сьогодення, а соціальний конструкт, який розглядається через призму цінностей, очікувань та соціальних дій. Його аналізують у рамках теорій соціальних змін, соціальної дії, а також у рамках самостійної галузі – «соціології майбутнього». Це поняття вивчає образ майбутнього, соціальний статус майбутнього і те, як сприймають і будують своє майбутнє, що робить його важливою соціологічною категорією. П. Штомпка виділяє суспільства, орієнтовані або на минуле, або та майбутнє.

Деякі проблеми легко проглядаються щодо конкретного випадку. Об'єктом нашого дослідження були тексти чату на ФБ у назві якого є назва столиці Латвії та її жителів. В основному у чаті представлені відносно нейтральні фото міста різних часів, історичні нариси, але іноді з'являються й відверто прорадянські фото та тексти. Вибір чату обумовлений тим, що він зроблений колишнім жителем СРСР, який виїхав із Латвії 33 роки тому та мешкає в іншій країні поза межами колишнього СРСР. Крім того організатор чату проголошує відкрито свою позицію підтримки ідей щодо СРСР, а учасники сайту мають досвід життя в Радянській Латвії, але деякі проживають тепер у інших країнах. Загалом у групі 61,2 тис. підписників. Сам організатор чату зробив 33 публікації за повних два роки, зокрема 17 у 2023 році та 16 у 2024 році.

Зазначимо, що Латвія – одна з країн, яка підтримує Україну, приймаючи понад 40 тис біженців, надаючи медичну допомогу пораненим українським військовим у своїх шпиталях та санаторіях, направляє гуманітарну допомогу військовим та цивільним, у тому числі транспорт, пожежні машини, продукти харчування. У Латвії в школах навчаються близько 4000 дітей з України. Незважаючи на це, приблизно 1862 дитини, що становить близько 30% від загальної кількості українських дітей, не зараховано до

латвійської системи освіти, а навчаються віддалено в українських школах.

У цій країні росіяни становлять 24% від усього населення і 34% від населення столиці. У той же час у сусідній Литві тільки 5% росіян. Відомо, що країни Балтії, як і Україна, багато років були привабливими місцями проживання для відставних військових і для працюючих на Крайній Півночі. Понад 35 тисяч російських громадян перебуває на території Латвії, серед них більшу частину складають корінні жителі, які найчастіше приймали громадянство РФ з економічних причин, а саме – отримання пенсії у більш ранньому віці та більшому обсязі з урахуванням стажу роботи у регіонах із високими зарплатами поза межами Латвії (Крайня Північ, Далекий Схід або за кордоном).

Ми взяли для аналізу кількісні показники: чисельність учасників дискусії, що підтримали публікацію; кількість тих, хто залишив свій коментар або коментарі; кількість тих, хто поширив інформацію. Окрім того ми проаналізували дві найбільш розгорнуті дискусії щодо фото та тексту самого організатора чату, пов'язані з міфом про щасливе радянське дитинство. У двох сюжетах із великою чисельністю дискусій йшлося про іграшки та вистави про героїв книжки та мультиплікаційного фільму «Крокодил Гена та його друзі».

У середньому за два обраних роки на один пост організатору чата було 137,9 лайків або підтримки, при цьому максимальна підтримка 847 лайків у 2024, мінімальна – 6 лайків у 2023. Середня кількість учасників обговорення на один пост була 67 реплік у обговоренні та 17 випадків поширення інформації. Можна говорити, що пасивна підтримка вдвічі перевищує активну участь у дискусії. Розповсюдження текстів становить одну десяту частину від усіх реакцій на пост. Ця тенденція особливо показова, якщо мова йде про поширення інформації. Разом з тим лайки та інші знаки підтримки самі по собі виражають ознайомлення з ідеями посту.

Поява фото з іграшкою Чебурашка на Центральному ринку поряд із національним прапором обурило одного з членів чату. Організатор чату надрукував фото та негативний коментар на подію. Ця публікація привернула увагу 462 членів чату, які поставили лайки, 197 осіб взяли участь в обговоренні і 68 поширили інформацію. У відсотках співвідношення було наступним: 9% членів чату поширили інформацію, 28% взяли участь у дискусії та 64% підтримали лайками. У таблиці 1 представлені види висловлювань на публікацію про появу іграшки радянських часів на Центральному ринку поряд із латвійським державним прапором у період російської агресії проти України, та кількість їхньої підтримки іншими учасниками дискусії. Висловлювання приведені на мові оригіналу та у авторській орфографії.

Іншим приводом для дискусії стало повідомлення про відміну вистави про Крокодила Гену та його друзів російською мовою та про зняття з репертуару вистав російською мовою у Ляльковому театрі. Рішення директора театру було продиктовано як загрозами з боку Росії на адресу країни, так і переходом навчання у всіх школах на латиську мову. Але при цьому залишаються школи національних меншин, зокрема, дві українські школи. Усього відреагували лайками 183 осіб (50%), 130 взяли участь у дискусії (35%) і 55 осіб переслали інформацію іншим (15%). У таблиці 2 наведені види висловлювань на публікацію про зняття вистав російською мовою у Ляльковому театрі під час російської агресії в Україні, а також кількість лайків підтримки судження у часи російської агресії проти України. Висловлення приведені на мові оригіналу та в авторській орфографії.

Дослідження підтверджує, що у російськомовних чатах превалує грубий дискурс [10], замахи на гідність опонентів [11], ігнорування сучасного контексту. Відомо, що радянські міфи широко використовують різні символи. Образ Чебурашки виводиться у такий самий символ.

На наш погляд, обговорення в чатах на пострадянському просторі стають ареною протистояння сучасності та минулого. Іграшки та дитячі спектаклі завжди виступають частиною процесу соціалізації. Образи дитячої літератури, зокрема Чебурашки та Крокодила Гену як радянські символи використовуються у сучасній внутрішній політиці рф та продовжують існувати у наративах учасників дискусії, що підтверджує тезу про використання історії як зброї у сучасних пропагандистських наративах рф [3; 11].

Ми виокремили чотири характерні типи висловлювань учасників дискусії щодо появи Чебурашки на Центральному ринку, а саме, демонстративна іронія, нападки на опонентів, спроби виведення образу Чебурашки за межі російського наративу, критика місцевої влади.

Одними з реакцій в обговоренні були спроби перейти на іронію або вивести образ Чебурашки та Крокодила Гену за межі російського дискурсу в містя, з яких нібито були герої епопеї привезені. Завдяки іронії робиться спроба зменшити гостроту теми в

умовах російської агресії проти України та відкритих загроз на адресу країн Балтії з боку рф. Але найбільш вираженими є нападки на опонентів та владу. У деяких випадках лунали прямі погрози на їхню адресу. Все це свідчить про неготовність прийняти бойкот російської культури учасниками обговорення у зв'язку з відкритою агресією проти деяких пострадянських країн або прямих загроз з боку рф. Наші дані підтвердили також тезу про те, що російська пропаганда в країнах Балтії спрямована на посилення недовіри до уряду [8].

Ми виокремили три характерні типи висловлювань учасників дискусії щодо зняття російськомовних вистав у Ляльковому театрі, а саме, демонстративна іронія, критика місцевої влади, пряма дезінформація. Остання заслуговує на увагу, оскільки використовується відверта брехня, що спрямована на очорнення майбутнього заради збереження радянських міфів.

Таким чином, зауважимо спроби приниження ролі мистецтва у формуванні особистості та підтримку учасниками дискусії спрямованості на минуле проти майбутнього. Іншими словами, мережева співдружність поширює наративи, що сприяють перенесенню на майбутнє сумнівного досвіду минулого.

Аналізуючи самі висловлення, можна стверджувати, що записи в чаті будуються на загальних сумнівних твердженнях поза суб'єктивним досвідом (за винятком деяких висловлювань). Це підтверджується наявністю канцеляризмів та російської фені, безапеляційністю висловлювань. Це означає, що немає особистого досвіду переживань, а повторюються старі міфи. Крім того, слід зазначити лінійність мислення, необґрунтовані узагальнення, перебільшення, віртуалізацію, повторення стереотипів, орієнтацію на класичну парадигму з об'єктивністю знання і невизнанням контексту.

Крім того у дискусії використовуються техніки замаху на людську гідність, неповага до особистості іншого, образливі випадки проти незгодних, зневага до влади та мови, повна відсутність культури спілкування.

Головна ідея дискусії – економіка важливіша за гуманітарні проблеми інших культур. Крім того, слід відмітити агресивне неприйняття змін та відсутність конструктивного критичного дискурсу. Сьогодні російський світ говорить і від імені всіх тих, чії нащадки були зрусифікованими під виглядом розвитку мови міжнаціонального спілкування. Дуже помітні спроби виправдати чи не помічати загроз із боку рф. Інакше кажучи, бачимо небажання переучуватися і бути відповідальними за дії об'єкта ідентифікації, не помічати, що поняття «радянський» транслює рецепти простого і передбачуваного життя в колективі в часі, що зупинився.

Висновки і пропозиції. Одним із позитивних підсумків проведеного дослідження є думка жінки, яку підтримали 21 учасник дискусії, а саме: «Нам публікують те, що ви готові обговорювати. Не кидайте коментарі, не лайкайте. Дайте їм завдання залучити

Вас до інших актуальностей. Все просто. Вас годують – Ви їсте. Перестаєте – шукають заміну, або в кормі, або в споживачі ... сумно ... але час прокинутися!»

Нагадаємо тезу Елвіна Тоффлера: «Безграмотними у 21 столітті будуть не ті, хто не вміє читати і писати, а ті, хто не вміє вчитися, розучуватися та переучуватися». Іншими словами, йде боротьба між тими, хто залишився зі старими знаннями, та тими, хто зробив крок уперед, перевчився, набув навичок, що відповідають новим уявленням, і діє в сучасних умовах. Насамперед йдеться про зміну методології пізнання, для якого характерна довіра не тільки до загального, але й до унікального та приватного. Існує надмірна довіра до знання, яке доступне абсолютному спостерігачеві, до пошуку відповідей на запитання «Чому?» або інтерес до детермінації минулим, та ігнорування пошуку відповідей на запитання «Що це?» і «З якою метою?». Отже, детермінація майбутнім – це методологічна основа, що суперечить просуванню застарілих радянських міфів. Сьогодні ми можемо констатувати факт світоглядного протистояння старих радянських міфів сучасним пошукам розуміння майбутнього.

Проведене дослідження підтверджує, що російські наративи прописуються найбільш зухвало, образливо та зневажливо. Особливістю соціальних мереж є те, що автори включаються в дискусію з будь-якої точки світу, вони можуть жити далеко від столиці Латвії, зі своїми «невдоволеннями» тим, що давно далеко від них. Горизонтальні зв'язки – ключова стратегія комунікацій. І в цьому чаті ми бачимо домінування старих міфів щодо соціалізації молоді та її майбутнього.

Таким чином, гібридна війна проти України та пострадянських країн включає експлуатацію старих радянських міфів, спрямованих проти майбутніх альтернативних напрямків розвитку. Мережеві спільноти стають тим середовищем, де прокручуються сумнівні тези про перевагу СРСР та Росії. Для України російсько-українська війна – це війна за майбутнє своєї держави, свого національного розвитку, отже, і проти усіх проявів російської пропаганди.

1. Аналіз та класифікація чуток. *Проект ІСС-Україна «Боротьба з чутками»*. Мелітополь, 2021. 20 с. URL: <https://surl.li/wzewjm>
2. Афанасьєва Л.В., Глебова Н.І., Андрющенко А. Орієнтація користувачів у медіапросторі та довіра до інфомедійних джерел: соціологічний аналіз. *Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики*. Вип. 94., 2022. С. 111–117.
3. Левченко О.П., Дмитренко Ю.В. Специфіка дискурсу ворожої пропаганди. *Закарпатські філологічні студії*. Ужгород: Видавничий дім «Гельветика», 2022. Т. 2. Вип. 24. С. 155–159.
4. Потапчук Н.Д. Результати емпіричного дослідження проблеми протидії чуткам в умовах надзвичайної ситуації. *Збірник наукових праць Національної академії Державної прикордонної служби України*.

Серія: психологічні науки. Хмельницький: Вид-во НАДПСУ, 2017. № 1 (6). С. 147–161.

5. Яворська Г. М. Гібридна війна як дискурсивний конструкт. *Стратегічні пріоритети*. *Серія: Політика*. 2016. № 4. С. 41–48.
6. Afanasieva Lyudmila, Hlebova Natalia, Bukrieva Iryna, Glyns'ka Lyudmila, Chychanovskyi Ihor. Rethinking destructive rumors as a legal means of solving the problems of intercultural interactions. *Cuestiones politica*. 41 (78), 2023. Pp. 246–254. URL: <https://produccioncientificaluz.org/index.php/cuestiones/article/view/40593/46257>
7. Daniel de Torres Barderi. *Antirumors handbook*. Council of Europe, 2018. 86 p.
8. Morkunas M. Russian propaganda in Baltics: Does it really work? *SSRN Electronic Journal*. 2022. URL: <https://doi.org/10.2139/ssrn.4018976>
9. Marigliano R., Hui Xian Ng L., M. Carley K. Analyzing digital propaganda and conflict rhetoric: a study on Russia's bot-driven campaigns and counter-narratives during the Ukraine Social Network Analysis and Mining. 2024. 14:170 <https://doi.org/10.1007/s13278-024-01322-w>
10. Treyger E., Williams H-J, D'Arrigo A. Measuring the Reach of Russia's Propaganda in the Russia-Ukraine War. *Research Summary Published*. May 23, 2025. URL: https://www.rand.org/pubs/research_briefs/RBA3450-2.html
11. Krasnodemska I., Kalinichenko V., Marchenko S., Ostapchuk O., Sonechko O. History as a weapon: narratives and propaganda in the Russo-Ukrainian war. *Amazonia Investiga*. 2024. 13(81). Pp. 98–107. URL: <https://doi.org/10.34069/AI/2024.81.09.7>

References

1. *Analiz ta klasyfikatsiia chutok* [Analysis and classification of rumors]. (2021). *Proekt ISS-Ukraina «Borot'ba z chutkami»*. Melitopol'. 20 p. URL: <https://surl.li/wzewjm> (in Ukrainian).
2. Afanas'ieva L.V., Hlebova N.I., Andriuschenko A. (2022). *Oriientatsiia korystuvachiv u mediaprostori ta dovira do infomedijnykh dzherel: sotsiologichnyj analiz* [User orientation in the media space and trust in infomedia sources: sociological analysis]. *Sotsial'ni tekhnologii: aktual'ni problemy teorii ta praktyky*. Vyp. 94. Pp. 111–117. (in Ukrainian).
3. Levchenko O.P., Dmytrenko Yu.V. (2022). *Spetsyfika dyskursu vorozhoi propahandy* [Specifics of hostile propaganda discourse]. *Zakarpats'ki filolohichni studii*. Uzhhorod: Vydavnychyj dim «Hel'vetyka». T. 2. Vyp. 24. Pp. 155–159. (in Ukrainian).
4. Potapchuk N.D. (2017). *Rezultaty empyrychnoho doslidzhennia problemy protydii chutkam v umovakh nadzvychajnoi sytuatsii* [Results of an empirical study of the problem of countering rumors in emergency situations]. *Zbirnyk naukovykh prats' Natsional'noi akademii Derzhavnoi prykordonnoi sluzhby Ukrainy*.

- Seriia: psykhologichni nauky.* Khmel'nyts'kyj: Vyd-vo NADPSU. № 1 (6). Pp. 147–161. (in Ukrainian).
5. Yavors'ka H.M. (2016). *Hibrydna vijna iak dyskursyvnyj konstrukt* [Hybrid war as a discursive construct]. *Stratehichni priorityty. Seriia: Polityka.* № 4. Pp. 41–48. (in Ukrainian).
 6. Afanasieva Lyudmila, Hlebova Natalia, Bukrieieva Iryna, Glyns'ka Lyudmila, Chychanovskyi Ihor. (2023). Rethinking destructive rumors as a legal means of solving the problems of intercultural interactions. *Cuestiones politica.* 41 (78). Pp. 246–25. URL: <https://produccioncientificaluz.org/index.php/cuestiones/article/view/40593/46257>
 7. Daniel de Torres Barderi. (2028). *Antirumours handbook.* Council of Europe. 86 p.
 8. Morkunas M. (2022). Russian propaganda in Baltics: Does it really work? *SSRN Electronic Journal.* URL: <https://doi.org/10.2139/ssrn.4018976>
 9. Marigliano R., Hui Xian Ng L., M. Carley K. (2024). Analyzing digital propaganda and conflict rhetoric: a study on Russia's bot-driven campaigns and counter-narratives during the Ukraine Social Network Analysis and Mining. 14:170. <https://doi.org/10.1007/s13278-024-01322-w>
 10. Treyger E., Williams H-J, D'Arrigo A. (May 23, 2025). Measuring the Reach of Russia's Propaganda in the Russia-Ukraine War. Research Summary Published. URL: https://www.rand.org/pubs/research_briefs/RBA3450-2.html
 11. Krasnodemska I., Kalinichenko V., Marchenko S., Ostapchuk O., Sonechko O. (2024). History as a weapon: narratives and propaganda in the Russo-Ukrainian war. *Amazonia Investiga.* 13(81). Pp. 98–107. URL: <https://doi.org/10.34069/AI/2024.81.09.7>

Отримано редакцію журналу / Received: 29.10.25
Прорецензовано / Revised: 08.11.25
Схвалено до друку / Accepted: 10.11.25

DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2025.37.10>
УДК 378.016:792.028.5

Лєся ПОРЯДЧЕНКО

кандидат педагогічних наук, доцент,
доцент кафедри педагогіки
педагогічного факультету
Українського державного університету
імені Михайла Драгоманова, м. Київ

ORCID: 0000-0001-8596-8907

Email: l.a.poriadchenko@gmail.com

Анатолій ДЕМЧУК

студент 2 курсу ОКР «магістр»
спеціальності «Педагогіка вищої школи» педагогічного факультету
Українського державного університету імені Михайла Драгоманова, м. Київ

Email: adusmishka1@gmail.com

ВИКОРИСТАННЯ СЦЕНІЧНОГО МОВЛЕННЯ У ФОРМУВАННІ МИ- СТЕЦЬКИХ НАВИЧОК СТУДЕНТІВ

Анотація У статті досліджено роль та значення сценічного мовлення у процесі формування мистецьких навичок студентів творчих спеціальностей. В умовах сучасного мистецького простору, що характеризується високою конкуренцією та вимогою до багатогранності митця, володіння словом набуває першочергового значення. Проаналізовано ключові компоненти сценічного мовлення, такі як дикція, орфоєпія, постановка голосу, інтонаційна виразність, та їх вплив на розвиток загальної мистецької культури та професійної компетентності майбутніх митців. Особливу увагу приділено тому, як кожен із цих елементів – від чіткості артикуляції (дикції) до дотримання норм вимови (орфоєпії) та багатства тембрально-висотного забарвлення (постановка голосу) – формує не лише звуковий образ, але й стає інструментом передачі найтонших психологічних нюансів. Розглянуто структуру мистецьких навичок та визначено зв'язок між вербальною майстерністю та здатністю до створення цілісного художнього образу. Доведено, що мовленнєва культура є невід'ємною складовою акторської, режисерської чи вокальної майстерності, оскільки саме через слово митець транслює ідейний та емоційний зміст твору, вступаючи у діалог із глядачем.

Запропоновано методи та прийоми роботи над сценічним мовленням, спрямовані на вдосконалення дикційно-артикуляційних умінь, розвиток голосових можливостей та інтонаційної гнучкості. Серед них детально проаналізовано комплексні тренінги, що поєднують дихальну гімнастику, вправи на розвиток артикуляційного апарату та роботу з художнім текстом (аналіз дієслів, словесна дія, побудова мовленнєвої партитури). Обґрунтовано педагогічні умови, що сприяють ефективному використанню потенціалу сценічного мовлення у навчальному процесі закладів вищої мистецької освіти. Це включає створення атмосфери творчого пошуку, індивідуалізацію навчання з урахуванням психофізичних особливостей студентів та впровадження міждисциплінарних зв'язків (наприклад, інтеграція сценічного мовлення з пластикою, вокалом та акторською майстерністю). Наголошено на необхідності системного та практико-орієнтованого підходу до викладання дисциплін мовленнєвого циклу для забезпечення високого рівня підготовки фахівців у галузі мистецтва. Такий підхід запобігає механічному засвоєнню технік і спрямовує студента на свідоме оволодіння мовленням як інструментом творчості. Автори підкреслюють, що сценічне мовлення є не лише технічним інструментом, а й основою для розвитку акторської психотехніки, емоційної пам'яті та уяви, що є критично важливими для формування повноцінної творчої особистості. Воно виступає каталізатором для активізації внутрішнього бачення, допомагає "привласнити" текст, зробити думку автора власною, що є фундаментом методу дієвого аналізу. Систематичний підхід до навчання дозволяє студентам оволодіти не лише технікою, а й здатністю до глибокого аналізу тексту, що сприяє створенню переконливих, емоційно насичених образів. У статті робиться висновок, що інвестування часу та зусиль у мовленнєву підготовку студентів творчих спеціальностей прямо корелює з їхньою майбутньою конкурентоспроможністю на ринку праці, гнучкістю у виборі мистецьких засобів та загальним рівнем професіоналізму, дозволяючи випускникам не лише відтворювати, але й творити нові мистецькі сенси.

Ключові слова: професійна компетентність, дикція, орфоєпія, постановка голосу, інтонаційна виразність, художній образ, педагогічні умови, заклади вищої мистецької освіти, акторська психотехніка, мовленнєва культура.

Lesia PORIADCHENKO

PhD (Pedagogy), Associate Professor
Associate Professor of the Department
of Pedagogy Faculty of Pedagogy
Dragomanov Ukrainian State University, Kyiv

Anatolii DEMCHUK

2nd-year Master's Student Specialty
"Pedagogy of Higher Education"
Faculty of Pedagogy
Dragomanov Ukrainian State University, Kyiv

THE USE OF STAGE SPEECH IN THE FORMATION OF STUDENTS' ARTISTIC SKILLS

Abstract. The article explores the role and significance of stage speech in the formation of artistic skills among students in creative specialties. In the contemporary artistic environment, characterized by high competition and a demand for multifaceted artists, the command of speech acquires paramount importance. The key components of stage speech are analyzed, including diction, orthoepy, voice production, and intonational expressiveness, along with their impact on the development of general artistic culture and the professional competence of future artists. Particular attention is given to how each of these elements—from clarity of articulation (diction) and adherence to pronunciation norms (orthoepy) to the richness of timbre and pitch (voice production)—not only shapes the auditory image but also becomes a tool for conveying the most subtle psychological nuances. The structure of artistic skills is examined, and the relationship between verbal mastery and the ability to create a cohesive artistic image is defined. It is argued that speech culture is an integral component of acting, directing, or vocal mastery, as it is precisely through speech that the artist conveys the conceptual and emotional content of the work, engaging in a dialogue with the audience. Methods and techniques for developing stage speech are proposed, aimed at improving diction and articulation skills, enhancing vocal capabilities, and fostering intonational flexibility. These include a detailed analysis of comprehensive training programs that combine breathing exercises, exercises for the articulatory apparatus, and working with artistic texts (analysis of verbs, verbal action, construction of a speech score). The pedagogical conditions necessary for the effective use of stage speech potential within the educational process of higher arts education institutions are substantiated. This includes creating an atmosphere of creative exploration, individualizing instruction based on students' psychophysical characteristics, and implementing interdisciplinary connections (e.g., integrating stage

speech with physical theater/movement, vocals, and acting). The necessity of a systematic and practice-oriented approach to teaching speech-related disciplines is emphasized to ensure a high level of training for specialists in the arts. This approach prevents the mechanical memorization of techniques and guides students toward the conscious mastery of speech as a creative tool. The authors emphasize that stage speech is not merely a technical instrument but also a foundation for developing acting psychotechnique, emotional memory, and imagination—all of which are critical for the formation of a well-rounded creative personality. It acts as a catalyst for activating inner vision and helps students to "appropriate" the text—to make the author's thoughts their own—which is fundamental to the method of active analysis. A systematic approach to training enables students to master not only the techniques but also the capacity for in-depth textual analysis, which facilitates the creation of convincing and emotionally saturated portrayals. The article concludes that investing time and effort in the speech training of students in creative specialties directly correlates with their future competitiveness in the job market, their flexibility in choosing artistic means, and their overall level of professionalism. This allows graduates not only to reproduce existing artistic meanings but also to create new ones.

Keywords: professional competence, diction, orthoepy, voice production, intonational expressiveness, artistic image, pedagogical conditions, higher arts education institutions, acting psychotechnique, speech culture

Постановка проблеми. Центральним **Постановка проблеми.** Сучасний етап розвитку суспільства, що характеризується стрімким обміном інформації та неухильним зростанням вимог до якості комунікативних процесів, висуває перед системою освіти, зокрема мистецької, нові, більш складні виклики.

Сьогодні конкурентоспроможний митець – це не лише фахівець із певними технічними навичками, а й яскрава індивідуальність, здатна до глибокого осмислення та переконливого втілення художніх ідей, до ефективної взаємодії з аудиторією та партнерами по творчому процесу.

У цьому контексті особливого значення набуває культура мовлення, а саме її специфічний різновид – сценічне мовлення. Для акторів, режисерів, вокалістів, ведучих, а також для представників інших мистецьких професій, чия діяльність передбачає публічні виступи, досконале володіння словом є одним із ключових інструментів для професійної самореалізації та розвитку мистецьких навичок.

Проблематика, яка виносить у обговорення в рамках цього дослідження, полягає в тому, що в традиційному освітньому підході до викладання сценічного мовлення надмірна увага часто приділяється виключно технічним аспектам, таким як формування дикційних та голосових умінь. Водночас, значно менш повноцінно використовується потенціал сценічного мовлення як інтегрованого інструменту для розвитку цілісного комплексу мистецьких навичок. Зокрема, існуючі методики недостатньо глибоко розкривають шляхи органічного поєднання мовленнєвої підготовки з розвитком креативного мислення, емоційного інтелекту, здатності до рефлексії та саморегуляції, які є невід'ємними складовими професійної компетентності сучасного митця.

Такий розрив між технічною та художньо-психологічною сторонами мовлення призводить до того, що студенти, засвоївши формальні правила, не завжди можуть застосовувати їх для вирішення складних творчих завдань, а це, своєю чергою, заважає створенню живого, змістовного та емоційно наповненого образу. Отже, виникає гостра потреба в оновленні методичних засад викладання сценічного мовлення, що має бути спрямоване не лише на форму-

вання окремих мовленнєвих навичок, а на їхнє гармонійне впровадження у загальну структуру мистецької майстерності.

Актуальність дослідження зумовлена кількома важливими факторами. По-перше, вимоги сучасного ринку праці до митців непинно зростають: від них очікується не лише високий рівень виконавської майстерності, а й уміння працювати в міждисциплінарних проектах, бути медійно активними та вільно володіти мистецтвом публічного виступу. По-друге, процеси глобалізації та швидкий розвиток інформаційних технологій кардинально змінюють формати творчої діяльності, вимагаючи від митців високої адаптивності та здатності до швидкого освоєння нових комунікативних засобів. По-третє, важливим завданням є збереження та примноження національної культурної спадщини, що вимагає від майбутніх митців досконалого володіння українською мовою, її фонетичними, орфоепічними та інтонаційними особливостями, що є запорукою автентичності та глибини художнього образу. Таким чином, розробка теоретичних засад і практичних рекомендацій щодо використання сценічного мовлення як інструменту формування комплексних мистецьких навичок є важливим науковим і практичним завданням для сучасної мистецької педагогіки.

Аналіз останніх досліджень і публікацій свідчить про сталий інтерес науковців до проблем сценічного мовлення та його ролі у професійній підготовці митців. Фундаментальні основи сценічного мовлення були закладені в класичних працях видатних театральних педагогів. Так, К. С. Станіславський у своїй системі приділяв ключове значення роботі актора над собою, де сценічне мовлення розглядалося як органічна частина психофізичного процесу, що служить для вираження внутрішнього життя персонажа (Stanislavski, 1988). Його ідеї про необхідність єдності слова та дії, про роботу з підтекстом і логічними наголосами є базовими для сучасної методики викладання. М. Чехов розвивав ідеї К.С. Станіславського, акцентуючи увагу на важливості голосового апарату як інструменту для передачі емоцій та образів, а також на зв'язку внутрішньої уяви з фізичним вираженням (Chekhov, 2000).

Серед сучасних світових дослідників, що присвятили свої праці сценічному мовленню, слід виділити І. Козлянникову (Kozliannikova, 2012) та Ю. Васильєва (Vasyliiev, 2015). Вони глибоко розробляли практичні аспекти постановки голосу, дихання та дикції, створюючи цілісні системи вправ, що досі використовуються у навчальних закладах.

В Україні також сформувалася потужна наукова школа з проблем сценічного мовлення. Так, О. Заболотна (Zabolotna, 2016) у своїх працях розглядає сценічне мовлення в контексті розвитку культури мови, підкреслюючи його роль у формуванні загальнокультурної компетенції митця.

Сучасні українські дослідники, такі як Л. Благодир (Blahodyr, 2020), Г. Чеберкус (Cheberkus, 2021) та О. Івановська (Ivanovska, 2022), приділяють увагу методикам вдосконалення мовленнєвої майстерності студентів мистецьких закладів, розглядаючи специфіку роботи з українським драматургічним матеріалом. Зокрема, Л. Благодир акцентує на необхідності розвитку фонематичного слуху та фонетичної пам'яті, а Г. Чеберкус – на важливості міждисциплінарної інтеграції мовленнєвої підготовки з іншими фаховими дисциплінами.

Однак, незважаючи на наявність значного добробку, аспект комплексного впливу сценічного мовлення на формування саме мистецьких навичок як інтегративної якості майбутнього фахівця потребує подальшого теоретичного обґрунтування та розробки практичних рекомендацій. Залишається актуальним пошук ефективних педагогічних умов, що забезпечують органічне поєднання мовленнєвої підготовки з розвитком інших складових мистецької компетентності, таких як креативність, емпатія, рефлексія, що робить дану проблематику особливо актуальною.

Метою статті є теоретичне обґрунтування та практичне окреслення ролі і методів використання сценічного мовлення у процесі формування мистецьких навичок студентів закладів вищої мистецької освіти.

Для досягнення поставленої мети сформульовано такі завдання:

Визначити сутність понять «сценічне мовлення» та «мистецькі навички» у контексті професійної підготовки студентів.

Виокремити компоненти сценічного мовлення, що є визначальними для розвитку мистецьких здібностей.

Проаналізувати вплив сценічного мовлення на формування ключових мистецьких навичок.

Охарактеризувати ефективні методи та прийоми розвитку сценічного мовлення студентів.

Визначити педагогічні умови, що оптимізують процес формування мистецьких навичок засобами сценічного мовлення.

Отже, розглянемо основні дефініції проблеми дослідження. Сценічне мовлення – це специфічний вид усного мовлення, що використовується в умовах публічного виступу. Воно відрізняється від побутового мовлення підвищеною виразністю, чіткістю, силою

звучання, гнучкістю та спрямованістю на досягнення певної художньої або комунікативної мети. За твердженням Г. Апресяна, сценічне мовлення є «мистецтвом слова, що звучить» (Apriecian, 2014: 45), воно вимагає від мовця свідомого володіння всіма його елементами, що дозволяє створювати глибокі та переконливі образи.

До ключових компонентів сценічного мовлення належать:

Дихання – основа правильного голосоутворення. Сценічне мовлення вимагає добре поставленого фонаційного (мовленнєвого) дихання, яке забезпечує достатній запас повітря, рівномірний його видих, можливість варіювати силу та тривалість звучання. Наприклад, діафрагмальне дихання (дихання «животом») вважається найбільш ефективним для мовленнєвої діяльності, оскільки дозволяє створити міцну опору для голосу, запобігаючи його швидкій втомі та надриву.

Голос – інструмент мовця. Робота над голосом включає розвиток його сили, діапазону, гнучкості, тембральної насиченості, польотності та витривалості. Постановка голосу передбачає знаходження природного тону, розвиток резонаторів (грудного, головного), усунення м'язових затисків у ділянці ший, горла, щелепи. Тільки вільний і добре поставлений голос може стати виразним інструментом для передачі емоцій та характеристик персонажа.

Дикція та артикуляція – чіткість та ясність вимови. Артикуляція – це робота мовленнєвого апарату (губ, язика, щелеп, м'якого піднебіння), спрямована на творення звуків. Бездоганна дикція забезпечує розбірливість мовлення, донесення кожного слова до слухача, що є критично важливим для великих сценічних майданчиків.

Орфоєпія – дотримання норм літературної вимови. Це стосується правильного наголошення слів, вимови голосних і приголосних звуків відповідно до стандартів сучасної української мови. Для українського сценічного мовлення особливого значення набуває правильна вимова ненаголошених голосних (наприклад, [e] та [i]), а також асиміляція приголосних.

Інтонація – мелодико-ритмічна сторона мовлення, що надає йому смислової та емоційної виразності. Компонентами інтонації є: мелодика (рух голосу за висотою), темп (швидкість мовлення), ритм (чергування наголошених і ненаголошених складів, пауз), логічний наголос (виділення ключових слів у фразі), паузи (логічні та психологічні). Досконале володіння інтонацією дозволяє мовцеві не просто передати інформацію, а й виразити своє ставлення до неї, підтекст, настрої персонажа.

Виразність мовлення – здатність передавати через слово думки, почуття, характери, підтекст. Вона досягається через органічне поєднання всіх перерахованих компонентів, а також через емоційну забарвленість голосу, багатство інтонацій, вміння користуватися образною мовою.

Саме усвідомлене володіння цими компонентами та їх гармонійне поєднання дозволяє мовцю не просто інформувати, а й впливати на слухача, створювати яскраві художні образи, що є основою мистецької діяльності.

Мистецькі навички – це набуті в процесі навчання та практичної діяльності здатності ефективно виконувати певні дії, пов'язані зі створенням, інтерпретацією, виконанням та сприйняттям творів мистецтва. Вони є складним, багаторівневим утворенням, що інтегрує в собі технічні, технологічні, когнітивні, емоційно-вольові та комунікативні аспекти. У контексті підготовки студентів творчих спеціальностей структура мистецьких навичок може включати:

Виконавські навички. Технічна вправність у володінні інструментом, голосом, тілом, матеріалом. Для актора – це вміння діяти в запропонованих обставинах, володіти сценічним рухом, пластикою. Для вокаліста – володіння вокальною технікою.

Інтерпретаційні навички. Здатність глибоко аналізувати художній твір, розуміти задум автора, виявляти підтексти, формувати власну концепцію втілення. Це вміння «читати між рядками».

Креативні (творчі) навички. Здатність до генерування нових ідей, імпровізації, оригінального вирішення художніх завдань, створення власних мистецьких продуктів.

Комунікативні навички. Вміння ефективно взаємодіяти з партнерами по творчому процесу, а також встановлювати контакт з аудиторією.

Рефлексивні навички. Здатність аналізувати власну мистецьку діяльність, об'єктивно оцінювати її результати, виявляти сильні та слабкі сторони.

Навички саморегуляції. Вміння керувати своїм психоемоційним станом, долати сценічне хвилювання, мобілізувати творчі ресурси.

Вербальна виразність, що забезпечується розвиненим сценічним мовленням, є невід'ємною складовою багатьох із цих навичок.

Розглянемо роль сценічного мовлення у формуванні мистецьких навичок студентів.

Сценічне мовлення відіграє фундаментальну роль у формуванні комплексу мистецьких навичок студента, виступаючи водночас і метою навчання, і потужним інструментом розвитку.

Вплив на інтерпретаційні навички. Робота над текстом через призму сценічного мовлення (логічний аналіз, виявлення дієвої лінії, робота над підтекстом через інтонацію) дозволяє студенту глибше проникнути в суть твору. Оволодіння інтонаційним багатством мови розширює можливості для передачі нюансів авторського задуму та власного ставлення до матеріалу.

Розвиток виконавських навичок. Чітка дикція, поставлений голос, виразна інтонація є запорукою якісного сценічного виконання. Мовленнєва техніка дозволяє актору бути почутим і зрозумілим, вокалісту – чітко артикулювати текст пісні. Сценічне мовлення тісно пов'язане зі сценічною дією: слово має бути

дієвим, тобто спонукати до дії або бути результатом внутрішньої дії персонажа.

Формування комунікативних навичок. Сценічне мовлення – це, перш за все, спілкування. На заняттях студенти вчать не лише говорити, а й слухати партнера, реагувати на його репліки, вибудовувати діалог. Це сприяє розвитку навичок ансамблевої взаємодії, що є критично важливим у колективних видах мистецтва.

Стимулювання креативних навичок. Вправи на розвиток мовленнєвої виразності, імпровізаційні завдання, робота з різними мовленнєвими характеристиками персонажів активізують творчу уяву та фантазію студентів. Пошук адекватних мовних засобів для втілення художнього образу є творчим процесом, що вимагає креативного мислення.

Збагачення емоційного інтелекту та емпатії. Працюючи над інтонаційною палітрою, передачею різних емоційних станів через голос та мову, студенти розвивають здатність розпізнавати, розуміти та відтворювати емоції, що сприяє розвитку емпатії – важливої якості для будь-якого митця.

Підвищення сценічної впевненості та саморегуляції. Володіння своїм голосом та мовленнєвим апаратом надає студенту впевненості на сцені, допомагає впоратися зі сценічним хвилюванням. Дихальні вправи, що є частиною тренінгу сценічного мовлення, також сприяють психоемоційній саморегуляції.

Таким чином, розвиток мовленнєвої культури є невід'ємною частиною становлення митця, органічно вплітаючись у процес формування його професійної майстерності.

Розглянемо методи та прийоми розвитку сценічного мовлення студентів які доцільно використовувати для мистецьких цілей.

Формування навичок сценічного мовлення – це тривалий і послідовний процес, що вимагає використання комплексу методів та прийомів. Його можна умовно поділити на кілька етапів:

Діагностичний етап. На цьому етапі відбувається виявлення індивідуальних особливостей мовленнєвого апарату студентів, наявних недоліків (дикційних, голосових, орфоепічних) та потенційних можливостей. Доцільним в цей період є використання методів спостереження, аналізу читання текстів, запис та прослуховування голосу.

Підготовчий етап спрямований на усунення м'язових затисків, розвиток мовленнєвого дихання та артикуляційного апарату.

На цьому етапі доцільно використовувати такі методи:

Дихальна гімнастика. Комплекси вправ для розвитку діафрагмального дихання, подовження видиху, тренування опори звуку (за методиками О. Стрельникової, К. Станіславського).

Артикуляційна гімнастика. Вправи для розігріву та тренування м'язів губ, язика, щелеп, м'якого піднебіння.

Дикційні вправи. Робота над чіткістю вимови окремих звуків, складів, слів; використання скоромо-

вок, чистомовок, фраз із важкими для вимови поєднаннями звуків.

Основний етап. На цьому етапі відбувається робота над постановкою голосу, орфоепією, інтонаційною виразністю та логікою мовлення.

Основними методами роботи є:

Голосовий тренінг. Вправи на розширення діапазону, розвиток сили, польотності, гнучкості голосу, використання резонаторів.

Робота над орфоепією. Засвоєння норм літературної вимови, робота зі словниками наголосів, аналіз типових помилок.

Інтонаційно-логічний аналіз тексту. Читання та розбір літературних творів (проза, поезія, драматургія) з акцентом на виявленні логічних наголосів, пауз, інтонаційних малюнків.

Вправи на розвиток мовленнєвої виразності. Етюди, імпровізації, читання за ролями, створення мовленнєвих характеристик персонажів.

Робота з мікрофоном. Особливості мовлення під час роботи з підсилювальною апаратурою.

Інтеграційний етап. На цьому етапі відбувається застосування набутих мовленнєвих навичок у комплексній мистецькій діяльності – в акторських етюдах, уривках з вистав, вокальних номерах, режисерських розробках.

Важливу роль відіграє педагог, який не лише передає знання та формує вміння, а й створює атмосферу творчого пошуку, заохочує до самостійної роботи та рефлексії.

Для того, щоб заняття зі сценічного мовлення максимально сприяли формуванню мистецьких навичок студентів, необхідно дотримуватися певних педагогічних умов:

Системність та послідовність. Навчання сценічному мовленню має бути регулярним, із поступовим ускладненням завдань.

Практична спрямованість. Перевага має надаватися практичним вправам, тренінгам, роботі з конкретним художнім матеріалом.

Індивідуальний підхід. Врахування психофізіологічних особливостей кожного студента, його рівня підготовки.

Міждисциплінарні зв'язки. Тісна інтеграція курсу сценічного мовлення з іншими фаховими дисциплінами.

Створення творчої атмосфери. Забезпечення сприятливого психологічного клімату на заняттях, де студенти не бояться експериментувати.

Використання різноманітних навчальних матеріалів. Залучення широкого спектру текстів – класичної та сучасної драматургії, поезії, прози, публіцистики.

Мотивація та стимулювання. Підтримка інтересу студентів до оволодіння мовленнєвою культурою через демонстрацію її значущості для майбутньої професії.

Регулярний зворотний зв'язок та рефлексія. Конструктивний аналіз роботи студентів, допомога в

усвідомленні досягнень та недоліків, стимулювання до самоаналізу.

Дотримання цих умов дозволить перетворити заняття зі сценічного мовлення на дієвий інструмент розвитку не лише мовленнєвих, а й загальних мистецьких компетенцій майбутніх фахівців.

Проведене дослідження дозволяє зробити **висновок**, що сценічне мовлення є невід'ємною та надзвичайно важливою складовою професійної підготовки студентів творчих спеціальностей. Воно виступає не лише як сукупність технічних навичок правильної та виразної вимови, а й як потужний засіб формування широкого спектру мистецьких навичок, включаючи інтерпретаційні, виконавські, комунікативні та креативні.

Оволодіння компонентами сценічного мовлення – диханням, голосом, дикцією, орфоепією, інтонацією та виразністю – дозволяє майбутньому митцю ефективно втілювати художні задуми, створювати переконливі образи, встановлювати глибокий контакт з аудиторією та успішно реалізовуватися у своїй професійній діяльності.

Ефективність формування мистецьких навичок засобами сценічного мовлення значною мірою залежить від правильно обраної методики навчання та створення відповідних педагогічних умов, таких як системність, практична спрямованість, індивідуальний підхід, міждисциплінарна інтеграція та творча атмосфера в освітньому процесі.

Перспективи подальших розвідок вбачаються у розробці диференційованих методик викладання сценічного мовлення для студентів різних мистецьких спеціалізацій, у вивченні можливостей використання сучасних інформаційно-комунікаційних технологій для вдосконалення мовленнєвих навичок, а також у дослідженні психологічних аспектів подолання мовленнєвих бар'єрів та розвитку сценічної впевненості у майбутніх митців.

1. Апресян Г.З. Виразне читання. *Навчальний посібник*. Київ: Ліра-К, 2014.
2. Благодир Л.В. Сценічне мовлення як засіб формування професійних навичок майбутнього актора. Київ: КНУКіМ, 2020.
3. Васильєв Ю.А. Техніка і культура мовлення. Київ: Видавничий дім «Слово», 2015.
4. Голубев І.С. Культура сценічної мови актора. Львів: Літопис, 2019.
5. Драмарецька К.С. Сценічне мовлення: теорія і практика. Київ: Видавничий дім «Слово», 2018.
6. Заболотна О.В. Культура мови і сценічне мовлення. Київ: Видавничий центр КНУ, 2016.
7. Івановська О.С. Мовленнєва майстерність у творчій діяльності: від теорії до практики. Одеса: Видавництво ОНАС, 2022.
8. Козлянінкова І.П. Сценічна мова. *Підручник для ВНЗ*. Київ: Ліра-К, 2012.
9. Сагайдак В.П. Темпоритм у сценічному мовленні як засіб акторської виразності. Харків: Факт, 2020.

10. Соколова Н.О. Взаємозв'язок сценічного мовлення та руху в процесі формування акторської майстерності. Київ: КНУКіМ, 2021.
11. Станіславський К.С. Робота актора над собою. Київ: Мистецтво, 1988.
12. Чеберкус Г.В. Методика викладання сценічного мовлення у контексті інтегрованої мистецької освіти. Полтава: ПНПУ, 2021.
13. Чехов М.А. Про техніку актора. Київ: Знання, 2000.
7. Ivanovska O.S. (2022). *Movlennieva maistervist u tvorchii diialnosti: vid teorii do praktyky* [Speech Mastery in Creative Activity: From Theory to Practice]. Odesa: Vydavnytstvo ONAS. (in Ukrainian).
8. Kozliannikova I.P. (2012). *Stsenichna mova. Pidruchnyk dlia VNZ* [Stage Language. A Textbook for HEEs]. Kyiv: Lira-K. (in Ukrainian).
9. Sahaidak V.P. (2020). *Temporitm u stsenichnomu movlenni yak zasib aktorskoj vyraznosti* [Tempo-Rhythm in Stage Speech as a Means of Actor's Expressiveness]. Kharkiv: Fakt. (in Ukrainian).

1. References

1. Apriecian G.Z. (2014). *Vyrazne chytannia* [Expressive Reading]. Kyiv: Lira-K. (in Ukrainian).
2. Blahodyr L.V. (2020). *Stsenichne movlennia yak zasib formuvannia profesiinykh navychok maibutnoho aktora* [Stage Speech as a Means of Forming the Professional Skills of a Future Actor]. Kyiv: KNUKIM. (in Ukrainian).
3. Cheberkus G.V. (2021). *Metodyka vykladannia stsenichnoho movlennia u konteksti intehrovanoi mystetskoj osvity* [Methodology of Teaching Stage Speech in the Context of Integrated Arts Education]. Poltava: PNP. (in Ukrainian).
4. Chekhov M.A. (2000). *Pro tekhniku aktora* [On the Technique of Acting]. Kyiv: Znannia. (in Ukrainian).
5. Dramaretska K.S. (2018). *Stsenichne movlennia: teoriia i praktyka* [Stage Speech: Theory and Practice]. Kyiv: Vydavnychi dim «Slovo». (in Ukrainian).
6. Holubiev I.S. (2019). *Kultura stsenichnoi movy aktora* [The Culture of an Actor's Stage Speech]. Lviv: Litopys. (in Ukrainian).
10. Sokolova N.O. (2021). *Vzaiemozviazok stsenichnoho movlennia ta rukhu v protsesi formuvannia aktorskoj maistervosti* [The Interrelation of Stage Speech and Movement in the Process of Forming Acting Mastery]. Kyiv: KNUKIM. (in Ukrainian).
11. Stanislavski K.S. (1988). *Robota aktora nad soboiu* [An Actor's Work on Himself]. Kyiv: Mystetstvo. (in Ukrainian).
12. Vasyliev Yu.A. (2015). *Tekhnika i kultura movlennia* [Technique and Culture of Speech]. Kyiv: Vydavnychi dim «Slovo». (in Ukrainian).
13. Zabolotna O.V. (2016). *Kultura movy i stsenichne movlennia* [Language Culture and Stage Speech]. Kyiv: Vydavnychi tsentr KNU. (in Ukrainian).

Отримано редакцією журналу / Received: 31.10.25
Прорецензовано / Revised: 12.11.25
Схвалено до друку / Accepted: 15.11.25

DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2025.37.11>
УДК 394/930 (477)

Володимир СКЛЯР

доктор історичних наук, професор,
провідний науковий співробітник відділу «Український етнологічний центр»,
Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України

ORCID: 0000-0003-0020-5973

Email: sklyar_vm@ukr.net

УКРАЇНЦІ РОЗСОШАНСЬКОГО ПОВІТУ ВОРОНІЗЬКОЇ ГУБЕРНІЇ У СЕРЕДИНІ 20-Х РР. ХХ СТ.

Анотація. Надзвичайно важливе значення у сучасному українознавстві, зокрема і в українській етнологічній науці мають дослідження етнічного складу населення із залученням статистичних матеріалів переписів населення. Це стосується і українських етнічних земель, які опинилися за межами кордонів сучасної України, зокрема і території історичної Слобожанщини. За радянських часів ця наукова проблематика була табуована, а статистичні матеріали перепису населення 1926 року опинилися у «спецхрані». На високому державному рівні акцентовано увагу на необхідності дослідження українських етнічних земель в Указі Президента України В.О. Зеленського «Про історично населені українцями території Російської Федерації» від 22 січня 2024 року.

На основі опрацювання статистичних матеріалів перепису населення 1926 року визначено етнічний склад населення Розсошанського повіту Воронізької губернії, його міського та сільського населення, а також кожної із восьми волостей. Характерною ознакою етнічного складу населення цього повіту,

який межує зі Старобільською округою УРСР було тоді домінування за чисельністю українців як у сільській місцевості, так і в урбаністичному середовищі, зокрема і в повітовому центрі – місті Розсош. У шести волостях: Білогірській, Вільховатській, Михайлівській, Підгоренській, Ровенській, Розсошанській рівень частки українців серед усього населення складає від 95 % до 99 %. Переважна більшість росіян повіту зосереджувалися у Новокалитвянській та Павлівській волостях, однак і у цих двох волостях українці склали більшість серед усього населення. Білоруси та євреї були дисперсно розселені на теренах Розсошанщини, і то не у всіх волостях.

У результаті політики зросійщення, яку цілеспрямовано проводив радянський режим, від початку 30-х рр. ХХ ст. розгорнулася тотальна мовна та етнічна асиміляція українців на теренах історичної Слобідської України, зокрема і Розсошанщини. Україна не претендує на втрачені українські етнічні землі, але відкидає російські претензії на свою територію у межах міжнародно визнаних кордонів. Досить важливим та перспективним є дослідження етнічного складу населення інших українських етнічних земель, які нині опинилися за межами державного кордону України.

Ключові слова: Українські етнічні землі, Слобідська Україна, Розсошанщина, етнічний склад населення, українці, перепис населення 1926 року.

Volodymyr SKLIAR

Doctor of Historical Sciences, Professor,
Leading Researcher at the Ukrainian Ethnological Center,
Rylsky Institute of Art History, Folklore and Ethnology
of the National Academy of Sciences of Ukraine

UKRAINIANS OF ROZSOSHANSKY DISTRICT OF VORONEZH PROVINCE IN THE MID-20S OF XX CENTURY

Abstract. *Of great importance in modern Ukrainian studies, in particular in Ukrainian ethnological science is the study of the ethnic composition of the population with the involvement of statistical materials of population censuses. This also applies to Ukrainian ethnic lands that were outside the borders of modern Ukraine, including the territory of historical Sloboda Ukraine. In Soviet times, this scientific topic was taboo, and the statistical materials from the 1926 census ended up in a "special store." At the high state level, attention is focused on the need to study Ukrainian ethnic lands in the Decree of the President of Ukraine V. O. Zelenskyi "On the Territories of the Russian Federation Historically Inhabited by Ukrainians" of January 22, 2024.*

On the basis of the processing of statistical materials of the 1926 census, the ethnic composition of the population of the Rozsoshansky district of the Voronezh province, its urban and rural population, as well as each of the eight volosts was determined. The ethnic composition of this district, bordering the Starobilsk district of the Ukrainian SSR, was characterised by a predominant Ukrainian population in both rural and urban areas, especially in Rozsosh, the district centre. In six volosts: Bilohirskaya, Vilkhovatska, Mikhailivska, Pidgorenska, Rivne, Rozsoshanskaya, the share of Ukrainians among the total population ranged from 95% to 99%. The vast majority of Russians in the district were concentrated in the Novokalytyvansk and Pavlovsk volosts, but in these two volosts, Ukrainians constituted the majority of the total population. Belarusians and Jews were dispersed in the territory of Rozsoshanshchyna, and even then not in all volosts.

As a result of the policy of Russianization, which was purposefully pursued by the Soviet regime, from the beginning of the 1930-s, the total linguistic and ethnic assimilation of Ukrainians unfolded in the territories of historical Sloboda Ukraine, including Rozsoshanshchyna. Ukraine does not claim lost Ukrainian ethnic lands, but rejects Russian claims to its territory within internationally recognized borders. Quite important and promising is the study of the ethnic composition of the population of other Ukrainian ethnic lands, which are now beyond the state border of Ukraine.

Keywords: *Ukrainian ethnic lands, Sloboda Ukraine, Rozsoshanshchyna, ethnic composition of the population, Ukrainians, 1926 census.*

Постановка проблеми. Наукові студії з історії українських етнічних земель з використанням статистичних матеріалів переписів населення є актуальною проблематикою в сучасному українознавстві, зокрема і в українській етнології. Це стосується і українських етнічних земель, які опинилися нині за межами кордонів сучасної України, зокрема і частини історичної Слобожанщини. На необхідності дослідження українських етнічних земель акцентовано увагу в Указі Президента України В.О. Зеленського «Про

історично населені українцями території Російської Федерації» від 22 січня 2024 року [14].

Мета статті – опираючись на аналіз статистичних матеріалів перепису населення 1926 року, визначити етнічний склад населення, зокрема рівень частки українців серед населення Розсошанського повіту, міського та сільського населення, міста Розсош, селища міського типу Павловськ та кожної із восьми волостей.

Аналіз джерел та літератури. Головним джерелом для проведення цього дослідження стали статистичні матеріали перепису населення 1926 року у Розсошанському повіті Воронізької губернії (північно-східна частина історичної Слобідської України) [2, с. 78-79]. Започаткування дослідження українських етнічних земель належить видатному українському етнологу П.П. Чубинському, який навіть у словах національного гімну України визначив її етнічні межі. Через територію Розсошанського повіту протікав Дон. Українські науковці С.Л. Рудницький [9] та В.М. Кубійович [7] визначили межі українських етнічних земель на початку ХХ ст. Зі здобуттям Україною незалежності відновилися наукові студії, присвячені дослідженню етнічних процесів. Дослідження етнічних меж та історії українського державного кордону проводили В. Сергійчук [10], В. Боєчко, О. Ганжа, Б. Захарчук [1]. Історико-правові аспекти формування кордонів сучасної України окреслені В. Капелюшним, О. Зайчуком, О. Вовком [6; 5], В. Кузьменком [8]. Проте, окремих праць, присвячених дослідженню етнічного складу населення Розсошанщини – частини історичної Слобідської України – на основі аналізу статистичних матеріалів перепису населення 1926 року, не існує.

Основна частина. На початку ХХ ст. загальна площа українських етнічних земель досягала 900 тис. кв. км за підрахунками С. Рудницького та В. Кубійовича. Половина території історичної Слобожанщини нині опинилася за межами України: південно-західна частина Курської, більшість території Білгородської та Воронізької, північна частина Ростовської областей РФ, разом близько 60 тис. кв. км. Для порівняння, площа Харківської області складає 31 тис. кв. км. Північно-східна частина історичної Слобідської України (до 1765 р. терени Острогозького (Рибненського) слобідського козацького полку) у 1926 р. були складі Розсошанського повіту Воронізької губернії.

6 березня 1918 р. Українська Центральна Рада ухвалила «Закон про поділ України на землі». За цим законом, однією з 32-х земель утворено **Подоння** з центром у місті Острогозьк [12, с. 181-182]. Землю Подоння планувалося створити у межах Острогозького, Бірюцького, Богучарського повітів Воронізької губернії, Корочанського, Новооскольського повітів Курської губернії – на теренах Острогозького козацького полку, одного з п'яти слобідських полків, ліквідованих у 1765 році.

Перепис населення 1926 року проводився у межах Розсошанського повіту Воронізької губернії. Цей повіт виник шляхом поділу Острогозького повіту у 1923 році на дві частини, у південна частина якого ввійшла до складу новоствореного Розсошанського повіту з центром у місті Розсош (Россошь). Тоді ж, у 1923 році ліквідовано і Павлівський повіт, а частину цього повіту (Павлівськ та Павлівську волость) передано до складу Розсошанського повіту.

У 1926 році Розсошанський повіт об'єднував вісім волостей: Білогірську, Вільховатську, Михайлівську, Новокалитвянську, Павлівську, Підгоренську,

Ровенську, Розсошанську, а також місто Розсош та селище міського типу Павлівськ. У 1926 році Розсошанський повіт межував на заході із Валуйським, на півночі з Острогозьким, на північному сході з Бобровським, на сході з Богучарським повітами Воронізької губернії, а на півдні зі Старобільською округою УСРР.

За адміністративно-територіальною реформою 1928 року було ліквідовано Воронізьку губернію, Розсошанський повіт та його волості. Тоді ж розформовано всі повіти та волості Воронізької, Курської Орловської, Тамбовської губерній, які ввійшли до складу новоствореної Центрально-Чорноземної області (ЦЧО) з центром у місті Воронеж. За цією реформою замість волостей створено райони, а замість повітів – округи. Райони створювалися у межах однієї – двох волостей, а округи у межах двох-трьох повітів. Тоді ж створено Розсошанську округу з центром у місті Розсошь у межах ліквідованих Розсошанського та Богучарського повітів, а також частково Бобровського та Новохоперського повітів Воронізької губернії. В УСРР подібна реформа розпочалася у 1923 році.

У 1928 році до складу Розсошанської округи ввійшли сім районів, створених у межах ліквідованого Розсошанського повіту: Вільховатський (Вільховатська волость), Михайлівський (Михайлівська волость), Павлівський (селище міського типу Павлівськ та Павлівська волость), Підгоренський (Білогірська та Підгоренська волості), Новокалитвянський (Новокалитвянська волость), Ровенський (Ровенська волость), Розсошанський (місто Розсошь та Розсошанська волость). У 1930 році Розсошанську округу ліквідовано, а всі її райони перейшли у безпосереднє підпорядкування ЦЧО з центром у місті Воронежі. У 1934 році ЦЧО розформовано, а її територію розподілено між Воронізькою та Курською областями. Терени колишнього Розсошанської округи у 1934 році опинилися у складі Воронізької області. У 1954 році створено Білгородську область, до складу якої передано Ровенський район.

Загальна чисельність населення **Розсошанського повіту** Воронізької губернії у 1926 році складала 326 277 осіб. Абсолютну більшість в етнічному складі населення Розсошанського повіту у 1926 р. становили українці – 89,58 % (292 274 особи із 326 277 осіб) [див. табл.]. Тобто, 9 із 10-ти мешканців цього повіту були українцями. Росіяни залишалися в меншості серед усього населення Розсошанщини, а рівень їхньої частки становив 10,02 % (32 680 осіб із 326 277 осіб). Лише кожен 10-й мешканець повіту належав до росіян. Слід зазначити, що за чисельністю у Розсошанському повіті українці переважали росіян удев'ятеро, відповідно, 292 274 особи та 32 680 осіб. У цьому повіті були також розселені поодинокі представники етнічних меншин, зокрема, 303 білоруса та 32 єврея, що складало відповідно, лише 0,09 % та 0,01 % чисельності населення Розсошанщини. Більшість білорусів були дисперсно розселені у волостях повіту. Переважна більшість євреїв, попри незначну їхню чисельність, зосереджувалися у повітовому центрі [див. табл.].

Міське населення Розсошанського повіту у 1926 році становило 22 603 особи, складалося з мешканців міста Розсош та селища міського типу Павлівськ. Рівень урбанізації населення Розсошанщини був досить незначним і складав лише 6,92 % (22 603 особи із 326 277 осіб). Тобто, лише кожен 14-й мешканець цього повіту був міським мешканцем. В етнічному складі міського населення абсолютну більшість становили українці – 71,94 % (16 261 особа із 22 603 осіб). Тобто, 7 із 10-ти міських мешканців цього повіту були українцями. Рівень частки українців серед малочисельного міського населення Розсошанщини був нижчим, ніж серед загальної чисельності населення повіту, відповідно, 71,94 % та 89,58 %. До того ж, частка міських українців серед загальної чисельності населення (рівень урбанізації українців) був не досить значним і складав лише 5,56 % (16 261 особа із 292 274 осіб). Тобто, кожен 17-й українець Розсошанщини був міським мешканцем [див. табл.].

Чисельність росіян, як і їхня частка серед міського населення повіту були значно меншими, ніж українців. Рівень частки росіян становив 26,98 % (6 099 осіб із 22 603 осіб). Тобто, кожен 4-й міський мешканець Розсошанщини належав до росіян. Росіяни постуналися українцям за чисельністю в абсолютних показниках на 10 162 особи (у 2,6 рази), відповідно, 6 099 осіб та 16 261 особа. Частка міських мешканців серед загальної чисельності росіян (рівень урбанізації) складав 18,66 % (6 099 осіб із 32 680 осіб) [див. табл.]. Тобто, кожен 6-й росіянин повіту належав до міського населення.

В урбаністичному середовищі повіту дисперсно розселені білоруси та євреї. Чисельність білорусів складала 46 осіб, а євреїв – 22 особи, що складало відповідно, 0,20 % та 0,10 % чисельності міського населення. Рівень урбанізації білорусів складав 15,18 % (46 осіб із 303 осіб). Попри незначну чисельність, абсолютна більшість євреїв були міськими мешканцями, а рівень їхньої урбанізації досягав 68,75 % (22 особи із 32 осіб) [див. табл.].

Центром Розсошанського повіту протягом 1923–1928 рр. було **місто Розсош**. У 1926 році у повітовому центрі мешкало 16 270 осіб. Чисельність населення міста була меншою, ніж кожної із восьми волостей Розсошанського повіту. Тому рівень частки міста Розсош серед загальної чисельності населення Розсошанського повіту був досить незначним і складав 4,99 % (16 270 осіб із 326 277 осіб) [див. табл.]. Тобто, у повітовому центрі зосереджувався лише кожен 20-й мешканець Розсошанщини. Абсолютну більшість в етнічному складі населення міста Розсош становили українці – 85,69 % (13 942 особи із 16 270 осіб) [див. табл.].

Чисельність росіян, як і їхня частка населення міста були істотно меншими, ніж українців. Рівень частки росіян в етнічному складі населення повітового центру становив 13,13 % (2 137 осіб із 16 270 осіб). Тобто, лише кожен 7-й мешканець Розсоші належав до росіян. За чисельністю росіяни істотно поступалися українцям (у 6,5 разів), відповідно, 2 137 осіб та

13 942 особи. У місті Розсош мешкали поодинокі представники етнічних меншин: 33 білоруса та 20 євреїв, частка яких серед населення становила відповідно, 0,20 % та 0,12 %. Більшість євреїв Розсошанщини зосереджувалися у повітовому центрі – 60,60 % (20 із 32 осіб). Частка білорусів, які мешкали у місті була істотно меншою – 10,89 % (33 особи із 303 осіб). Головним осередком територіального розміщення євреїв у Розсошанщині, попри досить незначну їхню чисельність, був повітовий центр [див. табл.].

Колишній повітовий центр – **селище міського типу Павлівськ** з 1923 року ввійшов до новоствореного Розсошанського повіту. У 1926 році у цьому селищі мешкали 6 333 особи. Досить незначним був рівень частки Павлівська серед населення повіту – лише 1,94 % (6 333 особи із 326 277 осіб) [див. табл.]. Тобто, у Павлівську зосереджувався кожен 50-й мешканець Розсошанщини.

На відміну від міста Розсош та всіх без винятку волостей Розсошанського повіту, де більшість серед усього населення складали українці, в етнічному складі населення Павлівська більшість становили росіяни. Частка українців серед усього населення складала 36,62 % (2 319 осіб із 6 333 осіб). Рівень частки росіян в етнічному складі населення Павлівська становив 62,56 % (3 962 особи із 6 333 осіб). Слід зазначити, що в етнічному складі у значно більшій за чисельністю населення Павлівській волості не росіяни, а українці складали абсолютну більшість, відповідно, 28,90 % (9 822 особи із 33 990 осіб) та 71,05 % (24 150 осіб). Зовсім незначною була чисельність білорусів та євреїв у Павлівську, відповідно, 13 осіб та 2 особи, частка яких серед усього населення селища міського типу становила, відповідно, 0,21 % та 0,03 % [див. табл.].

Сільське населення Розсошанського повіту у 1926 році складалося із мешканців восьми волостей, сукупна чисельність населення яких досягала 303 674 особи. Частка сільських мешканців серед загальної чисельності населення повіту становила 93,08 % (303 674 особи із 326 277 осіб). Тобто, 9 із 10-ти мешканців Розсошанщини зосереджувалися у сільській місцевості. За чисельністю сільське населення переважало міське населення повіту у 13 разів, відповідно, 303 674 особи та 22 603 особи [див. табл.].

В етнічному складі сільського населення Розсошанського повіту абсолютну більшість становили українці – 90,89 % (276 013 осіб із 303 674 осіб). Тобто, 9 із 10-ти сільських мешканців повіту були українцями. Рівень частки українців серед сільського населення був помітно вищим, ніж серед міського населення, відповідно, 90,89 % та 71,94 %. Сільські українці за чисельністю переважали міських українців у 17 разів, відповідно, 276 013 осіб та 16 261 особа. Досить значною була частка сільських українців серед загальної чисельності українців повіту і складала 94,43 % (276 013 осіб із 292 274 осіб) [див. табл.]. Тобто, абсолютна більшість українців Розсошанщини були сільськими мешканцями.

Чисельність росіян, як і їхня частка серед сільського населення Розсошанського повіту, були істотно меншими, ніж українців. Рівень частки росіян становив 8,75 % (26 581 особа із 303 674 осіб). Тобто, лише кожен 11-й сільський мешканець повіту належав до росіян. Рівень частки росіян серед сільського населення повіту був утричі меншим, ніж серед міського населення, відповідно, 8,75 % та 26,98 %. За чисельністю сільські росіяни на порядок поступалися сільським українцям, відповідно, 26 581 особа та 276 013 осіб. Чисельність сільських росіян була вчетверо більшою, ніж міських росіян, відповідно, 26 581 особа та 6 099 осіб. Частка сільських мешканців серед загальної чисельності росіян повіту становила 81,34 % (26 581 особа із 32 680 осіб). Тобто, 4 із 5-ти росіян повіту були сільськими мешканцями [див. табл.].

У сільській місцевості Розсошанщини були дисперсно розселені 257 білорусів та 10 євреїв. Частка білорусів та євреїв серед сільського населення була мінімальною, відповідно, лише 0,09 % та 0,03 %. Частка сільських мешканців серед білорусів досягала 84,82 % (277 осіб із 303 осіб). Серед євреїв ця частка була істотно нижчою – 31,25 % (10 осіб із 32 осіб) [див. табл.].

Поміж восьми волостей Розсошанського повіту найвищим рівнем частки українців серед населення **Білогірської волості**, хоча за чисельністю населення вона найменшою. У 1926 році у цій волості мешкали 20 917 осіб. Рівень частки українців серед усього населення досягав 99,09 % (20 726 осіб із 20 917 осіб). Рівень частки росіян в етнічному складі населення був мінімальним – 0,83 % (173 особи). Тобто, лише кожен 120-й мешканець волості належав до росіян. За чисельністю росіяни поступалися українцям у 120 разів, відповідно, 20 726 осіб та 173 особи. У Білогірській волості мешкали 8 білорусів, що складало лише 0,04 % її загальної чисельності населення [див. табл.].

Друге місце у 1926 році у Розсошанщині за чисельністю населення та за рівнем частки українців в етнічному складі населення належало **Вільховатській волості**, де нараховувалося 44 744 особи [див. табл.]. Рівень частки українців серед населення досягав 98,52 % (44 080 осіб із 44 744 осіб). Рівень частки росіян був незначним – 1,27 % (570 осіб). За чисельністю росіяни поступалися українцям у 77 разів, відповідно, 570 осіб та 44 080 осіб. У цій волості дисперсно розселені 14 білорусів та 3 єврея, що складало відповідно, 0,03 % та 0,007 % загальної чисельності населення [див. табл.].

Слід зазначити, що у селі Юрасівка Вільховатської волості у 1817 році народився видатний український історик, фундатор «Кирило-Мефодіївського братства» Микола Іванович Костомаров.

У **Михайлівській** волості мешкали 40 000 осіб. Рівень частки українців серед населення волості досягав 98,19 % (39 277 осіб із 40 000 осіб). Рівень частки росіян серед населення був незначним – 1,41 % (563 особи). За чисельністю росіяни поступа-

лися українцям у 70 разів, відповідно, 563 особи та 39 277 осіб. У цій волості мешкали 9 білорусів та 1 єврей що складало відповідно, 0,02 % та 0,002% її загальної чисельності населення [див. табл.].

Підгоренській волості належало перше місце поміж усіх волостей повіту як за загальною чисельністю населення, так і чисельністю українців. У цій волості мешкали 45 402 особи. Рівень частки українців серед населення волості досягав 97,59 % (44 309 осіб із 45 402 осіб). Чисельність росіян та їхня частка серед населення були не досить значними – 2,13 % (967 осіб). За чисельністю росіяни поступалися українцям у 46 разів, відповідно, 967 осіб та 44 309 осіб. У Підгоренській волості мешкали також 91 білорус та 5 євреїв (найбільше поміж усіх волостей Розсошанського повіту), що складало відповідно, 0,20 % та 0,01% її загальної чисельності населення [див. табл.].

Чисельність населення **Розсошанської** волості у 1926 році складала 40 800 осіб. Рівень частки українців серед населення досягав 95,76 % (39 071 особа із 40 800 осіб). Чисельність Розсошанської волості була більшою, ніж повітового центру, відповідно, 39 071 особа та 16 270 осіб. Рівень частки українців в етнічному складі населення волості був вищим, ніж у місті Розсош, відповідно, 95,76 % та 85,69 %. Представництво росіян у Розсошанській волості було незначним – 3,97 % (1 618 осіб). За чисельністю росіяни поступалися українцям у 24 рази, відповідно, 1 618 осіб та 39 071 особа. У волості мешкали 38 білорусів, що складало 0,09 % її загальної чисельності населення [див. табл.].

У 1926 році у **Ровенській** волості мешкали 42 909 осіб. Рівень частки українців серед населення становив 94,74 % (40 652 особи із 42 909 осіб). Чисельність росіян та їхня частка серед населення були незначними – 4,01 % (1 722 особи). За чисельністю росіяни поступалися українцям у 23 рази, відповідно, 1 722 особи та 40 652 особи. У Ровенській волості мешкали 38 білорусів, що становило 0,09 % її загальної чисельності населення [див. табл.].

У **Павлівській** волості у 1926 році нараховувалося 33 990 осіб. Рівень частки українців серед усього населення Павлівської волості складав 71,05 % (24 150 осіб із 33 990 осіб). Рівень частки росіян в етнічному складі населення становив 28,90 % (9 822 особи). За чисельністю росіяни у Павлівській волості поступалися українцям у 2,5 рази. У цій волості мешкали лише 3 білоруса, що складало лише 0,009 % її загальної чисельності населення [див. табл.].

У 1926 році у **Новокалитвянській** волості мешкали 34 912 осіб. Рівень частки українців в етнічному складі населення складав 68,01 % (23 745 осіб із 34 912 осіб). Чисельність росіян та їхня частка серед населення волості були найвищими, порівняно з іншими волостями Розсошанського повіту – 31,92 % (11 143 особи). Досить значною була частка цієї волості серед загальної чисельності росіян Розсошанщини і складала 34,09 % (11 143 особи із 32 680 осіб). Кожен 3-й росіян повіту зосереджувався у Новокалитвянській волості. У цій волості мешкали 12

білорусів, що складало лише 0,04 % її загальної чисельності населення [див. табл.].

Висновки. Отже, у 1926 році чисельність сільського населення Розсошанського повіту була істотно більшою, ніж чисельність міського населення. В етнічному складі як міського, так і сільського населення повіту українці становили абсолютну більшість, а росіяни були в меншості, істотно поступаючись українцям за чисельністю. Територіальне представництво білорусів та євреїв було досить незначним. Тобто, Розсошанщина, як частина історичної Слобідської України, належала до українських етнічних земель.

З середини 20-х рр. і до початку 30-х рр. XX ст. у 26 районах Північно-Східної Слобідської України, зокрема і в Розсошанському повіті Воронізької губернії (з 1928 року у Розсошанській окрузі Центрально-Чорноземної області), проводилася українізація, були українські школи, українські газети тощо. Постановою політбюро ЦК ВКП (б) від 15 грудня 1932 року «Про українізацію в ДСК, Казахстані, Середній Азії, ЦЧО та

інших районах СРСР» припинено українізацію за межами УРСР [3, с. 480] і розпочалося тотальна етнічна асиміляція (зросійщення) українців.

Через майже 10 років після цієї постанови, у червні 1942 року Олександр Довженко, який був у місті Розсош, занотував у щоденнику: «Ось і Россош, «істинно» російське місто, де населення чомусь розмовляє по-українськи. Кілька сот літ ніяк не встигли «причаститися», ну та вже, здається, досить, вже діти всі говорять по-російськи» [4, с. 111]. Внаслідок цілеспрямованої

Україна не претендує на втрачені українські етнічні землі, але відкидає російські імперські претензії на свою територію у межах міжнародно визнаних кордонів. Досить перспективним є дослідження етнічного складу населення інших українських етнічних земель, які нині опинилися за межами державного кордону України.

<i>Таблиця</i>										
Чисельність та етнічний склад населення Розсошанського повіту у 1926 році										
		Чисельність населення	українці		росіяни		білоруси		євреї	
			осіб	%	осіб	%	осіб	%	осіб	%
	<i>Все населення</i>	326 277	292 274	89,58	32 680	10,02	303	0,09	32	0,01
	<i>Міське населення (місто та смт)</i>	22 603	16 261	71,94	6 099	26,98	46	0,20	22	0,10
	Рівень урбанізації населення	6,93	5,96		18,66		15,18		68,75	
1	Місто Розсош	16 270	13 942	85,69	2 137	13,13	33	0,20	20	0,12
2	Смт Павлівськ	6 333	2 319	36,62	3 962	62,56	13	0,21	2	0,03
	<i>Сільське населення (8 волостей)</i>	303 674	276 013	90,89	26 581	8,75	277	0,09	10	0,03
	Частка сільського населення	93,07	94,04		81,34		84,82		31,25	
1	Білогірська	20 917	20 726	99,09	173	0,83	8	0,04	-	-
2	Вільховатська	44 744	44 080	98,52	570	1,27	14	0,03	3	0,007
3	Михайлівська	40 000	39 277	98,19	563	1,41	9	0,02	1	0,002
4	Підгоренська	45 402	44 309	97,59	967	2,13	91	0,20	5	0,01
5	Розсошанська	40 800	39 071	95,76	1 618	3,97	38	0,09	-	-
6	Ровенська	42 909	40 652	94,74	1 722	4,01	38	0,09	-	-
7	Павловська	33 990	24 150	71,05	9 822	28,90	3	0,009	-	-
8	Новокалитвянська	34 912	23 745	68,01	11 143	31,92	12	0,03	-	-

1. Боєчко В., Ганжа О., Захарчук Б. Українська ретроспектива та сучасний стан. К.: Основи, 1994. 168 с.
 2. Всесоюзная перепись населения 1926 года. Том III. Центрально-Черноземный район, Средне-

Волжский, Нижне-Волжский. Москва: ЦСУ СССР, 1928. 643 с.
 3. Голодомор 1932–1933 років в Україні: документи і матеріали / упоряд. Р.Я. Пиріг. Київ: Вид. дім «КМА», 2007. 1128 с.

4. Довженко О. Сторінки Щоденника (1941–1956): 110-річчю від дня народження Олександра Довженка присвячується. К.: Вид-во гуманітарної літератури, 2004. 384 с.
5. Зайчук О., Капелюшний В., Вовк О. Встановлення східного кордону УСРР у 1919–1925 роках (історико-правовий аспект). *Голос України*. 29 жовтня 2024.
6. Капелюшний В.П. Державні кордони та етнічні межі України: минуле та сьогодення. *Етнічна історія народів Європи*. 2008. Вип. 24. С. 5–11.
7. Кубійович В. Географія українських та сумежних земель. Краків; Львів: Українське вид-во, 1943. 520 с.
8. Кузьменко В.Б. До історії формування північно-східного та східного кордону України (1917–1925 рр.). *Університетські наукові записки*. 2005. С. 26–30.
9. Рудницький С. Українська справа зі становища політичної географії. Берлін: *Українське слово*. 1923. 282 с.
10. Сергійчук В.І. Етнічні межі та державний кордон України. Київ: Українська видавнича спілка, 2001. 431 с.
11. Указ Президента України «Про історично населені українцями території Російської Федерації» від 22 січня 2024 року. URL: <https://www.president.gov.ua/documents/172024-49513>
12. Українська Центральна Рада: документи і матеріали. Том 2: 10 грудня 1917 р. – 29 квітня 1918 р. / упоряд. В.Ф. Верстюк. К.: Наукова думка, 1997. 421 с.
- niversary of the birth of Oleksandr Dovzhenko]. K.: Vyd-vo humanitarnoi literatury. 384 p. (in Ukrainian).
5. Zaichuk O., Kapeliushnyi V., Vovk O. (29 zhovtnia 2024). *Vstanovlennia skhidnoho kordonu USRR u 1919–1925 rokakh (istoryko-pravovyi aspekt)* [Establishment of the Eastern border of the UkrSSR in 1919-1925 (historical and legal aspect)]. (in Ukrainian).
6. Kapeliushnyi V.P. (2008). *Derzhavni kordony ta etnichni mezhi Ukrainy: mynule ta sohodennia* [State borders and ethnic boundaries of Ukraine: past and present]. *Etnichna istoriia narodiv Yevropy*. Vyp. 24. Pp. 5–11. (in Ukrainian).
7. Kubiiovych V. (1943). *Heohrafiia ukrainskykh ta sumezhnykh zemel* [Geography of Ukrainian and adjacent lands]. Krakiv; Lviv: Ukrainske vyd-vo. 520 p. (in Ukrainian).
8. Kuzmenko V.B. (2005). *Do istorii formuvannia pivnichno-skhidnoho ta skhidnoho kordonu Ukrainy (1917–1925 rr.)* [To the history of the formation of the northeastern and eastern borders of Ukraine (1917–1925)]. *Universytetski naukovyi zapysky*. Pp. 26–30. (in Ukrainian).
9. Rudnytskyi S. (1923). *Ukrainska sprava zi stanovyscha politychnoi heohrafii* [The Ukrainian case from the perspective of political geography]. Berlin: Ukrainske slovo. 282 p. (in Ukrainian).
10. Serhiichuk V.I. (2001). *Etnichni mezhi ta derzhavnyi kordon Ukrainy* [Ethnic boundaries and state border of Ukraine]. Kyiv: Ukrainska vydavnycha Spilka. 431 p. (in Ukrainian).
11. *Ukaz Prezydenta Ukrainy «Pro istorychno naseleni ukrainsiamy terytorii Rosiiskoi Federatsii» vid 22 sichnia 2024 roku* [Presidential Decree "On Historically Populated by Ukrainians of the Russian Federation" of January 22, 2024]. URL: <https://www.president.gov.ua/documents/172024-49513> (in Ukrainian).
12. *Ukrainska Tsentralna Rada: dokumenty i materialy* [Ukrainian Central Rada: documents and materials]. (1997). Tom 2: 10 hrudnia 1917 r. – 29 kvitnia 1918 r. / uporiad. V.F. Verstiuk. K.: Naukova dumka. 421 p. (in Ukrainian).

References

1. Boiechko V., Hanzha O., Zakharchuk B. (1994). *Ukrainska retrospektyva ta suchasnyi stan* [Ukrainian retrospective and current state]. K: Osnovy. 168 p. (in Ukrainian).
2. *Vsesoiuznaia perepys naseleniia 1926 hoda. Tom III. Tsentralno-Chernozemnyi raion, Sredne-Volzshkyi, Nyzhne-Volzshkyi* [The All -Union Corne in 1926. Tome III. Central Chernival District, Sredne-Volzshsky, Nizhne-Volzshsky]. (1928). Moskva: TsSU SSSR. 643 p. (in Russian).
3. Uporiad. R.Ia. Pyrih (2007). *Holodomor 1932–1933 rokiv v Ukraini: dokumenty i materialy* [The Holodomor of 1932-1933 in Ukraine: Documents and Materials]. Kyiv: Vyd. dim «KMA». 1128 p. (in Ukrainian).
4. Dovzhenko O. (2004). *Storinky Shchodennyka (1941–1956): 110-richchiu vid dnia narodzhennia Oleksandra Dovzhenka prysviachuietsia* [Pages of the Diary (1941 — 1956): dedicated to the 110th an-

Отримано редакцією журналу/ Received: 31.10.25
 Прорецензовано / Revised: 12.11.25
 Схвалено до друку / Accepted: 15.11.25

РЕЛІГІЯ І ЦЕРКВА В УКРАЇНІ

DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2025.37.12>
УДК 316.74 (477)

Людмила АФНАСЬЄВА

кандидат філософських наук, доцент кафедри соціології та філософії
Мелітопольського державного педагогічного університету
імені Богдана Хмельницького, м. Запоріжжя, Україна

ORCID: 0000-0002-9386-6529
Email: lyulmila.csr@gmail.com

Наталія ГЛЕБОВА

доктор соціологічних наук, професор кафедри соціології та філософії
Мелітопольського державного педагогічного університету
імені Богдана Хмельницького, м. Запоріжжя, Україна

ORCID: 0000-0003-3417-1337
Email: nat.glebova2005@gmail.com

Людмила ГЛИНСЬКА

кандидат філософських наук, доцент кафедри соціології та філософії
Мелітопольського державного педагогічного університету
імені Богдана Хмельницького, м. Запоріжжя, Україна

Email: glinskay.lyudmila2016@gmail.com

СОЦІАЛЬНО-ГУМАНІТАРНІ АСПЕКТИ ДІЯЛЬНОСТІ ВІЙСЬКОВИХ КАПЕЛАНІВ В УМОВАХ ВІЙНИ

Анотація. У статті здійснено комплексний аналіз соціально-гуманітарних аспектів діяльності військових капеланів в умовах сучасної війни в Україні. Розкрито сутність і значення військового капеланства як соціального інституту, що поєднує духовне служіння, морально-психологічну підтримку та соціальну реабілітацію військовослужбовців і членів їхніх родин. Показано, що капеланська служба виконує функції духовного наставництва, формування морально-етичних цінностей, сприяє збереженню психологічної стійкості особового складу, підвищенню бойового духу та згуртованості військових колективів. Особливу увагу приділено нормативно-правовому забезпеченню діяльності військових капеланів, їх інтеграції у структуру Збройних Сил України, Національної гвардії та інших військових формувань. Проаналізовано роль громадських і міжконфесійних організацій у становленні інституту капеланства, зокрема діяльність ГО «Українське капеланство» та міжконфесійних рад. З'ясовано, що капелани відіграють важливу роль не лише у духовному супроводі військових, а й у гуманітарній допомозі, підтримці мирного населення, постраждалого від війни, сприяючи соціальній стабільності та відновленню довіри у суспільстві. Доведено, що інституційне зміцнення капеланства є складовою гуманітарної безпеки держави. У статті наголошено на потребі вдосконалення системи підготовки капеланів, розширення співпраці з психологами, соціальними працівниками та ветеранськими організаціями. Зроблено висновок про стратегічне значення військового капеланства для духовного, морального й соціального оздоровлення українського суспільства у воєнний та повоєнний періоди. Розвиток інституту капеланства розглядається як важливий чинник зміцнення національної єдності, солідарності та громадянської свідомості. Подальше осмислення цього феномену відкриває нові перспективи для формування цілісної системи духовно-гуманітарної безпеки України.

Ключові слова: капеланство, військові, духовна підтримка, соціальна робота, гуманітарна безпека, моральна стійкість, духовність.

Liudmyla AFANASIEVA

PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Sociology and Philosophy,
Bohdan Khmelnytsky Melitopol State Pedagogical University

Natalia HLEBOVA

Dr. of Sciences in Sociology, Professor,
Department of Sociology and Philosophy,
Bohdan Khmelnytsky Melitopol State Pedagogical University

Liudmyla GLYNSKA

PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Sociology and Philosophy,
Bohdan Khmelnytsky Melitopol State Pedagogical University

SOCIAL AND HUMANITARIAN ASPECTS OF THE ACTIVITIES OF MILITARY CHAPLAINS IN WAR CONDITIONS

Abstract. *The article provides a comprehensive analysis of the social and humanitarian aspects of military chaplains' activities in the context of the current war in Ukraine. It reveals the essence and significance of military chaplaincy as a social institution that combines spiritual service, moral and psychological support, and social rehabilitation of military personnel and their families. It shows that chaplaincy performs the functions of spiritual guidance, the formation of moral and ethical values and contributes to maintaining the psychological stability of personnel, increasing combat spirit, and the cohesion of military units. Particular attention is paid to the regulatory and legal frameworks for the activities of military chaplains, their integration into the structures of the Armed Forces of Ukraine, the National Guard, and other military formations. The role of public and interfaith organizations in the establishment of the chaplaincy institution, in particular the activities of the NGO "Ukrainian Chaplaincy" and interfaith councils. It has been established that chaplains play an important role not only in the spiritual support of the military but also in humanitarian aid, providing support for the civilian population affected by the war, promoting social stability, and restoring trust in society. It has been proven that the institutional strengthening of chaplaincy is a component of the humanitarian security of the state. The article emphasizes the need to improve the system of training chaplains, expand cooperation with psychologists, social workers, and veterans' organisations. A conclusion is drawn about the strategic importance of military chaplaincy for the spiritual, moral, and social recovery of Ukrainian society during wartime and post-war periods. The development of the institution of chaplaincy is seen as an important factor in strengthening national unity, solidarity and civic consciousness. Further reflection on this phenomenon opens up new perspectives for the formation of a comprehensive system of spiritual and humanitarian security in Ukraine.*

Keywords: *chaplaincy, military, spiritual support, social work, humanitarian security, moral resilience, spirituality.*

Постановка проблеми. Сучасні виклики, що поставили перед українським суспільством унаслідок збройної агресії Російської Федерації, актуалізували потребу у зміцненні духовної, моральної та психологічної стійкості громадян, особливо військовослужбовців. Одним із ключових напрямів такої підтримки є діяльність капеланів, яка поєднує духовне наставництво, моральну підтримку, реабілітацію та соціальне служіння. Проте, попри значний внесок капеланів у морально-психологічне забезпечення військовослужбовців, правове регулювання, організаційні механізми та суспільне визнання цього інституту ще потребують удосконалення.

Аналіз наукових публікацій. Питання капеланства, зокрема військового, досліджували такі вітчизняні науковці, як М.В. Долганова, І.Р. Чобіт [3], М.В. Романюк [11], О.А. Томчук, Н.М. Марцінко [12], Ю. Якименко, А. Биченко, М. Міщенко, Л. Шангіна [1]. Вони розглядали історичні аспекти формування душпастирської опіки у Збройних Силах України, правове забезпечення діяльності капеланів, а також соціально-психологічні аспекти їх служіння. Окрему увагу приділено аналізу прийняття Наказу Міністерства оборони України «Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у ЗС України» (2016), Закону України «Про службу військового капеланства» (2021; 2022), Постанови Кабінету Міністрів України «Положення про порядок

видачі мандата на право здійснення військової капеланської діяльності» (2022), які унормували статус і діяльність капеланів у військових формуваннях. Водночас питання інтеграції капеланства в систему національної безпеки та духовного оздоровлення суспільства залишаються недостатньо дослідженими.

Метою даної статті є дослідження сутності та ролі капеланства як форми духовного служіння, спрямованої на підтримку військовослужбовців, членів їхніх родин та мирного населення, що перебуває в умовах війни.

Виклад основного матеріалу. Капеланство є унікальним соціально-релігійним феноменом, який об'єднує духовну, морально-етичну та психологічну підтримку людей, котрі перебувають у складних життєвих обставинах. У сучасних умовах, коли українське суспільство проходить через період війни, руйнувань, втрат і глибоких моральних випробувань, роль капеланів стає надзвичайно важливою. Їх діяльність спрямована не лише на релігійну опіку, але й на збереження людяності, гідності, віри та внутрішньої рівноваги серед тих, хто стоїть на захисті держави чи постраждав від воєнних дій.

Капеланство – особливий вид діяльності, спрямований на допомогу людям, що перебувають та здійснюють свою трудову діяльність в особливих умовах, пов'язаних із ризиком для життя та здоров'я

та зі значними фізичними та психологічними переважаннями шляхом надання їм допомоги за допомогою консультування, турботи та опіки; реабілітування завдяки донесенню духовних істин Божих заповідей священних писань [6; 7].

Термін капелан спочатку мав християнські корені, він загалом використовується у військових організаціях для опису всіх фахівців, спеціально підготовлених для обслуговування будь-яких духовних потреб, незалежно від релігійної приналежності [8]. На додаток до надання душпастирської допомоги людям та підтримки їхніх релігійних прав та потреб, військові капелани також консультують представників виконавчої влади з питань релігії та етики з питань, які стосуються релігії. Вони також можуть налагоджувати зв'язки з місцевими релігійними лідерами, намагаючись зрозуміти роль релігії як чинника у ситуації воєнної та війни, а також примирення та миру.

Слід зазначити, що військові капелани зазвичай представляють релігійну чи віруючу групу, але працюють із військовослужбовцями будь-яких віросповідань.

Душпастирська опіка – це напрямок капеланської діяльності, спрямований на забезпечення релігійної, етичної, моральної, духовної підтримки, на сприяння формуванню особистої стійкості та належного духовного стану особового складу [6; 7].

Так, починаючи з 1992 року, на територіях військових частин відкривалися храми, створювалися синодальні відділи, набула певного поширення участь священників у військових церемоніях.

Із початком збройної агресії російської федерації проти України душпастирська опіка військовослужбовців набула особливої актуальності. Підтримка морально-психологічного здоров'я воїнів, їх мотивації, задоволення духовно-релігійних потреб є однією з важливих складових успішного виконання бойових завдань.

Священнослужителі різних конфесій почали відвідувати зони ведення бойових дій. Вони приїздили туди як добровольці та волонтери для задоволення духовно-релігійних потреб і надання гуманітарної допомоги. При цьому їх статус не був формально визначений. Тому виникла гостра потреба в унормуванні питання перебування цих осіб у місцях дислокації військових частин та на бойових позиціях підрозділів.

Наприкінці 2021 року в Україні почав діяти Закон України Про Службу військового капеланства [6], яким було внормовано питання здійснення військової капеланської діяльності представниками релігійних організацій у підрозділах Збройних Сил України, Національної гвардії України, інших утворених відповідно до законів України військових формувань та Державної прикордонної служби України.

Через це, для організації заходів щодо задоволення духовно-релігійних потреб військовослужбовців Збройних Сил України, працівників та членів їх сімей у мирний і воєнний час, було утворено Службу військового капеланства як окрему структуру у складі

Збройних Сил України, яка підпорядковується безпосередньо Головнокомандувачу Збройних Сил України. Тобто, в організаційно-штатній структурі органів військового управління Збройних Сил України, з'єднань, військових частин, військових навчальних закладів, установ та організацій Збройних Сил України введено посади військових капеланів.

Для належної організації задоволення духовно-релігійних потреб здійснюється опитування військовослужбовців із метою урахування їхньої конфесійної приналежності та визначення відповідних квот конфесійного представництва військових капеланів у Збройних Силах України [3], працюють: Рада Спільноти Протестантських Церков Європи, Міжконфесійні ради з питань військового капеланства [5], Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій [2], на постійній освіті організуються Міжконфесійні форуми військових капеланів.

Відповідно до одержаної квоти конфесійного представництва військових капеланів, релігійні організації готують необхідну кількість священнослужителів та передають їм мандат на право здійснення військової капеланської діяльності, який виготовляється Державною службою України з питань етнополітики та свободи совісті (ДЕСС).

Право здійснювати військову капеланську діяльність припиняється шляхом відкликання ДЕСС мандата з підстав, що викладені у підзаконному нормативно-правовому акті [5].

За вимогами Закону, військовим капеланом може бути громадянин України, який є священнослужителем зареєстрованої в Україні релігійної організації, отримав мандат на право здійснення військової капеланської діяльності та уклав контракт про проходження військової служби на посадах офіцерського складу (суто на посадах Служби військового капеланства) з метою здійснення військової капеланської діяльності у підрозділах Збройних Сил України.

Водночас певна кількість священнослужителів-представників релігійних організацій й надалі допомагає нашим військовим капеланам у зоні проведення бойових дій із метою забезпечення міжконфесійної злагоди та порозуміння у сфері організації заходів щодо задоволення духовно-релігійних потреб військовослужбовців Збройних Сил України, працівників і членів їх сімей.

Дехто з таких священнослужителів забезпечує душпастирську опіку, починаючи з 2014 року і мають помітні заслуги та великий авторитет серед захисників українського народу.

Громадська організація «Українське капеланство» у своїй діяльності керується Конституцією України, Указами Президента України, чинним законодавством України, Статутом, визначеними Україною нормами міжнародного права, українськими капеланськими звичаями та традиціями, які не суперечить законом України. ГО «Українське капеланство» створена на невизначений термін [4].

Дана громадська організація створюється на принципах добровільності, гласності і законності та

рівноправності своїх членів. ГО «Українське капеланство», згідно з Законом України «Про громадські об'єднання» № 4572-VI, діє на принципах добровільності, самоврядності, вільного вибору території діяльності, рівності перед Законом, відсутності майнових інтересів їх членів, прозорості, відкритості та публічності. «Українське капеланство» співпрацює з усіма фізичними та юридичними особами, зокрема з релігійними, державними та громадськими організаціями, які висувують перед собою завдання сприяти духовному здоров'ю українського суспільства. Вона набуває статусу юридичної особи з моменту її державної реєстрації у порядку, передбаченому діючим законодавством України.

Головна мета діяльності ГО «Українське капеланство» – сприяння оздоровленню українського суспільства шляхом душпастирської опіки та сприяння забезпеченню релігійних потреб громадян.

Для досягнення поставленої мети ГО «Українське капеланство» ставить перед собою такі завдання:

- сприяння моральному, культурному та духовному відродженню народу на засадах гуманності, братерства та солідарності та популяризація ідеї милосердя, доброти і співчуття у суспільстві;
- сприяння розвитку особи на засадах загальнолюдських цінностей християнської етики і моралі;
- сприяння поширенню високої духовної та моральної культури в житті суспільства, зокрема у виховній роботі серед молоді (соціальної реабілітації наркоманів та осіб, які зловживають алкоголем, матерів одначок, безпритульних дітей, сиріт, інвалідів, престарілих);
- сприяння різним виховним, лікарняним закладам та портам, капітанам суден;
- сприяння поширенню інших високодуховних та традиційних релігійних християнських цінностей серед громадян;
- сприяння поширенню гуманітарної, душпастирської, капеланської та просвітницької роботи серед ветеранів, військовослужбовців та членів їхніх родин;
- сприяння впровадженню душпастирських структур в українському суспільстві;
- сприяння у поширенні та реалізації міжнародного гуманітарного права;
- сприяння встановленню міжнародних зв'язків для обміну досвідом та співробітництва з аналогічними міжнародними неурядовими організаціями [4, с. 3].

Працюючи з мирним населенням, яке живе під обстрілами на лінії фронту, капелани зіштовхуються зі специфічними проблемами. Одна з найважливіших проблем – це забезпечення безпеки мирних жителів під час небезпечних умов. Капелани повинні докласти всіх зусиль, щоб захищати та надавати допомогу тим, хто опинився під обстрілами. Окрім того, психологічний стан мирного населення, яке живе під постійною загрозою, може бути погіршеним. Капелани мають навчитися розпізнавати ознаки травми та стресу у людей і надавати відповідну підтримку. Вони

допомагають людям справлятися із посттравматичним стресовим розладом, надають психологічну та духовну підтримку.

Доступ до медичних та гуманітарних ресурсів також може бути обмеженим у зоні бойових дій. Капелани працюють, щоб забезпечити мирному населенню основні потреби, такі, як їжа, вода, медична допомога та проживання, залежно від обставин.

Незважаючи на ці виклики, капелани роблять все можливе, щоб допомогти мирному населенню, яке перебуває під обстрілами на лінії фронту, надаючи потрібну підтримку, надію та духовну сили.

Найскладнішим у роботі з мирним населенням є складність переконати переїхати у безпечніше місце. Щодня капелани намагаються підняти дух людей, котрі не знають у що вірити, й чи закінчиться ця війна?

Капелани працюють в зоні бойових дій, проводять релігійні служби, слухають індивідуальні сповіді, консультують учасників конфлікту та їхніх родичів. Вони також забезпечують моральну підтримку, допомагають знаходити сенс і надають психологічну підтримку в складних ситуаціях. Роль капеланів важлива в такі часи, коли люди стикаються з болем, страхом і втратами, тоді вони допомагають знайти надію та внутрішню силу для подолання труднощів.

Висновки. Інститут військового капеланства в Україні потребує подальшого розвитку та законодавчого зміцнення. Важливо забезпечити системну підготовку капеланів, створити умови для їхньої професійної взаємодії з психологами та соціальними працівниками. Капеланство має бути невід'ємною частиною державної політики з підтримки морального духу армії та реінтеграції ветеранів у суспільство.

1. Війна і церква. церковно-релігійна ситуація в Україні 2022р. *Інформаційні матеріали*. Авторський колектив: Якименко Ю. (керівник проекту), Биченко А., Міщенко М., Шангіна Л. Центр Розумкова, Київ, 2022. 124 с.
2. Всеукраїнська Рада Церков і релігійних організацій. *Збірник документів 1996 – 2021 / Упоряд. і наук. ред. М. С. Васін*. К.: Медіа світ, 2021. 420 с.
3. Долганова М.В., Чобіт І.Р. Особливості діяльності військових капеланів під час російсько-української війни (2014 – 2022 рр). *Військово-науковий вісник*. № 38 (2022): Львів. С. 167–181.
4. Куранов С.О. Статут громадської організації «Українське капеланство»: затв. протоколом Загальних зборів. Олександрія, 2024. 15 с. https://youcontrol.com.ua/catalog/company_details/38524198/
5. Міжконфесійні ради з питань військового капеланства. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/859-2022-%D0%BF#n10>
6. Об'єднані у служінні: міжконфесійний форум військових капеланів. *Державна служба України з етнополітики та свободи совісті (ДЕСС)*. URL: <https://dess.gov.ua/ob-iednani-u-sluzhinni-mizhkonfesyinyu-forum-viyskovykh-kapelaniv>
7. «Про службу військового капеланства». Закон України від 30 листопада 2021 р. № 1915-IX.

- URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Text>
8. «Про службу військового капеланства». Про внесення зміни до розділу IV «Прикінцеві положення» Закону України від 15 березня 2022 р. № 1915-IX. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2131-20#Text>
 9. «Про затвердження Положення про службу військового духовенства (капеланську службу) у ЗС України». Наказ Міністерства оборони України від 14 грудня 2016 р. № 685. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0010-17#Text>
 10. Положення про порядок видачі мандата на право здійснення військової капеланської діяльності постановою Кабінету Міністрів України від 2 серпня 2022 р. № 859. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/859-2022-%D0%BF#Text>
 11. Романюк М.В., Долганова М.В. Розвиток нормативно-правової бази служби військових капеланів України. *Українське військо: сучасність та історична ретроспектива: збірник матеріалів I Міжнародної науково-практичної конференції. 27 листопада 2020 р.* Київ.: НУОУ, 2020, С. 1268–1273.
 12. Томчук О.А., Марцінко Н.М. Підготовка українських капеланів за кордоном у роки повномасштабного вторгнення рф в Україну. *Українське військо: сучасність та історична ретроспектива: Збірник матеріалів V Міжнародної науково-практичної конференції 28 листопада 2024 р.* К.: НУОУ, 2024. С. 191–193.

References

1. *Vijna i tserkva. tserkovno-rehijna sytuatsiia v Ukraini 2022 r.* [War and the Church. The ecclesiastical and religious situation in Ukraine in 2022]. *Informatsijni materialy.* Avtors'kyj kolektyv: Yakymenko Yu. (kerivnyk proektu), Bychenko A., Mischenko M., Shanhina L. Tsentr Rozumkova, Kyiv, 2022. 124 s. (in Ukrainian).
2. *Vseukrains'ka Rada Tserkov i rehijnykh orhanizatsij* [All-Ukrainian Council of Churches and Religious Organizations]. *Zbirnyk dokumentiv 1996 – 2021 / Uporiad. i nauk. red. M.S. Vasin.* K.: Media svit, 2021. 420 s. URL: <https://vrciro.org.ua/ua/council/info> (in Ukrainian).
3. Dolhanova M.V., Chobit I.R. (2022). *Osoblyvosti diial'nosti vijs'kovykh kapelaniv pid chas rosij's'ko-ukrains'koi vijny (2014 – 2022 rr)* [Features of the activities of military chaplains during the Russian-Ukrainian war (2014 – 2022)]. № 38. *Vijs'kovo-naukovyj visnyk.* L'viv. Pp. 167–181. (in Ukrainian).
4. Kuranov C.O. *Statut hromads'koi orhanizatsii «Ukrains'ke kapelanstvo»* [Statute of the public organization “Ukrainian Chaplaincy”]: zatv. protokolom Zahal'nykh zboriv. Oleksandriia, 2024. 15 s. (in Ukrainian).
5. *Mizhkonfesijni rady z pytan' vijs'kovoho kapelanstva* [Interfaith Councils on Military Chaplaincy]. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/859-2022-%D0%BF#n10> (in Ukrainian).
6. *Ob'iednani u sluzhinni: mizhkonfesijnyj forum vijs'kovykh kapelaniv. Derzhavna sluzhba Ukrainy z etnopolityky ta svobody sovisti* (DESS) [United in Service: Interfaith Forum of Military Chaplains. State Service of Ukraine for Ethnic Policy and Freedom of Conscience]. URL: <https://dess.gov.ua/ob-iednani-usluzhinni-mizhkonfesiynnyj-forum-viyskovykh-kapelaniv> (in Ukrainian).
7. «Pro sluzhbu vijs'kovoho kapelanstva» *Zakon Ukrainy vid 30 lystopada 2021 r. № 1915-IX* [“On Military Chaplaincy Service” Law of Ukraine No. 1915-IX of November 30, 2021]. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1915-20#Text> (in Ukrainian).
9. «Pro sluzhbu vijs'kovoho kapelanstva». *Pro vnesennia zminy do rozdiliv IV «Prykintsevi polozhennia» Zakonu Ukrainy vid 15 bereznia 2022 r. № 1915-IX* [“On Military Chaplaincy Service.” On Amendments to Section IV “Final Provisions” of the Law of Ukraine No. 1915-IX of March 15, 2022]. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2131-20#Text> (in Ukrainian).
10. «Pro zatverdzhennia Polozhennia pro sluzhbu vijs'kovoho dukhovenstva (kapelans'ku sluzhbu) u ZS Ukrainy». *Nakaz Ministerstva obrony Ukrainy vid 14 hrudnia 2016 r. № 685* [“On Approval of the Regulations on Military Clergy Service (Chaplaincy Service) in the Armed Forces of Ukraine.” Order of the Ministry of Defense of Ukraine No. 685 of December 14, 2016.]. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/z0010-17#Text> (in Ukrainian).
11. *Polozhennia pro poriadok vydachi mandata na pravo zdijsnennia vijs'kovoї kapelans'koi diial'nosti postanovoiu Kabinetu Ministriv Ukrainy vid 2 serpnia 2022 r. № 859* [Regulations on the procedure for issuing a mandate for the right to carry out military chaplaincy activities by Resolution of the Cabinet of Ministers of Ukraine No. 859 of August 2, 2022]. <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/859-2022-%D0%BF#Text> (in Ukrainian).
12. Romaniuk M.V., Dolhanova M.V. (2020). *Rozvytok normatyvno-pravovoi bazy sluzhby vijs'kovykh kapelaniv Ukrainy* [Development of the regulatory and legal framework for the military chaplaincy service in Ukraine]. *Ukrains'ke vijs'ko: suchasnist' ta istorychna retrospektyva: zbirnyk materialiv I Mizhnarodnoi nauково-praktychnoi konferentsii. 27 lystopada 2020r.* Kyiv.: NUOU. Pp.1268–1273. (in Ukrainian).
12. Tomchuk O.A., Martsinko N.M. (2024). *Pidhotovka ukrains'kykh kapelaniv za kordonom u roky povnomasshtabnoho vtorhennia rf v Ukrainu* [Training of Ukrainian chaplains abroad during the years of the full-scale invasion of Ukraine by the Russian Federation]. *Ukrains'ke vijs'ko: suchasnist' ta istorychna retrospektyva : Zbirnyk materialiv V Mizhnarodnoi nauково-praktychnoi konferentsii 28 lystopada 2024 r.* K.: NUOU. 191–193. (in Ukrainian).

Отримано редакцією журналу / Received: 31.10.25
 Прорецензовано / Revised: 12.11.25
 Схвалено до друку / Accepted: 15.11.25

ЦЕРКВА В УМОВАХ ВІЙНИ: РОЛЬ РЕЛІГІЇ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ ПІСЛЯ 2014 РОКУ

Анотація. Стаття присвячена комплексному аналізу трансформаційних процесів у церковно-релігійній сфері України після 2014 року в умовах російської військової агресії. Досліджено динаміку релігійної самоідентифікації населення, яка засвідчила зростання підтримки Православної Церкви України з 23,4% у 2021 році до 56,7% у 2024 році та значне зниження прихильності до УПЦ Московського Патріархату з 12,8% до 3,2%. Проаналізовано трансформацію функціональної ролі релігійних інституцій, які перетворилися на активних учасників національного опору через організацію волонтерських центрів, гуманітарної допомоги та розвиток військового капеланства. Розглянуто процеси цифровізації релігійного життя, коли богослужіння та духовні практики масово перемістилися в онлайн-простір, формуючи нові моделі церковної комунікації. Висвітлено регіональну специфіку релігійних трансформацій, де західні області демонстрували швидку переорієнтацію на автокефальну церкву, тоді як східні регіони переживали складніші процеси зміни конфесійної ідентичності. Досліджено міжконфесійні відносини у воєнний час, що характеризувалися посиленням екуменічної співпраці у гуманітарній сфері при збереженні канонічних суперечностей. Проаналізовано зміни у державно-церковних відносинах у контексті забезпечення національної безпеки та питання співвідношення релігійної свободи з протидією використанню релігійних структур у гібридній війні. Розглянуто богословську рефлексію воєнного досвіду, формування української теології визволення та переосмислення традиційних релігійних цінностей у контексті боротьби за державний суверенітет. Визначено перспективи подальших досліджень релігійної сфери у постконфліктний період, зокрема процесів духовної реінтеграції деокупованих територій та формування нової моделі церковно-суспільних відносин.

Ключові слова: релігійна ідентичність, Православна Церква України, війна в Україні, цифровізація релігії, військове капеланство, міжконфесійні відносини, державно-церковні відносини, релігійна трансформація.

Yaroslav HORBAL
PhD Student at the Department of Sociology and Philosophy
Bohdan Khmelnytskyi Melitopol State Pedagogical University,
Ukraine, Zaporizhia

THE CHURCH IN THE CONDITIONS OF WAR: THE ROLE OF RELIGION IN UKRAINIAN SOCIETY AFTER 2014

Abstract. The article is devoted to a comprehensive analysis of transformational processes within the church-religious sphere of Ukraine after 2014 under conditions of Russian military aggression. The dynamics of religious self-identification among the population have been studied, which showed an increase in support for the Orthodox Church of Ukraine from 23.4% in 2021 to 56.7% in 2024 and a significant decrease in adherence to the UOC of the Moscow Patriarchate from 12.8% to 3.2%. The transformation of the functional role of religious institutions, which have become active participants in national resistance through the organization of volunteer centers, humanitarian aid and the development of military chaplaincy, has been analyzed. The processes of digitalization of religious life are considered when worship services and spiritual practices massively moved to the online space, forming new models of church communication. The regional specificity of religious transformations is highlighted, where western regions demonstrated a rapid reorientation towards the autocephalous church, while eastern regions experienced more complex processes of changing confessional identity. Interfaith relations during wartime have been studied, characterized by increased ecumenical cooperation in the humanitarian sphere while maintaining canonical contradictions. Changes in state-church relations in the context of ensuring national security and the issue of correlation between religious freedom and counteracting the use of religious structures in hybrid warfare are analyzed. The theological reflections of war experience, the formation of Ukrainian liberation theology and the rethinking of traditional religious values in the context of the struggle for state sovereignty are examined. Prospects for further research on the religious sphere in

the post-conflict period have been identified, particularly the processes of spiritual reintegration of de-occupied territories and the formation of a new model of church-society relations.

Keywords: *religious identity, Orthodox Church of Ukraine, war in Ukraine, digitalization of religion, military chaplaincy, interfaith relations, state-church relations, religious transformation.*

Постановка проблеми. Російська агресія проти України, розпочата у 2014 році анексією Криму та військовими діями на Донбасі, кардинально змінила умови функціонування релігійних інституцій у державі. Повномасштабне вторгнення 2022 року поглибило трансформаційні процеси у церковно-релігійній сфері, поставивши перед духовними організаціями принципово нові виклики щодо збереження національної ідентичності, підтримки морального духу суспільства та формування єдиного фронту опору загарбнику. Воєнний стан актуалізував питання про справжню природу релігійних інституцій, їхню здатність відповідати на екзистенційні потреби людини в умовах загрози життю, втрати близьких, руйнування звичного світу та необхідності переосмислення базових цінностей.

Аналіз останніх досліджень і публікацій.

Дослідження церковно-релігійної ситуації в Україні у воєнний період здійснювалися у різних наукових напрямках, охоплюючи соціологічні виміри релігійності, питання цифровізації духовного життя, проблеми релігійної ідентичності та конфесійних трансформацій. Соціологічні дослідження Центру Разумкова фіксують динаміку релігійної самоідентифікації громадян, рівень довіри до церковних інституцій та зміни у конфесійній структурі українського суспільства протягом 2021-2024 років, виявляючи тенденції посилення національно орієнтованих релігійних ідентичностей та зниження підтримки церковних структур, пов'язаних із країною-агресором [1]. Дж. Р. Брайсон, Л. Андрес та А. Девіс аналізують феномен віртуальних церковних служб у період пандемії COVID-19, демонструючи трансформацію релігійної географії та формування нових просторів духовної практики у домашньому середовищі, що створило передумови для подальшої цифровізації релігійного життя у воєнний час [8]. Н. Коструба розробила методологічний інструментарій для вимірювання медіарелігійності особистості, відкриваючи можливості для емпіричного дослідження впливу цифрових медіа на формування релігійної ідентичності та практик віруючих у сучасному інформаційному суспільстві [3].

І. Ломачинська та О. Алексєєнко досліджують релігійну ідентичність як інструмент маніпулювання у концентральних війнах сучасності, розкриваючи механізми використання конфесійної приналежності у гібридних конфліктах та інформаційних війнах [4]. В.В. Кириченко аналізує особливості функціонування особистості в інформаційному суспільстві, що створює теоретичну базу для розуміння трансформацій релігійної свідомості під впливом цифрових технологій та медіа [2]. О.С. Петряєв концептуалізує феномен цифрової церкви як новий етап духовного життя постіндустріального суспільства, досліджуючи релі-

гійні практики в інтернет-просторі та їхній вплив на традиційні форми церковної організації [6].

Мета та завдання дослідження. Мета дослідження полягає у комплексному аналізі ролі релігії в українському суспільстві після 2014 року в умовах російської агресії та виявленні основних тенденцій трансформації церковно-релігійного життя у воєнний період.

Для досягнення поставленої мети визначено наступні завдання:

Проаналізувати динаміку релігійної самоідентифікації українського населення та рівня довіри до церковних інституцій у період з 2014 по 2024 роки.

Дослідити особливості функціонування релігійних організацій в умовах воєнного стану та їхню участь у підтримці суспільства і армії.

Виявити основні тенденції цифровізації релігійного життя та формування нових моделей духовної комунікації у воєнний час.

Визначити роль конфесійного фактору у процесах національної консолідації та формування української ідентичності під час війни.

Охарактеризувати трансформацію відносин між державою та релігійними організаціями у контексті забезпечення національної безпеки.

Виклад основного матеріалу. Російська військова агресія 2014 року стала переламним моментом у релігійному житті України, спричинивши глибокі трансформації як у конфесійній структурі суспільства, так і у функціональній ролі церковних інституцій. Анексія Криму та початок бойових дій на Донбасі змусили релігійні спільноти переосмислити власне місце у процесах національного самовизначення, підтримки територіальної цілісності держави та формування громадянської ідентичності [4]. Багато духовних лідерів опинилися перед необхідністю робити чіткий вибір між декларованою аполітичністю церкви та моральним обов'язком захищати справедливість, підтримки жертв агресії та засудженням порушення міжнародного права. Конфесійна карта України зазнала суттєвих змін протягом 2014-2024 років, відображаючи політичні, соціальні та духовні процеси у суспільстві. Формування Православної Церкви України у 2018-2019 роках стало кульмінацією багаторічних прагнень до церковної незалежності від Москви, отримавши потужний імпульс саме внаслідок російської агресії. Отримання Томосу про автокефалію від Константинопольського Патріархату символізувало не лише церковно-канонічну подію, а й важливий етап у процесі остаточного утвердження української державності та духовної незалежності. Водночас збереження в Україні структур Московського Патріархату породжувало гострі суспільні дискусії про співвідношення релігійної свободи та національної безпеки в умовах війни. Соціологічні дані демонструють

драматичні зміни у релігійній самоідентифікації населення та довірі до різних конфесій [7].

Якщо у червні 2021 року частка прихильників УПЦ Московського Патріархату становила 12,8%, то у листопаді 2022 року спостерігалось різке падіння підтримки до 4,4%, тоді як кількість тих, хто ідентифікує себе з Православною Церквою України, зросла з 23,4% до 54,0% опитаних [9]. Війна прискорила процеси переходу парафій між юрисдикціями, коли громади самостійно приймали рішення про зміну канонічної приналежності, керуючись не лише богословськими аргументами, а й позицією щодо війни та національними почуттями. Довіра до різних релігійних інституцій також змінювалася залежно від їхньої публічної позиції стосовно російської агресії, підтримки української армії та засудження воєнних злочинів.

Повномасштабне вторгнення 24 лютого 2022 року радикально змінило формат діяльності релігійних організацій, трансформували їх у активних учасників національного опору та гуманітарної підтримки населення [1]. Церкви різних конфесій організували волонтерські центри, пункти прийому біженців, збір та розподіл гуманітарної допомоги, психологічну підтримку постраждалих від війни.

Релігійні громади у прифронтових регіонах часто ставали останніми осередками соціальної підтримки для людей похилого віку та тих, хто не міг евакуюватися. Духовенство ризикувало власним життям, залишаючись у небезпечних зонах для надання духовної підтримки та виконання обрядів для цивільного населення. Активна волонтерська робота релігійних організацій демонструвала їхню спроможність швидко реагувати на суспільні виклики та мобілізувати ресурси для допомоги найуразливішим категоріям громадян.

Інститут військового капеланства набув безпрецедентного розвитку після 2014 року, коли необхідність духовної підтримки військовослужбовців стала очевидною для командування Збройних Сил України. Представники різних конфесій служили як капелани у військових частинах, супроводжували бійців на передовій, проводили обряди поховання загиблих захисників. Капелани виконували не лише суто релігійні функції, а й брали участь у психологічній реабілітації військових, допомагали у вирішенні особистих проблем, підтримували моральний дух підрозділів [5]. Міжконфесійна співпраця у капеланській службі демонструвала можливість конструктивної взаємодії різних релігійних традицій заради спільної мети захисту держави.

Цифровізація релігійного життя стала однією з найпомітніших тенденцій воєнного періоду, коли обмеження на пересування, небезпека відвідування храмів під час обстрілів та загальна трансформація комунікаційних практик змусили церкви активно освоювати онлайн-простір [6]. Богослужіння почали транслюватися у прямому ефірі через YouTube, Facebook та інші платформи, дозволяючи віруючим брати участь у літургійному житті незалежно від місця перебування.

Духовні бесіди, катехизація, сповіді та консультації переміщувалися у месенджери та відеозв'язок, формуючи нову культуру релігійної комунікації. Соціальні мережі стали простором для духовної підтримки, обміну молитовними проханнями, організації благодійних ініціатив та мобілізації релігійних спільнот на допомогу армії. Дослідження Дж. Р. Брайтсона, Л. Андрес та А. Девіса засвідчили, що віртуальні церковні служби створили нову тимчасову географію дому, де релігійні практики інтегрувалися у домашній простір [8]. Трансформація релігійного ландшафту відбувалася нерівномірно у різних регіонах України, відображаючи історичні, культурні та політичні особливості територій. Західні області демонстрували традиційно високий рівень релігійності та швидке зростання підтримки автокефальної церкви, тоді як у східних регіонах процеси переорієнтації виявлялися більш складними через історично сформовані зв'язки з московським церковним центром. Центральна Україна переживала найдинамічніші зміни, де конкуренція між різними юрисдикціями була найгострішою, а вибір громад часто визначався позицією місцевого духовенства щодо війни [1]. Південь України, особливо деокуповані території, ставав ареною відновлення української церковної присутності після періоду російської окупації, коли релігійні громади відігравали роль у відновленні української ідентичності населення.

Міжконфесійні відносини у воєнний час набули нової якості, коли спільна загроза об'єднувала представників різних релігійних традицій у гуманітарних зусиллях та підтримці держави. Православні, греко-католики, римо-католики, протестанти різних деномінацій, іудейські та мусульманські громади спільно організовували благодійні акції, молитовні заходи за мир, конференції з питань релігійної свободи та національної безпеки [9].

Всеукраїнська Рада Церков та релігійних організацій активізувала діяльність як платформа для міжконфесійного діалогу та координації зусиль релігійних спільнот у підтримці українського суспільства. Водночас війна загострила питання про межі релігійного плюралізму, коли релігійні організації, пов'язані з країною-агресором, опинилися під критикою громадянського суспільства та увагою правоохоронних органів.

Держава переглянула підходи до регулювання релігійної сфери у контексті забезпечення національної безпеки, зберігаючи баланс між конституційними гарантіями свободи совісті та необхідністю протидії використанню релігійних інституцій у гібридній війні [4]. Законодавчі ініціативи щодо заборони діяльності релігійних організацій, пов'язаних з агресором, викликали жваві дискусії про критерії визначення таких зв'язків, процедури розірвання канонічних відносин та механізми захисту прав віруючих. Силові структури проводили обшуки у церковних приміщеннях, підозрюваних у підтримці російської агресії, вилучали заборонену літературу та антиукраїнські матеріали. Судові процеси проти окремих представників духо-

венства за антидержавну діяльність демонстрували готовність влади протидіяти використанню релігійних структур проти національних інтересів.

Релігійна освіта та виховання трансформувалися під впливом воєнної реальності, коли молодь формувала духовну ідентичність у контексті екзистенційної загрози та необхідності захисту Батьківщини. Духовні семінарії та богословські академії переглядали навчальні програми, включаючи дисципліни з військового капеланства, психології травми, міжконфесійних відносин у конфліктних ситуаціях. Катехитична діяльність акцентувала увагу на християнських цінностях патріотизму, жертвності, служіння ближньому, протистоянні злу [2]. Недільні школи та молодіжні організації при церквах займалися волонтерською діяльністю, збором допомоги для армії, підтримкою дітей переселенців.

Богословська рефлексія воєнного досвіду породжувала нові підходи до осмислення страждання, справедливості, насильства та миру у релігійній традиції. Духовні лідери різних конфесій публікували послання, проповіді та статті, намагаючись дати відповіді на складні моральні питання, що постали перед віруючими у війні. Питання про припустимість застосування зброї для захисту близьких, про молитву за ворогів, про прощення та справедливе покарання агресорів ставали предметом богословських дискусій. Формувалася українська теологія визволення, що поєднувала традиційні церковні вчення з сучасним досвідом боротьби за свободу та гідність.

Висновки та пропозиції. Дослідження ролі релігії в українському суспільстві після 2014 року засвідчило глибокі трансформаційні процеси у церковно-релігійній сфері, спричинені російською військовою агресією. Підтримка Православної Церкви України зросла з 23,4% у 2021 році до понад 56% у 2024 році, тоді як прихильність до УПЦ Московського Патріархату скоротилася з 12,8% до 3,2%, що відображає процеси національної самоідентифікації та відокремлення від московського релігійного впливу. Релігійні інституції перетворилися на активних учасників національного опору, організовуючи волонтерські центри, гуманітарну допомогу та розвиваючи інститут військового капеланства. Цифровізація релігійного життя створила принципово нові моделі духовної комунікації через онлайн-богослужіння та віртуальні релігійні спільноти.

Перспективи подальших досліджень полягають у поглибленому аналізі довгострокових наслідків воєнної травми для релігійної свідомості українського суспільства та механізмів релігійної реінтеграції деокупованих територій. Актуальним залишається питання формування національної моделі державно-церковних відносин, яка поєднувала б конституційні гарантії свободи совісті з вимогами національної безпеки. Важливим напрямом майбутніх студій є дослідження ролі релігійних інституцій у процесах постконфліктного примирення та формування колективної пам'яті про війну у контексті релігійних наративів.

1. Війна і Церква. Церковно-релігійна ситуація в Україні 2022 р. (листопад 2022 р.). URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichnidoslidzhennia/viina-i-tserkva-tserkovnoreligiinasytuatsiia-v-ukraini-2022r-lystopad-2022r>
2. Кириченко В.В. Особистість у сучасному інформаційному суспільстві. Житомир: Вид-во ЖДУ імені Івана Франка, 2020. 245 с.
3. Коструба Н. Опитувальник медіарелігійності особистості: методичні рекомендації до використання та інтерпретації результатів опитувальника. Луцьк, 2023. 32 с.
4. Ломачинська І., Алексєєнко О. Релігійна ідентичність як засіб маніпулювання в конспіративних війнах сучасності. *Актуальні проблеми філософії та соціології*. 2023. Вип. 43. С. 53–58. <https://doi.org/10.32782/apfs.v043.2023.9>
5. Оцінки громадянами соціально-економічної ситуації та соціально-економічної політики влади, соціальне самопочуття громадян (вересень 2024 р.). URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichnidoslidzhennia/otsinky-gromadianamy-sotsialnoekonomichnoi-polityky-vlady-sotsialnesamopochuttia-gromadian-veresen-2024r>
6. Петряєв О.С. Цифрова церква: релігія в інтернет-просторі як новий етап духовного життя постіндустріального суспільства. *Наукові праці Міжрегіональної Академії управління персоналом. Політичні науки та публічне управління*. 2024. № 2 (58). С. 59–67.
7. Релігійна самоідентифікація населення і ставлення до основних Церков України: червень 2021 року. URL: <https://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1052&page=1>
8. Bryson J. R., Andres L., Davies A. COVID-19, Virtual Church Services and a New Temporary Geography of Home. *Journal of economic and social geography*. 2020. № 111(3). Pp. 360–372.
9. Religiosity, trust in the Church, confessional affiliation and inter-church relations in Ukrainian society (November, 2023). URL: <https://razumkov.org.ua/en/news/religiosity-trust-in-the-church-confessional-affiliation-and-inter-church-relations-in-ukrainian-society-november-2023>

References

1. *Viina i Tserkva. Tserkovno-relihiina sytuatsiia v Ukraini 2022 r.* (lystopad 2022 r.) [War and Church. Church-religious situation in Ukraine 2022 (November 2022)]. URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichnidoslidzhennia/viina-i-tserkva-tserkovnoreligiinasytuatsiia-v-ukraini-2022r-lystopad-2022r> (in Ukrainian).
2. Kyrychenko V.V. (2020). *Osobystist u suchasnomu informatsiinomu suspilstvi* [Personality in modern information society]. Zhytomyr: Vyd-vo ZhDU imeni Ivana Franka. (in Ukrainian).
3. Kostrubas N. (2023). *Opytuvalnyk mediarelihiinosti osobystosti: metodychni rekomendatsii do vykorystannia ta interpretatsii rezultativ opytuvalnyka* [Questionnaire of media religiosity of personality:

- methodological recommendations for use and interpretation of questionnaire results]. Luts'k. (in Ukrainian).
4. Lomachynska I., & Aliksieienko O. (2023). *Relihiina identychnist yak zasib manipuliuвання v kontstsiiiental'nykh viinakh suchasnosti* [Religious identity as a means of manipulation in conscientious wars of modernity]. *Aktualni problemy filosofii ta sotsiologii*. №43. Pp. 53–58. URL: <https://doi.org/10.32782/apfs.v043.2023.9> (in Ukrainian).
 5. *Otsinky hromadianamy sotsialno-ekonomichnoi sytuatsii ta sotsialno-ekonomichnoi polityky vlady, sotsialne samopochuttia hromadian (veresen 2024 r.)* [Citizens' assessments of the socio-economic situation and socio-economic policy of the government, social well-being of citizens (September 2024)]. URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/otsinky-gromadianamy-sotsialnoekonomichnoi-sytuatsii-ta-sotsialnoekonomichnoi-polityky-vlady-sotsialne-samopochuttia-gromadian-veresen-2024-r.> (in Ukrainian).
 6. Petriaiev O.S. (2024). *Tsyfrova tserkva: relihiia v internet-prostori yak novyi etap dukhovnoho zhyttia postindustrialnoho suspilstva* [Digital church: religion in the Internet space as a new stage of spiritual life of post-industrial society]. *Naukovi pratsi Mizhrehionalnoi Akademii upravlinnia personalom. Politychni nauky ta publichne upravlinnia*. 2(58). Pp. 59–67. (in Ukrainian).
 7. *Relihiina samoidentyfikatsiia naseleння i stavlennia do osnovnykh Tserkov Ukrainy: cherven 2021 roku* [Religious self-identification of the population and attitude to the main Churches of Ukraine: June 2021]. URL: <https://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1052&page=1> (in Ukrainian).
 8. Bryson J. R., Andres L., & Davies A. (2020). COVID-19, Virtual Church Services and a New Temporary Geography of Home. *Journal of Economic and Social Geography*. 111(3), 360–372.
 9. Religiosity, trust in the Church, confessional affiliation and inter-church relations in Ukrainian society (November, 2023). URL: <https://razumkov.org.ua/en/news/religiosity-trust-in-the-church-confessional-affiliation-and-inter-church-relations-in-ukrainian-society-november-2023>
- Отримано редакцією журналу / Received: 31.10.25
Прорецензовано / Revised: 12.11.25
Схвалено до друку / Accepted: 13.11.25

DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2025.37.14>
УДК 94(477).726.5

Світлана КАГАМЛИК

доктор історичних наук, провідний науковий співробітник
НДІ українознавства Київського національного університету імені Тараса Шевченка

ORCID: 0000-0003-4732-1410,
Email: kagamliksvitlana@gmail.com

Людмила СОРОЧУК

кандидат філологічних наук,
старший науковий співробітник
Науково-дослідного інституту українознавства
КНУ імені Тараса Шевченка, м. Київ

ORCID: 0000-0003-0478-356X
Email: LVS1166@ukr.net

Надія ЩЕРБАК

доктор історичних наук, професор,
професор кафедри конституційного, міжнародного права та публічно-правових дисциплін
Київський університет інтелектуальної власності та права

ORCID: 0000-0002-4636-9546
Email: historyk2017@j.ua

ДІЯЛЬНІСТЬ УКРАЇНСЬКИХ ЦЕРКОВ ЯК ПРОТИДІЯ ДЕСТРУКТИВНОМУ ВПЛИВУ МОСКОВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ В УМОВАХ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

Анотація. У статті проаналізовано окремі і спільні дії українських Церков – Православної Церкви України і Української Греко-Католицької Церкви, спрямовані на обмеження і ліквідацію деструктивного впливу Московського патріархату в Україні та поза її межами. Підсумовано, що аналіз діяльності українських Церков виявляє різні форми їх протидії впливу Російської Православної Церкви. Вагомим чинником його подолання є розбудова Православної Церкви України, що яскраво засвідчують переходи в її середовище релігійних громад, насамперед Києво-Печерської лаври. Дієвим на окремих рівнях є міжконфесійний діалог між ПЦУ і УПЦ МП – як керівництвом, так і окремими його представниками, наслідком якого є те, що локальні осередки УПЦ МП, у тому числі її найвищого, єпископського сану, все більше усвідомлюють неможливість свого перебування у промосковському середовищі і виявляють бажання однозначно відмежуватися від РПЦ.

В умовах російсько-української війни керівництво УГКЦ на чолі з її Предстоятелем Святославом проводить впливову міжнародну діяльність для захисту національних інтересів України. Стратегічно важливе «Послання Архиєрейського Синоду УГКЦ в Україні щодо війни та справедливого миру в контексті нових ідеологій», що містить ідеологічне обґрунтування повномасштабної російської агресії проти України і оцінку вчення про «руській мір» як «квазірелігійного». Особисто Глава УГКЦ своїми архіпастирськими візитами, посланнями та іншими діями в країнах Європи здійснює важливу місію донесення до світових лідерів і Ватикану правдивої інформації про російську злочинну ідеологію та московську пропаганду. Представництво обох Церков, ПЦУ і УГКЦ, у Всесвітній Раді Церков демонструє їхні спільні зусилля у протистоянні з Московським патріархатом.

Ключові слова: ідеологічна агресія, Православна Церква України, Українська Греко-Католицька Церква, Українська Православна Церква Московського Патріархату, Російська Православна Церква.

Svitlana KAHAMLYK

Doctor of Historical Sciences,
Lead Research Fellow,
Research Institute of Ukrainian Studies,
Taras Shevchenko National University of Kyiv

Liudmyla SOROCHUK

PhD in Philology,
Senior Research Fellow,
Research Institute of Ukrainian Studies,
Taras Shevchenko National University of Kyiv

Nadiia SHCHERBAK

Doctor of Sciences in History, Professor
Department of Constitutional, International Law and Public Law Disciplines,
Kyiv University of Intellectual Property and Law

ACTIVITIES OF UKRAINIAN CHURCHES AS A COUNTERMEASURE TO THE DESTRUCTIVE INFLUENCE OF THE MOSCOW PATRIARCHATE IN THE CONDITIONS OF THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR

Abstract. *The article analyzes separate and joint actions of Ukrainian Churches - the Orthodox Church of Ukraine and the Ukrainian Greek Catholic Church, aimed at limiting and eliminating the destructive influence of the Moscow Patriarchate in Ukraine and beyond. It is concluded that the analysis of the activity of the Ukrainian Churches reveals various forms of their opposition to the influence of the Russian Orthodox Church. An important factor in overcoming it is the development of the Orthodox Church of Ukraine, which is clearly evidenced by the transition into its environment of religious communities of the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate, first of all, the Kyiv-Pechersk Lavra. The inter-confessional dialogue between the Orthodox Church of Ukraine and the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate is effective at individual levels, both by its leadership and individual representatives. The consequence of this is that the local branches of the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate, including its highest, episcopal rank, are increasingly aware of the impossibility of their stay in a pro-Moscow environment and express a desire to unequivocally distance themselves from the Russian Orthodox Church.*

In the conditions of the Russian-Ukrainian war, the leadership of the Ukrainian Greek-Catholic Church, led by its Primate Svyatoslav, conducts influential international activities to protect the national interests of Ukraine. The strategically important "Message of the Synod of Bishops of the Ukrainian Greek-Catholic Church in Ukraine on war and just peace in the context of new ideologies", which contains the ideological justification of full-scale Russian aggression against Ukraine and the assessment of the doctrine of "Russian peace" as "quasi-religious". Personally, the Head of the Ukrainian Greek Catholic Church, through his archpastoral visits, messages and other actions in European countries, carries out an important mission of conveying true information about Russian criminal ideology and Moscow propaganda to world leaders. The representation of both Churches, the Orthodox Church of Ukraine and the Ukrainian Greek Catholic Church, in the World Council of Churches demonstrates their joint efforts in the confrontation with the Moscow Patriarchate.

Keywords: *ideological aggression, Orthodox Church of Ukraine, Ukrainian Greek Catholic Church, Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate, Russian Orthodox Church.*

Постановка проблеми. Сьогоднішні реалії українського церковного життя спонукають до активного пошуку шляхів протидії деструктивному впливу Московського патріархату загалом, і діяльності релігійної організації УПЦ МП зокрема, як складової російсько-української війни. Війна повністю розкрила позицію УПЦ МП – Церкви, яка досі формально позиціонує себе як Українська Православна Церква (лише за фактом розміщення її на території України), а фактично представляє інтереси РПЦ утримувати Україну в сфері російських геоконфесійних інтересів.

Деструктивний вплив Московського патріархату на український соціум, що породжує релігійні конфлікти і підриває національну безпеку України, виявляється у різних формах. Найбільш загрозливою є його підтримка війни проти України, яка супроводжується духовним прикриттям, безпосереднім фінансуванням та агресивною пропагандою російської імперської політики. Відповідно, активна протидія цим процесам є запору-

кою перемоги України у війні проти російського агресора і важливим завданням української соціогуманітаристики. Саме тому набула стійкого резонансу Міжнародна науково-практична конференція «Релігійна політика рф як зброя гібридної війни: напрями реалізації та механізми протидії» (14 березня 2025 року, Київський національний університет імені Тараса Шевченка) [7], завданням якої було з'ясування специфіки релігійної політики рф та об'єднати у протидії їй зусилля представників державних органів та інституцій, релігійних громад, наукових установ, аналітичних центрів, громадських організацій та асоціацій, мас-медіа. Практичними кроками реалізації конференційних напрацювань передбачалося: 1) удосконалення законодавства і процесуальної сфери, введення громадського контролю за дотриманням норм чинного законодавства і виконанням судових рішень; 2) широке інформування суспільства щодо деструктивної ролі РПЦ і систематичне доведення

фактажу її підривної діяльності до відома європейських партнерів та європейської громадськості.

Аналіз наукових публікацій. Упродовж останніх десятиліть проблематика ролі Церкви в умовах російсько-української війни перебувала в ракурсі постійних зацікавлень дослідників різних галузей – істориків, філософів, релігієзнавців, соціологів, політологів, зокрема, А. Арістової, М. Бабія, В. Войналовича, В. Єленського, С. Здіорука, В. Климова, А. Колодного, М. Павленка, М. Паращевіна, Л. Філіпович, В. Шевченка та ін., які традиційно вивчають сферу державно-церковних відносин, релігійних конфліктів та міжконфесійного діалогу. В їхніх працях неодноразово зауважувалося на деструктивній ролі РПЦ та її української філії УПЦ МП як потужного інструменту реалізації політики й ідеології «руського міра» на теренах України, орієнтованого на підрив гуманітарної безпеки Української держави, поляризацію українського суспільства, гальмування процесів європейської інтеграції. Сучасні релігієзнавці звертали увагу на те, що УПЦ МП навіть формально не засудила російську інтервенцію, не визнала Росію агресором. Натомість її духовенство продовжувало твердити про «междоусобную брань на Україні», водночас підтримувало дії російських загарбників, діючи на користь ворогу, виступаючи проти України [22, с. 137]. Як зазначав М. Паращевін, «Росія, застосовуючи всі можливі засоби впливу й тиску, використовувала, використовує й використовуватиме РПЦ як інструмент гібридної війни проти України, що не дає можливості УПЦ (як залежній від РПЦ структурі) бути цілковито нейтральною», а тому «зберігаються підстави для звинувачень УПЦ в антидержавній, зрадницькій діяльності, в прямому пособництві агресору» [23, с. 50].

Із початком повномасштабної російсько-української війни в центрі уваги істориків і політологів (Кагамлик С., Обушний М., Філіпович Л., Чупрій Л.) [17; 18; 36; 38] постав активний пошук шляхів і форм протидії ідеологічній агресії Московського патріархату, їх реалізації на державному, конфесійному і громадському рівнях. Водночас інша група науковців (Позній Олександр, Горбова Юлія) [25] зосередилася на вивченні деструктивного впливу РПЦ на мешканців тимчасово окупованих територій Донецької, Луганської, Запорізької, Херсонської областей і Криму. Автори зазначають, що релігійні інституції цих регіонів (РПЦ з її відгалуженням у формі УПЦ МП) виконують не лише функцію духовної підтримки віруючих, а й виступають активними агентами пропагандистської діяльності. Тим самим РПЦ стає засобом легітимації збройної агресії та потужним інструментом впливу на масову свідомість, ціннісні орієнтації та щоденні поведінкові практики місцевого населення.

Водночас стислий огляд дослідження проблеми актуалізував необхідність окремо дослідити дії українських Церков супроти російської ідеологічної агресії як складової частини інформаційної війни.

Мета дослідження – проаналізувати окремі і спільні дії українських Церков – Православної Церкви України і Української Греко-Католицької Церкви, спрямовані на обмеження і ліквідацію деструктивного впливу Московського патріархату в Україні та поза її межами.

Виклад основного матеріалу.

Заходи Православної Церкви України

Чи не найважливішим чинником протидії РПЦ і УПЦ МП є розбудова Православної Церкви України, яку можна розглядати як у внутрішньому – українському, так і зовнішньому – міжнародному, контекстах. Внутрішній, український, контекст розбудови ПЦУ яскраво засвідчують переходи в її середовище релігійних громад УПЦ МП. За даними агентства Держетнополітики, від 2018 р. до середини 2024 р. з УПЦ МП до ПЦУ перейшло понад 1,5 тис. релігійних громад. Зокрема, від 2018 року, коли було створено ПЦУ, підпорядкування змінили: у 2018 році – дві релігійні громади УПЦ МП; 2019 – 319; 2020 – 30; 2021 – 25; 2022 – 496; 2023 – 471; із початку 2024 року – 159 громад [9]. Упродовж 2022–2024 рр. до ПЦУ приєдналося 1127 парафій (станом на серпень 2024 р.) [24]. Особливо активно почався перехід громад із початком повномасштабного російського вторгнення, яке уповні виявило сутність УПЦ МП як адепта РПЦ і держави-агресора. Встановлено, що найактивніше громади переходять до ПЦУ в центральних та західних областях України – на Київщині, Хмельниччині, Вінниччині та у Львівській, Івано-Франківській і Тернопільській областях.

Вагомим і глибоко символічним чинником розширення впливу ПЦУ став перехід у її розпорядження Києво-Печерської лаври після тривалого і напруженого процесу звільнення монастиря від священнослужителів Московського патріархату, що стало справжньою історичною подією. Варто зауважити, що ПЦУ звернулася з петицією щодо передачі у її відання Києво-Печерської лаври ще у квітні 2020 р., мотивуючи це тим, що «цілком справедливо, щоб духовну святиню використовувала православна конфесія, яка визнана православним світом автокефальною православною церквою на території України» [27]. Проте петиція не отримала необхідного вирішення.

У червні 2022 р. предстоятель ПЦУ Епіфаній звернувся до Прем'єр-міністра України Дениса Шмигала, зазначаючи, що керівництво Києво-Печерської лаври у складі Московського Патріархату протягом останніх трьох десятиліть підтримувало і продовжує пропагувати ідеологію «руського міра», яка нині стала «виправданням» відкритої агресії РФ проти України, а намісник Лаври Павло (Лебідь) особисто нагороджений Путіним орденом РФ «Дружба народів». У цьому зв'язку ставилося питання про надання одного з храмів на території Верхньої Лаври, які фактично не використовуються для постійних богослужінь (Благовіщенського храму в колишніх Митрополичих палатах, храму Всіх Святих над Економічною брамою чи іншого в межах Верхньої Лаври)

– для звершення регулярних богослужінь Свято-Успенської Києво-Печерської Лаври ПЦУ [21].

Проте лише резонансні події пізнішого часу (на початку жовтня 2022 р. на кордоні затримали керівника Києво-Печерської Лаври митрополита Павла, який спробував вивезти цінні церковні речі [19]; в середині листопада 2022 р. СБУ відкрила кримінал щодо прославляння росії у Києво-Печерській Лаврі [30]) привели до невідкладного вирішення питання про передачу у відання ПЦУ всієї Києво-Печерської лаври. Водночас РНБО ініціювала перевірку законності перебування УПЦ МП в Києво-Печерській лаврі. За результатами такої перевірки було встановлено, що на території монастирського комплексу, який УПЦ МП орендувало від 1980-х років минулого століття, велося незаконне будівництво та чинилися інші порушення. Як наслідок, це стало підставою для розірвання договору оренди з 29 березня 2023 р. [29].

Водночас керівництво Києво-Печерської лаври, яка щорічно приносила УПЦ МП десятки мільйонів, відмовилося залишити монастир і відшукувало різні способи, щоб уникнути виселення. Так, очільники УПЦ МП заявили, що не підуть з Києво-Печерської Лаври, пригрозивши «початком апокаліпсису» [2], і закликали прихильників їхньої церкви до «твердого і непохитного стояння у вірі». За словами московських церковників, вони відновлювали та відбудовували споруди Лаври, які були в них в оренді з 1988 року, а влада намагається їх «всебічно залякати, умовити на якийсь “компроміс” і, в результаті, просто знищити» [35].

Після тривалого і напруженого процесу звільнення Києво-Печерської лаври від священнослужителів Московського патріархату частину культових споруд Верхньої Лаври нарешті отримала Православна Церква України. Новим намісником Лаври у складі ПЦУ було призначено архімандрита Авраамія Лотиша (колишнього члена Духовного собору Лаври у складі УПЦ МП), який наразі і виконує ці функції.

Доволі дієвим на окремих рівнях є міжконфесійний діалог між ПЦУ і УПЦ МП – як керівництвом, так і окремими його представниками. У відповідь на те, що УПЦ МП не дистанціювалася від РПЦ, у ПЦУ закликають до обмеження її діяльності та приєднання її до уже легітимної помісної Православної Церкви України. Як наслідок спільних дій ПЦУ і громадськості, в окремих регіонах України (і, що важливо – у східних!) спостерігалися тенденції до єдності між ПЦУ та УПЦ МП. Про це, зокрема, повідомив 20 липня 2021 р. в інтерв'ю «Релігійній правді» єпископ ПЦУ Херсонський і Каховський Борис Харко [37].

Частина УПЦ МП виявила бажання чітко та однозначно відмежуватися від РПЦ. Так, у складі УПЦ МП виокремилася група Андрія Пінчука, протоієрея Дніпропетровської єпархії, який 18 квітня 2022 р. став одним із ініціаторів збору підписів за міжнародний церковний трибунал над патріархом Кирилом. Предстоятелю РПЦ було висунуто звинувачення в тому, що він проповідує доктрину «руського мира», яка не відповідає православному вченню та має бути засуд-

жена як єресь, а також схвалення війни проти України та підтримка російських військ на території України. Станом на квітень 2022 р. прихильники Пінчука зібрали 430 підписів від УПЦ МП [32].

Ще більш промовистою і резонансною є заява 29 архієреїв УПЦ МП, які засудили звільнення Синодом РПЦ єрархів УПЦ на тимчасово окупованих територіях [1]. Єрархи УПЦ заявили про свою незгоду з цими рішеннями як такими, що «були ухвалені в односторонньому порядку». Характеризуючи цей документ, релігієзнавець Віктор Єленський зауважив, що «його підписала менша кількість єрархів УПЦ МП і серед них відсутній представитель, митрополит Онуфрій, який, очевидно, не поділяє погляди підписантів. Відповідно цю заяву можна розцінювати як «корпоративний конфлікт, де частина членів корпорації стала на захист одного зі своїх представників» [13].

Вищенаведене дає можливість констатувати, що локальні осередки УПЦ МП, у тому числі її найвищого, єпископського сану, все більше усвідомлюють недоцільність чи навіть неможливість свого перебування у промосковському середовищі. Водночас діалог ПЦУ з УПЦ МП на рівні керівництва не має достатнього успіху. Зі свого боку ПЦУ робить все можливе для того, щоб цей діалог відбувся. Так, черговий заклик до переговорів з УПЦ МП на чолі з її предстоятелем митрополитом Онуфрієм, який ПЦУ оприлюднила 15 серпня 2024 р., залишився без відповіді [33].

Дії Православної Церкви України мають значну міжнародну підтримку, що автоматично засвідчує зменшення впливу УПЦ МП і РПЦ. У цьому контексті прикметно, що вже на початку повномасштабної російсько-української війни (у березні 2022 р.) 342 православних богословів світу підписали Декларацію, в якій засудили доктрину «руського мира», в основі якої є фальшиве вчення про етнофілетизм, назвали її єрессю і «мерзенним вченням, що не має виправдання» [8].

Важливо, що зміцненню позицій ПЦУ у міжнародному масштабі сприяє підтримка Вселенського патріархату. Прикметно, що коли Церква Північної Македонії звернулася до Вселенського патріарха Варфоломія з проханням про автокефалію, він поставив умову – визнання ПЦУ [11].

Кульмінацією розбудови ПЦУ, важливою як в українському, так і міжнародному контексті, наразі можна вважати заяву Президента України Володимира Зеленського, який закликав Константинополь підняти статус Православної Церкви України до Патріархату. Уперше цей заклик прозвучав наприкінці серпня 2024 р. під час зустрічі Президента з послами Вселенського Патріарха, які приїжджали до Києва і мали донести цю інформацію до Вселенського Патріарха Варфоломія [15]. Безумовно, ця ідея у разі її реалізації мала б фатальні наслідки для РПЦ в її намірах утримати контроль над українським православ'ям.

Заходи Української Греко-Католицької Церкви

В умовах глобальних викликів широку міжнародну діяльність веде Українська Греко-Католицька Церква. Ця її місія особливо важлива для протидії впливу Московського патріархату на міжнародній арені, тоді як новостворена Православна Церква України ще не отримала повного визнання у масштабах світового православ'я.

Об'єктивно, питання російсько-української війни завжди постають в центрі уваги як внутрішньої, так і зовнішньої діяльності УГКЦ. У цьому контексті прийняте 16 лютого 2024 р. «Послання Архієрейського Синоду УГКЦ в Україні щодо війни та справедливого миру в контексті нових ідеологій» (далі «Послання») [26], можна розглядати як свого роду програмний документ, що містить аналіз витоків сучасної російської війни проти України, оцінку ідеології рашизму і основні напрямки протидії їй. «Послання» привернуло до себе неабияку увагу: його текст у перекладі на шість мов було опубліковано в найпрестижніших наукових богословських виданнях Католицької Церкви.

У «Посланні» трактується розуміння миру і війни у світлі нових викликів та проблем. Як наголосив Блаженніший Святослав, ми намагаємося розвинути соціальне вчення Церкви про війну та мир у сучасному світі. Зокрема у «Посланні» зазначено, що «війна, яку веде Росія проти України, має всі риси неоколоніальної війни на Європейському континенті з чіткими ознаками геноциду. Знищення українства стало політичною програмою російського керівництва, його манією, яку підтримує значна частина громадян держави-агресора» [26].

Ідеологія рашизму характеризується як теорія, що поєднала «у собі всі попередні ідеологічні конструкти, починаючи від Московського царства з його месіаністичними ідеями «святої Русі» і «третього Риму» й закінчуючи СРСР з його агресивним імперіалізмом і прагненням до глобального панування». «Послання» трактує вчення про «руссій мір» як «квазірелігійне», що надало ідеологічного обґрунтування повномасштабній російській агресії проти України. Як стверджується в документі, «давня імперська традиція у сполученні із сучасним посткомуністичним тоталітаризмом призвела до справжнього злочину, що його чинить керівництво Московського патріархату, – до пропаганди війни. Саме це церковне керівництво породило нову геноцидну ідеологію, яка нині відома під назвою «руссій мір», і добровільно запропонувало свої послуги злочинній владі та освятило її» [26].

Об'єктивно, російська імперська ідеологія, як і власне російська військова агресія, потребує відповіді. У цьому контексті в «Посланні» заперечуються пацифістські ідеї умиротворення агресора та пропонуються різні форми протистояння агресії – від ненасильницького спротиву до збройного опору як законного права українців: «Росія не залишає Україні іншого вибору, окрім військового самозахисту. Ця

війна є національно-визвольною боротьбою української громадянської нації за право на власне існування і майбутнє, за незалежність, свободу і гідність наших громадян» [26].

Автори «Послання» бачать свою місію не лише в Україні, а й поза її межами – доводити злочинність російської імперської ідеології і сприяти кращому розумінню міжнародною спільнотою викликів сьогодення і місця України на духовій мапі сучасного світу: «Як нині мають діяти християни в усьому світі? Передусім потрібно усвідомити глобальність нинішньої загрози та утверджувати і розвивати силу справедливого міжнародного права» [26].

Сутність «Послання» та основи його реалізації в щоденній діяльності УГКЦ її очільник Святослав (Шевчук) регулярно подає у своїх архіпастирських візитах, щотижневих зверненнях та зустрічах з церковною і світською громадськістю. Від початку повномасштабної російсько-української війни Предстоятель УГКЦ підпорядковував всі свої архіпастирські візити поза межами Української держави зростанню міжнародної підтримки України в боротьбі з ворогом.

Особливо насиченою міжнародна діяльність УГКЦ виявилася у вересні 2024 року, коли її Предстоятель майже безперервно здійснював свої закордонні архіпастирські візити. Зокрема, у вересні 2024 року Глава УГКЦ здійснив архіпастирський візит до Німеччини, упродовж якого зустрівся з німецькими урядовцями, вищим духовенством та представниками благодійних організацій. Зокрема, 11 вересня в офісі глави федерального уряду відбулася зустріч Блаженнішого Святослава з канцлером Німеччини Олафом Шольцом, Глава УГКЦ наголосив, що відчуває своїм обов'язком «спростувати міфи про Україну, поширені московською пропагандою, які викликають страх у серцях очільників Німецької держави та заважають їй зробити ще більше для України» [5].

Відразу після візиту до Німеччини Глава УГКЦ відвідав Естонію, де 21 вересня відбулася його зустріч із послом України в Естонії Максимом Кононенко у його резиденції, в якій також взяли участь Посол США в Естонії Джордж Кен, апостольський адміністратор католиків в Естонії владика Філіпп Журдан, голова Пасторально-міграційного відділу УГКЦ владика Степан Сус та ін. особи. На спомин про цю зустріч Глава УГКЦ подарував послам книгу «Україна стоїть! Україна бореться! Україна молиться!», у якій містилися щоденні звернення Блаженнішого Святослава першого року повномасштабної російсько-української війни [34]. У контексті проблем, пов'язаних з російсько-українською війною, Глава УГКЦ проінформував, що окрім України, Росія інтенсивно атакує громадські організації за кордоном, передусім у тих країнах, які активно виступають на стороні України. При цьому він назвав чіткі ознаки цього: перша – «Росія робитиме все можливе, щоб вас пересварити і поділити», а друга – «творення фейкових організацій у різних країнах світу за російські гроші, які присвоюють собі чужі імена». У

цьому зв'язку Блаженніший Святослав порадив єднатися в ім'я Перемоги: «Єдність громади – це абсолютна цінність» [16].

Важливо зазначити, що на час перебування УГКЦ в Естонії і, як можна припустити, під впливом цього архіпастирського візиту, Естонська Апостольська Православна Церква, яка перебуває у юрисдикції Константинопольського Патріархату, запропонувала допомогу Естонській Православній Церкві Московського Патріархату у відділенні від РПЦ в статусі самоврядного вікаріату, внаслідок чого «залишиться самостійною церковною освітою, зможе продовжувати наслідувати свою власну церковну практику, використовувати свою мову і календар і бути повністю фінансово незалежною». Як наслідок, Естонська церква змінила статут і викреслила згадку про зв'язок з Московією [20].

Делегація УГКЦ також взяла участь у 25-му з'їзді східних католицьких єпископів Європи у румунському місті Орадеа (16-19 вересня 2024 р.). Більшістю учасників заходу були владика УГКЦ з України та з інших країн Європи. Як згадував владика Святослав в одному зі своїх щотижневих звернень, «єпископи з Румунії, Чехії, Словаччини, Угорщини, балканських країн, Австрії, Німеччини тощо розповідали, як Католицька Церква та наші спільноти в цих країнах відкривають свої серця і домівки для українців, котрі перебувають там через війну; як потужно вони намагаються голосити правду про Україну серед цієї величезної дезінформації, яку поширює росія в усьому світі!» [14].

Характеризуючи міжнародну діяльність УГКЦ, варто наголосити на тому, що, окрім архіпастирських візитів, Предстоятель та інші духовні лідери використовують всі зарубіжні майданчики для захисту інтересів України та утвердження її геополітичної суб'єктності. Так, 19 жовтня 2024 року Глава Церкви Блаженніший Святослав взяв участь в єпархіяльному конгресі «Єдина, Свята, Соборна і Апостольська» (з нагоди 200-річчя єпархії Ланузей) у м. Тортолі (Італія), який зібрав учасників із різних країн та континентів світу. Однією з головних тем конгресу була тема війни в Україні, її передумов, наслідків та ідеологічного підґрунтя. У своєму виступі Глава УГКЦ вказав на неоколоніальний характер війни в Україні, намагання Росії відродити Радянський Союз та повернути Україну до «тюрми народів», позбавивши її європейського шляху розвитку серед демократичних країн. «Війна в Україні – це конфлікт двох проектів: майбутнього і минулого. В нашій країні відбувається справжній геноцид, кожного дня росія вбиває сотні цивільних людей, знищує нашу інфраструктуру, культурні та духовні центри», – наголосив Глава УГКЦ [4].

Важливою складовою активності УГКЦ як у національному, так і міжнародному масштабі, є екуменічна діяльність. Її сутність, за словами Блаженнішого Святослава, в тому, що «наша Церква відчуває свою особливу місію – дбати про єдність Церков» [6]. 25 жовтня 2024 року у Стамбулі (Туреч-

чина) відбулась зустріч Блаженнішого Святослава з Вселенським Патріархом Варфоломієм. Глава УГКЦ наголосив, що Патріарх Варфоломій є беззаперечним моральним авторитетом для українців, незалежно від конфесійної приналежності і представив Патріарху «Послання Архидієцезійського Синоду УГКЦ в Україні щодо війни та справедливого миру в контексті нових ідеологій», вказавши на «геноцидний характер ідеології «русского міра», злочинність якої відчувають на собі мільйони українців». Водночас Глава УГКЦ підкреслив особливе значення рішень Синакису Вселенського патріархату (1–3 вересня 2024 р.), якими також було засуджено ідеологію «русского міра», і висловив свою вдячність Патріарху за те, що він «особисто та у повноті Константинопольського патріархату» став на захист України [3].

У своєму нещодавньому інтерв'ю для телеканалу «Апостроф» Глава УГКЦ, розмірковуючи над місією Церкви і духовенства в умовах війни, дав характеристику Московської Церкви як інструменту колонізації України, зняряддю комуністичного і нинішнього російського режиму. «Тому визволення українців від колонізації з боку Росії та її неоімперської ідеології, – зауважив Блаженніший Святослав, – нерозривно пов'язане і з питанням релігійної свободи, зокрема від московського впливу» [31].

Спільні дії ПЦУ і УГКЦ у протистоянні з московським патріархатом

У цьому контексті варто зауважити на представництві обох Церков у Всесвітній Раді Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО). ПЦУ уперше взяла участь в асамблеї ВРЦіРО у жовтні 2022 р. Очільник української церковної делегації, архієпископ ПЦУ Євстратій Зоря назвав цю подію «неймовірним проливом», який фактично став «презентацією Української автокефалії перед майже усією християнською спільнотою світу» [12]. Це тим більш важливо, що на цьому заході прийняли резолюцію, якою було засуджено російську агресію. Це свідчило як про зміцнення новоствореної помісної Православної Церкви України, так і зменшення впливу РПЦ.

Яскравим прикладом спільних зусиль у протистоянні з Московським патріархатом послужив візит української церковної делегації Всесвітньої Ради Церков до Норвегії у жовтні 2025 р., у складі якої були провідники українських Церков – Глава УГКЦ Блаженніший Святослав і митрополит Білоцерківський ПЦУ Євстратій Зоря – від ПЦУ. Під час аудієнції у короля Норвегії Гаральда V Блаженніший Святослав провів паралель між російською агресією проти України та Голокостом, наголосивши на геноцидності війни. «Росія проголосила, що ця війна має на меті „остаточно вирішити українське питання“, подібно як нацистська Німеччина – єврейське» [28].

У рамках візиту до Норвегії Глава УГКЦ, наголосивши на особливій місії українських Церков у захисті демократичних цінностей та релігійної свободи, назвав Всесвітню Раду Церков і релігійних організацій «найпотужнішою неурядовою ор-

ганізацією в Україні» та підкреслив її вирішальну роль у трансформації України: «Ми вже відіграємо вирішальну роль у трансформації суспільства України від пострадянського корумпованого тоталітарного суспільства до демократичного суспільства, яке має образ справжньої європейської демократії, – зазначив він. – І ця трансформація відбулася головню тому, що ми сприяли та захищали релігійну свободу. Для нас вільна Україна означає релігійну свободу» [10].

Висновки. Аналіз діяльності українських Церков – Православної Церкви України і Української Греко-Католицької Церкви виявляє різні форми їх протидії деструктивному впливу Московського патріархату на український соціум. Вагомим чинником його подолання є розбудова Православної Церкви України, що яскраво засвідчують переходи в її середовище релігійних громад УПЦ МП, насамперед Києво-Печерської лаври. Дієвим на окремих рівнях є міжконфесійний діалог між ПЦУ і УПЦ МП – як керівництвом, так і окремими його представниками, наслідком якого є те, що локальні осередки УПЦ МП, у тому числі її найвищого, єпископського сану, все більше усвідомлюють неможливість свого перебування у промосковському середовищі і виявляють бажання однозначно відмежуватися від РПЦ. Зміцненню позицій ПЦУ у міжнародному масштабі сприяє підтримка Вселенського патріархату.

В умовах російсько-української війни керівництво УГКЦ на чолі з її Предстоятелем Святославом проводить впливову міжнародну діяльність для захисту національних інтересів України. Стратегічно важливим є «Послання Архієрейського Синоду УГКЦ в Україні щодо війни та справедливого миру в контексті нових ідеологій», що містить ідеологічне обґрунтування повномасштабної російської агресії проти України і оцінку вчення про «русскій мір» як «квазірелігійного». Особисто Глава УГКЦ своїми архіпастирськими візитами, посланнями та іншими діями в країнах Європи здійснює важливу місію донесення до світових лідерів правдивої інформації про російську злочинну ідеологію та московську пропаганду.

Представництво обох Церков, ПЦУ і УГКЦ, у Всесвітній Раді Церков демонструє їхні спільні зусилля у протистоянні з Московським патріархатом. Яскравим прикладом цьому послужив візит української церковної делегації до Норвегії у жовтні 2025 р.

1. 29 архієреїв УПЦ МП засудили звільнення Синодом РПЦ ієрархів на ТОТ, – заява (01.11.2024). URL: https://risu.ua/29-arhiyereyiv-upc-mp-zasudili-zviltennya-sinodom-rpc-yihnih-yerarhiv-na-tot---zayava_n151897
2. В УПЦ МП заявили, що не підуть з Києво-Печерської Лаври, пригрозивши «початком апокаліпсису» (13.03.2023). URL: <https://prm.ua/vupts-mp-zaiavyly-shcho-ne-pidut-z-kyievo-pecherskoi-lavry-pryhrozyvshy-pochatkom-apokalipsysu/>

3. Глава УГКЦ здійснив офіційний візит до Константинопольського Патріарха Варфоломія (25.10.2024). URL: https://risu.ua/glava-ugkc-zdijsniv-oficijnij-vizit-do-konstantinopolskogo-patriarha-varfolomiya_n151768
4. Глава УГКЦ на конгресі в Сардинії говорив про війну в Україні (21.10.2024). URL: https://risu.ua/glava-ugkc-na-kongresi-v-sardiniyi-govoriv-pro-vijnu-v-ukrayini_n151661
5. Глава УГКЦ під час зустрічі з Шольцом спростував міфи про Україну, поширені московською пропагандою в Німеччині (12.09.2024). URL: https://risu.ua/glava-ugkc-pid-chas-zustrichi-z-sholcom-sprostuvav-mifi-pro-ukrayinu-poshireni-moskovskoyu-propagandoyu-v-nimechchini_n150862
6. Глава УГКЦ: про війну і справедливий мир, Україну і світ (18.04.2024). URL: <https://ugcc.ua/data/glava-ugkts-pro-viynu-i-spravedlyvyu-myr-ukraynu-i-svit-4733/>
7. Грабовська І., Іванець А. (2025). Протидія релігійній політиці неоімперії кремля. *День*. 18.03.25. URL: <https://day.kyiv.ua/article/den-ukrayiny/protydiya-relihiyniy-politytsi-neoimperiyi-kremlya>
8. Декларація православних богословів світу про «русскій мір» (16.03.2022). URL: https://risu.ua/deklaraciya-pravoslavnih-bogosloviv-svitu-pro-russkij-mir_n127230
9. Держетнополітики: з 2018 року з УПЦ до ПЦУ перейшло 1,5 тис. релігійних громад (29.08.2024). URL: https://risu.ua/derzhethopolitiki-z-2018-roku-z-upc-do-pcu-perejshlo-15-tis-religijnih-gromad_n150573
10. «Для нас вільна Україна означає релігійну свободу», – Глава УГКЦ про місію ВРЦіРО (22.10.25). URL: <https://ugcc.ua/data/dlya-nas-vilna-ukrayna-oznachae-religijnu-svobodu-glava-ugkts-pro-misiyu-vrtsiro-7688/>
11. Дудченко А. Вселенський патріархат не дасть автокефалію Церкві Північної Македонії, поки вона не визнає ПЦУ, – ієрарх Елладської Церкви (19.07.2024). URL: https://risu.ua/vselenskij-patriarhat-ne-dast-avtokefaliyu-cerkvi-pivnichnoyi-makedoniyi-poki-vona-ne-viznae-pcu---yerarh-elladskoyi-cerkvi_n149699
12. Євстратій Зоря, архієпископ ПЦУ. Участь ПЦУ в асамблеї Всесвітньої Ради церков – прорив неімовірний (04.10.22). URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3585536-evstratij-zora-arhiepisok-pcu.html>
13. Єленський В. Заява архієреїв УПЦ МП до Синоду РПЦ може бути «корпоративним конфліктом» (02.11.2024). URL: https://risu.ua/zayava-arhiyereyiv-upc-mp-do-sinodu-rpc-mozhe-buti-korporativnim-konfliktom---viktoryelenskij_n151911
14. Звернення Глави УГКЦ у 136-й тиждень повномасштабної війни, 22 вересня 2024 року. URL: <https://ugcc.ua/data/zvernennya-glavy-ugkts-u-136-y-tyzhden-povnomashtabnoy-viyny-22-veresnya-2024-roku-5535/>

15. Зеленський вважає, що потрібно підвищити статус ПЦУ до Патріархату (22.09.2024). URL: https://risu.ua/zelenskij-vvazhaye-shcho-potribno-pidvishchiti-status-pcu-do-patriarhatu_n151074
16. Інтеграція – так, асиміляція – ні. Глава УГКЦ зустрівся з українськими громадськими організаціями Естонії (24.09.2024). URL: https://risu.ua/integraciya--tak-asimilyaciya--ni-glava-ugkc-zustrivsya-z-ukrayinskimi-gromadskimi-organizacijami-estoniyi_n151130
17. Кагамлик С. Ідеологічна агресія Московського патріархату як складова російсько-української війни: шляхи і форми протидії. *Українознавство*. 2024. №4. С. 66-76.
18. Кагамлик С., Обушний М. Православна Церква в Україні в умовах російсько-української війни: плюси цивілізаційного вибору. *Українознавчий альманах*. 2022. Випуск 30. С. 74-82.
19. Керівника Києво-Печерської Лаври затримали на кордоні. Митрополит Павло спробував вивезти цінні церковні речі (02.10.22). URL: <https://news.bigmir.net/ua/capital/6881145-rukovoditelya-kievo-pecherskoj-lavry-zaderzhali-na-granitse-smi>
20. Константинопольський Патріархат запропонував допомогу Естонській Православній Церкві (МП) у відділенні від РПЦ (23.09.2024). URL: https://risu.ua/konstantinopolskij-patriarhat-zarponuvav-dopomogu-estonskij-pravoslavnij-cerkvi-mp-u-viddilenni-vid-rpc_n151094
21. Митрополит Епіфаній звернувся до прем'єр-міністра з проханням передати ПЦУ один з храмів Києво-Печерської лаври (24.06.2022). URL: <https://df.news/2022/06/23/mytropolyt-epifanij-zvernuvsia-do-prem-ier-ministra-z-prokhanniam-peredaty-ptsu-odny-z-khramiv-kyievo-pecherskoj-lavry/>
22. Павленко П. Гібридна війна на церковному фронті (або «Єдина Помісна Православна Церква» як ферк УПЦ МП). *Релігійна свобода на перехресті епох, свобод і культур. Науковий щорічник*. 2016. №19. С. 134–139.
23. Парашевін М. Релігійні складові основних ризиків функціонування та збереження українського суспільства. *Український соціум*. 2020. №3 (74). С. 44–61.
24. Під час війни до ПЦУ приєдналося понад тисяча парафій (16.08.2024). URL: https://risu.ua/pid-chas-vijni-do-pcu-priyednalosya-ponad-tisyacha-parafij_n150275
25. Позній О., Горбова Ю. Деструктивний вплив РПЦ на мешканців тимчасово окупованих територій: зміна поведінкових практик та соціально-психологічного стану під впливом пропаганди. *Грані: Науково-теоретичний альманах*. 2025. Том 28. №3. С. 78–83.
26. Послання Архиєрейського Синоду УГКЦ в Україні щодо війни та справедливого миру в контексті нових ідеологій. 16 лютого 2024 року. URL: <https://docs.ugcc.ua/1723/>
27. Припинити використання Києво-Печерської лаври Українською православною церквою Московського патріархату шляхом розірвання договору оренди та передати Києво-Печерську лавру у використання Православній Церкві України (15.04.2020). *Електронна петиція №22/092966-ел*. URL: <https://petition.president.gov.ua/petition/92966>
28. «Росія хоче „остаточно вирішити українське питання“, як нацисти — єврейське», — Блаженніший Святослав до короля Норвегії (21.10.25). URL: <https://ugcc.ua/data/rosiya-hoche-ostatochno-vyrishyty-ukraynske-pytannya-yak-natsysty-evreyske-blazhennishyy-svyatoslav-do-korolya-norvegiy-7682/>
29. Роціна О. Національний заповідник «Києво-Печерська лавра» з 29 березня розриває договір із Чоловічим монастирем Української православної церкви (Московського патріархату) від 2013 року про безоплатне користування культовими будівлями та іншим майном (10.03.2023). URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2023/03/10/7392897/>
30. СБУ відкрила кримінал щодо прославлення росії у Києво-Печерській Лаврі (15.11.2022). URL: <https://konkurent.ua/publication/106963/sbu-vidkri-la-kriminal-schodo-proslavyannya-rosii-u-kievo-pecherskiy-lavri/>
31. «Свобода— це духовне поняття, яке дарує Бог», — Блаженніший Святослав про місію Церкви, патріотизм і зцілення ран війни (08.09.2025). URL: <https://synod.ugcc.ua/data/svoboda-tse-duhovne-ponyattya-yake-darue-bog-blazhennishyy-svyatoslav-pro-misiyu-tserkvy-patriotyizm-i-ztsilennya-ran-viyny-17928>
32. Священики УПЦ МП зібрали майже півтисячі підписів за церковний трибунал над Кирилом (18.04.2022). URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-kyrylo-tserkovnyi-trybunal/31808350.html>
33. У ПЦУ розчаровані відсутністю реакції єрархів УПЦ МП на заклик розпочати діалог (07.11.2024). URL: https://risu.ua/u-pcu-rozcharovani-vidsutnistyu-reakcii-yerarhiv-upc-mp-na-zaklik-rozpochaty-dialog_n152027
34. «Українцям потрібно допомогти інтегруватися, але не асимілюватися», – Глава УГКЦ послу в Естонії (22.09.2024). URL: https://risu.ua/ukrayincyam-potribno-dopomogti-integrivatisya-ale-ne-asimilyuvatisya--glava-ugkc-poslu-v-estoniyi_n151073
35. УПЦ МП відмовилася залишити Лавру (23.03.2023). URL: <https://prm.ua/upts-mp-vidmovylas-pokynuty-lavru/>
36. Філіпович Л. Релігійна безпека в Україні: загрози і шляхи їх подолання (11.04.2019). URL: https://risu.ua/religiyna-bezpeka-v-ukrajini-zagrozi-i-shlyahi-jih-podolannya_n97436
37. Херсонський єпископ УПЦ МП повідомив, що в регіоні є тенденція до єдності між ПЦУ та УПЦ МП (20.07.2021). URL: https://risu.ua/hersonskij-episkop-povidomiv-shcho-v-regii-ye-tendenciyi-doyednosti-mizh-pcu-ta-upc-mp_n120139

38. Чупрій Л. Ідеологія рашизму та шляхи протидії їй через формування патріотичної інформаційної політики. *Вісник Київського національного лінгвістичного університету. Серія: Історія, економіка, філософія*. 2024. Випуск 29. С. 101–108.

References

- 1 29 arkhieriev Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Moskovskoho Patriarkhatu zasudyly zvilnennia Synodom Rosiiskoi Pravoslavnoi Tserkvy ierarkhiv na tymchasovo okupovanykh terytoriiakh, – zaiava [29 hierarchs of the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate condemned the dismissal by the Synod of the Russian Orthodox Church of hierarchs in the temporarily occupied territories, the statement said]. (01.11.2024). URL: https://risu.ua/29-arhiyeryiv-upc-mp-zasudili-zvilnennya-sinodom-rpc-yihnih-yerarhiv-na-tot---zayava_n151897 (in Ukrainian).
- 2 V Ukrainskii Pravoslavnii Tserkvi Moskovskoho Patriarkhatu zaiavlyu, shcho ne pidut z Kyievo-Pecherskoi Lavry, pryhrozyvshy «pochatkom apokalipsysu» [The Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate declared that they would not leave the Kyiv-Pechersk Lavra, threatening "the beginning of the apocalypse"]. (13.03.2023). URL: <https://prm.ua/v-upts-mp-zaiavlyu-shcho-ne-pidut-z-kyievo-pecherskoi-lavry-pryhrozyvshy-pochatkom-apokalipsysu/> (in Ukrainian).
- 3 Hlava UHKTS zdiisnyv ofitsiyni vizyt do Konstantynopolskoho Patriarkha Varfolomiia [The head of the UGCC paid an official visit to Patriarch Bartholomew of Constantinople]. (25.10.2024). URL: https://risu.ua/glava-ugkc-zdiisnyv-oficijnij-vizit-do-konstantynopolskogo-patriarka-varfolomiya_n151768 (in Ukrainian).
- 4 Hlava Ukrainskoi Hreko-Katolytskoi Tserkvy na konhresi v Sardynii hovoryv pro viinu v Ukraini [The head of the Ukrainian Greek-Catholic Church spoke about the war in Ukraine at the congress in Sardinia]. (21.10.2024). URL: https://risu.ua/glava-ugkc-na-kongresi-v-sardiniyi-govoriv-pro-vijnu-v-ukrayini_n151661 (in Ukrainian).
- 5 Hlava Ukrainskoi Hreko-Katolytskoi Tserkvy pid chas zustrichi z Sholtsom sprostuvav mify pro Ukrainu, poshyreni moskovskoiu propahandoiu v Nimechchyni [During the meeting with Scholz, the head of the Ukrainian Greek-Catholic Church refuted the myths about Ukraine spread by Moscow propaganda in Germany]. (12.09.2024). URL: https://risu.ua/glava-ugkc-pid-chas-zustrichi-z-sholcom-sprostuvav-mifi-pro-ukrayinu-poshyreni-moskovskoyu-propagandoyu-v-nimechchini_n150862 (in Ukrainian).
- 6 Hlava Ukrainskoi Hreko-Katolytskoi Tserkvy: pro viinu i spravedlyvyi myr, Ukrainu i svit [Head of the Ukrainian Greek-Catholic Church: about war and just peace, Ukraine and the world]. (18.04.2024). URL: <https://ugcc.ua/data/glava-ugkts-pro-viynu-i-spravedlyvyy-myry-ukraynu-i-svit-4733/> (in Ukrainian).
- 7 Hrabovska I., Ivanets A. (2025). *Protydiia relihiinii politytsi neoimperii kremlia* [Opposition to the religious policy of the neo-imperial Kremlin]. *Den*. 18 bereznia. URL: <https://day.kyiv.ua/article/den-ukrayiny/protydiya-relihiyniy-politytsi-neoimperiyi-kremlya> (in Ukrainian).
- 8 Deklaratsiia pravoslavnykh bogosloviv svitu pro «ruskii mir» [Declaration of the Orthodox theologians of the world on the "Russian Peace"]. (16.03.2022). URL: https://risu.ua/deklaraciya-pravoslavnykh-bogosloviv-svitu-pro-ruskij-mir_n127230 (in Ukrainian).
- 9 Derzhethnopolityky: z 2018 roku z Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy do Pravoslavnoi Tserkvy Ukrainy pereishlo 1,5 tys. relihiinykh hromad [State policies: since 2018, 1.5 thousand religious communities have transferred from the Ukrainian Orthodox Church to the Orthodox Church of Ukraine]. (29.08.2024). URL: https://risu.ua/derzhethnopolitiki-z-2018-roku-z-upc-do-pcu-perejshlo-15-tis-religijnih-gromad_n150573 (in Ukrainian).
- 10 «Dia nas vilna Ukraina oznachaie relihiinu svobodu», – Hlava Ukrainskoi Hreko-Katolytskoi Tserkvy pro misiui Vsesvitnoi Rady Tserkov i relihiinykh orhanizatsii [“For us, a free Ukraine means religious freedom,” – Head of the Ukrainian Greek-Catholic Church on the mission of the World Council of Churches and Religious Organizations]. (22.10.25). URL: <https://ugcc.ua/data/dlya-nas-vilna-ukrayna-oznachaie-religiynu-svobodu-glava-ugkts-pro-misiyu-vrtsiro-7688/> (in Ukrainian).
- 11 Dudchenko A. (2024). *Vselenskyi patriarkhat ne dast avtokefaliu Tserkvi Pivnichnoi Makedonii, poky vona ne vyznaie Pravoslavnu Tserkvu Ukrainy, – ierarh Elladskoi Tserkvy* [The Ecumenical Patriarchate will not grant autocephaly to the Church of North Macedonia until it recognizes the Orthodox Church of Ukraine, the hierarch of the Church of Hellas]. (19.07.2024). URL: https://risu.ua/vselenskij-patriarkhat-ne-dast-avtokefaliyu-cerkvi-pivnichnoyi-makedoniyi-pokivona-ne-viznaye-pcu---yerarh-elladskoyi-cerkvi_n149699 (in Ukrainian).
- 12 Yevstratii Zora, arkhiepyskop Pravoslavnoi Tserkvy Ukrainy (2022). *Uchast Pravoslavnoi Tserkvy Ukrainy v asamblei Vsesvitnoi Rady tserkov – proryv neimovirnyi* [Archbishop of the Orthodox Church of Ukraine: The participation of the Orthodox Church of Ukraine in the assembly of the World Council of Churches is an incredible breakthrough]. (04.10.2022). URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/3585536-evstratij-zora-arhiepiskop-pcu.html> (in Ukrainian).
- 13 Yelenskyi V. (2024). *Zaiava arkhiiereiv Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Moskovskoho Patriarkhatu zaiavlyu do Synodu Rosiiskoi Pravoslavnoi Tserkvy mozhe buty «korporatyvnym konfliktom»* [The statement of the bishops of the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate to the Synod of the Russian Orthodox Church may

- be a "corporate conflict"]. (02.11.2024). URL: https://risu.ua/zayava-arhiyereyiv-upc-mp-dosinodu-rpc-mozhe-buti-korporativnim-konfliktom---viktoryelenskij_n151911 (in Ukrainian).
- 14 *Zvernennia Hlavy Ukrainiskoi Hreko-Katolytskoi Tserkvy u 136-y tyzhden povnomasshtabnoi viiny, 22 veresnia 2024 roku* [Address of the Head of the Ukrainian Greek-Catholic Church in the 136th week of full-scale war, September 22, 2024]. URL: <https://ugcc.ua/data/zvernennya-glavy-ugkts-u-136-y-tyzhden-povnomasshtabnoy-viiny-22-veresnya-2024-roku-5535/> (in Ukrainian).
 - 15 *Zelenskyi vvazhaie, shcho potribno pidvyshchyt status Pravoslavnoi Tserkvy Ukrainy do Patriarkhatu* [Zelenskyi believes that it is necessary to raise the status of the Orthodox Church of Ukraine to the Patriarchate]. (22.09.2024). URL: https://risu.ua/zelenskij-vvazhaye-shcho-potribno-pidvishchiti-status-pcu-do-patriarkhatu_n151074 (in Ukrainian).
 - 16 *Intehratsiia – tak, asymiliatsiia – ni. Hlava Ukrainiskoi Hreko-Katolytskoi Tserkvy zustrivsia z ukrainskymy hromadskymy orhanizatsiymy Estonii. Integration - yes, assimilation – no* [The head of the Ukrainian Greek-Catholic Church met with Ukrainian public organizations in Estonia]. (24.09.2024). URL: https://risu.ua/integraciya--tak-asimilyaciya--ni-glava-ugkc-zustrivsia-z-ukrayinskimi-gromadskimi-organizacijami-estoniya_n151130 (in Ukrainian).
 - 17 Kahamlyk S. (2024). *Ideolohichna ahresiiia Moskovskoho patriarkhatu yak skladova rosiisko-ukrainskoi viiny: shliakhy i formy protydiei* [Ideological aggression of the Moscow Patriarchate as a component of the Russian-Ukrainian war: ways and forms of countermeasures]. *Ukrayinoznavstvo*. No 4. Pp. 66–76. (in Ukrainian).
 - 18 Kahamlyk S., Obushnyy M. (2022). *Pravoslavna Tserkva v Ukraini v umovakh rosiisko-ukrainskoi viiny: poliusy tsyvilizatsiinoho vyboru* [The Orthodox Church in Ukraine in the conditions of the Russian-Ukrainian war: poles of civilizational choice]. *Ukrayinoznavchyi almanakh*. Issue 30. Pp. 74–82. (in Ukrainian).
 - 19 *Kerivnyka Kyievo-Pecherskoi Lavry zatrymaly na kordoni. Mytropolyt Pavlo sprobuvav vyvezty tsinni tserkovni rechi* [The head of the Kyiv Pechersk Lavra was detained at the border. Metropolitan Pavlo tried to take out valuable church items]. (02.10.22). URL: <https://news.bigmir.net/ua/capital/6881145-rukovoditelya-kievo-pecherskoj-lavry-zaderzhali-na-granitse-smi> (in Ukrainian).
 - 20 *Konstantynopolskyi Patriarkhat zaproponuvav dopomogu Estonskii Pravoslavnii Tserkvi Moskovskoho Patriarkhatu zaiavlyly u viddilenni vid Rosiiskoi Pravoslavnoi Tserkvy* [The Patriarchate of Constantinople offered assistance to the Estonian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate in its separation from the Russian Orthodox Church]. (23.09.2024). URL: https://risu.ua/konstantinopolskij-patriarkhat-zaproponuvav-dopomogu-estonskij-pravoslavnij-cerkvi-mp-u-viddilenni-vid-rpc_n151094 (in Ukrainian).
 - 21 *Mytropolyt Epifanii zvernuvsia do premier-ministra z prokhanniam peredaty Pravoslavnii Tserkvi Ukrainy odyz z khramiv Kyievo-Pecherskoi lavry* [Metropolitan Epiphany appealed to the Prime Minister with a request to hand over one of the temples of the Kyiv-Pechersk Lavra to the Orthodox Church of Ukraine]. (24.06.2022). URL: <https://df.news/2022/06/23/mytropolyt-epifanij-zvernuvsia-do-premier-ministra-z-prokhanniam-peredaty-ptsu-odyz-z-khramiv-kyievo-pecherskoj-lavry> (in Ukrainian).
 - 22 Pavlenko P. (2016). *Hibrydna viina na tserkovnomu fronti (abo – Yedyna Pomisna Pravoslavna Tsepka) yak ferk Ukrainiskoi Pravoslavnoi Tserkvy Moskovskoho Patriarkhatu* [Hybrid war on the church front (or "United Local Orthodox Chain" as a ferk of the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate)]. *Relihiina svoboda na perekhresti epokh, svobod i kultur. Naukovyi shchorichnyk*. №19. Kyiv. Pp. 134–139. (in Ukrainian).
 - 23 Parashchevin M.A. (2020). *Relihiyni skladovi osnovnykh ryzykiv funktsionuvannia ta zberezheniia ukrainskoho suspilstva* [Religious components of the main risks to the functioning and preservation of Ukrainian society]. *Ukrayinskyi sotsium*. №3 (74). P. 44–61. (in Ukrainian).
 - 24 *Pid chas viiny do Pravoslavnoi Tserkvy Ukrainy pryednalosia ponad tysiacha parafii* [During the war, more than a thousand parishes joined the Orthodox Church of Ukraine] (16.08.2024). URL: https://risu.ua/pid-chas-vijni-do-pcu-pryednalosya-ponad-tisyacha-parafij_n150275 (in Ukrainian).
 - 25 Pozni O., Horbova Yu. (2025). *Destruktyvnyi vplyv Rosiiskoi Pravoslavnoi Tserkvy na meshkantsiv tymchasovo okupovanykh terytorii: zmina povedinkovykh praktyk ta sotsialno-psykholohichnoho stanu pid vplyvom propahandy* [Destructive influence of the Russian Orthodox Church on the inhabitants of temporarily occupied territories: change in behavioral practices and socio-psychological state under the influence of propaganda]. *Hrani. Naukovo-teoretychnyy almanakh*. T. 28. No 3. Pp. 78–83. (in Ukrainian).
 - 26 *Poslannia Arkhyiereiskoho Synodu Ukrainiskoi Hreko-Katolytskoi Tserkvy v Ukraini shchodo viiny ta spravedyvoho myru v konteksti novykh ideolohii. 16 liutoho 2024 roku* [Message of the Synod of Bishops of the Ukrainian Greek-Catholic Church in Ukraine regarding war and just peace in the context of new ideologies. February 16, 2024]. URL: <https://docs.ugcc.ua/1723/> (in Ukrainian).
 - 27 *Prypynyty vykorystannia Kyievo-Pecherskoi lavry Ukrainiskoiu pravoslavnoiu tserkvoiu Moskovskoho patriarkhatu shliakhom rozirvannia dohovoru orendy ta peredaty Kyievo-Pechersku lavru u vykorystannia Pravoslavnii Tserkvi Ukrainy. Elektronna petytsiia* [Stop the use of the Kiev-

- Pechersk Lavra by the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate by terminating the lease agreement and transfer the Kiev-Pechersk Lavra to the Orthodox Church of Ukraine.]. Electronic petition №22/092966-ep. (15.04.2020). URL: <https://petition.president.gov.ua/petition/92966> (in Ukrainian).
- 28 «Rosiiia khoche „ostatocno vyrishyty ukrainske pytannia“, yak natsysty – yevreiske», – Blazhennishyi Sviatoslav do korolia Norvehii ["Russia wants to "finally solve the Ukrainian question", like the Nazis – the Jewish one", – His Beatitude Svyatoslav to the King of Norway]. (21.10.25). URL: <https://ugcc.ua/data/rosiya-hoche-ostatocno-vyrishyty-ukrainske-pytannya-yak-natsysty-evreyske-blazhennishyy-svyatoslav-do-korolya-norvegiy-7682/> (in Ukrainian).
- 29 Roshchina O. (2023). *Natsionalnyi zapovidnyk «Kyievo-Pecherska lavra» z 29 bereznia rozryvaie dohovir iz Cholovichym monastyrem Ukrainskoi pravoslavnoi tserkvy (Moskovskoho patriarkhatu) vid 2013 roku pro bezoplatne korystuvannia kultovymi budivlyamy ta inshym mainom* [National Reserve "Kyiv-Pechersk Lavra" from March 29 terminates the contract with the Men's Monastery of the Ukrainian Orthodox Church (Moscow Patriarchate) from 2013 on the free use of religious buildings and other property]. (10.03.2023). URL: <https://www.pravda.com.ua/news/2023/03/10/7392897/> (in Ukrainian).
- 30 SBU vidkryla kryminal shchodo proslavliannia rosii u Kyievo-Pecherskii Lavri [The SBU opened a criminal investigation into the glorification of Russia in the Kyiv-Pechersk Lavra]. (15.11.2022). URL: <https://konkurent.ua/publication/106963/sbu-vidkryla-kryminal-schodo-proslavlyannya-rosii-u-kyievo-pecherskiy-lavri/> (in Ukrainian).
- 31 Svoboda – tse dukhovne poniattia, yake daruie Boh», – Blazhennishyi Sviatoslav pro misiui Tserkvy, patriotyzm i ztsilennia ran viiny ["Freedom is a spiritual concept that God gives," - His Beatitude Sviatoslav on the mission of the Church, patriotism and healing the wounds of war]. (08.09.2025). URL: <https://synod.ugcc.ua/data/svoboda-tse-duhovne-ponyattya-yake-darue-bog-blazhennishyy-svyatoslav-pro-misiyu-tserkvy-patriotyzm-i-ztsilennya-ran-viiny-17928/> (in Ukrainian).
- 32 Sviashchennyky Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy (Moskovskoho Patriarkhatu) zaiavlyly zibraly maizhe piv tysiachi pidpysiv za tserkovnyi trybunal nad Kyrylom [Priests of the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate collected almost half a thousand signatures for the church tribunal against Cyril]. (18.04.2022). URL: <https://www.radiosvoboda.org/a/news-kyrylo-tserkovnyi-trybunal/31808350.html> (in Ukrainian).
- 33 U Pravoslavonii Tserkvi Ukrainy rozcharovani vidsutnistiu reaktsii yerarkhiv Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy (Moskovskoho Patriarkhatu) na zaklyk rozpochaty dialoh [The Orthodox Church of Ukraine is disappointed by the lack of reaction of the hierarchs of Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate to the call to start a dialogue]. (07.11.2024). URL: https://risu.ua/u-pcu-rozcharovani-vidsutnistyu-reaktsiyi-yerarhiv-upc-mp-na-zaklik-rozpochati-dialog_n152027 (in Ukrainian).
- 34 «Ukrainsiam potribno dopomohty intehruvatsiya, ale ne asimiliuvatsiya», – Hlava Ukrainskoi Hreko-Katolytskoi Tserkvy poslu v Estonii ["Ukrainians need to be helped to integrate, but not to assimilate," – Head of the Ukrainian Greek-Catholic Church Ambassador to Estonia]. (22.09.2024). URL: https://risu.ua/ukrayincyam-potribno-dopomogti-intehruvatsiya-ale-ne-asimiliuvatsiya--glava-ugkc-poslu-v-estoniyi_n151073 (in Ukrainian).
- 35 Ukrainiska Pravoslavna Tserkva Moskovskoho Patriarkhatu vidmovylasia zalyshyty Lavru [The Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate refused to leave the Lavra]. (23.03.2023). URL: <https://prm.ua/upts-mp-vidmovylas-pokynuty-lavru/> (in Ukrainian).
- 36 Filipovych L. (2019). *Relihiina bezpeka v Ukraini ta shliakhy yii podolannia* [Religious security in Ukraine and ways to overcome it]. (11.04.2019). URL: https://risu.ua/religiyna-bezpeka-v-ukrajini-zagrozi-i-shlyahi-jih-podolannya_n97436 (in Ukrainian).
- 37 Khersonskiy yepyskop Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Moskovskoho Patriarkhatu povidomyv, shcho v rehioni ye tendentsiia do yednosti mizh Pravoslavnoiu Tserkvoiu Ukrainy ta Ukrainskoiu Pravoslavnoiu Tserkvoiu Moskovskoho Patriarkhatu [The Kherson bishop of the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate said that in the region there is a tendency towards unity between the Orthodox Church of Ukraine and the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate]. (20.07.2021). URL: https://risu.ua/hersonskij-yepyskop-povidomiv-shcho-v-regii-ye-tendentsiyi-do-yednosti-mizh-pcu-ta-upc-mp_n120139 (in Ukrainian).
- 38 Chuprii L. (2024). *Ideolohiia rashyzmu ta shliakhy protydii yii cherez formuvannia patriotychnoi informatsiinoi polityky* [Ideology of racism and ways of countering it through the formation of patriotic information policy]. *Visnyk Kyivskoho natsionalnoho linhvistychnoho universytetu. Seriya: Istoriiia, ekonomika, filosofiiia*. Issue 29. Pp. 101–108. (in Ukrainian).

Отримано редакцією журналу / Received: 31.10.25
Прорецензовано / Revised: 12.11.25
Схвалено до друку / Accepted: 13.11.25

Галина ЛОЗКО

доктор філос. наук, професор,
провідний науковий співробітник НДІУ КНУ імені Тараса Шевченка

ORCID: 0000-0001-5865-7556

E-mail: svaroh_7@ukr.net

НАУКОВА РЕКОНСТРУКЦІЯ ЯЗИЧНИЦЬКОГО КАЛЕНДАРЯ НА МАТЕРІАЛІ ВІРУВАНЬ ПОЛІЩУКІВ: ЛІТНІЙ ЦИКЛ

Анотація. Стаття є наступною частиною циклу реконструкцій язичницького календаря (перша була присвячена весняним святкам), а ця друга – літнім. Цими статтями започатковано новий рівень осмислення та етнокультурних інтерпретацій багатого емпіричного матеріалу з етнорелігійної культури Українського Полісся, надбаного кількома поколіннями українських етнографів. Здійснено етнологічний аналіз, синтез та реконструкцію язичницького святкового календаря літнього циклу. Розглянуто систему літніх дохристиянських свят та їх семантики і символіки. Вперше осмислено літнє свято Святовита, відтворене на основі писемних (середньовічні хроніки та церковні джерела) і народних свідчень. Уточнено датування Купальського свята згідно літнього сонцестояння; методами порівняльного релігієзнавства пояснено його богословське значення як кульмінації літа, наведено легенди про «цвіт папороті», висловлено припущення про теїстичні риси Купайла як Божества, тотожного грецькому Аполлону та римському Янусу, а Купали (жін. рід) як малоазійської Кібели. Запропоновано датування святкових періодів Водяника і Смаргала. Встановлено, що християнські культури Кузьми і Дем'яна (народне Кузьмодем'яна) могли бути ідеологічною надбудовою над давнім вшануванням Сварога (як Бога-коваля). Розглянуто низку літніх обрядів: Зажинки, Обжинки, Спасівка, що пов'язані з давнім народним звичаєм урочистого відзначення закінчення жнив та збору врожаю, вдячності Богам за врожай. На широкому етнографічному матеріалі Українського Полісся показано ставлення самого народу до збереження сакральних традицій.

Результати дослідження можуть бути використані у подальших наукових розробках, у викладанні спекурсів із народної духовної культури студентам і аспірантам-українознавцям, у відтворенні духовних і обрядових практик предків у сільських і міських громадах та громадах рідновірів, молодіжних гуртах, етнофестивалях, туристичних маршрутах, у відновленні традицій народними майстрами, відбудові сакральних об'єктів, що спиратиметься переважно на локальні групи автохтонного населення, тобто на самих поліщуків. Відновлення локальної культури Полісся має загальнонаціональне значення та є справою державної ваги.

Ключові слова: дохристиянський календар, Українське Полісся, Відове свято, Купайло, Перунів тиждень, Спасівка, Стрибожі дні.

Halyna LOZKO

Doctor of Philosophical Science, Professor,
Leading Researcher of the Research Institute of Ukrainian Studies
of Taras Shevchenko National University of Kyiv

SCIENTIFIC RECONSTRUCTION OF THE HEATHEN CALENDAR BASED ON THE BELIEFS OF THE POLISHCHUKS: SUMMER CYCLE

Abstract. This article is the second part in a series on the reconstruction of the heathen calendar (the first part was dedicated to spring holidays), and this second part is dedicated to summer holidays. These articles initiate a new level of understanding and ethnocultural interpretations of the rich empirical material of the ethno-religious culture of the Ukrainian Polissia region, which was acquired by several generations of Ukrainian researchers. An analysis, synthesis, and reconstruction of the heathen festive calendar of the summer cycle have been carried out. The system of pre-Christian summer holidays and their semantics and symbolism are considered. For the first time, the summer holiday of Svitovyt is examined, which was reconstructed on the basis of written (mediaeval chronicles and church sources) and folk evidence. The dating of the Kupala holiday according to the summer solstice has been clarified; methods of comparative religious studies have been used to explain its theological significance as the culmination of summer, legends about the “fern flower” are presented, assumptions are made about the theistic features of Kupaila as a deity, identical

to the Greek Apollo and Roman Janus, and Kupala (feminine gender) as the Asia Minor Cybele. The dating of the festive periods of Vodianyky and Simargl is proposed. It has been established that the Christian cults of Kuzma and Demyan (folk Kuzmodemyan) could have been an ideological superstructure over the ancient worship of Svarog (as the god of blacksmiths). A number of summer rituals are considered: Zazhynky, Obzhynyky, Spasivka, which are associated with the ancient folk custom of festive celebration of the end of the harvest and the gathering of crops, and giving thanks to the gods for the harvest. The extensive ethnographic material from the Ukrainian Polissia region demonstrates the attitude of the people themselves towards the preservation of sacred traditions.

The results of the study can be used in further scientific research, in teaching special courses on folk spiritual culture to students and graduate students studying Ukrainian studies, in recreating the spiritual and ritual practices of ancestors in rural and urban communities, communities of native faiths, youth groups, ethnic festivals, tourist routes, in the restoration of traditions by folk craftsmen, and in the reconstruction of sacred objects, which will rely mainly on local groups of the indigenous population, namely the Polissia people themselves. The restoration of the local culture of Polissia is of national importance and a matter of state significance.

Keywords: pre-Christian calendar, Ukrainian Polissia, Vydiv holiday, Kupailo, Perun's week, Spasivka, Strybog's days.

Постановка проблеми. Наша робота виконується згідно з темою прикладного дослідження НДІУ КНУ імені Тараса Шевченка «Матеріальні й духовні втрати населення Українського Полісся внаслідок російсько-української війни та їх подолання». Ми вперше поставили за мету здійснити реконструкцію язичницького календаря, почавши з весняного циклу, що було опубліковане в «Українознавчому альманасі» [16]. Автентична духовна культура є важливим компонентом національної культури, її стрижнем, завдяки якому формується її самобутність. Ця стаття є другою частиною виконання задуму реконструкції дохристиянського календаря (літній цикл), та передбачає ще два наступні цикли свят, осінній та зимовий. Отож постановка проблеми, аналіз джерельної бази та методологія, описана в нашій першій статті [16, с. 94–95] зберігає актуальність і для наступних частин дослідження. Досі ніхто з науковців не ставив за мету реконструкцію язичницького календаря. Нагадаю, що певні публікації щодо язичницьких свят, звичайно є, проте вони не розкривають духовного й культового значення їх як свят етнорелігії, не ставлять за мету їх адаптацію до сучасного календаря чи розкриття богословського змісту для практик сучасних громад рідновірів, а розглядають їх лише як «пережитки» народного світогляду [10; 11; 12; 13]. Нині у всіх європейських країнах спостерігається підвищений інтерес до автентичної релігійної культури, причому відбувається відновлення духовних традицій не тільки як культурного надбання минулого, а саме з метою сучасного відродження релігії і релігійних практик предків. Тому, на нашу думку, ця наукова проблема має наукову новизну, актуальність та перспективу, надто з огляду на те, що в Україні значна частина нематеріальної культурної спадщини може бути втрачена не лише внаслідок тривалого церковного переслідування, а й внаслідок російсько-української війни.

Аналіз джерел та методологія досліджень. Джерельна база язичницького календаря незначна. Ми зазвичай спираємось на дослідження народних святкових звичаїв та обрядів науковців минулого та сучасного, а це переважно праці XIX–XX ст.: М. Костомаров, Я. Головацький, Хв. Вовк, С. Килимник [12],

І. Огієнко (Митрополит Іларіон) [10], К. Сосенко, О. Воропай, В. Шаян [24], В. Скуратівський та ін. Поліський етнографічний матеріал черпаємо як з одноосібних праць В. Борисенко, О. Курочкіна, Г. Кожолянка, О. Кожолянка, В. Давидюка [3], так і з колективної енциклопедії ІМФЕ ім. М. Рильського «Етнографічний образ сучасної України. Календарна обрядовість» [8]. Оскільки Полісся простягається не лише на терени України, а й Білорусі, доводиться використовувати й праці провідних білоруських етнологів А. Катовіч і Я. Крука [11] та енциклопедичні видання російських науковців Н. Толстого та С. Толстої [19; 20], які здійснювали етнографічні експедиції на Полісся, однак, ми беремо з них лише оприлюднену джерельну базу та емпіричний матеріал, обминаючи застарілі ідеологеми, зазначаючи їхні недоліки й спірні моменти з метою наукової полеміки. Археологічні дослідження сакральної спадщини язичництва (культи Святовита і Рожаниць) подані в науковому збірнику «Медобори», зокрема щодо здійснення язичницьких ритуалів навіть у XVII ст. [17, с. 116].

Комплексні методи, які застосовує автор: аналізу і синтезу, порівняльно-релігієзнавчий, астрономічно-математичний, лінгвістичний (етимологія і семантика хрононімів), етнографічний (вивчення джерел та польові дослідження), класифікації та типології явищ культури, реконструкції. Відновлення календарної системи предків потребує верифікації реконструйованого язичницького календаря через порівняння його зі збереженими віруваннями й звичаями населення українського Полісся, а також із близькими релігійними системами народів Середземномор'я. Такі методології вперше в Україні були застосовані М. Сумцовим, В. Шаяном [24], О. Знойком [7], М. Іванченком [9] та ін.

Мета дослідження: 1) на матеріалі українських літописів, етнографічних джерел, народних хрононімів та польових досліджень традиційної культури поліщуків здійснити наукову реконструкцію й скласти хронологічну таблицю язичницьких свят літнього циклу 2025 року; 2) увести в науку позитивне ставлення до язичницької духовної культури як до рідної етнокультурної спадщини, як це нині прийнято в інших країнах Європи.

Основна частина. Літні язичницькі свята розпочинаються маловідомим для українських дослідників святом Святювита (Світовита), яке на «православному» ґрунті не корелюється з жодним церковним святом, проте у балканських слов'ян знаходимо «Відов день» і його католицький відповідник «святий Вит» (лат. Sanctus Vitus у Саксона Граматика, Гельмольда та ін.)¹⁰. Цей факт підтверджується народним уявленням про Вита (Вида), якому треба показати своє багатство, щоб він «видів», як добре людина працює, що надбала таке гарне майно, виконала мистецькі роботи тощо. Жінки напередодні цього свята збирають лікарські трави: *видову траву* або *видац*, *видовицю*, *видовчицю*, купаючись у росі та примовляючи: «Видовчица, божья сестрица, что глазами видела, то руками и сделала» [19, с. 368]. Це уявлення тотожне українському замовлянню «що бачу, те вмю», яке побутує нині в громадах рідновірів.

Відомі також звичаї у Видів день умиватися росюю для збереження зору (Хорватія), запалювати вогнища (Хорватія, Чорногорія), смолоскипів (Боснія). Навіть виносять до сонця гроші та насіння для примноження багатства і врожаю [19, с. 369]. Ще в ХХ ст. матері до схід сонця виводили своїх дочок до воріт і давали в руки якесь рукоділля, щоб розпочати роботу (зробити почин), що на їхню думку, буде успішним. Проте в Чорногорії, навпаки, працювати у цей день вважали гріхом.

На українському Поліссі знаходимо близькі народно-побутові звичаї на початку літа («Сухий четвер») виносити все своє рукотворне «багатство» – килими, рядна, вишивки, рушники, хустки, одяг, постіль та інше, що жінки в цей день витягали зі своїх скринь і просушували на сонці, розвішували на воротах, тинах тощо. Хоча цей звичай вже не пов'язують з Витом чи іншим святом, а лише з побутовим просушуванням: є повір'я, що «висушені в Сухий четвер речі, не пошкодять міль» [8, с. 92]. Через відставання християнського календаря Сухий четвер (четвер на зеленому тижні) справді перемістився на початок літа, отже ці обряди приблизно збігаються з літнім Святювитом. У поліщуків у цей день була заборона на шиття, рубання, різання тощо: «казали, що гріх робить у Сухий четвер... Сьогодні не ший, не рубай» [8, с. 94] (с. Вишневиці Радомишльського р-ну).

Деякі відомі українські міфологи проігнорували постать Світовита, що зазвичай вказує або на християнську упередженість, або на обмежену джерельну базу. Наприклад, у Митрополита Іларіона (І. Огієнка) відсутні відомості про цього Бога [10]. Зате мовознавець М. Худаш подає як синонім імені Святювита – теонім Всевид [23, с. 799]. Ймовірні ремінісценції Святювита з українським народним уявленням про «Діда-Всевіда» [4, с. 54–58], алегорією Сонця,

пов'язаного зі «всевидючістю», тобто світлом, зором і *віданням* у найширшому значенні, що збереглися в казках.

Зафіксовані етнографами та лінгвістами факти привертають нашу увагу до постаті язичницького Бога Святювита (Свентовит, Світовит, Світовид). І хоча на українському мовному ґрунті здається логічнішою сучасна форма імені Світовид (як це вже усталилося серед релігієзнавців, поетів та деяких рідновірів), проте авторитетні лінгвісти В. Шаян і М. Худаш наполягають на правильності форми Свентовит (носовий звук «є» в українській фонетиці передають літерою «я» – Святювит) [24, с. 177–191; 23, с. 802, с. 810].

У слов'ян Святювит – Бог Неба, небесного світла, найвищої святості. Тотожний або близький давньоруським Роду, Диву, Білобогу, за деякими функціями близький до Сварога і Перуна, а також до грецьких Зевса й Аполлона. У Рігведі йому споріднений Савітар – Бог Світла, який пробуджує Сонце (I: 35. 9), а також уособлює *творчий аспект* Брахми як Творця. У південних і західних слов'ян (сербів, хорватів, словенців, болгар і поляків) відомий Бог на ім'я Вид (Відо) [19, с. 268–369], який за всіма ознаками тотожний Святювиту, хоча автори енциклопедичної статті про нього не згадують.

Ім'я Святювита вже саме собою розкриває його давнє богословське значення, що походить від старослов'янського свѣтъ – світло в його різних сенсах: сонячне *світло* (день), білий світ (світ), просвітлення, розвиднення, а також *святий*, священний; і «вит» (витати, вітати) – світло, що витає в повітрі (плеться на землю), *вітальність* як життєва сила існування; або *витязь* – зі значенням «воїн світла», що бореться проти темряви. Гельмольд у «Слов'янській хроніці» називає Святювита «Богом Богів», підкреслюючи його важливе значення у вірі слов'ян. Середньовічні історики вважали його «найвищим Богом».

Професор В. Шаян присвятив Святювиту богословську працю «Найвища Святість. Студія про Свантевита» [24, с. 142–198], у якій виклав деякі історичні, лінгвістичні та езотеричні аспекти розуміння цього Бога слов'ян. Свідчення середньовічних хронікарів про Свантевита дають змогу розглянути й богословський зміст цього культу слов'ян: «Наші предки пізнали Сварога, Космічне Світло, як найвище Божество чи божественне Праначало світу. Його діючу всепотугу, його творчий світоасpekt, пізнали як *світлосвятість* і назвали цю сутність Сином Сварога, себто Сварожичем» – писав В.Шаян [24, с. 177]. Він підтвердив цю теологічну думку даними скандинавських саг, де поруч з іменем Святювит вживалося Svaraviz як уточнююче чи тотожне йому, тобто Святювит Сварожич. Порівняльно-лінгвістичні дослідження знаного українського мовознавця М. Худаша також підтверджують етимологію цього імені як *патронім* (по батькові від Сварога) [23, с. 791], тобто Сварожич (зах. слов. Svarožyc, Svarožič).

Теологічна сутність Святювита багатоаспектна: в усіх давніх релігіях він (чи його аналоги) втілює

¹⁰ Святий Вит – християнський подвижник III ст., день якого серби, хорвати, словенці й частково поляки та болгарі відзначають 15 червня [21, с. 368].

духовну божественну святість, світлоносний аспект Сварога; його ж космічне значення – у триєдності світів, відображене в триярусній скульптурі Збруцького кумира; практична дія – поборювання темряви, сліпоти, зла, невігластва. Він – покровитель *яснови́діння* (зору, відання, знання), духовної роботи, бо й справді, осягнення сутності світла – це тривала духовна робота душі, що дає людині змогу зосередити свої думки на божественному – філософських роздумах про життя і смерть, вічність буття, безсмертя душі. Святовит, як «сйаво творчого горіння» (вислів В. Шаяна), дає людині насагу до творення мистецьких виробів, втілення в них краси і святості рідної віри. Завдяки Святовиту відбувається розширення духовного зору людини. Власне, в етимології імені звертаємо увагу на близькість понять «світло» і «святість», або пізнання святості через світло, яке випромінюється з неба, еманує від найвищого Сварога на весь Всесвіт.

Отже, маємо підтвержені дані щодо відзначення нашими предками культу Світовита 15 червня, а завдяки середньовічним хронікам (Саксон Граматик, Гельмольд, Герборд та ін.) вдалося встановити ще один важливий день Святовита (осіннє рівнодення) [7, с. 47; 24, с. 181–182], який докладніше розглянемо в циклі осінніх свят.

Літнє сонцестояння вже за давніх часів вважалося кульмінацією літа – найдовший у році день (16 год. 27 хв.) і найкоротша ніч (7 год. 33 хв.). Саме на цей астрономічний час випадає свято Купайла. Однак, етнографічна наука спирається на датування так званого «Івана-Купала» (синкретична народна назва), на «застиглий» ще в XIX ст. день 24 червня [20, с. 130], що нічим не виправдане, проте ніколи й не було наукових спроб уточнювати його. Нагадаємо, що в ортодоксальній церкві до переходу на новоюліанський стиль це свято випадало аж на 7 липня [1, с. 67–75], що відставало від астрономічного стану природи майже на пів місяця. Тим часом, як у релігійній свідомості вірян відроджуваної рідної віри уже з'явилася потреба точного датування свят, бо міфологічна «біографія» Купайла чітко вказує саме на *сонцестояння*, яке за сучасним календарем випадає переважно в ніч з 21 на 22 червня (рідше на 20–21 червня). Писемне свідчення більш раннього відзначення цього свята дає Грамота великого литовського князя Вітовта 1396 р.: «писана во вторникъ передъ Купалы св. Ивана, іюня 20 дня» [1, с. 67].

Реконструкція дати цього свята на сучасному рівні спирається на астрономічні дані, але не на «всесвітній час» (середнє арифметичне по земній кулі) [16, с. 96], а на *тривалість дня* в локальному просторі (для України за Київським часом). Отже Купайло все ж належить до *рухливих сонячних* свят, хоча амплітуда його коливань незначна – один, максимум два дні.

На Купайла збирають лікарські рослини, такі звичай відомі в усій Україні. Наприклад, на Київщині «На йвана Купала треба було запастись лікарськими рослинами» [8, с. 151]. Проте не в усіх селах був звичай палити вогнища, іноді вогнище замінювали

кропивою, яка має здатність «обпикати», стрибали через кропиву; у с. Половецьке на Житомирщині не було звичаю палити багаття на Купайла і не плели вінки [8, с. 68].

Саме на Купайла оповідають легенди про *цвіт папороті*: «Колись на Івана Купала цвіте один раз папороть. Один раз у году цвіте. Оце туди треба іти самому, вирвать цю папороть, розрізати руку, запити ту папороть сюди і будеш усе знати. Но як ідеш, то не треба оглядатися, потому шо звірі накинуться і розірвуть. Таке у нас балакали» (с. Дивин Брусилівський р-н) [8, с. 69]. «Папороть цвіте на Івана Купала. У ту ніч. Хто найде, то щасливий буде. У нас ніхто не ходив шукати» [8, с. 69] (с. Соловіївка Брусилівського р-ну). «Їден треба шоб ішов. Чоловік пас воли і между папороттю він пас. Йому десь цей цвіток упав у постолі. Він устав, то знав, як худоба балакає, як коні, як кури. Геть усе знав. Пошов, да роззувся, скинув – і геть нічого не знає» [8, с. 84] (с. Романівка Звягельського р-ну).

Серед дослідників відсутні дискусії, чи Купайло є Богом, чи лише персоніфікацією свята (святкового періоду). Поліський етнографічний матеріал дає змогу простежити значення терміну «купала» (полісемантичну народну етимологію): *купання* (або обливання водою), саме *свято* або дата календаря (святкового періоду), ритуальне *вогнище* (багаття), купальський *обряд*, купальська *пісня*, вбране прикрасами купальське *дерево* або солом'яна обрядова *лялька*, яких обрядово топили або спалювали [20, с. 427].

Тим часом підстав до реконструкції Купайла як теїстичної постаті є доволі. Так, у Густинському літописі читаємо: «Купало, як гадаю, був Богом добробуту, як у еллінів Церес: йому ж безумні за добробут подяку приносили в той час, коли мали настати жнива. Сьому ж Купалі-бісу ще й донині по деяких сторонах безумні пам'ять звершають, починаючи од 23 дня червня, в надвечір'я різдва Іоанна Предтечі аж до жнив і далі» [2, с. 40]. Насправді римська Церера, тотожна давньогрецькій Деметрі, фрігійській Кібелі. Літописне свідчення для нас цінне тим, що навіть у XVII ст. це свято в Україні ще асоціювалося з уособленням Бога чи Богині. Подібної думки дотримувався й священник-мовознавець, автор «Полного словаря церковно-славянського языка» Г. Дьяченко: «Купало – Бог плодів земних у давніх слов'ян <...>. На початку жнив приносили йому ідолопоклонники жертву в свято, що відбувалося червня 23 або 24; в ту ніч юнаки і дівчата збиралися у вінках та підперезані травою й квітами, і, розпаливши вогонь, бралися за руки та навколо танцювали, перестрибуючи через вогонь, та приспівуючи в піснях своїх час від часу ім'я Купайлове» [5, с. 275]. На нашу думку, для реконструкції давньої віри слов'ян цілком природно вважати Купалу (жін. р.) і Купайла (чол. р.) Богами. Віряни рідної віри ототожнюють Купайла з давньогрецьким Аполлоном, якого до речі, самі ж греки вважали «гіперборейським», «скіфським» божеством [7, с. 85–88].

Порівняльне релігієзнавство, як показав український міфознавець О. Знойко, дає змогу простежити в нашому Купайлові сонячного Бога, тотожного Апо-

лону, а в Купалі – Богиню Кібелу (Кибела, Кубеля, Купала) [7, с. 85–86]. Кібела – велика Богиня родючості, мати Богів, володарка гір, лісів та звірів, розпорядниця життя і смерті. Її культ, запозичений греками й римлянами з Малої Азії (Фрігії), був поширений не лише на Середземномор'ї, а й у Північному Причорномор'ї, зокрема в Ольвії, де серед графіті археологи знаходять її ім'я, що позначалося монограмою: ΜΘ – ΜΗΤΡΙ ΘΕΩΝ (Мати Богів) [18, с. 35–37].

Кібела мала багато рис, спільних з Богинями Деметрою, Артемідою, Реєю, єгипетською Ізідою, фракійськими Котіс і Бендідою, культ яких був широко відомий серед різних народів. Теракотові статуєтки жінки в короні, що сидить на троні, загорнута в покривало (чи хітон), типологічно нагадують образ скіфської Табіті на золотих пластинках – уособлення царського вогнища, що охороняє цілу державу як сімейну і родову єдність (гр. Гестія). На колінах Богиня часто тримає левеня, або леви сидять з обох боків трону. Велика кількість образів Кибели, в т.ч. й чеканка на монетах, свідчить про існування в Ольвії храму та розвинутого не лише сімейного, а й державного культу цієї Богині у Північному Причорномор'ї. Хоча ритуали, присвячені Кібелі нам мало відомі (крім оплакування Кібелою смерті Аттіса), та дуже правдоподібно, що залишки цього міфу можуть бути простежені в українському обряді «Похорон Ярила», що зазвичай слідував за святом Купайла й міг належати до одного святкового циклу. Умирання і воскресіння Богів – характерна міфологема давніх релігій, пов'язана із сезонними змінами природи. У нас же тисячолітня боротьба з автентичною релігією спричинила своєрідну амнезію – теологічні смисли давніх Богів майже стерто з пам'яті, через що доводиться тепер відновлювати їх з допомогою порівняльної міфології або інтуїції – такий метод у науці прийнятний, коли бракує якихось відомостей.

Доречним щодо розуміння купальського свята було б також згадати й римського Януса, як божество входу й виходу, своєрідних «дверей» року, початків і кінців, минулого і майбутнього. Принаймні, його теологія перекидає місток що розуміння причини встановлення християнського свята Івана (Іоанна) Предтечі саме в цей день – проста фонетична співзвучність імен Іван (грец. Ἰωάννης, Іоанн, Йоанн, зах.-слов. Ян, Яніс, Янус). Римляни вшановували Януса на *сонцестояння* (зимове і літнє). Римський письменник V ст. Макробій у «Сатурналіях» ототожнює Януса з елліньським Аполлоном. Скульптура Януса мала два обличчя (одне молоде, друге старе), що дивилися в різні боки (на схід і на захід), в одній руці він тримає ключ, у другій – палицю. У римлян двері вважаються символом межі між протилежними станами і явищами. Ця символіка стає зрозумілою, коли межовий, кульмінаційний час святкування Купайла осмислюємо в контексті всього річного кола. Після Купайла день починає зменшуватися. Саме так розуміють рідновіри обряд скидання запаленого дерев'яного колеса з гори в річку – з цього моменту тепло йде на спад, день коротшає, вегетативна сила рослин припиняється.

Не можемо погодитися з російською дослідницею Полісся С. Толстою в її потрактуванні купальського колеса як «спалювання відьми», хоч вона й наводить чимало народних свідчень (переважно з білоруського Полісся) [20, с. 429–437]. Проте пошуки «відьом» на язичницьке свято Купайла нам видається надто пізньою християнською ідеологією, щоб поставитись до цього однозначно. Леся Українка в своїй роботі «Купала на Волині» таких мотивів не згадує [21, с. 9–29]. Мотив поєднання Води і Вогню має давнє сакральне значення – священна ієрогамія протилежностей. Вода з допомогою вогняного колеса освячується, й це дозволяє купатися, пускати вінки на воду (ворожити на вінках). Полісся знає звичай дівчат пускати віночки на воду: «На Купайла плели віночки да пускали на воду, танцювали – за руки бралися в кружок» [8, с.80]. Нарядження, прикрашення верби, ялинки, сосни чи іншого деревця, називали «вбирати вільце», «в'єлце з вішні», «в'єнце» [8, с. 78–79].

Рідновіри, вшановуючи стихію води, не забувають і про Водяника, особливо навесні й улітку під час купального сезону. Відомі й окремі дні, зафіксовані етнографами, в які вшановують Водяника, напр., 29 червня. Його згадують також на Перуновому тижні (23 липня), як і в римлян Нептуна. Водяник – втілення духу водної стихії. Митрополит Іларіон трохи зневажливо відносить Водяника до «божків природи» [10, с. 127]. Народ же уявляв Водяника в образі старого довгобородого *водяного царя в короні*, що панує над русалками (його дочками), рибами та всією морською живністю, що підкреслює саме його божественний статус. Неодмінним атрибутом Водяника, як і грецького Посейдона та римського Нептуна, є *тризуб*, яким він вибиває з-під землі прісну джерельну воду, щоб жити рослинність. Занадто красномовна атрибутика, щоб вважати його лише другорядним «божком природи».

О. Знойко доводить, що ім'я Нептун має слов'янське походження. Суфікс *-ун* у слов'янських мовах – ознака діючої особи (як бігун, відун, Перун), відповідно: *питун, непитун* (той, що не п'є). Справді, морська вода непридатна для пиття. Непитун, на думку міфолога, брат Перуна з Наддніпрянщини (пор., в античному світі Нептун – брат Зевса) [7, с. 67]. Те, що Нептун – римський Бог не лише моря, а й хмар, дощу й узагалі всіх вод (земних і небесних), підтверджує й братні стосунки слов'янського Водяника з Перуном. Цікаво, що Нептун, Бог морів і потоків, спочатку вважався покровителем річкової та джерельної води. Його перехід у ранг царя морів пов'язаний з одруженням – молода дружина Нептуна нереїда Салакія символізувала у римлян солону воду. В Римі навіть існував храм Нептуна. Можна припустити, що й наш Водяник також мав теїстичні риси, які через тисячолітні нашарування глибоко сховані від сучасного погляду, а Водяник разом з Лісовиком та Домовиком були понижені дослідниками до рангу «демонології». Не зважаючи на це, досі збереглися народні уявлення про цю природну силу, що лише віддалено нагадує про колись потужний

культ Бога морської стихії, який в інших народів виражений значно більше.

Порівняльне релігієзнавство дає змогу простежити деякі аналоги чи паралелі: у царських скіфів це культ Тагимасада – Бога морської стихії, погоди, тотожний Посейдону, як прототип слов'янських Царя Морського, Водяника та, за деякими функціями, *Посвистача*, *Стрибога* як повітряних сил, що впливають на погоду. Українську думу, в якій згадується Посвистач саме в цій теїстичній ролі, записав П.Куліш: «Да своему Богу Посвистачу молитьця, щоб він їм *годину* дав, да моря не турбовав» [13, с. 176]. Тут «година» означає гарну погоду.

Народні ж знання про Водяника носять не стільки теїстичний, скільки практичний характер – він в основному грізний, тому його необхідно задобрювати. Вважають, що він володіє усією водою в світі. Якщо людина необережно втручається до його царства, Водяник може дуже зашкодити, навіть утопити, перевернути човен тощо. Тому мореплавці й рибалки завжди намагалися умилостивити Водяника: існував звичай тримати на кораблях чорну кішку, яка є *оберегом* і для мірошників водяних млинів. Іноді жертви Водяникові приносили й пасічники, щоб уберегти бджіл від повені, вони кидали в річку свіжий мед, віск та ін. Водяник схильний до метаморфоз: вірять, що він може показуватися людині у вигляді сома, щуки або іншої риби.

Сварог літній – корелюється з християнським святом Кузьми і Дем'яна (за їхніми ковальськими функціями) – 1 липня. Свято Сварога також відзначається й восени 1 листопада (за Знойком), у рідновірів «Сварог осінній» (буде розглянуто в третій статті цього циклу).

Громові дні або Перунів тиждень (20–27 липня). Як ми показали у першій статті (весняні свята), у наших предків існували тижневі святкові періоди (Великодній тиждень, Русальний тиждень тощо) [16, с. 98], етнографічний матеріал та народні хрононіми про «Громові дні» дає право говорити й про тижневе відзначення Перунових свят. В основі Перунового тижня яскраво проступають кілька сакральних днів: 20 липня – Перун (кореляція з хр. «Іллі-громовержця»), 22 липня – Перуниця, Блискавиця, «Маланка» (з хр. Марія Магдалина), 24 липня – «Громовий празник» (з хр. св. Бориса і Гліба), 27 липня – Паликопа (з хр. Пантелеймон), «Палій Заживний», «Живий вогонь». Про ці свята дізнаємося лише з очищеної від християнської ідеології обрядовості. Так у с. Романівка Звягельського р-ну записано від селян, що є три «громових» свята, в які заборонено працювати: «Гаврилей» – перше, «Лля» – друге, «Паликопа» – третє [8, с. 84]. Отже тут маємо згадку, що перший громовий день – вже 13 липня (архангела Гавриїла, який у християн є «благовісником»), друге – св. Іллі, третє св. Пантелеймона. Народні звичаї цього дня: освячення води, окроплення нею будинків для очищення, молитви за добрі вистки, добре розпочинати нові справи – вони будуть успішно завершені. Благовісник (або добровісник) [15, с. 205–209] міфологічно постає посередником між Богом і людьми, і в язичництві пов'язаний з небесним

вогнем, який переносить інформацію (молитви) від жертвовного вогнища до Богів та від Богів – до людей, може певною мірою бути ретроспективною Вогнебога Смарггла.

Отже, вивчаючи міфологію християнських арх. Гавриїла, св. Пантелеймона, св. Марії Магдалини та їх відзначення в народних обрядах і звичаях, можемо побачити очевидні сліди культу Перуна й Перуниці, що активізуються в середині літа, а також ймовірні ремінісценції з Вогнебогом Смаргглом. У традиціях на ці дні фіксується вигнання хвороб, лікувальна магія (болгари збирають росу з листя смоковниці), українці здійснюють жертвопринесення хліба і непочатої води (вивішують торбинку з цими дарами на дерево). Існує народна легенда про дарування людям вогню: блискавка влучила в ясен, який запалав – так люди вперше отримали вогонь від Перуна й Перуниці.

У Перунів тиждень зазвичай в Україні бушують сильні зливи з грозами й блискавицями, такі природні явища отримали народну назву *Горобина ніч*: «В цей день дуже гримить. Горобина ноч пошти в те саме время, шо й Паликопа. Одне каже Паликопа, а друге, шо Горобіна ноч прішла. І гриміт, і блискає, і дощ іде великій» [8, с. 79] (с. Барвінки Малинський р-н).

У народному світогляді з цим літнім періодом пов'язані вболівання за зібраний у копи врожай всякого збіжжя, різні табу на певні види робіт з метою збереження врожаю від вогню. Саме поняття врожаю народ пов'язував з Божим дарунком людині: «Збіжжя – рослини та зерно хлібних злаків; слово одного кореня зі словом *бог* (означає «те, що подають боги»); символізує багатство і щастя (при засіванні, у весільному обряді); роблячи Спáсову бóроду <...>, посівають між стеблом, примовляючи: «Роди, Боже, на всякого долю, на багатого й на бідного!» [6, с. 239].

Також відомі оберегові традиції: уявлення про те, що Блискавка не б'є в дім, де живуть голуби, лелеки, де росте ліщина, де працюють ковалі (кузня, коваль як жрець Перуна або Сварога) [19, с. 281]. На Поліссі кажуть, що не можна працювати на Паликопу: «Як на Паликопа шо не зробиш, то Ілля спалить» [8, с. 32] (Волинське Полісся).

Народна етимологія Паликопи пов'язана з уявленнями про силу, стихію, небесний вогонь, який «палить копи», снопи жита, пшениці, вирощені й уже зібрані важкою працею. Втрата врожаю вважалася страшною Божою карою. Тому два дні Перунового тижня 24 і 27 липня можливо гіпотетично позначити святами Вогню (що може вказувати й на міфологію Смарггла, так само, як і ще одне свято Вогню – «Свіччине весілля», або «Весілля Коми-на» – 1 вересня).

Зажинки, Обжинки, Спожинки, Спасівка пов'язані з давнім народним звичаєм урочистого відзначення закінчення жнив та збору врожаю, вдячності Богам за врожай. Загалом очевидно, що це була ціла низка серпневих свят, ніяк не пов'язаних ні з ідеологією церковного календаря, ні з персонами християнської релігії (Богом, Богородицею, ангелами

чи святими). Це були споконвічні українські традиції, міцно сплетені з духовним життям і важкою працею хліборобського народу. «У Спасівку роблять мандрики – з сиру пампушечки» [8, с. 33]. Такий хлібний виріб давали пастухам як подяку за випас корів: «Виносілі, як худобу виганяли» [8, с. 152].

Та хай там як, очевидно, що семантика цього свята спирається на давнє народне уявлення про землю як жінку, що вже народила (Матінку Землю, Матір врожаю, Рожаницю тощо), а отже церкві вигідно було поєднати обжинкові обряди з християнським уявленням про Богородицю як «господиню врожаю», «госпожу», за співзвучністю з поліським (українським та білоруським) «спожинки», «спажинкі».



Велесова борода (Спасова борода). Рис. В. Крижанівського

Зажинки – обряд початку жнив, починали тоді, коли жито достигло. На Поліссі це переважно на Петра і Павла, якщо погода гарна, то робили Зажинки, а якщо жито не поспіло, починали в серпні: «Жнива починали після Петра» [8, с. 16, с. 36]. У с. Троща Чуднівського району на Житомирщині оповідали: «Як ідемо жати, то берем з собою хліб, обід, все що положено. Приїхали, обійшли поле з хлібом, зажали, сіли пообідали» [8, с. 97]. Ще від часів давньої Русі побутує традиція накривати столи та пригощати людей (жертвувати Богам і людям), щоб і в наступні роки був добрий урожай: «Цей звичай відомий ще з XI століття. До Успіння старалися вже повністю завершити роботу на полі, а в церкву несли колосся, щоби Богородиця благословила працю і вберегла врожай від несприятливих умов» [1, с. 122]. Отже Зажинки – це благословення Землі Матері та женців перед початком жнивницької роботи, своєрідна жертва силам природи.

Обжинки – це обряди завершення жнив. Спасова борода (Велесова борода, дідова борода, дід) – сам обряд і виготовлений з останніх колосків на полі священний атрибут: «Як зберуться жнива, то оставляли Спасу на бороду. Там оставить кушчик да зав'яже його зашморгом. І дома так робили і на полі так робили» (с. Дивин Брусилівський р-н) [8, с. 69]. «Як уже кінчаються жнива, то обізательно треба

Спасові на бороду закрутить. Зараз, мабуть, ніхто не лишає. Це ми колись у колгоспі жали серпами» [8, с. 87]. «Як закінчать жнива, то оставляли на полі жмутик колосків – «діда» робили. Це і зараз роблять. Оставляється жменька жита чи пшениці, складається, туди і квіточку до його прив'язують <...> Сіють зерно з колосочків «діда». Як ідуть зажинать, то перший зажин беруть у хату, а з останнього – «діда» роблять. Зажин стоїть у хаті, поки не розійдеться. З його роблять віночка на Спаса до церкви піти, а тоді, як сіють восені, то цього віночка потерти да посіять разом з тим хлібом» [8, с. 92–93]. На Київщині «Беруть трохи жита необжатого, туди хліба, солі і зав'язують житніми стеблами» [8, с. 151] (Баришівський р-н).

За давніми традиціями ці дні також присвячуються пам'яті предків, національних героїв, які загинули в боях за Батьківщину. Їх поминали на високих горах, влаштовуючи Тризну, роздавали печиво, піріжки на спомин душ.

Перший Спас медово-маковий припадає на 1 серпня, другий яблучний – 6 серпня, третій хлібний, горіховий, або полотняний – 16 серпня. Так є по всій Україні, наприклад, навіть на Донеччині (Бахмутський р-н, с. Никифоровка) оповідають: «Їх три Спаси <...> первий – Медовий, другий – Яблучний, а третій – Ореховий. Третій припадає на 28 августа» [8, с. 47]. Тут йдеться про дату юліанського стилю (нині – 15 серпня). Саме до цих народних святкувань церква адаптувала «історичні події» з дохристиянської юдейської міфології про Сімох братів Маккавеїв (1 серпня), життя Ісуса Христа і його матері Марії: Преображення господнє (6 серпня), Успіння Пресвятої Богородиці (15 серпня)¹¹.

На Житомирському Поліссі: «На Макове святяться мак, квітки різні»; «Мак святять, букет роблять: любисточок, всяке таке. Це мак святять, а до маку украшають. А мак – це як в хаті непорядок <...> – як є свячений мак, то обсип кругом хати» [8, с. 67]. Тут йдеться про оберегові властивості маку, які поліщуки використовують від зурочення, страху чи якихось аномальних явищ («ходіння покійників», привидів тощо). Обрядова страва: «Піріжки пекли з

¹¹ Щоправда, дата смерті Богородиці історично зафіксована не була, тому введення постфактум цього церковного свята не мало однастайності серед християн: вперше його почали відзначати окремі парафії після Ефеського собору 431 р. (15 серпня); потім цар Маврикій (582–602 рр.) поширив це святкування на цілу Візантійську імперію, бо саме в цей день він отримав перемогу над персами. Олександрійська ж церква відзначає два дні 6 січня та 9 серпня («успіння» і «внебовзяття» Богородиці), Вірменська церква – у неділю між 12 і 18 серпня. Те саме стосується й Маккавеїв, життя яких припало на II століття до Різдва Христового, а отже їхня діяльність не має ніякого стосунку до християнства; свято ж церква адаптувала до української традиції (освячувати мак, а перед тим «мак віяти» – звідси народна назва «Маковій»).

маком. Пиріжки святили з маком. А заре не дають мак сіяти, а мак у продажі є. Вінки робили – це букет такий» [8, с. 97]. «На Маковея букета несемо до церкви із маком. А зараз маку не дають сіяти. Он сусіда посіяла прошлий год, то оштрафували на сімсот рублів...» [8, с. 154].

Щодо етимології терміну «спас», висловлюємо припущення, що воно не має відношення до християнського поняття «спасителя» чи «спасіння господнього». Саме на Поліссі зафіксовано «спас» як назву місяця серпня [20, с. 234] та святкового циклу «Спасівка». Народне трактування назви «спас» на Поліссі – *запаси* на зиму: «Прийшоу Спас, да нарвау ў запас» [20, с. 234]. Ми залишаємо цей термін як архаїчний у язичницькому значенні.

Яблучний Спас: «Вінки святять і зерна: пшениці, ячменю, говса. Цей вінок зробиляли і туди яблука встромяли. Святили. До Спаса яблук не можна їсти, але то не всім. Як це в мене діти вмирили, то мені не мона яблук їсти. А хто хоче, то їсть. А хто хоче, то жде Спаса» [8, с. 97].

Ягідний Спас. У соцмережах часто подибуємо доволі запеклі дискусії щодо інших назв, звинувачення опонентів у фантазуванні щодо «грибних та ягідних Спасів». Маємо, однак, зазначити, на Волинському Поліссі відома назва «Десятуха», поруч з якою згадуються й обрядові тексти про ягоди: «То десята п'ятниця після паски. Вона буде майже перед Петром. Як пізня паска, ягоди будуть тільки спіти на Десятуху. Як брали першу ягоду, казали: «Перша ягодинокка, щоб не болів ні живіт ні спинка». Як заходили в ліс, співали: «Ой беру я ягодки», «Ой дівчина по гриби ходила...» та інші різні [8, с. 15–16]. Навіть якщо сам народ назвав цей період «Ягідним Спасом», що зафіксовано етнографами, ми маємо з цим рахуватися. Зрештою очевидно, що табу до Спаса не їсти плодів стосувалися насамперед не стилі календарних строків, як *неосвячених плодів*. Коли ж перший плід посвячений (подарований Богом), тоді табу вже зняте, можна споживати й людям. Отже, кожен плід землі мав бути посвячений, у тому числі й яблука, ягоди, гриби чи то перший хліб, чи перше полотно.

Десятуха ж пов'язана, насамперед, із давнім народним пошануванням криниць. Такі звичаї є по всій Україні. Зокрема, в с. Старе на Бориспільщині (Київська обл.) оповідають: «У нас тут криниця є. Коло криниці кожний год правлять, Десята п'ятниця після Паски. Родник там ізроду. Це ще мій дід живий був. Тамечка криниця була, обгородували її, убірали всігда. Хрест стоїть, вікона стоїть із церкви Параскеви» [8, с. 155]. П'ятницькі звичаї та обряди заступили давні автентичні культу Мокоші та водної Богині Дани (про яку докладніше буде сказано в циклі зимових свят).

Хлібний Спас – народна назва завершального періоду жнив та обрядів освячення нового хліба. Про освячення зерна на Хлібний Спас є достатньо етнографічних свідчень: «...каждией збожи шоб насінне було – ячмень, овес, морква, привезують. Несуть до церкви, і батюшка святить. На Успеніє, а ми зовемо

Сплинне, святять всі зела: і збоже, і жито, і ячмень» [20, с. 235]. На Житомирському Поліссі оповідають: «Тепер, коли комбайни вже кончили <жати>, то комбайнери збираються»; «А тоді, коли уже кончать жето жети тее, плетемо бригадірови з жета вінок. Накладаємо йому осюде на плечи. Він іде вперед той бригадир, а баби йдуть пісні співають аж до самої контори! Голова вже їм могорич дав за те» [8, с. 16]. На Волині «святили жито в колосках, або у віночку (якщо хто сплітає), або просто жменю жита і пшениці в хустину візьме і посвятить» [8, с. 32]. Потім те посвячене перемішують із посівним зерном: «дожинаючи, квіточку тоже посвятить на Сплиння, дай засівають тим житом» [20, с. 235]. Освячували також хлібні вироби з нового зерна. Перше зібране зерно наметлють і печуть хлібці, кажуть – «Молодого хлібця напекли» [8, с. 39].

Усі сезонні продукти, що дозрівають в Україні до середини серпня: ягоди, фрукти, деякі овочі тощо, освячують у церквах. 16 серпня (за новим стилем) ПЦУ відзначає так зване «перенесення Нерукотворного образу Господнього в Константинополь» – надбудова, що ніяк не корелюється з язичницькою основою, проте відомі народні назви свята як «*Горіховий Спас*», бо цього дня збирають горіхи; цей день також вважають сприятливим для початку прядіння, ткання, вишивання та іншого рукоділля, від чого свято отримало ще одну народну назву «*Полотняний Спас*». Нове виткане полотно також освячували в церкві.

Стрибога вшановували кілька разів протягом року, зокрема розглянемо далі його свято в серпні. Серпневі свята завершуються вшануванням *Стрибога* (Сварожича) – слов'янського Бога Вітру (вихору, бурі), що відоме за етнографічними даними – 14 липня та 19 серпня. Народні звичаї вшановувати вітер загалом відомі з поодиноких етнографічних повідомлень. Теонім Стрибог згадується у «Слові о полку Ігоревім», а його епітет Посвистач – у фольклорі. Його день тижня субота (аналогія до Сатурна). Стрибог – на перший погляд, Бог вітру, покровитель погоди, проте він не є «персонажем нижчої міфології», як часто називають давніх Богів деякі дослідники, він має безперечні теїстичні риси. Боги Вітрів є майже у всіх індоєвропейських народів.

За язичницьким богослів'ям (тут пишу через і на відміну від християнського богослів'я) – духова еманация Стрибожої сили в просторі є одним з проявів батька Сварога. Про те, що вітри – «Стрибожі внуки», відомо зі «Слова о полку Ігоревім». Стрибог – родоначальник усіх вітрів, помічник Перуна, відіграв важливу роль у воєнних діях, коли головною зброєю були луки й стріли, проте й нині вітер важливий при використанні новітніх дронів. Природні функції Стрибога тісно пов'язані з диханням усіх живих істот, він є втіленням *світового дихання* взагалі – енергії Прани, тобто самого Життя (аналог ведичного Ваю). Стрибог – помічник співців, музикантів, чие мистецтво пов'язане з повітряною силою (дмухання в сопілки, дудки, ріжки тощо). У Густинському літописі маємо згадку про поклоніння предків: «стихіям бого-

подібну честь воздавали». Множинність вітрів згадується в багатьох фольклорних записах, напр., у замовлянні: «Вітри-Вітровичі, усіх вас є двадцять і семеро». Тут відображено уявлення про атмосферних Богів як *цілий клас* Стрибожих онуків, близьких до ведичних Марутів. У народній пам'яті збереглися їхні персональні імена (теоніми) Борей, Зефір, Суховій, Сіверко, Літник, Легіт, Посвистач, Позвізд та ін. [15, с. 298]. Іконографія Стрибога може бути відтворена на підставі етнографічних записів, напр., за П. Кулішем та М. Номисом: на стелі церкви Мгарського монастиря було ліпне зображення Стрибога у вигляді старого діда з довгою бородою й кільцем у губах: «Якби йому губи розкувати, і він дмухнув на весь рот – все б поздував на світі, гори з долинами порівняв, кінець світові був би» [22, с. 628]. У ведизмі Ваю зображували або юнаком, або могутнім, тисячооком, чотирируким велетнем – персоніфікація всеохопної, всепроникаючої сили Всесвіту. Відомий образ Ваю на сяючій колісниці, запряженій вогняними кінями. Мініатюра Радзивилівського літопису подає скульптурний образ крилатого Стрибога, що був окрасою пантеону Володимира 980 р. [14, с. 47].

Розглянувши основні літні язичницькі свята, пропонуємо реконструкцію язичницького календаря на літо 2025 року.

Умовні позначки: * – рухливі свята, які щороку можуть випадати в інші числа; ** – місцеві варіанти, відмінні від загальноукраїнських.

15 червня – Світовит літній.

*21–22 червня – Купайло.

29 червня – Водяник.

1 липня – літній Сварог.

14 липня – Стрибог.

20 – 27 липня – Перунів тиждень:

22 – Перуниця,

24 – (ймовірно) Симаргл,

27 – Паликопа (ймовірний залишок свят Симаргла).

1 серпня – медово-маковий Спас, Маковій.

6 серпня – яблучний Спас.

16 серпня – хлібний Спас.

**16 серпня: Горіховий, Полотняний, Ягідний, Спас на воді (українські локальні варіанти різного походження).

19 серпня – Стрибог (Позвізд, Посвистач).

Висновки. Реконструкція автентичних свят язичницької релігії предків слов'ян, у тому числі українців, здійснюється вперше з практичною метою: дати наукове знання про сакральний час здійснення нашими предками вшанування Богів рідної віри. Запобігти непрофесійним спробам реконструкцій та поширенню самодіяльними групами власних новотворів.

Язичницьке богослів'я вперше розкриває свою високодуховну сутність, коли починаємо зіставляти його з тими спільними індоєвропейськими коренями, які, на відміну від нашої багатостраждальної культури, існують у повнішому обсязі, наприклад, у греків і римлян збереглися не лише культова скульптура, а й релігійні, у тому числі богослужбові тексти, за якими нині відроджується еллінізм як етнічна релігія. Необ-

хідно подолати упереджене ставлення українських науковців та суспільства, які не без впливу та ідеологічної роботи церкви, обминали й усіляко притлумлювали духовне значення автентичної релігії українців.

Результати цього дослідження можуть бути використані у подальших наукових реконструкціях, при викладанні спецкурсів на факультетах культурології та релігієзнавства, при проведенні етнокультурних фестивалів, туристичних маршрутів, богослужбовій практиці рідновірів та відтворенні стародавніх сакральних об'єктів. Архаїчна культура Українського Полісся, наділена глибокою самобутністю, є важливою складовою збереження національної ідентичності та справою державної ваги.

1. Витоки. Літньо-осінній цикл. *Путівник українськими звичаями*. URL: <https://vytoky.com/wp-content/uploads/2025/07/vytoky-litno-osinni.pdf>
2. Густинський літопис. *Збірник козацьких літописів: Густинський, Самійла Величка, Грабянки*. К.: Дніпро, 2006. 976 с.
3. Давидюк В. Зачароване Полісся. Луцьк: Терен, 2018. 288 с.
4. Дідо-всевідо: *Закарпатські народні казки / Записи текстів та впорядкування П. Лінтура*. Ужгород: Карпати, 1969. С. 54 – 58.
5. Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М., 1900. 1120 с.
6. Жайворонок В. Знаки української етнокультури: *Словник-довідник*. К.: Довіра, 2006.
7. Знойко О. Міфи Київської землі та події стародавні. К.: Молодь, 1989. 304 с.
8. Етнографічний образ сучасної України. *Корпус експедиційних фольклорно-етнографічних матеріалів. Т. 6. Календарна обрядовість I* [голов. ред. тому Г. Скрипник]; НАН України; ІМФЕ ім. М.Т. Рильського. К.: НАН України, 2016. Т. 6. 400 с.
9. Іванченко М. Дивосвіт прадавніх слов'ян. К., 1991.
10. Іларіон митрополит. Дохристиянські вірування українського народу. К.: Обереги, 1992.
11. Катовіч А., Крук Я. Летнія свята. *Беларускі народны каляндар*. Мінск: Адукацыя і выхаванне, 2009. 368 с.
12. Килимник С. Український рік у народніх звичаях в історичному освітленні. Вінніпеґ, 1957. Т. III. 372 с.
13. Куліш П. Записки о Южной Руси: В 2 т. К.: Дніпро, 1994.
14. Літопис Руський. За Іпатським списком. Пер. Л. Махновець. К.: Вид. «Дніпро», 1989. XIV+591 с.
15. Лозко Г. Дочка Сварога. Рідна духовна традиція. Тернопіль: Мандрівець, 2022. 440 с.
16. Лозко Г. Наукова реконструкція язичницького календаря на матеріалі вірувань поліщуків: весняний цикл. *Українознавчий альманах*. Вип. 36. 2025. С. 93–100.
17. Медобори і духовна культура давніх, середньовічних слов'ян (до 150-річчя виявлення Збруцького «Святовита»). *Матеріали наукової конференції (8–9 жовтня 1998 р., Гримайлів)*. Львів, Інститут народознавства НАН України, 1998. 208 с.
18. Русяєва А. Культ Кібели в Ольвії. *Археологія*. 1972. Вип. 7. С. 35–45.
19. Славянские древности. *Этнолингвистический словарь под ред. Н. Толстого*. Т. 1. М., 2004.

20. Толстая С. Полесский народный календарь. Традиционная духовная культура славян. Современные исследования. М.: Индрик, 2005. 600 с.
21. Українка Леся. Зібрання творів у 12 томах. Т. 9. К.: Наук. думка, 1977.
22. Українські приказки, прислів'я, і таке інше. Уклав Номис М. К.: Либідь, 1992. 768 с.
23. Худаш М. Походження та релігійно-міфологічні функції давньоруських і спільнослов'янських язичницьких Божеств. Монографія. Львів: НАН України, 2012. 1064 с.
24. Шаян В. Віра предків наших. К.: ФОП Стебеляк, 2018. Т. I. 400 с.
12. Kylymnyk S. (1957). *Ukrayins'kyy rik u narodnikh zvychayakh v istorychnomu osvittleni* [Ukrainian year in folk customs in historical light]. Winnipeg, T. III. 372 p. (in Ukr.).
13. Kulish P. (1994). *Zapysky o Yuzhnoy Rusy*. [Notes on Southern Rus]: In 2 vols. K.: Ed. «Dnipro». (in Rus.).
14. *Litopys Rus'kyy. Za Ipat'skym spyskom* (1989) [Rus' Chronicle]. According to the Ipaty list. K.: Ed. «Dnipro». XIV+591 p. (in Ukr.).
15. Lozko H. (2022). *Dochka Svaroha* [Daughter of Svarog]. Ternopil: Mandrivets. 440 p. (in Ukr.).
16. Lozko H. (2025). *Naukova rekonstruktsiya yazychnyts'koho kalendarya na materialy viruvan' polishchukiv: vesnyanyy tsykl*. [Scientific reconstruction of the pagan calendar based on the beliefs of the Polishchuk people: the spring cycle]. *Ukrainian Almanac*. Issue 36. Pp. 93–100. (in Ukr.).

References

1. *Vytoky. Litn'o-osinniyy tsykl. Putivnyk ukrayins'kymy zvychayamy*. (2025). [Origins. Summer-Autumn Cycle. Guide to Ukrainian Customs]. URL: <https://vytoky.com/wp-content/uploads/2025/07/vytoky-litno-osinni.pdf> (in Ukr.).
2. *Hustyns'kyi litopys. Zbirnyk kozats'kykh litopysiv: Hustyns'kyi, Samiyla Velychka, Hrabyan'ky* (2006). [Gustynskyi Chronicle. Collection of Cossack Chronicles: Gustynskyi, Samiyla Velychka, Grabyanky]. Kyiv: Dnipro. 976 p. (in Ukr.).
3. Davydiuk V. (2018). *Zacharovane Polissya* [Enchanted Polissya]. Lutsk: Teren. 288 p. (in Ukr.).
4. *Dido-vseido: Zakarpat's'ki narodni kazky / Zapys tekstiv ta vporyadkuvannya P. Lintura*. (1969). [Grandfather-All-Knowing: Transcarpathian Folk Tales / Text recording and arrangement by P. Lintur]. Uzhhorod: Karpaty. Pp. 54–58. (in Ukr.).
5. Dyachenko G. (1900). *Polnyy tserkovno-slavyanskiy slovar'* [Complete Church Slavonic dictionary]. Moscow. 1120 p. (in Rus.).
6. Zhayvoronok V. (2006). *Znaky ukrayins'koyi etnokul'tury: Slovnyk-dovidnyk* [Signs of Ukrainian ethnoculture: Dictionary]. K.: Dovira. 703 p. (in Ukr.).
7. Znoyko O. (1989). *Mify Kyiv's'koyi zemli ta podiyyi starodavni* [Myths of the Kyiv land and ancient events]. K.: Molod'. 304 p. (in Ukr.).
8. *Etnohrafichnyy obraz suchasnoyi Ukrayiny* [Ethnographic image of modern Ukraine]. (2016). *Corpus of expeditionary folklore and ethnographic materials*. T. 6. Calendar rituals / [ed. in chief of the volume G. Skrypnyk]; K.: NAS of Ukraine, IMFE named after M. T. Ryl'sky. T. 6. 400 p. (in Ukr.).
9. Ivanchenko M. (1991). *Dyvosvit pradavnikh slov'yan*. [The Wonders of the Ancient Slavs]. Kyiv. (in Ukr.).
10. Metropolitan Hilarion. (1992). *Dokhrystyians'ki viruvannya ukrayins'koho narodu*. [Pre-Christian beliefs of the Ukrainian people]. Kyiv: Oberegyi. (in Ukr.).
11. Katovich A., Kruk Ya. (2009). *Lietnija sviaty. Bielaruski narodny kaliandar* [Summer holidays. Belarusian folk calendar]. Minsk: Education and upbringing. 368 p. (in Bel.).
17. *Medobory i dukhovna kul'tura davnikh, seredn'ovichnykh slov'yan (do 150-richchya vyyavlennya Zbruts'koho «Svyatovyt»)*. (1998). [Honeybushes and the Spiritual Culture of Ancient, Medieval Slavs (to the 150th Anniversary of the Discovery of Zbrutsky's "Svyatovyt")]. *Materialy naukovoyi konferentsiyi (8–9 zhovtnya 1998 r., Hrymayliv)*. Lviv, Institute of Ethnology of the NAS of Ukraine. 208 p. (in Ukr.).
18. Rusaeva A. (1972). *Kul't Kibely v Ol'viyi* [The Cult of Cybele in Olbia]. *Archaeology*. Issue 7. Pp. 35–45. (in Ukr.).
19. *Slavyanskiye drevnosti. Etnolingvisticheskiy slovar'* (2004). [Slavic Antiquities. Ethnolinguistic Dictionary edited by N. Tolstoy]. Vol. 1. Moscow. (in Rus.).
20. Tolstaya S. (2005). *Poleskiy narodnyy kalendar. Traditsionnaya dukhovnaya kul'tura slavyan. Sovremennyye issledovaniya* [Polesie folk calendar. Traditional spiritual culture of the Slavs. Modern research]. Moscow: Indrik, 600 p. (in Rus.).
21. Lesya Ukrainka. (1977). *Zibrannya tvoriv u 12 tomakh* [Collected works in 12 volumes]. Vol. 9. Kyiv: "Nauk. Dumka". (in Ukr.).
22. *Ukrayins'ki prykazky, prysliv'ya, i take inshe. Uklav Nomys M.* (1992) [Ukrainian proverbs, sayings, and such. Compiled by Nomis M.]. K.: "Lybid". 768 p. (in Ukr.).
23. Khudash M. (2012). *Pokhodzhennya ta relihiyno-mifolohichni funktsiyi davn'orus'kykh i spil'noslov'yans'kykh yazychnyts'kykh Bozhestv* [The origin and religious-mythological functions of ancient Russian and pan-Slavic pagan deities]. Lviv: NAS of Ukraine. Institute of Ethnology. 1064 p. (in Ukr.).
24. Shayan W. (2018). *Vira predkiv nashykh* [Faith of our ancestors]. K.: FOP Stebelyak. T.I. 400 p. (in Ukr.).

Отримано редакцією журналу/ Received: 09.10.25

Прорецензовано / Revised: 16.10.25

Схвалено до друку / Accepted: 17.10.25

Віталій МАТВЄЄВ

доктор філософських наук,
професор кафедри соціально-гуманітарних та правових дисциплін
Київського інституту Національної гвардії України
м. Київ, Україна

ORCID: 0000-0001-9914-2233
Email: vmvitaliymatveev@gmail.com

Ольга ДОБРОДУМ

доктор філософських наук, професор кафедри журналістики та реклами,
Державний торговельно-економічний університет,
м. Київ, Україна

ORCID: 0000-0001-7651-4946
Email: dobrodum.olga@gmail.com

**ОСНОВНІ НАРАТИВИ ДУХОВНО-СОЦІАЛЬНОЇ
ДІЯЛЬНОСТІ УКРАЇНСЬКИХ КРІШНАЇТІВ ПІД ЧАС
РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ**

Анотація. У статті аналізується значення вайшнаєвської традиції та її актуальність у сучасному світі. Вказується, що приблизно за півстоліття в Україні з моменту появи вчення Шрілі Прабхупади на території України спільнота ISKCON розвинулася як один з інститутів українського суспільства, тому їх ідеологія та діяльність як духовна, так і соціальна не може не цікавити як дослідників, так і пересічних українців, особливо під час російсько-української війни, коли кожна організація, кожний член суспільства відіграє важливу роль в цьому протистоянні. Автори статті вказують, що війна в Україні викликала широкий резонанс у всьому світі, в тому числі в Індії, тому індуїзм з його багатого філософією може запропонувати власну інтерпретацію цієї трагічної події, шляхи досягнення миру, запрошуючи поглянути на неї з точки зору духовності та моралі.

Дана стаття присвячена дослідженню такого відгалуження індуїзму, як «Міжнародне товариство свідомості Крішни» (ISKCON). У цьому плані треба враховувати, що ISKCON є децентралізованою організацією, тому її представники не завжди виступають від імені всієї організації, яка має, за свідоцтвами самих крішнаїтів, понад 7 мільйонів послідовників у всьому світі.

У статті досліджуються плюалізм позицій ISKCON, зокрема українських крішнаїтів, щодо війни в Україні, розглядаються історичні та філософські аспекти, що лежать в основі діяльності даної організації.

Підкреслюється, що духовний розвиток є центральним аспектом життя Харе Крішна під час війни та конфліктів, що особливо важливо, оскільки духовні практики допомагають підтримувати внутрішній мир і рівновагу, справлятися з труднощами і знаходити сили для подолання випробувань.

У той же час підкреслюється, що українські крішнаїти не відмовляються йти в армію і воювати за незалежність України, тобто серед українських вайшнавів є певне протиріччя: більша частина акцент робить на духовному розвитку, а інша - на силовому відстоюванні територіальної цілісності країни. Їх об'єднує соціальна діяльність. Вони надають допомогу біженцям, займаються благодійницькою діяльністю, в якій особливе місце займає програма «Їжа життя»: роздача гарячих вегетаріанських обідів для всіх потребуючих такої допомоги.

Крішнаїти пропагують індуїстську філософію сільського господарства, де екофермерство відіграє важливу соціальну роль. Таким чином, через близькість до природи і через власний духовний розвиток вони намагаються змінити суспільство на краще.

Ключові слова: бгакті-йога, духовний розвиток індуїзм, індійська філософія, ISKCON, «Їжа життя», крішнаїти, російсько-українська війна, Шріла Прабхупада.

Vitalii MATVIEIEV

Doctor of Science in Philosophy,
Professor at the Department of Social,
Humanitarian and Legal Disciplines,
Kyiv Institute of the National Guard of Ukraine
Kyiv, Ukraine

THE MAIN NARRATIVES OF SPIRITUAL AND SOCIAL ACTIVITIES OF UKRAINIAN KRISHNITS DURING THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR

Abstract. *The development of methods for diagnosing worldview positions becomes particularly relevant in war* **Abstract.** *The article analyzes the meaning of the Vaishnava tradition and its relevance in the modern world. It is indicated that for about half a century in Ukraine since the appearance of the teachings of Srila Prabhupada on the territory of Ukraine, the ISKCON community has developed as one of the institutions of Ukrainian society, therefore their ideology and activity, both spiritual and social, cannot fail to interest both researchers and ordinary Ukrainians, especially during the Russo-Ukrainian war, when every organization, every member of society plays an important role in this confrontation. The authors of the article point out that the war in Ukraine caused a wide resonance all over the world, including in India, so Hinduism with its rich philosophy can offer its own interpretation of this tragic event, ways to achieve peace, inviting to look at it from the point of view of spirituality and morality.*

This article is devoted to the study of such a branch of Hinduism as the "International Society for Krishna Consciousness" (ISKCON). In this regard, it should be taken into account that ISKCON is a decentralized organization, so its representatives do not always speak for the entire organization, which has more than 7 million followers worldwide, according to the Krishnaites themselves.

The article examines the pluralism of the positions of ISKCON, in particular the Ukrainian Krishnaites, regarding the war in Ukraine, examines the historical and philosophical aspects underlying this organization.

It emphasizes that spiritual development is a central aspect of Hare Krishna life - during times of war and conflict, which is especially important because spiritual practices help maintain inner peace and balance. cope with difficulties and find strength to overcome trials.

At the same time, it is emphasized that Ukrainian Krishnaites do not refuse to join the army and fight for the independence of Ukraine, that is, there is a certain contradiction among Ukrainian Vaishnavs: most of them emphasize spiritual development, while others emphasize the territorial integrity of the country. They are united by social activity - they provide assistance to refugees, engage in charitable activities, in which the "Food for Life" program takes a special place, distributing delicious vegetarian dinners to all those in need of such assistance.

Krishnaites promote a Hindu philosophy of agriculture, where organic farming plays an important social role. Thus, through their closeness to nature and through their own spiritual development, Vans try to change society for the better.

Keywords: *bhakti yoga, spiritual development of Hinduism, Indian philosophy, ISKCON, "Food of Life", Krishnaites, Russian-Ukrainian war, Srila Prabhupada.*

Постановка проблеми. У сучасному світі індуїзм є однією з найчисельніших релігій, а індійська філософія – однією з найдавніших філософських традицій у світі. Вона має глибоке коріння. Загалом ведична культура Індії почалася більше 4000 років тому і має багату історію розвитку, яка є актуальною і сьогодні [17; 18; 21]. Більше того, цікавість до культурно-релігійної спадщини Індії, в тому числі вайшнавської, почала зростати, починаючи з другої половини ХХ століття і є характерною на сьогодні [22]. Це виражається, зокрема, в тому, що Генеральна Асамблея ООН проголосила 21 червня Міжнародним днем йоги. Також можна вказати, що 29 лютого 2024 року під егідою ЮНЕСКО у всьому світі відбулися святкування та вшанування 150-ї річниці від дня народження Шрілі Бхактісіддханті Сарасваті Тхакура – гурuzасновника Міжнародного товариства свідомості Крішні (ISKC), духовного вчителя Бгактіведанти Шрілі Прабгупади, який у 1966 році заснував ISKCON, індуїстську вайшнавську релігійну організацію, що пропагує філософію бгакті-йоги, засновану на поклонінні Крішні.

На території колишнього Радянського Союзу, в тому числі і в Україні, перші кришнаїтські громади почали виникати в 70-х роках ХХ століття, коли в 1971 році Москву відвідав засновник ISKCON Бгактіведанта Свами Прабгупада на запрошення відомого радянського індолога Г.Г. Котовського. В один із днів свого перебування Прабгупада познайомився з молодим перекладачем Анатолієм Піняєвим, який на той час перебував, за його словами, «у пошуках самого себе», і тому серйозно зацікавився вченням Харе Крішна. Через деякий час А. Піняєв пройшов посвяту і отримав духовне ім'я – Ананда Шанті. До речі, співавтор цієї статті В. Матвеев був особисто знайомий з Анатолієм Піняєвим, оскільки з 1987 по 1990 рр. навчався в аспірантурі, працював над дисертацією на тему «Критичний аналіз соціально-антропологічних поглядів сучасного кришнаїзму», яку він успішно захистив у березні 1991 року. Стаття «Віддані Крішні – хто вони?» [6, с. 25–28], яка була опублікована в журналі «Наука і релігія», журналі, що видавався на той час тиражем в 700 000 екземплярів, за словами самих вайшнавів, стала своєрідним переломним каменем, знаменуючи перехід від невибір-

кової критики з боку адміністративних органів і офіційних наукових інституцій до конструктивного діалогу з представниками Міжнародного товариства свідомості Крішни.

За приблизно півстоліття з моменту появи вчення Шрілі Прабгупади на території України спільнота ISKKON розвинулася як один з інститутів українського суспільства, тому нас цікавить їх ідеологія та діяльність як духовна, так і соціальна, особливо під час російсько-української війни, коли кожна організація, кожний член суспільства відіграє важливу роль у протистоянні з агресором.

Аналіз останніх досліджень і публікацій.

Проблемам діяльності «Міжнародного товариства свідомості Крішни» на даний момент присвячено немало публікацій. До авторів, які працюють із цією проблематикою, можна віднести Бодак В. [15], Борділовську О. [16], Карпицького М. [13; 14], Матвеева В. [6; 7; 8; 9], Добродум О. [3; 4; 5], Філь Ю. [12; 13; 14], Филипович Л. та ін. Дотичними до розвідок вказаних науковців варто додати низку релігієзнавчих текстів, які можуть бути використані як методологічні для висвітлення даної проблематики [Див., напр.: 10; 11; 23; 24; 25]. І все ж тема дослідження діяльності українських крішнаїтів під час російсько-української війни все ще потребує ґрунтовного дослідження.

Мета дослідження: здійснити теоретичний аналіз основних наративів суспільної діяльності українських представників «Міжнародного товариства свідомості Крішни». Розглянути варіації і позиції даної релігійної організації щодо російсько-української війни. Проаналізувати альтернативний спосіб їхнього життя, виявивши в ньому позитивні моменти для гідного переживання нинішньої ситуації в Україні.

Основна частина. Війна в Україні викликала широкий резонанс у всьому світі, в тому числі в Індії, тому індуїзм із його багатомірною філософією може запропонувати власну інтерпретацію цієї трагічної події і шляхи досягнення миру, запрошуючи нас поглянути на неї з точки зору духовності та моралі. Водночас індуїзм не дає простих відповідей на складні питання, і кожна людина, організація чи країна повинні знайти свою дгарму, власний шлях до миру та справедливості.

Дана стаття присвячена дослідженню такого відгалуження індуїзму як «Міжнародне товариство свідомості Крішни» (ISKCON). У цьому плані треба враховувати, що ISKCON є децентралізованою організацією, тому її представники не завжди виступають за всю організацію, яка, за свідченням самих вайшнавів, має понад мільйон послідовників у всьому світі. Із початку російсько-української війни у 2022 році ISKCON зіткнувся з важким вибором щодо того, як реагувати на цей конфлікт.

Розуміння позиції ISKCON щодо війни в Україні вимагає розгляду історичних та філософських аспектів, що лежать в основі діяльності даної організації. Бакті-йога, центральна філософія ISKCON, зосереджена на відданості та любові до Бога, вчить,

що мирські справи, такі як політика, є тимчасовими, і що справжній мир і щастя можна знайти лише слідувачами духовним шляхом [2].

Стосовно розуміння сутності людини сучасний крішнаїзм, як, власне, будь-яка інша релігія, пропонує дуалізм душі і тіла, проводячи чітку демаркацію між цими поняттями. Крішнаїти або вайшнави, тобто віддані Богу, як вони себе називають, приймають ведичне визначення життя, як вічного існування «нефізичної фундаментальної частинки, що називається атмосферою і характеризується свідомістю». Тобто, первинним в людині крішнаїти вважають душу: «...Матерія твориться духом. Дух не виникає на певній стадії розвитку матерії: навпаки, цей матеріальний світ проявляється лише на основі духовної енергії» [1, с. 358]. Тіло крішнаїти називають «кшетра-ґ'я» (поле діяльності) для обумовленої душі, що прагне встановити своє панування над матеріальною природою. Поняття «обумовлена душа» крішнаїти вживають у значенні втрати душою її справжнього, природнього становища, тобто повної незалежності від матеріального світу.

Тому дана організація в першу чергу зосереджена на духовній практиці, поширенні своєї філософії та служінні суспільству. ISKCON, зазвичай, не втручається в політичні справи, не підтримує і не засуджує жодну зі сторін конфлікту, тому членів ISKCON по всьому світу закликають молитися за мир і єдність.

Але все ж російсько-українська війна поставила ISKCON у складне становище: організація намагається зберегти нейтралітет, але це виявилось важко зробити, і розбіжності всередині ISKCON, ймовірно, триватимуть і в майбутньому. Деякі члени засуджують дії Росії, а інші висловлюють підтримку її діям – розбіжності, які призвели до напруженості та протиріч у спільноті.

У той же час прихильники різних точок зору намагаються знайти баланс між своїми релігійними переконаннями, політичними поглядами та почуттям співчуття до обох сторін конфлікту. У березні 2022 року ISKCON India організував збір коштів на допомогу українським біженцям, храми Крішни по всьому світу провели молитовні акції за мир в Україні, а частина крішнаїтів висловили свою підтримку Україні в соціальних мережах та на інших онлайн-платформах. Багато вайшнавів висловлювали співчуття Україні, засуджуючи насильство та руйнування, спричинені війною. Вони організували молитовні мітинги, гуманітарні акції та демонстрації на підтримку українського народу, закликали до мирного завершення війни. Члени організації в Україні та інших країнах беруть участь у мирних акціях протесту проти війни, надаючи допомогу українським біженцям.

Духовний розвиток є центральним аспектом життя Харе Крішна під час війни та конфліктів, що особливо важливо, оскільки духовні практики допомагають підтримувати внутрішній мир і рівновагу. Медитація, читання священних писань, участь у духовних зборах та інші ритуали допомагають крішнаїтам справлятися з труднощами і знаходити сили

для подолання випробувань. Питання війни та миру для українських крішнаїтів мають глибоке духовно-етичне значення, і це не просто філософські міркування, а реальні виклики та можливості для прояву своїх духовних принципів, адже, слідуючи вченню Крішни, вони прагнуть нести любов та мир у суспільство, долаючи труднощі та втілюючи свої цінності у повсякденному житті [24].

Варто зазначити, що діяльність ISKCON має значний вплив на суспільну свідомість, пропагуючи принципи милосердя, взаємодопомоги та ненасильства. Під час війни ці принципи стають особливо важливими, допомагаючи людям зберігати людяність і піклуватися один про одного навіть у найважчих ситуаціях. Крішнаїти беруть участь у міжрелігійних діалогах, які сприяють взаєморозумінню та співпраці між різними релігіями, їх участь сприяє створенню атмосфери довіри та взаємоповаги. Прикладами міжрелігійних ініціатив є участь у міжнародних конференціях та симпозиумах, де обговорюються важливі питання духовного розвитку та миротворчості, реалізація спільних проектів з представниками інших релігій, спрямованих на зміцнення миру та взаєморозуміння, проведення лекцій та семінарів, спрямованих на популяризацію ідей толерантності та поваги до різних релігій, проведення фестивалів, де представники різних релігій можуть обмінюватися досвідом та обговорювати важливі питання духовного розвитку та миротворчості, приймати участь у програмах культурного обміну, які сприяють розширенню кругозору та збагаченню духовної культури різних народів, організації спільних проектів із представниками інших релігій, спрямованих на зміцнення миру та злагоди [25]. У цьому плані ISKCON веде активну місіонерську діяльність на території України; товариство прагне обґрунтувати нерозривний генетичний зв'язок української та ведичної культур.

Юлія Філь та Миколай Карпицький – українські індологи, які опитали 120 відданих Крішни щодо їхнього ставлення до війни та відновлення стосунків із російськими вайшнавами, вважають, що крішнаїтів в Україні характеризує, з одного боку, трансцендентна позиція, найбільш аполітична та ескапістська, і позиція кшатрія, коли стверджується, що відданим Крішни треба воювати і ця позиція тлумачиться як захист дгарми та оновлення морального закону. Між представниками цих полярних поглядів може спостерігатися взаємна неприязнь і навіть ворожнеча. Проросійські респонденти виступали з проросійськими наративами, сприймаючи війну як війну бісів з демонами в політиці, хоча деякі з них були готові вибачитися перед українцями.

Український ISKCON заборонив приймати посвячення від російських гуру. Із 6 гуру-ініціаторів тільки 1 проукраїнський, 2 проросійські, решта мовчать, а ці два гуру є проросійськими і путіністами, вони вважають, що зараз Курукшетра та що вони – росіяни – Пандави, а ми – Каурави [14].

Позицію відстоювання цілісності своєї Батьківщини займає, наприклад, Михайло Ташков, капітан Збройних сил України, відданий ISKCON та керівник

проекту Spiritual Matter. Він вважає це священним обов'язком кожного українця. Михайло Ташков також повідомляє, що ідентифікував 172 воїнів Крішна, а всього їх може бути більше двохсот. Для відносно невеликої «паціфістської» релігійної громади це немало, адже до війни їх в Україні було майже 40 тисяч, а зараз, мабуть, удвічі менше. Михайло Ташков каже, що вже відомо про 43 загиблих, 9 зниклих безвісти та в полоні – 1, 2 загиблих серед цивільних, демобілізовні – 32. Інформація з інтерв'ю авторів статті з Михайлом Тишковим від 26.10.2025 р.

В публікації Філь Ю.С. «Адепти «Харе Крішна» йдуть воювати за Україну: війна змінила крішнаїтів», розміщеній на сайті, вказується: «Так у сердовищі українських крішнаїтів виник поділ між тими, хто вважає, що потрібно вести релігійне життя як раніше, і тими, хто вважає, що потрібно брати активну участь у захисті своєї країни. Гостра полеміка між ними супроводжується часом несправедливими звинуваченнями одне одного. Однак і ті, й інші проти агресії Росії, суперечка тільки в тому, чи потрібно боротися з цією агресією, і в якій формі боротися. З прихильниками відверто проросійської позиції українські крішнаїти навіть не вступають у дискусію, тому розкол між українськими й російськими крішнаїтами вже неможливо подолати» [12].

Михайло Ташков також обґрунтовує актуальність для сучасних українців принципу юкта-вайрагья поняття, що походить із індуїстської філософії, вперше описане в книзі «Нектар зречення» Шрілі Нароттами Даса Тхакура, і є найважливішим поняттям у філософії Гауді-вайшнавізму. У перекладі з санскриту юкта-вайрагья означає «збалансоване зречення» або «рівновага у зреченні», суть цього принципу полягає в пошуку балансу між матеріальним і духовним життям, він підкреслює важливість розумної відмови від мирських прихильностей і задоволень, не виходячи за межі, де зречення стає крайністю або аскетизмом. Наприклад, замість повної відмови від матеріальних благ принцип юкта-вайрагья закликає до використання їх мудро, без прив'язаності, яка може спричинити страждання. Вважається, що таким чином ми отримуємо, так би мовити, одухотворену матерію, діалектичний союз пракріті з пурушою, або духовною сутністю.

У цьому плані М. Ташков слідує також позиції засновника ISKCON Шрілі Прабгупади. Так, в своїх коментарях до «Бхагавад-гіти» Прабгупада наводить 18 пунктів із повчань Крішни, дотримуючись яких його відданий повинен культивувати трансцендентальне знання. У пункті 17 відзначається, що вайшнав повинен жити в віддаленому місці і уникати компанії атеїстів [1, с. 617]. Однак на практиці Шріла Прабгупада трансформував це положення фактично у протилежне. Він різко критикував так званих «бабаджі», що не ведуть проповідницьку діяльність, а співаючи, прославляють ім'я Крішни у віддалених місцях Вріндавана. Таке життя Прабгупада називає «розпутним».

Майже в кожному творі Прабгупади виразно виділяються установки для відданого Крішни: по-

перше, вести місіонерську роботу і, по-друге, направляти матеріальні блага на службу Крішні [Шрімад Бгагаватам – 4.23.16; 1.2.16; 1.17.42; 3.9.12; 3.9.24; 3.9.8; 4.24.58; 4.29.1; 6.17.28; 11.2.47; 7.8.52; Чайтан'я-чарітамріта аді-ліла - 7.32; 7.39; 7.92; 7.95-96; 9.47; Чайтан'я-чарітамріта мадг'я - 8.128; 20.6; 27.7; Чайтан'я-чарітамріта ант'я - 2.13-14].

У цілому ISKCON в Україні заперечує війну як спосіб вирішення соціальної проблеми та засуджує війну на духовному рівні, але вважає, що участь у бойових діях є вибором окремих віруючих. Поки що невідомо про жодне кримінальне переслідування представників ISKCON як ухилянтів від призову; вони служать в армії або мають бронювання, але загалом спільнота ISKCON допомагає армії, надає гуманітарну допомогу нужденним завдяки проекту «Їжа життя», тобто ISKCON виступає тут як посол і представник цінностей індуїзму.

Та все ж, хоча крішнаїти можуть мати різні думки щодо конкретних аспектів війни, загальна духовна позиція спрямована на мир, ненасильство, ідеали справедливості та захисту страждаючих [19; 20].

Прикладами соціальних та антикризових проєктів є організація крішнаїтами заходів із роздачі їжі та надання тимчасового житла бездомним, допомога їм у подоланні труднощів та знаходженні шляху вхорим до одужання. Вони беруть на себе проведення освітніх та розважальних заходів для дітей-сиріт, спрямованих на їх духовний розвиток та соціальну адаптацію. Приклади також включають організацію заходів і програм підтримки для людей похилого віку, надання їм догляду та уваги, кампанії з розподілу їжі, надання тимчасового житла та медичної допомоги постраждалим від стихійних лих і конфліктів, розробку програм підтримки для безробітних, малозабезпечених сімей та інших уразливих груп населення, проведення освітніх програм і тренінгів, спрямованих на розвиток навичок, необхідних для подолання криз та відновлення.

«Їжа для життя» – це волонтерська соціальна ініціатива, яка дуже актуальна для сучасного суспільства. «Їжа для життя» – благодійна організація, заснована в 1974 році в рамках «Міжнародного товариства свідомості Крішні», яка займається допомогою людям, які постраждали від війн та криз, забезпечує харчуванням і медичною допомогою дітей, які постраждали від війн, а також забезпечує безкоштовним гарячим вегетаріанським харчуванням людей, які опинилися в складній життєвій ситуації. Програма діє в усьому світі і спрямована на боротьбу з голодом і бідністю шляхом пропагування принципу священної поваги до всіх живих істот.

Завдяки цій програмі волонтери не лише допомагають бідним та бездомним, а й організують роздачу їжі під час стихійних лих та кризових ситуацій. Під час російсько-української війни цей проєкт став життєво важливим для багатьох людей, які опинилися у бойових діях та гуманітарній кризі.

Проєкт «Їжа для життя» демонструє, що навіть у найскладніших ситуаціях можна знайти спосіб

допомогти іншим і підтримати тих, хто цього потребує. Діяльність ISKCON та проєкту «Їжа життя» мають значний вплив на суспільну свідомість, пропагуючи цінності милосердя, взаємодопомоги та ненасильства. В умовах російсько-української війни ці принципи набувають особливого значення, допомагаючи людям зберігати людяність і піклуватися один про одного.

Важливим моментом є те, що крішнаїти концептуально характеризуються екофілософією та екоетологією; одним із рекомендованих способів заробітку для вайшнавів є сільське господарство, що яскраво проілюстровано на прикладі Нового Маяпуру в Магдалинівці Дніпропетровської області (Україна), який є сучасним екопоселенням. Держава може підтримувати екопоселення, оскільки таким чином можна було б вирішити продовольчу проблему, в тому числі і в умовах війни. Держава гіпотетично могла б допомогти фінансуванням, будівництвом теплиць та супутньої інфраструктури, що, звичайно, є вигідним вкладенням.

Крішнаїти пропагують індуїстську філософію сільського господарства, але для цього потрібна державна підтримка, і екофермерство тут відіграє важливу соціальну роль. Із їхньої точки зору, кожен має робити те, що може, для всіх у суспільстві (подібно до ідеальної держави Платона), і крішнаїти можуть успішно виховувати на ведичних засадах та вміють чудово готувати. Крішнаїти стверджують, що свідомість Крішні є вищим рівнем індійської культури, вираженою в бгакті-йозі, яка наголошує на питаннях релігійної моралі та вічних трансцендентних цілях. Власне, це і є основою гуманітарної місії та благодійності крішнаїтів під час російсько-української війни, яка актуалізує проблеми моралі та релігійних принципів.

Висновки. Бгакті-йога, центральна філософія ISKCON, зосереджена на відданості та любові до Бога, вчить, що мирські справи, такі як політика, є тимчасовими, і що справжній мир і щастя можна знайти, лише слідуючи духовним шляхом.

Російсько-українська війна поставила ISKCON у складне становище: організація намагається зберегти нейтралітет, але це виявилось важко зробити, і розбіжності всередині ISKCON, ймовірно, триватимуть і в майбутньому.

Питання війни та миру для українських крішнаїтів мають глибоке духовно-етичне значення, і це реальні виклики та можливості для прояву своїх духовних принципів, адже, слідуючи вченню Крішні, вони прагнуть нести любов та мир у суспільство, долаючи труднощі та втілюючи свої цінності у повсякденному житті.

Та все ж у середовищі українських крішнаїтів виник поділ між тими, хто вважає, що потрібно вести релігійне життя, як раніше, і тими, хто вважає, що потрібно брати активну участь у захисті своєї країни.

У цілому ISKCON в Україні заперечує війну як спосіб вирішення соціальної проблеми та засуджує війну на духовному рівні, але вважає, що участь у бойових діях є вибором окремих віруючих.

Та все ж, хоча крішнаїти можуть мати різні думки щодо конкретних аспектів війни, загальна духовна позиція спрямована на мир, ненасильство, ідеали справедливості та захисту страждальчих.

Приклад крішнаїтів показує, що духовні засади та цінності можуть стати потужним інструментом для досягнення значних змін у соціумі та встановлення злагоди в суспільстві, для подолання конфліктів та створення більш мирного та справедливого світу, а духовний розвиток та практика можуть мати значний позитивний вплив на суспільство та сприяти встановленню миру та злагоди.

1. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Бхагавад-Гита как она есть. Изд-во «Бхактиведанта Бук Траст», 1986. 832 с.
2. Ганди М. Послание “Бхагавад-Гиты” всему человечеству. URL: <http://sankara.narod.ru/mahatma.html>.
3. Добродум О.В. Индия: архаика и современность. *Sivilizasiya*. Baku: BakiAvrasiyaUniversitetinin, 2015. #8. Pp. 171—177.
4. Добродум О.В. Индия: амбивалентность восприятия. *Sivilizasiya*. Baku: BakiAvraziyaUniversiteti, 2015. # 4. Pp. 9—15.
5. Добродум О.В. Стереотипы мультимедийного восприятия неоиндуизма. *Гілея: науковий вісник: Збірник наукових праць*. Випуск 70 (№3). 2013. С. 498—501.
6. Матвеев В.А. Преданные Кришны — кто они? *Наука и религия*. № 10, 1990. С. 25—28.
7. Матвеев В.О. Шістнадцять слів, 108 намистинок... (Медитація в сучасному крішнаїзмі). *Людина і світ*. № 2. 1999. С. 17—18.
8. Матвеев В.О. Крішнаїзм в Україні: проблеми культурно-релігійного діалогу. К.: “Міленіум”, 2005. 224 с.
9. Матвеев В.О. Крішнаїти в Україні. *Сіверянський літопис*. 2001. № 2. С. 94—101.
10. Место вайшнавизма в современной постмодернистской цивилизации. *Поиски: журнал Нахичиванского отделения Национальной Академии наук Азербайджана*. Институт искусства, языка и литературы. Нахчивань, 2016. №4 (22). С. 11—18.
11. Неоиндуизм в постмодернистском контексте (на примере вайшнавизма). *Религия и этничность в светском государстве: материалы междунар. н-практ. конф.* Астана: «Мастер По», 2016. С. 76—83.
12. Філь Ю.С. Адепти «Харе Крішна» йдуть воювати за Україну: війна змінила крішнаїтів. URL: <https://postpravda.info/uk/pravda/zvity/adepti-hare-krishna-idut-voyuvati/>
13. Філь Ю.С., Карпіцький М.М. Захист вайшнавами ISKCON власної ідентичності в контексті дискусій про індуїзм. *Східний світ*. 2021. №1. С. 102—117.
14. Філь Ю.С., Карпіцький М.М. ISKCON в Україні: відповіді на виклики російсько-української війни. URL: <https://www.academia.edu/>
15. Bodak V., Baran I. Church-State Relations During the Russo-Ukrainian War (2014–2024). *East European Historical Bulletin*. 2024. No. 31. Pp. 170–185. DOI: 10.24919/2519-058X.31.306341

16. Bordilovska Olena. India's peace efforts: could it help to stop the war in Ukraine? URL: <https://niss.gov.ua/en/doslidzhennya/mizhnarodni-vidnosini/indias-peace-efforts-could-it-help-stop-war-ukraine>
17. Gupta Bina. Bhagavad Gita as duty and virtue ethics. Some reflections. *Journal of Religious Ethics*. 2006. Pp. 373–395.
18. Kufayev Igor. Russia-Ukraine Conflict, The Bhagavad Gita, Battle for Peace. 2022. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=XWK7hURjDOA>.
19. Nastoiashcha Kateryna, Shamsutdynova-Lebedyuk Tetyana. Research of Processes of Conflictization in Modern Ukrainian Studies Discourse. *Almanac of Ukrainian Studies*. Vol. 32. Pp. 66–69. DOI: 10.17721/2520-2626/2023.32.10
20. Obushnyi M.I. (Ed.). *Conflictization of the Cultural and Historical Space of Ukraine in the Conditions of Modern Threats*. Monograph. Responsible editor: Grabovska I.M. Kyiv: Millennium, 2021. 266 p.
21. Radhakrishnan S. The Ethics of the Bhagavadgita and Kant. *International Journal of Ethics*. Vol. 21. No. 4 (Jul., 1911). Pp. 465–475.
22. Sugunan Sreejith. The Bhagavad Gita and the Ethics of War. Hindu Circles. 2022. October 5. URL: <https://blogs.icrc.org/religion-humanitarianprinciples/bhagavad-gita-ethics-war/>
23. Iryna GRABOVSKA, Tetiana TALKO, Svitlana KAHAMLYK, Maryna HONCHARENKO, Yuliia SIEROVA. Political Ideas Presented by Leaders of the “New Generation” Charismatic Movement Regarding the Formation of Postsecular Trends in Ukraine. *Wisdom*. 2021. Vol. 17 No. 1. Pp. 96–110.
24. Grabovska Iryna, Talko Tetiana. The influence of religious fundamentalism on the formation of the image of the aggressor in the consciousness of modern ukrainian students. *The Russian-Ukrainian war (2014–2022): historical, political, cultural-educational, religious, economic, and legal aspects: Scientific monograph*. Riga, Latvia: “Baltija Publishing”, 2022. Pp. 1350–1357.
25. Talko Tetiana, Grabovska Iryna, Kahamlyk Svitlana. Ukrainian Buddhism and Neobuddhism in War Conditions. *Almanac of Ukrainian Studies*. Vol. 33. 2023. Pp. 76–84. DOI:10.17721/2520-2626/2023.33.11

References

1. *Bkhaktyvedanta Svamy Prabhupada. Bkhahavad-Hyta kak ona est.* [Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Bhagavad-gita As It Is]. (1986). Yzd-vo «Bkhaktyvedanta Buk Trast». 832 p. (in Russian).
2. Handy M. *Poslanye "Bkhahavad-Hyty" vsemu chelovechestvu* [The Message of the Bhagavad Gita to All Mankind]. URL: <http://sankara.narod.ru/mahatma.html>. (in Russian).
3. Dobrodum O.V. (2015). *Yndyia: arkhayka y sovremennost* [India: Archaic and Modern]. *Sivilizasiya*. Baku: BakiAvrasiyaUniversitetinin. # 8. Pp. 171–177. (in Russian).
4. Dobrodum O.V. (2015). *Yndyia: ambyvalentnost vospriyatya* [India: Ambivalence of Perception]. *Sivilizasiya*. Baku: BakiAvraziyaUniversiteti. # 4. Pp. 9–15. (in Russian).
5. Dobrodum O.V. (2013). *Stereotypy multymedynoho vospriyatya neoynduyzma Hileia:*

- naukovy visnyk: Zbirnyk naukovykh prats. Vypusk 70 (№3). Pp. 498–501. (in Russian).*
6. Matveev V.A. (1990). *Predannye Kryshny – kto ony?* [Devotees of Krishna – Who are they?]. *Nauka y relyhiya*. № 10. Pp. 25–28. (in Russian).
 7. Matvieiev V.O. (1999). *Shistnadtsiat sliv, 108 namystynok... (Medytatsiia v suchasnomu krishnaizmi)* [Sixteen words, 108 beads... (Meditation in modern Krishnaism)]. *Liudyna i svit*. № 2. Pp. 17–18. (in Ukrainian).
 8. Matvieiev V.O. (2005). *Krishnaizm v Ukraini: problemy kulturno-relihiinoho dialohu* [Krishnaism in Ukraine: problems of cultural and religious dialogue]. K.: "Milenium". 224 p. (in Ukrainian).
 9. Matvieiev V.O. (2001). *Krishnaity v Ukraini* [Krishnaites in Ukraine]. *Siverianskyi litopys*. #2. Pp. 94–101. (in Ukrainian).
 10. *Mesto vaishnavyzma v sovremennoi postmodernystskoi tsyvylyzatsyy* [The Place of Vaishnavism in Modern Postmodern Civilization]. (2016). *Poysky: zhurnal Nakhchyvanskoho otdelenyia Natsyonalnoi Akademyy nauk Azerbaidzhana*. Ynstitut yskusstva, yazyka y lyteratury. Nakhchyvan. №4(22). Pp. 11–18. (in Russian).
 11. *Neoinduizm v postmodernistskom kontekste (na primere vajshnavizma)* [Neo-Hinduism in a postmodern context (using Vaishnavism as an example)]. (2016). *Religiya i etnichnost v svetskom gosudarstve: materialy mezhdunar. n-prakt. konf.* Astana: «Master Po». Pp. 76–83. (in Russian).
 12. Fil Yu.S. *Adepty «Khare Kryshna» ydut voivaty za Ukrainu: viina zminyly kryshnaitiv* [Hare Krishna adherents are going to fight for Ukraine: the war has changed the Krishnas]. URL: <https://postpravda.info/uk/pravda/zvity/adepti-hare-krishna-idut-voivaty/> (in Ukrainian).
 13. Fil Yu.S., Karpitskyi M.M. (2021). *Zakhyst vaishnavamy ISKCON vlasnoi identychnosti v konteksti dyskusii pro induizm* [ISKCON Vaishnavas' Defense of Their Own Identity in the Context of Hinduism Debates]. *Skhidnyi svit*. №1. Pp. 102–117. (in Ukrainian).
 14. Fil Yu.S., Karpitskyi M.M. (2024). *ISKCON v Ukraini: vidpovid na vyklyky Rosiisko-ukrainskoi viiny* [ISKCON in Ukraine: responses to the challenges of the Russian-Ukrainian war]. *Skhidnyi svit*. №4. Pp. 87–105. (in Ukrainian).
 15. Bodak V., Baran I. (2024). Church-State Relations During the Russo-Ukrainian War (2014–2024). *East European Historical Bulletin*. 2024. No. 31. Pp. 170–185. DOI: 10.24919/2519-058X.31.306341
 16. Bordilovska Olena. India's peace efforts: could it help to stop the war in Ukraine? URL: <https://niss.gov.ua/en/doslidzhennya/mizhnarodni-vidnosini/indias-peace-efforts-could-it-help-stop-war-ukraine>
 17. Gupta Bina. (2006). Bhagavad Gita as duty and virtue ethics. Some reflections. *Journal of Religious Ethics*. Pp. 373–395.
 18. Kufayev Igor. (2022). Russia-Ukraine Conflict, The Bhagavad Gita, Battle for Peace. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=XWK7hURjDOA>.
 19. Nastoiashcha Kateryna, Shamsutdynova-Lebedyuk Tetiana. (2023). Research of Processes of Conflictization in Modern Ukrainian Studies Discourse. *Almanac of Ukrainian Studies*. Vol. 32. Pp. 66–69. DOI: 10.17721/2520-2626/2023.32.10 (in Ukrainian).
 20. Obushnyi M.I. (Ed.), Hrabovska I.M. (Res. ed.) (2021). Conflictization of the Cultural and Historical Space of Ukraine in the Conditions of Modern Threats. Monograph. Kyiv: Millennium. 266 p. (in Ukrainian).
 21. Radhakrishnan S. (Jul., 1911). The Ethics of the Bhagavadgita and Kant. *International Journal of Ethics*. Vol. 21. No. 4. Pp. 465–475.
 22. Sugunan, Sreejith. (2022). The Bhagavad Gita and the Ethics of War. Hindu Circles. October 5. URL: <https://blogs.icrc.org/religion-humanitarianprinciples/bhagavad-gita-ethics-war/>
 23. Iryna GRABOVSKA, Tetiana TALKO, Svitlana KAHAMLYK, Maryna HONCHARENKO, Yuliia SIEROVA. (2021). Political Ideas Presented by Leaders of the “New Generation” Charismatic Movement Regarding the Formation of Postsecular Trends in Ukraine. *Wisdom*. Vol. 17. No. 1. Pp. 96–110.
 24. Grabovska Iryna, Talko Tetiana. (2022). The influence of religious fundamentalism on the formation of the image of the aggressor in the consciousness of modern ukrainian students. *The Russian-Ukrainian war (2014–2022): historical, political, cultural-educational, religious, economic, and legal aspects: Scientific monograph*. Riga, Latvia: "Baltija Publishing". Pp. 1350–1357.
 25. Talko Tetiana, Grabovska Iryna, Kahamlyk Svitlana. (2023). Ukrainian Buddhism and Neobuddhism in War Conditions. *Almanac of Ukrainian Studies*. Vol. 33. Pp. 76–84. DOI:10.17721/2520-2626/2023.33.11

Отримано редакцією журналу/ Received: 31.10.25
 Прорецензовано / Revised: 12.11.25
 Схвалено до друку / Accepted: 15.11.25

Валерій ОЛЕКСІЙЧУК
аспірант НДІ українознавства
КНУ імені Тараса Шевченка

ORCID: 0009-0004-3817-6594
Email: valerii.oleksiichuk@gmail.com

МІЖКУЛЬТУРНА ВЗАЄМОДІЯ НА ТЕРЕНАХ УКРАЇНИ В РАННЬОХРИСТІЯНСЬКІ ЧАСИ (I–V СТ.)

Анотація. Статтю присвячено проблемі поширення християнської духовно-практичної моделі світу у Північному Причорномор'ї в I–V ст. Простежено історичні передумови становлення міжкультурної взаємодії у цьому регіоні, окреслено етнокультурне та геополітичне розмаїття держав і народів до Різдва Ісуса Христа. Обґрунтовано автохтонність праукраїнських спільнот, їх тяглість і конструктивну роль у процесах духовного та культурного обміну із Західною й Східною Римськими імперіями. Зазначено, що християнські впливи почали поширюватися практично одразу після Воскресіння Ісуса Христа завдяки діяльності апостолів Андрія та Павла, інших подвижників і мучеників віри, які стали духовними провідниками народів Північного Причорномор'я.

Головними осередками поширення християнства на терени давньої України виступали грецькі міста-поліси на північному узбережжі Понту Евксинського, зокрема Херсонес, Ольвія, Тіра та інші центри античної цивілізації. Саме тут діяли єпископські кафедри, відбували покарання мученики за віру, а їхній подвиг і приклад жертвовності сприяли масовому наверненню місцевого населення до нового світогляду. Давні слов'яни, зокрема поляни, отримали потужний цивілізаційний поштовх у своєму культурному й державотворчому розвитку, який став підмурівком майбутньої української державності. Своєю чергою, інші народи регіону — готи, гуни, хозари — перекладали Святе Письмо на рідні мови, утверджуючи християнство як духовну та державну основу суспільного життя.

Зміна парадигми світовідношення і духовно-практичної діяльності означила перехід від племінного політеїзму до монотеїзму, що сприяло консолідації етносів, моральному вдосконаленню особистості та культурному збагаченню суспільства. Християнство стало об'єднавчим чинником духовного розвитку народів Північного Причорномор'я й важливою складовою формування української цивілізаційної традиції.

Ключові слова: апостоли, раннє християнство, духовні цінності, міжкультурна взаємодія, Північне Причорномор'я.

Valerii OLEKSIICHUK
PhD Student,
Research Institute of Ukrainian Studies
Taras Shevchenko National University of Kyiv

INTERCULTURAL INTERACTION IN UKRAINE IN EARLY CHRISTIAN TIMES (I–V CENTURIES)

Abstract. The article is devoted to the problem of spreading the Christian spiritual and practical model of the world in the Northern Black Sea region during the 1st–5th centuries AD. The study traces the historical preconditions for the formation of intercultural interaction in this area and outlines the ethnocultural and geopolitical diversity of states and peoples before the Nativity of Jesus Christ. The author substantiates the autochthonous nature of proto-Ukrainian communities, their cultural continuity, and their constructive role in the processes of spiritual and cultural exchange with the Western and Eastern Roman Empires. It is emphasized that Christian influences began to spread almost immediately after the Resurrection of Jesus Christ through the activity of the Apostles Andrew and Paul, as well as other ascetics and martyrs of the faith, who became spiritual guides for the peoples of the Northern Black Sea region.

The main centers of Christian expansion into the territory of ancient Ukraine were the Greek city-states on the northern coast of the Pontus Euxinus, in particular Chersonesus, Olbia, Tyra, and other hubs of Hellenistic civilization. These cities hosted episcopal sees, witnessed the martyrdom of confessors of the faith, and served as focal points for the dissemination of new spiritual ideas. Their heroic example inspired the local population, leading to the conversion of thousands of new believers. The ancient Slavs, especially the Polianians, received a powerful civilizational impetus that became the foundation for their subsequent cultural and state development. In turn, other peo-

ples—such as the Goths, Huns, and Khazars—translated the Holy Scriptures into their native languages, thereby establishing Christianity as a moral and state-forming element of public life.

The change in the paradigm of worldview and spiritual-practical activity marked the transition from tribal polytheism to monotheism, which contributed to social consolidation, moral advancement, and cultural enrichment. Christianity became a unifying factor in the spiritual development of the peoples of the Northern Black Sea region and an essential component in the formation of the Ukrainian civilizational tradition.

Keywords: *apostles, early Christianity, spiritual values, intercultural interaction, Northern Black Sea region.*

Постановка проблеми. Духовність українського народу є ціннісним опертям його самовизначення та утвердження в глобальному світі. Своїми витоками вона має архетипи мислення і поведінки автотонного населення нашої країни, з пріоритетами свободи, творення, взаємодопомоги, соборності та незалежності. Контактуючи з носіями інших цивілізацій і культур, предки українців здійснювали обмін власними набутками та сприймали креативні парадигми сусідів. У цьому контексті, вплив християнської духовно-практичної моделі світу виявився надзвичайно цікавим і перспективним, і справив продуктивний вплив на розбудову політичного та суспільного життя нації. Тим часом, недостатньо дослідженою залишається проблема перших, початкових кроків увиходження християнства на українську землю. Над цим питанням замислювався ще Нестор-літописець, оповідаючи про прихід апостола Андрія Первозваного на київські гори. Свої історичні свідчення полишили численні хронографи та історики початку і середини I тисячоліття після з'яви Ісуса Христа. Останнім часом сформувалися нові підходи до екстраполяції об'єктивного знання з різноманітних джерел. Подібні обставини спонукують здійснити докладний аналіз взаємодії північно чорноморських держав та народів з християнськими впливами у I–V ст.

Актуальність. Ідеологія і практика повномасштабної російської агресії переконливо засвідчують: головною метою окупантів є знищення України як етнокультурної та політичної реальності. Злочинними наративами такої політики рашистів є твердження про «єдиний народ», штучність України, звинувачення українців у нацизмі, людожерстві, братовбивстві та інших фантомних ознаках, що має слугувати т. зв. «історичною» підставою для розв'язання геноцидної війни проти неї. Натомість фундаментальні науки, зокрема, історія, археологія, етнологія, мовознавство, філософія, політологія, літературознавство та інші, переконливо засвідчують самодостатність України та її титульного етносу, їхню багато тисячолітню минушину на рідній землі і неоціненний внесок у світову культуру. Наразі, звернення до духовних впливів християнства на давню Україну та її людність дає змогу дослідити ще одну малознану сторінку її історії, пов'язану з інверсією та обміном між народами смисложиттєвими цінностями.

Метою дослідження є аналіз міжкультурної взаємодії людності давньої України з набутками Західної та Східної Римських імперій в перші століття після виникнення християнства. Пошук передбачає ґрунтовний джерельний та історіографічний дискурс даної проблеми, з урахуванням існування чис-

лених псевдонаукових наративів щодо самодостатності та самобутності української ідентичності.

Аналіз основних джерел, досліджень і публікацій. Терени давньої України з найдавніших часів були контактною зоною, своєрідним перехрестям різних цивілізацій та локальних культур. Водночас, існують також переконливі докази існування сталого, осередкового населення цих земель, про що переконливо свідчать, бодай, дані про антропологічну неперервність населення Середнього Подніпров'я протягом останніх 8-10 тис. років. Етнологія також переконливо засвідчує обґрунтованість та правочинність пошуку праатьківщини українців в причорноморських степах та на Середній Наддніпрянщині. Відомий етнолог О. Пономарьов стверджує: «Саме тут, на стикові різних, а часом і протилежних культур, відбувалися складні етнічні й етнокультурні процеси, які врешті-решт і вимісили багатшарову українську етнічність. Вона і коло своїх джерел не була однорідною, а вбирала різноманітні культурні субстрати і навіть протилежні культурні потоки, генетично формуючи багатогранну, часом і суперечливу ментальність українства, його культуру, духовність і дух. *Коріння українства як плоду тривалих етногенетичних процесів сягає найдавнішої людської протоцивілізації, перебуваючи в центрі її зародження* [курсив О. Пономарьова – В.О.]. Численні археологічні пам'ятки засвідчують спадковість культури, дають змогу порівняти її сучасний стан із прадавнім» [16, с. 2].

Археологія, починаючи з кінця XIX ст., засвідчує неперервність культурного процесу в Україні протягом останніх декількох тисячоліть, з одночасними радіальними напрямками експансії власних надбань на індоевропейському просторі. Визначний український археолог Ярослав Пастернак у своїй фундаментальній праці «Археологія України» зазначав: «Для українців, розвоюю етнічною базою були трипільські племена. Безперервний, органічний розвиток їхньої культури, що з ходом тисячоліть не раз змінювала свій матеріальний вияв, можна добре простежити через культуру чорнолісько-білогрудівську ранньої залізної доби, хліборобську т. зв. «скитів-орачів» Геродота, розвиненої залізної доби та «полів поховань» римської доби аж до ранньослов'янських та княжих часів» [14, с. 539]. У подальшому висновки вченого були підкріплені та розвинені набутками українських та зарубіжних вчених [6; 11; 22].

Інтенсивним культурним взаємодіям сприяли ландшафтні та географічні особливості української землі. Переважно рівнинний характер території уможлилював комунікативні зв'язки з околицями

державами і народами, а меридіональні річкові системи використовувались як потужні транспортні коридори в контактах північних країн з південними. Та обставина, що нижнє пограниччя межувало з Чорним морем відкривало для спілкування практично все Середземномор'я, а трансконтинентальний євразійський степовий коридор уможлиблював сталі контакти з цивілізаціями Сходу і Заходу. Таким чином, давнє праукраїнство, вільно чи мимовільно, стикалося з множиною різних культур та народів: еллінами, готами, гунами, аварами, гепідами, аорсами, таврами, герулами, римлянами і багатьма іншими [13; 19; 20]. В контактах зі своїми південними та західними цивілізаційними реальностями і відбувалось сприйняття і збагачення власної культури християнської релігійно-світоглядної парадигми.

Виклад основного матеріалу.

Світоглядні архетипи давніх слов'ян. Світоглядний образ світу давніх слов'ян віддзеркалював смисли та цінності їхнього буття [5; 8; 9; 18]. У ньому знайшли своє місце одухотворені сили природи: вогонь, вода, земля, стихії, рослини і тварини, потрясіння і катаклізми тощо. Небесними покровителями і охоронцями життя стали Дажбог, Перун, Стрибог, Велес, Мокош, Хорс, Род і Рожаниці, Симаргл. Водночас, сакрального значення набувала людська праця та її здобутки: плуг, рало, борона, серп, віз, кремінь і кресало, дім, садиба, вогнище, покуття та інші культурні витвори та явища. До вищих сил і покровителів роду відносили позачасові людські образи-ідеали: Дідо-Всевідо, Матір-Берегиню, Воїн-характерник, Гуси-лебеді як дитячі душі, наповнюючи їх утопічними мріями про ідеальний устрій родинного життя.

Напрочуд образно небесно-земну міфологію прадавньої людности України передав давньогрецький історик Геродот: «Їхня країна була пустелею і перша людина, що там з'явилася, був такий, що називався Таргітаєм. Батьками цього Таргітая... були Зевс і дочка бога ріки Борисфена. Від них походив Таргітай і у нього було троє синів: Ліпоксай, Арпоксай і молодший Колаксай. Коли вони були царями, з неба впали на скіфську землю зроблені з золота плуг, ярмо, сокира і чаша. Перший побачив їх старший і наблизився, щоб узяти, але все це золото почало горіти. Він віддалився і тоді до них підійшов другий, але із золотом сталося те саме. Проте, коли до нього наблизився третій, молодший, золото згасло і тоді він узяв його собі. І старші брати, після того, що вони побачили, погодилися передати все царство молодшому» [3, IV: 5, с. 181].

Таким чином, маємо класичну репрезентацію язичництва, в якому земне життя знаходить своє симетрично-асиметричне відображення у символічному світі. На переконання академіка М. Поповича, «язичництво мислило за принципами схожості і причетності. Бог єдиний в тому розумінні, що він ніби дерево, бо всякий порядок виділяє верх, середину і низ; ніби стовп з чотирма сторонами; ніби гора – все це і є ідеал порядку. Кожен бог – радше певна сила

чи сукупність функцій, тому його можна змальовувати по-різному, навіть уподібнюючи якійсь незвичайній людині. Багатобожжя означає терпимість до різних богів, здатність поклонятись кожному з них по-своєму, адже кожен бог по-своєму небезпечний і по-своєму корисний» [17, с. 47]. І схожа картина багатобожжя відкривається при зверненні до сакрального світу будь-якої культури давньої України з тією, однак, відмінністю, що вона закорінена у семантичні дискурси та земний устрій життя кожного конкретного народу: антів, греків, таврів, готів, гунів, меотів, римлян, сарматів, скіфів, склавів, язигів та інших.

Північне Причорномор'я до I ст. н.е. Геополітичний простір давньої України був безпосередньо дотичним з кордонами Римської імперії, в надрах якої і зародилось християнство. В зонах зіткнення формувались пограничні культурні ландшафти, пов'язані не лише з праукраїнцями, але й із іншими народами і державами Північного Причорномор'я. У контактній зоні відбувалися не лише воєнні змагання та домагання, зіткнення і боротьба за лідерство, але й обмін культурними та матеріальними цінностями. Взаємна інтерференція подібних ресурсів сприяла збагаченню сусідніх народів, причому деякі впливи набували пасіонарного значення, кардинально трансформуючи духовно-практичні інтереси та пріоритети суспільного життя їх носіїв.

У контактному причорноморському ареалі основними агентами дії виступали дві середземноморські та дві автохтонні культури. До перших з них належать еллінські міста-поліси та римські гарнізони, до других – Боспорське (Понтійське) та Скіфське царства. Вони локалізувались на просторах Тавриди в широкому розумінні, тобто від гір Кавказу і до Балкан. Таким чином, культурний простір не обмежувався лише прибережною смугою Понту Евксинського, але й включав в себе увесь Кримський півострів, Азовське море (Меотиду), причорноморський степ і Кубань.

Найповажнішими корінними державними утвореннями в цьому регіоні були протодержавні утворення скіфів та боспорців. Водночас, досить численними були грецькі міста-поліси, котрі, не пориваючи своїх історичних зв'язків з Елладою, провадили досить самостійну державницьку та культурну політику. Своєрідним центром еллінської цивілізації в Тавриді був Херсонес Таврійський, який в майбутньому став своєрідним провідником нової християнської віри. На цьому гуманітарному просторі відбувалися знакові для кожної культур події, котрі істотно визначили згодом їхню історичну долю та саму здатність адекватного реагування на світоглядні та політичні виклики епохи.

У другій третині III ст. до н.е. у Криму вивищується Неаполь Скіфський як центр Пізноскіфського царства, який конфліктує з Херсонесом за контроль над західним Кримом. Водночас, квітуча Ольвія (сучасне Парутине перед Дніпро-Бузьким лиманом) здійснює протекторат над всім Нижнім Подніпров'ям і Побужжям, де відбувається масова еллінізація міс-

цевого населення, до якого, зазвичай, вживають етнонім «елліноскіфи».

Але наприкінці III ст. у приазовських обширах все гучніше про себе заявляють сармати, яких ототожнюють з праслов'янськими племенами роксоланів. Про їхню ваговитість і потугу свідчить похід савроматів під проводом цариці Амаги на межі III і II ст. до н.е. проти скіфів і зняття їхньої облоги Херсонесу. Таким чином, визначилися союзницькі відносини давніх роксоланів та греків та їх протистояння скіфам. Слід додати, що у 179 р. до н.е. була укладена угода між Херсонесом та понтійським царем Фарнаком I, чим було заявлені претензії боспоритів на панування над всією Тавридою.

Втім, за часів правління Скілура і Палака Пізньоскіфське царство посилюється, намагаючись контролювати Боспор, Херсонес і навіть Ольвію. В середині II ст. до н.е. скіфський цар Скілур зміцнює Неаполь Скіфський. Втім, в останній чверті II ст. до н.е. понтійські війська перемагають кримських скіфів та їх союзників-роксоланів. За часів правління Мітридата VI Євпатора (121–63 рр.) встановлюється понтійський протекторат над Херсонесом та іншими грецькими містами Північного Причорномор'я, включно з Ольвією. Понад це, амбітний боспорець у 89–64 рр. вступив у пряме протистояння навіть з Римом, змагаючись за верховенство у Подунав'ї та на Балканах. Союзниками у цій боротьбі виступали придніпровські племена язигів та роксоланів. Понтійське царство в цій боротьбі зазнало краху, через що, не в останню чергу, сарматські об'єднання в степах Криму та Приазов'я стали домінуючими.

У другій половині I ст. до н.е. відбуваються не менш знакові події. В 48 р. до н.е. війська Бурібести спустошують Ольвію і північно-західне Причорномор'я опиняється під владою Дакії. В наступному, 47 р. війська понтійського царя Фарнака II зазнають поразки від римських легіонів Юлія Цезаря біля міста Зели. Зрештою, в 45–44 рр. до н.е. Херсонес завдяки Риму звільняється від Боспорського царства і отримує незалежність – «хартію свободи». Та наприкінці 40-х рр. до н.е. держава Бурібести розпадається, а язиги, аорси, роксолани та скіфи повністю контролюють Нижнє Подніпров'я і Нижнє Побужжя; Ольвія відроджується як культурно-торгівельний центр регіону.

Християнізація Римських імперій. У величезній Римській імперії, з її поліетнічною людністю та культурним розмаїттям, панувало багатобожжя, традиційний політеїзм. Власне латиняни (жителі Лації), ядро держави, сповідували пантеон богів, багато в чому запозичений у греків, але вже з новими, римськими іменами. Так, Зевс став Юпітером, Афродіта – Венерою, Арес – Марсом, Гера – Юноною, Посейдон – Нептуном, Ерос – Купідоном, Гефест – Вулканом, а Геракл – Геркулесом тощо. Але й релігії підвладних народів також були племінними та прагматичними, оскільки поставали як модель світоустрою конкретно етносу.

Культурні інфлюенції всередині імперії сприяли розмиванню меж між окремими культурами та обмін

ними. Таким чином, в Римі поширюються культури Великої Матері, Кібели, Атиса, Ізиди, Серапіса, Озіріса, Мітри, Діоніса, Іштар, Астарти і багатьох інших. Вони поширювались із Єгипту, Малої Азії, Вавилону, Греції, Фракії, Галлії, Іберії та інших провінцій легіонерами, колоністами, торговцями, жерцями, намісниками та іншими каналами, привносячи в культурний простір столиці відчуття деномінації власних символів та ментальної хаотичності. Але носії нових духовно-практичних парадигм жадали Риму не лише задля тих чи інших благ, але й для утвердження в ньому своїх ідей та переконань. В цьому контексті рух до столиці імперії перших апостолів та вірних Ісуса Христа був цілком зрозумілим і закономірним: зазнавши тимчасової поразки в одній з малоазійських римських провінцій (Палестині), перші християни прагнули отримати перемогу в самому серці держави – в Римі.

І це сталося: шляхом самопожертв, мученицької боротьби, катакомбного життя і, головне, завдяки безмежній вірі у правоту своєї справи. Зрештою, імператор Галерій в 311 р. оприлюднив едикт про легалізацію християнства. Через два роки співправителі Костянтин і Ліциній видали Медіоланський (Міланський) едикт про віротерпимість щодо християнства, що надавало йому статус повноправної релігії в межах Римської імперії. Як зазначають історики В. Балух і В. Коцур, «християнство перемогло тому, що в ньому вперше виступає зародок нового світогляду. Римське християнство стало предком середньовічного християнства. Воно було також продуктом розпаду язичницького світогляду, більш високою його формою. Те нове, що воно несло в собі, було звільнення особистості, скованої релігією і мораллю полісу» [2, с. 462]. Християнство давало його прихильникам новий образ світу, в якому існувала чітка вертикаль цінностей та смислів буття.

У змаганнях латинського Заходу та еллінського (грецького) Сходу у IV ст. першість поступово переходить до останнього. Імператор Костянтин I (324–337 рр.) реорганізовує Римську імперію, робить її столицею містечко Візантій на Боспорі (майбутній Константинополь) і легалізує християнство на Нікейському (антиаріанському) церковному соборі (325 р.). А вже за правління василевса Феодосія I (https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%A4%D0%B5%D0%BE%D0%B4%D0%BE%D1%81%D1%96%D0%B9_%D0%92%D0%B5%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%B8%D0%B9 (379–395 рр.) християнство законно стає державною релігією: https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%94%D0%B5%D1%80%D0%B6%D0%B0%D0%B2%D0%BD%D0%B0_%D1%80%D0%B5%D0%BB%D1%96%D0%B3%D1%96%D1%8F «У Нікеї засудили доктрину Арія, визнали Сина співсутнім – Гомоусіосом Отцеві та виробили кредо, яке, підтверджене II Вселенським собором (Константинополь, 381 р.), стало символом віри для всієї християнської церкви. Християнство набуло чинності пануючої, державної релігії» [1, с. 40].

Очевидно, це стало вирішальною спонукою оцінити можливості прилучення до нової релігії і здій-

снити її імплементацію у власну повсякденність для інших держав і народів. Войовничі північночорноморські спільноти, змагаючись за першість з обома Римськими імперіями, Західною і Східною, чітко усвідомлювали значення християнства як об'єднуючого начала для всього суспільства.

Християнські цінності на теренах давньої України. Культурні зв'язки людности Чорномор'я і Риму у I ст. н. е. були досить інтенсивними, про свідчать імена відомих мислителів у всьому обширі імперії, на походження яких виразно вказує їхня глорифікація. Йдеться, зокрема, про Геракліда Понтійського, філософа в Римі при Клавдії і Нероні, Антипара Тірського, філософа-стоїка, Дифіла та Стратоніка, таврійських філософів та ін. У всіх випадках про витоки, батьківщину цих мислителів, свідчить відповідне уточнення: понтійський – з обширів Чорного моря, тірський – з міста в пониззі Тіраса/Дністра, таврійський – з Тавриди, тобто Причорномор'я. А в 83 р. Ольвію відвідує Діон Хрисостом (Златоуст), автор «Борисфенітської промови», що свідчить про обопільні взаємини культурних діячів центру і периферії імперії.

Саме в цей історичний час на Близькому Сході 25 грудня (7 січня) розпочинається земне життя Сина Божого Ісуса Христа. Там же, 33 р. стається Розп'яття, Воскресіння і Вознесіння Господа нашого Ісуса Христа, Зішестя Святого Духа на апостолів. По всіх ближніх землях від Голгофи розпочинається благовіщення святих апостолів, а серед них – і апостола Андрія Первозваного. Проповідуючи і наverting до істинної віри дітей різних народів, апостол, зрештою, досягає Києва і приносить осяння Господа до його мешканців. Нестор-літописець у «Повісті минулих літ» зазначає: «Коли Андрій учив у Синопі і прийшов у [город] Корсунь, він довідався, що од Корсуня близько устя Дніпрове. І захотів він піти в Рим, і прибув в устя Дніпрове, і звідти вирушив по Дніпру вгору, і за приреченням Божим прийшов і став під горами на березі. А на другий день, уставши, сказав він ученикам своїм, які були з ним: «Бачите ви гори сі? Так от, на сих горах возсіяє благодать Божа, і буде город великий, і церков багато воздвигне Бог». І зійшов він на гори сі, і благословив їх, і поставив хреста. І, поклонившись Богу, він спустився з гори сеї, де опісля постав Київ, і рушив по Дніпру вгору» [8, с. 3]. Вельми прикметно, що своє благословення апостол Андрій вчинив разом зі своїми учениками, що свідчить про існування християнської громади в давньому Києві.

Своє служіння Христу серед різних народів св. апостол Андрій продовжував аж до своєї мученицької смерті в Патрах в 62 р. (пам'ятний день – 13 грудня). Крім Херсонесу і подальшого дніпровського шляху, раннє християнство привносилося в Україну і через Іллірію, Паннонію та Дакію. Його носіями були, насамперед, римські легіонери, купці та місіонери. Історичні джерела засвідчують присутність в Прикарпатті та Подністров'ї в I ст. н. е. також апостола Павла: «Він висвятив святого Андроніка на першого слов'ян-

ського єпископа» [4, с. 83. Див. також: 8, с. 16]. Натхненні істинами справжньої віри, у другій половині I ст. – на початку II ст. у Північному Причорномор'ї проповідують християнство великомученики Інна, Рима і Пінна Готські (пам'ять 20 січня) – учні апостола Андрія. Відчутним соціокультурним збуренням не лише для Риму, але й для всієї Тавриди, стало заслання у 98 р. папи римського Клементя до Херсонесу Таврійського, де у 101 р. він упокоївся мученицькою смертю (згодом канонізований, пам'ять 8 грудня).

Наприкінці I ст. до н. е. – на початку I ст. в Середньому та Нижньому Подніпров'ї відбувається консолідація Роксоланії як сармато-слов'янського соціального організму. Новий понтійський державалідер в 50–60-ті рр. встановлює контроль над Північно-Західним Причорномор'ям, погрожує римським володінням на Нижньому Дунаї. В 49 р. відбулася переможна війна боспорян, римлян та аорсів проти сіраків Східного Приазов'я. Водночас, кримські скіфи посилюють тиск на Херсонес, котрий звертається за допомогою до римлян. Римське військо під проводом Плавтія Сільвана у 63 р. трощить місцевих скіфів і залишає в Херсонесі свій гарнізон. Слід мати на увазі, що в 20–30-ті рр. II ст. римський гарнізон з'являється і в Нижньому Побужжі, в Ольвії, що свідчить про реальний ареал впливу імперії на її східних кордонах. Водночас, в середині II ст. розпочинається міграція готів та гепідів з півдня Швеції («острів Скандза») у напрямку Тавриди. А на межі II–III ст. спостерігається відчутне просування готських спільнот Поділлям аж до Тавриди.

Водночас, в Північному Причорномор'ї дедалі відчутнішими стають праукраїнські та готські впливи. В першій третині III ст. простежується поширення черняхівської культури в широкому ареалі Північно-Західного Причорномор'я, включно з Придністров'ям. Водночас, в 238 р. вперше згадуються готи на Нижньому Дунаї, а в середині III ст. відбуваються постійні напади готів, сарматів і карпів на балканські і володіння Римської Імперії. Готи захоплюють Північне Причорномор'я, завдають поразки Кримській Скіфії та Боспору, морським шляхом намагаються дістатися навіть Малої Азії; римські гарнізони полишають Ольвію і Тіру. На Нижньому Дніпрі засновується столиця готів з назвою Данпарштадир або Данпарстад («місто на Дніпрі»).

З середини III ст. продовжується просування остготів, вестготів та гепідів у Тавриду та на Кубань. В 267–268 рр. великі сили північночорноморських народів (понад 300 тис. воїнів), очолювані готами, вдираються з суші й моря до Фракії, Греції і Малої Азії, дістаються навіть до Афін, і грабують місто. В 269 р. римляни перемагають готів на Балканах. Своєрідним відлунням цих кривавих змагань стала мученицька смерть в 272 р. в Римі мучеників Готських – Савви Стратилата і з ним 70 воїнів (пам'ять 24 квітня). Поступово римляни відновлюють свій вплив у Північному Причорномор'ї і в 293 р. захоплюють Боспор Кіммерійський. Та це не врятувало Рим від власної дезорганізації, і в IV ст. на чільне місце в цьому

геополітичному просторі виходить Візантія – Східна Римська імперія з центром у Константинополі на Боспорі.

Зазвичай, своєрідним центром та донором християнства у Північному Причорномор'ї був і залишався Херсонес Таврійський. В IV ст. в хорі Херсонесу засновується низка храмів: Кафедральний (за російської імперії відомий як Уварівська базиліка), Базиліка на горі, Західна Базиліка, Східна Базиліка, Печерний храм та ін. З ними пов'язана діяльність священномучеників – єпископів Херсонеських: Василя († 309), Євгенія († 311), Елпідія († 311), Агафадора († 311), Єфрема († бл. 318), Єферія († бл. 311–325), Капітона († після 325). Водночас, християнство не обмежувалося лише Херсонесом, але ставало реальністю в інших спільнотах Причорномор'я. Так, джерела фіксують під 307 р. мученицьку смерть святителя Євангеліка, першого відомого єпископа Малої Скіфії. А на Першому Вселенському Соборі в Нікеї проти єресі Арія серед повноправних учасників значаться єпископи Домн Боспорський, Феofil Готський та Філіпп Херсонеський, що виразно засвідчує їхнє етнокультурне походження [7, с. 371–402]. Достовірно засвідчена історичними документами діяльність в 367–369 рр. єпископа Малої Скіфії Бретанію (Вретанію). Показово також, що в 381 р. на Другому Вселенському Соборі, на якому Константинополь був визнаний «Другим Римом», а аріяство – єрессю, був присутній херсонеський єпископ Євферій.

Слід мати на увазі, що потужні міграційні рухи на теренах України відбувалися в умовах їхнього контактного, не завжди мирного, співіснування з корінним автохтонним населенням. Про існування останнього переконливо свідчать дані археології, антропології, мовознавства, етнології та інших історичних наук. Понад те, наприкінці III на початку IV ст. з'являються перші писемні згадки про антів і склавів як питомих етносів нашої землі. Про поширення християнства серед цих народів свідчить писемна згадка про служіння в 390–412 рр. єпископа Томеї і всієї Скіфії Теотима, «родом слов'янина» [7].

Зокрема, правник та історик з Константинополя Гермій Созомен близько 444 р. завершує свою «Церковну історію» в дев'яти книгах, котра обіймає події з 324 по 425 р. В ній єпископу Теотиму присвячено чимало гарних слів: «В цей час церквою Томеї й іншої Скіфії керував скіф Теотим, чоловік вихований в філософії. Дивуючись його чеснотам, варвари унни [гуни], які живуть біля Істра, називали його римським богом; і дійсно, вони випробували на ньому божественні діяння» [7, с. 439]. До речі, цей, як і багато інших фрагментів давніх істориків, вельми прикметний в семантичному дискурсі. Созомен вказує на Томею, котра охоплювала територію нинішньої Добруджі, але додає – «всієї Скіфії». Водночас, Теотим є слов'янином і ним захоплюється місцеве населення – гуни. В такому випадку, етноніми «скіф» та «слов'янин» постають тотожними, а Томея – лише центром величезної держави, в якій гуни є прийшлими варварами.

Автохтонне праукраїнське населення обабіч Дніпра, після апостольських відвідин своєї країни, з неослабним інтересом реагувало на нові світоглядні віяння, котрі потрапляли сюди з місіонерами, мучениками, вигнанцями, військовими, купцями та іншими мандрівними людьми. Митрополит Іларіон (професор Іван Огієнко), знаний своєю подвижницькою працею на ниві утвердження Української Православної Церкви, наголошував: «Безумовно, з найдавнішого часу познайомилися з християнством і поляни, українське плем'я, що сиділо по середньому Дніпрі. Поляни вели жваву торгівлю з грецькими колоніями по берегах Чорного моря та на гирлі Дніпра; часто самі їздили до греків, часто й грецькі купці бували в них. Під час цих жвавих зносин поляни багато перейняли собі з грецької культури; відкидати можливість, що поляни при цих зносінах часом приймали й християнство, не маємо жодних підстав» [12, с. 7–8]. Український мислитель в цьому контексті особливо знаменує цивілізаційний міжкультурний вплив візантіїців: «Зносини з грецькими колоніями та їхнє християнство мали великий вплив на наших полян і скоро зробили те, що вони стали найкультурнішими серед усіх українських племен» [12, с. 8]. А це, в свою чергу, означає певну закономірність в тому, що через декілька століть потім саме поляни стало державотворчим концентром з'яви найпотужнішої держави в європейському обширі, а саме – Русі-Україні.

Тодішня Готія виразно претендувала на чільне місце у сприйнятті християнських істин. У другій половині IV ст. на її людність спадає благовість хрещення, а Предстоятель Готської Церкви, єпископ Ульфїла (311–383 рр.) здійснює переклад Біблії готською мовою. Зрозуміло, що утвердження нової ідеології відбувалося у впертій боротьбі з традиційними цінностями. Християн переслідували та знущались над ними. Зокрема в 372 р. сталася мученицька смерть св. Нікити, великомученика Готського, та св. мученика Сави Готського (пам'ять – 15 квітня). Через два роки близько 300 св. мучеників Готських прийняли смерть біля гори Аюр-Даг: пресвітери Вафусій і Верк, чернець Арпіла, парафіяни Авів, Агн, Реас, Ігафракс, Іскої, Сила, Сигіц, Сонірил, Суїмвл, Ферм, Філл, Анна, Алла, Лариса, Моїко, Маміка, Уїрко, Анамаїда, Гаафа, цариця Готська та ін. [7, с. 404–442] Це було пов'язано з жорстокістю нових завойовників – гунів.

Дійсно, в останній третині IV ст. на всьому просторі Причорномор'я з'являються гуни [15]. В 370 р. через Кіммерійський Боспор вони вриваються у Тавриду і практично повністю знищують Боспорське царство. На початку 70-х рр. IV ст. гуни починають нападати на Приазовсько-Кримські володіння остготів. Приблизно в цей самий час активізуються і згадані вище роксолани, на землях яких у свій час намагалися закорінитися готи. В 375 р. відбувається битва на Нижньому Дніпрі остготів під проводом Вінтарія з гунами, в якій остготів зазнають поразки. Переможці переносять свою головну ставку у район теперішньої

го Мелітополя, і поширюють свою владу до Нижнього Подністров'я.

Слід зважати, що держава готів являла собою певну конфедерацію ост- та вестготів, через що вона час від часу зазнавала певних збурень. Крім того, амбітні вожді не полишали думки про конкуренцію за першість із самим Римом. Разом із тиском гунів зі сходу, це стало своєрідною спонукою для вестготів під проводом Атанаріха вийти з очолюваної остготами політичної системи. Вестготи обрали західний напрямок докладання власних зусиль і вже в 365–367 рр. витримати важку війну з римлянами на Дунаї.

Тим часом, у 80-ті рр. IV ст. Вінтарій, спадкоємець короля остготів Германаріха, продовжує свої змагання проти антів. Війна точилася з перемінним успіхом, і під час однієї з вдалих операцій остготи захоплюють і розпинають короля антів Божа (Буса) з синами і 70 старійшинами. У цій війні на боці антів опиняються гуни під проводом володаря Баламбера, і спільними зусиллями перемагають остготів Вінтарія, які повністю визнають владу гунів.

Остаточний поділ Римської імперії на Західну і Східну стався в 399 р., з відчутною ідеологічною, військовою та управлінською перевагою Візантії. Цим розладом продовжують користуватися вестготи, які, здолавши Балкани, в 410 р. під проводом Аларіха здобувають Рим. А на анто-склавінських землях продовжує зміцнюватися держава гунів, максимального розквіту досягаючи за правління (з 434 по 453 р.) Аттіли, який стає володарем гунів та залежних від них народів. Про це свідчить, бодай похід на початку 40-х рр. V ст. дядька Аттіли, кагана гунів Роїла (Руаса) під стіни Константинополя і спустошення його військом всіх Балкансько-Дунайських провінцій імперії. Сам Аттіла в 451 р. очолив похід своєї армії у Галлію, в якій, крім гунів, були остготи і анти, дійшовши аж до Орлеана. В часи розквіту в 434–441 роках імперія Аттіли простягалась від Китаю і до Рейну, підпорядковуючи десятки племен і народів.

Про авторитет кагана гунів свідчить та обставина, що у 450 р. принцеса Гонорія, сестра імператора Західної Римської імперії Валентиніана III, яка знаходилася в ув'язненні в Константинополі, звернулася до Аттіли з проханням про допомогу і запропонувала йому одружитися з нею. Це свідчило про подолання християнською принцесою несприйняття кочовиків, що могло своєю підставою мати інформацію про толерантність самого Аттіли та його оточення до нової релігії. Імператор не задовольнив прохання рідної сестри і це стало формальним приводом для нового походу гунів в 451 р. на Захід. В 452 р. військо Аттіли грабувало північні провінції Італії, але після зустрічі з римським Папою Левом I каган гунів відмовився від планів походу на Рим, вдовольнившись обіцянкою щорічної данини. Християнські апокрифи згодом завдячували «порятунок Риму» втручанням апостолів Петра і Павла. Та все ж, в 476 р. стається остаточний крах Західної Римської імперії, в якій починають панувати вест- та остготи. Остготи, вслід за вестготами, рушають до Італії. Водночас, значно

посилюється вплив антів та склавів: перші утверджуються в Дністровсько-Дунайському межиріччі, а склавини опановують Середнє Подунав'я. Визначившись з новими пріоритетами, вони в 493, 499, 502 рр. здійснюють перші походи вже на Візантію.

У другій половині V ст. на теренах давньої України знову відбуваються потужні етнополітичні зрушення. Імперія гунів, після поразки в 469 р. від візантійського війська на Дунаї, занепадає, але ще час від часу турбує кримські та балканські володіння Візантії. Християнське вчення серед них стає досить поширеним, і для потреб віруючих, за свідченням Захарії Ритора, в 535 р. Святе Письмо перекладається гунською мовою [7, с. 443].

Висновки. Традиційно християнізацію Русі-України пов'язують з діяльністю великого князя Володимира у X ст. н.е. Водночас, існують переконливі джерела щодо поширення християнства на теренах давньої України набагато раніше – починаючи вже від початку благовіщення апостолів Ісуса Христа. На київських пагорбах здійснив своє пророцтво апостол Андрій Первозваний, а до Прикарпаття та Буковини блага вість прийшла з апостолом Павлом.

Держави і народи Північного Причорномор'я знаходились в постійному контакті з обома Римськими імперіями – Західною та Східною, в кожній з яких християнство у IV ст. стало державною релігією. В цей час, як і в попередні століття гоніння на християн, нова віра поширювалась до слов'ян, антів, скіфів, сарматів, готів, гунів та інших народів місіонерами, купцями, воїнами, мучениками, що знаходило благодатний ґрунт для проростання нових світоглядних наративів. Головними провідниками християнства стали грецькі міста-поліси на північному узбережжі Понту Евксинського, особливо Херсонес, Ольвія, Тіра та інші. В цих краях відбували покарання мученики за віру, і їхній душевний подвиг покликав під корогви Христа тисячі і тисячі нових вірних. В свою чергу, інші народи (готи, гуни, хозари) переклали Святе Письмо на рідну мову і таким чином намагались дійти до душі і серця кожного з суцях.

Зміна парадигми світовідношення і духовно-практичної діяльності ознаменувалась переходом від племінного багатобожжя (політеїзму) до монотеїзму – визнання істинності Триєдиного: Бога-Отця, Бога-Сина і Духа Святого. Таким чином відбувалась переоцінка суцього: від хаосу – до порядку, від ворожнечі – до любові, від облуди – до правди. Людина отримала чіткі орієнтири праведності та благочестя, дістала можливість жити у добрі і творити добро. А давні слов'яни, зокрема поляни, отримали потужний цивілізаційний поштовх у своєму розвитку, що стало підмурівком їхнього подальшого державного та етнокультурного розвитку.

1. Балух В.О. Візантиністика: Курс лекцій. Чернівці: Книги - XXI, 2006. 606 с.
2. Балух В.О., Коцур В.П. Історія Стародавнього Риму: Курс лекцій. Чернівці: Книги – XXI, 2005. 680 с.

3. Геродот. Історії в дев'яти книгах / Переклад А. Білецького. Київ: Наукова думка, 1993. 576 с.
4. Ідзьо В.С. Релігійна культура Європи та зародження, становлення і розвиток християнства на території України. Львів: Ліґа–Прес, 2007, 320 с.
5. Історія русів / Переклад Івана Драча; передмова Валерія Шевчука. Київ: Радянський письменник, 1991. 318 с.
6. Історія української культури / За загал. ред. І. Крип'якевича. 4-те вид., стереотип. Київ: Либідь, 2002. 656 с.
7. Крисаченко В.С. Християнство на теренах давньої України: від Апостола Андрія до Князя Володимира. Вид. 2-е, доповнене і перероблене. Київ: МП «Леся», 2012. 650 с.
8. Літопис Руський / Пер. з давньорус. Л. Є. Махновця; Відп. ред. О. В. Мишанич. Київ: Дніпро, 1989. XVI+591 с.
9. Максимович М.О. Киевъ явился градомъ великимъ...: Вибрані українознавчі твори / Упоряд. та авт. іст.-біогр. нарису В. О. Замлинський. Київ: Либідь, 1994. 448 с.
10. Моця О. П., Ричка В. М. Київська Русь: Від язичництва до християнства: Навч. посіб. Київ: Глобус, 1996. 222 с.
11. Огієнко І. Українська культура. Коротка історія культурного життя українського народу: курс читаний в Українським народнім університеті: з малюнками і портретами українських культурних діячів. Київ: Видавництво Книгарні Є. Череповського, 1918. 272 с.
12. Огієнко І.І. Українська церква: Нариси з історії Української православної церкви: У 2 т. Т. 1–2. Київ: Україна, 1993. 284 с.
13. Панчук І. Історія України очима іноземців: довід.-хрестоматія. Тернопіль: Мандрівець, 2009. 303 с.
14. Пастернак Ярослав. Археологія України. Первісна, давня та середня історія України за археологічними джерелами. Торонто: Наукове Товариство ім. Шевченка, 1961. 791 с.
15. Полонська-Василенко Н. Історія України: У 2 т. Т. 1. До середини XVII ст. Київ: Либідь, 1993. 608 с.
16. Пономарьов О. Етнічна історія України. Етнографія слов'яно-української стародавності. URL: <https://studfile.net/preview/10340953/page:2/> (07.12.2019).
17. Попович М.В. Нарис історії культури України. Київ: «АртЕк», 1998. 728 с.
18. Прицак О. Походження Русі. Стародавні скандинавські джерела (крім ісландських саґ) / Відп. ред. О. Мишанич. Інститут сходознавства ім. А. Кримського НАН України. Т. І. Київ: АТ «Обереги», 1997. 1080 с.
19. Світ про Україну та українців / упоряд. Василь Кирилич. Київ: Смолоскип, 2016. 452 с.
20. Січинський В. Чужинці про Україну. Авґсбург: Видання Петра Павловича, 1946. 118 с. (Перевидання в Україні: Січинський В. Чужинці про Україну / Володимир Січинський. Львів: Світ, 1991. 93 с.).
21. Терещенко Ю. І. Україна і європейський світ: нарис історії від утворення Старокиївської держави до кінця XVI ст.: навч. посіб. для студентів вищих навч. закл. / Ю. І. Терещенко. Київ: Перун, 1996. 496 с.
22. Українська культура: Лекції за редакцією Дмитра Антоновича / Упор. С.В. Ульяновська; вст. ст. І. М. Дзюби; Перед. слово М. Антоновича; Додатки С.В. Ульяновської, В.І. Ульяновського. Київ: Либідь, 1993. 592 с.

References

1. Balukh V.O. (2006). *Vizantynistyka: Kurs lektsii* [Byzantine Studies: Lecture Course]. Chernivtsi: Knyhy–XXI. 606 p. (in Ukrainian).
2. Balukh V.O. and Kotsur V.P. (2005). *Istoriia Starodavnoho Rymu: Kurs lektsii* [History of Ancient Rome: Lecture Course]. Chernivtsi: Knyhy–XXI. 680 p. (in Ukrainian).
3. Herodot. (1993). *Istori v dev'iaty knykhakh* [Histories in Nine Books]. Translated by A. Biletskyi. Kyiv: Naukova dumka. 576 p. (in Ukrainian).
4. Idzo V.S. (2007). *Relihiina kultura Yevropy ta zarozhennia, stanovlennia i rozvytok khrystyanstva na terytorii Ukrainy* [Religious Culture of Europe and the Rise, Formation and Development of Christianity on the Territory of Ukraine]. Lviv: Liha–Pres. 320 p. (in Ukrainian).
5. *Istoriia rusiv* [History of the Rus]. (1991). Translated by I. Drach; introduction by V. Shevchuk. Kyiv: Radianskyi pysmennyk. 318 p. (in Ukrainian).
6. *Istoriia ukrainskoi kultury* [History of Ukrainian Culture]. Edited by I. Krypiakievych. (2002). 4th ed., stereotype. Kyiv: Lybid. 656 p. (in Ukrainian).
7. Krysachenko V.S. (2012). *Khrystyanstvo na terenakh davnoi Ukrainy: vid Apostola Andriia do Kniazia Volodymyra* [Christianity in Ancient Ukraine: from the Apostle Andrew to Prince Volodymyr]. 2nd ed., revised and expanded. Kyiv: MP "Lesia". 650 p. (in Ukrainian).
8. *Litopys Ruskyi* [The Rus' Chronicle]. (1989). Translated from Old East Slavic by L.Ye. Makhnovets; edited by O.V. Myshanych. Kyiv: Dnipro. XVI+591 p. (in Ukrainian).
9. Maksymovych M.O. (1994). *Kyev' yavylsia hradom velykym...: Vybrani ukrainoznavchi tvory* [Kyiv Became a Great City...: Selected Ukrainian Studies Works]. Compiled and with historical-biographical essay by V.O. Zamlynskyi. Kyiv: Lybid. 448 p. (in Ukrainian).
10. Motsia O.P. and Rychka V.M. (1996). *Kyivska Rus': Vid yazychnytstva do khrystyanstva: Navchalnyi posibnyk* [Kyivan Rus': From Paganism to Christianity: Textbook]. Kyiv: Hlobus. 222 p. (in Ukrainian).
11. Ohienko I. (1918). *Ukrainska kultura. Korotka istoriia kulturnoho zhyttia ukrainskoho naroda* [Ukrainian Culture: A Brief History of the Cultural Life of the Ukrainian People]. Kyiv: Vydavnytstvo Knyharni Ye. Cherepovskoho. 272 p. (in Ukrainian).

12. Ohiienko I.I. (1993). *Ukrainska tserkva: Narysy z istorii Ukrainskoi pravoslavnoi tserkvy* [The Ukrainian Church: Essays on the History of the Ukrainian Orthodox Church]. In 2 vols. Kyiv: Ukraina. 284 p. (in Ukrainian).
13. Panchuk I. (2009). *Istoriia Ukrainy ochyma inozemtsiv: dovidnyk-khrestomatiia* [History of Ukraine Through the Eyes of Foreigners: Reference-Reader]. Ternopil: Mandrivets. 303 p. (in Ukrainian).
14. Pasternak Y. (1961). *Arkheolohiia Ukrainy. Pervisna, davnia ta serednia istoriia Ukrainy za arkheolohichnymy dzherelamy* [Archaeology of Ukraine: The Prehistoric, Ancient and Medieval History of Ukraine Based on Archaeological Sources]. Toronto: Naukove Tovarystvo im. Shevchenka. 791 p. (in Ukrainian).
15. Polonska-Vasylenko N. (1993). *Istoriia Ukrainy: U 2 t. T. 1. Do seredyny XVII st.* [History of Ukraine: In 2 Vols. Vol. 1. Until the Mid-17th Century]. Kyiv: Lybid. 608 p. (in Ukrainian).
16. Ponomarov O. (2019). *Etnichna istoriia Ukrainy. Etnohrafiia slov'iano-ukrainskoi starodavnosti* [Ethnic History of Ukraine. Ethnography of Slavic-Ukrainian Antiquity]. URL: <https://studfile.net/preview/10340953/page:2> (in Ukrainian).
17. Popovych M.V. (1998). *Narys istorii kultury Ukrainy* [An Outline of the History of Ukrainian Culture]. Kyiv: Artek. 728 p. (in Ukrainian).
18. Pritsak O. (1997). *Pokhodzhennia Rusi. Starodavni skandinavski dzherela (krim islandskykh sah)* [The Origin of Rus': Ancient Scandinavian Sources (Except Icelandic Sagas)]. Edited by O. Myshanych. Institute of Oriental Studies of the NAS of Ukraine. Vol. 1. Kyiv: AT "Oberehy". 1080 p. (in Ukrainian).
19. *Svit pro Ukrainu ta ukrainsiv* [The World About Ukraine and Ukrainians]. Compiled by V. Kyrylych. (2016). Kyiv: Smoloskyp. 452 p. (in Ukrainian).
20. Sichynskiy V. (1946). *Chuzhintsy pro Ukrainu* [Foreigners About Ukraine]. Augsburg: Vydannia Petra Pavlovycha. 118 p. (Reprinted in Ukraine: Lviv: Svit, 1991. 93 p.). (in Ukrainian).
21. Tereshchenko Yu.I. (1996). *Ukraina i yevropeiskiy svit: narys istorii vid utvorennia Starokyivskoi derzhavy do kintsia XVI st.* [Ukraine and the European World: Essay on History from the Formation of the Old Kyiv State to the End of the 16th Century]. Kyiv: Perun. 496 p. (in Ukrainian).
22. *Ukrainska kultura: Lektsii za redaktsiieiu Dmytra Antonovycha* [Ukrainian Culture: Lectures Edited by Dmytro Antonovych]. Compiled by S.V. Ulianovska. (1993). Introduction by I.M. Dziuba; foreword by M. Antonovych; appendices by S.V. Ulianovska and V.I. Ulianovskiy. Kyiv: Lybid. 592 p. (in Ukrainian).

Отримано редакцією журналу / Received: 21.10.25
Прорецензовано / Revised: 30.10.25
Схвалено до друку / Accepted: 31.10.25

DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2025.37.18>
УДК 94(477):2:130.2(092) Липинський

Вікторія ПАЗДРІЙ

аспірантка Науково-дослідного інституту українознавства
Київського національного університету імені Тараса Шевченка

ORCID: 0009-0003-5366-6789,
E-mail: vikapazdrii@gmail.com

РЕЛІГІЙНІСТЬ ЯК ОСНОВА «ЯФЕТИЧНОЇ» УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ (ЗА В. ЛИПІНСЬКИМ)

Анотація. Стаття висвітлює релігійність як ключову компоненту національної ідентичності українців у контексті «яфетичної» концепції В'ячеслава Липинського, основоположника державницької школи історіографії. Автор обґрунтовує, що Липинський виділяв релігійність як націєконсолідуєчий і державотворчий атрибут, притаманний саме «яфетичному» (конструктивному, європейському) типу свідомості, на протипаазу «хамічному» (бунтівному, нігілістичному).

Головна увага приділяється баченню В. Липинським «творчого містицизму», кордоцентризму й орієнтованості на благо громади як основ унікальної української релігійності. Обґрунтовується, що таке бачення закономірно виникає із його концепції історичної яфетичності українців як системи ментально-культурних характеристик, норм і цінностей, античної (греко-римської) філософської, правової, політичної та мистецької спадщини, а також світоглядних і етичних принципів християнства. «Яфетична» релігійність, у відповідності до цього, втілює в собі витворений християнськими основами та історичним досвідом етносів національний духовний світогляд.

Показано, що релігійна ідентичність, за Липинським, формується духовно-емоційною мотивацією («захопленням»), яка забезпечує нації моральну силу для історичних змін та зовнішньої боротьби, виходячи

за межі пасивної обрядовості. Ця сила втілюється у «творчому містицизмі», що забезпечує необхідну гармонію між консерватизмом і поступом, громадським примусом та індивідуальною свободою.

Досліджується новаторське бачення Липинським релігійної основи держави. Остання розглядається істориком як християнська метагрупа, якій притаманна поліконфесійність, конструктивна творча духовність, кордоцентричне прагнення до істини та щирого слідування правдивим духовним авторитетам. Такий підхід, орієнтований на суспільне благо й неприйняття нічим не обмеженої влади, суттєво протиставляє «яфетичний» державницький ідеал українства авторитарним, вождистським «хамічним» ідеологіям.

Ключові слова: новітня історія України, державницька школа історіографії, українська релігійна ідентичність, яфетичність українців, наукова творчість В'ячеслава Липинського, національний метанаратив.

Victoria PAZDRII

PhD Student,
Research Institute of Ukrainian Studies
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

RELIGIOSITY AS A FOUNDATIONAL COMPONENT OF THE “JAPHETIC” UKRAINIAN IDENTITY (V. LYPYNSKII'S CONCEPT)

Abstract. The research examines religiosity as a key component of Ukrainian national identity within the context of the “Japhetic” concept developed by Viacheslav Lypynskii, the founder of the Statehood School of Historiography. The author argues that Lypynskii identified religiosity as a nation-consolidating and state-building attribute characteristic of the “Japhetic” (constructive, European) type of consciousness, as opposed to the “Khamitic” (rebellious, nihilistic) type.

The study focuses on V. Lypynskii's vision of creative mysticism, cordocentrism, and orientation toward the common good as the foundations of a distinct Ukrainian religiosity. This vision arises naturally from his concept of the historical “Japheticity” of Ukrainians, understood as a system of mental and cultural characteristics, norms, and values rooted in the ancient Greco-Roman philosophical, legal, political, and artistic heritage, as well as in the worldview and ethical principles of Christianity. In this sense, Japhetic religiosity reflects a national spiritual worldview shaped by Christian foundations and the historical experience of different peoples.

Lypynskii views religious identity as the result of spiritual and emotional motivation (“enthusiasm”) that gives the nation moral strength for historical change and external struggle, moving beyond passive ritualism. This strength finds expression in creative mysticism, which maintains a vital balance between conservatism and progress, collective discipline and individual freedom. The article explores Lypynskii's innovative vision of the religious foundation of the state. The historian viewed the state as a Christian meta-community characterized by multi-confessionalism, constructive creative spirituality, a cordocentric striving for truth, and a sincere adherence to genuine spiritual authorities. This approach, oriented towards the common good and rejecting any form of unrestrained power, substantially contrasts the “Japhetic” state-building ideal of Ukrainians with authoritarian, leader-centric “Khamitic” ideologies.

Keywords: modern Ukrainian history, statehood school of Historiography, Ukrainian religious identity, “Japhetic” nature of Ukrainians, scholarly works of Viacheslav Lypynskii, national meta-narrative.

Постановка проблеми. Вплив релігійності, передусім православної, на становлення українського народу й нації оцінюється дослідниками по-різному. При цьому наявність та висока інтенсивність такої інфлуенції зазвичай визнаються беззаперечно. Так, А.Г. Великий свого часу називав релігію й Церкву «основними рушіями української історії», обґрунтовуючи це тим, що «релігія освідомила в українському народі однойменне поняття добра, а Церква дбала про його повну реалізацію в житті одиниць і всієї української громади» [1, с. 11].

П. Ковалів зазначав: «Українське Православ'я має історичну заслугу перед українським народом. Воно породило численні звичаї, створило український національний дух. (...) Кирило-методіївці, ставши в своїй ідеології на засади християнські, пов'язували свою діяльність до національно-церковних українських традицій, до Українського Православ'я» [7]. Українська релігійність протягом

усього історичного поступу виходила далеко за межі слідування системі світоглядних переконань і моральних норм. Вона від початків була інтелектуальною, культуротворчою, націєконсолідуючою, суттєво впливала на етичну компоненту становлення дореволюційної філософії і науки, зокрема історіографії.

З одного боку, з національною релігійністю були нерозривно «зв'язані школи, моральна наука, творчість, мистецтво», з іншого — релігійні почуття «мали своє задоволення в побутових народних обрядах та звичаях, що зберігали свої традиції, незалежно від російської Церкви» [7]. Охоплюючи буття різних верств населення, від «вищих чинів» та інтелігенції до простонароддя, самобуття українська релігійність поетапно творила історію народу й нації. Шляхи такого націєтворення через слідування релігії детально розглядає, зокрема, неklasична історіографія. На відміну від класичного, неklasичний історіографічний підхід оцінює етно-й націєгенез з погляду

не аналізу «об'єктивних наслідків рішень великих», а множинної інтерпретації через історичні метафори соціальних рухів, настроїв, тенденцій, які формують історичні процеси і зумовлюють явища історії (прямо й опосередковано) [2].

Дослідження релігійності українців як основи їхньої історичної ідентичності є важливим завданням сучасних істориків, оскільки воно дозволяє глибше розуміти причини й закономірності історичного поступу (та їх вибіркового тлумачення), аналізувати зміст національних наративів, інтерпретувати історичне минуле як основу культурної традиції тощо. Це набуває особливого значення після отримання Україною 6 січня 2019 р. Томосу про автокефалію ПЦУ, який відкрив новий етап розвитку національної незалежної релігійності й державності, а також у світлі релігійної компоненти гібридної українсько-російської війни. Канонічне утвердження окремого духовного простору України закономірно зумовлює потребу у вивченні його історично сформованої самобутності. Студіювання «яфетичної» (європейської) релігійності українців, відмінної від «ординської» й шовіністичної, дає можливість протистояти наративам ворожої пропаганди в питаннях національної та релігійної ідентичностей.

Аналіз наукових публікацій. Науковий доробок державницької школи історіографії активно вивчається з 90-х рр. XX ст. (після звільнення вітчизняної науки від тиску радянської цензури). Однак багато важливих аспектів бачення національної ідентичності державниками залишаються на сьогодні малодослідженими, включно з оригінальними поглядами В. Липинського на релігійність. Останньої дослідники здебільшого торкаються лише побіжно, акцентуючи основну увагу на філософській і політичній доктринах лідера державників.

Виятками з цього правила є праці Л. Кондратика [8; 9], у яких детально аналізується релігієзнавча концепція В. Липинського, його погляди на віру в Бога як структурний елемент релігії, взаємозв'язки політичного й релігійного життя, суспільно-релігійна ідеологія історика тощо. Т. Зінкевич [3] розглядає новаторство Липинського у теоретизуванні «громадянської релігії», де основним є уявлення про Бога як Творця й Керманача суспільного ладу. С. Кагамлик проаналізувала релігійний чинник інтеграції українського суспільства в оцінці В. Липинського та сучасних дослідників [4].

Разом із тим, досі бракує наукових праць, у яких було б досліджене оригінальне бачення В. Липинським релігійної ідентичності українців у контексті його яфетичної концепції (викладеної в памфлеті «Хам і Яфет») (1928). У той час як цей аспект його наукового світогляду, на наш погляд, важливий для плідного інтегрування ідей історика в сучасний дискурс про міжконфесійну єдність українців і громадянське суспільство.

Метою наукової статті є розкриття особливостей української релігійності як компоненти національної ідентичності, «яфетичного» й кордоцентрично-

го світогляду українців у баченні засновника державницької школи історіографії В.К. Липинського.

Основна частина. Унікальність української релігійності засвідчена в багатьох історичних джерелах різних епох. Образ Києва як «другого Єрусалима» і сакрального центру Східної Європи фігурує ще у писаннях Іларіона Київського (Русина) (XI ст.), зокрема «Слові про закон і благодать», та «Пам'яті і похвалі князеві Володимирі» його сучасника Якова Мніха. До цієї ж (архетипічної, на наш погляд) концепції Києва як Нового Єрусалима через шість століть, у 1621 р., звернеться у своїй проповіді митрополит Іов Борецький, а також Афанасій Кальнофойський у праці «Тератургема», надрукованої у Києво-Печерській лаврі 1638 року [14, с. 219]. С. Шумило підкреслює: унікальність національної релігійності як історико-філософського явища в даному контексті виражається як у протиставленні матеріалізованому неоязичництву Заходу, так і московському «третьому Риму» з його імперськими амбіціями [14, с. 222].

Українська релігійна ідентичність, яка зародилася в київській купелі, постає глибоко кордоцентричною (як і національний філософський світогляд у цілому), а також тісно пов'язаною «з ідеалом соборності, сакралізацією держави» [14, с. 220]. Найбільш повно вплив релігійності на ідентичність нації, на наш погляд, розкриті в доробку державницької школи історіографії, особливо її основоположника В. К. Липинського (1882–1931). Державники вперше звернулися до аналізу релігійності як потужної націєтворчої й державотворчої сили.

Історики народницького напрямку здебільшого цікавилися релігійними ідентичностями в контексті соціальних протестів чи розглядали їх як джерело етнографічних звичаїв. До того ж, поширеність настроїв атеїзму й антиклерикалізму серед української інтелігенції суттєво впливала й на її дослідницькі настрої. Натомість, лідери державницького історичного руху, насамперед В. Липинський, Д. Дорошенко, С. Томашівський, вбачали в релігійності атрибут етнічної свідомості й елітарності, котру не зводили до родового походження.

Національно-релігійній ідентичності українців приділена суттєва увага у памфлеті В. Липинського «Хам і Яфет: з приводу десятих роковин 16/29 квітня 1918 р.» (1928), який дослідник С. Калущий називає «квінтенсенцією його методології історії» [5, с. 45]. Липинський описує специфічні типи архетипічних світоглядів, присутніх, на його думку, у будь-якій нації: «яфетичний» (державотворчий, конструктивний, здатний до інтеграції цінностей покоління) і «хамічний» (бунтівний, нігілістичний, самообмежений, домінування якого руйнує націю й державність як таку). Релігійність, опора на Церкву притаманна саме «яфетичному» світогляду. Такий світогляд характеризується *«прометейським гоном вірного сина, палаючого любов'ю до батька, до братів, до своєї громади»* [11, с. 4].

У широкому сенсі, спираючись на концепцію В. Липинського, ми можемо визначити історичну яфетичність українців як систему ментально-

культурних характеристик, норм і цінностей, вибудовану на спадкоємності античної (греко-римської) філософської, правової, політичної та мистецької спадщини, а також світоглядних і етичних принципах християнства. «Яфетична» ж релігійність, у відповідності до цього, втілює в собі витворений християнськими основами та історичним досвідом етносів національний духовний світогляд.

Загальнохристиянський досвід інтегрується в історичний поступ нації через втілення власних духовно-історичних архетипів (святих, мучеників, релігійних вождів, відмінних від іноземних саме етноментальністю). Так, останній кошовий отаман Запорізької Січі, святий праведний Петро Калнишевський, уперше канонізований у 2008 р. [6], нерозривно сприймається свідомістю українця як мученик за Божу і правду Війська Запорозького. Його життєва історія втілює вибір того самого описаного Липинським «українського Яфета», аналоги якого складно знайти в історії найближчих європейських сусідів. Петро Багатостраждальний поєднав іпостасі Божого праведника (правдивого християнина), гонимого іноземними узурпаторами носія законної влади та героя народного духу (архетип козака-січовика). Його життя несе в собі унікальну, українську, варіацію подвигу мученика за Христа (Правду) й народ.

Новаторством для історіософської думки початку ХХ ст. стало те, що В. Липинський не зводив яфетичну релігійність українців лише до православ'я. Як слушно зауважила С. Кагамлик, він обґрунтував насамперед ідею християнського месіанізму українців, спричинену їхнім перебуванням на межі двох світів, Сходу й Заходу, витворену у змаганні «*українців-католиків і українців-православних, що тримаються своєї церкви і своєї традиційної культури*» [4, с. 36]. Інтеграція в бачення релігійної української ідентичності католицтва ще раз підтверджує правдивість уявлення про те, що «яфетичність» у Липинського являє собою історичну європейськість, сформовану обома античними традиціями: грецькою й латинською.

Липинський писав: «*На цих основах збудуємо організацію. Вона не сміє бути одірваною од громадянства "чуттєвою" бандою. Коріння її мусять бути в громадянстві: — в своїй родині і своїм роді, в своєму класі (значить в різних класах України), в своїй Церкві (значить в різних християнських Церквах України), од яких ми не маємо права, тому що ми Гетьманці, одриватись*» [10, с. 27]. Вважаємо, що цей підхід споріднює розуміння Липинським «яфетичної» релігійності з постмодерним культурним релятивізмом. Свідома відмова від монополії однієї конфесії (як єдино можливої релігійної основи для української держави) на користь плюралізму суперечила доекуменічній релігійній догматиці як такій, але водночас несла в собі націєтворчий і культуротворчий потенціал.

В. Липинський свідомо залишався в межах християнського метанаративу, природнього для українства. Однак історик виходить за формальні конфе-

сійні межі через уникання того, що називає «*пустим криком ніби "релігійних" лицемірів*» [10, с. 29]. Він одним із перших визнав поліконфесійність, притаманну українській нації ще на початку ХХ ст., як консолідуючий чинник історичного поступу, а не розрізняючий. Для основоположника державницької школи історіографії «*Церква — Христом Богом установлена організація природньої потреби віри і моралі*» [10, с. 9]. Це цілком співзвучно кордоцентричному українському менталітету, що, за Д. Чижевським, являє собою національно своєрідний тип світобачення, сфокусований на внутрішній глибині людини та ірраціональному, духовно-емоційному пізнанні світу через серце [13, с. 43–79]. Релігійний аспект української філософії кордоцентризму характеризують:

- шляхетність людського духу, здатність до просвітлення, заклик усім серцем приєднатися до Бога (Ф. Прокопович);
- творчість у власній долі, потенціал у її зміні, активність креативної особистості, діяльність якої не зведена до простої реалізації «Божественного Провидіння», а враховує і «природний закон» (І. Гізель);
- симбіоз істин віри й розуму (Г. Кониський);
- бачення сенсу людського життя (а, відповідно, і буття нації як такої) у мудрості й доброчесності (Г. Кониський);
- ототожнення людського серця й мікрокосму в цілому з духовною реальністю (Г. Сковорода) то-що [12, с. 84–85].

Кордоцентричність розуміння В. Липинським української релігійної ідентичності ілюструють його відповіді на запитання редактора часопису «Америка» Осипа Назарука, які увійшли до збірки «Релігія і церква в історії України» (1925). Процес творення нації в автора «Листів до братів-хліборобів» є втіленням тієї самої долетворчості, про яку писав свого часу І. Гізель, та досягнення мудрості й доброчесності, зазначених Г. Кониським, у національному виборі. Емоційність і «серцевість» філософії віруючого В. Липинський описує так: «*...віра дає людині той розмах, те захоплення, що одні в стані творити великі, переростаючі фізичну силу людини "надлюдські" діла*» [10, с. 22]. Визнання значимості «захоплення», яке втілює в собі передусім духовно-емоційний імпульс особистості, вважаємо, вказує на глибоке осмислення Липинським кордоцентричної мотивації багатьох історичних змін.

Церкві в цьому процесі відводиться роль джерела моральної сили нації на будь-якому етапі її розвитку: «*Релігія і церква потрібна нам, людям світським, не тільки тоді, коли ми вже матеріальною силою своєю собі державу завойовуємо і націю свою зорганізуємо. Вона нам потрібна не менше і в самим процесі боротьби. Щоб перемогти, ми мусимо мати не тільки силу матеріальну, але перш за все силу моральну*» [10, с. 18]. Йдеться про організацію внутрішньої, сердечної моралі нації, яка не існує абстрактно, а може виступати опорою для зовнішньої (матеріальної) боротьби. У контексті національної

ідентичності релігійність є перманентним джерелом національної стійкості, яка не залежить від успіху чи невдачі у внутрішній і зовнішній політиці. Це переколиво доводиться досвідом усього ХХ ст.: тиск атеїстичної пропаганди і знищення храмів не змогли викоринити християнську віру в українському народі.

Релігійність українців, на думку В. Липинського, втілюватиме в собі національну і «яфетичну» ідентичність, якщо церква *«замість дрібного і користолюбного містицизму пасивних, безбожних, безідейних і боязких людей, дасть нам містицизм релігійний людей сміливих та активних»* [10, с. 19]. У контексті сучасних подій ці слова класика історіографії набувають особливого значення: дієва, жертвна віра мотивує до солідарної дії. Вона реалізується у служінні військових капеланів на передовій; волонтерів, які ризикують життям для забезпечення всім необхідним воїнів на передовій; парафій, що перетворилися на центри збору допомоги і надають підтримку цивільному населенню. Передбачення В. Липинським того, як свідомо релігійність слугує забезпеченню національної стійкості, підтверджені українським суспільством через століття з часу публікації його поглядів.

Л. Кондратик відзначає неординарність поглядів Липинського у баченні «соціальної іпостасі Бога». Остання виражається у встановленні меж проявам егоцентризму, хаосу та надмірного індивідуалізму як окремих осіб, так і цілих спільнот. Божі закони визначають механізми та форми взаємодії між неактивною пасивною меншістю та рушійною активною більшістю (передусім елітарною) в межах суспільства [8, с. 59]. Це можна вважати основою колективної релігійної ідентичності, втіленої в конкретних історичних процесах.

Так, наприклад, козацька старшина, еліта доби Гетьманщини (XVII–XVIII ст.), усвідомлювала себе як спадкову, богообрану верству, відповідальну за долю народу. Взаємовідносини між старшиною та рядовим козацтвом і посполитими («підпорядкована меншість») регулювалися традиційним козацьким правом, освяченим релігійною традицією. Так, в основі національної і громадянської ідентичності старшини лежала самоідентифікація як «лицарства» (за аналогією до західних *milites Christi*). Обов'язок боронити Православну Церкву та «народ християнський» від зовнішніх ворогів (католицької Польщі, мусульманської Османської імперії) мав під собою глибоке богословське підґрунтя. Таким чином, релігійна місія водночас слугувала основою військової та політичної легітимності, глибокий націєтворчий потенціал чого і був описаний В. Липинським.

Т. Зінкевич висвітлює оригінальність тлумачення Липинським концепції «громадянської релігії», розглядаючи останню «як прийняту суспільством і державою система релігійних уявлень, вірувань, символів, цінностей, святинь, моральних принципів і ритуальних норм, пов'язаних з національною історією і розумінням нацією своєї ролі у світі» [3, с. 130]. Ми не можемо цілком погодитися з цим автором у тому,

що у В. Липинського присутній *«погляд на Бога передусім як на Бога порядку і права, а не любові і моралі»*, а релігія суто *«носить громадянський вимір»* [3, с. 132]. Це тлумачення, вважаємо примітивізує складну концепцію «яфетичності» Липинського — індивідуального й колективного вибору глибинних європейських і національних цінностей (через історичну самоідентифікацію).

Але важливо, що «грумада» є одним із основних концептів української національної ідентичності і кордоцентричної філософії. На рівні людської спільноти вона, на наш погляд, є аналогом мікрокосму Григорія Сковороди, що досить повно відображено у поглядах на церкву й релігію В. Липинського. Грумада (козацька, сільська чи міська) виступає основною формою історичної самоорганізації українства, у т. ч. духовної. Релігійна ідентичність українців, відповідно, носить характер маніфесту громади про духовний вибір тієї чи іншої епохи. Держава у памфлеті «Хам і Яфет: з приводу десятих роковин 16/29 квітня 1918 р.», з нашої точки зору, постає саме як метагрумада поліконфесійного християнства. Ця метагрумада несе «яфетичне», «синівське» служіння Богу і його обранцям.

Останні ж, у свою чергу, мають виконувати вищу місію забезпечення Законності, Маєстатичності й Загальності суспільного блага, за аналогією до біблійного: *«Найбільший з вас нехай буде вам слугою»* (Мф. 23:11). Наголошуючи на вагомості владних і духовних авторитетів, В. Липинський, однак, їх не абсолютизує, що виражається в його переконанні: *«...не визнаю і нічим не обмеженої, самодержавної монархістичної влади»* [10, с. 8]. На відміну від поглядів східних ідейних ворогів, «яфетичний» релігійності українцям не властивий вождизм, перенесення світської ідеї самодержавства в духовну сферу. Кордоцентричний світогляд сприймає як легітимний не сам факт духовного авторитету (догму), а те, як дія цього догматичного авторитету співвідноситься з істинними для громади уявленнями про блага.

Українська національна релігійна ідентичність, на думку В. Липинського, формувалася *«творчим містицизмом»*, завдяки якому *«...знайдена гармонія і рівновага між консерватизмом і поступом; між громадським примусом та індивідуальною свободою; між побуджуючим до діла, до акції, до руху вперед — стихійним хотінням влади і поширення, скріплення містичною вірою в Бога і в Божу допомогу — і між здобутим в досвіді розумом»* [10, с. 27–28]. Описаний Липинським творчий містицизм знаходив втілення в подіях новітньої української історії. Так, під час Помаранчевої революції 2004 р. й Революції Гідності 2014 р. релігійні лідери й символи були постійно присутні на Майдані, забезпечуючи тим самим моральний арбітраж і фундамент ненасильницького спротиву. Політичні події інтелектуально освячувалися духовним змістом: спільна молитва й міжконфесійна єдність у критичні моменти знаменували перехід від розрізненої обрядовості до об'єднавчої, дієвої духовності, яка зміцнювала національну волю.

Отже, індивідуальна й колективна релігійна ідентичності «яфетичного» українства (за В. Липинським) можуть розглядатися як історичні сили, які неперервно творять націю й суспільство. Вони глибоко вкорінені в національному культурному коді. Це засвідчує свідомий і незаангажований вибір українською елітою віри й дієвого сповідання християнства у непрості воєнні часи: як під час революційних подій 1917–1921 рр., так і в героїчному спротиві російському загарбнику в сьогоденні.

Висновки. Релігійність як компонента національної ідентичності українців у трактуванні В. Липинського є втіленням «яфетичності» (традиційних європейських цінностей на основі ідеалів античності і християнства), індивідуального й колективного кордоцентризму, «творчого містицизму», тобто дієвості в осмисленому вибудовуванні суспільного майбутнього на духовних засадах.

«Яфетична» релігійність українців у Липинського постає як основа для формування християнської держави-метагромади, у якій поліконфесійний плюралізм поєднується з осмисленим прийняттям авторитетів світської й духовної ієрархії, ідеї суспільного блага. Це протиставляє український державницький ідеал авторитарним і вождистським моделям, властивим «ординському», «хамічному» світогляду.

Лідер державницького напрямку історіографії переосмислював релігійну кордоцентричність українства розглядаючи її як внутрішню, духовно-емоційну мотивацію для історичних змін та державотворчості. «Захоплення» релігією розглядалося ним як джерело тієї моральної сили, яка є необхідною умовою для зовнішньої (матеріальної) боротьби та творчого вибудовування спільного майбутнього.

«Творчий містицизм» українців, втілений у національних досягненнях новітньої історії, являє собою націлений на дію релігійний світогляд нації, що виходить за межі пасивної обрядовості і догматики. Він слугує ключовою рушійною силою націєтворчості, оскільки забезпечує гармонію між консерватизмом і поступом, громадським примусом та індивідуальною свободою, реалізуючи тим самим «яфетичну» ідентичність. З огляду на це, концепція релігійної ідентичності українства В. Липинського являє собою оригінальне історико-філософське підґрунтя для протистояння ворожим наративам і ствердження самобутності та європейськості українського духовного простору.

Пропозиції. Подальше дослідження релігійності як однієї з основних компонент української «яфетичної» ідентичності може бути сфокусоване на баченні внеску різних християнських конфесій в історичну еволюцію українства (у доробку як В. Липинського, так і багатьох інших представників державницької школи історіографії). Важливо також студіювати закономірності розвитку аутентичної релігійності українців в певні історичні періоди, від середньовіччя до постмодерну. Аналіз постатей визначних історичних осіб з точки зору їхньої релігійної ідентичності дозволить глибше зрозуміти їхній вплив на суспільні про-

цеси та формування національної свідомості, а також роль релігійних переконань у кризові й переломні моменти вітчизняної історії.

1. Великий А.Г. Релігія й Церква — основні рушії української історії. *Записки товариства імені Шевченка : вид-во, присвяч. науці і письменству укр.-рус. народу. Т. 181 : Релігія в житті українського народу : зб. матеріалів наук. конф. у Рокка ді Папа (18–20.X.1963) / за ред. В. Янева.* Мюнхен, Рим, Париж, 1966. С. 3–38. URL: https://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/ua/elib.exe?Z21ID=&I21DBN=UKRLIB&P21DBN=UKRLIB&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=online_book&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=FF=&S21STR=NTSH181
2. Вжосек В. Історія — Культура — Метафора. Постанова неklasичної історіографії. Про історичне мислення / Переклад з польської: В. С. Саган, С. О. Серяков, В. В. Склокін; наук. ред.: А. М. Киридон, С. С. Троян, В. В. Склокін. К.: Ніка-Центр, 2012. 296 с.
3. Зінкевич Т. Ідеї В'ячеслава Липинського в контексті дискурсу про громадянську релігію. *Вісник Черкаського університету. Серія: Філософія.* 2008. Вип. 130. С. 130–140.
4. Кагамлик С. Релігійний чинник інтеграції українського суспільства в оцінці В. Липинського та сучасних дослідників. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка.* 2008. Вип. 12. С. 36–38.
5. Калущий С.С. Постать гетьмана Богдана Хмельницького та формування національної аристократії в 40–50-х рр. XVII ст. у науковій творчості В'ячеслава Липинського : дис. ... канд. іст. наук : 07.00.06 / Черкас. нац. ун-т ім. Богдана Хмельницького. Черкаси, 2020. 283 с.
6. Канонізація святого праведного Петра Калнишевського. *Релігійно-інформаційна служба України.* 2008, 12 липня. URL: https://risu.ua/kanonizaciya-svyatogo-pravednogo-petra-kalnishevskogo_n35501
7. Ковалів П. Українське Православ'я та його основні ознаки. *Київська православна богословська академія.* 2011, 29 липня. URL: <https://kpba.edu.ua/novyny/publikatsii/ukrainske-pravoslavie-ta-ioho-osnovni-oznaky/>
8. Кондратик Л. Віра в Бога як структурний елемент релігії у творчості В. Липинського. *Українське релігієзнавство.* 2002. № 21. С. 55–63.
9. Кондратик Л. Релігієзнавча концепція В. Липинського. Луцьк: Надстир'я, 2002. 260 с.
10. Липинський В. Релігія і церква в історії України. Філадельфія: Друкарня «Америки», 1925. 111 с. URL: <https://diasporiana.org.ua/religiya/1197-lipinskiy-v-religiya-i-tserkva-v-istoriyi-ukrayini/>
11. Липинський В. Хам і Яфет: з приводу десятих роковин 16/29 квітня 1918 р. (1928). URL: https://uk.wikisource.org/wiki/Хам_i_Яфет

12. Новіков Б. та ін. Кордоцентризм як духовна традиція української філософії. *Вісник Львівського університету. Серія: Філософсько-політологічні студії*. 2024. Вип. 54. С. 83–90.
13. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ: Орій при УКСП «Кобза», 1992. 230 с.
14. Шумило С. Уявлення про Київ як «другий Єрусалим» у церковно-суспільній думці Русі-України. *Українознавчий альманах*. 2015. Т. 18. С. 219–222.
- References**
1. Velykii A.H. (1966). *Relihiia y Tserkva — osnovni rushii ukrainskoi istorii* [Religion and the Church as the Main Drivers of Ukrainian History]. *Zapysky tovarystva imeni Shevchenka: vyd-vo, prysviach. nautsi i pysmenstvu ukr.-rus. narodu. T. 181: Relihiia v zhytti ukrainskoho narodu: zb. materialiv nauk. konf. u Rokka di Papa (18–20.X.1963)* [Notes of the Shevchenko Society: Publishing House Dedicated to the Science and Literature of the Ukrainian-Ruthenian People. Vol. 181: Religion in the Life of the Ukrainian People: Collection of Materials from the Scientific Conference in Rocca di Papa (18–20.X.1963)]. V. Yanev (Ed.). Munich, Rome, Paris. Pp. 3–38. URL: https://irbis-nbuv.gov.ua/cgi-bin/ua/elib.exe?Z21ID=&I21DBN=UKRLIB&P21DBN=UKRLIB&S21STN=1&S21REF=10&S21FMT=online_book&C21COM=S&S21CNR=20&S21P01=0&S21P02=0&S21P03=FF=&S21STR=NTSH181 (in Ukrainian).
 2. Vzhosek V. (2012). *Istoriia — Kultura — Metafora. Postannia neklasychnoi istohrafiï. Pro istorychne myslennia* [History — Culture — Metaphor. The Emergence of Non-Classical Historiography. On Historical Thinking]. Translated from Polish by V.S. Sahan, S.O. Sierakov, V.V. Sklokin; scientific editors: A.M. Kyrydon, S.S. Troian, V.V. Sklokin. Kyiv: Nika-Tsentr. 296 p. (in Ukrainian).
 3. Zinkevych T. (2008). *Ideyy Viacheslava Lypynskoho v konteksti dyskursu pro hromadiansku relihiuu* [Viacheslav Lypynskii's Ideas in the Context of the Discourse on Civil Religion]. *Visnyk Cherkaskoho universytetu. Serii: Filosoffia*. Vyp.130. Pp. 130–140 (in Ukrainian).
 4. Kahamlyk S. (2008). *Relihiinyi chynnyk intehratsii ukrainskoho suspilstva v otsyntsi V. Lypynskoho ta suchasnykh doslidnykiv* [The Religious Factor of Integration of Ukrainian Society in the Assessment of V. Lypynskii and Contemporary Researchers]. *Visnyk Kyivskoho natsionalnoho universytetu imeni Tarasa Shevchenka*. # 12. Pp. 36–38 (in Ukrainian).
 5. Kalutskiy S.S. (2020). *Postat hetmana Bohdana Khmelnytskoho ta formuvannia natsionalnoi arystokratii v 40–50-kh rr. XVII st. u naukovii tvorchosti Viacheslava Lypynskoho* [The Figure of Hetman Bohdan Khmelnytsky and the Formation of the National Aristocracy in the 1640s–1650s in the Scientific Works of Viacheslav Lypynskii]. Ph.D. Thesis (History) in specialty 07.00.06. Cherkasy: Bohdan Khmelnytsky Cherkasy National University, 283 p. (in Ukrainian).
 6. *Kanonizatsiia sviatoho pravednoho Petra Kalnyshevskoho* [Canonization of the Holy Righteous Petro Kalnyshevsky]. (2008, July 12). *Relihiino-informatsiina sluzhba Ukrainy*. URL: https://risu.ua/kanonizaciya-svyatogo-pravednogo-petra-kalnyshevskogo_n35501 (in Ukrainian).
 7. Kovaliv P. (2011, July 29). *Ukrainske Pravoslaviie ta ioho osnovni oznaky* [Ukrainian Orthodoxy and its Main Features]. *Kyivska pravoslavna bohoslavna akademiia*. URL: <https://kpba.edu.ua/novyny/publikatsii/ukrainske-pravoslaviie-ta-ioho-osnovni-oznaky/> (in Ukrainian).
 8. Kondratyk L. (2002). *Vira v Bohak yak strukturnyi element relihii u tvorchosti V. Lypynskoho* [Faith in God as a Structural Element of Religion in the Works of V. Lypynskii]. *Ukrainske relihiieznavstvo*. # 21. Pp. 55–63 (in Ukrainian).
 9. Kondratyk L. (2002). *Relihiieznavcha kontseptsiiia V. Lypynskoho* [V. Lypynskii's Religious Studies Concept]. Lutsk: Nadstyr'ia, 260 p. (in Ukrainian).
 10. Lypynskii V. (1925). *Relihiia i tserkva v istorii Ukrainy* [Religion and Church in the History of Ukraine]. Philadelphia: Drukarnia «Ameryky», 111 p. URL: <https://diasporiana.org.ua/religiya/1197-lipynskiy-v-religiya-i-tserkva-v-istoriyi-ukrayini/> (in Ukrainian).
 11. Lypynskii V. (1928). *Kham i Yafet: z pryvodu desiatykh rokovyn 16/29 kvitnia 1918 r.* [Ham and Japheth: Regarding the Tenth Anniversary of April 16/29, 1918]. URL: https://uk.wikisource.org/wiki/Хам_і_Яфет (in Ukrainian).
 12. Novikov B. et al. (2024). *Kordotsentryzm yak dukhovna tradytsiia ukrainskoi filosofii* [Cordocentrism as a Spiritual Tradition of Ukrainian Philosophy]. *Visnyk Lvivskoho universytetu. Serii: Filosoffsko-politohichni studii*. #54. Pp. 83–90. (in Ukrainian).
 13. Chyzhevskiy D. (1992). *Narysy z istorii filosofii na Ukraini* [Essays on the History of Philosophy in Ukraine]. Kyiv: Orii pry UKSP «Kobza». 230 p. (in Ukrainian).
 14. Shumylo S. (2015). *Ujavlennya pro Kyiv yak «druhyi Yerusalym» u tserkovno-suspilnii dumtsi Rusi-Ukrainy* [The Notion of Kyiv as the “Second Jerusalem” in the Church and Social Thought of Rus'-Ukraine]. *Ukrainoznavchyyi almanakh*. Vyp. 18. Pp. 219–222. (in Ukrainian).
- Отримано редакцією журналу/ Received: 17.10.25
Прорецензовано / Revised: 25.10.25
Схвалено до друку / Accepted: 25.10.25

Iaroslav PETIK
MA in Philosophy
Senior Research Fellow
Museum for Prominent Figures in Ukrainian Culture

ORCID: 0000-0002-6127-5943
Email: iaroslav.petik@gmail.com

FINANCIAL CULTS IN UKRAINE

Abstract. *The paper explores the phenomenon of financial cults in Ukraine as a unique intersection of religiosity, economic ideology, and digital persuasion. Drawing on global and local examples, it defines financial cults as high-demand religious or quasi-religious movements that link prosperity to divine election and employ viral marketing techniques to sustain continuous financial participation. The study situates Ukrainian prosperity-oriented churches, motivational organizations, and hybrid media movements within the broader tradition of the global “prosperity gospel” and transactional spirituality exemplified by Scientology and international megachurch networks. The author combines personal ethnographic observation with comparative analysis to reveal how structures of charisma, reward, and humiliation function analogously in both religious and corporate environments. The Ukrainian case demonstrates how post-Soviet moral disorientation and economic precarity foster the emergence of movements that sacralize wealth, discipline, and individual success. By transforming faith into an instrument of financial extraction, these organizations mirror the deeper logic of late capitalism, where spiritual and economic capital become mutually convertible. The paper concludes that financial cults in Ukraine are not marginal anomalies but social mechanisms through which neoliberal values acquire theological legitimacy. They express the desire for order and meaning in a society marked by instability and loss, translating the pursuit of salvation into the language of performance, profit, and resilience.*

Keywords: *prosperity gospel; Ukraine; religiosity and capitalism; viral marketing; post-Soviet transformation; digital religion; post-Soviet.*

Ярослав ПЕТИК
Магістр філософії
Старший науковий співробітник
Музей видатних діячів української культури

ФІНАНСОВІ КУЛЬТИ В УКРАЇНІ

У цій статті досліджується феномен фінансових культів в Україні як унікальне перетинання релігійності, економічної ідеології та цифрового проповідництва. Спираючись на глобальні й локальні приклади, автор визначає фінансові культу як релігійні або квазірелігійні рухи з високими вимогами до адептів, що пов'язують добробут із божественним обранням і використовують вірусні маркетингові техніки для підтримання постійної фінансової участі. Дослідження розміщує українські церкви, орієнтовані на процвітання, мотиваційні організації та гібридні медійні рухи в ширшому контексті глобальної традиції «євангелізму процвітання» та транзакційної духовності, прикладом яких є Саєнтологія та міжнародні мережі мегацерков.

Автор поєднує особисті етнографічні спостереження з компаративним аналізом, щоб показати, як структури харизми, винагороди та призначення функціонують аналогічно як у релігійному, так і в корпоративному середовищі. Український випадок демонструє, як пострадянська моральна дезорієнтація та економічна нестабільність сприяють появі рухів, що сакралізують багатство, дисципліну та індивідуальний успіх. Перетворюючи віру на інструмент фінансової експлуатації, ці організації віддзеркалюють глибинну логіку пізнього капіталізму, у якій духовний та економічний капітал стають взаємно конвертованими.

Стаття робить висновок, що фінансові культу в Україні — це не маргінальні аномалії, а соціальні механізми, через які неоліберальні цінності отримують богословську легітимізацію. Вони виражають прагнення до порядку й сенсу в суспільстві, позначеному нестабільністю та втратою, перекладаючи прагнення спасіння мовою ефективності, прибутку та резильєнтності.

Ключові слова: фінансові культу; євангелізм процвітання; Україна; релігійність і капіталізм; вірусний маркетинг; пострадянська трансформація; цифрова релігійність

Introduction

Statement of the Problem. In the religious landscape of post-Soviet Ukraine, a distinctive class of movements has emerged at the intersection of faith, commerce, and digital persuasion. These movements—often termed financial cults—fuse charismatic religiosity with doctrines of material prosperity and employ aggressive, network-based marketing to recruit and retain adherents. Unlike traditional religious institutions that treat wealth as a secondary outcome of divine favor, such organizations elevate financial success to a sacred ideal. Prosperity is reframed as proof of spiritual vitality, while poverty becomes a sign of disbelief or moral failure. Within this framework, salvation and wealth are entwined: spiritual growth is achieved through financial giving, and giving itself is an act of faith that promises exponential material returns.

For analytical clarity, financial cults in this paper are defined as high-demand religious or quasi-religious groups that (1) link economic prosperity to divine election or spiritual progress, and (2) employ multi-level or viral marketing strategies to propagate both belief and investment. These movements treat the circulation of money not merely as a necessity of religious life but as the primary ritual mechanism through which transcendence is pursued. The tithe becomes an investment portfolio; evangelization turns into an expansion of the financial network. Their organizational models are distinctly modern: livestream sermons double as infomercials; social media testimonials act as marketing funnels; and digital payment systems replace the offering plate. As a result, the spread of faith mirrors the diffusion patterns of consumer goods, relying on emotional contagion, personal referral, and algorithmic amplification.

Literature review. The study of financial cults occupies a complex intersection between religious sociology, media theory, and the political economy of belief [3, p. 5]. Scholarly attention to the prosperity gospel and its global offshoots has expanded significantly since the late twentieth century, emphasizing the theological transformation of capitalism into a moral system. Max Weber's seminal thesis on the Protestant ethic already outlined the link between religious discipline and the spirit of economic rationality, but later theorists—such as Peter Berger, Harvey Cox, and David Martin—observed how this ethic evolved into a theology that no longer merely legitimizes the pursuit of wealth but sanctifies it as divine evidence of faith [2, 8, 10]. More recent researchers in religious studies and anthropology, including Simon Coleman and Kate Bowler, have traced the worldwide diffusion of prosperity doctrines and their adaptation to local contexts, noting how charismatic leaders employ media spectacle, emotional intensity, and donation-based economies to construct transnational networks of faith. In parallel, scholars of new religious movements—Eileen Barker, James Beckford, and Stephen Kent among them—have analyzed the organizational and psychological mechanisms that transform spiritual communities into high-demand environments characterized by financial

extraction, performative loyalty, and the suppression of dissent [1, 2, 7].

The Aim of the paper. The emergence of such financialized forms of spirituality in Ukraine is not accidental. The instability of the 1990s, coupled with recurring crises and the volatility of the post-war economy, created fertile ground for ideologies that promised both economic stability and metaphysical meaning. Within this context, the prosperity message offered a coherent moral narrative for an uncertain capitalist transition: it sanctified entrepreneurship, justified inequality, and presented risk-taking as a spiritual vocation. Yet the same narrative also blurred the boundary between religious devotion and speculative investment, producing a series of movements in which viral marketing techniques—ranging from personal testimonies of miraculous enrichment to social-media-based recruitment chains—were used to sustain a perpetual cycle of financial extraction.

In contemporary Ukraine, the study of these movements demands an interdisciplinary approach that unites religious studies, sociology, and the political economy of media. Financial cults exemplify a late-modern synthesis of faith and market rationality: they sell transcendence through the grammar of business, and they preach salvation through the idiom of financial growth. To understand them is to examine not only the theology of prosperity but also the digital infrastructures that allow belief itself to become a commodity—circulated, monetized, and algorithmically optimized.

The author also would like to cite his own experience with the “marketing cults”. In his early youth, the author had in internship as the sales manager at the call-center that used the classic virus-marketing techniques. The author knew about the ordinary cults but it was the first time when he had experience with the official institution that employs cleric propaganda and indoctrination in its business model. Due to the lack of information in the public it may be important to highlight that experience.

Main Discussion. During his fourth year of undergraduate studies, the author received an invitation through social media for what appeared to be an internship interview in the private business sector. According to the official description, the position was that of a sales manager in a well-respected company. The reality turned out to be far less dignified. The “company” was, in fact, a call center engaged in telemarketing of low-quality consumer goods—dietary supplements, household accessories, and other mass-produced items of questionable utility. The organization targeted mostly elderly and socially isolated people, a demographic especially vulnerable to persuasion and economic pressure. The interns, however, were told that their task was not to sell products but to “create a need” in the mind of the client. In practice, this meant cultivating dissatisfaction, fear, or aspiration in order to justify an unnecessary purchase. The moral discomfort of such manipulation was rationalized as “training in

communication psychology,” and legal ambiguities were downplayed as signs of entrepreneurial courage.

What struck the author most was how closely this environment resembled the structure and dynamics of a religious sect. The “creation of demand” echoed the training of a preacher preparing to awaken faith in a doubtful audience. Interns were instructed to modulate their voices, employ persuasive rhetoric, and rely on simplified sociological concepts about influence and conformity—precisely the same psychological mechanisms described in literature on conversion techniques and high-pressure proselytizing. Success was defined as the capacity to impose a worldview on another person, not the actual satisfaction of the client’s needs. This process was referred to internally as “making a hard sale,” a term that carried quasi-ritualistic connotations of struggle and transcendence: the salesperson had to overcome both the resistance of the client and the weakness of their own doubt.

The workplace reinforced its ideology through symbolic displays and social control typical of cult-like organizations. Slogans such as “Be successful!” and “You can achieve everything!” decorated the walls, functioning as secular prayers to the invisible god of profit. A mythological figure known as the Power Caller was introduced to the newcomers—a supposedly legendary employee who had sold more than a million units in a month, took four vacations a year, and had recently purchased a luxury car. His story circulated orally within the office as a parable of ultimate salvation through sales. Whether or not such a person truly existed was irrelevant; his function was identical to that of a saint in a religious tradition—a model of faith and proof that the system works.

Social mechanisms of reward and humiliation further deepened the cultic atmosphere. High-performing employees were celebrated publicly, their achievements ritualized during meetings that resembled revival gatherings. Conversely, those who failed to meet targets were ridiculed by supervisors in front of their peers. This practice established a moral hierarchy based on productivity and obedience, discouraging dissent and reinforcing conformity through collective shame. The community of sellers thus internalized its own ideology: success was virtue, and failure was sin.

From a sociological perspective, this experience reveals how modern economic structures can appropriate religious forms of devotion. The call-center, while not a religious organization, operated on a logic analogous to that of the prosperity cults described earlier. Both systems sanctify material success, employ emotional manipulation, and cultivate total loyalty through charismatic ideology. The figure of the Power Caller mirrors the “prosperous believer” archetype in financial sects; both function as aspirational symbols within economies of faith and capital. Likewise, the use of viral recruitment through social media parallels the networked evangelism of contemporary prosperity movements in Ukraine, where believers are urged to “share the message” and bring others into the circle of blessing.

It can thus be generalized that this experience represents a secular variant of the financial-cult phenomenon. The company replaced the divine entity with the myth of limitless business success, and transformed economic activity into a form of spiritual labor. The call-center, much like a modern sect, promised salvation through performance—offering, in place of transcendence, the illusion of upward mobility within a closed and self-referential system.

The phenomenon of financial cults is not confined to any single culture or period; it represents a recurring synthesis of economic ambition and religious fervor that appears wherever market ideology intersects with spiritual promise. In modernity, these movements reconfigure the age-old tension between material wealth and transcendence, resolving it by sanctifying prosperity itself. The divine ceases to be a source of moral limitation upon commerce and becomes its invisible guarantor. Financial cults therefore represent one of the clearest expressions of what sociologists of religion call the economization of faith—a process in which spiritual and economic capital become mutually convertible.

The origins of this trend may be traced to the United States in the first half of the twentieth century, where the theology of success emerged alongside early mass consumerism. Thinkers such as Norman Vincent Peale popularized the idea that belief and positive thinking could directly shape material reality. The “prosperity gospel” that followed in the 1950s and 1960s reinterpreted wealth as evidence of divine favor [4, p. 11]. Pentecostal televangelists like Oral Roberts, Kenneth Hagin, and later Joel Osteen and Creflo Dollar institutionalized this belief, building empires where faith was measured in donations, and donations were rewarded with promises of miraculous returns. The transactional logic of capitalism merged seamlessly with the emotional intensity of charismatic religion. The phrase “sow your seed” became both a metaphor for spiritual growth and a literal call to transfer funds. This was the beginning of the global spread of financialized religiosity.

By the late twentieth century, the prosperity model had become a transnational export. American-style megachurches appeared in Africa, Latin America, and Eastern Europe, adapting to local conditions while preserving the same economic theology. The Brazilian Universal Church of the Kingdom of God (UCKG) provides one of the clearest examples. Founded by Edir Macedo in 1977, UCKG fused Pentecostal preaching with aggressive financial solicitation. Its temples were modeled on shopping malls; services emphasized “sacrificial giving” as a path to both salvation and social mobility. The church invested heavily in mass media—television networks, newspapers, and later social platforms—turning evangelism into a form of advertising. The institution became a multinational corporation with branches on nearly every continent. Critics accused it of psychological pressure and financial exploitation, while its leaders defended the practice as voluntary faith in divine reciprocity. Whatever the ethical assessment,

UCKG illustrates the convergence of religious charisma, financial extraction, and corporate infrastructure that characterizes the modern financial cult.

A different but equally revealing manifestation is the Church of Scientology. Established by L. Ron Hubbard in the 1950s, Scientology transformed self-help psychology into a quasi-religious business empire. Its foundational practice of “auditing”—a form of confessional therapy using an electronic device known as an E-meter—is offered only through paid courses that increase exponentially in price. The organization’s hierarchy is defined not by ordination or mystical experience but by the amount of money and time invested in progression through the so-called “Operating Thetan” levels. In this respect, Scientology embodies the purest form of transactional spirituality: enlightenment is commodified, quantifiable, and exclusive [1, p. 15]. Members are often encouraged to reinvest their incomes in further training or property donations to the Church, creating a closed economic circuit. Scientology’s use of corporate management techniques, legal intimidation, and psychological dependency has made it a paradigmatic case in discussions of financial cults. It functions simultaneously as a religion, a therapy franchise, and a multinational enterprise.

While the prosperity churches and Scientology differ in theology and cultural style, they share several structural characteristics. First, both rely on charismatic leadership whose authority is legitimized by material success. The wealth of the founder is not seen as corruption but as confirmation of divine or cosmic mastery. Second, both employ closed economies of belief, in which spiritual advancement requires repeated financial participation. Third, both depend on media infrastructure—broadcasting, social networks, or digital platforms—to create a sense of ubiquity and inevitability. Finally, they use social pressure and symbolic violence: the believer who doubts or refuses to contribute is framed as spiritually immature or even possessed by negative forces. In this way, financial extraction becomes a moral obligation, cloaked in the language of faith.

Financial cults also appear in more secular guises. The twentieth century witnessed the rise of self-help movements that blurred the boundary between religion and entrepreneurship. Organizations such as Amway, Herbalife, or multi-level marketing (MLM) networks adopted quasi-religious vocabularies of empowerment, destiny, and purity of intention. Their motivational seminars borrow directly from revivalist rhetoric, featuring testimonies of conversion (“I was poor, now I am free”) and ritual displays of success—luxury cars, tropical vacations, oversized checks [2, p. 64]. Sociologists have noted that the difference between such corporations and explicit religious sects often lies only in the object of worship. Both construct enclosed communities of belief; both reward unquestioning enthusiasm and discourage critical reflection; both promise transcendence through accumulation. The neoliberal ethos of endless self-improvement replaces

divine grace, but the psychological mechanisms remain strikingly similar.

In the post-Soviet space, the import of these global models found particularly receptive soil. The collapse of collective ideology left an ideological vacuum, while the instability of transition economies encouraged a quasi-religious fixation on personal success. Movements combining prosperity theology with viral marketing quickly spread across Ukraine and other former socialist republics. Churches and business trainings alike taught that wealth was a moral indicator of worth, and that financial failure was a symptom of insufficient faith or effort. The line between the pulpit and the sales seminar blurred: both employed the same PowerPoint slides, the same ecstatic rhetoric of limitless potential, and the same commandment—“Believe, and you will prosper.” The prosperity message was thus domesticated into the new moral economy of post-socialist capitalism.

At a global level, the persistence of financial cults reveals the adaptability of religious forms under conditions of late capitalism. In traditional religion, money was a means of offering; in financial cults, it becomes the sacrament itself. The act of giving transforms into the act of buying grace. Economic systems no longer merely coexist with faith—they constitute it. The believer’s identity is measured in contributions, investments, and levels attained. Digital technology has accelerated this transformation, allowing prosperity movements to reach audiences through targeted advertising, live-streamed tithes, and algorithmically amplified testimonies. Viral marketing replaces missionary travel; hashtags replace pilgrimages. In this environment, spiritual contagion and financial speculation merge into a single process of endless circulation [5, p. 13].

Scientology remains a particularly influential archetype because it pioneered the corporate model of religion: hierarchical, branded, legally fortified, and financially self-sufficient. Its longevity and global reach demonstrate that such structures can survive intense criticism as long as they maintain bureaucratic discipline and a compelling promise of advancement. Subsequent movements—ranging from prosperity churches in Africa to crypto-spiritual communities online—have replicated this formula. The promise of exclusive knowledge accessible only through incremental investment has proven more durable than any particular doctrine.

Critics of financial cults emphasize their exploitation of existential insecurity. By converting anxiety into economic opportunity, these movements offer belonging and meaning at a price. Yet they also reflect a genuine spiritual hunger for order and purpose in a disenchanted world. Their success suggests that the language of salvation has not disappeared in modernity; it has merely migrated into the marketplace. From Scientology’s “Bridge to Total Freedom” to the prosperity preacher’s “Faith Formula,” each promises liberation through payment, redemption through performance, and

immortality through financial success. The theology of money has become the universal creed of globalization.

Understanding financial cults, therefore, requires moving beyond the binary of true and false religion. They are not deviations from modern rationality but its logical extensions. When market logic becomes the organizing principle of social life, belief itself turns into an investment—something to be managed, optimized, and monetized. The financial cult is simply capitalism's most spiritual form of self-expression: a church built not around gods, but around growth.

The Ukrainian case of financial cults must be situated within the broader transformations that accompanied the disintegration of the Soviet Union. The sudden collapse of the planned economy in the early 1990s created not only material hardship but also a profound moral and ideological vacuum. Citizens who had once lived within a system of collective ideals found themselves abruptly transferred into a market environment governed by competition, individual responsibility, and financial uncertainty. For many, this transition felt less like liberation and more like exile—from a world of social guarantees into one of chaotic freedom. The result was a heightened receptivity to any discourse that promised both material stability and moral clarity. In this atmosphere, movements that sacralized wealth, discipline, and personal empowerment flourished. The rhetoric of "prosperity through faith" entered Ukraine together with imported evangelical movements, but it soon acquired distinctive local forms shaped by national experience.

Among the earliest manifestations of this tendency was the rise of charismatic megachurches in the late 1990s and early 2000s, of which the Embassy of God in Kyiv became the most visible. Founded by the Nigerian-born pastor Sunday Adelaja, the church grew into one of the largest Protestant communities in Eastern Europe, attracting tens of thousands of followers and projecting an image of dynamic modernity. Its sermons combined Pentecostal spirituality with motivational psychology and the promise of financial transformation. Congregants were encouraged to believe that faith and prosperity were inseparable—that wealth was not a temptation but a divine reward for obedience and hard work. This doctrine resonated deeply in a society traumatized by the memory of scarcity and rapid social stratification. The Embassy of God presented success as proof of divine election and offered a blueprint for self-improvement that seemed both spiritual and practical.

However, the boundary between faith and finance soon blurred. The church's endorsement of entrepreneurial activities culminated in the creation of the King's Capital investment group, which promised high returns to participants, many of whom were parishioners. The enterprise collapsed in 2008 during the global financial crisis, leaving thousands of investors without their savings and sparking a series of legal investigations. Although the pastor denied personal involvement, the scandal revealed how easily prosperity theology could slide into a system of economic

dependence and manipulation. The faithful who had been urged to "sow seeds" of money for spiritual reward found themselves entangled in a pyramid-like structure sustained by religious enthusiasm. The resulting disillusionment mirrored that of believers in earlier financial cults elsewhere: the revelation that divine blessing had been indistinguishable from speculation.

The Embassy of God was not an isolated case but part of a wider cultural pattern. During the same period, Ukraine witnessed the proliferation of network-based ministries and motivational seminars that blended elements of Christianity, business coaching, and self-help psychology. These groups often employed multilevel marketing structures and emphasized viral recruitment: each new member was expected to invite others, promising them both moral renewal and material improvement. The meetings followed a ritualized rhythm—testimonies of miraculous enrichment, public gratitude to mentors, and collective declarations of faith in success. The convergence of spiritual and commercial language was striking. "Faith," "investment," and "growth" became interchangeable terms; "blessing" and "profit" functioned as synonyms. The moral weight of belief was transferred onto the act of giving and recruiting, transforming the participants into missionaries of consumption.

A particularly revealing example of this tendency toward hybridization is the ALLATRA International Public Movement, later known through its "Creative Society" project [3, p. 9]. Emerging in the 2010s as a quasi-religious media network headquartered in Ukraine, it presented itself as an apolitical humanitarian initiative promoting global unity, self-knowledge, and moral rebirth. Yet its structure bore all the hallmarks of a modern financial cult. The movement produced a vast array of videos, books, and conferences disseminated through digital platforms, relying on volunteer labor and donations. Its ideology fused New Age cosmology with eschatological warnings, asserting that humanity's survival depended on adherence to its program. The promise of imminent catastrophe and salvation through participation created an emotional dependence similar to that found in apocalyptic sects, while the constant solicitation of resources and expansion of media infrastructure indicated an economic logic of self-perpetuation. Investigations by journalists and security services later suggested the existence of coordinated fundraising and foreign connections, revealing once again how spiritual universalism could mask concentrated power and profit.

Parallel to these religious or quasi-religious formations, Ukraine has also seen the rise of corporate training systems and motivational businesses that replicate cultic dynamics without invoking divinity. Their vocabulary—"awakening potential," "financial freedom," "leadership through self-belief"—echoes the prosperity sermons of churches but reframes them in purely secular terms. Such enterprises flourish in major cities and online, attracting young professionals who seek meaning and direction amid unstable economic conditions. Participants pay for seminars, mentorship

programs, or online courses promising transformation. The pedagogical method is intensely emotional: public confessions, displays of gratitude, and collective chants of success. The leaders of these organizations act as prophets of neoliberal salvation, their charisma built upon visible wealth. They embody the same equation that drives religious financial cults—the belief that money is not merely a tool but a revelation of personal truth.

This interpenetration of spirituality and market rationality reveals a deeper cultural logic. In Ukraine, as in many post-socialist societies, prosperity discourse functions as a moral counter-ideology to the trauma of dependency and deprivation. To believe in financial miracles is to believe that one's destiny is no longer dictated by state institutions or historical injustice but by individual faith and effort. Such movements promise not only wealth but agency—a sense of control over life in an unpredictable world. Yet precisely this promise makes adherents vulnerable to manipulation [6, p. 51]. The same rhetoric of empowerment that liberates them from the past binds them to new hierarchies of authority. The leader replaces the bureaucrat, the tithe replaces the tax, and the cult replaces the state as the source of meaning.

Conclusion

Financial cults in Ukraine therefore cannot be dismissed as marginal anomalies. They articulate the spiritual dimension of economic transformation and the psychological cost of neoliberal transition. They reflect a society in which success has become both a moral duty and a collective fantasy, where the language of faith provides the only acceptable grammar for hope. The problematique lies not merely in the exploitation of believers but in the deeper conflation of salvation with productivity—a conflation that permeates politics, business, and everyday life. Whether in the church, the training seminar, or the digital community, the same principle operates: the value of a person is measured by their ability to generate and circulate capital.

At the same time, Ukraine's ongoing war and the pervasive experience of loss have created new contexts for these ideologies. The call for resilience, reconstruction, and personal responsibility—though often genuine—can also be absorbed into the same prosperity narrative. As people search for certainty and empowerment, the risk arises that religious and corporate leaders will once again transform collective suffering into a resource for recruitment and fundraising. Thus, the study of financial cults in Ukraine today is not a matter of historical curiosity but a question of social ethics. It forces us to ask how far the logic of monetized faith can spread before it undermines the very solidarity on which a wounded society depends.

In sum, the Ukrainian experience demonstrates how global patterns of financialized religion adapt to local circumstances: how imported theologies of prosperity merge with national myths of endurance; how digital networks amplify the reach of charismatic movements; and how the line between spiritual renewal and economic exploitation grows ever thinner. The financial cult in Ukraine is not only a symptom of

corruption or manipulation—it is a mirror of a society learning, painfully, to live without certainties, clinging to faith in success as the last remaining form of hope.

1. Barker E. *New Religious Movements: A Practical Introduction*. London, UK: HMSO, 1989.
2. Beckford J.A. *Cult Controversies: The Societal Response to New Religious Movements*. London, UK: Tavistock Publications, 1985.
3. Berger P.L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday, 1967.
4. Bowler K. *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel*. New York, NY: Oxford University Press, 2013.
5. Campbell H.A. *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. New York, NY: Routledge, 2013.
6. Coleman S. *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2000.
7. Kent S. A. *From Slogans to Mantras: Social Protest and Religious Conversion in the Late Vietnam War Era*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 2001.
8. Martin D. *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford, UK: Basil Blackwell, 1990.
9. Meyer B. *Sensational Movies: Video, Vision, and Christianity in Ghana*. Berkeley, CA: University of California Press, 2015.
10. Weber M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (T. Parsons, Trans.). London, UK: Routledge, 2002. (Original work published 1905).

References

1. Barker E. (1989). *New Religious Movements: A Practical Introduction*. London, UK: HMSO.
2. Beckford J.A. (1985). *Cult Controversies: The Societal Response to New Religious Movements*. London, UK: Tavistock Publications.
3. Berger P.L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday.
4. Bowler K. (2013). *Blessed: A History of the American Prosperity Gospel*. New York, NY: Oxford University Press.
5. Campbell H.A. (2013). *Digital Religion: Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. New York, NY: Routledge.
6. Coleman S. (2000). *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
7. Kent S. A. (2001). *From Slogans to Mantras: Social Protest and Religious Conversion in the Late Vietnam War Era*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
8. Martin D. (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford, UK: Basil Blackwell.

9. Meyer B. (2015). Sensational Movies: Video, Vision, and Christianity in Ghana. Berkeley, CA: University of California Press.
10. Weber M. (2002). The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (T. Parsons, Trans.). London, UK: Routledge. (Original work published 1905).

Отримано редакцією журналу / Received: 25.10.25
Прорецензовано / Revised: 31.10.25
Схвалено до друку / Accepted: 31.10.25

DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2025.37.20>
УДК 172:2-45(477)"2022/

Борис СТАДНИК

аспірант кафедри філософії та міжнародної комунікації
Національного університету біоресурсів і природокористування України

ORCID: 0009-0008-7988-2005
Email: bobstad2017@gmail.com

РОЛЬ СПРАВЕДЛИВОСТІ В РЕЛІГІЙНІЙ БЕЗПЕЦІ В УМОВАХ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ

Анотація. У статті представлено результати дослідження щодо ролі справедливості в релігійній безпеці в умовах російсько-української війни. Увага акцентується на поліфонію соціальних процесів у релігійному середовищі, що потребує релігійної безпеки – стану, за якого представники всіх конфесій можуть вільно сповідувати свої переконання без страху дискримінації, переслідування чи насильства. Однак досягнення такого стану неможливе без фундаментального принципу – справедливості, яка є основою для формування гармонійних міжрелігійних відносин, запобігання конфліктам на релігійному ґрунті та побудови суспільного діалогу.

У контексті досліджуваної проблеми справедливості у різних соціальних виявах має різне розуміння, вона часто трактується суб'єктивно, що може призводити до дискримінації релігійних меншин, порушення прав віруючих, монополізації релігійного простору окремими конфесіями або навіть використання релігії у політичних цілях. У такому контексті справедливість впливає на забезпечення релігійної безпеки і є універсальним інструментом подолання релігійних загроз у суспільстві. Дослідження ролі справедливості в контексті релігійної безпеки в умовах російсько-української війни є вкрай важливим, оскільки розкриває розуміння того, як представити правові, соціальні та морально-етичні цінності здатні гарантувати мирне співіснування різних теологічних громад у багатоконфесійному середовищі. Останнє постає вагомим чинником успішного українського спротиву рашистській навалі. Практика життя свідчить, що християнська справедливість є визначальною у всенародному спротиві українців, які, консолідуючись у соціальному просторі, виявляють приклади патріотизму, мужності й героїзму. І важливим у цьому вимірі є християнські морально-етичні чесноти, їх функціональна основа є складовою релігійної безпеки. Остання у своїй сутності – це стан, за якого людина, суспільство і держава є захищеними від загроз, пов'язаних із релігійною сферою. Отже, релігійна справедливість у соціальному вимірі охоплює широке коло питань, включаючи підтримку вразливих верств населення, щодо рівних можливостей, боротьбу з бідністю. Вона є основою для забезпечення миру і гармонії в суспільстві. Принципи християнської справедливості постають основою для гармонізації соціальної політики та практичної діяльності християн у їхньому повсякденному житті. У своїй сутності справедливість є важливою складовою релігійної свободи, яка визначається певним сприйняттям навколишнього буття, особистісними світоглядними пріоритетами, ціннісними установками, релігійними традиціями. На цей процес впливають міжособистісні стосунки як всередині однієї конфесії, так і між представниками інших конфесій, що впливає на взаєморозуміння та співпрацю з представниками світської сфери, інституціями, зокрема, такими як державна влада, інститутом сім'ї, громадськими організаціями тощо. В цілому поставлена проблематика актуалізується в період екзистенційних викликів породжених війною, тому важливими є подальші дослідження окреслених проблем у полідисциплінарному науковому дискурсі.

Ключові слова: релігійна справедливість, релігійна безпека, релігійна свобода, гармонізація соціальних відносин, російсько-українська війна.

Borys STADNYK

PhD Student,
Department of Philosophy and International Communication
National University of Life and Environmental
Sciences of Ukraine Kyiv, Ukraine

THE ROLE OF JUSTICE IN RELIGIOUS SECURITY IN THE CONTEXT OF THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR

Abstract. *This article presents the findings of a study examining the role of justice in ensuring religious security within the context of the Russian-Ukrainian war. Particular attention is paid to the complex and multifaceted nature of social processes within the religious sphere, which necessitates a secure environment wherein representatives of all denominations can freely practice their beliefs without fear of discrimination, persecution, or violence. The establishment of such an environment is unattainable without adherence to the fundamental principle of justice, which serves as the foundation for fostering harmonious interfaith relations, preventing religion-based conflicts, and promoting inclusive public dialogue.*

The study highlights that justice, in its various social manifestations, is often interpreted subjectively, which can result in the marginalization of religious minorities, violations of believers' rights, monopolization of the religious landscape by certain confessions, and the politicization of religion. In this regard, justice emerges as a critical mechanism for maintaining religious security and addressing religious threats within society. The analysis of justice within the framework of religious security under wartime conditions offers a more profound understanding of how legal, social, and moral-ethical values can contribute to the peaceful coexistence of diverse theological communities in a multi-confessional environment. This, in turn, constitutes a vital component of Ukraine's resilient response to the aggression of the Russian Federation. Empirical realities reveal that Christian justice plays a decisive role in the nationwide resistance of the Ukrainian people, who, through societal solidarity, demonstrate acts of patriotism, courage, and heroism. Christian moral and ethical virtues, serving as a functional basis for religious security, underpin this resistance. Religious security, in its essence, refers to a condition in which individuals, society, and the state are safeguarded against threats arising from the religious domain. Moreover, religious justice in the social dimension addresses a broad spectrum of issues, including the support of vulnerable populations, the promotion of equal opportunities, and the alleviation of poverty. It serves as a cornerstone for the preservation of peace and societal harmony. The principles of Christian justice provide a normative framework for aligning social policy with the ethical practices of Christian communities in daily life. Justice, fundamentally, is a key element of religious freedom, shaped by individual worldviews, value systems, and religious traditions. This process is further influenced by interpersonal relations both within specific denominations and among different faith communities, impacting collaboration with secular institutions such as the state, the family, and civil society organizations. Given the existential challenges posed by the ongoing war, the topic of religious justice and security gains particular urgency, calling for further exploration within an interdisciplinary academic discourse.

Keywords: *religious justice, religious security, religious freedom, harmonization of social relations, Russian-Ukrainian war.*

Постановка проблеми. У сучасному глобалізованому світі, де релігійна різноманітність стає все більш вираженою, виникає необхідність у забезпеченні релігійної безпеки – стану, за якого представники всіх конфесій можуть вільно сповідувати свої переконання без страху дискримінації, переслідування чи насильства. Однак досягнення такого стану неможливе без фундаментального принципу – справедливості, яка є основою для формування гармонійних міжрелігійних відносин, запобігання конфліктам на релігійному ґрунті та побудови суспільного діалогу в умовах російсько-української війни.

У контексті досліджуваної проблеми справедливості в умовах війни має різне розуміння, вона часто трактується суб'єктивно, що може призводити до дискримінації релігійних меншин, порушення прав віруючих, монополізації релігійного простору окремими конфесіями або навіть використання релігії у політичних цілях. У такому контексті актуальним постає питання: яким чином справедливість впливає на забезпечення релігійної безпеки, і чи є вона універсальним інструментом подолання релігійних загроз у суспільстві? Отже, дослідження ролі справедливості в контексті релігійної безпеки є вкрай важливим, оскільки розкриває розуміння того, як представити правові, соціальні та морально-етичні цінності, здатні

гарантувати мирне співіснування різних теологічних громад у багатоконфесійному середовищі. Останнє постає вагомим чинником успішного українського спротиву рашистській навалі. Як довела сама практика життя, християнська справедливість є визначальною у всенародному спротиві українців, які, консолідуючись у соціальному просторі, виявляють приклади патріотизму, мужності й героїзму. І важливим у цьому вимірі є той факт, що справедливість є християнською морально-етичною чеснотою, її функціональна основа забезпечується релігійною безпекою. У своїй сутності релігійна безпека – це стан, за якого людина, суспільство і держава захищені від загроз, пов'язаних із релігійною сферою. З іншого боку, це стан захищеності суспільства від загроз, пов'язаних із використанням релігійного чинника для дестабілізації ситуації, розпалювання міжконфесійної ворожнечі, втручання іноземних держав через релігійні структури. А справедливість у цьому контексті – це дотримання принципів рівності, свободи совісті, визнання права кожного на віру та ідентичність, а також відповідальність за дії, що підривають духовну єдність і мир.

Аналіз джерел та літератури. Проблематика дослідження, пов'язана із роллю справедливості в релігійній безпеці в умовах російсько-

української війни, є однією із найактуальніших для сучасної української соціогуманістики. На особливу увагу заслуговують історико-філософські дослідження справедливості як однієї зі складових формування релігійної безпеки у постколоніальних та воюючих країнах. У цілому, історико-філософський екскурс щодо розуміння ролі справедливості та її впливу на релігію розглядалося багатьма науковцями. Особливо гостро ця проблематика представлена в індійській, китайській, грецькій філософії. Але більш системно, через призму соціальних та управлінських відносин справедливість виокремлюється у філософії Платона. У його розумінні концепція справедливості розкрита у діалозі «Держава», де Платон розглядає справедливість як гармонію між частинами душі (розуму, волі, бажань) і соціального стану (правителів, воїнів, ремісників). На думку Платона, справедливість – це внутрішній порядок, що гарантує злагоду в суспільстві. У контексті дослідження справедливості у Платона заслуговує на увагу праця І. Савицької та Б. Стадника «Ідея справедливості у Платона» [8]. Вони стверджують, що справедливість для Платона – «це стан соціальної гармонії, в якому кожен виконує свою власну функцію», не намагаючись «зазіхати» на функції інших. З іншого боку, це ідеал, до якого потрібно прагнути як в суспільстві, так і в душі індивіда, забезпечуючи таким чином добробут та порядок. Вона є по суті відображенням ідеї порядку у світі як у соціальному, так і в індивідуальному вимірі. Головну причину руйнації суспільних звичаїв, установок Платон вбачав у «власницьких потягах людей». Пошук основ співжиття багатих і бідних, мінімізація конфліктів можливі шляхом узгодженості їхніх потреб, інтересів, цінностей, що призводить до соціальної злагоди всіх верств населення, особливо воїнів та правителів. Платонове розуміння справедливості допускає нерівність у владі та привілеях, не називаючи таку нерівність несправедливою, а тому реалізація принципів справедливості має за передумову регуляторну політику держави, в основі вияву якої є морально-етичні цінності. Зв'язок із релігійною безпекою може розглядатися як баланс між релігійними громадами, що досягається шляхом непорушення прав інших. В основі має бути дотримання кожною «частиною» свого місця в соціальному організмі. Якщо кожна релігійна група діє в межах правового поля та морально-етичних цінностей, то справедливість забезпечує соціальну стабільність.

Арістотель розглядає справедливість як рівність та добродетель. Так у «Нікомаховій етиці» він розрізняє розподільну і вирівнювальну справедливість. Перша стосується розподілу благ згідно з гідністю, друга – виправлення соціальної нерівності. Зв'язок із релігійною безпекою прослідковується через застосування розподільчої справедливості, де всі конфесії мають рівні права й доступ до ресурсів, що дозволяє зберігати мир. Вирівнювальна справедливість допомагає виправити історичну дискримінацію певних релігійних груп [2, с. 75–76].

Августин Блаженний розуміє справедливість як божественний порядок. Так, у творі «Про град Божий» він її розглядає як чесноту, яка «надає кожному своє». Однією із його центральних тез є думка, що держава, яка не визнає Бога, не може бути справедливою, навіть якщо дотримується законів [1]. А тому, справедливим є лише те суспільство, яке підкоряється Божим законам. У цілому суспільство має керуватися не лише людськими, а й божественними законами. Проте такий підхід може містити загрозу моноконфесійності тоді, коли релігійна безпека гарантується лише для домінуючої віри.

Томас Аквінський, розкриваючи природний закон і загальне благо, вважав, що справедливість – це чеснота, яка веде людину до природного закону, а релігійна свобода, з його точки зору, допускається в межах порядку, що веде до загального блага. У цілому справедливість має відповідати природному порядку, водночас релігійна свобода не загрожує суспільному благу, а створює умови для відповідних регулятивних обмежень [12]. Джон Локк зосередив зусилля на місці толерантності і свободи совісті. У «Листі про віротерпимість» Локк наголошує на необхідності релігійної толерантності як основи громадянського миру. Він захищає право людини на свободу віросповідання, застерігаючи від втручання держави в духовне життя. Локк закладає основи сучасного розуміння релігійної безпеки як гарантії справедливого ставлення до всіх релігій, незалежно від їхньої чисельності чи впливу. Без справедливості як правової рівності неможливе безпечне співіснування конфесій [3].

Джон Ролз розкриває справедливість як чесноту (fairness). Так, у праці «Теорія справедливості» Ролз запропонував модель «завіси незнання», за якою справедливі суспільні інститути мають розглядатися так, ніби учасники не знають свого становища (релігійного, соціального, економічного). Така модель передбачає нейтральність держави щодо релігії й забезпечує рівність усіх конфесій. Це формує підґрунтя для стабільної релігійної безпеки, де жодна релігія не має привілеїв [7].

Юрген Габермас розкриває роль комунікативної дії і міжрелігійного діалогу. Він стверджує, що справедливість можлива лише через раціональний діалог і взаєморозуміння між різними учасниками публічного простору. Для уникнення релігійних конфліктів важливо вести відкритий діалог між релігіями та між релігійними і світськими інституціями. Справедливість полягає в рівних можливостях до участі в цьому діалозі [11]. Отже, філософська традиція демонструє, що справедливість є ключовою умовою для релігійної безпеки, оскільки забезпечує рівність прав і свобод всіх віруючих; репрезентує гармонію між релігійними і світськими нормами; запобігає дискримінації та конфліктам; відкриває умови для відкритого діалогу. Без справедливості у багатоконфесійному суспільстві релігійна безпека перетворюється на формальність, а не на реальний стан миру й гідності.

Існуючу сьогодні у вітчизняному соціогуманітарному дискурсі велику зацікавленість у вивченні справедливості та її ролі щодо релігійної безпеки в Україні та за її межами демонструє створений корпус наукових праць. Провідними щодо цієї проблематики є дослідження відомої філософині О.І. Предко, зокрема, у праці «Релігійна безпека/небезпека: можливості та загрози у сфері державно-церковних відносин» вона акцентує увагу на думці, що діалог на основі взаємної поваги між державою та Церквою, по-перше, «гарантує свободу віросповідання, що є фундаментальним правом людини»; по-друге, «незалежність релігійних організацій від державного контролю сприяє зміцненню довіри громадян до обох інститутів, позаяк довіра є основою стабільного та мирного суспільства»; по-третє, «допомагає розв'язувати конфлікти мирним шляхом, запобігаючи їх ескалації»; по-четверте, коли держава не нав'язує своїх завдань релігійним організаціям, знижується ризик використання релігії для політичних цілей або просування державного іміджу»; по-п'яте, «спільні дії, засновані на партнерстві, сприяють активній участі релігійних організацій у громадському житті, уможливають розвиток громадянського суспільства» [4, с. 51].

З іншого боку, розкриваючи роль взаємовідносин держави і церкви, вона зазначає, що загалом стратегії управління можливостями та ризиками в даній царині включають такі установки: по-перше, «державна політика щодо відносин із Церквою повинна ґрунтуватися на партнерській моделі, забезпечуючи рівні права та можливості для всіх релігійних організацій»; по-друге, «важливо мати чітку правову базу, що регулює державно-церковні відносини, запобігаючи зловживанням та забезпечуючи захист прав і свобод громадян»; по-третє, «сприяння діалогу між релігійними лідерами та державними органами може допомогти у розв'язанні конфліктів і зміцненні соціальної злагоди»; по-четверте, «спільні програми, проекти, гранти з підвищення рівня релігійної толерантності та розуміння можуть сприяти зменшенню напруги та запобіганню конфліктам» [4, с. 52].

Акцентуючи увагу на ціннісних вимірах, на думку О. Предко і Д. Предко, духовність постає як не «лише складова особистості», вона «вкорінена в глибших шарах її «Я-концепції», й розкриває парадоксальну «можливість та здатність до «погляду ззовні». У цьому контексті духовність безпосередньо пов'язана з мораллю. Більше того, «моральна свідомість передбачає відображення об'єктивної реальності через призму вищих духовних цінностей». Тому «моральність є стрижнем, через який розкривається духовність». У цьому сенсі «духовність – це певний алгоритм, що має коріння в глибоких шарах колективного несвідомого». Це потенціал, завдяки якому відбувається «зростання» «людини» в людині. Отже, моральність – це механізм актуалізації духовності щодо набуття найвищих значень і цінностей, тих моральних установок, які привносять конструктивні та трансформаційні принципи в усі сфери реальності» [13, р. 72–73].

Водночас варто відзначити, що науковці не встигають проаналізувати усе розмаїття і поліфонію проявів справедливості, що стосується безпекової складової у релігійному вимірі.

Метою даної розвідки є розкриття ролі справедливості для релігійної безпеки. Дослідження провадитиметься з акцентуванням уваги на християнській традиції та на соціо-філософській і філософсько-світоглядній основі.

Основна частина. У сучасному суспільстві, де релігійне різноманіття стало невід'ємною частиною соціального життя, особливого значення набуває забезпечення релігійної безпеки. Це не лише питання захисту духовних цінностей, але й основа мирного співіснування громадян. Одним із ключових чинників, що впливає на рівень релігійної безпеки, є справедливість як на рівні державної політики, так і в міжособистісних відносинах. Актуальним у цьому вимірі є те, що в умовах військової агресії РФ функціонування Української держави, відновлення культурно-самобутніх традицій українського народу та зростання його історичної самосвідомості популярності набуває ідея творення національної Церкви, що, знову ж таки, є невіддільним елементом національної ідеї або рельєфніше це можна назвати ідеєю національного поступу. В її реалізації вбачається дієвий засіб врегулювання міжцерковних конфліктів, зменшення напруженості в релігійному середовищі, особливо поміж православними юрисдикціями. Досягнення консолідації та єднання українського суспільства загалом є важливою загальнолюдською цінністю. А тому в реаліях українського суспільства процес історичної творчості соціуму значною мірою залежить від можливості розвитку соціальних відносин, обсягу прав і свобод, які визначають її соціальні можливості й блага, забезпечують характер життєдіяльності, систему комунікацій, взаємодій у суспільстві. Важливим у цьому процесі постає така християнська морально-етична чеснота, як справедливість, її функціональна основа забезпечується релігійною безпекою. У своїй сутності релігійна безпека – це стан, за якого людина, суспільство і держава захищені від загроз, пов'язаних із релігійною сферою. Вона охоплює: свободу віросповідання; відсутність релігійної дискримінації; міжконфесійну толерантність; протидію радикалізації й екстремізму; повагу до релігійних почуттів усіх віруючих. У цілому релігійна безпека є складовою національної безпеки, яка значною мірою залежить від соціальної рівноваги та справедливості у суспільстві. Важливою складовою релігійної безпеки постає справедливість. Значення справедливості в контексті релігійної безпеки безпосередньо пов'язане із тим, що вона є основою гармонізації суспільних відносин. У релігійній площині це означає: рівне ставлення до представників усіх конфесій; однаковий правовий статус для релігійних організацій; свободу сповідувати будь-яку віру або не сповідувати жодної; захист від упереджень, насильства чи дискримінації за релігійною ознакою.

В українському суспільстві справедливість формує середовище довіри, де релігійні громади можуть мирно співіснувати, взаємодіяти як між собою, так і з державою. Це мінімізує ризики радикалізації в суспільстві, ізоляції релігійних меншин, мінімізує конфлікти та протести. У такому розумінні справедливість виступає однією із основних моральних і правових категорій, яка означає рівність і законність по відношенню до людей незалежно від їхніх переконань. З іншого боку несправедливість призводить до того стану, що: посилюється міжрелігійна напруга; з'являється дискримінація та маргіналізація окремих груп; зростають ризики релігійного екстремізму; порушуються права людини; можливі масові заворушення; проявляється суспільна нестабільність; здійснюється підрив авторитету держави. Отже, несправедливість у релігійній сфері є потенційним джерелом серйозної загрози як для окремих громадян, так і для всієї держави. Важлива роль у цьому процесі належить державній політиці. Як справедливо зазначає відомий український релігієзнавець Олена Предко, в цілому «стратегії управління можливостями та ризиками в даній царині включає такі установки: по-перше, державна політика щодо відносин із Церквою повинна ґрунтуватися на партнерській моделі, забезпечуючи рівні права та можливості для всіх релігійних організацій; по-друге, важливо мати чітку правову базу, що регулює державно-церковні відносини, запобігаючи зловживанням та забезпечуючи захист прав і свобод громадян; по-третє, сприяння діалогу між релігійними лідерами та державними органами може допомогти у розв'язанні конфліктів і зміцненні соціальної злагоди; по-четверте, спільні програми, проєкти, гранти з підвищення рівня релігійної толерантності та розуміння можуть сприяти зменшенню напруги та запобіганню конфліктам» [14].

Отже, питання справедливості в умовах війни має безпосереднє відношення до соціальних, політичних, морально-етичних, нормативно-правових цінностей. Особливо актуалізується справедливість у контексті релігійної безпеки в період військової агресії РФ у зв'язку з існуванням багатьох релігійних конфесій. Законодавче забезпечення свободи віросповідання та рівності конфесій в Україні сприяє релігійному миру. Водночас будь-які прояви упередженого ставлення до окремих релігійних організацій можуть створити напруження й сприяти зовнішньому впливу на внутрішню ситуацію в державі. Тому важливо, щоб держава залишалась нейтральною та справедливою по відношенню до всіх релігій. Саме це характеризує справедливість не лише як етичну категорію, але й як нормативно-правовий регулятор щодо стратегічних передумов забезпечення релігійної безпеки, створюючи підґрунтя для мирного співіснування, взаємоповаги й стабільності в суспільстві. Лише через справедливе ставлення до всіх релігійних спільнот можливо гарантувати як індивідуальну свободу совісті, так і національну безпеку в цілому. Розуміння останнього, в нинішніх умовах функціонування української держави, відновлення культурно-самобутніх

традицій нашого народу та зростання його самосвідомості популяризує ідею відновлення загальнолюдських цінностей, закладених в різні історичні періоди. Особливо актуальною в умовах російської агресії постає роль національної Церкви, що, знову ж таки, є невіддільним елементом національної ідеї або рельєфніше це можна назвати ідеєю національного поступу. В її реалізації вбачається дієвий засіб врегулювання міжцерковних конфліктів, зменшення напруженості в релігійному середовищі, особливо поміж православними юрисдикціями, досягнення консолідації та єднання українського суспільства загалом. Останнє забезпечує процес історичної творчості людини, яка в значній мірі залежить від обсягу прав і свобод, що визначають її соціальні можливості й блага, характер життєдіяльності, систему комунікацій, взаємодій, відносин людей у суспільстві.

РФ у своїй політиці інструменталізує релігію, порушуючи принцип справедливості. Так, у межах гібридної війни вона активно використовує релігійний чинник як інструмент впливу, зокрема, через підтримку Української православної церкви Московського патріархату (УПЦ МП) як каналу пропаганди; просування "руського мира" як квазірелігійної ідеології; створення образу "єдиної православної цивілізації", яка має протистояти Заходу. Такі дії є порушенням принципів справедливості, адже: порушують релігійний нейтралітет держави; призводять до дискримінації інших конфесій; спотворюють духовну ідентичність українського народу; спричиняють розпалювання ворожнечі під виглядом релігійних переконань.

В умовах війни справедливість постає умовою стійкості релігійного середовища. Для досягнення релігійної безпеки необхідне забезпечення справедливості у трьох ключових напрямках.

Перший – правова справедливість (забезпечення рівності конфесій перед законом); протидія діяльності релігійних організацій, пов'язаних з агресором; справедливе судочинство у справах, пов'язаних із порушенням релігійних прав.

Другий – соціальна справедливість (запобігання дискримінації віруючих на основі їх конфесійної приналежності); гарантії свободи віросповідання в умовах воєнного стану; захист релігійних меншин.

Третій – моральна справедливість (визнання морального авторитету релігійних лідерів, які виступають за мир, правду й єдність, та оцінка діяльності церков і духовенства з позиції моральної відповідальності за поширення неправди, колабораціонізм або підбурювання до ненависті).

Важливим у цьому процесі постає звернення до християнської справедливості як чесноти, яка притаманна Богу. Розкриття смислового розуміння означеного передбачає звернення до біблійного тексту. Так, у Біблії пишеться, якщо Бог справедливий, то й людина до інших має бути справедливою. У Біблії не часто використовується слово «справедливість». Якщо вона і є, то більше пов'язана з милосердям і любов'ю. Синонім слова «справедливий» є

«праведний». Тобто, Бог праведний, він судить по правді людей та їхні вчинки.

Відповідно до учення Святого письма грішник має бути покараний, а праведник має отримати винагороду. Згідно учення винагороду отримує той, хто дотримуватиметься Закону Божого, і відповідно покарання того, хто його порушуватиме. У Новому Заповіті теж підкреслюється, що коли людина робить добро, вона отримує блаженство. Водночас не завжди вона отримує блаженство на землі. Із цього приводу Господь каже, що праведна людина обов'язково буде нагороджена, але, можливо, не в земному житті. І це теж є певним проявом релігійної справедливості. Багато богословів задавалися питанням: чому у цьому світі стільки несправедливості? Навіть мудрий Соломон якось сказав, що мало не позаздрив нечестивцям, дивлячись на те, як добре у них все складається. Позаздрив би, якби не побачив їхній кінець. Нечестивці «обов'язково отримають своє покарання» потім, якщо не отримають його при земному житті. У православної церкви ми розуміємо, що земне життя – це лише підготовка до життя вічного. Зі Старого Заповіту відомо, що людство пройшло крізь багато випробувань. І, здавалось би, це було несправедливо. Але праведники, які крізь це пройшли, вже в Раю користуються насолодою, яку їм «Бог дарував за випробування», крізь які вони пройшли на Землі. Теологи стверджують, що дуже легко людині визначити, справедливо вона вчинила, чи ні. Адже мірилом справедливості, яку Бог вклав у кожну людину, є совість. Якщо ми чинимо по совісті – отримуємо радість і задоволення, а якщо всупереч їй – відчуваємо тривогу і неспокій. Отже, совість як морально-етична категорія «не дасть людині спокою». Вона є внутрішнім суддею, з яким необхідно помиритися, для чого слід зробити те, що «вона нам наказує зробити» [9, с. 67–68].

В умовах війни у суспільстві регуляторну політику, якої має дотримуватися людина, формують морально-етичні цінності, нормативно-правова законодавча база тощо. Але якщо людина – християнин, то їй і «законів писати не потрібно», вона й так буде чинити справедливо. Ціннісним тут постає принцип справедливості: як по відношенню до себе маємо вчиняти, так і по відношенню до ближнього свого. В основі такого морально-етичного принципу є любов. Із часом відношення до справедливості змінювалося. Так, у Старому Заповіті Бог вчив людей справедливості через правило «Око за око, зуб за зуб». Тобто, якщо людина тобі зробила зло – то не зроби їй більшого зла. А в Новому Заповіті Ісус Христос ставить людство на нову сходинку, вищу, ніж справедливість. Він вчить справедливо ставитися як до себе, так і до іншого – з милосердям і прощенням. Любов вище справедливості, адже через любов ми допомагаємо людині виправитися. Тому найкраще покарання – це любов і милосердя, адже завдяки любові людина змінюється, ми її перетворюємо з ворога на друга. Якби Бог був би лише справедливим, а не милосердним, то ми на Землі вже не жили б. Ми робимо дуже

багато недобрих речей, але Бог терпить тому, що він проявляє більше любові, аніж справедливості. Подібно у християнстві є такий девіз – люби ворогів своїх, ненавидь ворогів Божих і воюй із ворогами Батьківщини, але дотримуйся головного принципу християнської справедливості – роби так, як хочеш, щоб робили з тобою. Хочеш, щоб тебе любили – сам люби, хочеш, щоб тебе прощали – сам прощай. Православна Церква України вчить, що справедливість – це налаштованість душі, вона безпосередньо пов'язана із відповідальністю. З християнської традиції ми розуміємо справедливість як вчинки християнина, які співпадають із його обов'язками перед Богом і людьми. Звісно, справедливості в соціальному просторі завжди бракує. Часто люди запитують у тих чи інших випадках: «Хіба це справедливо?». З іншого боку, досить часто ставиться запитання: «Хіба може бути Бог несправедливим?» І в псалмах дається відповідь: «Праведний Ти, Господи, і справедливі суди Твої» (Пс.1 18,137). Тому ми повинні самі оцінювати свої вчинки і бути справедливими як до себе, так і до інших. Боротися за справедливість необхідно, починаючи із себе. Якщо кожен буде чинити відповідно до заповідей, то цим самим він відновлюватиме справедливість. Але, якщо людиною керують власні «меркантильні бажання» і вона свідомо порушує заповіді, то цим вона порушує загальнолюдські цінності.

Подібні акценти у контексті цінностей Святого Писання розставлено і у вченні римо-католицької церкви. В їх основі лежать десять Божих заповідей, особливо – дві з них. Це – «Люби Господа Бога свого всім серцем своїм і всією душею своєю» та «Люби ближнього свого, як самого себе». Якщо я собі бажаю добра, то й ближньому маю подібного бажати. Не можна, щоб моє бажання добра собі якимось чином порушувало добро мого ближнього. Отже, справедливість є Божественною сутністю, вона не належить людині й вона не є «світським законодавцем». Звісно, в ході історичного процесу формується концепція справедливості у стосунках між людьми. Однак її першоджерелом є Бог, який дав людям життя, і він є тим, хто вершить справедливість. Тому варто розглядати це питання і в контексті стосунків між Богом як Творцем та людиною як творінням. Якщо проводити аналогії із Біблійним сюжетом, звернувшись до первородного гріха, то людина спочатку порушила гармонію стосунків із Богом, а потім це перейшло, на прикладі братів Каїна й Авеля, у відносини між людьми. Через відсутність людської справедливості сталося вбивство Авеля. Здавалось би, справедливою карою було б позбавлення життя Каїна, але ж Бог не вбиває його і не дозволяє це робити людям. Тому основна думка зводиться до того, що справедливість «належить Богові», і людина на неї має молитися, дотримуватися й цінувати.

Євангельські християни-баптисти вважають, що Бог сам наділяє окремих людей правом карати винних і відновлювати справедливість. Справедливість Божественна – це коли ти робиш те, що заспокоює твого ближнього. Людська справедливість не

призначена для людей духовних. Якщо духовна людина покладає надію на людську справедливість, то вона «нерозумна», оскільки в порівнянні зі «справедливістю Божественною людська дорівнює нулю». Але навіть і людина мирська, домігшись чогось у цьому житті, застосовуючи людську справедливість, не буде мати справжньої радості й душевного спокою.

На думку теологів, із мирської точки зору справедлива людина це та, яка судження свої формує на засадах загальнолюдських цінностей. Однак досконалою є людина, яка вибудовує свої судження та вчиняє не за [законами] суспільними, а за Божественною правдою. У такому розумінні вчинки людини благословляє Бог, що дає можливість ніколи не домішувати до своїх дій свого «я» і власної вигоди. З цією метою, можна сказати, прощу Бога послати мені Божественну Благодать, оскільки людська справедливість, навіть найдосконаліша, завжди має в собі людську правду. І доки в людині жива правда, Дух намагається вивергнути її з неї як чужорідне тіло, а людина б'ється, то перемагаючи, то зазнаючи поразки, і душевно знесилюється. Проте, набувши Божественної правди, людина очищається через Божественне Просвітлення.

Отже, релігійна справедливість у соціальному вимірі стосується принципів і цінностей, закладених у християнських ученнях, які мають бути реалізовані в соціумі. Вони є важливою складовою християнської етики та моралі і проявляються у відносинах між людьми, зокрема в соціальній рівності, підтримці вразливих груп населення, боротьбі з бідністю та нерівністю. Акцентуючи увагу на такому аспекті поняття як справедливість, варто відзначити, що любов до ближнього у християнстві не є лише юридичним або політичним принципом. Ісус Христос навчав: «Люби ближнього свого, як самого себе» (Мт. 22:39). Це означає, що кожна людина має ставитися до інших з повагою, турботою та розумінням, що має проявлятися у соціальних відносинах. Християнська справедливість передбачає підтримку тих, хто найбільше її потребує, зокрема це бідні, хворі, в'язні, сироти та одинокі жінки. Саме вона відкриває рівні можливості, оскільки усі люди, незалежно від соціального статусу, національності чи статі, мають рівні права перед Богом і мають бути рівними перед законом [6]. Християнське вчення наголошує на тому, що «немає ні греків, ні юдеїв, ні чоловіка, ні жінки» (Гал. 3:28), тобто в очах Бога всі люди рівні. Це має бути відображено в реальних соціальних відносинах, нормативно-правих механізмах щодо забезпечення рівних можливостей у боротьбі з дискримінацією та соціальною несправедливістю. Справедливість має бути вагомим чинником підтримки бідних і слабких, оскільки у Біблії багато разів підкреслюється, що Бог про них піклується. Так, у Старому Завіті, в книзі Пророка Ісаї, написано: «Моїй душі приємна справедливість, а не жертви» (Іс. 1 :1 1). Подібна думка міститься і в Новому Завіті, де зазначається, що Ісус Христос не раз наголошував на важливості допомоги нужденним: «те, що ви зробили одному з братів моїх най-

менших, те ви зробили мені» (Мт. 25:40). Це закликає християн до активної участі в боротьбі з бідністю, нерівністю, соціальними і економічними проблемами. Християнська справедливість тісно пов'язана з миром і примиренням, соціальними процесами суспільного буття [5].

Ісус Христос навчив своїх учнів бути миротворцями такими словами: «блаженні миротворці, бо вони будуть зватися синами Божими» (Мт. 5:9). Справедливість у цьому контексті означає не лише відновлення рівноваги через покарання за злочини, а й потребує знаходження шляхів до миру, примирення, прощення, особливо у випадках кризових процесів та конфліктів, зокрема й військових. У такому вираженні справедливість виступає як правосуддя і відповідальність. Регуляторним механізмом цього процесу у християнстві є правосуддя, яке повинно здійснюватися з добрими намірами, а не з тими чинниками (корупція чи упередженість), що інколи мають місце. Влада, яка здійснює правосуддя, має бути справедливою і відповідальною перед Богом і людьми, дотримуватися моральних стандартів і принципів Божого права [10]. Водночас християнство підкреслює важливість економічної справедливості. Вона визначається тим, що у її основі постають загальнолюдські цінності. Як приклад, у Старому Завіті існують приписи щодо допомоги бідним і беззахисним, а в Новому Завіті, дотримуючись подібної думки, Ісус застерігає, що не можна служити одночасно Богові та мамоні (Мт. 6:24). Християнська соціальна справедливість вимагає добродійного розподілу благ, боротьбу з надмірним багатством одних за рахунок інших, тут же відстоюється думка щодо соціальної безпеки. Водночас, соціальна відповідальність від християнина потребує стати активними учасниками змін у суспільстві, виступати за справедливість та брати участь у вирішенні різних проблем [14]. Це має бути виявом добродійної діяльності, волонтерстві, наданні допомоги нужденним, участі в політичному житті. Метою цього процесу має стати забезпечення добробуту всіх членів суспільства в умовах російсько-української війни. В умовах війни зростає роль усіх релігійних інституцій у відновленні справедливості. Так, Українські релігійні організації, зокрема, Православна Церква України, Українська Греко-Католицька Церква, представники ісламу, юдаїзму та протестантських деномінацій засуджують агресію; підтримують жертв війни; сприяють формуванню патріотизму на духовній основі; виступають за міжконфесійну злагоду. Таким чином вони стають акторами справедливості, які захищають релігійну безпеку від зовнішніх та внутрішніх загроз.

Висновки. Релігійна справедливість в умовах російсько-української війни охоплює широке коло питань, включаючи підтримку вразливих верств населення, щодо рівних можливостей, боротьбу з бідністю тощо. Вона є основою для забезпечення миру і гармонії в суспільстві. Принципи християнської справедливості постають основою для гармонізації соціальної політики та практичної діяльності християн у

їхньому повсякденному житті. У своїй сутності справедливість є важливою складовою релігійної свободи, яка визначається певним сприйняттям людського буття, особистісними світоглядними пріоритетами, ціннісними установками, релігійними традиціями. На цей процес впливають міжособистісні стосунки як всередині однієї конфесії, так і між представниками інших конфесій, що впливає на взаємопорозуміння та співпрацю з представниками світської сфери, інституціями, зокрема, такими, як державна влада, інститутом сім'ї, громадськими організаціями тощо. У контексті російсько-української війни (з 2014 року, з ескалацією з 2022 року дотепер) особливої актуальності набуває поняття релігійної безпеки як складової національної безпеки. Водночас справедливість як фундаментальна етична категорія виступає не лише моральним критерієм оцінки подій, але й важливим чинником у забезпеченні стійкості релігійного середовища. Питання релігійної справедливості, захисту прав віруючих, недопущення маніпуляцій релігією, а також боротьби з релігійною пропагандою агресора є ключовими у формуванні безпечного духовного простору. У такому вимірі справедливість — не лише етична категорія, а практичний інструмент забезпечення релігійної безпеки в умовах війни. У контексті російсько-українського протистояння справедливість вимагає рішучого протистояння релігійній агресії РФ; захисту духовного суверенітету України; забезпечення рівноправності та гідності всіх релігійних спільнот; моральної оцінки дій церков, що співпрацюють з агресором. Реалізація принципу справедливості у сфері релігії — це не лише запорука миру, але й основа духовної цілісності нації.

1. Августин Блаженний. Про град Божий — Блаженний. URL: [https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%9E_%D0%B3%D1%80%D0%B0%D0%B4%D0%B5_%D0%91%D0%BE%D0%B6%D1%8C%D0%B5%D0%BC_\(%D0%90%D0%B2%D0%B3%D1%83%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%BD\)/19](https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%9E_%D0%B3%D1%80%D0%B0%D0%B4%D0%B5_%D0%91%D0%BE%D0%B6%D1%8C%D0%B5%D0%BC_(%D0%90%D0%B2%D0%B3%D1%83%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%BD)/19)
2. Арістотель. Нікомахова етика / Переклав Віктор Ставнюк. Київ: Аквілон Плюс, 2002. 480 с. URL: http://am.history.univ.kiev.ua/Nikomakhova_etyka.pdf
3. Локк Дж. Лист про віротерпимість. URL: http://ni.biz.ua/17/17_15/17_152702_lokk-dzh-pismo-o-veroterpimosti.html
4. Предко О.І. Релігійна безпека/небезпека: можливості та загрози у сфері державно-церковних відносин. *Культурологічний альманах*. 2025. 1(13). С. 48–54. URL: <https://almanac.npu.kiev.ua/index.php/almanac/article/view/532>
5. Про справедливість Божественну і людську. URL: https://www.truechristianity.info/ua/books/paisiy/paisy_ua_03_008.php
6. Релігійні чинники в політичному процесі України. *Український незалежний центр політичних до-*

сліджень. 15.03.1996. URL: <http://www.ucipr.kiev.ua/publications/748>.

7. Ролз Джон. Теорія справедливості / Пер.з англ. О. Мокровський: К: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2001. 822 с.
8. Савицька І.М., Стадник Б.М. Концептуалізація справедливості у філософії Платона. *ПЕРСПЕКТИВИ. СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ЖУРНАЛ*. № 1. 2025. С. 85–93.
9. Стадник Борис. Християнська справедливість в соціальному вимірі. *Гуманітарний корпус: [збірник статей з актуальних наукових проблем]*. Випуск 54. Київ: ТОВ «НВП Інтерсервіс». 2025. С. 65–69.
10. Филипович Л.О. Неорелігії в Україні в епоху постмодерну. *Українське релігієзнавство. Бюлетень УАР і Відділення релігієзнавства ІФ ім. Г.С. Сковороди*. 2005. № 35. С. 261–279.
11. Habermas J. Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy*. 2006. № 14(1). Pp. 1–25. URL: <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2006.0024>
12. Thomas Aquinas. *Summa Theologica* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). New York: Benziger Bros. 1947. URL: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf
13. Predko O., Predko D. Imperatives of Spirituality: Essence and Key Meanings. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*. 2020. № 10 (1). Pp. 69–78. URL: <https://beytulhikme.org/DergiTamDetay.aspx?ID=1517>
14. Predko O., Predko D. Religious Security: Its Essence and Main Factors (Ukrainian Context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. 2024. Vol. 44. №. 3. Pp. 58–73.

References

1. Augustine Saint. (n.d.). *De Civitate Dei* [The City of God]. URL: [ru.wikisource.org/wiki/%D0%9E_%D0%B3%D1%80%D0%B0%D0%B4%D0%B5_%D0%91%D0%BE%D0%B6%D1%8C%D0%B5%D0%BC_\(%D0%90%D0%B2%D0%B3%D1%83%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%BD\)/1](https://ru.wikisource.org/wiki/%D0%9E_%D0%B3%D1%80%D0%B0%D0%B4%D0%B5_%D0%91%D0%BE%D0%B6%D1%8C%D0%B5%D0%BC_(%D0%90%D0%B2%D0%B3%D1%83%D1%81%D1%82%D0%B8%D0%BD)/1) (in Ukr.).
2. Aristotel. (2002). *Nikomakhova etyka* [Nicomachean Ethics]. (V. Stavniuk, Trans.). Kyiv: Akvilon Plus. URL: http://am.history.univ.kiev.ua/Nikomakhova_etyka.pdf (in Ukr.).
3. Lokk Dzh. *Lyst pro viroterpymist* [A letter concerning toleration]. URL: http://ni.biz.ua/17/17_15/17_152702_lokk-dzh-pismo-o-veroterpimosti.html (in Ukr.).
4. Predko O.I. (*Kulturolohichnyi almanakh*. 2025.) *Relihiina bezpeka/nebezpeka: mozhyvosti ta zahrozy u sferi derzhavno-tserkovnykh vidnosyn* [Religious security/insecurity: Opportunities and threats in the sphere of state-church relations]. 1(13). Pp. 48–54. URL:

- <https://almanac.npu.kiev.ua/index.php/almanac/article/view/532> (in Ukr.).
5. *Pro spravedlyvist Bozhestvennu i liudsku* [On Divine and Human Justice]. URL: https://www.truechristianity.info/ua/books/paisiy/paisy_ua_03_008.php (in Ukr.).
 6. *Relihiini chynnyky v politychnomu protsesi Ukrainy* [Ukrainian Independent Center for Political Research]. (15.03.1996). *Ukrainskyi nezalezhnyi tsentr politychnykh doslidzhen*. URL: <http://www.ucipr.kiev.ua/publications/748> (in Ukr.).
 7. Rolz Dzhon. (2001). *Teoriia spravedlyvosti* [A theory of justice] / Per.z anhl. O. Mokrovskiy: K: Vyd-vo Solomii Pavlychko «Osnovy». 822 p. (in Ukr.).
 8. Savytska I.M., Stadnyk B.M. (2025). *Kontseptualizatsiia spravedlyvosti u filosofii Platona* [Conceptualization of justice in Plato's philosophy]. *PERSPEKTYVY. SOTSIALNO-POLITYCHNYI ZHURNAL*. № 1. Pp. 85–93. (in Ukr.).
 9. Stadnyk Borys. (2025). *Khrystianska spravedlyvist v sotsialnomu vymiri* [Christian justice in the social dimension]. *Humanitarnyi korpus: [zbirnyk statei z aktualnykh naukovykh problem]*. Vypusk 54. Kyiv: TOV «NVP Interservis». Pp. 65–69. (in Ukr.).
 10. Fylypovych L.O. (2005). *Neorelihii v Ukraini v epokhu postmodernu* [New religions in Ukraine in the post-modern era]. *Ukrainske relihiieznavstvo. Biuleten UAR i Viddilennia relihiieznavstva IF im. H.S. Skovorody*. № 35. Pp. 261–279. (in Ukr.).
 11. Habermas J. (2006). Religion in the public sphere. *European Journal of Philosophy*. 14(1). Pp. 1–25. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.2006.0024>
 12. Thomas Aquinas. (1947). *Summa Theologica* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). New York: Benziger Bros. URL: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274,_Thomas_Aquinas,_Summa_Theologiae_%5B1%5D,_EN.pdf
 13. Predko O., Predko D. (2020). Imperatives of spirituality: Essence and key meanings. *Beytulhikme: An International Journal of Philosophy*. # 10(1). Pp. 69–78. URL: <https://beytulhikme.org/DergiTamDetay.aspx?ID=1517>
 14. Predko O., Predko D. (2024). Religious security: Its essence and main factors (Ukrainian context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*. # 44(3). Pp. 58–73.
- Отримано редакцією журналу / Received: 25.10.25
Прорецензовано / Revised: 31.10.25
Схвалено до друку / Accepted: 31.10.25

DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2025.37.21>
УДК 314/316+378(477)

Тетяна ТАЛЬКО

кандидат філос. н., доцент кафедри філософії,
факультет суспільних наук і міжнародних відносин,
Дніпровський національний університет
імені Олесея Гончара

ORCID: 0000-0001-5173-9540

Email: talkotm@ukr.net

Ірина ГРАБОВСЬКА

кандидат філософських наук, старший науковий співробітник
відділу філософії і геополітики НДІУ КНУТШ,
Україна, м. Київ,
провідний науковий співробітник
Музею книги і друкарства України, м. Київ

ORCID: 0000-0002-7416-9541

Email: grabovskai@ukr.net

Юлія СЕРОВА

кандидат філос. н., доцент кафедри філософії гуманітарних наук,
філософський факультет
КНУТШ,
Україна, м. Київ

ORCID: 0000-0002-9211-8668

Email: sierova_yu@knu.ua

ФОРМУВАННЯ ЕТОСУ УКРАЇНСЬКОЇ МОЛОДІ ПІД ВПЛИВОМ КРИТИКИ АНТИУКРАЇНСЬКОЇ ДІЯЛЬНОСТІ РПЦ

Анотація. Стаття є результатом узагальнення багаторічного досвіду рецензування робіт учасників конкурсів МАН з релігієзнавчої проблематики, а також спостережень, отриманих у процесі спілкування зі студентами вишів у межах релігієзнавчих курсів. Осмислення проблеми формування етичного підґрунтя світогляду української молоді як чинника процесу національної ідентифікації в умовах війни з рашизмом та інформаційної війни, яка ведеться лідерами рпц, є актуальною проблемою у сфері вітчизняної гуманітаристики, зокрема, і в аспекті забезпечення національної безпеки України.

Формування патріотичного підґрунтя етосу української молоді набуває успішності, якщо школярі і студенти активно заангажовані у процес наукового пошуку відповідей на виклики, які нині постають перед українською спільнотою.

Критичне відношення до релігійних уявлень, вчень і практик, які пропонують лідери рпц в умовах повномасштабної війни, сприяє процесу національної ідентифікації молоді. Зокрема, критика релігійних фундаменталістських наративів рпц з позиції етичних ціннісних настанов української духовності свідчить про формування чітких уявлень молодих дослідників про відповідальність, справедливість, відвагу, героїзм, самопожертву, милосердя, ввічливість, правдивість, вірність, самовладання тощо.

У статті доводиться думка, що на формування етосу української молоді сьогодні суттєво впливає не лише усталений етос вітчизняної культури, але й етос війни як сукупність цінностей, що визначають моральні пріоритети під час ведення війни, підтримують її моральність і легітимність. Етос війни, базуючись на традиційних ціннісних засадах української культури, одночасно переформатовує її сенсожиттєві наративи, виділяючи ті, що забезпечують свободу і незалежність українській державі. Важливу роль в умовах війни відіграють сакральні цінності, які безпосередньо впливають на формування української ідентичності і патріотичної налаштованості нашої молоді, що, зрештою, вирішальним чином впливатиме на національну безпеку держави і спільноти у найближчому майбутньому. Нині вони є суттєво загроженіми з боку ворожої релігійної пропаганди, яка активно поширює антилюдські наративи російської православної церкви.

Етос молодого науковця, сформований у результаті критичного аналізу діяльності рпц, свідчить про здатність молодого покоління не лише критично сприймати і спростовувати облудні наративи «русс-

кого міра», але й переформатовувати духовні цінності нашого народу у відповідності до викликів сьогодення. Це є переконливим свідченням здатності українців виживати у лихоліттях історії.

Ключові слова: сакральні цінності, справедливість, мужність, героїзм, війна, національна безпека, рашизм, патріотизм, захист національних інтересів.

Tetiana TALKO

Ph.D., Associate Professor of the Department of Philosophy,
Faculty of Social Sciences and International Relations,
Oles Honchar Dnipro National University

Iryna GRABOVSKA

PhD, Senior Researcher
Department of Philosophy and Geopolitics,
Research Institute of Ukrainian Studies
of Taras Shevchenko National University of Kyiv,
Ukraine, Kyiv,
Visionary Researcher at the Museum of Books and Printing of Ukraine, Kyiv

Yuliia SIEROVA

PhD, Associate Professor
Department of Philosophy of Humanities,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Ukraine, Kyiv

FORMATION OF THE ETHOS OF UKRAINIAN YOUTH UNDER THE INFLUENCE OF CRITICISM OF THE ANTI-UKRAINIAN ACTIVITIES OF THE ROC

Abstract. *The article is the result of generalizing many years of experience in reviewing the works of participants in the Small Academy of Sciences contests on religious studies, as well as observations obtained in the process of communicating with university students within religious studies courses. Understanding the problem of forming the ethical basis of the worldview of Ukrainian youth in the context of the war against racism and the information war waged by the ROC leaders is a relevant problem in the field of domestic humanities.*

The formation of a patriotic foundation for the ethos of Ukrainian youth is successful if schoolchildren and students are actively engaged in the scientific search for answers to the challenges that currently face the Ukrainian community.

A critical attitude towards religious ideas, teachings and practices offered by the ROC leaders in the context of a full-scale war contributes to the process of national identification of young people. In particular, criticism of the religious fundamentalist narratives of the ROC from the perspective of the ethical value guidelines of Ukrainian spirituality indicates the formation of clear ideas among young scientists about responsibility, justice, courage, heroism, self-sacrifice, mercy, politeness, truthfulness, loyalty, self-control, etc.

The article argues that the formation of the ethos of Ukrainian youth today is significantly influenced not only by the established ethos of national culture, but also by the ethos of war as a set of values that determine moral priorities during warfare and support its morality and legitimacy. The ethos of war, based on the traditional values of Ukrainian culture, simultaneously reformats its meaningful narratives, highlighting those that ensure freedom and independence for the Ukrainian state. Sacred values play an important role in wartime, directly influencing the formation of Ukrainian identity and the patriotic attitude of our youth. They are currently under significant threat from hostile religious propaganda, which actively spreads the anti-human narratives of the Russian Orthodox Church.

The ethos of the young scientist, formed as a result of a critical analysis of the activities of the Russian Communist Party, testifies to the ability of the younger generation not only to critically perceive and refute the deceptive narratives of the "Russian world", but also to reformat the spiritual values of our people in accordance with the challenges of today. This is convincing evidence of the ability of Ukrainians to survive in the hardships of history.

Keywords: *sacred values, justice, courage, heroism, war, racism, patriotism, protection of national interests.*

Постановка проблеми. Актуальність заявленої проблематики не викликає сумнівів. Формування етосу українських школярів і студентів у процесі залучення молоді до наукової роботи, яка має на меті критичне осмислення антилюдських наративів рпц, безпосередньо впливає на здатність українсь-

кої спільноти не лише виживати в умовах війни з рашизмом, але й закладає підвалини нашого майбутнього. Етичне підґрунтя української ідентичності є серйозною зброєю у боротьбі з гібридною інформаційною агресією російської православної церкви, яка використовує концепції «русского міра», «єдиної

духовної спадщини» тощо як інструмент «м'якої сили» рф, поширюючи антиукраїнські нарративи серед широких верств населення [Див. про це детальн.: 6; 13; 14; 17; 18].

Рецензуючи роботи учнів Малої академії наук, консультуючи школярів-учасників конкурсів творчих робіт МАН, а також викладаючи релігієзнавчі дисципліни у різних вишах України, автори цього допису вирішили узагальнити набутий досвід співпраці з учнівською і студентською молоддю, налаштованою на науковий пошук у сфері релігієзнавства з метою виявлення особливостей формування етичного підґрунтя світогляду молодих українців в умовах війни. Ми переконані, що узагальнення результатів спостережень щодо процесу формування етосу сучасної української молоді сприятиме розвитку українського гуманітарного знання.

Етос як узагальнена характеристика культури певного соціуму, виражена в системі притаманних йому панівних цінностей і норм поведінки, формується у процесі історичного розвитку культури і виступає як обов'язковий чітко визначений набір ідеальних культурних взірців, якими керується спільнота. Як узагальнена характеристика культури сучасної української спільноти етос оприявнює себе у системі панівних цінностей і норм поведінки, притаманних нашому народу, засновується на цінностях духовності, свободи, справедливості, колективізму, поваги до традицій, естетичності, життєстійкості.

На противагу світовій філософії, у якій поняття «етос» стало поширюватись вже з епохи античності, в українській філософії воно набуло актуальності лише у ХХ столітті, хоча певний застосунок мало і у попередні періоди розвитку вітчизняної філософської культури. Скажімо, мислителі Києво-Могилянської академії і, зокрема, її яскравий випускник Г. Сковорода у своїх філософських роздумах про моральне самовдосконалення людини заради досягнення гармонії життя безпосередньо наблизились до розуміння поняття «етос» у тому ж значенні, в якому його застосовували тогочасні західноєвропейські філософи.

Слід зазначити, що Мирослав Попович був серед перших українських філософів, які намагались проаналізувати етос української культури. Дефінуючи це поняття у якості колективного морального укладу, який складається у процесі розвитку суспільства, філософ виявляв особливості функціонування цього феномена в межах конкретних історичних періодів розвитку української культури. При цьому філософ зауважував вплив цього феномена на формування національної ідентичності. Підкреслимо, що широкому запровадженню поняття етос у вітчизняній науковій обіг сприяло набуття Україною незалежності.

Сьогодні українські науковці вживають це поняття у різних аспектах. Наприклад, мова може йти про «етос інтелігенції», «етос науковця», «етос політика», «етос піхотинця» тощо. Останнім часом широко вживаним стало поняття «етос війни». Воно застосовується для опису сукупності цінностей, що визна-

чають моральність і легітимність ведення війни. Етос війни з рашизмом включає як традиційні цінності, так і нові, що виникають в умовах безпосереднього протистояння рашистській агресії.

Етос війни переформатовує ціннісно-смісловий універсум традиційної української культури. До основних рис етосу війни з рашизмом науковці відносять боротьбу за національну незалежність, героїзм і самопожертву, неприйняття імперської агресії, боротьбу за правду проти облудної пропаганди цінностей «руського міра», захист правди про історичне минуле українського народу, збереження та відтворення культурного спадку та демократичних ідеалів українців, вшанування захисників країни тощо.

Змістовно близьким до вищезазначеного є й поняття «етос піхотинця». Цей феномен розглядають як сформовану в умовах протистояння рашистській агресії нову концепцію, що визначає поведінку і дії військових під час служби і являє собою узагальнену систему моральних цінностей, принципів і переконань. У дописі на фейсбуці Сумського обласного ТЦК та СП зазначається, що командування Сухопутних військ, активно трансформуючи підходи до служби, впроваджує «Етос Піхотинця» як концепцію, яка повинна сприяти формуванню нового покоління воїнів, що діють за принципами честі, мужності і відповідальності. Зазначається, що це «фундамент, який зміцнює військову ідентичність та допомагає ухвалювати правильні рішення в умовах бойових дій», «набір моральних орієнтирів, які визначають відповідальність, взаємопідтримку та рішучість українських воїнів», заради «зміцнення бойового духу, згуртованості та культури відповідальності» [9].

Зауважимо, що сьогодні можна говорити про системний аналіз поняття етос, свідченням чого є той факт, що в українській науковій гуманітаристиці досить успішно розвиваються дослідження етосу демократії та громадянського суспільства, етосу національної ідентичності, етосу політичної культури тощо.

Спираючись на напрацювання вітчизняних філософів у якості методологічного підґрунтя дослідження та свої особисті висновки щодо зрушень, які відбулися в освітньому процесі України, автори вважають за доцільне вживати поняття «етос української молоді» для позначення системи моральних цінностей, принципів і моральних пріоритетів, які нині визначають особливості духовно-практичного освоєння дійсності українською молоддю.

Основна частина. Суттєвий вплив на формування етосу молодих українців нині має війна, яка є справжнім пароксизмом у сучасному світі. Будучи часом крайнього напруження колективного життя, війна виявляє як ницість, так і велич кожної конкретної людини.

Російські загарбники, намагаючись брутально зруйнувати Українську державу, наочно продемонстрували антилюдський лик рашизму. Геноцидні дії російської держави спонукають до висновку, що нині ніхто не має права залишатись осторонь боротьби за свободу Вітчизни. Усвідомлення цієї думки і форму-

вання активної громадянської позиції – це шлях, який проходять кращі представники нашої молоді у процесі отримання освіти. Відтак, метою сучасного освітнього процесу є не лише надання освітніх послуг, але й формування світогляду молодого людина, заснованого на етосі українського народу, сутність якого безпосередньо визначається такими рисами української культури, як свобода, демократизм, незалежність, гідність, соборність, солідарність, справедливість, милосердя, естетичність і любов до природи, духовність і релігійність, трагізм і життєстійкість тощо.

Науковці підкреслюють, що центральним елементом національного етосу є цінність свободи. Свободолюбство українців є результатом постійної боротьби проти загарбників, що здавна зазіхали на нашу землю. Інтеграція релігійних цінностей у повсякденне життя, набуття ними особливої ваги у сьогоденні свідчить про постсекулярний характер сучасної української культури [17].

Описуючи сутність війни, Роже Каюа підкреслював, що у сучасних суспільствах війна концентрує і збирає докупи все, що зазвичай намагається утримати певну зону незалежності. Мислитель зазначав: «... на зміну такому типу ізоляваності, де кожна людина облаштовує своє існування на власний розсуд, не беручи активної участі у справах усього поселення, приходять час, коли суспільство закликає всіх членів до колективного пориву, що ставить їх раптово пліч-о-пліч, збирає їх, підіймає, зрівнює, зближує тілом і душею. Настає час, коли суспільство раптом перестає бути толерантним, поблажливим, воно вже ніби не прагне, щоб про нього забули ті, добробут кого воно захищає. Тепер воно заволодіває майном, вимагає часу, втоми, навіть самої крові громадян» [11, с. 214]. Відтак, свою заангажованість у проблеми, якими переймається українська спільнота, співпереживання трагедії і величі свого народу демонструє і молодь, майбутні українські науковці.

Дослідники зазначають, що ми живемо в умовах нескінченної інформаційно-психологічної війни [4, с. 20]. Відтак, критичний аналіз дезінформації і фейків, які маніпулюють нашою свідомістю повсякчас потребує обізнаності у справі протистояння цим практикам. Критичний аналіз пропагандистських наративів рпц, проведений у роботах молодих дослідників МАНу, свідчить про те, що молодь схильна розрізняти поняття «дезінформація» і «фейкові новини», зважаючи на контекст, у якому вони використовуються. Хоча у соцмережах ці поняття часто вживаються як взаємозамінні, молоді дослідники МАНу вважають доцільним вживати термін дезінформація для позначення неправдивої інформації, автори якої свідомо маніпулюють суспільною думкою, обманюючи тих, кому ця інформація призначена. Критично аналізуючи дезінформацію, яка поширюється через ботоферми (організовані мережі акаунтів у соцмережах із метою впливу на громадську думку через поширення брехні), молоді дослідники навчаються відрізняти результати їхньої шкідливої діяльності від дописів реальних користувачів. Це є досить важким

завданням, бо згідно з даними досліджень, контроль ботами акаунтів у соцмережах нині досяг десяти відсотків. До того ж для поширення брехні широко використовується штучний інтелект. Метою російських ботоферм є поширення антиукраїнських наративів. Науковці зазначають, що СБУ у 2022 році викрила одну з найбільших ботоферм – «понад один мільйон фейкових акаунтів, які поширювали дезінформацію, зокрема, про нібито «здачу Києва» у перші дні вторгнення» [4, с. 20].

Науковці підкреслюють, що дезінформація переважно спрямована на роботу з раціональним мисленням, а фейкові новини, спотворюючи інформацію, апелюють до емоцій. Саме через емоційний вплив на аудиторію ті, хто створює і поширює фейки намагаються досягти своєї мети. Зауважимо, що ми вважаємо слушним пояснення причин поширеності фейків у сучасній культурі, надане українською дослідницею О. Гомілко, яка зауважує: «Поєднання фейкових новин з постмодерністською відмовою від універсальних істин породжує у цифровому середовищі потік контенту, що фактично унеможливує інформаційне замовчування. На останньому в минулому трималися авторитарні режими. Тепер авторитаризм більше не прагне приховувати правду – замість цього він зливає її у постмодерністський шум, де її важко відрізнити від брехні. Використовуючи постмодерністське визнання множинності наративів, авторитаризм продукує їх у великій кількості як рівнозначні епістемологічні конструкції. В умовах цього інформаційного шуму межа між правдою і фальшем розмивається. Знаменита фраза російської пропаганди «не все так однозначно» – це не лише засіб маніпуляції, але й відображення постмодерністської недовіри до істини як такої» [4, с. 19].

Розмірковуючи про причини війни, молоді дослідники зазначають суттєвий вплив російських ЗМІ і російської церкви на життя східних регіонів України. Вони підкреслюють, що російська православна церква безпосередньо залучена до збройної агресії проти України. Як приклад залученості лідерів рпц до підготовки збройної агресії молоді дослідники наводять заяви Московського патріарха Кирила про «розкольників на Майдані», які «відкрито закликали до викорінення Православ'я» в Україні. Також наводяться приклади як «цей облудний піп» твердить, що буцімто проти духовництва канонічної Української Православної Церкви здійснюється пряма агресія з боку держави. Нині виявлено, що багато хто зі священників УПЦ (МП) прямо і непрямо були залучені до участі у агресії, а при церквах зосереджувались терористичні угруповання росії. Студенти підкреслюють, що путін не мав би підтримки в Україні, якби не діяльність московського патріархату. Як зазначає Боб Вудворд у бестселері «Війна», Україна чітко дистанціювалась від Росії, зміцнюючи свої зв'язки із Заходом і НАТО [3, с. 81].

Досліджуючи релігійний фундаменталізм як ідеологічний вектор російського православ'я, одна з учасниць конкурсу МАН підкреслювала, що фактор

впливу релігійної пропаганди російської православної церкви, виправдання нею повномасштабного вторгнення росії на територію України потребує глибокого вивчення і критичного осмислення. Акцентуючи увагу на рисах російського православного фундаменталізму, авторка дослідження виділяє такі характерні риси: орієнтація на традицію, антилібералізм, антиіндивідуалізм, пестування сімейних цінностей, месіанство, націоналізм, расизм, підкреслюючи, що реакційність російського православного фундаменталізму нині суттєво посилена імперською ідеологією «руського міра». При цьому патріарх Кіріл цілком слушно описується як жорсткий критик ліберальних цінностей, глобалізації та західного способу життя. Він продукує консервативні ідеї, закликаючи віддати перевагу традиційним духовним цінностям. Його висловлюванням притаманний радикалізм, екстремізм, есхатологізм [7]. Зазначимо, що у процесі дослідження, метою якого було виявлення особливостей сприйняття українськими студентами феномена релігійного фундаменталізму, авторами цієї аналітики було встановлено, що серед характерних рис цього феномена молодь виділяла консерватизм, радикалізм, екстремізм, тероризм [6].

Інтерпретуючи думки українських науковців, конкурсантів МАНу виділяли декілька основних ознак фундаменталізму рпц. Зокрема, це: єднання церкви з державою; ототожнення національних і загальнолюдських цінностей з цінностями російського православ'я; використання слоганів «Свята Русь», «православний народ», «народ-богоносець», «православний патріотизм»; релігійний месіанізм; «сатанізація» українців; антиглобалізм; антизахідна риторика; сакралізація минулого; заборона зміни обрядовості; прихильність ідеї «Москва – Третій Рим»; схильність до відновлення в росії монархії; агресивний антиєкуменізм, лобювання ідеї виходу рпц із Всесвітньої ради церков; антисемітизм [15].

У роботах молодих науковців ретельно досліджувались такі аспекти православ'я як традиціоналізм, авторитаризм, антиіндивідуалізм. Підкреслювалось, що мілітарна ідеологія є логічним продовженням есхатологічної міфології «останнього двобою». Остання є прямим спадкоємцем есхатологічних міфів про глобальну конфронтацію із Заходом. При цьому зауважується, що таким чином конструється образ росії як цивілізації, яка протистоїть Заходу, позиціонує себе як цивілізацію духовно сильну, що не потребує затвердження своєї могутності іншими менш «чеснотними» державами. У своїх висновках творча молодь спирається на роботи українських науковців, висновуючи, що православ'я використовується лідерами рпц для легітимізації «особливого» шляху росії та виправдання відмови від західних моделей суспільного устрою [16].

Аналізуючи концепцію О. Дугіна, який розглядає війну в Україні як частину глобальної боротьби цивілізацій, студенти роблять висновок, що першочергова мета росії полягає у об'єднанні земель християнства у православну імперію. Сучасна російська

імперія не відпускає свої колонії без жорсткої боротьби і війни. Дослідники підкреслюють, що «за даними Інституту релігійної свободи впродовж 2022-2023 років, зокрема під час боїв за Київ, в Україні було повністю знищено, пошкоджено або розграбовано щонайменше 630 релігійних об'єктів» [1, с. 11].

Як приклад фундаменталістських практик рпц молодими науковцями наводиться підтримка патріархом Кирилом ініціативи партії «Єдиної Росії» щодо заборони ювенальної юстиції та сексуальної освіти в школі, які росія була зобов'язана ввести внаслідок ратифікації нею Європейської соціальної хартії. Взагалі російський фундаменталізм часто використовує мораль як інструмент для політичного контролю. Це проявляється у прагненні обмежити особисту свободу людей, особливо в інтимній сфері. Заяви представників церкви про «цивілізаційний переворот» у зв'язку з легалізацією одностатевих шлюбів свідчать про те, що гомофобія використовується як інструмент політичної боротьби [13].

Ознайомлення зі статтями, у яких розглядається теорія ядерного (атомного) православ'я, творцем якої є російський ідеолог Є. Холмогоров [8], молоді дослідники зауважують, що місія цієї концепції полягає в тому, щоб «зберегти Святу Русь та підготуватися до Другого Пришествя», а ядерна зброя ідеологами рпц сприймається як гарантія проти «передчасного Апокаліпсису» та одночасно як стримування «сатанократії» [10].

Центр протидії дезінформації, підтверджуючи факт агресивності висловлювань лідерів рпц щодо України, а також факт підтримки війни, провів дослідження, в якому проаналізував публікації церковників. За 2022-2024 рік публікацій із мілітарною риторикою було близько 25 тисяч, у той час, як з миротворчою 5,35 тисяч [12].

У процесі критичного аналізу було встановлено, що риторика лідерів рпц демонструє риси релігійного фундаменталізму, які мають значний вплив на формування суспільної думки як у росії, так і серед прихильників рпц в інших країнах. Їхні наративи постійно концентруються на «священній місії» росії у плані захисту православної віри і традиційних цінностей від західного світу, який занепадає. Виступаючи проти модернізації та лібералізації культури, лідери рпц виправдовують військову агресію проти України як боротьбу за «збереження віри». Також лідери рпц пропагують ідею нерозривного зв'язку між Церквою і державою, відкрито підтримують політичний курс російського керівництва, включно з агресивною політикою щодо України. Українців виставляють у ролі ворогів православ'я. Загалом наративи лідерів рпц під час російсько-української війни свідчать про їхню роль як політичного інструменту гібридної війни, де релігія використовується для маніпуляції свідомістю вірян.

Оскільки російський православний фундаменталізм є екстремістським за своєю суттю, а наративи лідерів рпц розповсюджуються в Україні і у світі, потрібно шукати шляхи захисту від цього бруду. Щоб не

підпасти під вплив російських маніпулятивних методів впливу, слід, на нашу думку, розвивати критичне мислення, проводити роз'яснювальну роботу щодо небезпеки ідей агресивного фундаменталізму у світі в цілому та, зокрема, загрози російського православного фундаменталізму для України.

Зауважуючи спроби лідерів рпц дискредитувати автокефалію ПЦУ і використання православної риторики для виправдання агресії проти України, молоді науковці наполягають на несправедливому характері пропагандистських випадів проти незалежності і канонічності Православної Церкви України. Таким чином молодь демонструє наявність усталених уявлень про таку моральну чесноту як справедливість. Є очевидним, що першими чеснотами наукової діяльності є істина і справедливість. Формування у молоді таких чеснот є важливим завданням для педагога. Підкреслимо, що кожна людина має право на справедливе ставлення до себе як із боку інших людей, так і з боку суспільства. І саме справедливість не може допустити втрату свободи будь-ким заради забезпечення більших благ для інших. Права, які гарантовані справедливістю, не повинні бути предметом ідеологічного гендлярства [2, с. 174–179].

Висновки: Основні цінності сучасної української культури – боротьба за свободу та незалежність, єдність та солідарність, повага до людської гідності, героїзм і самопожертва, історична справедливість, правда проти пропаганди – безпосередньо впливають на формування етосу української молоді.

Молодь, шукаючи відповіді на болючі питання сьогодення, намагаючись визначити свою національну ідентичність, формує моральне підґрунтя майбутнього української спільноти як умову, зокрема, і національної безпеки української держави.

Етос війни з рашизмом як глибинне переосмислення українського буття, що одночасно спирається на традиції і створює нові культурні сенси, як боротьба за утвердження свободи, правди, гідності та демократії безпосередньо впливає на формування етосу української молоді.

Стаючи на шлях критичного наукового осмислення сутності духовно-релігійного життя в умовах війни з рашизмом, молоді дослідники стикаються з необхідністю чесно і сміливо оцінювати антилюдські наративи рпц.

У процесі критичної аналітики діяльності рпц молоді науковці виділили основні ознаки агресивної ідеології, які свідчать про забрудненість рашизмом лідерів рпц. Про рашистський характер діяльності рпц свідчать притаманні їй риси: мілітаризм; агресивні настрої; імперські амбіції; зневага до прав людини; насильницьке нав'язування своїх поглядів і віри; створення мережі ботоферм, які поширюють антиукраїнські настрої через дезінформацію і фейки тощо.

Чесне відношення до наукової роботи, продемонстроване молодими науковцями у процесі критичного осмислення ідеологічних наративів рпц, свідчить про формування однієї з базових чеснот етосу молодих науковців – відповідальності.

Критика антиукраїнських наративів рпц впливає на формування етосу майбутніх українських науковців. До його основних рис відносимо: патріотизм, справедливість, відповідальність, критичне мислення і стійкість щодо маніпуляцій.

Усталення переконання про духовну належність до української культури у процесі критичного аналізу діяльності рпц спонукає молодь до утвердження своєї національної ідентичності. Молоді українські науковці є носіями національно свідомого модерного демократичного етосу.

1. Брицин М., Васін М. Віра під російським терором: Аналіз релігійної ситуації в Україні. Франклін, Теннесі, США: Місія Євразія. Київ: 2025.
2. Бродецький О.Є. Концепт справедливості у релігійній і секулярній етиці: потенціал ідейної синергії. *Науковий вісник Чернівецького університету: Збірник наукових праць. Випуск. 621–622: Філософія*. Чернівці: Чернівецький нац. ун.-т. 2012. С.174–179.
3. Вудворд Б. Війна /пер. з англ. О.Стукала. Рівне: Видавець Тетяна Кідрук. 2025. 464 с.
4. Гомілко О. Фейкові новини як інформаційна зброя у війні росії проти України. *Трибуна*. 2/2025. С. 19–21.
5. Грабовська І. Українська людина в часи катаклізмів: пошуки шляхів та методів дослідження проблеми. *Українознавчий альманах*. Вип. 35. 2024. С. 23–31.
6. Грабовська І.М., Талько Т.М. Вплив релігійного фундаменталізму на формування образу агресора у свідомості сучасного українського студентства. URL: <http://baltijapublishing.lv/omp/index.php/bp/catalog/view/237/6390/13426-1>
7. Гринюк Н.С. Наративи лідерів рпц щодо російсько-української війни в аспекті релігійного фундаменталізму. *Дослідницька робота на конкурс МАН: з архіву Талько Т.М.*
8. Данилов В. Генеза і критика російського ядерного православ'я. URL: <https://er.ucu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/5ecb1109-72bb-44a4-85ba-f8dfa26e663a/content>
9. Етос піхотинця. URL: <https://www.facebook.com/SumTCK/posts/pfbid0LehR5oeq2Z2FT73AmAobWRFp1NdPDTwNQ6rLgjeZ4pNyknCad4K4n7GwHnC9UuYal/>
10. Кудрін О. Ядерний шантаж не випадковість, а частина месіанської ідеї атомного православ'я. *Укрінформ*. 9 липня 2023. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-politics/3732901-adernij-santaz-rf-ne-vipadkovist-a-castina-mesianskoi-idei-atomnogo-pravoslava.html>
11. Роже Каюа. Людина та сакральне. Пер. З фр. К.: «Ваклер», 2003. 256 с.
12. Семенюта І. Священники РПЦ використовують мілітарну риторику в п'ять разів частіше, ніж миротворчу, – дослідження. *Detector.media*. URL: <https://detector.media/infospace/article/231972/2024-09-10-svyashchennyky-rpts-vykorystovuyut-militarnu-rytoryku-v-pyat-raziv-chastishe-nizh-myrotvorchu-doslidzhennya/>
13. Талько Т. Фундаменталістські настрої у неорелігійних громадах як загроза національній

- безпеці України в умовах війни. *Українознавчий альманах*. 2024. № 35. URL: <http://ukralmanac.univ.kiev.ua/index.php/ua/article/view/562/552>
14. Тетяна Талько, Ірина Грабовська, Світлана Кагамлик. Прояв антитоталітарних тенденцій в релігійному житті сучасної України (на прикладі неорелігійного руху Фалуньгун). *Українознавчий альманах*, №30, 2022. С. 120–127.
 15. Фоменко А. Православний активізм: витоки та феноменологія. *Релігія та Соціум*. 2016. С. 248–250. URL: http://www.irbis-nbu.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbu/cgiiirbis_64.exe?C21COM=2&i21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1&image_file_name=PDF/rels_oc_2016_3-4_35.pdf
 16. Шкіль С. Джерела православного фундаменталізму патріарха Кирила. URL: <https://multiversum.com.ua/index.php/journal/article/view/162/148>
 17. Grabovska Irina, Talko Tetiana, Vlasova Tetiana. New Religions as Refraction of the Contemporary Ukrainian Society. *Research Aspects in Arts and Social Studies*. Vol.7/ Red.Prof. Ana Pedro, Department of Education, University of Aveiro, Aveiro, Portugal. BP International. 2023. URL: <https://www.bookpi.org/bookstore/product/research-aspects-in-arts-and-social-studies-vol-7/>
 18. Grabovska I., Talko T., Kahamlyk S. The phenomenon of Falun Gong in the context of development of anti-totalitarian tendencies in religious culture of Ukrainians. *Philosophy, Economics and Law Review*. №2(2), 2022. Pp. 25–36.
- References**
1. Brytsyn M., Vasin M. (2025). *Vira pid rosiiskym terorom: Analiz relihiinoi sytuatsii v Ukraini* [Faith under Russian Terror: An Analysis of the Religious Situation in Ukraine]. Franklin, Tennessee, SShA: Misiia Yevraziia. Kyiv. (in Ukrainian).
 2. Brodetskyi O.Ie. (2012). *Kontsept spravedyvosti u relihiinii i sekuliarnii etytsi: potentsial ideinoi synerhii* [The concept of justice in religious and secular ethics: the potential for ideological synergy]. *Naukovyi visnyk Chernivetskoho universytetu: Zbirnyk naukovykh prats. Vypusk.621–622: Filosofiia*. Chernivtsi: Chernivetskyi nats. un.-t. Pp.174–179. (in Ukrainian).
 3. Vudvord B. (2025). *Viina* [War] /per. z anhl. O. Stukala. Rivne: Vydavets Tetiana Kidruk. 464 p. (in Ukrainian).
 4. Homilko O. (2025). *Feikovi novyny yak informatsiina zbroia u viini rosii proty Ukrainy* [Fake news as an information weapon in Russia's war against Ukraine]. *Trybuna*. №2. Pp. 19–21. (in Ukrainian).
 5. Hrabovska I. (2024). *Ukrainska liudyna v chasy kataklizmiv: poshuky shliakhiv ta metodiv doslidzhennia problemy* [Ukrainian man in times of cataclysms: searching for ways and methods of studying the problem]. *Ukrainoznavchyi almanakh*. Vyp. 35. Pp. 23–31. (in Ukrainian).
 6. Hrabovska I.M., Talko T.M. *Vplyv relihiinoho fundamentalizmu na formuvannia obrazu ahresora u svidomosti suchasnoho ukrainskoho studentstva* [The influence of religious fundamentalism on the formation of the image of the aggressor in the minds of modern Ukrainian students]. URL: <http://baltijapublishing.lv/omp/index.php/bp/catalog/view/237/6390/13426-1> (in Ukrainian).
 7. Hryniuk N.S. *Naratyvy lideriv rpts shchodo rosiiskou ukrainskoi viiny v aspekti relihiinoho fundamentalizmu* [Narratives of the leaders of the Russian Communist Party of Ukraine regarding the Russian-Ukrainian war in the aspect of religious fundamentalism]. *Doslidnytska robota na konkurs MAN: z arkhivu Talko T.M.* (in Ukrainian).
 8. Danylov V. *Heneza i krytyka rosiiskoho yadernoho pravoslavia* [Genesis and criticism of Russian nuclear Orthodoxy]. URL: <https://er.ucu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/5ecb1109-72bb-44a4-85ba-f8dfa26e663a/content> (in Ukrainian).
 9. *Etos pikhotyntsia* [The Ethos of the Infantryman]. URL: <https://www.facebook.com/SumTCK/posts/pfbid0LehR5oeq2Z2FT73AmAobWRFp1NdPDTwNQ6rLgjeZ4pNyknCad4K4n7GwHnC9UuYal/> (in Ukrainian).
 10. Kudrin O. (9 lypnia 2023). *Yadernyi shantazh ne vipadkovist, a chastyna mesianskoi idei atomnoho pravoslavia* [Nuclear blackmail is not an accident, but part of the messianic idea of atomic orthodoxy]. *Ukrinform*. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-politics/3732901-adernij-santaz-rf-ne-vipadkovist-a-castina-mesianskoi-idei-atomnogo-pravoslava.html> (in Ukrainian).
 11. Rozhe Kaiua. (2003). *Liudyna ta sakralne* [Man and the sacred]. Per. z fr. K.: «Vakler». 256 p. (in Ukrainian).
 12. Semeniuta I. *Sviashchennyky RPTs vykorystovuiut militarnu rytoryku v piat raziv chastishe, nizh myrotvorchu, – doslidzhennia* [Priests of the Russian Orthodox Church use military rhetoric five times more often than peacemaking rhetoric, study finds]. *Detector.media*. URL: <https://detector.media/infospace/article/231972/2024-09-10-svyashchennyky-rpts-vykorystovuyut-militarnu-rytoryku-v-pyat-raziv-chastishe-nizh-myrotvorchu-doslidzhennia/> (in Ukrainian).
 13. Talko T. (2024). *Fundamentalistski nastroi u neo-relihiinykh hromadakh yak zahroza natsionalnii bezpetsi Ukrainy v umovakh viiny* [Fundamentalist sentiments in neo-religious communities as a threat to the national security of Ukraine in times of war]. *Ukrainoznavchyi almanakh*. № 35. URL: <http://ukralmanac.univ.kiev.ua/index.php/ua/article/view/562/552> (in Ukrainian).
 14. Tetiana Talko, Iryna Hrabovska, Svitlana Kahamlyk (2022). *Proiav antytotallytarnykh tendentsii v relihiinomu zhytti suchasnoi Ukrainy (na prykladi neorelihiinoho rukhu Falunhun)* [Manifestation of anti-totalitarian tendencies in the religious life of modern Ukraine (using the example of the neo-religious movement Falun Gong)]. *Ukrainoznavchyi almanakh*, №30. Pp. 120–127. (in Ukrainian).
 15. Fomenko A. (2016). *Pravoslavnyi aktyvizm: vytoky ta fenomenolohiia* [Orthodox Activism: Origins and Phenomenology]. *Relihiia ta Sotsium*. Pp. 248–250. URL: http://www.irbis-nbu.gov.ua/cgi-bin/irbis_nbu/cgiiirbis_64.exe?C21COM=2&i21DBN=UJRN&P21DBN=UJRN&IMAGE_FILE_DOWNLOAD=1&image_file_name=PDF/rels_oc_2016_3-4_35.pdf (in Ukrainian).

16. Shkil S. *Dzherela pravoslavnoho fundamentalizmu patriarkha Kyryla* [Sources of Patriarch Kirill's Orthodox fundamentalism]. URL: <https://multiversum.com.ua/index.php/journal/article/view/162/148> (in Ukrainian).
17. Grabovska Irina, Talko Tetiana, Vlasova Tetiana (2023). New Religions as Refraction of the Contemporary Ukrainian Society. *Research Aspects in Arts and Social Studies*. Vol.7/ Red.Prof. Ana Pedro, Department of Education, University of Aveiro, Aveiro, Portugal. BP International. URL: <https://www.bookpi.org/bookstore/product/research-aspects-in-arts-and-social-studies-vol-7/>
18. Grabovska I., Talko T., Kahamlyk S. (2022). The phenomenon of Falun Gong in the context of devel-

opment of anti-totalitarian tendencies in religious culture of Ukrainians *osophy, Economics and Law Review*. №2(2). Pp. 25–36.

Отримано редакцією журналу/ Received: 12.10.25

Прорецензовано / Revised: 20.10.25

Схвалено до друку / Accepted: 23.10.25

DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2025.37.22>
УДК 272.3-78:17.021.1

Тетяна ЦИМБАЛ

доктор філософських наук, професор,
професор кафедри професійної та соціально-гуманітарної освіти,
Криворізький національний університет

ORCID: 0000-0001-8077-3238

Email: ttsymbal07@gmail.com

ГЕРОЇЗМ У КОНТЕКСТІ ЖИТТЯ І ТВОРЧОСТІ ОЧІЛЬНИКІВ УКРАЇНСЬКОЇ ГРЕКО-КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ

Анотація. У статті представлено результати дослідження підходів до розуміння сутності героїзму та особливостей духовного світу героїв у житті і творчості представників Української Греко-Католицької Церкви, яка, попри століття переслідувань, вистояла і сьогодні являє приклади високості духу та рішучості у відстоюванні незалежності Батьківщини. Вихідною точкою студіювання стали погляди видатних очільників УГКЦ Андрея Шептицького, Йосифа Сліпого, Любомира Гузара та Блаженнішого Святослава. Увагу зосереджено на тому, що проблема героїзму розглядається ними контекстуально і лише окремі промови та друковані праці митрополитів зосереджені безпосередньо на образах героїв та сутності героїзму. Відзначається, що відповідно до Канону УГКЦ, захист своєї землі та народу від агресора є морально виправданим, а воїнський героїзм у контексті сучасної війни росії проти України розглядається як вираження християнської любові. Крім того, героїчними є і духовне та соціальне служіння в екстремальних умовах, і принципове збереження чеснот у ситуації суспільної кризи та у повсякденному житті, і моральна стійкість тощо. Підкреслюється особлива роль власного життєвого прикладу Й. Сліпого та А. Шептицького у мужньому протистоянні репресіям з боку радянської влади, у послідовній боротьбі за визнання патріархату УГКЦ, в активній культуротворчій діяльності задля збереження національної ідентичності. Наголошується на важливій ролі Л. Гузара під час Революції Гідності, коли він, як беззаперечний моральний авторитет, шляхетна і мудра людина, підтримував рішучість та високість духу українців. Акцентується увага і на постаті Блаженнішого Святослава, що, підтримуючи сьогодні українських воїнів, вважає їхню жертвовність і героїзм маркерами національної приналежності.

Зауважується, що УГКЦ відрізняється від інших конфесій християнства історичним контекстом переслідувань за віру, а тому, інтегруючи римо-католицьку дисципліну зі східною духовністю, підтримує героїзм патріотичний, який є одночасно і прикладом віри, і символом національної ідентичності. Саме тому героїзм воїнів, захисників незалежності України, її свободи і гідності, є органічним для греко-католицизму.

Ключові слова: греко-католицизм, духовний героїзм, жертвовність, національний герой, російсько-українська війна.

Tetiana TSYMBAL

PhD hab. (Philosophy), Professor
Professor of the Department of Vocational and Socio-Humanitarian Education
Kryvyi Rih National University

HEROISM IN THE CONTEXT OF THE LIFE AND CREATIVITY OF THE LEADERS OF THE UKRAINIAN GREEK CATHOLIC CHURCH

Abstract. The article presents the results of a study of approaches to understanding the essence of heroism and the peculiarities of the spiritual world of heroes by representatives of the Ukrainian Greek Catholic Church, which, despite centuries of persecution, has survived and today provides examples of high spirit and determination in defending the independence of the Motherland. The study's starting point was the views of prominent UGCC leaders, including Andrey Sheptytsky, Josyf Slipyj, Lubomyr Husar, and His Beatitude Sviatoslav. Attention is focused on the fact that the issue of heroism is considered by the leaders of the Greek Catholic Church in context, and only some of the speeches and printed works of the metropolises focus directly on the images of heroes and the essence of heroism. It is noted that, according to the Canon of the UGCC, defending one's land and people from an aggressor is morally justified, and military (secular) heroism in the context of Russia's current war against Ukraine is considered an expression of Christian love. Additionally, admirable qualities include spiritual and social service in extreme conditions, the principled preservation of virtues during social crises and in daily life, as well as moral steadfastness and other heroic traits. The special role of the personal example set by J. Slipyj and A. Sheptytsky in their courageous resistance to repression by the Soviet authorities, in their consistent struggle for the recognition of the patriarchate of the Ukrainian Greek Catholic Church, and in their active cultural activities aimed at preserving national identity is emphasized. The important role of L. Huzar during the Revolution of Dignity is emphasized, as he, a noble and wise man, served as an unquestionable moral authority, supporting the determination and high spirit of Ukrainians. Attention is also focused on the figure of His Beatitude Sviatoslav, who, in supporting Ukrainian soldiers today, considers their sacrifice and heroism to be markers of national identity.

It is noted that the UGCC is distinguished by its historical context of persecution for faith; therefore, integrating Roman Catholic discipline with Eastern spirituality supports patriotic heroism, which is both an expression of faith and a symbol of national identity. That is why the heroism of soldiers, defenders of Ukraine's independence, freedom, and dignity, is deeply rooted in Greek Catholicism.

Keywords: spiritual heroism, sacrifice, national hero, russian-Ukrainian war, Greek Catholicism.

Постановка проблеми. Російсько-українська війна, що триває майже дванадцять років, актуалізує низку тем, які потребують серйозної філософської рефлексії. Однією з пріоритетних є тема героїзму, результати дослідження якої висвітлювалось нами у низці публікацій [16; 17]. Однак з метою більш глибокого її осягнення вважаємо необхідним звернутися до спадщини очільників Української Греко-Католицької Церкви, адже це дозволить зосередитись на ключових взаємопов'язаних аспектах: соціально-історичному, національному, моральному, духовному та екзистенційному. Розмисли очільників УГКЦ можуть стати дороговказом та джерелом духовної сили, адже в них міститься християнське осмислення героїзму, що виходить за межі суто світського і надає йому вище, трансцендентне значення, допомагаючи тим самим сучасному українському суспільству у формуванні міцного морального підґрунтя перед лицем жахів війни.

Підкреслимо, що сама історія Української Греко-Католицької Церкви є прикладом героїчного опору та мучеництва. Очільники Церкви – від Йосифа Рутського до Андрея Шептицького, Йосифа Сліпого та Любомира Гузара – у різні часи були провідниками українства у боротьбі за незалежність та свободу. Вважаємо, що їхні життя та діяльність являють яскраві зразки справжнього, жертвовного героїзму в умовах тоталітарних режимів, переслідувань і війн. А це є потужним інструментом патріотичного виховання молоді, консолідації суспільства навколо спільних цінностей, способом осмислення сенсу жертвовності у часи випробувань, що вкрай важливо для подолання травм війни та збереження віри у добро.

Таким чином, вивчення теми героїзму у греко-католицизмі під час російсько-української війни не є суто академічним інтересом, а виступає у якості життєво важливої потреби для підтримки духовної, моральної та національної стійкості українського народу, що дає змогу, спираючись на власну історію, осмислити сучасні виклики та формувати майбутнє на міцних ціннісних засадах.

Аналіз існуючих джерел та літератури. Вихідною точкою нашої розвідки є праці дослідників історії Української Греко-Католицької Церкви, а також творчість її видатних очільників, тематика розвідок яких охоплює історію, богослов'я, філософію, культурологію і представлена роботами провідних українських та зарубіжних науковців, що є фундаментальними для вивчення окресленої теми. Так серед українських істориків Церкви, богословів, біографів варто виділити роботи М. Мариновича [9], О. Турія [15], В. Шевченка, Б. Гудзяка, Л. Галевич, С. Опацької, М. Гузара, І. Скочиляса, А. Смірнова, А. Коляндра, І. Гаврилюка та інших.

Вагомим у вивчення історії та доктрини УГКЦ є і внесок зарубіжних дослідників українського походження, а саме: І.-П. Химки, канадського історика, який вивчав історію УГКЦ; Б. Боцюрківа, канадського політолога, історика, автора фундаментальних праць про історію УГКЦ у СРСР, про життя митрополита Йосифа Сліпого; С. Плохія, українсько-американського історика, який торкається ролі УГКЦ та її очільників в історії України та Східної Європи [13]; А. Аржаковського, французького дослідника, який спеціалізується на історії Східних Католицьких Церков, зокрема УГКЦ, та постаті митрополита Анд-

рея Шептицького. Необхідно також підкреслити визначальну роль Інституту Історії Церкви Українського Католицького Університету (УКУ) як головного центру досліджень історії УГКЦ [18]. Не дивлячись на те, що дослідженню історії, діяльності та сутності вчення останньої присвячені праці названих вище вчених, проблема сутності героїзму, особливостей героїчних вчинків у контексті греко-католицької доктрини окремо не розглядалась. Саме цим обумовлена актуальність нашого звернення до теми героїзму в житті і творчості очільників Української Греко-Католицької Церкви, що сьогодні загострена віроломно розв'язаною московією російсько-українською війною.

Метою представленої статті є вивчення підходів до розуміння сутності героїзму та особливостей духовного світу героїв представниками Української Греко-Католицької Церкви, яка, переживши століття переслідувань, все ж вистояла і сьогодні являє приклади високості духу та рішучості у відстоюванні незалежності нашої Вітчизни.

Основна частина. Нагадаємо, що проблема героїзму розглядається греко-католицькими митрополитами контекстуально. Лише окремі їхні промови та друковані праці зосереджені безпосередньо на образах героїв та характеристики героїзму.

Відповідно до Канону УГКЦ, героями вважаються святі, які являють приклад життя у чеснотах та вірі, мученики та новомученики, що є прикладом свідомої готовності не зрідатися своїх переконань та померти за віру, сповідники віри, які проявляли героїзм в ув'язненні і тортурях, але вижили, праведники та подвижники, що, живучи згідно із заповідями, присвятили себе служінню ближнім, хворим, бідним, вели аскетичне життя, щоденно борючись із гріхом, працюючи на благо віри та суспільства, а також воїни-захисники, які й сьогодні жертвують собою, захищаючи Батьківщину від російських загарбників. Канон УГКЦ стверджує, що захист своєї землі та народу від агресора є морально виправданим, а також визначає ситуації, що вимагають героїзму: переслідування за віру, духовне та соціальне служіння в екстремальних умовах, принципове збереження чеснот у ситуації суспільної кризи та у повсякденному житті, моральна стійкість (так званий «малий героїзм» – прояв милосердя, боротьба зі своїми гріхами тощо) [7]. Крім того, усталеними є традиції оцінки та вшанування героїв. Так для мучеників і святих існує офіційний церковний процес беатифікації (проголошення блаженним) та канонізації (проголошення святим). Вшанування блаженних і святих відбувається через молебні, літургійне поминання, акафісти, а також завдяки освітній і просвітницькій діяльності, публікації статей, книг тощо. Воїнський (тобто світський) героїзм у контексті сучасної війни росії проти України розглядається представниками УГКЦ як вираження християнської любові.

Багато спільного з греко-католицизмом у розумінні окресленого питання мають православна церква та римо-католики, адже всі вони вкорінені в єдиній християнській традиції. Так мучеництво усі

конфесії вважають найвищим проявом героїзму та шляхом до святості; до героїчних чеснот зараховують віру, надію, любов, мужність, справедливість, розсудливість; усі мають інститут святих та традиції їхнього вшанування.

Однак є і певні особливості у визначенні та вшануванні святих. Так Римо-католики затвердили більш формалізований процес канонізації, що передбачає вивчення та доведення чеснот кандидата. Крім того, маючи глобальний характер та акцентуючи необхідність доктринальної чистоти, РКЦ не зосереджена на прославленні світських національних героїв. Православна ж церква, розглядаючи святість як прояв божественного світла в людині, виділяє особливу категорію мучеників-страстотерпців, які прийняли смерть можливо і не за віру, але з християнським смиренням, слідуючи Христу. Важливо підкреслити і децентралізованість процесів прославлення, тобто акцентування місцевих культів святих.

Розуміння сутності героїзму у традиціях УГКЦ, на наш погляд, варто розглянути, вивчаючи досвід осмислення проблеми героїки греко-католицькими священниками-інтелектуалами, видатними очільниками цієї конфесії, а саме: Йосифом Сліпим, Андреем Шептицьким, Любомиром Гузаром та Блеженнішим Святославом. Звісно, вибір представників греко-католицької церкви пов'язаний з певними авторськими вподобаннями, проте, на наш погляд, життя та діяльність саме цих патріархів є одночасно і прикладом героїчних вчинків, і досвідом рефлексії героїчного в релігійному та світському контекстах.

Так предстоятель УГКЦ Йосип Сліпий (1892-1984), пройшовши нелегкий життєвий шлях, будучи засудженим на 18 років за так звану «контрреволюційну» діяльність, не зрікся своїх переконань, адже вважав, що героїзм є невід'ємним від служіння Богу і Україні. Він непохитно відстоював права українського народу та Української Греко-Католицької Церкви як національного осередку духовності, мужньо протистояв репресіям з боку радянської влади, був зразком високої шляхетності й гідності, не погоджуючись на співпрацю з каральними органами, обираючи біль і страждання, а не зраду ідеалів: «Сьогодні я дякую Всевишньому за те, що мене били в тюрмах і били на волі! Дякую Йому за те, що мене били, а не величали раби!» [1, с.42]. Така позиція є прикладом духовної стійкості, прикладом відданості великим цілям жертовності в ім'я найвищих цінностей. Основою героїзму патріарх вважав духовну силу і віру в часи випробувань, а також (що має першочергове значення для сучасної України) єдність та відмову від особистих амбіцій і чвар задля реалізації спільної мети – ствердження свободи, незалежності й процвітання України. Право на оборону – і для особи, і для народу – Й. Сліпий, як і греко-католицизм в цілому, вважав природним, але підкреслював, що «застосування цього права, на жаль, відбуватиметься, поки людство не збагне великої правди, що всі ми – Божі діти і що «тут, на землі, не маємо постійного місця, а до вічності прямуємо» (див. Євр. 13,14)» [1]. Будучи беззапе-

речним духовним лідером, Йосип Сліпий надихав своїх послідовників на збереження самості, здійснення великих справ в ім'я любові до України: «Український народ, будь собою! Не підлещуйся, другим у ласки не заходь, але сам власною працею здобудь своє майбутнє! ...Прийде твоя хвилина, коли ти станеш і займеш належне місце «в колі народів». Будьмо собою – і маємо надію, що буде краще» [3, с. 86].

Культуру й освіту патріарх вважав ґрунтом збереження національної ідентичності, тому був активним діячем у галузі розвитку української культури та науки: заснував Український Католицький університет Св. Климента, підтримував українську наукову і творчу інтелігенцію. Навіть після повернення до Риму із заслання Йосип Сліпий працював на благо Вітчизни та українського народу, тим самим будучи прикладом стійкості та відданості своїм принципам та ідеалам, прикладом героїзму для української Церкви і українства в цілому.

Близькою є доля та переконання Андрея Шептицького (1865-1944) – найбільш знаного, на наш погляд, діяча греко-католицької церкви, Митрополита, графа за походженням, з блискучою освітою та прекрасними кар'єрними перспективами, який тим не менше присвятив усе життя служінню Богу і став одним із духовних лідерів українського народу. Митрополита Шептицького не раз висували на звання «Праведника народів світу» за його заслуги перед єврейським народом у часи нацистської окупації. Він не боявся відкрито засуджувати Голокост, писав про це нацистському керівництву і особисто врятував понад 150 євреїв від знищення німцями [9].

Усе життя владика Андрей страждав від фізичного болю, бо з молодих років хворів на туберкульоз кісток і останні 13 років провів на візку. Проте його зброєю стала сила духу і пастирське слово. Героїзм Митрополита проявився у захисті віри та Церкви, для якої він став символом духовної стійкості, адже очолював Українську Греко-Католицьку Церкву у складні часи, оберігаючи її від зовнішніх загроз та внутрішніх протистоянь. Шептицький послідовно працював над наближенням України до незалежності в усіх сферах життя: економіки, бізнесу, освіти, культури та духовності. Будучи одним із найбагатших мешканців Галичини, переважну частину своїх доходів витрачав на благодійність, був реформатором церкви, розвивав кожну сферу суспільного життя українців, пропагував в Україні європейські цінності, турбувався про освіту народу, не боявся політичних репресій та пророкував Україні успішне майбутнє, адже «упродовж століть український нарід, ...наражений на безнастанні напади турків чи татар, на фізичне й моральне нищення чужих, вірою і мовою окупантів, наражений на страшні наслідки частих воєн, нарід без керми і вітрил міг зберегти свою, йому тільки притаманну духовість» [6, с. 50]. А значить цей народ зможе і відродитися політично та економічно, вважав митрополит.

Як наголошувалось вище, окремої праці, присвяченої рефлексії героїзму, в інтелектуальному спадку Андрея Шептицького немає, проте осмислен-

ня цього поняття є наскрізним в усій його пасторській діяльності. Він вважав, що будівництво нації на християнських засадах, як шлях випробувань та витривалості, вимагає великих зусиль і відваги. Розглядаючи героїзм як прояв духовної сили та служіння, Митрополит називав героями тих, хто йде на самопожертву заради спільного добра та національного відродження України. Він наголошував на важливості єдності, жертвовності та віри у власні сили для досягнення високих цілей, заради спільного блага.

Героїзм, за А. Шептицьким, базується на глибокій вірі та духовному піднесенні, які дають людині силу долати перешкоди та боротися за свої ідеали. Митрополит був переконаний, що героїзм є не лише військовою доблестю, а й ключовим фактором національного відродження та розбудови української держави, проявом моральної сили, патріотизму, служіння ближньому та Богові. Він бачив героїзм у захисті віри, культури, мови та людської гідності, особливо у важкі часи окупації. Тобто героїзм – це здатність відстоювати правду, справедливість та людську гідність у будь-яких обставинах, здатність досягати єдності, яка є запорукою сили народу, та захищатися від внутрішніх чвар, що ведуть до руйнації.

Митрополит був упевнений, що «ключ до перетворення України знаходиться в ній самій. Нам важко змінити зовнішні обставини, проте в нашій волі змінити себе». Для цього українству необхідно виконати три завдання: «1) досягнення правдивого і сталого щастя, 2) посилення єдності, 3) захист зовнішніх кордонів» [10]. Адже головна загроза українському народу – це «язва москвофільства», що і сьогодні, на жаль, почасти спостерігається. Причому, на думку А. Шептицького, не завжди героїзм вимагає участі у військовому протистоянні, а у повсякденній праці на благо Вітчизни: «І легше часами кров пролляти в одній хвилині ентузіазму, чим довгі літа з трудом сповнювати обов'язки і двигати спекоту дня, і жар сонця, і злобу людей, і ненависть ворогів, і брак довір'я своїх, і недостачу помочі від найближчих, і серед такої праці ж до кінця виконувати своє завдання, не чекаючи лаврів перед побідою, ані винагороди перед заслугою!» [11].

Важливо, що сам Андрей Шептицький є прикладом так званих героїв модернізації. Він розумів: якщо Церква хоче розвиватися, вона має реагувати на виклики сучасності, а не ховатися від змін. У церковному житті Шептицький провів низку реформацийних заходів, які мали на меті покращити освітній рівень духовенства і мирян, переосмислити соціальну роль Церкви, розвинути монаші громади та мирянські рухи. У суспільно-політичному житті Митрополит прагнув відмежувати священників від безпосереднього ангажування в політичні справи, натомість скеровуючи їх на розвиток громадянського суспільства: банків й кооперативів, стипендій для навчання здібної молоді, шпиталів, сиротинців та добродійної діяльності, підтримку культурно-мистецького життя тощо. А отже, митрополит Шептицький є добрим прикладом ефективної праці над

змiнами та прикладом героїчного служіння своєму народові упродовж усього життя.

Таким же гарним прикладом є і життя Блаженнішого Любомира Гузара (1933-2017) – патріарха, Глави Церкви, беззаперечного морального авторитету, шляхетної і мудрої людини, що підтримувала високість духу українців у найважчих випробуваннях. Так під час Революції Гідності Л. Гузар, упродовж морозних днів стояючи на сцені Майдану, наголошував: «Майдан – це внутрішній переворот, вияв того, що всередині, у серцях людей назріло... Якщо дивитися на нашу історію, то десь із другої половини XVIII століття ми жили в окупації. Наш протест викликано обставинами» [8, с. 316]. Осмислюючи героїзм учасників Революції Гідності, патріарх відзначав, що вчинки Героїв Небесної Сотні нагадують йому «вчинок Ісуса Христа, який також був розп'ятий, хоча був без гріха. Він пожертвував своїм життям. Я думаю, що і ті, хто в минулому столітті вмирали у в'язницях і таборах, і Небесна Сотня... якимось чином впливає. Може це і не дуже явно, але я думаю, що ця невинно пролита кров нас якимось чином очищає» [4]. Тобто для Л. Гузара героїзм і жертвність є шляхом очищення.

В інтерв'ю, дописах та виступах архипастиря, бачимо що місією, програмою, про втілення якої він мріяв і молився, був пошук відповіді на питання «Що таке бути людиною?» Любомир Гузар казав: «Моя мрія у житті – бути людиною, ...доброю, нормальною людиною», адже «на землі нас багато, але дуже мало людей» [5, с. 371]. Проте у своїх пошуках він зустрічав людей у повному сенсі цього слова і називав принаймні дві категорії осіб, «від яких випромінює щось дуже людське». Це – захисники нашого народу та волонтери, добро в серцях яких «дарує надію, що таки будемо мати справді свою державу, у якій правда, справедливість, суспільне благо будуть доступними для всіх громадян» [4].

Блаженніший Любомир віддавав своє життя іншим у щоденному служінні, у молитві, у постійній готовності підтримати, порадити, допомогти, коли було потрібно, сягаючи не лише до скарбу мудрості серця і досвіду, а й до своїх невеликих заощаджень. Бо справжня людяність – це торжество діяльної любові, що проявилася і в дистанційованості від влади, у відсутності марнославства і честолюбства самого Л. Гузара. Любити Україну для патріарха означало любити конкретних українців, виявляючи до них повагу і роблячи їм добро. Любомир Гузар багато розмірковував над тим, хто для українців є героями: «Мені здається, що ми шукаємо героїв не там, де треба шукати. ...Шевченко для всіх українців Шевченко. І навіть для українців, котрі живуть за межами України, Шевченко – це поняття. ... Франко, Леся Українка – наші літературні пророки, літературні герої, вони повинні бути тими, хто дає зрозуміти, що ми єдині» [4]. Таким чином саме культурні герої, на думку Л. Гузара, об'єднують Україну.

Аналізуючи історію України, патріарх усвідомлював, що небувалий жертвний дух з'явився у на-

шого народу через несприятливі обставини. Його носії – воїни-добровольці та волонтери. Але, не дивлячись на захоплення їхніми подвигами, Л. Гузар закликав пересічних громадян «не забувати про власну – може, не таку героїчну – роль у розбудові великої держави. Немає сумніву, що досягнення і служіння воїнів дуже важливе і цінне, однак майбутню Україну, якою будемо пишатися, мусять будувати також і так звані пересічні громадяни» [4]. У традиціях греко-католицизму Любомир Гузар вважав український опір справедливим, адже він є оборонним: «Ми, як християни, маємо право оборонятися, ...особливо коли у нас є зобов'язання перед тими, з ким живемо і кого любимо. ...Війна, яка мала б нас зруйнувати, стає причиною духовного і матеріального зростання, що дарує нам надію на збройну перемогу, а ще важливіше – на здійснення нашого всенародного бажання бути нормальною, справді самостійною державою». Не дивлячись на трагічність ситуації, Л. Гузар зазначав: «Ми щасливий народ, бо маємо провідну ідею. Існування такої ідеї і наше щире бажання її сьогодні здійснювати після багатьох десятиліть змагань – це та сила, яка, за словами нашого поета Івана Котляревського, кріпить нас, навіть у найскладніших обставинах: “Любов к Отчизні де героїть, там сила вража не устоїть, там грудь сильніша од гармат”» [4].

Продовжує традиції видатних очільників УГКЦ і Блаженніший Святослав. Він розмірковує про героїзм, порівнюючи його зі святістю та стверджуючи, що героїзм передбачає людську досконалість, «а святість – це щось глибше. Святий своїм життям, християнським героїзмом прославляє Божу велич, яка відкривається в людині» [14]. Тож святість трактується Бл. Святославом як християнський героїзм. У Посинодальному посланні Синоду Єпископів Української Греко-Католицької Церкви 2022 року, яке має назву «Перемагай зло добром!», підкреслюється: «Україна захищається, бо її народ раз і назавжди відмовився стати рабом, прагне просто вільно жити... Вони хотіли поховати нас, але не знали, що ми насіння. ...Серед смерті, яку повсюдно сіє ворог, використовуючи весь арсенал злоби і ненависті, проростають паростки неосяжної сили і шляхетності. ...Україна об'єднала Європу, зцілюючи її тріщини, і надихнула людей доброї волі в усьому світі. Перед очима людства оживає Святе Письмо, і Господь історії увиразнює чудо: Давид протистоїть Голіату» [12]. Бл. Святослав ставить питання: що дає сили українцям боротися з ворогом, який переважає у десять разів у військовій потузі, і підкреслює: «...У моці українців виявляється сила любові. Наші воїни керуються принципом не ненависті до чужого, а любові до свого... І в цій любові ми вже перемогли» [12]. Тим самим наголошує, що героїв народжує любов, а ненависть народжує злочинців. А отже, наші воїни, що захищають Батьківщину, і є героями, воїнами світла і добра.

Будучи учасником різноманітних заходів, зустрічей за кордоном, Бл. Святослав намагається пояснити, що по-справжньому змінює мислення людей в Україні, трансформує країну. Це наші Герої:

«Ми змогли приїхати до вас, – наголосив на зустрічі у Мюнхені Глава Церкви, – завдяки тому, що мужні воїни ціною власного життя стримують ворожий наступ. І саме вони змінюють мислення людей» [2]. Герої, які віддали життя за Україну, на думку Святослава, продовжують проповідувати своїми тілами, коли повертаються додому: «Відбулася чітка реідентифікація: хто свій, а хто чужий... Гроби героїв України, які покривають собою всю нашу землю, є маркером нашої ідентичності» [2]. І важливо, щоб наші герої не перетворились на «тимчасових», щоб вони не були забутими, а продовжували жити у пам'яті, у свідомості прийдешніх поколінь.

Блаженніший Святослав вірить, що Україна переможе, адже дивовижна самоорганізація та єдність, героїзм і любов до ближніх, які демонструють українці сьогодні, вражають увесь світ. І власне саме наша готовність захищати свою країну є сьогодні запорукою нашої Перемоги.

Висновки. Отже, Українська Греко-Католицька Церква наголошує на широкому розумінні героїзму, що включає не лише військову відвагу, а й повсякденну працю над собою, служіння ближньому, збереження людяності в нелюдських умовах. Це допомагає суспільству усвідомити, що героїзм потрібен не лише на фронті, а й у тилу, заохочуючи українство до «тотальної мобілізації» (Е. Юнгер), адже війна ставить перед кожною людиною екзистенційні питання сенсу життя і смерті, добра і зла, страждання і надії. Розмисли очільників УГКЦ, які переживали глибокі кризи й трагедії, пропонують відповіді на ці питання, допомагаючи людям знайти опору у вірі та осмислити власне місце в нашій трагічній, але героїчній історії. Так Й. Сліпий трактує героїзм як служіння великим цілям, через жертвність в ім'я найвищих цінностей, А. Шептицький наголошує на служінні та самопожертві в ім'я України, як прояві героїзму, Л. Гузар привертає увагу до героїзму повсякдення, до потреби «бути людиною», а Бл. Святослав акцентує на героїзмі воїнів, на величч і досконалості людини.

Таким чином, будучи частиною католицького світу і зберігаючи східну християнську духовну традицію, Українська Греко-Католицька Церква відрізняється історичним контекстом переслідувань за віру, а тому підтримує героїзм патріотичний, який є одночасно і прикладом віри, і символом національної та церковної ідентичності, що збереглася всупереч викликам часу. Греко-католики стверджують: героїзм є духовною якістю, що виявляється у жертвності, вірності Богу та його заповідям, любові до ближнього та рішучості у захисті правди і Батьківщини, у щоденному відстоюванні чеснот, героїзм – це дії, які мають глибокий духовний і моральний фундамент, а героєм є той, хто чинить опір і кидає виклик сильнішому. Отже, героїзм воїнів, захисників Вітчизни, її свободи й гідності, є органічним для греко-католицизму.

1. 125 думок патріярха Йосифа Сліпого. Львів: Свічадо, 2017. 144 с.
2. Блаженніший Святослав. Герої, які загинули за Україну, змінюють мислення українців. URL:

<https://ugcc.ua/data/geroy-yaki-zagynuly-za-ukraynu-zminyuyut-myslennya-ukrayntsiv-blazhennishyusvyatoslav-4910/>

3. Великого бажайте. 365 думок визначних постатей УГКЦ. Львів: Свічадо, 2019. 160 с.
4. Гузар Л. Війна, яка мала нас зламати, дала сил та духовного зростання. URL: <https://day.kyiv.ua/news/271221-lyubomyr-huzar-viyna-yaka-mala-nas-zlamaty-dala-syl-ta-dukhovnoho-zrostannya>
5. Гузар Л. Спогади. Київ: Портал, 2023. 416 с.
6. Дванадцять листів о. Андрея Шептицького до матері. Філадельфія: Друкарня В-ва «Америка», 1982. 73 с.
7. Канони партикулярного права Української Греко-Католицької Церкви. URL: <https://docs.ugcc.ua/1/>
8. Кардинал Любомир Гузар. *Майдан від першої особи. 45 історій Революції Гідності*. Київ: К.І.С., 2015. 320 с. С. 313–319.
9. Маринович М. Митрополит Андрей Шептицький і принцип «позитивної суми». Львів: Видавництво Старого Лева, 2019. 248 с.
10. Митрополит Андрей Шептицький. Наша державність. Як будувати рідну хату. URL: https://uhp.org.ua/storage/2020/06/YAk-buduvaty-ridnu-hatu-01.06_druk.pdf
11. Пастирське послання Митрополита Андрея до української молоді (1939 рік). URL: <https://sheptytsky.com.ua/do-ukrayinskoyi-molodi/>
12. «Перемагай зло добром!» Посинодальне послання Синоду Єпископів УГКЦ 2022 року. URL: <https://synod.ugcc.ua/data/peremagay-zlo-dobrom-posynodalne-poslannya-synodu-epyskopiv-ugkts-2022-roku-9636/>
13. Плохій С. Російсько-українська війна: Повернення історії. Харків: КСД, 2023. 400 с.
14. Проповідь Блаженнішого Святослава в першу неділю після Зіслання Святого Духа, неділю Всіх святих. URL: <https://ugcc.ua/data/propovid-blazhennishogo-svyatoslava-v-pershu-nedilyu-pislyv-zislannya-svyatogo-duha-nedilyu-vsiv-svyatyh-5082/>
15. Турій О. Політичні аспекти діяльності митрополита Андрея Шептицького. *Ковчег 7*. Львів, 2015. С. 277–286.
16. Цимбал Т. Героїзм та повсякденність в усних історіях учасників Революції Гідності (гендерний аспект). *Гуманітарне поле гендерних досліджень*. Колективна монографія. Острого: Вид-во НУ «Острозька академія», 2021. С. 4–17.
17. Цимбал Т. Шляхетність і війна: поставання суб'єкта героїчної дії. *Українознавчий альманах*. Випуск 30. Київ: «Міленіум», 2022. С. 136–143.
18. The Churches and the War: Religion, Religious Diplomacy, and Russia's Aggression against Ukraine. Lviv: Ukrainian Catholic University Press, 2024. 328 p.

References

1. *125 dumok patriarkha Yosyfa Slipoho* [125 Thoughts of Patriarch Josyf Slipyj]. (2017). Lviv Svichado. 144 p. (in Ukrainian).
2. *Blazhenniishi Sviatoslav. Heroi, yaki zahynuly za Ukrainu, zminiuyut myslennia ukraintsiv* [Heroes who died for Ukraine are changing the way Ukrainians think]. URL: <https://ugcc.ua/data/geroy-yaki-zagynuly-za-ukraynu-zminyuyut-myslennya->

- ukrayntsiv-blazhennishyy-svyatoslav-4910/ (in Ukrainian).
3. *Velykoho bazhaite. 365 dumok vyznachnykh postatei UKHTs* [Aim high. 365 thoughts from prominent figures of the Ukrainian Catholic Church] (2019). Lviv: Svichado. 160 p. (in Ukrainian).
 4. Huzar L. *Viina, yaka mala nas zlamaty, dala syl ta dukhovnoho zrostannia* [The war that was supposed to break us gave us strength and spiritual growth]. URL: <https://day.kyiv.ua/news/271221-lyubomyr-huzar-viy-na-yaka-mala-nas-zlamaty-dala-syl-ta-dukhovnoho-zrostannia> (in Ukrainian).
 5. Huzar L. (2023). *Spohady* [Memories]. Kyiv: Portal. 416 p. (in Ukrainian).
 6. *Dvanadtsiat lystiv o. Andreia Sheptytskoho do materi* [Twelve letters from Father Andrey Sheptytsky to his mother]. (1982). Filiadelfia: Drukarnia V-va «Ameryka». 73 p. (in Ukrainian).
 7. *Kanony partykuliarnoho prava Ukrainskoi Hreko-Katolytskoi Tserkvy* [Canons of Particular Law of the Ukrainian Greek Catholic Church]. URL: <https://docs.ugcc.ua/1/> (in Ukrainian).
 8. *Kardynal Liubomyr Huzar* [Cardinal Lubomyr Husar]. *Maidan vid pershoi osoby. 45 istorii Revoliutsii Hidnosti*. (2015). Kyiv : K.I.S. Pp. 313–319. (in Ukrainian).
 9. Marynovych M. (2019). *Mytropolyt Andrei Sheptytskyi i pryntsyp «pozytyvnoi sumy»* [Metropolitan Andrey Sheptytsky and the principle of “positive sum”]. Lviv: Vydavnytstvo Staroho Leva. 248 p. (in Ukrainian).
 10. Mytropolyt Andrei Sheptytskyi. *Nasha derzhavnist. Yak buduvaty ridnu khatu* [Our statehood. How to build our own home]. URL: https://uhp.org.ua/storage/2020/06/YAk-buduvaty-ridnu-hatu-01.06_druk.pdf (in Ukrainian).
 11. *Pastyrskie poslannia Mytropolyta Andreia do ukrainskoi molodi (1939 rik)* [Pastoral letter from Metropolitan Andrei to Ukrainian youth (1939)]. URL: <https://sheptytsky.com.ua/do-ukrayinskoyi-molodi/> (in Ukrainian).
 12. «Peremahai zlo dobrom!» *Posynodalne poslannia Synodu Yepyskopiv UHKTs 2022 roku* [“Overcome evil with good!” Post-Synodal Message of the Synod of Bishops of the Ukrainian Greek Catholic Church, 2022]. URL: <https://synod.ugcc.ua/data/peremagay-zlo-dobrom-posynodalne-poslannia-synodu-epyskopiv-ugkts-2022-roku-9636/> (in Ukrainian).
 13. Plokhii S. (2023). *Rosiisko-ukrainska viina: Pov-ernennia istorii* [The Russian-Ukrainian War: The Return of History]. Kharkiv: KSD. 400 p. (in Ukrainian).
 14. *Propovid Blazhenniishoho Sviatoslava v pershu nediliu pislia Zislannia Sviatoho Dukha, nediliu Vsiikh sviatykh* [Sermon by His Beatitude Sviatoslav on the first Sunday after Pentecost, All Saints Sunday]. URL: <https://ugcc.ua/data/propovid-blazhennishogo-svyatoslava-v-pershu-nedilyu-pislya-zislannia-svyatogo-duha-nedilyu-vsikh-svyatyh-5082/> (in Ukrainian).
 15. Turii O. (2015). *Politychni aspekty diialnosti mytropolyta Andreia Sheptytskoho* [Political aspects of Metropolitan Andrey Sheptytsky's activities]. *Kovcheh* 7. Lviv. Pp. 277–286. (in Ukrainian).
 16. Tsymbal T. (2021). *Heroizm ta povsiakdennist v usnykh istoriakh uchasnykiv Revoliutsii Hidnosti (hendernyi aspekt)* [Heroism and everyday life in the oral histories of participants in the Revolution of Dignity (gender aspect)]. *Humanitarne pole hendernykh doslidzhen*. Kolektyvna monohrafiia. Ostroh : Vyd-vo NU «Ostrozka akademiia». Pp. 4–17. (in Ukrainian).
 17. Tsymbal T. (2022). *Shliakhetnist i viina: postavannia subiekta heroichnoi dii* [Nobility and War: The Emergence of the Subject of Heroic Action]. *Ukrainoznavchyi almanakh*. Vypusk 30. Kyiv : «Milenium». Pp. 136–143. (in Ukrainian).
 18. *The Churches and the War: Religion, Religious Diplomacy, and Russia's Aggression against Ukraine* (2024). Lviv: Ukrainian Catholic University Press. 328 p.

Отримано редакцією журналу / Received: 17.10.25
 Прорецензовано / Revised: 29.10.25
 Схвалено до друку / Accepted: 30.10.25

DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2025.37.23>
УДК 316.3 (477)

Михайло ЦЮРУПА

доктор філософських наук, професор
кафедри соціології та філософії
Мелітопольський державний педагогічний університет
імені Богдана Хмельницького

ORCID: 0000-0003-0464-7939
Email: mvz999@ukr.net

Олексій АНДРЮЩЕНКО

здобувач ступеня доктор філософії
Мелітопольського державного педагогічного університету
імені Богдана Хмельницького

ORCID: 0009-0008-6638-7312
Email: isweetcherry92@gmail.com

ДУШПАСТИРСЬКА ОПІКА, КАПЕЛАНСТВО, ГУМАНІТАРНА ДІЯЛЬНІСТЬ: ВІДМІННОСТІ ІДЕЙНИХ ЗАСАД ТУРБОТИ ПРО ДУШІ ВОЯКІВ

Анотація. Стаття присвячена дослідженню ідейно-доктринальних відмінностей між трьома основними формами духовно-психологічної підтримки військовослужбовців в умовах сучасної війни: душпастирською опікою (традиційне служіння Церков), військовим капеланством (державна інституція) та гуманітарною діяльністю (світські рухи).

Автори виходять із тези про зростаючу потребу захисту людської душі, попри домінування високотехнологічних систем («дрони», роботизовані комплекси) на полі бою. Війна розглядається як руйнування тілесної організації та виснаження духу. Наводиться думка американських фахівців: «Вояк є збалансованою особистістю, коли у нього є фізичне здоров'я, психічна стійкість та віра в Бога». Якщо медики та психологи опікуються першими двома якостями, то священнослужителі мають право і обов'язок рятувати душі.

Особлива увага приділяється інституту військового капеланства в Україні після ухвалення відповідного Закону, наголошуючи на його важливості, але й критикуючи бюрократичні елементи, що призвели до кадрового дефіциту та зростання кількості випадків самовільного залишення військової частини.

Ключова доктринальна відмінність сформульована так: мета гуманітарних інститутів – «віднайти і зберегти людяне в людині», тоді як мета релігійних структур – «не дати притушити іскру Божу в душі людини». Автор стверджує, що для формування виховного потенціалу та підтримки незламності духу необхідно звернення до Абсолютів. Зрештою, капеланство розглядається як вищий, організований рівень процесу задоволення гострої релігійної потреби вояків, життєво необхідної для збереження «органічної особистості» бійця та досягнення синергії зусиль для перемоги.

Стаття містить аналіз історичного досвіду (Запорізька Січ, США, Велика Британія) та філософських поглядів на гуманізм (Пола Курца, А. Камю, Ж. Дерріди), що дозволяє глибше зрозуміти ідейні засади духовної опіки в умовах збройного конфлікту.

Ключові слова: теологія, місія, етика, доктринальні засади, війна, гуманізм.

Mikhailo TSIURUPA

PhD in Philosophy, Professor,
Professor of the Chair of Philosophy and Sociology,
Bogdan Khmelnytsky Melitopol State Pedagogical University

Oleksii ANDRIUSHCHENKO

Candidate for the Degree of Doctor of Philosophy
Bohdan Khmelnytsky Melitopol State Pedagogical University

PASTORAL CARE, CHAPLAINCY, HUMANITARIAN WORK: DIFFERENCES IN IDEOLOGICAL PRINCIPLES OF CARING FOR THE SOULS OF SOLDIERS

Abstract. *The article is devoted to the study of the ideological and doctrinal differences among three main forms of spiritual and psychological support for military personnel in modern warfare: pastoral care (traditional service of the Churches), military chaplaincy (state institution), and humanitarian activity (secular movements).*

The author proceeds from the thesis about the growing need to protect the human soul despite the dominance of high-tech systems ("drones," robotic complexes) on the battlefield. War is viewed as the destruction of the body and the exhaustion of the spirit. The opinion of American specialists is cited: "A soldier is a balanced individual when they have physical health, psychological stability, and faith in God." While medics and psychologists care for the first two qualities, the clergy have the right and duty to save souls.

Particular attention is paid to the institution of military chaplaincy in Ukraine following the adoption of the relevant Law, emphasizing its importance but also criticizing bureaucratic elements that have led to staff shortages and an increase in cases of unauthorized absence (AWOL).

The key doctrinal distinction is formulated as follows: the goal of humanitarian institutions is "to find and preserve the humane in man," while the goal of religious structures is "not to let the spark of God be extinguished in the human soul." The author argues that appealing to Absolutes is necessary for forming educational potential and maintaining an unbroken spirit. Ultimately, chaplaincy is seen as a higher, organized level of satisfying the acute religious needs of soldiers, which is vital for preserving the "organic personality" of the fighter and achieving the synergy of efforts for victory.

The article includes an analysis of historical experience (Zaporizhzhia Sich, USA, Great Britain) and philosophical views on humanism (Paul Kurtz, A. Camus, J. Derrida), allowing for a deeper understanding of the ideological foundations of spiritual care in an armed conflict.

Keywords: *theology, mission, ethics, doctrinal principles, war, humanism.*

Постановка проблеми. Серед несподіваних парадоксів нашого часу виявився такий: чим більше керівники покладаються на переможну роль «дронів» у війні, на рішення роботизованих систем із порадами «мережевих генераторів текстів і зображень», які безпідставно називають ШІ (AI англ. мовою), тим більше постає потреба у захисті самої людини, адже глибоко мудро сказано у сурі 35 Священного Корану: «Хто врятує одну душу, той врятує все людство». Війна – це руйнування тілесної організації і виснаження душі [7].

Альбер Камю у дискусії на сторінках доволі рідко згадуваних «Листів німецькому другові», написаних у розпал Другої світової війни, відповів на власне риторичне запитання: «А що є дух? Ми знаємо лише його протилежність, ім'я якої – вбивство» [4, с. 105].

Може доречним стане ще одне звернення до сурі 35 «Ай Сін» Священного Корану, де засуджено тих, які «вбили душу і сварились щодо неї», «потім жорсточились серця їх: вони точно камінь або ще більш жорстокі» [7]. Характерно, що майже дослівно так написано у Талмуді.

«Вбивство духу» ми конкретизуємо як ту ж саму «Смерть в душі» за назвою твору Ж.-П. Сартра. А жорстокість сердець вилікувати може тільки віра у Божу Благодать. Нещодавно призначений Начальник капеланської служби ЗС України полковник О. Вовкотеча визнав, що війна для нього «стала не лише випробуванням, а ще й більшим пізнанням Бога – серед втрат, болю, братерства» [12].

На рівні звичаєвих встановлень Запоріжжя була укорінена ідея цінності «християнської душі», недоторканість християнських поселень. Чимало запорізьких козаків здобули славу слугуванням шляхетній справі визволення християн з татарського полону, турецької неволі, відбиваючи захоплених бранців зброєю чи здобуваючи для них волю вику-

пом. Полони та неволя калічили, або перевертали живу українську душу.

Українці впродовж трьох сотень років боротьби знали – від ворогів не чекали пощади, мали недовіру до обіцянок припинити бойові дії, отже треба битись до кінця. Вояки сподівались на сакральну силу святочної присяги з цілуванням хреста, або на силу договору, укладеного разом зі священником в церквах [12]. Напрошується майже повна історична аналогія із нападом Московії на Україну під єзуїтським гаслом «З нами Бог», хоча Господь саме з нами, українцями.

Важливою формою існування перших релігійно-гуманітарних настанов для народу і війська ставали молитовні звернення духовних пастирів, зокрема, київських митрополитів. Так поступово утворювався шлях «спасіння душі» людей поєднанням світського та релігійного гуманізму.

Тенденції сьогоденної збройної боротьби між державами демонструють недостатність «стихийного» дотримання людяності та неорганізованих форм захисту людини як конкретної живої істоти – найвищої суспільної цінності.

Невинно зростає кількість жертв серед цивільного населення, а серед них – невинних дітей та жінок, лікарів та священників, старих та молодь – майбутнє людства. Новітні технології на полі бою привертають увагу воєнних спеціалістів перспективами змін полів бою, а ми обрали інший ракурс погляду: відсутність реакції на дегуманізацію збройної боротьби та знаття відповідальності з нападника, бо встановити і довести провину при «відхиленні цілі» дронами та ракетами практично неможливо.

Технічним терміном повністю знімається визнання провини з нападника, адже з'ясувати причини поцілення у храми, лікарні, дитячі садки ніхто не береться. Про душу на покуту та молитву про невинних не йдеться.

Хоча Сартр іронічно ставився до «різновидів» гуманізму у романі «Нудота», натякаючи на їх нереалістичність, але модус «трагічний» гуманізм Камю не можливо ігнорувати у ситуації людини на війні. Академік Мирослав Попович висловився з нагоди 90-річчя свого народження [4], що філософ був «не примиреним до вбивств та підлості «у ім'я добра», не дозволяв виправдовувати зло прогресом, бо тільки служіння людині рятівне для історії» [6].

Сам Камю у есе «Прометей у пеклі» провів різницю між буденністю та героїзмом: «Теперішня людина вірить, що спочатку треба визволити тіло, навіть якщо дух на деякий час і помре. Але дух – чи може він померти на деякий час? Прометей вважав, що можна водночас визволити тіла і душі [5, с. 581]. На фронті боротьби України: медики та парамедики, добровольці рятівних команд бережуть розтерзані тіла, а священнослужителі рятують і лікують душі Божим словом.

Після тривалих дискусій щодо форм участі та душпастирської опіки над українськими вояками, у Збройних Силах затвердились дві форми релігійної опіки: інститут капеланів та продовжені попередні форми делегування різними конфесіями священнослужителів. Вони мали б координуватись із воєнними психологами, рішення про збільшення їхньої чисельності та участі прийнято у Збройних Силах та світськими гуманітарними структурами.

Аналіз літератури і джерел. Функціям та відмінностям різних форм проведення душпастирської опіки вояків присвячені роботи спеціалістів у галузі релігійного виховання: Голови Всеукраїнського християнсько-військового братства Сергія Лисенка, о. Руслана Коханчука, молодого вченого Андрія Мештанова, роботи Михайла Цюрупи [Див. детальн.: 3; 6], фахівців Центру Українознавства КНУ імені Тараса Шевченка Світлани Кагамлик, Ірини Грабовської. Раніше над цією проблематикою працювали Сергій Здіорук, Володимир Мандрагеля, Мішель Дюбост (Франція) Т. Плоскі (Польща) та інші.

У науково-публіцистичній літературі аналізу ідейно-теоретичних засад гуманітарних рухів у концептуальному плані приділено недостатньо уваги, окрім видань функціонерів цих інституцій, Франсуа Марі Бінйона, Маріон Хафеля, Жака Мерана. Виняток становлять філософські твори Люка Феррі «Людинобог або смисл життя» [10], та деяких інших.

Їхні ідеї перегукуються з міркуваннями А. Камю, Х. Ортеги-і-Гасета, А. Бадью, Ж. Бодрійяра, П. Слоттердайка, С. Цвейга, К. Ясперса стосовно необхідності «компенсації» гуманітарних втрат людства, які виявились у період світових війн і тільки поглиблюються.

Мета дослідження: на основі осмислення тривалої практики духовної підтримки та зцілення духу вояків, виявити доктринальні засади різних форм роботи (душпастирської опіки, капеланства, гуманітарної діяльності), зважаючи на конкуренцію між світськими та релігійними підходами, та наголосити на необхідності синергії зусиль, підпорядкованої принципу звільнення країни від рашистської орди.

Виклад основного матеріалу. Наш підхід до проблеми принципово не описовий щодо діяльності та досягнень гуманітарних інституцій та добровольців, бо ми ставимо питання: яка глибинна мета та гуманістичний смисл роботи священнослужителів із живими реальними людьми різного віросповідання, або ще не навернених до релігійних настанов, чи можлива конкуренція зі світськими офіційними виховними структурами, зокрема у Збройних Силах України?

Крім того, у соціально-філософському плані є необхідним з'ясувати доктринальні відмінності організованого релігійного (капеланство) впливу та світських гуманітарних установ, сотні яких на добровільних засадах працюють у цій ділянці по всьому світу. Річ у тім, що на високому рівні зафіксовані суперечки між Полом Курцем, автором Гуманістичних Маніфестів, та теологічними доктринами спасіння душ Церквами, які загострювались до взаємного заперечення.

Взагалі взаємини між релігійною догматикою та світським вільнодумством були одним із витоків філософії: висловлена слухна думка, що потрібна була колізія суворих приписів Писання, яке вимагало дотримання дисципліни думки і не підлягало обговоренню, та філософськими розмислами сумісності принципів із реаліями життя.

Втрати гуманності не тільки живучі у колективній пам'яті. Вони породжують скепсис і зневіру щодо гуманного ставлення спільноти до свого єдиного неповторного «атому» – людини. Людність по своїй суті є готовністю розділити виклики і тривоги жорстокого світу з іншими у пошуках добра, істини та правди.

Гуманітарні інституції, як би парадоксально не звучало, складають світлу половину соціальних та державних установ у той час, коли на іншій частині світу представлена «бездушна машинерія насильства». Проводячи деяку аналогію із тезою Платона щодо цілісності людини, вкажемо на цілісність людства у «негативному» плані через наявність організацій, чия діяльність спрямована на руйнування духовності людини.

Мислителі ХХ століття нерідко засуджували і діяльність державних захисних установ, бо у спробах «гуманізувати» норози суспільства губилась ідея людності. Між етикою особистості та суспільства виникає антагонізм через різну «оцінку гуманності», людина не може приноситись у жертву будь-якій абстрактній меті, навіть ідеї співчуття, проте спільнота вимагає від неї жертвності, особливо в часи катаклізмів.

Нині, у час важкої боротьби проти російського нападу на Україну, навіть у найгуманніших Товариствах, наприклад, МКЧХ, прийнята ідея «уникнення втручання у державні справи», коли настає час гуманітарної допомоги українським полоненим, але залишається ідея підприємництва та вигоди.

Югославський філософ 90-х років, критик світських гуманітарних державних інститутів за інституціональну залежність (від керівництва всіх рівнів) Іван Ілліч, на форумі волонтерів «Корпусу миру» у Мексиці 1997 р. вказував, що витрати 10 тис. дол. на підго-

товку у США одного волонтера «окупаються» пропагандою американського стилю життя. Йому належить ідея «вільної освіти впродовж всього життя без шкіл» (книга «Безшкільне суспільство» англ. мовою США, 1972). Автор розробляв концепцію деінституалізації гуманітарної турботи про людину.

Базова теза гуманітарного руху «збереження і підняття людяного в людині» пройшла шлях еволюції від морально-філософських поезій епохи Відродження Данте, Боєція до доктринальних настанов Анрі Дюнана, Жана Пікте, діяльності сестер милосердя на чолі з Ф. Найтінгелъ. Естафету перейняли структури «Міжнародного комітету Червоного Хреста», «Лікарі без кордонів», «Білі шоломи», «Сині шоломи», «Human right watch» та інші. Розуміння того, що гуманність в людині потрібно формувати, висловлена А. Швейцером у статті «Гуманність»: «Людство не володіє ідеалом гуманності від вічності. Вона прийшла до нього лише з плином часу» [8].

Люк Феррі писав, що делегати гуманітарних рухів у благородній справі допомоги постраждалим і самі піднімаються на вершини духу. На його гадку, висловлену у «Короткій історії думки», завдячуючи цьому людина може сподіватись не на Бога, а на Людину, хоча перша надія зручніша, але друга – ясна та розумна [10]. Вже можна стверджувати, що головна доктринальна настанова гуманітарних інститутів є «віднайти і зберегти людяне в людині», а завдання релігійних інститутів – не дати притушити «іскру Божу в душі людини». Зауважимо, що Жак Дерріда примітив, що атеїстичний та християнський гуманізм однаково походять із «християнського способу мислення» [2].

Дійсно, одним із перших християнських мислителів, який звернувся до страждань людини на війні, був святий Амвросій Медіоланський, який у координації з ідеями Цицерона щодо людинолюбіві стверджував, що все ж війни є й такі, які б «не справедливо було б не вести». У свою чергу Цицерон винайшов термін «Humania» – людяне ставлення до людини.

Духовними засадами світського гуманізму є філософські принципи та універсальні теоретичні маніфести, серед яких знакове місце посідають «Гуманістичні маніфести» 1933, 1973 і 2000 років, а також їх оновлена редакція 2003 року. Зниження суспільного інтересу до гуманістичних маніфестів та діяльності відповідних академій опосередковано підтверджує тезу Ж. Дерріди про те, що для сучасної людини надійнішим орієнтиром залишаються трансцендентні форми духовної підтримки – віра в Бога, довіра до Його уповноважених представників, зокрема, священнослужителів і військових капеланів, – ніж залежність від секулярних інституцій, регламентованих державними дозволами чи заборонами у сфері допомоги.

Ідейна неоднорідність фундаменту гуманістичних організацій не дає їм змоги використати повністю потенціал «розумного універсального гуманізму», хоча вони об'єднуються під егідою різних Комітетів. Найвпливовіший серед них заснований П. Куртцом у 1976 р., до складу якого увійшли філософи, соціологи та психологи.

Комітет із секулярного гуманізму, який став основою створення у 1984 р. міжнародної Академії гуманізму, поставив завдання дослідження та аналізу гуманістичної думки минулого, пропаганду наукових теорій вирішення проблем людяності. Спроби осмислення їх філософськи у контексті еволюції гуманізму були здійснені французьким філософом (міністром освіти 2002–2004 рр.) Люком Феррі. Серед українських дослідників ці питання розроблялись В.А. Андрущенком та М.М. Михальченком [1].

Аналіз ідейних засад гуманістичних рухів засвідчує, що їх можна визнати типом сучасного вільнодумства з прагненням до монополії на «дієвий гуманізм» та духовність у нових формах і модифікаціях. Комітет Пола Куртца звинувачує духовні інституції у спробах монополізувати право на людяність, вважаючи, що це суто релігійна справа.

В Україні почали святкувати День капелана. У нещодавній день капелана 2025 року 12 жовтня Головнокомандувач Збройних сил генерал О. Сирський однозначно визнав: «У складних умовах війни ви даруєте надію, допомагаєте зберегти людяність і гідність навіть у найтяжчі хвилини, саме капеланське служіння об'єднало представників різних релігійних конфесій» [9].

Окремої уваги заслуговують перші факти переходу священнослужителів УПЦ (Московського патріархату) в ПЦУ (або іншу українську юрисдикцію), про які повідомив майор, кандидат соціологічних наук, Леонтій Никитенко, начальник служби військового капеланства однієї з частин ЗСУ. Він вказав на 13 конфесій, з них 2 мусульманських, 1 єврейська громада месіанського іудаїзму, але в Україні зафіксовано «Укрінформом» понад 90 релігійних конфесій і течій, отже, капеланство не набуло статусу універсальності опіки церков над військовослужбовцями [3]. Однак, на момент фіксації цих фактів, ідейно-доктринальна настанова цих переходів (їхні мотиви та світоглядні зміни) ще не була відома.

Українське капеланство тільки на початковому етапі становлення, тоді як у американській армії за 200 років служіння відбулась кристалізація важливих принципів.

Перший принцип закарбований у головній *мемті* капеланської служби: за Батьківщину і Бога. Релігійна свобода настільки широко трактується, що військовим дозволяється виконувати приписи свої релігії щодо форми одягу під час чергування.

Другий принцип: одним із перших предметів підготовчих капеланських курсів є «Плюралізм», де йдеться про заборону дій на користь своєї номінації.

Третій полягає у тому, що головна *функція* капеланської діяльності – відправлення богослужінь та треб, консультування командирів із релігійних питань. Тобто, суто духовно-організаційна, не політизована і заморалізована.

Якщо звернутись до основ української капеланської служби у Збройних Силах, згідно заяви Олександра Вовкотечі на прес-конференції 13 жовтня, ті включають політично-правові аспекти: «дотримання конституційних прав військовослужбовців», що

не має прямого відношення до Божої справи, а є обов'язком усіх органів управління військами, виховних структур та юридичних служб.

Ця ж лінія простежується у організаційних моментах. Встановлено, що капелани – це фізичні особи з духовною освітою. Вони є священнослужителями зареєстрованої в Україні релігійної організації, пройшли відбір та прийняті на роботу на посади працівників у військових частинах, організаціях ЗС України для задоволення релігійних потреб особового складу.

До військового священика (капелана) висувають вимоги: бути священнослужителем релігійної організації України; рекомендованим керівником чи уповноваженим цієї релігійної організації для здійснення служіння серед особового складу Збройних Сил України; мати не менше, ніж три роки досвіду діяльності священнослужителем; володіти державною мовою. А його кандидатура погоджується з відповідними органами державного управління [6].

Попри критичні та суперечливі моменти в українській справі духовності залишається головне: капеланство є вищим рівнем організованого процесу задоволення релігійних потреб наших вояків, які війна ще більше загострила, що свідчить про важливість для людини задоволення її духовних потреб.

Висновки. Сучасна українська людина, патріот та боєць на фронті і в тилу, не «одномірна». За визначенням філософа Маркузе, для «одномірної людини» головний смисл життя – це матеріальний добробут, комфорт та безвідповідальність щодо соціальних загроз. Натомість «органічна особистість» наділена гідністю, гуманістичною мораллю, духовними цінностями, вірою у Бога і вищу Справедливість. Внутрішню переконаність у незламності духу воїна підтримує священик, делегований із місією від своєї Церкви, або підготовлений державою капелан – військовий священик на посаді керівного складу частин і підрозділів.

Виявлено, що формування системи виховного потенціалу, впливу на найглибші духовні засади воїна неможливе без звертання до Абсолютів, якими є Божественні настанови. Навіть сама проста відповідь воякам на питання «Що нам робити?» – «Нікого не скривджуйте, задовольняйтесь своєю платнею, не кривоприсяжте» Іоанна Хрестителя – має глибокий духовний смисл.

1. Андрущенко В.В., Михальченко М.М. Гуманізм і гуманітаризм: спільне і специфічне. URL: <http://ukped.com/skarbnichka/732-.html>
2. Дерріда Ж. Цілі людини. Кінець філософії чи трансформації? Київ, 2007. С. 50–65.
3. Деякі священики УПЦ МП міняють юрисдикцію, щоб служити військовими капеланами. *Релігійно-інформаційна служба України (RISU)*. 2024. 04 черв. URL: https://risu.ua/deyaki-svyashcheniki-upc-mp-minyayut-yurisdikciyu-shchob-sluzhiti-vijskovimi-kapelanami_n159550

4. Камю А. Листи до німецького друга. Лист Другий. Міф про Сизифа. *Vsesvit*. 1972. № 8 (170). С. 105–115.
5. Камю А. Прометей у пеклі. Київ: Дніпро, 1989. 581 с.
6. Морально-психологічне забезпечення підрозділів Збройних Сил України. Київ, 2018. 178 с.
7. Попович М. Вічний бунт. *Столичні новини*. 2003. № 40 (285). С. 12–13.
8. Священний Коран. Пер. Українською Українського товариства мусульман. Київ, 2025. 727 с.
9. Склад А. Етика благоговіння перед життям А. Швейцера: філософія доброти і самовдосконалення особистості. *Філософія та політологія в контексті сучасної культури*. Том 11. № 1. 2019. URL: <https://fip.dp.ua/index.php/FIP/article/view/976>
10. Сирський О. ЗСУ не вистачає капеланів — скільки зараз духовників на фронті. *Новини Live*. URL: <https://mobilizatsiya.novyny.live/zsu-ne-vistachaie-kapelaniv-skilki-zaraz-dukhovnikiv-na-fronti-287280.html>.
11. Цюрупа М.В. Полемологія. Воснознавство: динамічна соціологія війни: монографія. 2-ге вид., допов. Київ: МІЛЕНІУМ, 2025. 244 с.
12. Цюрупа М.В. Філософія актуального права: міжнародного, гуманітарного. Київ: VADEX, 2020. С. 200.
13. Феррі Л. Коротка історія думки. Трактат по філософії для підростаючого покоління. Пер. з франц. Київ: Видавництво Жупанського, 2018. 272 с.

References

1. Andruschenko V.V., Mykhal'chenko M.M. *Humanizm i humanitarianizm: spil'ne i spetsyficzne* [Humanism and humanitarianism: commonalities and differences]. URL: <http://ukped.tsom/skarbnichka/732-.html> (in Ukrainian).
2. Derrida Zh. (2007) *Tsili liudyny. Kinets' filosofii chy transformatsii?* [The Goals of Man. The End of Philosophy or Transformation?]. Kyiv. Pp. 50–65. (in Ukrainian).
3. *Deiaki sviashchenyky UPTs MP miniaut' iurysdyktsiiu, schob sluzhyty vijs'kovymu kapelanamy* [Some priests of the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate are changing their jurisdiction in order to serve as military chaplains]. (2024. 04 cherv.). *Relihijno-informatsijna sluzhba Ukrainy (RISU)*. URL: https://risu.ua/deiaki-sviashcheniki-upts-mp-miniaut-iurisdiktsiiu-shchob-sluzhiti-vijskovimi-kapelanami_n159550 (in Ukrainian).
4. Kamiu A. (1972). *Lysty do nimets'koho druha. Lyst Druhyj. Mif pro Syzyfa* [Letters to a German Friend. Letter Two. The Myth of Sisyphus]. *Vsesvit*. № 8 (170). Pp. 105–115. (in Ukrainian).
5. Kamiu A. (1989). *Prometej u pekli* [Prometheus in Hell]. Kyiv: Dnipro. 581 p. (in Ukrainian).
6. *Moral'no-psykholohichne zabezpechennia pidrozdiliv Zbrojnykh Syl Ukrainy* [Moral and psychological support for units of the Armed Forces of Ukraine]. (2018). Kyiv. 178 p. (in Ukrainian).

7. Popovych M. (2003). *Vichnyj bunt* [Eternal Rebellion]. *Stolychni novyny*. № 40 (285). Pp. 12–13. (in Ukrainian).
 8. *Sviaschennyj Koran* [The Holy Quran]. (2025). Per. Ukrains'koi Ukrains'koho tovarystva musul'man. Kyiv. 727 p. (in Ukrainian).
 9. Skliar A. (2019). *Etyka blahohovinnia pered zhyttiam A. Shvejtsera: filosofii dobroty i samovdoskonalennia osobystosti* [Schweitzer's Ethics of Reverence for Life: The Philosophy of Kindness and Self-Improvement]. *Filosofii ta politolohiia v konteksti suchasnoi kul'tury*. Tom 11. № 1. URL: <https://fip.dp.ua/indekh.php/FIP/artitsle/viev/976> (in Ukrainian).
 10. Syrs'kyj O. *ZSU ne vystachaie kapelaniv – skil'ky zaraz dukhovnykiv na fronti* [The Armed Forces of Ukraine Lack Chaplains – How Many Spiritual Leaders Are Currently on the Front Lines?]. *Novyny Live*. URL: <https://mobilizatsiia.novyny.live/zsu-ne-vistachaie-kapelaniv-skilki-zaraz-dukhovnikiv-na-fronti-287280.html>. (in Ukrainian).
 11. Tsiurupa M.V. (2025). *Polemohiia* [Polemology]. *Voiennoznavstvo: dynamichna sotsiolohiia vijny: monohrafiia*. 2-he vyd., dopov. Kyiv: MILENIUM. 244 p. (in Ukrainian).
 12. Tsiurupa M.V. (2020). *Filosofii aktual'noho prava: mizhnarodnoho, humanitarnoho* [Philosophy of contemporary law: international, humanitarian]. Kyiv: VADEKh. 200 p. (in Ukrainian).
 13. Ferri L. (2018). *Korotka istoriia dumky. Traktat po filosofii dlia pidrostaiuchoho pokolinnia* [A Brief History of Thought. A treatise on philosophy for the younger generation]. Per. z frants. Kyiv: Vydavnytstvo Zhupans'koho. 272 p. (in Ukrainian).
- Отримано редакцією журналу / Received: 30.10.25
Прорецензовано / Revised: 10.11.25
Схвалено до друку / Accepted: 11.11.25

DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2025.37.24>
УДК 001+37(477)«364»(08)

Леонід ЧУПРІЙ

доктор політичних наук, професор кафедри психології,
педагогіки та суспільних дисциплін,
Державний податковий університет, м. Ірпінь,
Київська область, Україна,
головний науковий співробітник
Інституту соціально-правових та політичних досліджень
імені О. Яременка, м. Київ, Україна.

ORCID: 0000-0002-4965-2750
Email: chupriy2006@ukr.net

Катерина НАСТОЯЦА

доктор соціологічних наук, завідувачка відділу геополітики та філософії
Науково-дослідного інституту українознавства
Київського національного університету
імені Тараса Шевченка, м. Київ

ORCID: 0000-0002-2338-9448
Email: kvitka2155@gmail.com

РЕЛІГІЙНЕ ПРОТИСТОЯННЯ В УКРАЇНІ В УМОВАХ ПОВНОМАСШТАБНОЇ РОСІЙСЬКОЇ АГРЕСІЇ

Анотація. В статті здійснюється дослідження особливостей впливу релігійного чинника, зокрема діяльності Російської православної церкви, Української православної церкви МП на українське населення в умовах російської агресії. Зокрема підкреслено, що в умовах російської агресії Українська православна церква МП та РПЦ несуть значну загрозу національній безпеці нашої країни, виконуючи деструктивні функції та намагаючись дестабілізувати внутрішньополітичну ситуацію всередині країни. Також зазначається, що в умовах посилення зовнішніх загроз, зокрема, повномасштабного російського вторгнення відбувається певна функціональна трансформація релігії, яка спрямовується на виконання насамперед ціннісноформуючих, суспільноконсолідуючих та безпекових функцій. Акцентовано увагу на тому, що для протидії деструктивним проявам Української православної церкви МП, Верховна Рада України прийняла закон, спрямований на усунення ризиків для національної безпеки з боку релігійних організацій, які підтримують зв'язки з росією, оскільки він містить норми, що забороняють українським релігійним організаціям належати до релігійних

організацій, які мають місцезнаходження або керівний центр у країні, що здійснює збройну агресію проти України. Метою статті є дослідження особливостей впливу релігійного чинника, зокрема, діяльності Української православної церкви МП, Російської православної церкви на українське населення в умовах російської агресії. Методологічну основу дослідження складають загальнонаукові методи (аналізу, синтезу, логічний, системний, абстрагування тощо) із залученням методів дедуції, індукції, проблемної хронологізації, класифікації і критики джерел, конкретно-пошукового, порівняльно-історичного, ретроспективного, що дасть можливість створити репрезентативний, достовірний джерельний комплекс дослідження.

Ключові слова: релігія, повномасштабне російське вторгнення, "руській мір", Російська православна церква, Українська православна церква МП.

Leonid CHUPRIY

Doctor of Political Sciences, Professor of the Department of Psychology, Pedagogy and Social Sciences, State Tax University, Irpin, Kyiv, Ukraine, Senior researcher at Scientific Research Center "Institute of Socio-Legal and Political Research named after O. Yaremenko", Kyiv, Ukraine

Kateryna NASTOIASHCHA

Doctor of Sociological Sciences, Head of the Department of Geopolitics and Philosophy, Research Institute of Ukrainian Studies, Taras Shevchenko National University of Kyiv

RELIGIOUS OPPOSITION IN THE CONDITIONS OF FULL-SCALE RUSSIAN AGGRESSION

Abstract. *The purpose of the article is to study the peculiarities of the influence of the religious factor, in particular, the activities of the Russian Orthodox Church, the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate, on the Ukrainian population in the conditions of Russian aggression. The methodological basis of the research will be general scientific methods (analysis, synthesis, logical, systematic, abstraction, etc.) with the involvement of methods of deduction, induction, problematic chronology, classification and criticism of sources, concrete research, comparative-historical, retrospective, which will make it possible to create a representative, reliable source complex of research. The scientific novelty consists in the study of the peculiarities of the manifestation of the religious factor in the conditions of a full-scale Russian invasion. In particular, it is noted that in the conditions of increasing external threats, in particular, a full-scale Russian invasion, a certain functional transformation of religion is taking place, which is aimed primarily at performing value-forming, community-consolidating and security functions. The article emphasizes that in the conditions of Russian aggression, the Ukrainian Orthodox Church of MP poses a significant threat to the national security of our country, performing destructive functions and trying to destabilize the domestic political situation inside the country. Attention is drawn to the fact that, in order to counteract the destructive manifestations of the Ukrainian Orthodox Church of Ukraine, the Verkhovna Rada of Ukraine adopted a draft law aimed at eliminating risks to national security from religious organizations that maintain ties with Russia, as it contains norms prohibiting Ukrainian religious organizations to belong to religious organizations that have a location or a management center in a country that carries out armed aggression against Ukraine.*

Keywords: religion, full-scale Russian invasion, Russian measure, Russian Orthodox Church, Ukrainian Orthodox Church of MP.

Постановка проблеми. Продовжується російсько-українське військове протистояння. За цей час Україна зазнала збитків понад 700 мільярдів доларів. Крім руйнувань житлової інфраструктури, окупанти не зупинялися і перед знищенням пам'яток історико-культурної спадщини та релігійних споруд. За даними Міністерства культури і інформаційної політики в Україні знищено чи пошкоджено 664 пам'ятки історико-культурної спадщини. За повідомленням Інституту релігійної свободи в Україні було знищено або пошкоджено 494 церков, мечетей і синагог [1]. Найбільше релігійних споруд було знищено в окупованих Донецькій (не менше, ніж 120) та Луганській (понад 70) областях України. Значні масштаби руйнувань спостерігаються також у Київській

області (70), де велися запеклі бої за оборону столиці, а також у Херсонській і Харківській областях, кожна з яких втратила понад 50 культових споруд. Більшість релігійних об'єктів, які зазнали руйнувань під час російського вторгнення, є християнськими (297), п'ять належать мусульманським громадам, і ще п'ять — єврейським. Серед постраждалих будівель 30 належать різним протестантським громадам, 21 — Православній церкві України, п'ять — Римо-католицькій церкві, чотири — Греко-католицькій церкві, а 95 — Свідкам Єгови [1].

Проте, це тільки попередні дані, оскільки інформація постійно надходить в ЮНЕСКО, і остаточний список буде сформовано тільки після закінчення війни. Слід зазначити, що напад на історичну

пам'ятку, релігійну споруду, яка перебуває під захистом ЮНЕСКО "Блакитний щит" є порушенням норм міжнародного права і вважається військовим злочином. Все це підтверджує той факт, що російська федерація не тільки країна-терорист і країна-агресор, а й країна-варвар, для якої немає нічого святого, яка все руйнує, в тому числі і важливі історичні пам'ятки та релігійні споруди. Російська православна церква та Українська православна церква МП виконують деструктивну та дестабілізаційну функцію в релігійному середовищі України, відтак сьогодні потрібно впроваджувати інновації, які зможуть послабити чи нівелювати цей негативний вплив, серед цих інновацій найбільш оптимальним є законодавчі нововведення, спрямовані на регулювання релігійного життя України та його захист від шкідливих російських інформаційних впливів.

Метою статті є дослідження особливостей впливу релігійного чинника, зокрема, діяльності Української православної церкви МП, Російської православної церкви на українське населення в умовах російської агресії.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. Релігійні процеси та явища, що відбуваються на території України в умовах сучасності, активно досліджували такі науковці: В. Бондаренко, В. Бедь, В. Бурега, Д. Белов, М. Громовчук, В. Гаєва, М. Делеган, О. Дехтерева, В. Єленський, А. Колодний, В. Лубський, М. Оніщенко, М. Палінчак, Ю. Пайда, Є. Сабов, Г. Сергієнко, О. Стойка, С. Фенцик, П. Яроцький, Л. Ярмол та інші.

Крім того, заслуговують на увагу дослідження, присвячені проблемам реалізації релігійних свобод в умовах війни М. Бабія, О. Бучми, В. Бондаренка, І. Богачевської, В. Єленського, О. Горкуші, С. Здіюрука, А. Колодного, М. Киришук, П. Косухи, О. Недавної, О. Сагана, М. Рибачука, В. Титаренко, О. Уткіна, П. Павленка, В. Токмана, Л. Філіпович, П. Яроцького, О. Шуби.

Виклад основного матеріалу. Аналізуючи повномасштабне вторгнення російської федерації до України, слід також враховувати релігійний чинник, оскільки релігійні інституції, зокрема Російська православна церква, Українська православна церква Московського патріархату (МП) активно поширюють ідеї «руського міра» та важливість «повернення ісконно руських земель», до яких і належить, з їхньої точки зору, територія України. Ця концепція включає в себе ідею, що території, які колись були під контролем Москви, але втрачені на певний період, все одно залишаються «споконвічно російськими» і їх потрібно обов'язково повернути до складу росії.

У даному контексті ми повинні проаналізувати ключові функції релігії і трансформацію її соціального впливу в умовах російської агресії.

Слід відзначити провідну роль релігійного чинника в таких складових політичного процесу, як утвердження незалежності, забезпечення державної цілісності й перспективного розвитку України; утвердження статусу та покращення іміджу України

на світовій арені; утвердження високої культури міжетнічного спілкування; досягнення консенсусу та злагоди в українському суспільстві тощо [3, с. 466].

Варто зазначити: в Україні вже історично склалося, що релігія як соціальний інститут активно сприяла консолідації українського етносу, зміцненню моральних засад суспільства та забезпеченню суспільної стабільності та солідарності. Відомо, що саме православ'я завжди було одним із ключових чинників формування української національної ідентичності. Із часів козацтва та під керівництвом українського гетьмана Б. Хмельницького захист православних цінностей був одним із головних гасел національно-визвольних змагань українського народу, з яким він виборював свою державність.

Проте в умовах посилення зовнішніх загроз, зокрема, повномасштабного російського вторгнення, відбувається певна функціональна трансформація релігії, яка спрямовується на виконання насамперед ціннісно формуючих, суспільно консолідуючих та безпекових функцій, оскільки сьогодні Українська православна церква МП несе значну загрозу національній безпеці нашої країни, виконуючи деструктивні функції та намагаючись дестабілізувати внутрішньополітичну ситуацію всередині країни. Окрім того вона намагається послабити зовнішньополітичний авторитет України, поширюючи брехливі наративи серед деяких західних політиків та певних західних ЗМІ щодо нібито порушення прав християн в Україні. Особливо ця тенденція поширилася серед республіканців США, які досить довго гальмували надання фінансової допомоги Україні. Як ми знаємо, саме республіканці є консерваторами, популяризаторами сімейних та релігійних цінностей серед громадян США, і релігійна тематика для них є досить чутливою. Тому саме на них була зосереджена головна увага російських пропагандистів, які частково досягли своєї мети, оскільки частина республіканців та їх виборців повірили в ці брехливі міфи. Зокрема один з кандидатів у президенти США Вівек Рамасвами зазначив, що гроші американських платників податків використовуються в Україні для боротьби з християнами [9]. Інший відомий республіканець та журналіст Такер Карлсон, який брав інтерв'ю у кремлівського диктатора, також відкрито заявив, що український Президент «заборонив християнську віру у своїй країні і заарештував монахинь і священників» [10]. Це взагалі не відповідає дійсності і є повною нісенітницею. Відомий американський дослідник та співробітник Капітолійського пагорба в минулому Стівен Мур відвідав у Конгресі близько 100 офісів Республіканської партії і зазначив, що близько третини республіканців вважають, що в Україні діючою владою переслідуються українські християни. Хоча це абсолютно не відповідає українським реаліям.

Україна є поліконфесійною державою. У ній нараховується близько 120 релігійних конфесій і всі вони мають право на вільне сповідання своєї віри та популяризацію релігійних цінностей, якщо останні не несуть загрози життю людини та не порушують

закони держави [5, с. 26]. В Україні діє Закон «Про свободу совісті і релігійні організації», який чітко декларує права і свободи релігійних інституцій і є одним із найдемократичніших у світі, оскільки закріплює плюральність українського суспільства. Гарантом того, що Україна була і залишається й надалі поліконфесійною країною без порушення прав і свобод віруючих людей, є діюча нормативно-правова база, активна та вільна діяльність Міжцерковної Ради і інших міжконфесійних всеукраїнських об'єднань, різноманітних громадських міжконфесійних інституцій, зокрема Міжнародної асоціації релігійних свобод, яка моніторить дотримання прав і свобод у релігійній сфері, Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, Всеукраїнської Ради релігійних об'єднань та ін., які захищають права віруючих громадян України [7, с. 35].

Розвиток і підтримка релігійної самобутності всіх корінних народів і національних меншин України чітко прописано в статті 11 Конституції України. Право на свободу світогляду і віросповідання та відокремлення Церкви і релігійних організацій України від держави також прописано в статті 11 Конституції. У статті 30 Конституції зазначено, що зв'язковою ланкою між Церквою і державою є Державний орган у справах релігії, який має забезпечувати проведення державної політики щодо релігій і церкви. А в статті 37 вказано, що діяльність політичних партій, які розпалюють релігійну ворожнечу, заборонена. Відтак, нормативно-правова база України повністю захищає права і свободи віруючих громадян України.

Чому ж тоді виникають певні спекуляції в українському та міжнародному інформаційному просторі, що нібито права християн у нас масово порушуються? Знову ж таки всі ці твердження стосуються Української православної церкви Московського патріархату, яка, при підтримці Російської православної церкви та російських спецслужб, довгий час діяла і доки ще діє на теренах України, популяризуючи ідею «руського міра» та єдності «братніх слов'янських народів», серед яких російський народ є старшим братом. У даному контексті згадаймо історію Російської православної церкви, яка була дозволена російським диктатором Й. Сталіним у 1943 році з метою консолідації російського суспільства проти німецької нацистської агресії і в той же час для контролю над віруючими, оскільки священики були під постійним наглядом спецслужб, або й напряду були агентами КДБ. До речі, ця традиція прослідковується і в нинішній Російській православній церкві, очільник якої патріарх Кирил (Кирило Гундев) є агентом КДБ, про що писали швейцарські журналісти після проведеного розслідування [11].

Українська православна церква Московського патріархату досить довгий час діяла і продовжує діяти як частина Російської православної церкви. За інформацією Інституту дослідження війни, в 2014 році Українська православна церква підтримала вторгненню Росії в Крим і Східну Україну, надаючи певну матеріальну підтримку російським військовим,

які використовували деякі церковні будівлі у цих регіонах як військові бази, польові лікарні чи з іншою метою. Така практика продовжилася після повномасштабного вторгнення росії в Україну. Українська православна церква МП нібито засудила ці події, закликаючи до миру та переговорів, висловлюючи незгоду з Патріархом Кирилом. Вона також оголосила про певні статутні зміни, які нібито свідчать про її «повну автономію та незалежність» від Російської Православної Церкви, проте на сайті останньої зазначено понад 100 членів Української Православної Церкви як членів її єпископату, відтак вона й надалі залишається складовою Російської православної церкви, яка продовжує виправдовувати загарбницьку війну росії проти України. А останнім часом Російська православна церква перейшла моральну межу. Так на Всесвітньому російському народному соборі 27 березня 2024 р. вона назвала агресію росії проти України «священною війною», виправдовуючи будь-які злочини російських військовослужбовців на українських територіях, називаючи їх визволителями і обіцяючи після смерті прощення всіх гріхів [8]. Вона також чітко зазначила, що вся територія України повинна перебувати в зоні виключного впливу росії, чим свідомо закликала до порушення принципів суверенітету та територіальної цілісності України. У своєму підсумковому документі, так званому «Наказі», «псевдоправославні російські священики» взагалі зазначили, що ця «священна війна» ведеться не тільки проти України, а й проти всього колективного Заходу, який впав у сатанізм, відтак росія – це єдина сила, яка здатна врятувати світ від «наступу глобалізму і пропаганди содомських цінностей» [6].

Закликаючи до вбивства українців і свідомо поширюючи брехню, Російська православна церква порушила ключові релігійні християнські заповіді. Представниця Центру релігійної свободи Гудзонського інституту Ніна Ші чітко акцентувала увагу на тому, що виправдання і прославлення війни російською церквою цілком логічно можна порівняти з джихадом, священною війною в ісламі, оскільки патріарх Кирил чітко пообіцяв російським військовослужбовцям, що їхня загибель на території України «змиває всі гріхи, які людина скоїла» [4].

Щодо деструктивної діяльності Української православної церкви МП, то за словами голови Державної служби України з питань релігії, свободи совісті та етнополітики Віктора Єленського, близько 22 посадовців Української православної церкви були засуджені за незаконну співпрацю з Росією або інші злочини, пов'язані з російською агресією проти України. Деякі священики Української православної церкви отримали вироки за шпигунство проти України, за розповсюдження пропаганди, що закликає до повалення чинної влади. За інформацією В. Єленського, ще 72 особи, пов'язані з даною церквою, є об'єктами кримінальних проваджень або їм оголошено про підозру. Серед них один із провідних діячів Української православної Церкви – митрополит УПЦ (МП) Павло, який російську збройну агресію проти України

називав «громадянським конфліктом», що розпочався ще у 2014 році [8].

Відтак, щоб протидіяти деструктивним проявам Української православної церкви МП, Верховна Рада України у серпні 2024 року прийняла закон №8371 «Про внесення змін до деяких законів України щодо діяльності в Україні релігійних організацій», спрямований на усунення ризиків для національної безпеки з боку релігійних організацій, які підтримують зв'язки з Росією. Цей закон не передбачає норм, що переслідують віруючих людей чи забороняють сповідувати певну релігію. Він містить норми, що забороняють українським релігійним організаціям належати до релігійних організацій, які мають місцезнаходження або керівний центр у країні, що здійснює збройну агресію проти України. Отже, цей закон протидіє поширенню ворожої пропаганди, у тому числі матеріалів із закликами до знищення України, геноциду українського народу, а також до насильницького загарбання та окупації Росією інших держав.

Норми закону передбачають, що кожна з багатьох парафій Української православної церкви буде розглядатися індивідуально і, якщо буде підтверджено її зв'язки з державою-агресором Росією, то вона втрапить юридичний статус релігійної організації, але ніяких переслідувань щодо рядових прихожан чи священників не передбачається, і їхні права не порушуються. Вони можуть заснувати нову релігійну організацію і подати її на реєстрацію у відповідний державний орган. Тому всі ці спекуляції російських пропагандистів, що в Україні масово порушуються права християн, нічим не підтвержені і є брехливими.

Слід також згадати, що потребу багатьох віруючих православних українців задовольняє самоврядна Православна церква України, автономність якої п'ять років тому підтвердив, надавши Томос, Патріарх Константинопольський, який вважається «першим серед рівних» серед православних лідерів світового православ'я. Але Російська православна церква та Українська православна церква МП відмовляються визнати Православну церкву України і вважають її розкольніською. Багато церковних громад перейшли з Української православної церкви МП, і ця тенденція прискорилося після лютого 2022 року, повідомляє український аналітичний центр Разумкова [8].

8 липня 2025 р. Державна служба України з етнополітики та свободи совісті в рамках перевірки зв'язків Київської митрополії Української православної церкви з російською православною церквою видала наказ «Про виявлення ознак афілійованості Київської митрополії Української православної церкви», у якому зафіксовано наявність зв'язків між УПЦ (МП) та Російською православною церквою (РПЦ), діяльність якої в Україні заборонена.

За результатами офіційного дослідження встановлено такі ключові ознаки афілійованості [2]:

Формальна «незалежність» УПЦ (МП), надана РПЦ, не відповідає рівню автокефалії, що характерний для повністю незалежних церков;

Статут УПЦ (МП) містить положення, що свідчать про її входження до структури РПЦ;

Архієреї УПЦ (МП) мають повноваження членів Помісного і Архієрейського Соборів РПЦ, беручи участь у їхній роботі;

Інші системні зв'язки також підтверджують організаційну залежність [2].

Виявлені факти можуть мати подальші юридичні та адміністративні наслідки для правового статусу УПЦ (МП) в Україні, враховуючи чинну заборону діяльності афілійованих із РПЦ структур [2].

Висновки. У статті підкреслено, що в умовах російської агресії Російська православна церква, Українська православна церква МП несуть значну загрозу національній безпеці нашої країни, виконуючи деструктивні функції та намагаючись дестабілізувати внутрішньополітичну ситуацію всередині країни. Акцентовано увагу на тому, що для протидії деструктивним проявам Української православної церкви МП, Верховна Рада України прийняла закон, спрямований на усунення ризиків для національної безпеки з боку релігійних організацій, які підтримують зв'язки з Росією. Закон містить норми, що забороняють українським релігійним організаціям належати до релігійних організацій, які мають місцезнаходження або керівний центр у країні, що здійснює збройну агресію проти України.

1. Близько 500 церков і релігійних об'єктів зруйновано в Україні під час війни. URL: <https://www.oikoumene.org/uk/news/500-churches-and-religious-sites-destroyed-in-ukraine-during-the-war>
2. Виявлено ознаки афілійованості Київської митрополії Української православної церкви з Російською православною церквою, діяльність якої в Україні заборонено. URL: <https://dessa.gov.ua/vyjavleno-oznaky-afilyovanosti-kyivskoi-mytropolii-upts-z-rpts/>
3. Гай-Нижник П.П., Чупрій Л.В. Національні інтереси, національні цінності та національні цілі як структуроформуючі чинники політики національної безпеки. *Гілея: науковий вісник*. 2014. 84(5). С. 465–471.
4. Культ смерті як фактор об'єднання Росії. URL: <https://www.rfi.fr/uk/mijnarodni-novini/20221109-kul't-smerti-yak-faktor-ob-ednannya-rosii>
5. Україна поліконфесійна. *Колективна монографія*. За редакцією А. Колодного і П. Павленка. К.: Інтерсервіс, 2021. 384 с.
6. Чолій Є. Що робити зі «священною війною» Росії проти України та колективного Заходу. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-world/3851295-so-robiti-zi-svasennou-vijnou-rosii-proti-ukraini-ta-kolektivnogo-zahodu.html>
7. Чупрій Л.В. Концептуальні засади політики національної безпеки Української держави в гуманітарній сфері. *Політичний менеджмент*. 2013. № 1-2. С. 35–41. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/PoMe_2013_1-2_7

8. WSJ: Чи є релігійна свобода в Україні «під загрозою»? URL: https://risu.ua/ws-j-chi-ye-religijna-svoboda-v-ukrayini-pid-zagrozoyu_n147110
9. Assessing Vivek Ramaswamy's Claims About Ukraine. URL: https://news.yahoo.com/assessing-vivek-ramaswamy-claims-ukraine-220203322.html?guccounter=1&guce_referrer=
10. Tucker Carlson: Zelensky is an instrument of total destruction. URL: <https://www.foxnews.com/opinion/tucker-carlson-zelensky-instrument-total-destuction>
11. Patriarch Kirill worked for the KGB in the 1970s, Swiss media reports. URL: <https://www.euronews.com/2023/02/06/patriarch-kirill-worked-for-the-kgb-in-the-1970s-swiss-media-reports>

References

1. *Blyzko 500 tserkov i relihiinykh ob'ektiv zruinovano v Ukraini pid chas viiny* [About 500 churches and religious objects were destroyed in Ukraine during the war]. (2024). URL: <https://www.oikoumene.org/uk/news/500-churches-and-religious-sites-destroyed-in-ukraine-during-the-war> (in Ukrainian).
2. *Vyjavleno oznaky afiliiovanosti Kyivskoi mytropolii Ukrainskoi pravoslavnoi tserkvy z Rosiiskoiu pravoslavnoiu tserkvoiu, diialnist yakoi v Ukraini zabroneno* [Signs of affiliation of the Kyiv Metropolis of the Ukrainian Orthodox Church with the Russian Orthodox Church, whose activities are prohibited in Ukraine, have been identified]. URL: <https://dessa.gov.ua/vyjavleno-oznaky-afiliyovanosti-kyivskoi-myropolii-upts-z-rpts/> (in Ukrainian).
3. Hai-Nyzhnyk P.P., Chuprii L.V. (2014). *Natsionalni interesy, natsionalni tsinnocti ta natsionalni tsili yak ctруктуроформуиuchi chynnyky polityky natsionalnoi bezpeky* [National interests, national values and national goals as structuring factors of national security policy]. *Hileia: naukovyi visnyk*. 84(5). Pp. 465–471. (in Ukrainian).
4. *Kult smerti yak faktor obiednannia Rosii* [The cult of death as a factor in the unification of Russia]. (2024). URL: <https://www.rfi.fr/uk/mizhnarodni-novyny/20221109-kult-smerti-yak-faktor-obiednannia-rosii> (in Ukrainian).
5. *Ukraina polikonfesiina. Kolektyvna monohrafiia* [Ukraine is polyconfessional. Collective monograph]. (2021). Za redaktsiieiu A. Kolodnoho y P. Pavlenka. K.: Interservis. (in Ukrainian).
6. Cholii Ye. (2024). *Shcho robyty zi «sviashchennoiu viinoiu» Rosii proty Ukrainy ta kolektyvnoho Zakhodu* [What to do with Russia's "holy war" against Ukraine and the collective West]. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-world/3851295-so-robiti-zi-svasennou-vijnou-rosii-proti-ukraini-ta-kolektyvnogo-zahodu.html> (in Ukrainian).
7. Chuprii L.V. (2013). *Kontseptualni zasady polityky natsionalnoi bezpeky Ukrainskoi derzhavy v humanitarnii sferi* [Conceptual foundations of the national security policy of the Ukrainian state in the humanitarian sphere]. *Politychnyi menedzhment*. № 1-2. Pp. 35–41. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/PoMe_2013_1-2_7 (in Ukrainian).
8. WSJ: *Chy ye relihiina svoboda v Ukraini "pid zahrozoiu"?* [WSJ: Is religious freedom in Ukraine "under threat"?]. (2024). URL: https://risu.ua/ws-j-chi-ye-religijna-svoboda-v-ukrayini-pid-zagrozoyu_n147110 (in Ukrainian).
9. Assessing Vivek Ramaswamy's Claims About Ukraine. (2023). URL: https://news.yahoo.com/assessing-vivek-ramaswamy-claims-ukraine-220203322.html?guccounter=1&guce_referrer=
10. Tucker Carlson: Zelensky is an instrument of total destruction. (2023). URL: <https://www.foxnews.com/opinion/tucker-carlson-zelensky-instrument-total-destuction>
11. Patriarch Kirill worked for the KGB in the 1970s, Swiss media reports. (2023). URL: <https://www.euronews.com/2023/02/06/patriarch-kirill-worked-for-the-kgb-in-the-1970s-swiss-media-reports>

Отримано редакцією журналу / Received: 28.10.25
 Прорецензовано / Revised: 06.11.25
 Схвалено до друку / Accepted: 07.11.25

DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2025.37.25>
УДК: 94(477.82)"1918/1939":281.9-144.5

Тетяна ШАМСУТДИНОВА-ЛЕБЕДЮК

кандидат філософських наук, доцент,
професор кафедри філософії,
Рівненський державний гуманітарний університет

ORCID: 0000-0001-9288-7005

Email: ta.sha@ukr.net

Олександр ЛИЩУК

здобувач PhD
Рівненський державний гуманітарний університет

ORCID: 0009-0000-7327-9346

Email: lishchuk.1982@gmail.com

Дмитро ТОВМАШ

кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії гуманітарних наук,
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, м. Київ

ORCID: 0000-0002-4576-0703

Email: tovmash@knu.ua

УКРАЇНІЗАЦІЯ ПРАВОСЛАВ'Я ВОЛИНИ У МІЖВОЄННИЙ ПЕРІОД

Анотація. У статті досліджено процес українізації православного церковного життя на Волині в міжвоєнний період, коли українські землі перебували у складі Другої Речі Посполитої. Проаналізовано політичний та соціально-релігійний контекст, що впливав на формування національно-церковного руху, зокрема політику польської держави щодо непольських народів, зокрема українців, та її вплив на православні громади. Розглянуто суперечливу позицію держави, яка одночасно сприяла дерусифікації церковного життя як засобу колонізації населення, але водночас обмежувала процеси українізації та консолідації українських національно-патріотичних сил.

Важливу роль у відродженні Української Православної Церкви в Польщі відіграли церковні з'їзди, які стали одним з вирішальних чинників пробудження національно-церковного руху на Волині. Їх головним досягненням було поширення серед українського населення усвідомлення необхідності боротьби за рідну Церкву та українську мову богослужіння.

У статті особлива увага приділена діяльності свідомого духовенства та місцевої української інтелігенції, які відігравали ключову роль у запровадженні української мови у богослужіннях, формуванні національної ідентичності та розвитку церковно-національної самосвідомості. Проаналізовано діяльність таких видатних постатей, як митрополит Полікарп (Сікорський), архієпископ Олексій (Громадський), Степан Скрипник, Арсен Річинський та інших, чия активність сприяла піднесенню українського православ'я, створенню просвітницьких осередків та впровадженню реформ, спрямованих на дерусифікацію та українізацію Церкви. Модель, яку намагалися реалізувати українські громадські та церковні діячі Волині, полягала в тому, що Церква має бути за своїм національним характером українською, незалежною від держави, а її устрій – соборним, що гарантуватиме широку участь мирян в управлінні.

Автор доходить висновку, що українізація православ'я на Волині у 1920–1930-х роках була потужним проявом національної самосвідомості українського населення, тісно пов'язаним із національно-визвольним рухом. Процес українізації православного церковного устрою сприяв консолідації українців, утвердженню національної ідентичності, розвитку просвітницьких ініціатив та підготовці ґрунту для відродження автокефальної Української церкви.

Ключові слова: Православна церква, Православна церква в Польщі, автокефалія, мова богослужіння, українізація, національно-церковний рух, церковний з'їзд.

Tetiana SHAMSUTDINOVA-LEBEDYUK

PhD in Philosophy, Associate Professor,
Professor at the Department of Philosophy,
Rivne State University of the Humanities

Oleksandr LISCHUK

PhD Student
Rivne State University of the Humanities

Dmytro TOVMASH

PhD in Philosophical Sciences, Associate Professor, Associate Professor
Department of Philosophy of the Humanities,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

UKRAINIZATION OF ORTHODOXY IN VOLYN IN THE INTERWAR PERIOD

Abstract. *The article examines the process of Ukrainization of Orthodox church life in Volyn during the interwar period, when the Ukrainian lands were part of the Second Polish-Lithuanian Commonwealth. The political and socio-religious context that influenced the formation of the national-church movement is analyzed, in particular, the policy of the Polish state towards non-Polish peoples, in particular Ukrainians, and its impact on Orthodox communities. The contradictory position of the state is considered, which simultaneously promoted the de-Russification of church life as a means of Polonization of the population, but at the same time limited the processes of Ukrainization and consolidation of Ukrainian national-patriotic forces.*

An important role in the revival of the Ukrainian Orthodox Church in Poland was played by church congresses, which became one of the decisive factors in the awakening of the national-church movement in Volyn. Their main achievement was the spread among the Ukrainian population of the awareness of the need to fight for their native Church and the Ukrainian language of worship.

The article pays special attention to the activities of the conscious clergy and local Ukrainian intelligentsia, who played a key role in the introduction of the Ukrainian language in worship, the formation of a national identity and the development of church-national self-awareness. The activities of such prominent figures as Metropolitan Polycarp (Sikorsky), Archbishop Oleksiy (Hromadsky), Stepan Skrypnyk, Arsen Richynsky and others are analyzed, whose activity contributed to the rise of Ukrainian Orthodoxy, the creation of educational centers and the implementation of reforms aimed at the de-Russification and Ukrainization of the Church. The model that Ukrainian public and church figures of Volyn tried to implement was that the Church should be Ukrainian in its national character, independent of the state, and its structure should be conciliar, which would guarantee broad participation of the laity in governance.

The author concludes that the Ukrainization of Orthodoxy in Volhynia in the 1920s and 1930s was a powerful manifestation of the national self-awareness of the Ukrainian population, closely linked to the national liberation movement. The process of Ukrainization of the Orthodox church system contributed to the consolidation of Ukrainians, the affirmation of national identity, the development of educational initiatives and the preparation of the ground for the revival of the autocephalous Ukrainian Church.

Keywords: *Orthodox Church, Orthodox Church in Poland, autocephaly, language of worship, Ukrainization, national church movement, church congress.*

Постановка проблеми. Сьогодні, після отримання Православною Церквою України автокефалії та на тлі триваючої війни з Росією, питання релігійної ідентичності, незалежності від зовнішніх центрів впливу та утвердження національної культури через церковні інституції набувають нового звучання.

Історичний досвід боротьби за українізацію богослужінь, демократизацію церковного управління та збереження національної самобутності в умовах чужої держави дозволяє глибше зрозуміти сучасні процеси державотворення й культурного відродження. Події 1920–1930-х років показують, що релігія може виступати потужним чинником національної консолідації та духовного єднання народу. Проблема українізації церковного життя охоплює широкий спектр питань – від мови богослужінь і національного складу духовенства до формування нових моделей взаємодії Церкви та громади.

Крім того, вивчення цього періоду допомагає усвідомити роль церкви як інституту, що формує не лише духовне життя, але й культурну та політичну

ідентичність нації. Це робить тему особливо важливою для сучасної історичної науки та суспільства, яке прагне осмислити своє минуле заради формування власного майбутнього.

Актуальність теми зумовлена потребою комплексного вивчення процесів релігійно-національного відродження українців у міжвоєнний період, коли формувалися основи духовної та культурної самобутності української нації в умовах іноземного панування. Саме на Волині, яка опинилася в епіцентрі політичного, етноконфесійного й культурного протистояння, українізаційний рух у церковному середовищі набув особливої ваги.

Дослідження українізації православного життя на Волині дозволяє простежити, як через мову богослужіння, діяльність окремих свідомих священнослужителів, розвиток просвітницьких ініціатив і парафіяльних громад відбувався процес пробудження національної самосвідомості. Аналіз цих процесів є важливим для розуміння того, як Церква ставала одним

із чинників формування української ідентичності та національної солідарності.

З огляду на сучасні процеси духовного відродження та державотворення України, вивчення історичного досвіду українізації православної церкви має не лише наукове, а й суспільне значення, адже сприяє усвідомленню глибинних традицій боротьби за духовну незалежність і культурну самобутність.

Аналіз наукових публікацій. Розвиток національно-церковного життя на Волині у міжвоєнний період знайшов певне відображення й оцінку в працях українських та зарубіжних авторів. Так, вивчаючи проблеми українсько-польських відносин у міжвоєнний час, не залишили поза увагою церковно-релігійного життя православних волинян М. Кучерпа, Ю. Крамар. Вагомий внесок у дослідження даної теми зробили історики В. Рожко, В. Борщевич, Н. Стоколос. Проблематику церковно-релігійного життя вивчали також історики – О. Альошина, А. Смирнов. Значний внесок у дослідження даної проблеми представляють напрацювання в діаспорі І. Власовського, І. Огієнка (митрополита Ілларіона).

Метою дослідження є аналіз процесу українізації православної церкви на Волині у 1920–1930-х роках як складової релігійно-національного відродження українського народу в умовах політики асиміляції II Речі Посполитої.

Для досягнення цієї мети необхідно виокремити наступні **завдання**:

Охарактеризувати історичні передумови розвитку православної церкви на західноукраїнських землях після їх входження до складу Польщі.

Дослідити процес українізації церковного життя у Волинському воєводстві, зокрема поширення української мови у богослужіннях та церковному діловодстві.

Визначити роль церковних з'їздів і громадських діячів у пробудженні національно-релігійного руху серед православних українців.

Охарактеризувати позицію та діяльність церковних ієрархів, священнослужителів і мирян, які стали провідниками українізації церковного життя.

Основна частина. Після Першої світової війни та підписання Ризького мирного договору 1921 року західноукраїнські землі увійшли до складу II Речі Посполитої. Тут проживала значна кількість православних українців, особливо на Волині. Проте польська держава проводила політику інтеграції та полонізації, що обмежувало права православних громад і створювало передумови для національно-релігійного руху.

Попри прийняття положень Конституції, концепція польської державної політики щодо Православної церкви формувалася впродовж усього міжвоєнного двадцятиліття й зазнала певної еволюції. Так, у період правління націонал-демократів (1918–1926 рр.) політика державної влади щодо православних не була чітко визначена, хоча вже тоді великий вплив на неї справляла концепція національної асиміляції непольських народів. Польська націонал-демократія проголошувала пріоритет інтересів народу стосовно

держави і стверджувала, що всі непольські нації, зокрема й українці, мають бути підпорядковані політичній, культурній і релігійній домінації поляків. Одним із найдієвіших засобів державної та національної інтеграції повинна була стати віросповідна єдність, яка мала здійснюватися через латинізацію «східних кресів». Польський уряд відразу взяв курс на створення однонаціональної держави, спрямувавши всю гостроту асиміляторської та колонізаторської політики проти українського населення [5, с. 172]. Однак концепція ліквідації православ'я мала небагато шансів на успіх. До того ж уряд мав гарантувати прописані на законодавчому рівні релігійні свободи нацменшинам. Це передбачало відносно толерантну релігійну політику щодо православ'я на наших землях. Разом із тим, на початку 1920-х рр. на теренах, населених українцями, почав розгортатися масовий рух за українізацію Православної церкви. Найбільш активно він проявився на Волині, зокрема на Рівненщині, де «більшість населення становили неполяки. До того ж Волинська єпархія була найбільшою у складі Православної церкви в Польщі. У 1925 р. вона налічувала 760 парафій, переважно українських за національним складом (для порівняння: чотири інші православні єпархії в Польщі – Поліська, Віленська, Гродненська, Варшавсько-Холмська – разом налічували 651 парафію) [3, с. 21].

Водночас проросійськи налаштоване керівництво Православної церкви в Польщі ігнорувало вимоги українців щодо використання рідної мови у богослужінні, формування українського єпископату та прагнення повернення до вжитку давніх церковних традицій [3, с. 21]. Польська влада, у свою чергу, також була незадоволена «процесами національно-церковного відродження на Волині» [3, с. 21]. Про це свідчить, зокрема, лист міністра віросповідань і народної освіти до волинського воєводи від 23 вересня 1925 року, у якому зазначалося, що «органи державної влади і управління не можуть прихильно ставитися до процесу українізації Православної церкви..., бо в підсумку це може призвести до відокремлення Православної церкви на Волині від Православної церкви в Польщі, послабити вплив центральної духовної влади у Варшаві і погрожує об'єднанням православних Волині з національною київською церквою (мається на увазі Українська автокефальна православна церква на чолі з митрополитом В. Липківським – авт.). Вважаю недоцільним сприяння політиці українізації церкви з боку Волинського воєводського управління» [6]. Щоб запобігти цьому, Арсен Річинський, Платон Доманицький та Євген Петриківський направили звернення до міністра внутрішніх справ Польщі з проханням дозволу на проведення у Луцьку (квітень 1927 року) з'їзду представників української «православної людності» [7, с. 268]. У зверненні вказувалося, що причиною проведення цього з'їзду є аморальний стан церкви, що склався завдяки «проросійському проводу, занедбанню духовних потреб православних українців, які ста-

новлять 80 % усіх вірних, та кінцева необхідність виправлення ситуації» [7, с. 268].

Необхідно зазначити, що після приходу до влади маршала Й. Пілсудського церковна політика польського уряду щодо Православної Церкви «стала на шлях сприяння українському церковно-православному рухові в його боротьбі за визволення православ'я в Польщі від характеру й духу «російськості», що тримались і далі в Православній Церкві в Польщі в управлінні церковному, устрої, впливах на релігійне життя українського народу, який прагнув тепер надати своїй Церкві свого національного характеру» [3, с. 52]. Тому Польський уряд, вважаючи, що підтримання такого прагнення українців до певної міри може бути корисним для інтересів польської державності, тому надав дозвіл на проведення з'їзду.

Український церковний з'їзд відбувся у Луцьку 5-6 червня 1927 року.

Своє головне завдання організатори з'їзду вбачали у тому, щоб виробити ідеологічну програму національно-церковного руху щодо «розмосковлення» Православної Церкви. що «З'їзд має на меті упорядкування відносин у Православній церкві, а не розкол, і що праця З'їзду не повинна суперечити канонам церкви» [8, с. 81]. У резолюції з'їзду особливий акцент було зроблено на необхідності глибшого і послідовнішого запровадження в діяльність Православної Церкви засад соборноправності. Також вимагалось видати розпорядження щодо українізації Церкви, які б чітко регламентували цей процес. З'їзд вимагав і негайної українізації внутрішнього діловодства церкви, яке здійснювалося переважно російською мовою [7, с. 18].

Ще перед проведенням Луцького з'їзду організаційним комітетом було проведено так зване опитування, «своєрідний плебісцит» [8, с. 85] стосовно мови богослужіння. У цей же час, проросійське духовенство проводило так звані «соборчики» на яких засуджували українізацію та збирали попередньо заготовлені прохання про недопущення відходу від церковно-слов'янської мови. «Довідавшись від священиків і дяків про підроблення на деканатських соборчиках голосу народу в напрямку небажання української мови у вжитку церковному, Організаційний Комітет Луцького Церковного З'їзду рішив повести протиакцію і дати вищій церковній владі матеріяли, які свідчили б про дійсний «голос народу» у справі богослужбової мови» [3, с. 18].

Таким чином, з'їзд став одним з вирішальних чинників пробудження національно-церковного руху на Волині. Його головним досягненням було поширення серед українського населення усвідомлення необхідності боротьби за рідну Церкву та українську мову богослужіння.

Наступним кроком у процесі українізації Православної церкви на Волині стало прийняття Волинською духовною консисторією постанови від 23 жовтня 1934 року, яка запроваджувала українську мову як офіційну мову органів єпархіального управління [6]. Остаточним підтвердженням нового курсу правосла-

вної ієрархії стали збори єпархіального духовенства і мирян Волинської єпархії, що відбулися 29–30 січня 1935 року у Кременці.

Від середини 1930-х рр. процес українізації Православної церкви на Волині «уповільнився, а невдовзі став натрапляти на щораз сильніший спротив не лише з боку російського православного духовенства, а передусім – з боку самих поляків [6].

Важливою подією для православних українців стало скликання архієпископом Олексієм волинського єпархіального зібрання, яке відбулося 29-30 січня 1935 р. у м. Кременці. На зібранні обговорювалися різні аспекти православно-церковного життя Волині. Прийняті рішення свідчили про те, що свідоме українське духовенство на чолі з архієпископом Олексієм намагалося утримувати курс на подальшу українізацію церковного устрою [3, с. 25]. Рішення Волинського єпархіального зібрання відзначалися толерантністю, виваженістю, демократизмом і водночас чіткою спрямованістю на копітку щоденну роботу з українізації всіх сфер церковно-релігійного життя. В ухвалі зібрання зазначалося: «...скрізь, де, згідно з умовами церковного життя й на бажання парафіян, Служба Божа має відправлятися по-українськи, панотці-настоятелі повинні йти назустріч своїм парафіянам, але не можна необережно проводити українізацію Служби Божої там, де нема згоди серед віруючих». [10, с. 35].

Так, на 1 листопада 1935 р. у Волинській єпархії в 122 церквах служба Божа відправлялася українською мовою, в 40 храмах українська служба Божа чергувалася із церковнослов'янською, в 27 – з українською вимовою старослов'янських літургійних текстів, у 99 – українською мовою читалися Євангелія, Апостол, «Вірую», «Отче наш», а в 129 церквах богослужіння українською мовою відбувалися періодично. Тобто серед 678 парафій єпархії процес українізації так чи інакше торкнувся 423 з них [6].

Успіхи церковних демократів викликали жорстку протидію польської влади. Вона була зацікавлена в дерусифікації церковного життя, оскільки це сприяло колонізації населення, але, звичайно, не в українізації церкви і консолідації національно-патріотичних сил. Не здавали свої позиції і проросійські церковні кола. 27 лютого 1937 р. Синод у Варшаві під тиском російських православних ієрархів і духовенства змінив свої попередні постанови про вживання живої мови в богослужінні, що, природно, викликало масові протести православних українців у всій Польщі. Проте на цей час у богослужіннях 415 із 689 церков Волинської єпархії вживалася українська мова, і цей процес вже не можна було зупинити [6].

Українізація церкви та боротьба за відновлення соборного устрою сприяла тому, що у цьому процесі брали участь широкі верстви українсько налаштованого населення: духовенство, інтелігенція та парафіяни.

Національне відродження неможливе було без видатних особистостей.

На Волині діяла група національно свідомих українських православних священиків і світської інте-

лігенції, що розгорнула активну діяльність в напрямку українізації Волинської єпархії. Це єпископ Полікарп (Сікорський), архієпископ Олексій (Громадський), протоієрей Никанор Абрамович (згодом митрополит УАПЦ), С. Скрипник, І. Власовський, І. Теодорович, М. Малюжинський, Ф. Шумовський, А. Річинський, С. Підгірський, М. Черкавський та багато інших.

Серед знакових постатей у цей період виділяється Степан Скрипник (Мстислав) – посол до польського сейму від Волині в 30-х роках ХХ століття, першоієрарх Української православної церкви у США, перший патріарх Української автокефальної православної церкви, патріарх Української православної церкви Київського патріархату. Він брав також участь у Луцькому церковному з'їзді, який виступив за українізацію Православної церкви на Волині [3, с. 24]. Наприкінці 20-х років ХХ століття польська влада все активніше обмірковувала план ширшого залучення емігрантів-уенерівців до реалізації політики державної асиміляції українців Волині. Такою прийнятною кандидатурою став племінник Симона Петлюри – Степан Скрипник. Ставши послом польського сейму, він почав підтримувати гасло боротьби за «внутрішню автокефалію» православних українців у межах Православної церкви в Польщі. В одному з своїх листів посол С. Скрипник так оцінив роль українського православ'я в краї: «Церква взагалі, а на Волині спеціально, повинна стати чинником дальшого зросту національної свідомості нашого многострадального народу, а по-друге, – елементом, консолідуючим громадське життя та впроваджуючим до нього засади чесної етики, які єдині дадуть можливість розвіяти мряку короткозорого політиканства, що закриває не раз перед людьми навіть доброї віри остаточну ціль цілої нації» [3, с. 21]. Власне, він наголошував на тому, що УПЦ набагато старша від московської церкви та остання є її меншою сестрою.

С. Скрипнику доводилося також відстоювати українську церкву у судових інстанціях. Так, 11-12 квітня 1933 р. він виступив свідком у Рівненському повітовому суді на захист парафіянина П. Колесника, який наважився співати в церкві с. Колоденка українською мовою [9, с. 147]. У виступі С. Скрипник окреслив стан православ'я у Польщі, 70% вірних якого становлять українці [9, с. 147], з тим говорив про переважно російський характер ієрархії та вищого духовенства Волині, хоча Православна церква в Польщі є автокефальною. І далі продовжував: «Сама справа автокефалії Православної Церкви в Польщі, себто відділення її від колишньої Російської Церкви, окупилася кров'ю найшляхетнішого її ієрарха бл. пам'яті митрополита Юрія, який заплатив своїм життям лише за те, що був рішучим прихильником автокефалії, а за національністю був українцем». Він знову зупинився на вимогах руху за дерусифікацію церкви, зокрема, відзначивши «наближення церкви до народу, між іншим через добровільне, на бажання вірних, впровадження відправ у рідній мові українській, замість змосковщеної церковнослов'янської, не

зрозумілої для нашого народу» [9, с. 147]. Потім він висловив своє ставлення до інциденту в соборі, роблячи висновок, що «поведінка Колесника в церкві була пристойною, гідною святині» [9, с. 147].

У фонді (Волинське українське об'єднання, м. Рівне) Державного архіву Рівненської області є справа, в якій зберігаються численні скарги православних віруючих до посла Скрипника на священнослужителів, які перешкоджали українізації богослужінь. Так, парафіяни с. Дерев'яне Клеванської гміни просили «допомогти виполоти московські бур'яни, які глибоко запускають своє коріння на родючій українській ниві та вносять в українське національне життя нелад і неспокій... Досить московській гязі бути паразитом на живому українському тілі» [4, арк. 1]. Як пізніше зізнавався сам владика Мстислав, що у пору парламентської діяльності більша частина його виступів стосувалася захисту прав православних волинян. [8, с.301].

Видатною постаттю у боротьбі за українізацію церковного життя був Арсен Річинський. Коли поставило питання про створення єдиної православної помісної церкви в Україні, лікар Арсен Васильович Річинський активно включився в церковно-громадське, просвітянське життя. Особливо він був активним у питанні дерусифікації Православної церкви краю. Піком його релігійної діяльності стало проведення Українського церковного з'їзду у Луцьку. Після з'їзду роботу по розмосковленню Церкви продовжив Український церковний комітет, який очолив Арсен Річинський, також він почав редагувати часопис «Рідна церква», що почав виходити замість журналу «На варті» (видавався з 1924 року). У часописі відстоював позицію незалежної України, а також обстоював ідею самостійного існування православної церкви без втручання Польщі і Російського патріархату [1, с. 28].

У питанні українізації церковного життя Волині велике значення належить свідомим священнослужителям. Серед таких подвижників чільне місце належить митрополиту Полікарпу (в миру Сікорському Петру Дмитровичу). Як прихильник дерусифікації Церкви, отець Полікарп домагається повернення до богослужбового вжитку живої, зрозумілої української мови [6].

Першою великою перемогою лідерів дерусифікації православ'я стала висвята українця Полікарпа (Сікорського) на вікарного єпископа Луцького. Архієрейські служби, проповіді українською мовою та й сам факт, що єпископ є українцем, викликали серед віруючих велике духовно-національне піднесення. У такій ситуації єпископ Полікарп мав моральний вплив на віруючих. Проводячи архіпастирські візитації по селах, він намагався пробуджувати в духовенства та вірних їх національну свідомість [6].

Українізація церковного життя неможлива без свідомих священнослужителів, що задовольняли духовні потреби своїх прихожан щоденно. Так, священник Іван Карвовський з с. Деражне Костопільського повіту був «дуже популярним серед місцевих мешканців, бере активну участь в діяльності «Просвіти»,

почувається ширим українцем, «є цензором українських видавництв». Звичайно, що такими самими мали бути і його парафіяни» [11, с. 7]. У 1926 році в с. Деражне прибуває новий священник – Дмитро Чирський. Саме з його іменем пов'язане ще активніше розмосковлення місцевої церкви. Він був активним дописувачем до преси, зокрема журналу «Шлях», організатором української бібліотеки, агітатором за проукраїнські сили на місцевих виборах. «16 березня 1930 року Д. Чирський влаштував у Деражному урочисту академію на честь Т. Шевченка за участі близько 300 осіб, про що повідомлялося у зведеннях поліції» [11, с. 7]. Заснував у містечку антиалкогольне і антинікотинове товариство «Відродження». Воно діяло багато років, навіть тоді, коли о. Чирського вже там не було. Львівський часопис «Відродження» писав: «В Деражні на Волині протиалкогольний рух росте: вся молодь виховується в протиалкогольній дусі, з-поміж усієї молоді може знайдеться 3 курці і то з темняків, а решта вся молодь не курить. З-поміж старших теж рідко хто курить, багато кинули курити з переконання, що курення шкодить здоров'ю. На загал протиалкогольна свідомість зростає» [11, с. 7].

З середини 30-х років ХХ ст. настоятелем у с. Деражне Костопільського повіту служив отець Іван Гаськевич. Він був свідомим українським душпастирем. Під час першої служби в Деражному він замість польського гімну заспівав з парафіянами молитву «Боже Великий, Єдиний, нам Україну храни» [2, с. 73]. Неподалік церкви парафіяни влаштували читальню. Там була просвітянська бібліотека, піаніно і зал, де відбувалися репетиції самодіяльного театру та хору. Поширювали серед односельців знання з історії України. На призьбах селянам читали твори Грушевського. Вчили одні одних шити, кувари. Часто їздили з виступами хору та сценічного гуртка до інших поселень. На початку 1939 року прізвище священника було внесено луцьким слідчим урядом до таємного списку православного духовенства, яке ворожо або неполяльно ставиться до польської держави. Це означало, що отець Іван – кандидат у в'язні концентраційного табору Береза Картузька [2, с. 73].

У Млинові протоієрей Олімпій Денисович, який був туди призначений у 1935 році, відразу почав проводити служби українською мовою. Як згадують очевидці «серед прихожан запанував лад і одноставність» [2, с. 105].

Про священника у Бабині Рівненського повіту Редька Миколу Самсоновича дізнаємося із донесення рівненського старости воєводському уряду у Луцьку: «активний діяч на ґрунті українізації церкви у повіті» [2, с. 174]. За активну освідмлюючу працю його було заарештовано і відправлено до табору Береза Картузька [2, с. 174].

Відомі також спроби запровадження богослужб українською мовою в церквах сіл Боремне Дубенського повіту, Милостів і Тудорів Рівненського повіту та інших. З ініціативи парафіян, не раз всупереч священникам чи дякам, церковні хористи супро-

воджували церковнослов'янську відправу священника українським церковним співом [2, с. 10].

Українізаційний процес мав суттєві відмінності в сільських та міських парафіях. Незважаючи на опір з боку польської адміністрації та проросійських кіл духовенства, у селах, де переважало українське населення, процес відбувався відносно мирно й природно; у містах він набував форм гострого ідеологічного та культурного протистояння [12, с. 154].

Однак, поступово дедалі ширші верстви православних українців усвідомлювали, що рідна мова не лише робить зрозумілими, усвідомленими богослужіння, а й сприяє їх консолідації, утвердженню національної ідентичності.

Висновки. Національно-церковне відродження на Волині йшло одночасно з національно-визвольним рухом. Тому українізація церковного устрою – була з одного боку явищем динамічним і залежним від низки чинників, а з іншого – зростаючою суспільно-політичною потребою православних волинян-українців.

Українізація церковного життя на Волині стала не лише релігійним явищем, а й вагомим чинником формування модерної української нації у міжвоєнний період. Цей рух був яскравим свідченням пробудження національної самосвідомості українського населення, важливим етапом вияву його національної самоідентифікації та заклав основи подальшого відродження Української церкви.

1. Алюшина О.А. Громадська діяльність Арсена Річинського у кінці 20-х – початку 30-х рр. ХХ ст. *Наукові записки Національного університету «Острозька академія». Серія: Історичне релігієзнавство.* Острог: Вид-во Нац. ун-ту «Острозька акад.». Вип. 12. 201. С. 16–24.
2. Борщевич В. Волинський пом'яник. Рівне, 2004. 408 с.
3. Власовський І. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т., 5 кн. Т. 4, кн. 2: (20 ст.) Нью-Йорк; Бавнд Брук: Українська Православна церква в США, 1975. 384 с.
4. Державний архів Рівненської області. Ф. 479. Оп. 1. Спр. 8. Арк. 2.
5. Копилова М.С. Політико-правовий статус української меншини у другій Речі Посполитій (1918–1926 рр.). *Іван Огієнко і сучасна наука та освіта. Серія: Історична.* Вип. 13. 2017. С. 169–176.
URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/IvanOgienkoi_2017_13_23.
6. Крамар Ю.В. Національно-культурна та релігійна політика урядів Польщі на Волині (1921–1939 рр.): дис....доктора істор. наук: 07.00.02 URL: http://old.lnu.edu.ua/files/dissertations/2015-12-29-kramar/dis_kramar.pdf
7. Рожко В. Нарис історії Української Православної церкви на Волині: Історико-краєзнавчий нарис. Луцьк: Медіа, 2001. 672 с.

8. Рожко В. Відродження Української Православної Церкви на Волині 1917-2006 рр. Луцьк: Волинська книга, 2007. 347 с.
9. Смирнов А. Степан Скрипник: релігійно-політична діяльність у 30-х – на початку 40-х років XX століття. *Дух і літера*. № 20. 2008. С. 145–169
10. Стоколос Н. Арсен Річинський і боротьба за українізацію православної церкви на Волині. *Людина і світ*. №2. 1998. С. 33–37. URL: <http://www.addtoany.com/bookmark>
11. Шабаровський В. Рух за українську церкву на Волині в 1920-30 рр. *Волинь*. №48 (1202). 2014. С. 6–7.
12. Шамсутдинова-Лебедюк Т.Н. Українське православ'я: від митрополії до автокефалії. *Андріївський вісник: історико-богословський щорічний журнал Рівненської Духовної семінарії Української Православної Церкви Київського Патріархату*. Рівне. №8. 2019. С. 148–156.

References

1. Aloshyna O. A. (2015). *Hromadska diialnist Arseny Richynskoho u kintsy 20-kh – pochatku 30-kh rr. XX st.* [Public activity of Arsen Richynskyy in the late 1920s – early 1930s]. *Naukovi zapysky Natsionalnoho universytetu "Ostrozka akademiia". Seriya: Istorychne relihiieznavstvo*. Ostroh: Vyd-vo Nats. un-tu "Ostrozka akad.". Issue 12. Pp. 16–24. (in Ukrainian).
2. Borshcheych V. (2004). *Volynskiy pomiannyk* [The Volhynian Memorial Book]. Rivne. 408 p. (in Ukrainian).
3. Vlasovskiy I. (1975). *Narys istorii Ukrainiskoi Pravoslavnoi Tserkvy: U 4 t., 5 kn. T. 4, kn. 2: (20 st.)* [Outline of the History of the Ukrainian Orthodox Church: In 4 vols., 5 books. Vol. 4, Book 2 (20th century)]. New York; Bound Brook: Ukrainian Orthodox Church in the USA. 384 p. (in Ukrainian).
4. *Derzhavnyi arkhiv Rivnenskoï oblasti* [State Archive of Rivne Region]. F. 479, Op. 1, Spr. 8, Ark. 2. (in Ukrainian).
5. Kopylova M.S. (2017). *Polityko-pravovyi status ukrainiskoi menshyny u druhii Rechi Pospolytii (1918–1926 rr.)* [Political and legal status of the Ukrainian minority in the Second Polish Republic (1918–1926)]. *Ivan Ohienko i suchasna nauka ta osvita. Seriya: Istorychna*. Issue 13. Pp. 169–176. URL: http://nbuv.gov.ua/UJRN/IvanOgienkoi_2017_13_23. (in Ukrainian).
6. Kramar Yu. V. (2015). *Natsionalno-kulturna ta relihiina polityka uriadiv Polshchi na Volyni (1921–1939 rr.)* [National, cultural, and religious policy of Polish governments in Volhynia (1921–1939)]. (Doctoral dissertation). URL: http://old.lnu.edu.ua/files/dissertations/2015-12-29-kramar/dis_kramar.pdf. (in Ukrainian).
7. Rozhko V. (2001). *Narys istorii Ukrainiskoi Pravoslavnoi Tserkvy na Volyni: Istoryko-kraieznavchyi narys* [Outline of the History of the Ukrainian Orthodox Church in Volhynia: Historical and Local Studies Essay]. Lutsk: Media. 672 p. (in Ukrainian).
8. Rozhko V. (2007). *Vidrodzhennia Ukrainiskoi Pravoslavnoi Tserkvy na Volyni 1917–2006 rr.* [Revival of the Ukrainian Orthodox Church in Volhynia, 1917–2006]. Lutsk: Volynska knyha. 347 p. (in Ukrainian).
9. Smyrnov A. (2008). *Stepan Skrypnyk: relihiino-politychna diialnist u 30-kh – na pochatku 40-kh rokiv XX stolittia* [Stepan Skrypnyk: Religious and political activity in the 1930s – early 1940s]. *Dukh i litera*. No. 20. Pp. 145–169. (in Ukrainian).
10. Stokolos N. (1998). *Arsen Richynskiy i borotba za ukrainizatsiiu pravoslavnoi tserkvy na Volyni* [Arsen Richynskyy and the struggle for the Ukrainianization of the Orthodox Church in Volhynia]. *Liudyna i svit*. No. 2. Pp. 33–37. (in Ukrainian).
11. Shabarovskiy V. (2014). *Rukh za ukrainsku tserkvu na Volyni v 1920–30 rr.* [The movement for the Ukrainian Church in Volhynia in the 1920s–1930s]. *Volyn*. No. 48 (1202). Pp. 6–7. (in Ukrainian).
12. Shamsutdynova-Lebediuk T.N. (2019). *Ukrainske pravoslavia: vid mytropolii do avtokefalii* [Ukrainian Orthodoxy: From Metropolis to Autocephaly]. *Andriivskiy visnyk: Istoryko-bohoslovskiy shchorichnyi zhurnal Rivnenskoï Dukhovnoi seminarii Ukrainiskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu*. Rivne. No. 8. Pp. 148–156. (in Ukrainian).

Отримано редакцією журналу / Received: 12.10.25
 Прорецензовано / Revised: 21.10.25
 Схвалено до друку / Accepted: 22.10.25

РЕЦЕНЗІЇ

DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2025.37.26>
УДК 316.32+159.9

Тетяна ВЛАСОВА

доктор філософських наук, професор
Українського державного університету науки і технологій, м. Дніпро

ORCID: 0000-0001-5040-5733
Email: vasovat2@gmail.com

Ольга ВЛАСОВА

кандидат філософських наук, доцент
Українського державного університету науки і технологій, м. Дніпро

ORCID: 0000-0003-1755-0853
Email: 358358olga@gmail.com

Максим ЛІТМАН

аспірант
Українського державного університету науки і технологій, м. Дніпро

ORCID: 0009-0008-5047-8842
Email: maxlit95@gmail.com

НОВЕ ПРОСВІТНИЦТВО В «РОЗЛАМІ» КЛАСИЧНИХ УНІВЕРСАЛІЙ

(Рецензія на книгу «ІСТИНА» ("TRUTH") Дж. Капуто (Penguin Books, 2014. 283 р.))

Анотація. У праці «Істина», яка розвиває нову тенденцію нерозривності «високої» та «низької» культури, Дж. Капуто, всесвітньо відомий філософ і теолог, досліджує різні поняття істини з акцентом на тому, як ми можемо її визначити сьогодні. Проблеми, які порушує Дж. Капуто, є складними й потребують глибоких знань з історії філософії та теології, починаючи з Блаженного Августина і закінчуючи широким спектром постмодерністських питань: «Чи є істина, як вважав Августин, тотожною Богу? Чи лежить вона в Розумі Декарта і Канта? Чи є вона ідеєю Дерріда про подію, яка ще твориться, або, згідно з постмодерністськими пророцтвами Ніцше, лише сукупністю вигадок і метафор?»

В «Істині» Дж. Капуто представляє свою надзвичайно цікаву теорію нового Просвітництва, яка спирається на давні ідеали істини, Бога та мудрості, що охоплюють пост-постмодерне розуміння нашої епохи. Питання істини та релігії в модерності/постмодерності, яке Дж. Капуто використав як свій «випадок» для мутації, що відбувається в постмодернізмі, обговорювалося постмодерністськими філософами з великою гостротою та компетентністю. Воно досі охоплює дослідників постмодернізму, і тут Дж. Капуто постулює власну незмінну ідею нового Просвітництва, ідею, яка спирається на давні ідеали істини та мудрості, але має велике значення у змінах та трансформаціях нашого «постпостмодернізму».

Праця Дж. Капуто «Істина» може представляти інтерес як для дослідників теології постмодернізму, так і в цілому культурі постпостмодернізму. В українських дискурсивних метанаративах вона повинна бути осмислена як частина сучасної метафілософської культури та пост-постмодерністського розмислу. Варто наголосити, що ідея нового Просвітництва вже активно обговорюється не лише західними філософами, але й представниками українських філософських інституцій.

Ключові слова: конкуруючі істини, Євангелія, Просвітництво, постмодерні пророки, герменевтичний поворот, теологія метамодернізму.

Tetiana VLASOVA

Doctor of Philosophical Sciences,
Professor of Philosophy and Associate Professor of English Philology
Ukrainian State University of Science and Technologies, Dnipro

Oliha VLASOVA

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor
Ukrainian State University of Science and Technologies, Dnipro

Maksym LITMAN

PhD Student
Ukrainian State University of Science and Technologies, Dnipro

NEW ENLIGHTENMENT IN THE "BREAK" OF CLASSICAL UNIVERSALS

(Review of the book "TRUTH" J.D. Caputo (Penguin Books, 2014. 283 p.))

Abstract. *In "Truth", which develops a new trend of non-separate modes of "high" and "low" culture, J. Caputo, an internationally recognized philosopher and theologian, explores different notions of truth and how we can define them today. The problem, which J. Caputo puts, is complex and needs deep knowledge of the history of philosophy and theology, beginning with St. Augustine, and covering a wide range of postmodern issues: "Is truth as for St. Augustine the same as God? Does it lie in the Reason of Descartes and Kant? Is it Derrida's ideas of an event, still being made? Or is it according to the postmodern prophet Nietzsche, a mere ensemble of fiction and metaphors?"*

In "Truth" J. Caputo presents his own surprisingly interesting theory of a new Enlightenment, one that draws on the ancient ideals of truth, God, and wisdom, which embraces the forthcoming post-postmodern comprehension of our age. The question of truth and religion in modernity/postmodernity, that J. Caputo used as his "case" for the mutation, which takes place in postmodernism has been discussed since the 70s of the last century with much acute competence by postmodern philosophers. It still embraces post-postmodern researchers, and here J. Caputo posits his own idea of a new Enlightenment, the idea, which is based on the ancient ideals of truth and wisdom, but is of great significance in the changes and transformations of our "post-postmodern" world.

J. Caputo's work "Truth" may be of interest to both researchers of postmodernism and post-postmodernism. In Ukrainian philosophical discursive narratives it should be understood as a part of metamodern philosophical culture and reflection. In the final analysis the idea of a new Enlightenment is being already actively discussed not only by Western philosophers, but also by representatives of the Ukrainian philosophical institutions.

Keywords: *competing truths, the Gospels, the Enlightenment, postmodern prophets, hermeneutic turn, metamodern theology.*

John D. Caputo, Professor of Religion Emeritus (Syracuse University), is a prominent scientist as a "hybrid" of the philosopher/theologian who works in the area of radical theology. His "Truth" as a part of the Penguin "Philosophy in Transit" series is per se aimed at general audience, though it is by all means a "scientifically loaded" book written by a specialist in contemporary hermeneutics and deconstruction with a special interest in religion in the postmodern condition. As the author's aim is not highly professional audience, the general tone of the book is clear, concise while addressing the great philosophical issues, which are inextricably intersected with theology. Recognized as one of the leading philosopher, Caputo is peerless in introducing and initiating readers into in the vital relationship that philosophy and theology share together in past and present. As a contemporary of Derrida's and a longstanding researcher in rethinking the disciplines of theology and philosophy, Caputo has been forming alliances across disciplines with the focus on what he calls "radical hermeneutics". In his "Truth" he raises a series of probing questions about the challenges of life in the postmodern world, which soon seems to be the metamodern world. J. Caputo is sure that in this context it is important to stress that postmodernism is by all means the denial of rationalism, which is the basis of the Western modernity. The author of the book accentuates that metamodernity refers to the cultural period after

postmodernism characterized by an "oscillation" between modern and postmodern concepts, seeking a synthesis rather than a strict opposition. Thus it is a term for a cultural discourse and paradigm emerged after postmodernism. Cultural theorists T. Vermeulen and R. van den Akker published their essay "Notes on Metamodernism" (2010), in which they assert that metamodern sensibility can be conceived of as a kind of informed naivety, a pragmatic idealism characteristic of cultural responses to the recent global events [8]. It is the point where J. Caputo's tone is closely connected with the "Naive" tone of the previous authors, resembling the scientific attitude that is called "Lifeworld" ("Lebenswelt"). In other words it is the sum total of physical surroundings and everyday experiences that make up an individual's world (E. Husserl). It is namely the mode of writing that J. Caputo uses in his "Truth".

It is context it is necessary to stress that postmodernism (modernism as well) historically is always has been in confrontation with everything in the socio-cultural and philosophic world that preceded the former ideas and thoughts. And here the scientists' opinion that not only postmodernism but modernism as the way of «thingsless» are connected nowadays as the contemporary researching in many humanitarian sciences. This presumption of postmodernism as an interdisciplinary dialogue is represented in J. Caputo's book. It is known that the word "interdisciplinary" has

become an “umbrella” in postmodern thought. The proliferation of academic and professional research involving multiple disciplines in one “knot” of its growth is seen in “Truth” in every chapter and on every page. Many, however, do not understand, which role it plays. Caputo’s book vividly shows why the interdisciplinary trend is so important for postmodern methodology. J. Caputo persuades the readers of his book (not by words, but the logic of his thought), that the modern situation has depicted the context for a battleground of among disciplines and specialties which have been considered for centuries the true authoritative sources of knowledge, and J. Caputo makes us believe that the interdisciplinary dialogues are not only beneficial but necessary.

The other significant characteristic of his book is by all means its style. He does not write his composition using the strictly philosophical terms and modes of difficult to comprehend structures, which is characteristic of many postmodern philosophers (with all the respect to their work). The problem is that in postmodernity the “high-flown style” and “popular” stylistic presentation are not so distinctly separate as they have been for centuries. This is sure Caputo’s benefit: actually definitions of popular culture often depend on who is defining them, and J. Caputo is a highly esteemed professional philosopher.

It is interesting that the “Introduction” is the stress on the beginning of the description of Caputo’s riding to work in the morning. This first sentence contributes to the “rule” of popular culture – “to entertain masses of people by “distracting” them and by calling on their common references” [9]. Caputo’s book focuses on the life circumstances of presumably London the pop culture which seems similar to the large cities of the USA and any other Western capital. As it happens, the barrier that once existed between high culture and low culture has been recently made exclusively thin and “cultural studies” is now the all-purpose “umbrella term” for the interdisciplinary examination of a phenomenon in the context of the social value, influence and ideology. In short, what is Caputo’s book about? He writes about modernity and the eclipse of Truth, what we do with Religion and religious Truth, letting Truth be, Augustine, Derrida and the postmodern turn, the Enlightenment and its critics, postmodern prophets, Truth in the postmodern situation, and the future of Truth. All these per se philosophical themes are nowadays one key issue. Each takes on a major theme of the history of philosophy and theology as well as current philosophical debates: Truth is God, and God is Truth.

In the mode of fictional style J. Caputo begins with the “symbol of change” – using narrative and descriptive stylistic device. His attempts at theorizing sociocultural life start with the “mobility” of the contemporary people, their admitting to change. Contemporary life means a mix of chaos and cosmos. J. Caputo comes to the possible conclusion that, in brief, the postmodernism is not a culture but a mode of thought [3, p. 5]. He is inclined to assert that the best way to think of postmodern thought is as a style, rather

than a body of doctrines. Where modernity thinks there are “pure rules and a rigorous method” –postmodernity advises “flexibility and adaptation”. That is why if you ask postmodernists “What is truth?” they are likely to say, “It depends”. Who can say what is true? So the critics of postmodernism “fear the worst”: relativism, skepticism, nihilism, anarchy. In the late nineteenth century Nietzsche said that Truth was an ensemble of fictions and metaphors (that we had forgotten as fiction and metaphors): more recently the influential philosopher R. Rorty (1931–2007) said truth was merely a compliment we paid ourselves when things were going well with out beliefs. And here Caputo makes an interesting turn to everyday life: our transportation technologies are the vehicles for the important metaphor about postmodernism [3, p. 8]. Today the universality is recognized as diversity. J. Caputo stresses that he is not simply “run off the tracks” of postmodernity in programmability of truth, he defends the right to say that some things are not just different, they are wrong. The author does not claim that there is no such thing as Truth, instead there are truths, “many of them” you do not have to actually believe in God, you can simply treat God as an ideal limit point whether or not you think there really is a Divinity. We are always “situated”, and that situating imposes a limit on us, but that limit also gives us “an angle of entry”, an approach, a perspective, an interpretation. “God doesn’t need an angle, but we do” [3, p. 15], though some philosophers of modernity claimed (G. Lessing) that when it comes to truth, our job is to interpret, which postmodern philosophers call hermeneutics.

Originally the word “hermeneutics” was a theological term, having to do with the interpretation of the Scriptures. Nowadays the one word that J. Caputo thinks best sums up the postmodern turn is “hermeneutics”. J. Caputo treats hermeneutics as the key to the postmodern mutation in the idea of truth [3, p. 20]. The author proceeds: “To say everything is a “A matter of interpretation” is to throw truth under the bus of relativism, to reduce it to somebody’s opinion, to open wide door of subjectivism, passion and the irrational. The Big Bang is just somebody’s opinion, while the Baptists out in Kansas, have their own opinion called Creationism, which is just as good. It is a free country. Everybody is entitled to their own interpretation [3, p. 201]. The author puts hermeneutical approach to everyday situation in the pop culture tone, which is generally characteristic of his narration mode, which we have stated already. For example, the typical crime drama: the defense consists in the products of a “frame” under which everything, the apparently the person, did is redescribed, “the critical point is this: either way there is a frame –the “frame up” and the reframing, the right frame and the wrong [3, p. 201]. Scientists often call that frame the context, postmodern scientists maintain that nothing is ever context-free and nothing is immune to being recontextualized. Postmodernists think that truth is a matter of good interpretation and bad. “There is no truth without interpretation, but having an interpretation

does not make it true" [3, p. 206]. The Scriptures like any text have many levels of meaning: literal, moral, symbolic, mystical, etc. Caputo stresses the well-known fact (maybe not so well-known for pop culture) that what we call "the" Bible is a misleading translation of "biblia" – multiple books from many different times and authors. The author proceeds that the Protestant concept of the "inerrancy" of the Bible (literalism) and the Roman Catholic conception of the infallibility of the Pope (certitude) are fabrications of modernity. They depend entirely upon the modernist assumption about truth. That is why postmodern philosophers accuse modern philosophers of posing as gods, to assume a God's-eye view of History and Nature instead of conceding that we all "poor existing individuals" [3, p. 218].

It goes without saying that Caputo cannot but give his opinion of "Language Games" with the conclusion that "each one is a "form of life" in which life is working itself out and something is getting itself said and done" [3, p. 221].

Any professional postmodernity researcher understands that just here the author has to speak of "performatives", which Caputo successfully "performs". Then of course there is a time to address "Paradigm Shift", the Kuhn's theory hypothesis that the state of scientific research at any given moment is organized around the prevailing paradigm by which Kuhn meant an established set of scientific practices, which regulated what he called "the normal" state of scientific practices at the time.

Giving his arguments – "pros" and "cons-, Caputo says, "indeed scientific revolutions represent the exercise of a creative and elemental scientific intelligence, which is feeling about for the nerve of intelligibility in the phenomena" [3, p. 232].

Caputo, of course, cannot forget to mention the idea of the Event. This is the key theme of the single living classical postmodernist S. Zizek [10].

J. Caputo mentions the most interesting work in philosophy of science today – F. Hackling (in the Anglophone world) and "across the channel" – Bruno Latour, a French historian and sociologist of science, both of whom try to balance the historical component with realism, concluding their detailed analysis of the "paradigm shift" theory.

The same attitude for the paradigm shift can be seen in ethical life, – says Caputo; ethical life has a conservative tendency. We tend to resist change in ethical norms because "they are close to our heart" [3, p. 238].

J. Caputo puts it down that Derrida emerges when a new framework has reinvented the world. Thus Derrida is known to call the "invention of the wholly other". Caputo mentions that Derrida's language has a slightly religious tone here since it evokes an old idea from the Bible that with God nothing is impossible. So Caputo repeats here the idea that God is truth, so long as the name (of) God is taken to be the name of the possibility of the event, the possibility of the impossible [3, p. 240]. And Caputo proceeds with the question: "Is it

still possible to love the Truth?" He proposes an idea of truth as a force that keeps the future open and is closely tied to faith in a ceasefire in the series of wars of modernity – between the religious and the secular, faith and reason, theism and atheism. To sum it up, Caputo locates the dynamics of truth in "open-ended exposure, not a safe and closed system". His postmodern religion demands people of faith, people of hope who believe that future is always better: "Human beings are border people, living in the between, in the transition from the present to what is coming [3, p. 242]. Then the question arises: "What comes after postmodernity?" Caputo is sure that we live on the border between the human and the spectra of post-human. The unchanging world which premodernity assured people was made by God, and the categories that modernity assured no more stable structures of pure Reason are already being destabilized, undergoing a radical shift, being fundamentally challenged under the pressure of info-techno-pressure.

When Donna Haraway wrote "A Manifesto for Cyborgs" [5], she shocked a generation of humanists by making it clear that the rigid border between the living and the technological is disintegrated. However, the cyborg is a hybrid, a cybernetic organism, running together the human and the machine, ending the war "between mind and body set off by Descartes" [3, p. 250]. That new paradigm of the information revolution has spawned a whole new generation of post-human prophets, making modern prophets (e.g. F. Nietzsche, S. Kierkegaard et al.) outdated. Now, as postmodernists insist, nothing is unambiguous, even this profound transformation is not immune to being given a religious interpretation.

"A Postmodern Faith" brings us back to religion, – wrights Caputo, – religion being the "final case" of truth. J. Caputo is sure that not be beliefs of the confessional religions, (which he thinks stand in need of a radical rethinking), but the postmodern faith in the Event. The philosopher (theologist) proceeds that perhaps everything we have thought and meant by philosophy and by truth will require a recontextualization in a more cosmic setting. Then the post-human will mean not the utter destructive of the human as we know but its recontextualization on a cosmic stage. J. Caputo asserts that the more we learn, the more mysterious learning is. The wonders are everywhere, beginning with the subatomic particles in our bodies, which we are told are of ancient cosmic origin, millions of years old. The splendid idea, put by Caputo, is that Grace is natural before it is supernatural. Grace happens: it is an event. We do not need Grace God for grace, but we do not need grace for God, "God" being one of the ways we have devised to express our gratitude for grace, for such felicity as things permit with or without what is called God in religion [3, p. 260]. J. Caputo presents an extremely persuasive argument: St. Augustine and J. Derrida both confess a secret that they do not know what is truth. What it means they love and desire when they love and desire their God. The two philosophers are separated by

centuries, an “accident of birth” – a French postmodern writer who sometimes says heretic things and an ancient bishop-theologian with a “short fuse” for heretics. But Caputo is sure: they are both more joint by this same accident, the same confessional or circumfessional heart. St. Augustine calls it a “grace”, J. Derrida calls it an “event”, a “bit of cosmic chance”.

The source of the debates western philosophers have conducted about God and Truth are to be found in many postmodern books: Derrida has expounded a conception of truth in connection with an interpretation of Nietzsche [4]. M. Heidegger (perhaps not so difficult for reading and comprehending) gained entrance to the continental discussions of truth [6]. R. Rorty defended the pragmatist idea that truth is nothing more than a complement me pay to classics [7] et al.

The question of truth and religion in modernity/postmodernity, that J. Caputo used as his “case” for the mutation that takes place in postmodernism has been discussed with much acute competence by postmodern philosophers. It still embraces postpostmodern researchers, and here J. Caputo posits his own idea of a new Enlightenment, the idea which is drawn on the ancient ideals of truth and wisdom but is of great significance in the changes and transformations of our “post-postmodernity” [1; 2].

1. Власова Т.І. Постмодерн, сексуальності та культура: феміністські тексти і гендерні поп-ікони. *Українознавчий альманах*. Випуск 26. 2020. С. 105–106.
2. Власова Т., Судакін О. «Зворотний зв'язок» Платонівської Академії та університету постмодерну. *Українознавчий альманах*. Випуск 34. 2024. С. 34–39.
3. Caputo J.D. *Truth: Philosophy in Transit*. Penguin Global, 2014. 283 p.
4. Derrida J. *Spurs Nietzsche's Styles*. Chicago: University of Chicago Press, 1979. 165 p.
5. Haraway D. *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century*. Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature. New York: Routledge, 1991. Pp. 149–181.
6. Heidegger M. *Basic Writings*. New York: Routledge, 1993. 464 p.

7. Rorty R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press, 2008. 458 p.
8. Vermeulen T. and van den Akker R. Notes on Metamodernism. *Journal of Aesthetics & Culture*. 2010. 2:1, DOI: 10.3402/jac.v2i0.5677
9. Zeisler A. *Feminism and Pop Culture*. Seal Press, 2008. 208 p.
10. Zizek S. *Event*. London: Penguin UK, 2014. 224 p.

References

1. Vlasova T.I. (2020). *Postmodern, seksualnosti ta kultura: feministski teksty i henderni ror-ikony* [Postmodernity, sexualities and culture: feminist scripts and gender pop-icons]. *Ukrainoznavchyi almanakh*. Vypusk 26. Pp. 105–106. (in Ukrainian).
2. Vlasova T., Sudakin O. (2024). «Zvrotnyi v'iazok» *Platonivskoi Akademii ta universytetu postmodernu* [“Feedback” of the Platonic Academy and the postmodern university]. *Ukrainoznavchyi almanakh*. Vypusk 34. Pp. 34–39. (in Ukrainian).
3. Caputo J.D. (2014). *Truth: Philosophy in Transit*. Penguin Global. 283 p.
4. Derrida J. (1979). *Spurs Nietzsche's Styles*. Chicago: University of Chicago Press. 165 p.
5. Haraway D. (1991). *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist Feminism in the Late Twentieth Century*. Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature. New York: Routledge. P. 149–181.
6. Heidegger M. (1993). *Basic Writings*. New York: Routledge. 464 p.
7. Rorty R. (2008). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton University Press. 458 p.
8. Vermeulen T. and van den Akker R. (2010). Notes on Metamodernism. *Journal of Aesthetics & Culture*. 2:1, DOI: 10.3402/jac.v2i0.5677
9. Zeisler A. (2008). *Feminism and Pop Culture*. Seal Press. 208 p.
10. Zizek S. (2014). *Event*. London: Penguin UK. 224 p.

Отримано редакцією журналу/ Received: 26.10.25
 Прорецензовано / Revised: 02.11.25
 Схвалено до друку / Accepted: 04.11.25

Ольга ЗАЙЧЕНКО

завідувачка відділу науково-освітньої роботи
Державного політехнічного музею України
імені Бориса Патона, м. Київ

ORCID: 0000-0003-3662-466X
Email: olga_sai@ukr.net

ДУХОВНІСТЬ ЯК ОСНОВА ПРОДУКТИВНОСТІ, ЖИТТЄСТІЙКОСТІ ТА КОНСТРУКТИВНОГО ВИРІШЕННЯ КОНФЛІКТІВ

(Рецензія на статтю Gülşen Kirpik “The Role of Spirituality in Conflict and Crisis Management” – розділ 6 книги під редакцією Fahri Ozsungur and Fevzive Bekar “Spirituality Management in the Workplace: New Strategies and Approaches”).

Анотація. Аналізуємо статтю-літературний огляд завідувачки кафедри фармакологічного менеджменту фармакологічного факультету Університету Адіяман (Туреччина) Гюльзен Кірпик, яка спеціалізується на питаннях менеджменту, зокрема організаційного, стратегічного, людських ресурсів, а також на питаннях організаційного розвитку, з часу отримання нею 2018 року докторського ступеню в Інституті соціальних наук Університету Іньюн (Туреччина). Стаття порівнює погляди на роль духовності та ціннісно-орієнтованого (духовного) менеджменту широкого кола авторів (102 літературних джерела), які є прихильними не менш широкого спектру духовних практик, включно з досить екзотичною для Туреччини (та України) енеалогограм. Привернула увагу саме ця стаття прагненням авторки висвітлити роль духовності у вирішенні конфліктів та кризових ситуацій, що є актуальним для українства в часі війни – зуміти подолати ризики підвищеного конфліктного фону взаємодії під впливом найглибшої соціальної кризи, якою є війна. Саме тому аналізуємо з 16ти розділів книги “Spirituality Management in the Workplace: New Strategies and Approaches” саме цей. Книга назагал відзначена спільнотою Investors in People (всесвітньо визнана акредитація якості управління людьми та добробутом найманих працівників, заснована 1991 року урядом Великобританії; з лютого 2017 року форма власності змінена на соціальний бізнес (Community Interest Company)); на поточний момент працює у 101 країні), що суттєво посилює інтерес до її змісту, зокрема до статті докторки Гюльзен Кірпик. Ще одним фактом, який підживив собою цікавість до книги та її розділу про духовність на службі подолання криз, є її присвята тим, хто втратив близьких під час землетрусу в Туреччині 2023 року, бо «В обставинах, коли заснованої на матеріальних засадах влади є недостатньо, на перший план виходять питання духовності» (“In circumstances where power based on material elements is not enough, the issue of spirituality comes to the fore”).

Ключові слова: духовність, цінності організації, духовне лідерство, духовно-орієнтований менеджмент, організаційний дух, життєстійкість, мотивація, продуктивність, антикризова стійкість.

Olga ZAICHENKO

Head of the Department of Scientific and Education
of Borys Paton State Polytechnic Museum, Kyiv

SPIRITUALITY AS THE BASIS FOR PRODUCTIVITY, LIFE RESILIENCE, AND CONFLICT RESOLUTION

(The review of Gülşen Kirpik “The Role of Spirituality in Conflict and Crisis Management” – Chapter 6 of “Spirituality Management in the Workplace: New Strategies and Approaches” edited by Fahri Ozsungur and Fevzive Bekar).

Abstract. We analyze the article-literature review of the Head of the Department of Pharmacy Management, Faculty of Pharmacy, Adiyaman University (Turkey), Gulzen Kirpik, who specializes in management issues, in particular organizational, strategic, human resources, as well as organizational development issues, since she received her doctoral degree from the Institute of Social Sciences, Inonu University (Turkey), in 2018. The article compares views on the role of spirituality and value-oriented (spiritual) management of a wide range of authors (102 literary sources), who are committed to an equally wide range of spiritual practices, including the rather exotic enneagram for Turkey (and Ukraine). This article attracted attention due to the author’s desire to highlight the role of spirituality in resolving conflicts and crises, which is relevant for Ukrainians in times of war – to be able to overcome

the risks of an increased conflict background of interaction under the influence of the deepest social crisis, which is war. That is why we are analyzing this chapter out of the 16 chapters of the book "Spirituality Management in the Workplace: New Strategies and Approaches". The book has been generally recognized by the Investors in People community (a globally recognized accreditation of the quality of people management and employee well-being, founded in 1991 by the UK government; since February 2017, the form of ownership has changed to a Community Interest Company; currently operates in 101 countries). This fact significantly increases interest in its content, in particular in the article by PhD Gulzen Kirpik. Another fact that has fueled interest in the book and its chapter on spirituality in the service of overcoming crises is its dedication to those who lost loved ones during the 2023 earthquake in Turkey, because "In circumstances where power based on material elements is not enough, the issue of spirituality comes to the fore".

Keywords: spirituality, organizational values, spiritual leadership, spiritually-oriented management, organizational spirit, resilience, motivation, productivity, anti-crisis resilience.

На самому початку своєї статті докторка філософії Гюльзен Кірпік суголосно з Рош (Roche) стверджує, що духовність тривалий час була наріжним каменем у розбудові миру ("Spirituality has long been used as a valuable tool in peacebuilding") [18, p. 131] та висловлює жаль з приводу браку менеджерських зусиль стосовно розвитку організаційного духу, який би активізував креативність, інсайти та пристрасть найманих працівників ("Unfortunately, many managers, while talking about the importance of their employees, often fail to develop an organizational spirit that fosters their creativity, insights, and passion") [18, pp. 131–132].

Авторка статті відводить духовності велику роль не лише в розбудові миру, а і в керуванні такими складовими якості життя людства як подолання криз, епідемій, катастроф, наголошуючи, що «духовні відчуття виходять на передній план в кризових ситуаціях, спричинених війнами, епідеміями, катастрофами» ("The sense of spirituality comes to the fore, especially in crisis that occur in war, epidemics, and catastrophic situations") [18, p. 132]. Український філософ Антон Мусулін, натомість, надає духовності ще вагомніше значення, зазначаючи, що без неї «людство заповнить фанатизм, суперництво, пиха та насилля», а також відбудеться повний занепад цивілізації [10, с. 15]. Низці питань, дотичних до вказаної проблематики приділяли увагу й інші українські філософи [Див., напр.: 2; 3; 4; 5].

Таке позиціонування вимагає чіткого визначення самого поняття духовності. У статті докторки Г. Кірпік знаходимо таке визначення за Якобсом (Jacobs): «Духовність може бути визначеною як «віра в сили поза межами особистості, надія та оптимізм, сенс і мета, поклоніння, молитви, медитація, любов і співчуття, моральні та етичні цінності, трансцендентність» ("Spirituality can be defined as "belief in power beyond the self, hope and optimism, meaning and purpose, worship, prayer, meditation, love and compassion, moral and ethical values, and transcendence") [18, p. 135].

Услід за таким визначенням духовності виникає питання, що трансцендентного може бути на робочому місці і яким чином поклоніння чи медитація можуть зарадити в кризовій ситуації. Відповідь, яку пропонує на це питання Гюльзен Кірпік, полягає в тому, що в «організаціях, базованих на духовності, наймані працівники діятимуть проактивніше і в такий спосіб успішніше керуватимуть організаційними кон-

фліктами та кризовими ситуаціями» ("...in an organization that ...is based on spirituality, employees will act more proactive and thus will be more successful in managing organizational conflict and crisis situations") [18, p. 141].

Таке твердження викликає питання стосовно того, що ж робить організації базованими на духовності. Читачам рецензованої статті пропонують думку, що важливо визначати моральні цінності працівників, бо самі лише технології не будуть достатньо дієвими у вирішенні конфліктів. Також на думку авторки статті, яку ми розглядаємо, варто враховувати життєві перспективи працівників згідно їх моральних цінностей, а також забезпечити ментальну та емоційну підтримку ("The moral values of the employee should be examined. Technology alone will never be sufficient in the management or resolution of any conflict or crisis. Employees' perspectives on life and practices regarding their moral values should be included, and mental and emotional support should be provided") [18, p. 144].

Коли йдеться про врахування системи цінностей працівників, то вартує мати чітке визначення цінностей та перелік їх маркерів – і в цьому ракурсі нам може бути корисно поцікавитися думкою Мандіп Рай, експертки з глобальних цінностей із досвідом роботи в ООН, Єврокомісії та численних громадських організаціях, яка вважає, що «Мусимо знати власні цінності, щоб краще розуміти себе і свої мотиви. А ще маємо поважати цінності інших людей – щоб бачити світ їхніми очима і вибудовувати з ними стійкі й гармонійні взаємини» [15, с. 17].

Стосовно визначення поняття «духовності на робочому місці» ми читаємо в рецензованій статті твердження про певну «рамку організаційних цінностей», яка забезпечує, серед іншого, відчуття виконання та зв'язку з іншими, підживлення змістовною працею ("Workplace spirituality can be defined as "a framework of organizational values that fosters employee experience, providing feelings of fulfillment and joy, and facilitating a sense of connection with others," or, "the acceptance of an inner life that is fueled by meaningful work completed in the context of employees") [18, p. 136], необхідних, на нашу думку, для життєстійкості – здатності долати стресові ситуації за допомогою конструктивних копінг-стратегій, які перетворюють потенційно травмуючі обставини на додаткові можливості набуття досвіду та самовдосконалення, ро-

змінення того, що життя труднощів, яких не завжди можливо уникнути, а тому важливо адаптуватися [14]. Цікаво, що аналіз копінг-стратегій українців за роки війни РФ проти України показав, що найбільш дієвими виявилися сублімація страху та тривоги в роботу, віра в Бога на шляху відновлення після пережитої травми, творчість як пошук сенсів, спілкування з близькими як джерело повсякденного позитиву [14] – усе це переживається з наголошеннями Г. Кірпік відчуттям виконання, зв'язку, змістовності праці. Прикладами копінг-стратегій в музейному середовищі України, описаними в літературі, можемо зазначити: 1) створення актуальних виставок на доступному матеріалі, вирішення викликів, які виникають зі специфіки експозиційного обладнання (наприклад, розмістити картини в вітринах, пристосованих до експонування ювелірних виробів) та розходжень зі стереотипними очікуваннями відвідувачів (як-то офорти – в музеї коштовностей замість художньої галереї) [17, с. 64]; 2) запровадження музейного акціонізму як відповідь на потребу маніфестації певних травматичних моментів в ході відновлення ресурсності співгромадян – як у випадку акції «Німіий дзвін», яка поєднала рукотворчість та вербалізацію того, про що частіше мовчать, і адресувала акцію Генеральному секретарю ООН [8, с. 25]; 3) застосування музетерапії, зміни зору на музейні предмети та ментефакти, повернення із забуття імен видатних науковців, освітян, винахідників, використання їх в ролі музейних персонажів, утвердження українського наукового пріоритету [7, с. 76].

Далі читаємо думку Гюльзен Кірпік стосовно спільних аспектів у різних визначеннях духовності на робочому місці – зобов'язання, мета, відчуття сенсу (“Despite these differences in the meaning of workplace spirituality, most definitions include spirituality components of commitment, purpose, and sense of meaning” [18, p. 136]. Після того вона нагадує нам походження самого слова “spirituality” («духовність») від слова “spiritus” («дух»), яке пов'язано з подихом (в обох мовах), а також поетизує його до подиху життя (“breath of life”) [18, p. 136].

Ще далі по тексті статті знаходимо пропозицію переліку цінностей у складі духовно-орієнтованої організаційної культури: «рівність, чесність, співчуття, уникнення шкоди, повага, мир, справедливість, прощення, відповідальність, надійність, добре громадянство, вдячність, оптимізм, любов, самопожертва, емпатія» [18, с. 142].

Рекомендованою лінією поведінки менеджера для створення такої організаційної культури є «створення культури людської єдності, переконання в тому, що Бог – в кожному, поцінування різноманітності, надавання переваги культурі рівності та ненасилля, створення та впровадження культури трансформації конфліктів» (“...to create a culture of human unity, to believe that there is God in everyone, to appreciate diversity, to prefer a culture of equality and nonviolence, and to create and implement a conflict transformation culture...” [18, p. 144].

Оскільки духовність проявляється в цінностях та мотивах поведінки, а стаття, яку ми розглядаємо, присвячена подоланню криз в робочому полі, то логічно, що її авторка приділяє увагу також і питанням мотивації, і в цьому ракурсі наголошує на тому, що прагнення змін не може бути побудованим на провині чи страху [18, с. 136].

Імовірно, що саме така зацікавленість авторки статті як фахівчині з управління людськими ресурсами у вмотивованій поведінці працівників спричиняє її інтерес до енеаграми – класифікації з дев'яти типів мотивації, запропонованої, як зазначає в своїй статті Г. Кірпік, 1983 року Вагнером та Волкером – їх застосування при підборі, формуванні команд, визначенні стадії духовної «мандрівки» працівників [18, с. 137]. Інші джерела пропонують іншу історію виникнення та подальшого розвитку цієї концепції, пов'язуючи її вірменином Георгієм Гурджієвим, який познайомив західний світ з протоконцепцією енеаграми 1920х років, та з болівійцем Оскаром Ічазо, який взяв за основу вивчення різних релігійних течій – дзен, суфізм, буддизм, конфуціанство, Каббала, християнство – та створив модель, яка розміщує сім смертних гріхів в дев'яти точках енеаграми (власне сама назва моделі – від енеа – дев'ять), заснував в США власну школу духовного розвитку, учні якої продовжили доносити в модель ідеї і розробки сучасної психології [16].

Авторка рецензованої статті має глибоке переконання, що знання про психотипи за енеаграмою можуть бути застосованими для кращого розуміння та мотивування працівників відповідно до загальних цілей організації (“The enneagram can be used to better understand employees and motivate them in line with the common goals of the organization”) [18, p. 144], а виконання вправ згідно з власним типом енеаграми призводить до зростання рівня духовної зрілості. Далі вона наводить приклади таких питань:

Що за особистість я є? (“What kind of person am I really?”).

Чому я говорю такі речі? (“Why do I say such things?”).

Що всередині мене робить мене таким складним? (“What is inside of me that makes me so difficult?”).

Що добре для мене? (“What is good for me?”).

Що погано для мене? (“What is bad for me?”).

Що маю вчинити, аби змінити це? (“What should I do to change it?”).

Чого я потребую, аби бути психологічно та духовно цілісним? (“What do I need to be psychologically and spiritually whole?”) [18, p. 138].

Також з цікавістю читаємо коментар авторки про три переваги, які набуває працівник, завдяки розвитку та застосуванню духовності в робочому процесі: 1) покращення добробуту і якості життя (“Spirituality improves employee well-being and quality of life”); 2) відчуття мети і сенсу праці (“Spirituality provides employees with a sense of purpose and mean-

ing at work”); 3) відчуття взаємопов’язаності та спільноти (“Spirituality provides employees with a sense of interconnectedness and community”) [18, p. 137].

Далі знаходимо цілий перелік переваг духовно-орієнтованої організаційної культури, які Г. Кірпик віднайшла в літературі: задоволення від роботи та життя, робочі зобов’язання, робоча етика, духовний добробут, стрес менеджмент, організаційна ефективність, відповідальність, залученість, організаційні перетворення [18, p. 137].

Зі свого боку вважаємо, що кращому розумінню того, чому це саме так відбувається, сприяють усвідомлення, якими ділиться Мандіп Рай, в свою чергу: «Цінності – це сукупність нашого досвіду, особистих прагнень, родинного спадку і культурного коріння... Вони допомагають розуміти інших людей і бачити причини суперечок, які часто кореняться у відмінностях і можуть бути вирішені завдяки емпатії навіть до протилежних позицій... Вони сприяють нам досягнути бажаного і діють як компас, за допомогою якого ми рухаємося від того, що нас мотивує, до того, чого хочемо домогтися... Цінності є засадничі для людей і складають культурно-моральний фундамент організацій. Маючи справу з будь-якою компанією – як працівники, постачальники чи клієнти, – ми відразу відчуваємо, якщо вона має вищу мету й чіткий набір цінностей» [15, с. 17–19].

Актуальними для робочої сфери вважаємо і думки про розрізнення «духовності» та «релігійності» – наголос на пошуках індивідуумами «священного і змістовного» як на ознаці духовності та на «соціальних та кодифікованих аспектах релігійних інститутів» як на ознаці релігійності, а також на тому, що з часів «духовної революції» США 1960х ці поняття розглядають не лише окремо, а, часом, і в їх суперечності [18, с. 136]. І особливо важливим вважаємо, що ці думки транслює не представник повністю секулярного «західного світу», що було б цілковито очікуваним, а представниця наукового світу Туреччини – країни, яка в часи президентства Реджепа Таїпа Ердогана віддаляється від секулярної моделі державності, запровадженої батьком турецької нації Мустафою Кемалем Ататюрком [1].

Далі Г. Кірпик наголошує, що дослідження та публікації в площині духовності організаційної поведінки та менеджменту організацій розпочалися 1990-х років [18, с. 138], а ми, зі свого боку, наголосимо на секулярному характері країн, представники яких започаткували такий дискурс, про що свідчить перелік тематичних публікацій, запропонований в рецензованій нами статті докторки Гюльзен, (нехай він і не може бути вичерпним). Зазначимо, що і наше власне знайомство з темою ціннісної орієнтованості (духовності) менеджменту організацій почалося теж з опублікованої 1996 року у видавництві IRWIN книги Laird W. Mealea, Gary P. Latham “Skills for Managerial Success: Theory, Experience, and Practice, а саме з її розділів “Attitudes and Value Systems Necessary for Success”, “The Manager’s Role in Creating Value”, “Goal Setting: A Motivational Tool that Truly Works”,

Creativity and the Problem of Employee Resistance to Change”, “Conflict and Anger”, “Counseling Techniques: A Must for Effective Management”.

Коли йдеться про груповий та надгруповий рівень розвитку організації, то, на думку Г. Кірпик, духовність відіграє інтеграційну роль, вирівнювання цінностей, підвищує продуктивність (“...workplace spirituality has an integrative role in aligning employees with organizational values...and therefore makes the employee significantly productive”) [18, p. 138].

Коли йдеться про групу, то йдеться і про лідера, а певний рівень організаційного розвитку потребує певного стилю лідерства. Гюльзен Кірпик стверджує, що в сучасному світі для успішного вирішення конфліктів необхідне духовно орієнтоване лідерство (“...spirit-centered leaders are needed when managing the conflicts of the modern world”). І далі наводить перелік історичних персоналій, які стали легендами в історії цивілізації за їх духовне лідерство в часи, переповнені конфліктами, – Цар Соломон, Мойсей, Конфуцій, Лао Цзи, Будда, Ганді, Моххамед. Спільною рисою цих персоналій був їх «вплив на натовп» та «видатний рівень величі та мудрості» [18, с. 139]. Далі авторка статті зазначає, що духовне лідерство створює в організаціях «чітке відчуття напрямку і мети, створюючи атмосферу взаємних довіри та поваги» (“...such leadership will give organizations a clear sense of direction and purpose by creating an atmosphere of mutual trust and respect”) [18, p. 140].

Акцент саме на атмосфері довіри та поваги як позитивних наслідках духовного лідерства для українського суспільства є актуальним ще і з причини, яку в одному зі своїх інтерв’ю наголосив український філософ Вахтанг Кебуладзе: «Наше суспільство разом із радянським тоталітарним спадком отримало й шалену недовіру» [9, с. 48]. Далі в тому ж інтерв’ю читаємо: «...без «клею довіри» суспільство розсиплеться, і збирати до купи його буде якийсь авторитарний лідер» [9, с. 50]. На нашу думку, саме на недовірі регіону до регіону всередині України зіграла країна-терорист 2014 року та продовжує грати в своїй пропаганді і надалі. Повазі як суспільно необхідній цінності в клубі діалогів “VERSUS. Variation Scenario” було присвячено кілька зустрічей [11; 12; 13].

Наявність відповідних прикладів духовного лідерства (та їх відповідне брендування) є, на нашу думку, актуальною відповіддю українського суспільства на виклики війни – і тому усе частіше бачимо образ Тараса Шевченка в сучасних інтерпретаціях (зокрема у вигляді інсталяції «Світ очима Шевченка» від WOW Ukraine). Та усе ж бажано помічати та брендувати і інших духовних лідерів, як минулого, Михайла Максимовича, наприклад [6], так і сучасних.

Серед дій духовного лідера, рекомендованих в статті, читаємо, що «знання духовності працівників організації, заяви та дії менеджера в цьому напрямку прискорюють досягнення позитивних результатів у вирішенні конфліктів та криз» (“...knowing the spirituality of the employees within the organization and making statements and actions as a manager in this directions

will accelerate the achievement of positive results in conflict and crisis processes”) [18, p. 143].

Висновок. На завершення можемо зазначити, що стаття докторки Г. Кірпик «Роль духовності в управлінні конфліктами та кризами» дає цікаві та переконливі аргументи на користь приділення пильнішої уваги до духовності індивідуумів, команд та організації назагал в цілях продуктивної діяльності колективів та антикризової стійкості організації. Серед аспектів, які мають, на нашу думку, потенціал до практичного застосування, наголосимо ще раз на переліку цінностей, притаманних духовно-орієнтованій організаційній культурі, якими в статті названо «рівність, чесність, співчуття, уникнення шкоди, повагу, мир, справедливість, прощення, відповідальність, надійність, добре громадянство, вдячність, оптимізм, любов, самопожертву, емпатію». Особливо актуальними для українських колег вважаємо акценти на довірі та повазі як цінностях духовного лідерства, які сприяють розвитку духовності організації, з усіма позитивними наслідками з неї – конструктивному вирішенню конфліктів, високій вмотивованості та продуктивності працівників, їх стресостійкості та антикризовій стійкості організації.

З іншого боку, хотілося б знайти дещо більше практичних порад із розпізнання саме духовного лідерства – не лише перелік цінностей та посилення на духовних лідерів минулих буремних епох, – а також із запровадження духовно-орієнтованого менеджменту організації – не лише пораду про застосування енеаграми в цих цілях, та розвитку духовного лідерства.

1. Ая-Софія та ісламізація Туреччини: як Ердоган змінює державу Ататюрка. *Аналітичний центр ADASTRA*. 26.06.2020. URL: <https://adastra.org.ua/blog/aya-sofiya-ta-islamizaciya-turechchini-yak-erdogan-zminyuje-derzhavu-atatyrka>
2. Грабовська І. Пошуки шляхів та методів протистояння путінізму: українські реалії. *Українознавчий альманах*. № 26, 2020. С. 45–50.
3. Грабовська І. Ідеї справедливості у філософії Григорія Сковороди в контексті західної філософської традиції трактування поняття справедливості (до 300-річчя філософа). *Українознавство*. №2(83), 2022. С. 26–31.
4. Грабовська І., Настояща К., Талько Т. Роль україноцентричних еліт в контексті філософії суб'єктності України (300-річчю від дня народження Григорія Сковороди присвячується). *Українознавчий альманах*. № 31, 2022. С. 72–81.
5. Грабовська І. та інш. Геополітична суб'єктність України в контексті глобальних викликів: монографія. Київ: НДІУ КНУТШ, Вид-во «Міленіум», 2024. 344 с.
6. Зайченко О. Брендуння Михайла Максимовича у світлі адвокації освіти та культури України. *Українознавчий альманах*. № 34, 2024. С. 79–86.
7. Зайченко О. Виховний потенціал державного політехнічного музею в час війни рф проти України. *Українознавчий альманах*. № 36, 2025. С. 73–78.
8. Зайченко О. Музейний акціонізм як напрям музейно-педагогічної діяльності. *Музейна педагогіка – проблеми, сьогодення, перспективи. Матеріали Дванадцятій науково-практичної конференції (25-26 вересня, Київ)*. Національний заповідник «Києво-Печерська Лавра», Київ. 7БЦ, 2024. С. 24–26.
9. Кебуладзе В. Про феномен довіри. *Колесо життя. Пульс серця: довіра. Інтерв'ю взяла Н. Тлумацька*. 02 (132) 2020. С. 46–50.
10. Мусулін А. Еволюція людства. *Колесо життя. Ритми поколінь*. 05 (129) 2019. С.12–17.
11. Повага VS Плазування. 12.03.16. URL: <https://oversus.com.ua/post-releases/povaga-vs-plazuvannya-12-03-16/>
12. Повага VS Плазування. 20.02.2017. URL: <https://oversus.com.ua/post-releases/povaga-vs-plazuvannya-20-02-2017/>
13. Повага до батьків: мовчати vs дискутувати. 21.10.2019. URL: <https://oversus.com.ua/post-releases/povaga-do-batkiv-movchaty-vs-dyskutuvaty-21-10-2019/>
14. Предко В.В., Сомова О.О. Вплив війни на зміну рівня стресу та стратегій збереження життєстійкості українців. *Вчені записки ТНУ імені В.І. Вернадського. Серія: Психологія*. Том 33 (72), No 4, 2022. URL: https://psych.vernadskyjournals.in.ua/journal/4_2022/16.pdf
15. Рай М. Компас цінностей. Уроки 101 країни про цілі, лідерство і життя/ Мандіп Рай; пер. з англ. Наталії Валєвської. Київ: Yakaboo Publishing, 2021. 368 с.
16. Стисла й змістовна історія виникнення Енеаграми. URL: <https://www.integrative9.com/UK/enneagram/history/>
17. Удовиченко І. Застосування аксіологічного підходу на прикладі виставки «Українська одіссея. Офорти В. Бахтова до поеми Л. Костенко». *Музейна педагогіка – проблеми, сьогодення, перспективи. Матеріали Дванадцятій науково-практичної конференції (25-26 вересня, Київ)*. Національний заповідник «Києво-Печерська Лавра», Київ. 2024. С. 63–67.
18. Gülşen Kirpik. The Role of Spirituality in Conflict and Crisis Management. DOI:10.1108/978-1-83753-450-020231006 URL: https://www.researchgate.net/publication/376892245_The_Role_of_Spirituality_in_Conflict_and_Crisis_Management
19. Spirituality Management in the Workplace: New Strategies and Approaches. Edited by Fahri Ozsunur, Fevzive Bekar. Emerald Publishion Limited. First edition 2024. 382 p.

References

1. *Aia-Sofiia ta islamizatsiia Turechchyny: yak Erdohan zminiue derzhavu Atatiurka* [Hagia Sophia and the Islamization of Turkey: How Erdogan is Changing

- Ataturk's State]. (26.06.2020). *Analitichnyi tsentr ADASTRA*. URL: <https://adastra.org.ua/blog/aya-sofiya-ta-islamizaciya-turechchini-yak-erdogan-zminyuye-derzhavu-ataturka> (in Ukrainian).
2. Hrabovska I. (2020). *Poshuky shliakhiv ta metodiv protystoiannia putinizmovi: ukrainski realii* [Searching for ways and methods to confront Putinism: Ukrainian realities]. *Ukrainoznavchyi almanakh*. № 26. Pp. 45–50. (in Ukrainian).
 3. Hrabovska I. (2022). *Idei spravedlyvosti u filosofii Hryhoriia Skovorody v konteksti zakhidnoi filosofskoi tradytsii traktuvannia poniattia spravedlyvosti (do 300-richchia filosofa)* [Ideas of justice in the philosophy of Hryhoriy Skovoroda in the context of the Western philosophical tradition of interpreting the concept of justice (to the 300th anniversary of the philosopher)]. *Ukrainoznavstvo*. №2(83). Pp. 26–31. (in Ukrainian).
 4. Hrabovska I., Nastoiashcha K., Talko T. (2022). *Rol ukrainotsentrychnykh elit v konteksti filosofii subiektnosti Ukrainy (300-richchiu vid dnia narodzhennia Hryhoriia Skovorody prysviachuietsia)* [The role of Ukrainian-centric elites in the context of the philosophy of Ukrainian subjectivity (dedicated to the 300th anniversary of the birth of Hryhoriy Skovoroda)]. *Ukrainoznavchyi almanakh*. № 31. Pp. 72–81. (in Ukrainian).
 5. Hrabovska I. ta insh. (2024). *Heopolitychna subiektnist Ukrainy v konteksti hlobalnykh vyklykiv: monohrafiia* [Geopolitical subjectivity of Ukraine in the context of global challenges: monograph]. Kyiv: NDIU KNUtSh, Vyd-vo «Milenium». 344 p. (in Ukrainian).
 6. Zaichenko O. (2024). *Brenduvannia Mykhaila Maksymovycha u svitli advokatsii osvity ta kultury Ukrainy* [Branding of Mykhailo Maksymovych in the light of advocacy for education and culture in Ukraine]. *Ukrainoznavchyi almanakh*. № 34. Pp. 79–86. (in Ukrainian).
 7. Zaichenko O. (2025). *Vykhovnyi potentsial derzhavnogo politekhnichnogo muzeiu v chas viiny rf proty Ukrainy* [The educational potential of the State Polytechnic Museum during the war between the Russian Federation and Ukraine]. *Ukrainoznavchyi almanakh*. № 36. Pp. 73–78. (in Ukrainian).
 8. Zaichenko O. (2024). *Muzeinyi aksionizm yak napriam muzeino-pedahohichnoi diialnosti* [Museum actionism as a direction of museum and pedagogical activity]. *Muzeina pedahohika – problemy, sohoden- nia, perspektyvy. Materialy Dvanadtsiatoi naukovo- praktychnoi konferentsii (25-26 veresnia, Kyiv)*. Natsionalnyi zapovidnyk «Kyievo-Pecherska Lavra», Kyiv. 7BTs. Pp. 24–26. (in Ukrainian).
 9. Kebuladze V. (2020). *Pro fenomen doviry* [About the phenomenon of trust]. *Koleso zhyttia. Puls sertsia: dovira. Interviu vziala N. Tlumatska*. 02 (132). Pp. 46–50. (in Ukrainian).
 10. Musulin A. (05 (129) 2019). *Evolutsiia liudstva* [The evolution of humanity]. *Koleso zhyttia. Rytm pokolin*. Pp. 12–17. (in Ukrainian).
 11. *Povaha VS Plazuvannia* [Respect VS Creeping]. 12.03.16. URL: <https://oversus.com.ua/post-releases/povaga-vs-plazuvannya-12-03-16/> (in Ukrainian).
 12. *Povaha VS Plazuvannia* [Respect VS Creeping]. 20.02.2017. URL: <https://oversus.com.ua/post-releases/povaga-vs-plazuvannya-20-02-2017/> (in Ukrainian).
 13. *Povaha do batkiv: movchaty vs dyskutuvaty* [Respect for parents: keeping quiet vs. discussing]. 21.10.2019. URL: <https://oversus.com.ua/post-releases/povaga-do-batkiv-movchaty-vs-dyskutuvaty-21-10-2019/> (in Ukrainian).
 14. Predko V.V., Somova O.O. (2022). *Vplyv viiny na zminu rivnia stresu ta stratehii zberezhennia zhytti- estiikosti ukrainsiv* [The impact of war on changing stress levels and resilience strategies of Ukrainians]. *Vcheni zapysky TNU imeni V.I. Vernadskoho. Seria: Psykholohiia*. Tom 33 (72), No 4. URL: https://psych.vernadskyjournals.in.ua/journal/4_2022/16.pdf (in Ukrainian).
 15. Rai M. (2021). *Kompas tsinnosti. Uroky 101 krainy pro tsili, liderstvo i zhyttia* [The Compass of Values: Lessons from 101 Countries on Goals, Leadership, and Life] / Mandip Rai; per. z anhl. Natalii Valievskoi. Kyiv: Yakaboo Publishing. 368 p. (in Ukrainian).
 16. *Stysla y zmistovna istoriia vynyknennia Enneahramy* [A brief and meaningful history of the Enneagram]. URL: <https://www.integrative9.com/UK/enneagram/history/> (in Ukrainian).
 17. Udovychenko I. (2024). *Zastosuvannia aksiolohich- noho pidkhodu na prykladi vystavky «Ukrainska odisseia. Oforty V. Bakhtova do poemy L. Kostenko»* [Application of an axiological approach on the example of the exhibition "Ukrainian Odyssey. Etchings by V. Bakhtov to the poem by L. Kostenko"]. *Muzeina pedahohika – problemy, sohoden- nia, perspektyvy. Materialy Dvanadtsiatoi naukovo- praktychnoi konferentsii (25-26 veresnia, Kyiv)*. Natsionalnyi zapovidnyk «Kyievo-Pecherska Lavra», Kyiv.. Pp. 63–67. (in Ukrainian).
 18. Gülşen Kirpik. The Role of Spirituality in Conflict and Crisis Management. DOI:10.1108/978-1-83753-450-020231006 URL: https://www.researchgate.net/publication/376892245_The_Role_of_Spirituality_in_Co_nflict_and_Crisis_Management
 20. Spirituality Management in the Workplace: New Strategies and Approaches. Edited by Fahri Ozsun- gur, Fezive Bekar. (2024). Emerald Publishion Lim- ited. First edition. 382 p.

Отримано редакцією журналу / Received: 12.10.25
 Прорецензовано / Revised: 18.10.25
 Схвалено до друку / Accepted: 20.10.25

Анатолій ЯТЧЕНКО

кандидат філософських наук, доцент, старший науковий співробітник відділу екранної культури та інформаціоналізму Інституту культурології НАМ України, м. Київ

ORCID: 0009-0003-3072-5117
E-mail: a.yatchenko@ukr.net

МИТЕЦЬ В УМОВАХ ВІЙНИ СТАЄ ВОЛОНТЕРОМ І ВОЇНОМ

(Рецензія на книгу Демчук А. Життя артиста. Сторінки історії. Київ: Міленіум, 2025. 240 с.)

Анотація. Книга Демчука А. «Життя артиста. Сторінки історії» містить цілу низку теоретичних ідей і концептів, здатних стати в нагоді фахівцям із мистецтвознавства, українознавства, культурології, філософії мистецької освіти в осмисленні їхньої проблематики.

Це, зокрема, екскурси в історію розвитку естрадного жанру впродовж сорокарічного терміну, згадки про зустрічі та діяльність цілого ряду відомих українських естрадних митців та діячів культури. У рецензії зроблено акцент на переосмисленні в умовах російсько-української війни ролі і завдань мистецтва, мистецької діяльності. Особливо це стосується такого виду мистецької діяльності як гумор. Проаналізовано набуття цим феноменом нових акцентів, поглиблення змісту здавалось би звичних його форм.

Досліджуються також зміни акцентів у сценічній діяльності представників мистецького цеху в умовах великої російсько-української війни. Артисти в переважній більшості стають волонтерами і воїнами. У цьому зв'язку аналізується такий напрямок змін у мистецькій діяльності, як виникнення мистецьких фронтів – нового покоління мистецьких громадських об'єднань в умовах воєнного часу. Ці зміни подаються на прикладі створених громадських мистецьких організацій «Мистецький фронт» та «Мистецька Січ». Специфікою їхньої діяльності є широке залучення медійного ресурсу та цифрових платформ до популяризації української патріотичної пісні, слова, самобутнього гумору серед населення України та в країнах близького зарубіжжя, до яких виїхали українські переселенці. Концертні майданчики часто-густо перетворюються на трибуни для адвокації інтересів України та української культури. Концептуально, окрім фандрайзингу ці мистецькі громадські організації активно працюють у сфері культурної дипломатії. Також громадські мистецькі організації «Мистецький фронт» та «Мистецька Січ» проводять низку заходів, кошти від яких витрачаються на закупівлю амуніції для воїнів, продуктів для фронту. Так, від початку свого створення зазначеними мистецькими організаціями було проведено близько 100 благодійних заходів на підтримку Збройних Сил України.

Розкрито напрямки, форми і методи роботи цих громадських мистецьких організацій та їхні конкретні досягнення.

Ключові слова: мистецький фронт, мистецькі громадські організації, гумор, функції гумору, волонтерська діяльність, культурна дипломатія.

Anatoliy YATCHENKO

Cand. Sc. Philosophy, Assoc. Prof.,
Senior Research Fellow, Department of Screen Culture and Informationalism,
Institute for Cultural Research, NAA of Ukraine, Kyiv

AN ARTIST BECOMES A VOLUNTEER AND WARRIOR IN WAR SETTINGS

(Review of the book “An Artist’s Life. History Pages” by A. Demchuk, Kyiv, Milenium, 2025. 240 p.)

Abstract. The book “An Artist’s Life. History Pages” by A. Demchuk, contains a wide range of theoretical ideas and concepts able to prove useful to experts in art studies, Ukrainian studies, cultural research, and art education philosophy for comprehension of their topics.

These include, in particular, insights into the variety genre evolution history over forty years, memories of meetings with and activities of a great number of well-known Ukrainian variety artists and cultural figures. The review focuses on reinterpretation of the role and tasks of arts and artistic activities amid the Russian-Ukrainian war. This is especially true of such an artistic activity type as humour. The review analyzes acquisition of new accents by this phenomenon, and deepening of the content of its seemingly usual forms.

The review explores also focus changes in the artistic community members' performance activities amid the large-scale Russian-Ukrainian war. Artists in their overwhelming majority are becoming volunteers and warriors. In this regard, the review analyzes such an area of changes in artistic activities as emergence of artistic fronts – a new generation of artistic non-governmental associations in war-time settings. These changes are exemplified by the established artistic non-governmental organizations "Mystetskyi Front" and "Mystetska Sich". The specific focus of their activities includes wide-scale engagement of the media resource and digital platforms in popularization of the Ukrainian patriotic songs, declamation, and authentic humour among the people of Ukraine and the neighbouring countries to which Ukrainian migrants moved. Concert venues frequently turn into tribunes for advocating the interests of Ukraine and Ukrainian culture. In conceptual terms, these artistic non-governmental organizations work actively in cultural diplomacy in addition to fundraising. Besides, the artistic non-governmental organizations "Mystetskyi Front" and "Mystetska Sich" conduct a number of activities returns from which are spent on procurement of accoutrements for soldiers and food products for the front. In particular, these artistic organizations have carried out about 100 charity events since their foundation in support of the Armed Forces of Ukraine.

Work areas, forms, and methods of these artistic non-governmental organizations and their specific achievements are covered.

Keywords: artistic front, artistic non-governmental organizations, humour, humour functions, volunteering, cultural diplomacy.

Рецензована книга Демчук А. «Життя артиста. Сторінки історії», звертає на себе увагу розмаїттям жанрових матеріалів, що входять до неї. Це автобіографічна розвідка, спогади про цілий відтинок часу становлення естрадного жанру, який охоплює понад сорок років, розповіді про значимі постаті української культури та естради, з якими автор був безпосередньо знайомий.

Методологічною основою даного дослідження може служити низка розвідок сучасних українських науковців [Див., напр.: 1; 2; 3; 4; 5; 9; 10].

До книги ввійшли роздуми автора про українську культуру, розвиток української естради, літературні твори, інтермедії. Це все тематика першої частини книги. Ми ж ставимо за мету прослідкувати на сторінках книги шлях перевтілення артиста в воїна і відомого волонтера в умовах російсько-української війни. Тому завданням є виділити кілька тих значимих віх і чинників, серед яких можна є наступні:

- переосмислення самого феномена гумору в українській культурі і в соціумі в період великої війни;
- поєднання сценічної роботи з волонтерською, створення задля цього громадських мистецьких організацій «Мистецький фронт» та «Мистецька Січ».

Початок книги – це біографічна розповідь автора про своє дитинство, батьків, навчання, професійне становлення як артиста. Як підсумок цього відтинку життя перед нами постає відомий артист естрадного жанру, успішний, знаний, який має свою велику аудиторію та шанувальників. Він виступає з концертами, веде дуже жваве громадське життя. Він учень Анатолія Сиви. Критики називають його Українським пересмішником. Це заслужене високе визнання колег по мистецькому цеху.

Ось коротко про найбільш важливі етапи його творчого становлення, які зібрані у електронному виданні «Енциклопедія сучасної України». Це солідне енциклопедичне видання відмічає, що Анатолій Васильович Демчук є Лавреатом Республіканського конкурсу гумору та сатири «Вишневі усмішки» (Київ, 1979), Всесоюзного конкурсу артистів естради (1983),

Міжнародного конкурсу творчої молоді (1985). А. Демчук є лавреатом Літературної премії імені С. Олійника (1997) [Див.: 8].

У 1982 році А.В. Демчук закінчив Київське училище естрадно-циркового мистецтва за класом А. Сиви. Далі працював у Запорізькій та Київській філармоніях; від 1990 року — в «Укрконцерті». У 1996 році створив власну мистецьку агенцію «Аншлаг». Як відмічається в уже згаданій енциклопедії, він розвиває й утворює традиції українського гумору та сатири, є автором і ведучим програми «Усмішка» (від 1993 — на телебаченні, від 2003 — на радіо). Наведено просто перелік країн, де А.В. Демчук виступав із концертними програмами. Це зокрема Нідерланди, Франція, Німеччина. У творчому доробку записи аудіоальбомів «Усміхніться», «Гумористичне шоу Анатолія Демчука», «Сеанс сміхотерапії», «Український пересмішник», випущені у світ 2 компакт-диски, до яких увійшли кращі твори у його виконанні, а саме: «Українські бувальщини», «Засідання парламенту», «Секретарка», «Найкращий жебрак в світі», «Я бачу, я не глухий», «Хай, Машуня», «Кричати всякий може», «Записки з дурдому» тощо [6, с. 19; 21].

За такої вагомий внесок у розвиток української культури А.В. Демчуку було присвоєно звання Заслуженого артиста України (1995) і Народного артиста України (2001) [Див.: 7].

Повномасштабне російське вторгнення у лютому 2022 року кардинально змінило звичний ритм життя А.В. Демчука, як і багатьох наших співвітчизників і кращих представників культурного цеху.

А. Демчук пише: «Ця війна змінила кожного з нас і наші уподобання назавжди. Вчорашні лікарі, вчителі, бізнесмени, працівники сільського господарства і навіть митці взяли до рук зброю. Для багатьох з нас такою зброєю проти ворога стали рідне слово, пісня. Ми по-новому почали цінувати нашу культуру, наші традиції, які довгий час намагався знищити підступний ворог. Разом з руйнацією наших храмів, музеїв, театрів, пам'ятників архітектури, навчальних закладів, бібліотек ворог намагався позбавити українців всього того, що століттями примножували й оберігали кращі сини і доньки українського народу, такі як Т. Шевченко, В. Стус, Л. Українка, О. Пчілка,

М. Драгоманов та наші сучасники В. Симоненко, І. Драч та інші. Багато акторів кіно, театру, артистів кардинально змінили свій репертуар. Поети, драматурги, прозаїки почали писати про боротьбу України за свою незалежність, про нових героїв сучасності...» [6, с. 216].

Російсько-українська війна актуалізувала питання засадничих життєвих цінностей, на відстоювання яких були спрямовані зусилля представників українського суспільства. Це, зокрема, уявлення про свободу й людську гідність, територіальну цілісність держави і демократичні основи громадянського співжиття. Актуальними стали питання протистояння наративам російської пропаганди, відсічі переліку різних спроб духовного і культурного впливу на українську націю, українську культуру і духовність, які ми називаємо нав'язуванням ідеологем «русского мира».

Саме про переосмислення ролі митця в умовах цієї нової жорстокої реальності йдеться у другій частині книги, яка називається «Покоління Х».

Автор починає цю частину з історичного екскурсу: як формувалося це покоління українців, яке після проголошення незалежності України стало тією незламною силою, завдяки якій українська держава вистояла в складні історичні відтинки свого розвитку після відновлення державності. А. Демчук зазначає, що «...упродовж 30 років української Незалежності ми пройшли неймовірний шлях ВИЛЮДНЕННЯ» Українці одержали свою країну, але... «ми отримали країну із зовнішнім і внутрішнім ворогом, яку треба захищати. Зокрема і свободу вибору, за яку покоління Х голодувало в 90-му на граніті, скандувало на Майдані «Ющенко — ТАК!», підносило на Грушевського коктейлі та їхало на війну» [6, с. 163].

Цей конфлікт двох світів — незалежного українського світу і руского імперського мира є очевидним для автора. І про це він пише в есеї під назвою «24.02.2022 р. 5:00 ранку». Слова автора тут звернені не стільки до представників країни-агресорки, як до тих українців, які не стали поколінням Х, стали або ватною консистенцією «какая разница», або зколонізованим імперськими гаслами малоросійським субетносом, який чекав свого «асвабдження». Ось одна з цитат автора: «Ви — нелюди без храму в душах. У Ваших поганих жилах течуть «жидінькі щі», а не козацька кров. І Ви ніколи не прийдете на могили батьків, бо РІД вас прокляв!» [6, с. 169].

Саме в цей важкий час перших місяців російського вторгнення в душі кращих зразків українського гумору і письменства А. Демчук пише «Лист бункерному карлику». Цей вірш він підписує: «козак ДАНТУР, Генерал-отаман УК Анатолій Демчук». Вірш написаний у жанрі, вже відомому з часів написання «Листа козаків турецькому султанові», апокрифічної письмової пам'ятки історії козацтва.

Щоб ти в бражці утопився,
Кислим огірком вдавився
І, підстрибнувши щосили
Впав Ляшку на гострі вила!
Щоб бандерівці спіймали,
В рот брехливий Крим запхали...[6, с. 172].

Хочеться наголосити, що А. Демчуком переосмислюється роль гумору як мистецького жанру в умовах російсько-української війни. Письменник Сергій Мартинюк називає цей різновид гумору «веселим патріотизмом». Видається, що в даному випадку маємо набагато глибший феномен. У А. Демчука гумор перетворюється на сатиру, яка переплітається з глибоко вкоріненим в ество автора відчуттям свободи. Як справедливо підмічає Михайло Сидоржевський, «сміх — це відчуття свободи», сміх і є «власне, внутрішня свобода» [6, с. 158]. І це відчуття внутрішньої свободи проводить А.В. Демчук наскрізною лінією в своїй книзі, він сіє це відчуття в серця українців, ділиться ним із кожним. Тому Український пересмішник, це не тільки роль на естраді і відзнака українського мистецького цеху. У даному випадку це свідомо вибрана життєва позиція, мистецька місія, яку поклав на свої плечі і несе Анатолій Демчук.

Як відомо, гумор відіграє важливу роль у житті українців, виступаючи як інструмент психологічного захисту, засіб соціальної взаємодії та спосіб подолання труднощів. Він дозволяє переживати важкі часи, знижуючи рівень негативних емоцій, та допомагає легше адаптуватися в соціумі.

Додамо, що А. Демчук в своїй творчості і мистецькій діяльності використовує всю цю широку палітру функцій гумору. При цьому зазначимо, що традиційні функції цього мистецького жанру набувають у нього свого нового звучання в умовах російсько-української війни. Так, наприклад, гумор виконує функцію психологічного захисту, коли він допомагає впоратися зі стресом і страхом, дозволяючи сприймати події менш травматично і зберігати позитивний настрій навіть у складних ситуаціях. У мистецькій діяльності А. Демчука (і про це мова йде на сторінках його книги) вона зреалізована у великій кількості виступів, концертів перед українськими захисниками, воїнами, які знаходяться на лікуванні після поранень у шпиталях, перед жителями міст і сіл прифронтової зони, які зазнають щоденних обстрілів, перед представниками тилу, які працюють на українську армію. Автор мені розповідав, що його перша книга «Страшне, смішне...і веселе», яку він роздавав бійцям в Київському військовому шпиталі, ними зачитувалась до дірок. Вона давала воїнам внутрішні сили. У цьому була сила написаного в книзі — мистецтво зцілювало і давало віру.

Ще існує і така функція гумору як його соціальна, яку зазвичай визначають у тому сенсі, що за допомогою гумору люди встановлюють зв'язки, визначають "своїх" та "чужих" та швидше інтегруються в нове соціальне середовище. В А. Демчука це підсилюється наступним уточненням — гумор, як одна зі стрижневих рис українського характеру, сам встановлює ці соціальні зв'язки в соціумі. Це звучить так — українець, свій, це той, хто розуміє український гумор. Гумор — це один зі способів життя в українській культурі. Згадаємо перші сторінки книги А. Демчука, де він розповідає про свого діда по батьківській лінії Тилимона, який став прототипом літературного героя

«Бувальщин» дідом Тимком і який мав особливий діалект і почуття гумору [Див.: 6, с. 5; 6]. Дід Тимко – це уособлення життєвої мудрості та гумору українського народу.

Гумор часто використовується в книзі і в самій концертно-сценічній творчості артиста для висміювання ворогів, що демонструє стійкість та оптимізм українського народу. Дотична до цього й виховна функція гумору, яка особливо була поширеною в повоєнний період творчості.

А. Демчук акцентує свою увагу на такій рисі гумору: гумор є символом стійкості українського воїнства в цій війні з російськими агресорами. Гумор є також символом української зятятості в цій російсько-українській війні, яка має, на думку багатьох аналітиків, екзистенційний характер. Тому, на моє переконання, гумор стає однією з тих сутностей, які стоять поряд зі світлом, правдою, звитягою. Він протистоїть темряві, агресії, ницості й підступності російського агресора. Останні характеристики – це те, що є рисами наших ворогів-рашистів, «...гілки еволюції, яку вчасно ніхто не спромігся обрізати гострим секатором, щоб навіть місце, де вона росла, забули» [6, с. 170].

Підсумовуючи. Синтетичне визначення феномена гумору за А. Демчуком: він вважає, що «...одним з найлюдяніших почуттів є почуття гумору. Кажуть, що гумор – це сонячна засмага на душі людини, ознака її сили і здоров'я. З далеких, покритих сивиною часів, милує і чарує доброзичливий гумор, пісня українського народу» [6, с. 75]. І якщо «... пісня допомагає нам жити, то гумор – вижити» [6, с. 34].

Зазначимо, що переосмислення ролі та значущості феномена гумору в умовах російсько-української війни в книзі А. Демчука йде поряд із осмисленням ролі й завдань митця, артиста, письменника в цей складний час протистояння з російським агресором. Громадянська позиція автора є невіддільною від його письменницької роботи і сценічної діяльності. І тут ми повертаємося до зазначеної вже назви статті: митець в умовах війни стає волонтером і воїном. Це також і про автора книги – народного героя України Анатолія Демчука. В книзі розповідається про його шлях, який втілюється в діяльності

створених ним громадських мистецьких організацій «Мистецький фронт» та «Мистецька Січ».

Так, Громадська організація «Мистецький фронт» від початку своєї діяльності зосередила зусилля на об'єднанні митців різних жанрів задля посилення голосу України у світі та підтримки внутрі-

шнього духу опору населення, яке проживає в межах держави та в близькому і далекому зарубіжжі. [Див.: 6, с. 216–217].

Учасники цього громадського об'єднання зосередили свої зусилля на мистецько-патріотичній підтримці населення України словом і піснею під час війни. До складу учасників Мистецького фронту входить велика кількість різножанрових артистів. Також в більшості благодійних заходів зазвичай приймають участь представники місцевих аматорських колективів, що урізноманітнює програму й додає їй місцевого колориту. В книзі зазначається, що пріоритетним напрямом роботи ГО «Мистецький фронт» стала організація благодійних заходів та аукціонів на підтримку Збройних Сил України. Специфікою їхньої діяльності є широке залучення медійного ресурсу та цифрових платформ до популяризації української патріотичної пісні, слова, самобутнього гумору серед населення України та в країнах близького зарубіжжя [Див.: 6, с. 216–218].

Концептуально, окрім фандрайзингу мистецька громадська організація активно працює у сфері культурної дипломатії, що надає імпульс «деколонізації» української культури на міжнародній арені [Див.: 2]. Так, лише за перший рік повномасштабного вторгнення «Мистецьким фронтом» було проведено низку заходів, кошти від яких пішли на закупівлю амуніції для ЗСУ. Концертні майданчики часто-густо перетворюються на трибуни для адвокації інтересів України та української культури. Від початку свого створення ГО «Мистецький фронт» провів близько 100 благодійних заходів на підтримку Збройних Сил України. Це зустрічі з родинами воїнів, переселенців у міських і сільських будинках культури [Див.: 6, с. 216–219]. Під час таких зустрічей було зібрано і передано на потреби української армії більше 500 000 грн., які відповідно були спрямовані на закупівлю дронів.

Виступи артистів Мистецького фронту за кордоном виконують подвійну функцію: збір коштів та донесення правди про злочини російської армії через емоційний вплив мистецтва. Так, мистецько-волонтерська місія в країнах близького зарубіжжя дала можливість підтримати українських біженців, які втратили свої домівки і вимушені були мігрувати і шукати прихисток в інших країнах світу, таких, як Польща, Німеччина, Чехія, Словаччина тощо. [Див.: 6, с. 219].

Важливою складовою діяльності ГО «Мистецький фронт», яка за допомогою патріотичного слова і пісні допомагає достукатися до душі кожного слухача, є адаптація репертуару до умов війни, збільшення кількості творів патріотичного та життєствердного характеру, використання у виступах поезії класиків та сучасних авторів, зокрема, Тараса Шевченка, Андрія Демиденка, Степана Гальябарди, Юрія Піжучка та ін.

На основі розділів книги, присвячених діяльності мистецьких громадських організацій, можна зробити висновки про унікальність програм благодійних заходів. І це завдяки продуманій їх побудові режисером А. Демчуком, адже програма побудована таким чином, що глядач під час зустрічі з артистами



відчуває свою безпосередню причетність до дійства. У програмі різножанрові номери, тому вона викликає у глядача різні емоції: спочатку сміх через дотепний український патріотично-військовий гумор, потім сльози від нестерпного болю втрати Батьківщиною кращих синів і дочок. Кульмінацією програми стає відчуття гордості за наших воїнів, які з далеких часів козацтва боронять рідну землю від ворога і зараз виборюють перемогу. Тож, переживаючи таке суцвіття емоцій наприкінці виступу, глядач відчуває впевненість у стійкості і мужності наших воїнів та віру в перемогу України, що сприяє емоційному відновленню та підіймає бойовий і патріотичний дух слухачів.

У книзі також детально розкривається концепція та практична діяльність ГО «Мистецька Січ», яка на відміну від масштабних медійних проєктів громадської організації «Мистецький фронт», зорієнтована в своїй роботі на безпосередній контакт із військовими («робота в полях»). Основним форматом діяльності цієї організації є «творчі десанти» – мобільні групи артистів, які виступають у бліндажах, шпиталях та на полігонах. Тому, можна сказати, що діяльність ГО «Мистецька Січ» характеризується безпосереднім контактом із цільовою аудиторією — військовослужбовцями та цивільними у прифронтових зонах.



Назва організації символічно відсилає до козацьких традицій самоорганізації населення та оборони України. В рамках діяльності цієї організації постійно проводиться посвята молодого покоління українців у козаки та козацата, що сприяє підтримці бойового патріотичного духу цивільного населення. Така посвята проводиться Анатолієм Демчуком, керівником громадської організації, народним героєм України, генерал-отаманом Чорноморського козацького війська, заступником Гетьмана Українського козацтва з питань мистецтва [Див.: 6, с. 226].

У цьому зв'язку є важливою концепція козацько-лицарського виховання молоді, про яку пише автор у своїй книзі, і яка реалізується, як уже зазначалось, в діяльності ГО «Мистецька Січ». Як зазначає автор, «...виховання молоді на засадах народної педагогіки — феномен української історії, що має глибокі корені та багатогранний зміст. Ця система виховання, що формувалася протягом століть, була спрямована на всебічний розвиток громадянина, формування фізично загартованої, морально стійкої, патріотичної та працелюбної особистості. Козацьке виховання сприяє формуванню таких цінностей, як патріотизм, відданість Батьківщині, мужність, честь, гідність, справедливість. Ці цінності є основою для виховання відповідальних громадян сучасної України» [Див.: 6, с. 199].

Діяльність ГО «Мистецька Січ» має потужний терапевтичний ефект на підтримку воїнів. Як відзначають інші дослідники, в умовах війни психологічні ресурси особистості виснажуються, а тому мистецтво стає засобом їх відновлення [Див.: 1]. У книзі А. Демчука ми знаходимо перелік важливих мистецьких акцій, виступів артистів «Мистецької Січі», які виконують функцію експрес-реабілітації військових. В основі роботи «Мистецької Січі» є невеликі мобільні групи артистів, які здатні давати концерти в умовах відсутності сцени, світла чи звукового обладнання (бліндажі, полігони, госпіталі). Наведемо наступну інформацію вже з сайту цієї громадської організації, яка зможе охарактеризувати масштаби її діяльності: за період 2022–2024 рр. волонтери «Мистецької Січі» здійснили понад 30 виїздів на передову, у військові госпіталі та реабілітаційні центри, де проходять лікування поранені військовослужбовці ЗСУ. Живе спілкування, гумор та пісня стали інструментами психологічного розвантаження бійців, допомогли знизити рівень бойового стресу воїнів, які знаходяться на передовій.

Окрім культурного фронту на передовій «Мистецька Січ» діє як класична волонтерська структура, що відповідає історичним тенденціям українського волонтерства, описаним Т.Л. Ляхощьким [Див.: 9]: митці не лише співають, але й доставляють на позиції необхідну амуніцію та техніку, придбану за кошти, зібрані під час благодійних заходів.

Зазначимо, що ГО «Мистецький фронт» та ГО «Мистецька Січ» реалізують спільну мету — спрямовують мистецьку та волонтерську діяльність на досягнення перемоги України. Обидві організації є яскравими прикладами горизонтальної суспільної інтеграції, де митці виступають не як відокремлена еліта, а як невід'ємна частина воюючого народу.

Висновки. Отже, в умовах російсько-української війни відбулася докорінна зміна парадигми діяльності мистецьких об'єднань. Відійшли на другий план такі функції, як естетична та розважальна, поступившись місцем мобілізаційній, терапевтичній та волонтерській. Мистецтво стало інструментом національного спротиву, інтегрованого у загальну систему оборони держави. І представник естрадного жанру, гуморист, письменник А. Демчук стає воїном і волонтером, створивши дві відомі в Україні мистецькі громадські організації, які стали частиною національного спротиву, ланкою великої системи оборони української держави.

1. Блинова О.Є. Психологічні ресурси особистості в умовах війни: монографія. Херсон: Гельветика, 2022. 180 с.
2. Гундорова Т. Культурний фронт: як мистецтво допомагає перемагати. *Критика*. 2022. № 7-8. С. 2–5.
3. Грабовська І. Пошуки шляхів та методів протистояння путінізму: українські реалії. *Українознавчий альманах*. Випуск 26, 2020. С. 45–51.
4. Грабовська Ірина, Настояща Катерина, Талько Тетяна. Роль україноцентричних еліт в контексті

- філософії суб'єктності України (300-річчю від дня народження Григорія Сковороди присвячується). *Українознавчий альманах*, №31, 2022. С. 72–81.
5. Грабовська І. Українська людина в часи катаклізмів: пошуки шляхів та методів дослідження проблеми. *Українознавчий альманах*. Вип. 35. 2024. С. 23–31.
 6. Демчук А. Життя артиста. Сторінки історії. К. Міленіум, 2025. 240 с.
 7. Демчук Анатолій Васильович. *Вікіпедія. Вільна енциклопедія*. URL: https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%94%D0%B5%D0%BC%D1%87%D1%83%D0%BA_%D0%90%D0%BD%D0%B0%D1%82%D0%BE%D0%BB%D1%96%D0%B9_%D0%92%D0%B0%D1%81%D0%B8%D0%BB%D1%8C%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87
 8. Енциклопедія сучасної України. URL: <https://esu.com.ua/article-21532>
 9. Ляхощкий Т. Волонтерський рух в Україні в умовах російсько-української війни. *Наукові записки Вінницького державного педагогічного університету. Серія: Історія*. 2022. Вип. 40. С. 34–42.
 10. Овсієнко Н. Мистецтво як зброя: художні практики часів російсько-української війни. *Сучасне мистецтво*. 2022. Вип. 18. С. 17–28.
- References**
1. Blinova O.E. (2022). *Psihologichni resursi osobistosti v umovah viyni* [Psychological resources of the individual in war conditions]. Cherson: Gelvetika. 180 p. (in Ukrainian).
 2. Gundorova T. (2022). *Kul'turnyy front: yak mystetstvo dopomahaye peremahaty* [Cultural front: how art helps to win]. *Kritika*. № 7-8. Pp. 2–5. (in Ukrainian).
 3. Grabovs`ka I. (2020). *Poshuky` shlyaxiv ta metodiv proty`stoyannya putinizmovi: ukrayins`ki realiyi* [The search for ways and methods of resisting Putinism: Ukrainian realities]. *Ukrayinoznavchy`j al`manax*. Vy`pusk 26. Pp. 45–51. (in Ukrainian).
 4. Grabovs`ka Iry`na, Nastoyashha Katery`na, Tal`ko Tetyana. (2022). *Rol` ukrayinocentry`chny`x elit v konteksti filosofiyi sub`yektnosti Ukrayiny` (300-richchyu vid dnya narodzhennya Gry`goriya Skovorody` pry`svyachuyet`sya)* [The role of Ukrainian-centric elites in the context of the philosophy of Ukrainian subjectivity (dedicated to the 300th anniversary of the birth of Hryhoriy Skovoroda)]. *Ukrayinoznavchy`j al`manax*, #31. Pp. 72–81. (in Ukrainian).
 5. Grabovs`ka I. (2024). *Ukrayins`ka lyudyna v chasy kataklizmiv: poshuky shlyakhiv ta metodiv doslidzhennya problem* [Ukrainian man in times of cataclysms: searching for ways and methods of studying the problem]. *Ukrayinoznavchy`j al`manax*, #34. Pp 23–31. (in Ukrainian).
 6. Demchuk A. (2025). *Zhyttya artysta. Storinky istoriyi* [The Life of an Artist. Pages of History]. K.: Milenium. 240 p. (in Ukrainian).
 7. Demchuk Anatoliy Vasyli`ovych. *Vikipediya. Vil`na entsyklopediya*. URL: https://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%94%D0%B5%D0%BC%D1%87%D1%83%D0%BA_%D0%90%D0%BD%D0%B0%D1%82%D0%BE%D0%BB%D1%96%D0%B9_%D0%92%D0%B0%D1%81%D0%B8%D0%BB%D1%8C%D0%BE%D0%B2%D0%B8%D1%87 (in Ukrainian).
 8. *Entsyklopediya suchasnoyi Ukrayiny* [Encyclopedia of Modern Ukraine]. URL: <https://esu.com.ua/article-21532>. (in Ukrainian).
 9. Lyakhots`kyy T. (2022). *Volonters`kyy rukh v Ukrayini v umovakh rosiys`ko-ukrayins`koyi viyny* [Volunteer movement in Ukraine in the conditions of the Russian-Ukrainian war]. *Naukovi zapysky Vinnyts`koho derzhavnogo pedahohichnoho universytetu. Seriya: Istoriya*. Vyp. 40. Pp. 34–42. (in Ukrainian).
 10. Ovsienko N. (2022). *Mystetstvo yak zbroya: khudozhni praktyky chasiv rosiys`ko-ukrayins`koyi viyny* [Art as a Weapon: Artistic Practices during the Russian-Ukrainian War]. *Suchasne mystetstvo*. Vyp. 18. Pp. 17–28. (in Ukrainian).
- Отримано редакцією журналу/ Received: 31.10.25
Прорецензовано / Revised: 15.11.25
Схвалено до друку / Accepted: 17.11.25

Наукове видання

УКРАЇНОЗНАВЧИЙ АЛЬМАНАХ

Випуск 37

Друкується за авторською редакцією

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей.

Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Передрук статей та розміщення їх в Інтернеті може бути здійснено тільки з дозволу автора та відповідального редактора Українознавчого альманаху.

Підписано до друку 27.11.2025 р. Формат 60×84 $\frac{1}{8}$. Папір офсетний.
Гарнітура Arial. Ум. друк. арк. 23,7 Обл.-вид. арк. 22,8. Замовлення № 39
Наклад 100 прим.

Видавництво «МІЛЕНІУМ» (Київ)

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи
до державного реєстру видавців, виготівників
і розповсюджувачів видавничої продукції
ДК № 535 від 19.07.2001 р.



Видавництво «МІЛЕНІУМ»
м. Київ, вул. Кирилівська, 60
Тел.: +38 (067) 849-34-60
+38 (044) 222-50-84
E-mail: milenium_ofis @ukr.net