

НАЦІОНАЛЬНИЙ ПЕДАГОГІЧНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
імені М.П. ДРАГОМАНОВА
МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

КАЛЕНИЧЕНКО Тетяна Андріївна

УДК 261.7

ДИСЕРТАЦІЯ
РЕЛІГІЙНА СКЛАДОВА СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО КОНФЛІКТУ
КІНЦЯ 2013-2017 РР. В УКРАЇНІ

09.00.11 – релігієзнавство

Подається на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук
Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело
_____ Калениченко Т.А.

Науковий керівник: Брильов Денис Валентинович, кандидат філософських
наук, доцент

Київ – 2018

АНОТАЦІЯ

Калениченко Т.А. Релігійна складова суспільно-політичного конфлікту кінця 2013-2017 рр. в Україні. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук за спеціальністю 09.00.11 – релігієзнавство. Національний педагогічний університет імені М.П. Драгоманова, Міністерство освіти і науки України, Київ, 2018.

Дисертація присвячена дослідженню релігійної складової у суспільно-політичному конфлікті в Україні з кінця 2013 по 2017 роки, що включає у себе протести на Майдані, анексію Кримського півострова та бойові дії на сході країни. Дослідження зроблене в межах якісного підходу соціології релігії та розкриває аналіз проявів і впливу релігійної складової як суспільної підсистеми на інші соціальні інститути й самі релігійні організації.

Об'єктом дисертаційного дослідження є релігійна складова в межах суспільно-політичних конфліктів, а предметом обрано специфічні прояви релігійної складової актуального суспільно-політичного конфлікту в Україні з кінця 2013 року до середини 2017 року.

Автор розглядає релігійну складову та її прояви у публічному просторі, звертається до десекуляризаційних тенденцій, а також зупиняється на можливому використанні або незалученні релігійного фактору з метою деескалації конфлікту.

В межах роботи представлено міждисциплінарну методологію, яка базується на синтезі якісної соціології, антропології та конфліктології релігії; доведено користь інструментально-конструктивістського підходу, який вказує на ресурсний характер конфліктів із релігійною складовою, а також як деструктивний (через маніпуляцію етнорелігійним чинником і посилення релігійної конкуренції, а також консервативний шлях), так і конструктивний вплив (через миротворчість, соціальне служіння та спільні проекти з громадянським суспільством) релігійного компонента на суспільну динаміку.

Особливістю дисертаційної роботи є використання авторського матеріалу, зібраного протягом вказаного періоду дисертаційного дослідження. Це дозволяє, на відміну від інших робіт, опиратись на дійсний соціологічний матеріал, аби дослідити специфічні прояви релігійної складової у поточному суспільно-політичному конфлікті. Додатково у цій роботі адаптовані методологічні напрацювання західних вчених, зокрема П. Бейера, П. Бергера та Р. Апплебі, які розробляли методології вивчення релігійного фактору в конфліктах. З метою дослідження десекуляризаційних проявів в українському контексті використовується методологія В. Карпова та В. Єленського, найкраще адаптована до пострадянських суспільств.

У дисертаційному дослідженні вперше в українському релігієзнавстві здійснено цілісний аналіз релігійної складової суспільно-політичного конфлікту в Україні у 2013-2017 роках, з урахуванням можливої практичної імплементації отриманих результатів. Зокрема проаналізовано основні підходи до вивчення релігійної складової в контексті суспільно-політичного конфлікту з метою адаптації до українського контексту; доведено, що роль релігії в суспільстві зростає, каталізатором чого стали суспільно-політичні події з кінця 2013 року, що вважаємо проявом загальних десекуляризаційних процесів.

Результатом роботи є також пропозиція до використання концептуалізованого поняття релігійної складової конфлікту, що відрізняється від релігійного конфлікту за своїм характером і розуміється як частина загально-суспільного конфлікту, яка може мати різний вплив та наслідки для суспільства і при цьому обертається впливом на релігійне середовище, яке залучене до зіткнення певних інтересів.

Додатковою новизною дисертації є комплексний аналіз розвитку капеланського служіння у 2013–2017 роках, яке є виразним прикладом релігійної складової у соціальних процесах. На основі зібраного матеріалу доведено, що діяльність капеланів призвела до тісної співпраці релігійно мотивованих і громадських ініціатив, яка розвивалась спершу у вигляді волонтерства, пізніше

вийшла на рівень розвитку в межах власних конфесій, а тепер має вузьку професійну спрямованість, проте досі без остаточного законодавчого підґрунтя.

На основі проаналізованого українського матеріалу доведено, що тісне поєднання націоналістичної та релігійної риторики призводить до підсилення ідентичності різних соціальних груп, що призводить до ескалації конфлікту й поділу суспільства на «своїх» і «чужих», що має поодинокі прояви в українському контексті, але слугує чинником ескалації суспільних протистоянь.

Водночас автор простежує, що за останні роки співпраця набуває більш тісного характеру, що може призводити як до збільшення кредиту довіри до релігійних інституцій, так і до окремих суспільно-політичних конфліктів через межі перетину суспільного й релігійного.

Дослідження специфіки постсекулярних концептів у контексті України запропоновано робити з використанням та доведенням маркерів десекуляризаційних процесів в Україні за методологією В. Карпова, а саме: через аналіз зближення з секулярними інституціями та релігійними нормами; відродження релігійних практик; повернення релігії в публічну сферу; відновлення релігійного змісту в різних культурних субсистемах, включаючи мистецтво, філософію та науку; пов'язані з релігією зміни в соціальному субстратумі. Проте, проблематика десекуляризації вимагає додаткового дослідження для визначення подальших тенденцій.

Теоретична модель громадянської релігії як оновленої релігійності українського суспільства в контексті соціально-політичної кризи може мати більший потенціал для подальшого дослідження і може поєднати у собі особливості українського контексту, які не можуть повноцінно бути відображені через західноєвропейські теоретичні концепти. Додатково перспективним є обґрунтування адаптованої імплементації концепції консервативного та ліберального шляхів прояву релігійного залучення до суспільних процесів за Н.Луманном та П.Бейером. Доведено, що ліберальна модель поведінки для релігійної організації гарантує ширшу співпрацю з громадськими ініціативами

та зростання кредиту довіри з боку суспільства до релігійних організацій через сферу соціального служіння.

У дослідженні також наведені певні практичні напрацювання у сфері так званого релігійного миротворництва, які відображені у практичних рекомендаціях, що потенційно зможуть поглибити та розширити процес деескалації конфлікту або ж його незагострення у майбутньому, через розуміння і розкриття практичних рекомендацій стосовно миротворчого потенціалу релігійної складової в контексті суспільно-політичного конфлікту, що проявляється у використанні релігійних організацій як посередників або нейтрального майданчику для діалогу. Апробовано застосування діалогового підходу разом із методиками фасилітованого діалогу, медіації, ненасильницького спілкування та методики «Не нашкодъ» у співпраці місцевих релігійних активістів разом із громадянським активом, показано, як це може давати позитивні миротворчі результати для конкретної громади або соціальної групи.

Практичними рекомендаціями дисертаційного дослідження є, зокрема: звернення уваги на залучення етнонаціонального чинника, який може призводити до ескалації; потреба парарелігійних формувань, які будуть співпрацювати з громадянським суспільством на місцевому рівні, впроваджуючи довготривалі зміни; звернення уваги на потребу легітимації державних інститутів зі сторони релігійних спільнот, а не заміщення їхніх функцій, що прямо відображається на якості функціонування держави за часів кризи. Дослідження релігійного компонента суспільно-політичного конфлікту в окремих проявах та у динаміці часу, а саме: в контексті застосування культурного ресурсу релігійного середовища для миротворництва та стабілізації пост-конфліктних суспільств – можна розглядати як перспективний напрямок досліджень.

Ключові слова: соціологія релігії, релігія, релігія і конфлікт, релігійна складова, збройний конфлікт, десекуляризація, постсекулярне, публічна релігія, громадянська релігія, релігійне миротворництво.

ABSTRACT

Kalenychenko T.A. Religious component of the socio-political conflict from the end of 2013-2017 in Ukraine. – The manuscript.

Thesis for the degree of Candidate of Philosophy in specialty 09.00.11 – Religious Studies. – National Pedagogical Dragomanov University of the Ministry of Education and Science of Ukraine. – Kyiv, 2018.

The dissertation is devoted to the study of the religious component in the socio-political conflict in Ukraine from the end of 2013 to 2017, which includes protests on the Maidan, the annexation of the Crimean peninsula and armed conflict in the east of the country. The research is done within the qualitative approach in sociology of religion and reveals the analysis of the manifestations and effects of the religious component as a social subsystem on other social institutions and religious organizations themselves.

The object of dissertation research is the religious component in the frames of social-political conflicts and for the subject is chosen specific manifestations of religious component of the current socio-political conflict in Ukraine from the end of 2013 till the middle of 2017.

The author considers the religious component and its manifestations in the public space, appeals to the de-escalation tendencies, and also stops on the possible use or non-engagement of the religious component in order to de-escalate the conflict.

In the frames of research is used multi-disciplinary approach on the basis of synthesis of Sociology, Anthropology and Conflict Studies of Religion. The utility of the instrumental-constructivist approach has been proved which shows the resource character of conflicts with religious component through destructive (through the manipulation of ethno-religious factors and the strengthening of religious competition, as well as the conservative path) and constructive impact (through peacekeeping, social service and joint projects with civil society) of religious component on social dynamics.

The peculiarity of this research is the use of the author's material collected during the specified period of the dissertation research. It gives possibility in comparison with

other works to rely on real sociological material to explore specific manifestations of the religious component in the current socio-political conflict. Additionally, in this paper, methodological developments of Western scholars have been adapted, especially P. Beyer, P. Berger and R. Appleby who worked on methodology of religious factor in conflicts. To learn more about desecularization manifestations in Ukrainian context author uses methodology of V. Karpov and V. Elenskyy, the best adapted to post-Soviet societies.

In this dissertation research, for the first time in Ukrainian religious studies, a holistic analysis of the religious component of the socio-political conflict in Ukraine in 2013-2017 has been carried out, taking into account the possible practical implementation of the results. In particular, the main approaches to study the religious component in the context of the socio-political conflict are analyzed with the view of adaptation to the Ukrainian context; it is proved that the role of religion in society is growing, catalyzing social and political events since the end of 2013, what is taken as manifestation of general desecularization processes.

The result of the work is also the proposal to use the conceptualized concept of the religious component of the conflict, which differs from a religious conflict by its nature and is understood as part of a general social conflict, which may have different effects and consequences for the society and thus turn around the influence on the religious environment that is involved in the collision of certain interests.

An additional novelty of this thesis is a comprehensive analysis of the development of the chaplaincy service in 2013-2017 years, which is an expressive example of a religious component in social processes. On the basis of the collected material it is proved that the activity of the chaplains led to the close cooperation of religiously motivated and public initiatives, which evolved first in the form of volunteering, later came to the level of development within its own denominations, and now has a narrow professional orientation, but still without a final legislative basis.

On the basis of the analyzed Ukrainian material it is proved, that the close combination of nationalist and religious rhetoric leads to the strengthening of the identity of various social groups, which leads to the escalation of the conflict and the

division of society into "ours" and "others", which has a few manifestations in the Ukrainian context, but serves as a factor in the escalation of public confrontation.

However, the author observes, that in recent years cooperation has become more closely related which can lead to an increase in the credibility of religious institutions, as well as to certain social and political conflicts through the crossroads of social and religious.

The study of the specificity of post-secular concepts in the context of Ukraine is proposed to be done using and demonstrating markers of desecularization processes in Ukraine based on the methodology of V. Karpov, namely through an analysis of convergence with secular institutions and religious norms; the revival of religious practices; the return of religion to the public sphere; the restoration of religious content in various cultural sub-systems, including art, philosophy and science; changes related to religion in the social substrate. However, the problem of desecularization requires further research to determine further trends.

The theoretical model of civil religion as an updated religion of Ukrainian society in the context of the socio-political crisis may have a greater potential for further research and can combine the features of the Ukrainian context, which can not be fully reflected through Western European theoretical concepts. More promising is the justification of the adapted implementation of the concept of conservative and liberal ways of manifestation of religious involvement in social processes by N. Luhmann and P. Beyer. It is proved that the liberal model of behavior for a religious organization guarantees wider cooperation with public initiatives and the growth of the trust credit from the society to religious organizations through the sphere of social service.

The study also provides some practical lessons in the field of so-called religious peacekeeping, as reflected in practical recommendations, which will potentially be able to deepen and broaden the process of de-escalation of the conflict or its escalation in the future, through the understanding and disclosure of practical recommendations regarding the peacekeeping potential of the religious component in the context of the socio-political conflict, which manifests itself in the use of religious organizations as

mediators or a neutral platform for dialogue. The author tested the use of the dialogue approach, along with the methods of facilitated dialogue, mediation, non-violent communication and methodology «Do No Harm» in cooperation with local religious activists along with civil activists, shows how it can produce positive peacekeeping results for a specific community or social group.

Practical recommendations of the dissertation research are attention to the attraction of ethno-national factor which can lead to conflict escalation; the need for parareligious groups to cooperate with civil society at the local level, implementing long-term changes; Attention to the need for the legitimacy of state institutions on the part of religious communities, but not the replacement of their functions, which directly reflects on the quality of the functioning of the state during the crisis. Research of the religious component of the socio-political conflict in separate manifestations and in the dynamics of time, namely: in the context of the use of the cultural resource of the religious environment for peacemaking and the stabilization of post-conflict societies can be considered as a promising area of research.

Key words: sociology of religion, religion, religion and conflict, religious component, armed conflict, de-secularization, post-secular, public religion, civil religion, religious peacebuilding.

Список публікацій

Статті у наукових фахових виданнях України:

1. Калениченко Т.А. Контент-аналіз релігійного нарративу Майдану на прикладі проповідей о. Михайла Демида / Т.А. Калениченко // Науковий часопис НПУ імені М.П.Драгоманова. Серія 7: Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. – 2015. – Вип. 34. – С. 40-49.
2. Калениченко Т.А. Формування образу військового капелана в Україні через призму контент-аналізу друкованих ЗМІ / Т.А. Калениченко // Українське релігієзнавство. – 2015. – Вип. 76. – С. 40-49.
3. Калениченко Т.А. Застосування теорії раціонального вибору до аналізу подій в Україні 2013-2016 рр. / Т.А. Калениченко // Схід. – 2016. – № 1(141). – С. 69-72.
4. Калениченко Т.А. Роль релігійного чинника у процесі зміни ідентичності українців після 2014 року / Т.А. Калениченко // Наукові записки Національного університету «Острозька академія». – 2016 – Вип. 17. – С. 112-119.
5. Калениченко Т.А. Фокус на капелані: Формування ролі та місії душпастирів для військовослужбовців / Т.А. Калениченко // Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник. – 2017. – Вип. 1 – С. 20-28.

Стаття в іноземному періодичному науковому виданні:

6. Kalenychenko T.A. Public religion in global scope: the case of Maidan protest in Ukraine / T.A. Kalenychenko // Euxeunios, St. Gallen University. – Religion and Politics in Ukraine after the Maidan protests, 24/2017. – P. 23-38

Публікації в інших наукових виданнях:

7. Kalenychenko T.A. Changing focus on Military Chaplaincy: Religious-Spiritual Counseling and Care in Ukraine / T.A. Kalenychenko // MDRK Conference publications. – Istanbul. – 2016. – P. 120-135.

8. Калениченко Т. Бути поруч. Основи військового капеланства для військових і волонтерів / Т. Калениченко, Р. Коханчук. – К. : Київське Богоявленське Ставропігійне Братство, 2016. – 43 с. (60% особистого внеску)

ЗМІСТ

Вступ	14
Розділ 1 Теоретичні та методологічні засади досліджень релігійного компоненту соціально-політичного конфлікту	23
1.1 Дослідження релігійної складової у соціально-політичному конфлікті: світовий контекст.....	23
1.2 Процеси десекуляризації та постсекулярний стан українського суспільства у призмі релігієзнавчого дослідження.....	40
1.3 Методологія дослідження релігійного компоненту у різних типах соціальних змін та конфліктів.....	55
Висновки до першого розділу.....	66
Розділ 2 Релігійна складова внутрішнього соціополітичного конфлікту 2013-2014 рр.	69
2.1 Релігійні організації в контексті суспільно-політичного розвитку України в період незалежності.....	69
2.2 Етнорелігійний фактор суспільних процесів та динаміка державно-конфесійних відносин.....	74
2.3 Трансформація впливу релігійного компоненту на перебіг внутрішньополітичного конфлікту.....	80
Висновки до другого розділу.....	92
Розділ 3 Релігійна складова зовнішньополітичного конфлікту в Криму та на сході України	95
3.1 Прояви релігійного фактору протягом подій у Криму та збройного конфлікту на сході України.....	95
3.2 Капеланський рух як феномен релігійного волонтерства та вид соціального служіння.....	107
3.3 Особливості розвитку релігійної сфери внаслідок її залучення до суспільно-політичного конфлікту.....	123
3.4 Перспективи практичного застосування миротворчого потенціалу релігійної складової у конфлікті.....	159

Висновки до третього розділу.....	170
Висновки.....	175
Список використаних джерел.....	180

ВСТУП

Актуальність теми. Події останньої чверті минулого та перша декада нашого століття в жорсткий спосіб, подекуди з багаточисельними людськими жертвами, довели, що релігія могла і змінила форму своєї присутності в суспільстві, але нікуди не зникла. Як влучно зазначає відомий український дослідник В.Єленський, «у ХХІ ст. релігія бере активну участь у націєтворенні, і нерідко ця участь значно інтенсивніша, ніж то було в минулому столітті. Вона й далі конструює колективні ідентичності й визначає поведінку людських спільнот, далі впливає – часом доволі парадоксальним чином – на право, мистецтво, економіку, здоров'я людей... Релігія виявляється присутньою у величезній кількості збройних конфліктів та воєн сучасності; протиборство сторін, які сповідують різні релігії, надзвичайно загострюється, хай навіть першопричиною конфлікту були території, ресурси чи політичний статус» [54, с. 81]. Окремого наголосу потребують прояви релігійного компоненту у суспільно-політичних конфліктах. За останнє десятиліття зросла кількість раптових конфліктів, зокрема збройного характеру, з залученням релігійно мотивованих вчинків, скажімо: терористичні атаки, релігійно мотивовані збройні угруповання, рухи тощо. Процеси радикалізації та модернізації релігійних рухів тісно переплітаються з суспільними процесами, що створює тривожні тенденції для певних держав і соціальних груп. Отож, перед сучасними дослідниками постає вкрай актуальна проблема вивчення причин, форм, характеру впливу релігії на сучасне суспільство після її, нібито, занепаду.

Серед цього загальносвітового тренду на «велике повернення» релігії (яка, здається, нікуди насправді не йшла), особливий інтерес викликає релігійне відновлення та визначення релігією свого місця в суспільстві пострадянських країн, зокрема України. Незважаючи на десятиліття радикального атеїстичного режиму, після набуття Україною незалежності, з'ясувалося, що більшість населення вважає себе вірянами. Водночас, релігійність в Україні збереглася на одному з найвищих у всій Європі рівні [180]. Тож, дослідницька привабливість українського випадку переходу від формально атеїстичного суспільства до

одного з найбільш поліконфесійних європейських суспільств є дуже високою. Окрім того, події останніх чотирьох років в Україні, зокрема «Революція Гідності» на Майдані у Києві (кінець 2013 – початок 2014 рр.), на місцевих майданах в інших містах, пізніше – анексія Кримського півострова та бойові дії на сході та півдні України (з весни 2014-го року і дотепер) – це все породило не лише певну кризу і переосмислення суспільного життя, а й оновлений простір існування та діяльності для релігійних громад. Раптові екстремальні зміни та залучення релігійного компоненту до суспільної динаміки, на нашу думку, потребують комплексного міждисциплінарного дослідження, і також визначають актуальність нашого релігієзнавчого дослідження.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційне дослідження здійснено у межах науково-дослідної роботи кафедри культурології факультету філософської освіти і науки Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова за напрямом «Методологія і зміст викладання соціально-гуманітарних наук», що входить до Тематичного плану науково-дослідної роботи Національного педагогічного університету імені М.П. Драгоманова за напрямом «Дослідження проблем гуманітарних наук», який був затверджений Вченою радою університету (протокол №5 від 29 січня 2009 р.).

Мета і завдання дослідження – дослідити прояви релігійного компоненту в суспільно-політичному конфлікті в Україні з кінця 2013-го року і до середини 2017-го. Досягнення поставленої мети передбачає розв'язання наступних дослідницьких завдань:

- визначити основні теоретичні підходи до вивчення релігійної складової в межах соціально-політичного конфлікту;
- проаналізувати поле постсекулярних досліджень та специфіку прояву українських десекуляризаційних процесів;
- операціоналізувати методологію дослідження релігійної складової у різних типах соціальних змін і конфліктів;

- простежити динаміку розвитку й співпраці релігійних організацій із суспільною сферою в контексті суспільно-політичного розвитку України в період незалежності;
- дослідити прояви релігійної складової у внутрішньому суспільно-політичному конфлікті на прикладі протестів на Майдані;
- розкрити прояви релігійної складової у зовнішньому суспільно-політичному конфлікті на прикладі подій у Криму та на сході України після початку 2014-го року;
- проаналізувати феномен капеланського руху як прояв релігійного волонтерства та соціального служіння;
- визначити особливості розвитку релігійної сфери внаслідок її залучення до суспільно-політичного конфлікту;
- розробити практично-прикладні рекомендації щодо застосування миротворчого потенціалу релігійної складової у конфлікті.

Об'єктом дисертаційного дослідження є релігійна складова в межах суспільно-політичного конфліктів.

Предметом дослідження є специфічні прояви релігійної складової актуального суспільно-політичного конфлікту в Україні з кінця 2013 року до середини 2017 року.

Теоретико-методологічні засади дослідження. У концептуальному плані принципове значення для розробки теми дослідження мають праці В.Єленського та А.Арістової, які вивчали питання релігії в еру глобалізації, а також тему релігійних конфліктів і конфліктів з залученням релігійного чинника. Суттєвим концептуальним підґрунтям стали також роботи В.Бондаренка, Л.Филипович, А.Колодного, О.Горкуші, Д.Брильова, Ю.Чорноморця, М.Гнип, М.Черенкова, К.Воннер, К.Говоруна, О.Бурейко, С.Здіорука, М.Димида, В.Василенка, Р.Халікова, В.Гуржи, М.Васіна, О.Богдан, О.Білокобильського, М.Якубовича та інших. Для доповнення концептуальної бази дослідження також було обрано роботи західних дослідників, а саме таких авторів: П.Бейер, П.Бергер, В.Парето, Г.Деві, Х.Казанова, Д.Картер, Г.Сміт, Р.Апплебі, Дж.Галтонг, В.Карпов, С.Брюс,

Ч.Тейлор, Ю.Габермас та М.Юргенсмейєр. Звернення до цих праць сприяло якісному аналізу та концептуалізації релігійного компоненту суспільно-політичного конфлікту.

Методологічною основою цієї дисертаційної роботи є соціологія релігії з суміжними дисциплінами, такими як антропологія релігії, загальне релігієзнавство, конфліктологія та політологія релігії. Таким чином, дослідження можна назвати міждисциплінарним, оскільки воно поєднує у собі методологічні засади різних дисциплін. Додатково у нашій дисертаційній роботі адаптовані методологічні напрацювання західних вчених, зокрема П.Бейєра, П.Бергера та Р.Апплебі, які розробляли концепти вивчення релігійного фактору в конфліктах. Для вирішення завдань, поставлених у дисертаційній роботі, використано низку основних методів: компаративний аналіз (для порівняння проявів релігійної складової суспільного конфлікту), соціологічні методи якісного польового дослідження, такі як глибинне інтерв'ю, включене та невключене спостереження, дискурс-аналіз (для проведення польового етапу дослідження), аналіз окремих випадків, які є показовими для загальної ситуації (дослідження випадків виразних проявів релігійної складової), аналіз роз'єднувачів та об'єднувачів (за методикою «Не нашкодъ» для розуміння проявів релігійного компоненту). Міждисциплінарний підхід дозволяє більш глибоко зрозуміти загальну ситуацію в релігійному середовищі та призводить до ширшого розуміння ролі релігії в Україні на прикладі зазначеного суспільно-політичного конфлікту.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що у ньому вперше в українському релігієзнавстві здійснено цілісний аналіз релігійної складової суспільно-політичного конфлікту в Україні у 2013-2017 роках, з урахуванням можливої практичної імплементації отриманих результатів. Новизна результатів розкривається в таких положеннях:

Уперше:

– проаналізовано основні підходи до вивчення релігійної складової в контексті суспільно-політичного конфлікту з метою адаптації до українського

контексту; доведено, що роль релігії в суспільстві зростає, каталізатором чого стали суспільно-політичні події з кінця 2013 року, що вважаємо проявом загальних десекуляризаційних процесів;

– запропоновано в українському релігієзнавстві концептуалізоване поняття релігійної складової конфлікту, що відрізняється від релігійного конфлікту за своїм характером і розуміється як частина загально-суспільного конфлікту, яка може мати різний вплив та наслідки для суспільства і при цьому обертається впливом на релігійне середовище, яке залучене до зіткнення певних інтересів; доведено, що суспільні події 2013–2017 років в Україні мали не лише релігійну складову, яка доключалася до них, і окремі прояви релігійно забарвлених конфліктів, які стали наслідком соціальної напруженості;

– представлено міждисциплінарну методологію, яка базується на синтезі якісної соціології, антропології та конфліктології релігії; доведено користь інструментально-конструктивістського підходу, який вказує на ресурсний характер конфліктів із релігійною складовою, а також як деструктивний (через маніпуляцію етнорелігійним чинником та посилення релігійної конкуренції, а також консервативний шлях), так і конструктивний вплив (через миротворчість, соціальне служіння та спільні проекти з громадянським суспільством) релігійного компонента на суспільну динаміку;

– проведено комплексний аналіз розвитку капеланського служіння у 2013–2017 роках, яке є виразним прикладом релігійної складової у соціальних процесах; доведено, що діяльність капеланів призвела до тісної співпраці релігійно мотивованих і громадських ініціатив, яка розвивалась спершу у вигляді волонтерства, пізніше вийшла на рівень розвитку в межах власних конфесій, а тепер має вузьку професійну спрямованість, проте досі без законодавчого підґрунтя;

– розроблено дослідження щодо перетину проблематики національного та релігійного характеру; доведено, що тісне поєднання націоналістичної та релігійної риторики призводить до підсилення ідентичності різних соціальних груп, що призводить до ескалації конфлікту й поділу суспільства на «своїх» і

«чужих», що має поодинокі прояви в українському контексті, але слугує чинником ескалації суспільних протистоянь.

Уточнено:

– дослідження взаємозв'язку релігійної сфери з суспільними інститутами; доведено, що за останні роки співпраця набуває більш тісного характеру, що може призводити як до збільшення кредиту довіри до релігійних інституцій, так і до окремих суспільно-політичних конфліктів через межі перетину суспільного та релігійного.

Набуло подальшого розвитку:

- дослідження специфіки постсекулярних концептів у контексті України; використані та доведені прояви маркерів десекуляризаційних процесів в Україні, за методологією В. Карпова;
- використання теоретичної моделі громадянської релігії як оновленої релігійності українського суспільства в контексті соціально-політичної кризи;
- обґрунтування адаптованої імплементації концепції консервативного та ліберального шляхів прояву релігійного залучення до суспільних процесів; доведено, що ліберальна модель поведінки для релігійної організації гарантує ширшу співпрацю з громадськими ініціативами та зростання кредиту довіри з боку суспільства до релігійних організацій через сферу соціального служіння;
- розуміння і розкриття практичних рекомендацій стосовно миротворчого потенціалу релігійної складової в контексті суспільно-політичного конфлікту, що проявляється у використанні релігійних організацій як посередників або нейтрального майданчику для діалогу; апробовано застосування діалогового підходу разом із методиками фасилітованого діалогу, медіації, ненасильницького спілкування та методики «Не нашкодь» у співпраці місцевих релігійних активістів разом із громадянським активом, показано, як це може давати позитивні миротворчі результати для конкретної громади або соціальної групи.

Теоретичне значення отриманих результатів. Висновки і теоретичні твердження, які обґрунтовані в дисертаційному дослідженні, сприяють

глибшому розумінню релігійної складової суспільно-політичного конфлікту, перспективи її аналізу та впливу, зокрема, на українське суспільство. Описаний у роботі міждисциплінарний підхід може бути використаний у подальшому поглибленні тематики дослідження.

Практичне значення отриманих результатів. Вивчення релігійної складової та її залучення до суспільно-політичного конфлікту має важливе практичне значення, яке зумовлене практичним використанням знання, з одного боку, для нівелювання ризиків ескалації та маніпуляції релігійною ідентичністю, а з іншого боку, з можливістю залучення потенціалу релігійного компоненту для використання у сфері миротворчості та миробудування.

Матеріали дослідження можуть бути використані в науковій, викладацькій діяльності, а також у практичному застосуванні щодо удосконалення ініціатив із миробудування, співпраці релігійної та громадської сфер, а також можливого покращення чинного законодавства в Україні. Наприклад, висновки дисертаційного дослідження можуть бути корисними під час розробки таких навчальних курсів та спецкурсів для спеціальності «Релігієзнавство» як «Сучасні процеси релігійної сфери в Україні», «Релігійна журналістика», «Релігія і конфлікт», «Соціологія релігії», «Антропологія релігії».

Особистий внесок здобувача. Вирішення комплексу поставлених завдань, оформлення їх відповідно до положень та висновків здійснено автором самостійно (без співавторів) і відповідає основному змісту дисертації, а також поданим публікаціям. Використані в дисертаційному дослідженні ідеї, положення чи гіпотези інших авторів мають відповідні покликання і використані лише для підкріплення ідей здобувача.

Апробація результатів дисертаційного дослідження. Основні ідеї та положення дисертації були викладені в доповідях на 16 наукових та науково-практичних конференціях різних рівнів, з них 12 міжнародних, зокрема: Звітна науково-практична конференція викладачів, докторантів та аспірантів НПУ імені М.П. Драгоманова (м. Київ, 30 квітня 2015 р., 10 березня 2016 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Religion in the Black Sea Region

Workshop» (Релігія в регіоні Чорного моря) (м. Київ, червень-липень 2015 р.); II Конгрес молодих дослідників релігії «Релігія в сучасній культурі» (м. Чернівці, 28-30 жовтня 2016 р.); Перший міжнародний конгрес з питань релігійно-духовного піклування та допомоги – First International Congress on Religious-Spiritual Counselling&Care (MDRK); (м.Стамбул, Туреччина, 7–10 квітня 2016 р.); Міжнародна конференція «Військове капеланство в Україні: підсумки першого етапу інституціоналізації (2014-2016 рр)», (м.Київ, 11–12 травня 2016 р.); IX Міжнародна наукова конференція «Проблеми культурної ідентичності в ситуації діалогу сучасних культур» (м. Острог, 20–21 травня 2016 р.); Міжнародна конференція «Contact zones» (Контактні зони) (м. Дніпро, 15–16 вересня 2016 р.); Міжнародна науково-практична конференція «Public Religion, Ambient Faith» (Публічна релігія, Атмосферна віра) (м.Київ, 29 вересня – 1 жовтня 2016 р.); Міжнародна конференція «Релігія та Націоналізм» (Religion and Nation(alism): Entanglements, Tensions, Conflicts) (м.Тарту, Естонія, 10–11 листопада 2016 р.); Звітна конференція стипендіатів в Інституті суспільних наук у м. Відень (Current Political Developments, Junior Fellows Workshop at IWM) (м.Відень, Австрія, 28 червня 2017 р.); Міжнародна миротворча конференція дослідників релігії «Примирення – що у цьому слові?» (What’s in the Word – Reconciliation) (м.Бік, Нідерланди, 29 березня – 2 квітня 2017 р.); Міжнародна конференція Релігія у Чорноморському регіоні (Religion in the Black Sea region) (м. Київ, 28–30 травня 2017р.); Міжнародна конференція «Контактні зони» (Contact Zones) від Університету св. Галлена (Швейцарія) (м. Одеса, 14–17 вересня 2017 р.); Міжнародна конференція «Роль релігійних цінностей у зміцненні соціальної стабільності та поширенні культури мирного співжиття й подолання ненависті» (м. Київ, 17–18 жовтня 2017 р.); Конгрес молодих дослідників релігії (м. Львів, 26–27 жовтня 2017 р.).

Публікації. Основний зміст дисертаційного дослідження відображений у вісьмох наукових публікаціях, зокрема: п’ятьох статтях в українських фахових виданнях, затверджених МОН України для філософських наук; одній статті в

зарубіжному періодичному виданні з філософських наук; двох публікаціях в інших наукових виданнях (одна з яких у зарубіжному видавництві).

Структура й обсяг дисертації. Структура дисертаційної роботи зумовлена специфікою її предмету та логікою розкриття теми, а також поставленою метою й завданнями. Дисертаційна робота складається з анотацій, вступу, трьох розділів, які включають у себе десять підрозділів, висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг дисертації – 210 сторінок, з них 179 основного тексту. Список використаних джерел становить 30 сторінок і налічує 257 найменувань, з них 40 – іноземними мовами.

РОЗДІЛ 1 ТЕОРЕТИЧНІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕНЬ РЕЛІГІЙНОГО КОМПОНЕНТУ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО КОНФЛІКТУ

1.1 Дослідження релігійної складової у соціально-політичному конфлікті: світовий контекст

Перехідний етап сучасних суспільств та процес глобалізації – популярна тема для аналізу у багатьох роботах науковців. Під впливом глобалізації відбувається відхід від класичного соціологічного знання, коли релігія не протиставляється секулярному, світському тощо, а створює більш складні категорії, певен Р. Фенн [20, с. 364]. Вплив процесів глобалізації відображається і в полі релігієзнавчих досліджень, зокрема у соціології релігії. Серед іншого, міждисциплінарний бар'єр між антропологією та соціологією релігії повільно розчиняється, що висуває нові вимоги до комплексних знань про релігію у публічному просторі. Тобто перед соціологами релігії постає потреба у вивченні індивідуальних людських світів. Однак, ми пропонуємо поширити це ствердження про якісний поворот у соціології релігії на соціальні групи та місце релігії у публічному просторі суспільства, що має безпосередній вплив як на особисті світи, так і на суспільні інститути загалом.

У цій роботі будуть використовуватись поняття релігійної сфери та релігійної мережі, релігійної структури та практики. У визначенні релігії як явища використовується тлумачення релігії як зв'язку людини з сакральним та віри у щось надприродне [66, с. 22]. Поняття релігійної структури та релігійної практики потребують розмежування через принципову розбіжність. Якщо релігійна структура відображає статичні аспекти релігійної групи, то релігійна практика – динамічні, це поняття, що стосується суспільного виміру. Релігійні ідеї або дискурс мають потенціал до тлумачення мотивів і причин, які можуть призвести до насильницької діяльності [7, с. 5].

Основні вектори розвитку дослідження сучасної соціології релігії складають теорії секуляризації, плюралізму, глобалізації та релігійних рухів. Але у рамках їхніх досліджень може частково губитись значення та тлумачення самої

релігії, якою вона постає у баченні соціологів. Проте, релігія нічого не робить сама по собі, вона виступає як абстрактний термін, що пов'язаний з соціальною дією [9, с. 11]. Тобто пропонується формувати підхід до вивчення релігії, яка є індивідуальним розумінням, але проявляється повсякчас через досвід, інституції, соціальні структури та практики у житті. Тому варто досліджувати релігію у двох вимірах: субстантивно (вивчати, що таке релігія) та функціонально (розуміти, що релігія робить). Релігія у формі колективної дії може провокувати збройний конфлікт через створення мотивації для сторін конфлікту, тому що «релігійна ідентичність пропонує можливості для мобілізації, що може породжувати мотиви для протистояння; незважаючи на норми та поняття миру, релігійні лідери володіють здатністю легітимувати насильство, а релігійні почуття комбатантів можуть давати змогу подолати страх та увійти в активну фазу війни» [7, с. 2].

Релігія також проявляється як культурна звичка, але при цьому вона присутня будь-де; якщо ж здається, що релігія зникає чи слабшає у перехідний період, то це лише означає, що її нову форму ще не впізнали [20, с. 422]. До релігії можна звертатись з двох точок зору: як релігії, яка може зникати у секулярних спільнотах (радіше інституційне утворення), і як до релігійності, яка залишається у людях завжди [20, с. 422-423]. Також Т. Лукманн розглядає релігію як процес, через який людина створює світ смислів для себе; К. Гірц вводить поняття релігії як «культурних систем»; П. Бергер концептуалізує релігію як людську інтерпретацію, через яку встановлено сакральний космос [13, с. 25]; М. Спіро розуміє її як інституцію, яка складається з культурно патернованих інтеракцій з культурно постульованим надлюдським буттям (його більше цікавить форма, а не функції релігії) і т.д. але за сучасних умов, підсумовує П. Беєр, старий підхід субстантивного та функціонального бачення релігії вже не спрацьовує. Ми не можемо дозволити назвати собі певне суспільство секулярним тільки тому, що там зникли звичні для нас форми релігії [20, с. 429]. У даному дослідженні релігія розглядається як соціальна категорія, що не існує поза межами суспільних проявів та динаміки. Важливо дослідити сприйняття релігії як соціальної сили у

публічному просторі, її прояви та впливи, які влітаються у соціальну структуру, але разом з тим і зворотній вплив суспільного на релігію, яка також видозмінюється.

На тлі глобалізаційних процесів дослідники констатують і посилення громадянського суспільства як такого, що походить з епохи Просвітництва [24, с. 11]. За своєю суттю воно стало тим інститутом, що зародився поза межами державних релігійних організацій, розмірковує П. Бергер. Де залишається місце для релігії? Тобто, релігійні інститути стають *intermediate* категоріями (проміжними), бо вони не приватні і не державні; а релігійна свобода породжує ситуацію ринку, де релігійні організації конкурують з іншими та виборюють власних «клієнтів», додає Бергер. Таким чином, релігія може робити свій внесок до громадянської ідентичності, що може також спровокувати негативні наслідки – оскільки релігійно мотивовані дії можуть створювати конфлікти між інститутами та спільнотами; утім, релігія – важливий елемент універсального спілкування, який може мати і позитивний вплив у рамках громадянського суспільства.

Це вказує на якісно новий простір дії для релігії в суспільстві загалом. Вихід за межі стабільних інституцій із власними сферами впливу та історіями, провокує водночас більше втручання релігійного до публічного (точніше його змішування та взаємний вплив), а також зміну власне релігійної сфери під тиском змін соціальної структури. За такої умови індикатором для вивчення соціальних змін могли б стати нові релігійні рухи [12, с. 73]. У цій роботі це скоріше стосуватиметься нових проявів та розгалужень активних релігійних течій та груп. Кризовий стан суспільств пробуджує релігійне чуття та нові релігійні рухи, як і прискорює соціальні процеси загалом [67, с. 26]; це також період пошуку нових авторитетів. І саме в цьому релігія може давати відповіді своїм прихильникам на питання «хто ми?», а також підтримувати солідарність і цілісність системи [75, с. 23]. Це уможлиблюється колективною ідентичністю, яку підтримує мережа релігійних організацій. У сучасному світі суспільні рухи – це основні соціальні форми, що акумулюють соціальний протест; для його

успіху потрібні чотири компоненти: 1) культура; 2) суспільна організація; 3) людські ресурси; та 4) матеріальні ресурси; ефект колективної ідентичності, коли рух дає відповіді на питання соціуму [75, с. 23]. У випадку сучасної Європи, наприклад, релігійні організації є скоріше партнерами громадянського суспільства, а також держави [20, с. 276]. Це ставить перед соціологами глобальне завдання перегляду методології та власного погляду на феномен релігії у публічному житті. Отже, релігія не зникає з публічного простору, а отримує нові форми прояву, що потребує глибшого якісного дослідження.

Будь-який конфлікт є виразним проявом певних суспільних тенденцій, які не знайшли «мирного» вирішення.. Тому у цій роботі досліджується суспільно-політичний конфлікт, де можна чіткіше прослідкувати прояви релігійного компоненту. Досі не існує універсального рецепту вивчення релігійного компоненту конфлікту та дослідження його у практичному вимірі. У цьому випадку суспільство розуміється як «система соціальної комунікації у дуже широкому значенні» [14, с. 33]. Тобто суспільство є тією системою, де люди живуть в межах соціальних груп, взаємодії та різних форм комунікації між собою. Релігійна сфера виступає як підсистема суспільства або культурний ресурс для інших підсистем, де релігійні діячі або віряни виступають та аналізуються як соціальні актори. Коли йдеться про релігійну сферу, вона виступає і як сфера соціальної комунікації, центром якої є релігійна спільнота, група, громада, ініціатива тощо [40, с. 6]. Окрім аналізу представників релігійних організацій як інституцій, використовується аналіз риторики релігійної сфери. Релігійна сфера виступає як символічна сакраментальна репрезентація надприродних реалій в емпіричному світі [17, с. 14]. Релігійні інститути, окремі актори та мережі взаємодії розуміються як умовні «транслятори» сакраментальної репрезентації надприродного у повсякденному житті суспільства, які не можуть існувати поза соціумом.

Українське суспільство перебуває у перехідному етапі між домодерновим та модерновим етапом розвитку за тлумаченням П. Бейера [14, с. 5]. Як і будь-яке суспільство, воно спирається на різні підсистеми – політичну, економічну,

культурну та релігійну, як підвид культурної. Хоча субсистеми можуть проявляти певну автономність, вони не можуть не взаємодіяти та не залежати одна від одної. Соціальна реальність в Україні перебуває водночас і в премодерновому, і модерновому станах, включаючи олігархічну та традиційну систему держуправління (під традиційною мається на увазі централізована автократична влада, під олігархічною – влада кількох тіньових лідерів з найбільшим накопиченим капіталом) разом із громадянським активізмом та розвитком горизонтальних мереж співпраці. При цьому релігійна субсистема України, яка виділяється з-поміж інших, за типологією П. Бейера може бути віднесена до модернових субсистем [40, с. 10]. Так можна стверджувати через плюралістичну релігійну мережу та ліберальне законодавство, яке її регулює. Якщо ж у більшості країн процес модернізації може витікати у посилену секуляризацію та зникнення релігії з публічного простору, в Україні спостерігаються неоднозначні тенденції. У результаті цього, релігійна субсистема суспільства може мати власний вплив на інші субсистеми та суспільство загалом, зокрема на політичну сферу [40, с. 11].

Для дослідження основної теми необхідно розмежувати феномен релігійного конфлікту від конфліктів з релігійним компонентом. **Релігійний конфлікт** має, перш за все, ціннісно-ідеологічний характер, його дуже важко врегулювати через переговори на відміну від ресурсних конфліктів [56, с. 152]. Результатом первинно релігійних конфліктів може бути створення нової релігії або знищення представників однієї зі сторін, тому що теологічне підґрунтя не дає змоги домовитись через первинну суперечливість інтересів (наприклад, у випадку сикхізму як результату індуїстсько-мусульманського конфлікту).

Натомість **релігійнозabarвлений конфлікт** (РЗК) – це суспільно-політичний конфлікт, причини якого полягають у перерозподілі будь-яких ресурсів (економічних, соціальних, політичних, людських, культурних тощо), в якому релігія відіграє певну роль щодо ескалації або де-ескалації ситуації; однак, такий конфлікт не є первинно релігійним і релігійні актори лише слугують однією з сил, що впливають на ситуацію. Релігійні актори можуть залучатись на

різних рівнях та за різними стратегіями до ситуації залежно від їхньої позиції у суспільстві, соціального капіталу та інших видів ресурсів, а також власних інтересів, які вони можуть переслідувати у конфлікті між іншими сторонами. Ставлення релігії до конфлікту залежить від того, як релігійні лідери у такому випадку інтерпретуватимуть сакральний прояв ситуації [4, с.30]. Також релігія у конфлікті може мати як свідомий, так і підсвідомий прояв у людській мотивації; подібний ефект можна назвати «релігійною неграмотністю» - тобто, коли наявний низький рівень вторинної моральної рефлексії, а також теологічної освіти релігійних лідерів, що тягне за собою серйозні помилки та можливі радикальні відповіді у критичних ситуаціях, що провокує насилля з боку сторін конфлікту [4, с. 69]. Силкові реакції з боку релігійних лідерів можуть проявлятися тоді, коли вони почуваються «жертвами» секулярного режиму і мобілізують вірних заради боротьби або опору. Під **релігійним компонентом (складовою, чинником)** розуміється залучення представників релігійного середовища (інституцій, організацій, релігійних лідерів, простих служителів або вірян, для яких релігійна ідентичність є визначальною) до соціально-політичного процесу. За цим підходом, лише деякі конфлікти є виключно релігійними; вони не є об'єктом цієї роботи. Натомість релігійний компонент присутній у більшості конфліктів сучасного глобального суспільства, які мають первинно не релігійний характер, але релігійний чинник стає однією з сил впливу, яка може проявлятися по-різному. Таким чином, релігійний компонент буде визначатись як залучення та вплив релігійних акторів, що виступають як соціальні, щодо конфлікту в Україні з кінця 2013 до середини 2017 років, які є одним з важелів впливу на перебіг та розвиток ситуації. Під релігійними організаціями (далі – РО) розуміються не лише юридичні особи з належною реєстрацією, а й громадські організації або інші інституції, які мають вплив та духовний авторитет на певні території і первинно залучені до задоволення духовних потреб місцевої спільноти у рамках національної чи транснаціональної віри, деномінації, секти тощо [18, с. 13].

Як вже згадувалось вище, релігія може виступати у конфлікті безпосередньо як руйнівна сила (що підсилює конфлікт) або як миротворча (що сприяє примиренню та деескалації). Релігія у конфліктах може виступати або миротворцем, або руйнівником [54, с. 504]. При цьому частіше роль релігії проявлялась як фактор ескалації, а не примирення, тому що в подібному негативному вимірі про релігію дослідники згадували у 5 разів більше, ніж у миротворчому [54, с. 254]. Останні дані Pew Research Center демонструють, що з 2014 року показники релігійно мотивованого тероризму почали стрімко зростати [80]. Автори аналізують українське середовище, аби розглянути, як саме релігійний компонент проявлявся у випадку гібридного збройного конфлікту, протестів, та якими були наслідки суспільно-політичної ситуації для власне релігійного середовища. Окрім того, дослідження слугує спробою адаптації базових західних теоретичних концепцій щодо ролі релігії у публічному просторі до українських реалій, оскільки вони потребують перегляду для даного контексту [40, с. 2]. Передусім це буде стосуватись аналізу та короткого опису релігійної мапи та релігійної динаміки у країні, аби зрозуміти, чим саме релігійний ландшафт відрізняється від європейських країн і як ця специфіка може впливати на розвиток суспільних подій.

Причиною насильницького або ненасильницького використання релігійних понять чи догм є багатомірність або атмосферність самої релігії [4, с. 69]. Саме тому різні реакції релігійних активістів – як насильницькі, так і ненасильницькі – можуть розцінюватись у всіх випадках як релігійні (коли там дійсно залучена релігійна мотивація), але тільки деякі з них будуть правильними для представників тієї чи іншої гілки вчення. Однак, рішення, які приймаються на релігійному ґрунті, залежать першочергово від того, як релігійні авторитети інтерпретують або застосовують отриману традицію за певних обставин [4, с. 69]. Тобто, це вказує на **внутрішній плюралізм кожної релігії** (набір законів, доктрин, моральних норм та практик, які сакралізовані та санкціоновані у різні часи спільнотами та їхніми релігійними авторитетами) і ключову роль релігійного лідера у ній, який пояснює та транслює смисли. Від цього

безпосередньо залежить те, які символи, аспекти, доктрини чи норми він акцентує у певній ситуації, відповідно до чого пізніше його можуть назвати ортодоксом або єретиком, моральним чи аморальним, дозволеним чи забутиим у конкретний момент часу. Окрім трансляції релігійних смислів для релігійного лідера завжди залишається актуальним зовнішній контроль з боку суспільства, яке співвідносить його риторику з тим, як воно звикло жити за власними нормами. Утім, догми та ідеології є динамічними поняттями, які щоразу повертаються до тлумачення того, «що ж це означало насправді». Для цілей цієї роботи та подальшого аналізу релігійного потенціалу у сфері миротворництва важливо розуміти, що релігійна спільнота постійно заново відкриває та переробляє себе, як і свою релігійну традицію, залежно від ситуації зовні. Подібне розуміння називається **релігійним аргументом**, який діє в усіх сферах людського життя і особливо зачіпає також і не вірян або тих, хто сумнівається у релігії [4, с. 40]. Подібна релігійна динаміка та її вивчення набуває особливого значення в еру глобалізації, коли соціальні зв'язки та культурні контакти стають надзвичайно широкими, а сенси транслуються з великою швидкістю. Подібні тенденції можуть давати можливість мобілізувати ресурси релігії для застосування у миротворчих практиках [4, с. 41]. Роль релігійних лідерів у цих практиках буде залежати і від того, чи будуть вони готові транслювати релігійне вчення, що артикулюється через базові принципи та формулювання, у конкретні проекти або програми на місцях [4, с. 54]. Зазначимо, що релігія проявляється у суспільстві відкрито через власних вірян та представників або ж має прихований прояв, через політичних або інших визначних гравців, через простих людей, які підпадають під різні аспекти її впливу; тому релігійний вплив важко визначити і дослідити як незалежну змінну.

Ще один термін, який використовується у цій роботі, – це **релігійне миротворництво**, під яким вузько розуміється суспільно орієнтована робота з метою побудови здорових та мирних спільнот [19, с. 8]. Релігійне миротворництво може визначатись як миротворництво за участі релігійних акторів або як робота з релігійною традицією та контекстом через особливі види

діяльності всередині або між релігійними течіями/організаціями через міжрелігійний діалог та освіту. Подібне миротворництво найчастіше проявляється через залучення до роботи секулярних акторів та організацій і тоді виглядає як миротворництво, підсилене та вмотивоване релігійними і духовними ресурсами, а також як робота з доступом до релігійних груп та інституцій, оскільки воно фокусується на «внутрішньому житті людини» [19, с. 9-10]. Релігійні громадські (неурядові) організації нерідко отримують більшу підтримку своїх проектів на відміну від суто релігійних установ, зокрема від спонсорів та благодійних організацій, бо мають ширші соціальні зв'язки та стабільну підтримку благодійних ініціатив у сфері соціального служіння. Окрім того, релігійні цінності та принципи створюють певний мандат для побудови миру і попередження конфліктів; перевага релігійних миротворців у тому, що вони включені до суспільного та культурного контексту і мають доступ до особистих, комунікаційних та інституційних мереж [19, с. 11]. Сильними сторонами релігійного миротворництва є те, що дії такого характеру стосуються духовних аспектів конфліктної ситуації, тобто, торкаються духовних потреб, які можуть не задовольнятися, а також релігійне миротворництво має потенціал для роботи з моральною раною після конфлікту; релігійні актори протистоять насильству через апеляцію до моралі та цінностей; подібне миротворництво дає моральну альтернативу політичній кризі у часи війни, нагадуючи про релігійну приналежність; релігійні миротворці можуть виходити на міжнародний рівень роботи через власні мережі. Існують і певні ризики та/або виклики для релігійного миротворництва: це необізнаність релігійних лідерів із роботою щодо примирення; закритість суспільства або окремих гравців до релігійних лідерів; сприйняття людьми релігійного миротворництва як способу прозелітизму; непостійна здатність релігійних акторів релевантно апелювати до прав людини, оскільки вони самі здатні їх утискати (права жінок, ЛГБТ-спільноти тощо). Найбільшим потенціалом подібного миротворництва є те, що релігійні миротворці можуть виходити за межі такої роботи як зовнішні експерти

та апелювати до багатовимірності духовного капіталу – його проявів, які можуть допомагати людині долати конфлікт [19, с. 13].

Незважаючи на те, як саме люди ставляться до релігії, вона залишається соціально-політичною силою, яка впливає на локальні та міжнародні події [19, с. 3]. Це може відбуватись як на рівні залучення релігійних акторів до самого конфлікту, так і через просту присутність релігійних лідерів та їхню риторику, зокрема через підтримку моралі. Тому важливо розмежувати дані явища і ще раз підкреслити – у цій роботі досліджується **релігійна складова суспільно-політичного конфлікту** (який має в основі ресурсний характер) в Україні, що розпочався наприкінці 2013 року. Первинними у цьому випадку є вимоги з боку суспільства до представників влади, зокрема щодо зміни або перегляду прав та обов'язків сторін, перерозподілу матеріальних та інших ресурсів тощо.

У вивченні релігійної складової конфлікту можна виділити три головних теоретичних підходи. Це, зокрема, примордіалізм та інструменталізм з конструктивізмом [54, с. 254-256].

У випадку **примордіалізму**, релігія виступає як одна з найважливіших детермінант приналежності до певної цивілізації, тобто є чинником побудови ідентичності. Причинами конфліктів вважається корінні відмінності між релігіями, які породжують у постійну боротьбу між ними, що певним чином продовжує концепцію зіткнення цивілізацій Гантінгтона [71, с. 207-234]. Конфлікт визначається за релігійною основою, яка відіграє основну роль у конструюванні ідентичності та групової приналежності. Критики цього підходу раніше вказали на слабкість подібного тлумачення причин конфліктів через те, що важко уявити ситуацію, коли релігійна ідентичність стає визначним фактором у конфлікті і саме релігійні відмінності провокують розвиток боротьби. Окрім того, наявність багатьох конфліктів у межах гомогенної релігійної групи вказує на проблемність даного підходу, що можна спостерігати частково і в українській ситуації.

Інструменталісти розглядають релігію не як центральну силу світової політики та конфліктів, тому що за кожним конфліктом насправді стоїть певний

політичний або матеріальний інтерес; водночас релігійний чинник може активніше проявлятися у період кризи. Причини усіх конфліктів – матеріальні, а релігійний конфлікт пояснюється скоріше не конфліктною догматикою, а щораз більшою нерівністю в економічній, соціальній та політичній сферах [71, с. 207-234]. На думку інструменталістів, роль релігії проявляється у мобілізації учасників конфлікту, що вигідно одній зі сторін (в основному, політичній), де існує потреба створити єдину ідентичність для більш зручного керування еліт масами. Інша ж роль – це легітимація, де релігія може виправдовувати насилля однієї зі сторін у конфлікті, легітимізувати через власний моральний капітал та апеляцію до моральних цінностей.

Конструктивісти своєю чергою розглядають релігію як певну змінну, каузальний чинник, що може приводити як до ескалації, так і до врегулювання конфлікту. Релігія для конструктивістів виступає у ролі соціального конструкту, оскільки вони у своїх твердженнях найчастіше спираються на теорію соціального конструювання реальності [71, с. 207-234]. Вплив релігії на перебіг конфліктів або взагалі на розвиток суспільства та окремих соціальних груп відбувається через когнітивні структури (тобто сферу загальних знань, очікувань та розуміння), які своєю чергою визначають ідентичності соціальних акторів та їхніх очікувань щодо певних ситуацій. Конструктивісти, на відміну від інструменталістів, відкидають суто матеріальну мотивацію у конфліктах, хоча і визнають, що егоїстичні еліти можуть використовувати релігійні когнітивні структури для легітимації насильницьких кампаній. Головним ресурсом у конфліктах стають інтерсуб'єктивні релігійні структури, які мають символічні ресурси та духовний капітал. Їхня сила впливу може проявлятися у такому випадку двозначно: через легітимацію насилля, як наслідок ескалацію конфлікту через підсилення релігійного чинника, та як миротворницька сила, спрямована на трансформацію деструктивної ситуації. Шляхи, як саме релігія буде проявлятися у тій чи іншій ситуації, залежить від інтерпретації ролі релігії у цій ситуації та ідентичності її представників, оскільки вони теж є членами суспільства. Натомість реінтерпретація релігійних основ може стати одним з

шляхів вирішення конфліктів. Це розмежування трьох підходів є особливо важливим, коли з різною метою соціальні гравці починають використовувати риторику щодо релігійної складової, аби скомпрометувати та поглибити протистояння між різними сторонами. Визначення релігійного впливу на ситуацію не можна відмежувати від інтерпретацій її послідовників, а тому в широкому сенсі для соціології релігії немає «християнства», «ісламу» чи «буддизму», але є християни, мусульмани та буддисти [4, с. 56]. Ці представники релігій живуть у специфічному контексті, спрямовані сумішшю мотивів, у тому числі релігійних, які виливаються у певні рішення та дії. Саме тому це дослідження зосереджується на вивченні релігійного впливу через релігійних діячів (не лише релігійних лідерів) як **соціальних акторів**, які діють та інтерпретують власне вчення і втілюють ці інтерпретації у житті. Зокрема вивчення релігійних лідерів та їхньої риторики може також розкрити шляхи і форми колективної релігійної дії, яка транслюється у суспільстві. Релігійні ідеї перемішуються з конкретними життєвими обставинами, і важливо розуміти, якими саме вони формуються під час цього змішування.

Релігійний чинник поточного суспільно-політичного конфлікту в Україні відіграє далеко не центральну роль. Натомість він нерідко стає у нагоді певним політичним, військовим або соціальним силам, які можуть ним маніпулювати або використовувати для мобілізації суспільства задля власної мети. Тому для цього дослідження використовуються одночасно конструктивістський та інструменталістський підходи у вивченні релігійного чинника конфлікту. Дослідження повинне встановити, як саме релігійний компонент впливає на сам конфлікт, де може спонукати його врегулювання або ж навпаки ескалацію. Коли релігія розглядається як чинник впливу на суспільство, можна звернутись до неї як до м'якої сили (*soft power*), як це визначає соціолог Т. Скотт [54, с. 252]. На його думку, подібна м'яка сила релігії проявляється на арені міжнародних відносин, де релігійні організації також є дійовими особами, які впливають на конфігурацію світової або регіональної політики. Ключовим у даному розумінні жорсткої та м'якої сили релігії у конфлікті є те, що **релігія сама по собі не може**

бути мирною чи войовничою, такими є лише її певні аспекти або людські інтерпретації. Виходячи з такого розуміння та конструктивістсько-інструменталістського підходу, слід визначити, що релігія у чистому вигляді не залучена до соціальних процесів; натомість людські визначення релігійного впливу, його окремі аспекти та релігійні актори як соціальні гравці можуть бути факторами, які впливають на ситуацію тим чи іншим чином.

Умовно виділяють **справжню (genuine) та спотворену (distorted) релігії**. Ці поняття допомагають аналізувати перебіг подій під різним кутом та є ідеальними типами, тому що не існує жодної релігії або духовного руху, який носить лише справжні чи спотворені характеристики. Подібний розподіл торкається системи людина-в-Богові та людина-в-природі, де справжня релігія розглядає людину як рівну природі, а спотворена релігія ставить бога над людиною та природою, що складає перший рівень розуміння. Спотворена релігія може розділяти та посилювати конфлікт кількома шляхами, зокрема створюючи «обрані» категорії людей та сакралізуючи конфлікт, а також спираючись на ексклюзивізм, стаючи вище за всі інші духовні течії. Принципи сингуляризму (існування лише однієї правильної віри) та універсалізму (прийняття різних шляхи, але вибір лише певного для себе, тому що саме він нам ближчий) сполучаються залежно від догматів певного релігійного руху та від того, як люди інтерпретують їх у повсякденному житті. Разом з єдиним трансцендентним Богом на сцені часто з'являється трансцендентний Сатана, який своєю появою підтверджує принципи зло-в-людині та зло-в-природі; Сатана може набувати тих самих характеристик, що і Бог, посилюючи лінії розколу; тоді інтерпретації можуть скластись так, що ті, хто не є «близькими» Богові, стають наближеними до Сатани.

Ключовим принципом у розумінні справжніх та спотворених характеристик релігії є те, що кожна релігія має різні баланси справжності та спотвореності, оскільки сама по собі вона не є такою чи інакшою; таку справжність чи спотвореність надають саме людські інтерпретації та аспекти використання віри в суспільному житті. Усі релігійні рухи чи ініціативи містять

ці м'які або жорсткі аспекти своєї діяльності та риторики, де релігійні інтерпретації можуть виступати як продуктивний фактор для миротворництва або трансформації конфліктів, а спотворені – як контрпродуктивний фактор. Для ефективного миротворництва релігія може бути використана у своїх справжніх або м'яких проявах, коли теологічні дебати між самими вірними будуть спонукати їх до сприйняття «іншого» та відкритості до діалогу, а не відкидання «іншого», який мусить залишатись поза межами їхнього життя. Головним розрізненням справжності та спотвореності тут є те, що всі м'які прояви можуть бути схожі між собою, а всі жорсткі прояви підкреслюють власну особливість та несхожість на інших. До розгляду даної проблематики можна залучати релігієзнавців та теологів, які можуть вплинути на примирення, якщо будуть використовувати риторику про те, що якщо Бог – це любов та істина, то всі люди здатні долучитись до любові та істини і нести їх у світ, де насильство виступає лише спотворенням цих принципів. Більше того, подібною справжньою релігією може виступати лише органічна релігія, а не ритуалізована, яка залишається стабільною незалежно від інтерпретацій.

В українському кейсі подібне розуміння релігійного компоненту є дуже важливим у розрізі того, що суспільство зберігає високу довіру до церков та релігійних інститутів, а динаміка відносин між органами влади та релігійними організаціями продовжує змінюватись. Можна навіть стверджувати, що вплив релігійного середовища став більшим. У такому випадку релігійний компонент може слугувати не лише мобілізації населення з певною метою, а й легітимації певних інститутів та створення особливої мотивації, про що пише В. Єленський: «Релігія – джерело могутнього символізму, що служить для мотивації або легітимації тієї чи іншої поведінки людських спільнот; крім того, релігія створює між цими спільнотами лінії поділу, які дуже важко стерти чи бодай згладити» [54, с. 259].

У будь-якому випадку релігійну складову не можна зводити до виконання певних функцій або впливів на суспільство, політичну чи економічну ситуацію, конфлікт тощо. Сила релігії, хай навіть у і м'якому прояві, завжди є особливою

через те, яку глибину людського розуміння вона зачіпає. У випадку вивчення релігійної складової у суспільно-політичному конфлікті в Україні доводиться зважати на подібні обмеження та апелювати лише до тих даних, які можуть бути зібрані у рамках якісної соціології.

Релігійна складова конфліктів відіграє важливу роль на пострадянських територіях [41, с. 148]. Кризова фаза суспільного розвитку характеризується граничними загостреннями релігійних конфліктів різної природи, які викривають як внутрішні, так і зовнішні проблеми соціуму – майнові, фінансові, кадрові тощо. Необхідно чітко розрізнити сам характер конфлікту: чи справді він є релігійним за природою, чи за релігійною складовою лежить окремий прошарок проблем, мотивацій та інших конфліктів. У випадку суспільних конфліктів в українському середовищі навіть ті публічні конфлікти, що традиційно іменують релігійними, нерідко є особистими або майновими, мають головним чином характер боротьби за ресурси. Саме тому від початку автор роботи виходить з тієї позиції, що конфлікт не є релігійним, релігійне у ньому не превалює, але має власний особливий вплив на його перебіг та наслідки.

Існують чотири основні підходи до оцінки конфліктів. Перший підхід – *антагоністичний* – розглядає будь-який міжрелігійний конфлікт або релігійно забарвлену ситуацію як соціальне протистояння з залученням інтересів, цінностей та позицій сторін [41, с. 20-21]. Антагоністи спираються на класичне розуміння конфлікту як протистояння інтересів та позицій сторін, де акцент робиться на відносинах протистояння між ними. За подібного підходу до вивчення та аналізу релігійно-забарвлених конфліктів виникає питання: чи завжди основою конфлікту є релігійна мотивація або інтереси?

Другий підхід до релігійних конфліктів – *аксіологічний* – стверджує, що підґрунтям таких протистоянь є співвідношення між цінностями суб'єктів суперечок [41, с. 23]. Головною основою є саме релігійна значимість певного питання, духовне або теологічне підґрунтя певних сутичок чи протиріч. Основою подібних конфліктів, на думку релігієзнавців В. Гаражди, В. Лубського, В. Козленка та Т. Горбаченко є релігійний ексклюзивізм, через що кожна релігійна

течія прагне монополії на «релігійному ринку» або ж посилення власних позицій. Подібний підхід міг би застосовуватись у випадку умовно чистих релігійних конфліктів, однак для аналізу релігійного компонента у суспільному чи військовому конфлікті він не підходить.

Третій підхід до вивчення релігійно забарвлених конфліктів – конкуренція у релігійній сфері, коли різні релігійні організації ведуть боротьбу за ресурсну базу, майнові питання, питання авторитету, залучення вірян тощо (що розкривається у терміні «ринку релігій») [41, с. 25]. Подібний аналіз релігійного середовища особливо характерний у випадку перехідного суспільства, коли релігійне середовище переформатується та змінюється разом із суспільством. Цей підхід може бути використаний у дослідженні, однак лише на організаційному рівні релігійного середовища, але не на рівні індивідів, що асоціюють себе з певною духовною спільнотою (якщо не брати до уваги релігійних лідерів, які напряду реалізують інтереси релігійної інституції як керівники).

Останнім підходом є вивчення релігійних конфліктів як *форми міжконфесійних відносин*, де безпосередньо релігійні відносини стають окремим елементом структури релігії [41, с. 27]. Релігійні або релігійно забарвлені конфлікти розглядаються як органічна частина життя релігійного середовища, що вписується у загальний конфліктологічний соціологічний погляд на світ. Існують два підвиди подібних релігійних конфліктів – конструктивні та деструктивні – зважаючи на той вплив, що вони несуть [47, с. 23,51]. Однак, висновок про зниження деструктивного впливу релігійних протистоянь можна заперечити з огляду на те, як релігійний компонент проявляється та стає об'єктом спекуляцій у сучасних зіткненнях не лише в Україні.

Отже, це дослідження зупиняється на релігійній складовій суспільно-політичного конфлікту, вважаючи, що релігійна мотивація, інтерес або цінності не є ключовими у рамках конфлікту, але мають свій вплив, який може бути реалізованим конструктивно або деструктивно. Тобто, релігійна складова є лише частиною загально-суспільного конфлікту, яка може мати різний вплив та

наслідки для суспільства і при цьому обертатись впливом на релігійне середовище, яке залучене до зіткнення певних інтересів.

Теологічні розробки вказують на чотири *патерни оцінки* релігійних конфліктів: конфлікт усередині церкви, конфлікт міжрелігійний, конфлікти церкви з державою, конфлікти з суспільством або окремими суспільними інституціями, утвореннями тощо [41, с. 33]. Додатковими для аналізу релігійної складової у конфліктах є загальні *ознаки або особливості релігійних конфліктів*.

Такими рисами є:

- 1) глибинний ментальний та ідентичнісний зв'язок з міжнаціональними відносинами та ідентичністю. Подібна ознака є важливою і для аналізу залучення релігійної складової, оскільки проблема політизації релігії, спекулювання та маніпуляції на її тлі нерідко проявляються і в суспільному конфлікті для його підсилення;
- 2) неможливе або дуже тривале згасання чи завершення конфлікту релігійного характеру. Більш глибоке залучення саме релігійної ідентичності або складової до перебігу суспільного, а тим паче військового конфлікту може радше призвести до його ескалації чи затримки примирення у часі, перетворити конфлікт на заморожений, якщо прив'язка до національного, релігійного або етнічного чиннику зробить розділення ще глибшим;
- 3) релігійні конфлікти мають тенденцію до набуття політичного характеру. Її поглиблення нівелює первинну духовну функцію релігійного середовища та створює новий простір для спекуляцій та маніпуляцій. Згідно з опитуванням 2007 року у 27 країнах люди радше бачать причини конфліктів у «політиці, боротьбі за владу та гроші» (52%), ніж у релігійних чи культурних відмінностях (29%) [68, с. 30];
- 4) подібні конфлікти вирізняються психологічною напруженістю. Будь-які апеляції у рамках конфлікту до питань ідентичності, самовизначення суспільства, окремих груп чи осіб призводять до підвищення напруги та потенціалу війни. Релігійна ідентичність, а отже і складова ідентичності як

окремої особистості, так і певної соціальної групи, може суттєво посилити або врегулювати конфлікт, залежно від обраної стратегії залучення її до процесу;

- 5) чинник особистого впливу релігійних лідерів. Він є не менш важливим за релігійну ідентичність, якщо лідер є авторитетним та харизматичним, має довіру серед населення, а на його думку можуть зважати і він може стати тим актором, який матиме окремий, індивідуальний вплив на перебіг подій;
- 6) залежність конфлікту від моделі державно-конфесійних відносин. Ця рисавизначає рамки залучення та впливу релігійної складової на світське суспільство. Тому у рамках цього дослідження я розглядаю запропоновані зміни чи перехід до іншої моделі державно-конфесійних відносин, що може тягнути за собою зміни розподілу сфер впливу релігійного чинника на суспільство;
- 7) різнорівневність релігійних конфліктів. Зокрема це застосовано у 3-4 розділах дослідження, коли аналізуються не лише певні документальні прояви впливу релігійного середовища на суспільний конфлікт, а й особисті думки, історії, випадки, думки експертів, результати опитувань тощо [41, с. 35-41].

1.2 Процеси десекуляризації та постсекулярний стан українського суспільства у призмі релігієзнавчого дослідження

Соціологи релігії відмічають, що світ став секулярним унаслідок глобалізації, однак досі для більшої частини світу релігійна ідентичність дорівнює соціальній, а її зміна буде коштувати задорого [20, с. 258]. Доки індивідуальна культурна автономія людей буде високою, секуляризація лишатиметься. Несекулярне ж з'являється там, де релігійне знаходить інше

застосування, окрім зв'язку з надприроднім. І саме на таких проявах релігії у публічному житті буде зосереджуватись це дослідження.

Первинно секуляризація використовувалась як поняття, яке виникало в процесі відчуження церковних земель, а пізніше стало застосовуватися ліберальними колами на позначення способу звільнення світу від релігії [13, с. 106]. Секуляризацію можна розуміти як процес звільнення культури та суспільних сфер від домінування релігійних інституцій та символів, що тягне за собою і секуляризацію совісті. Якщо повернутись до походження терміну, то секулярний (від англ. *secular*) – це похідний термін від слова *century* (англ. «століття»), тобто це дія, що відбувається у профанному, а не сакральному часі [16, с. 32]. Діада іманентного та трансцедентного вимірів часу допомогла визначити «прийнятну релігію», тобто таку, яка більше не існує у межах фанатизму, а скоріше працює як раціональна моральність, допомагає соціальному порядку через залучення правильних принципів, але уникає погроз зі свого боку [16, с. 34-35].

Згодом ця тенденція перетворилась на у секулярний націоналізм, «золота ера» якого припадає на 1945-1990 роки, де базовим було загальне сподівання, що секулярна культура стане чимось більше за «релігію» [16, с. 189-198]. У більш широкому розумінні вона може торкатись моральної чуттєвості та соціального порядку, що перетинається з громадськими цінностями секулярних спільнот. Іноді релігійне тлумачення і секулярне розуміння – це спосіб говорити про одне й теж саме різними словами. А вже на метафізичному рівні релігія може стати «моральним та духовним клеєм», що тримає разом культурні спільноти [16, с. 40].

Соціолог Х. Казанова пропонує розмежовувати три різні між собою поняття: секулярного (як центральної сучасної епістеміологічної категорії), секуляризації (як аналітичної концептуалізації сучасних світ-історичних процесів) та секуляризму (як світогляду та ідеології) [16, с. 54-70]. Наразі присутні дві головні динаміки секулярної доби: ми живемо «в секулярному світі і в секулярну добу», секулярне стало самозамкненою реальністю. Однак теза про

те, що модернізація суспільства неодмінно тягне за собою і його секуляризацію не справдилась, а тому глобальним соціальним фактом стала релігія як дискурсивна реальність. Відтак, фундаменталістські рухи, для яких насильство в ім'я релігії може бути прийнятним, стали відповіддю на встановлення нової межі між релігійним та секулярним.

Одна з ознак секуляризації – криза довіри релігійним інститутам [13, с. 127-128]. Варто розмежовувати різні рівні секуляризації у своєму аналізі – суб'єктивну як індивідуальну та об'єктивну на соціо-структурному рівні. За умов плюралізму релігійні экс-монополії більше не можуть гарантувати відданість своїм клієнтам та групам; отже, раніше авторитетні (при владі) інститути тепер змушені займатись маркетингом і виходити на ринок [13, с. 138]. Це все створює специфічні умови трансформації релігії у публічному просторі сьогодення, ставить певні умови та задає напрямки, виміри, у яких суспільство готове або не готове сприймати прояви релігійного та втручання до громадської сфери. Так, сучасними формами секуляризму можуть стати економічний ринок, публічна сфера, де розділяється природне і надприродне, а невіра в Бога зростає паралельно з вірою в моральний порядок та особистість [16, с. 50].

Релігійні погляди перейшли у сферу вибору, що включає різні форми її заперечення [38]. Але найцікавішим у вивченні секуляризаційних процесів є нове місце для сакрального чи духовного по відношенню до індивідуального та суспільного життя. Зв'язки, що будуються через спільні сакраментальні практики і досі є сильними, незважаючи на індивідуалізований підхід. Поняття постсекулярного використовується в тому контексті, що якщо секуляризм буде піддаватись більшим сумнівам, то світ запропонує нові форми для релігії у публічному житті. Варто орієнтуватись не лише на аналіз звичних для дослідників ієрархій, а й на горизонтальні мережі співпраці, де можуть проявлятися оновлені форми релігії.

Секуляризація може бути політичною та соціальною. Перша виступає як віддалення релігії від держави, а друга – виведення публічних релігійних практик на індивідуальний рівень життя. Навіть там, де релігія зникла як ґрунт для

єдності, потреба у ній може досі лишатись актуальною, що відповідає екзистенційним потребам людини. І якщо сучасне секулярне суспільство вимагає нейтральності від держави у сфері релігії, то подібна вимога може поширюватись на приватну сферу. Але тоді виникає логічне питання: де пролягає межа між публічним та приватним життям; де вимога нейтральності може зачіпати релігійну свободу, а де її прояв може вважатись тим, що порушує рівновагу. Тому саме громадянське суспільство стає тим простором між державним апаратом та індивідуальним впливом, де може встановлюватись баланс.

Якщо припустити, що однією з основних ніш, де релігія залишається у майже повній силі у секуляризованому суспільстві, є сфера моралі, тоді створення моральних кодів для глобалізованого суспільства є однією з ключових місій для сучасної релігії. Первинно «моралізаторами» соціуму були клір та педагоги, які до того ж мали і безпосередній доступ до виховання молоді [20, с. 45]. Тому стабільні моральні коди можуть створювати захисну площину для соціальних груп або індивідів. Таким шляхом релігія може сприяти соціальному ладові, підтримувати його стабільність та слугувати важливим ресурсом навіть у рамках секуляризованого суспільства, на думку Ч. Тейлора [16, с. 35].

Якщо сфера створення або підтримки моральних кодів – лише одна з можливих для релігії у сучасному суспільстві, то є й інші потенційні можливості її ефективного існування поза рамками приватної сфери та особистої віри. Про зростання впливу релігії у світі та про перші серйозні сумніви у чистій секуляризації глобального суспільства почали говорити ще у ХХ столітті, а саме у 1990-х роках подібні думки стали звучати голосно – з вуст П. Бергера (релігію витіснили з публічного простору у приватний, але вона повертається на публічну арену), Х. Казанови (релігія і досі публічна, вона покинула роль маргінального інтроверта), Т. Луманна (релігія не зникла, але її практикування стало більш приватним). Тоді думки щодо оновленої ролі релігії у публічній сфері набули поширення, деякі з яких вилились у теорію деприватизації релігії. Існують три постулати цієї концепції: релігію можна знайти емпірично; відбувається

підвищення ролі релігії у модерних суспільствах; релігія має значний або більший вплив на публічні дебати. Тобто, релігія у публічному просторі проявляється через публічні дебати, які до неї дотичні або ж через дії релігійних акторів на публіці (при чому не всі вони мають стосуватись самої релігії). У відповідь на подібні ідеї критики теорії публічної релігії вказували на такі слабкі місця, як нечітке визначення самої релігії, її залученість лише у специфічному контексті, суміш думок про постсекулярне, секулярність самої «релігії», яка виходить на публіку, нерелігійну поведінку релігійних груп та яскравіший прояв публічної релігії лише в особливих випадках шоку, трагедій та емоцій.

Глобалізація суспільства, яка структурно співвідноситься з приватизацією релігії, створює ґрунт для оновленого публічного впливу релігії [14, с. 70]. Релігія проникає до ліберальної теорії як фундамент для толерантності та нейтральності; тобто, лібералізм дозволяє релігії існувати, але сприймаючи її лише як приватну категорію [16, с. 77]. Релігія може слугувати не лише у вигляді моральних рамок чи створення моральних кодів; вона також може слугувати для легітимації державної влади, а також релігія – це щось, що впливає з диференційного характеру сучасної комунікативної культури.

Релігія слугує генератором правильної моральної мотивації; утримується від перегляду зовнішнього порядку, але разом з тим має позитивний вплив на суспільство; чітко розділяє поточний час на моє, приватне (у думках) та на публічне [16, с. 40]. Інші дослідники, переглядаючи концепції секуляризації, підкреслюють те, що релігія може виступати не лише ворогом глобального (коли протиставляє свою традиційну ідентичність сучасним тенденціям), але фасилітатором розуміння і толерантності, які потрібні для глобалізованих мультикультурних спільнот; більше того, вона може пропонувати і альтернативне бачення глобальних цінностей. У визначенні ролей публічної релігії М. Юргенсмейер іде далі та розширює цей спектр [24, с. 5-10]. Насамперед релігія надає ресурси для спільних цінностей; вона запроваджує культурний базис для транснаціональних законів та регулювань, агентів економічної та соціальної стабільності, а також відчуття глобального громадянства. Релігія

може згладжувати культурні відмінності через створення спільних цінностей або ж, навпаки, звучати як заповіт пророка, виступаючи проти аспектів глобалізованої культури; в крайніх ситуаціях ця роль може доходити до створення чи підтримки ідеологій для відкинення глобалізації та створення традицій, іноді насильницькими методами. Тобто, сучасна публічна релігія може як доповнювати глобальний світ і слугувати джерелом спільних цінностей, так і ставати джерелом розколу.

Ключовою зміною у тлумаченні публічної релігії сьогодні є те, що реальність релігії стала залежати від приватного і втратила попередній безумовний вплив [13, с. 152]. Вона більше не легітимує світ; однак, саме у цьому процесі вона може посідати нове і незвичне місце, набувати тих форм, які можуть латентно мати не менший вплив на ключові групи або акторів у суспільстві. Так, публічні релігії не обов'язково повинні мати системний вплив, як раніше, – вони можуть визначати кордони і стимулювати публічні дебати [60, с. 21-22].

Можна припустити, що теорія секуляризації змінилась на теорії плюралізму, клаптевої релігії, постсекулярного та теорії раціонального вибору. Українські дослідники (О. Білокобильський, Р. Халіков) впевнені, що рівень швидкості трансформації життя можна назвати секулярною революцією [46, с. 225]. За таких обставин дифузне зіткнення цивілізацій первинної та вторинної секуляризації може переростати навіть у воєнні зіткнення або ж провокувати нові конфлікти. У їхньому розумінні секуляризація означає унікальний природний процес раціоналізації для релігійних організацій, спосіб переорієнтації соціальної активності на інструментальну взаємодію.

Це дослідження звертає увагу на тлумачення десекулярного за В. Карповим (або контрсекулярного за П. Бергером), а також переосмислення понять громадянської релігії та атмосферної віри. Соціолог М. Енгельке пропонує концепт амбіативної або атмосферної віри (*ambient faith*) на заміну дихотомії публічної та приватної релігії [58, с. 95-101]. На прикладі Біблійних товариств Англії та Уельсу він вбачає повернення публічної релігії, але у тому вигляді, як соціальні дії релігії інтегруються до публічного життя соціуму через

комунікативні канали, модуси соціального та уявні спільноти. Поняття ж «атмосферності» релігії або віри покликано знімати розмежування, яке запроваджує публічна та приватна релігія; це виходить з того, що соціальні групи вірян відмовлялись задовольнятися релігією лише у межах власної спільноти, вони не розділяли свої дії на релігійні та виключно соціальні – вони діяли та мислили постійно як християни. Подібна «атмосферність» у їхньому випадку стала втіленням бажання бачити християнство «над кваліфікаціями»; водночас вона може стати причиною напруги між матеріальним (модерновим) та духовним. Новий термін є корисним з точки зору аналізу певних випадків, але потребує подальшої розробки. Проте він може стати ключем для пояснення певних проявів релігійного компонента під час протестів на Майдані 2013-2014 року.

Натомість поняття громадянської релігії може стати ключовим для аналізу українських подій. Первинно воно було запропоноване Ж.-Ж. Руссо, але пізніше звільнено від формалізму, воно служило для національно-релігійного саморозуміння [11]. Головна суть у тому, що відокремлена від держави релігія не заперечує реального політично-релігійного різноманіття. Розробкою терміну разом з Беллою також займався і Т. Парсонс, згадуючи громадянську релігію як релігійність національної солідарності [33]. Подібна громадянська релігія відіграє інтегративну функцію «національного суспільства». На прикладі пізнішого американського релігійного контексту, він пояснює, що різноманіття включає набір символів, вірувань та ритуалів, що легітимують вищу політичну владу. Громадянська війна у США актуалізувала теми смерті, жертви та відродження у громадянську релігію, коли ритуал виражався у фізичному вимірі – через національні цвинтарі, патріотичну риторику тощо. Тобто, громадянська релігія стала універсальною трансцендентною реальністю, яку створили люди, залучивши її до сфери моралі та політики. Цей концепт є корисним з точки зору пояснення переплетіння релігійно-політичних тенденцій та аналізу окремих практик, які встановлюються та поширюються внаслідок збройного конфлікту в Україні зокрема.

Окрім тлумачення постсекулярного наприкінці 1990-х дослідники звернулись до нового терміну – десекулярного. Соціологи намагались виявити практичні маркери та схеми аналізу, аби довести те, що відчували без фактологічної бази. «Чиста» секулярна теорія 1950-60-х років стверджувала, що модернізація неодмінно призводить до занепаду релігії; виявилось, що модернізація лише у певних проявах призвела до секулярних ефектів, але вона також спровокувала потужні моменти контрсекуляризації [12, с. 3]. Будь-який рух, який готовий запропонувати або відновити екзистенційну впевненість людини, має одразу готовий ринок споживачів. Саме тому релігійні організації досі залишаються сильними, хоча і можуть впадати у крайнощі консерватизму, традиціоналізму та фундаменталізму. Висновок П. Бергера звучить наступним чином: світ ХХІ століття не стане секулярним; релігійного відновлення варто очікувати у кількох сферах, а саме у сфері міжнародних відносин (де можуть бути чисто релігійні ідеології, але частіше – релігія є одним з компонентів); війни та миру (де релігія не завжди є миротворцем, а може провокувати війни); у сфері економічного розвитку (проте релігійна етика працює не на всіх економічних рівнях); прав людини та справедливості (з точки зору риторики релігійних лідерів щодо соціальної справедливості). «Одне можна сказати точно: ті, хто відкидають роль релігії у сучасних процесах, наражаються на велику небезпеку» [12, с. 18].

У цьому дослідженні ототожнюються поняття десекуляризації та контрсекуляризації, оскільки під ними дослідники мають на увазі однакові тенденції, послуговуючись обома концептами. Концептуальні рамки десекуляризації детально описав В. Карпов, розуміючи, знову ж таки, десекуляризацію як контрсекуляризацію за Бергером [26, с. 232-270], тобто, як відновлення релігії та її соціетального впливу у вигляді реакції на секуляризацію. Десекуляризація в жодному разі не зводиться до простого зростання релігійності; вона має на увазі відповіді релігійного середовища на секулярні тренди, що не обов'язково тягне за собою значні зміни у віруваннях людей.

Десекуляризація у тлумаченні Карпова включає у себе такі елементи: 1) зближення з секулярними інституціями та релігійними нормами; 2) відродження релігійних практик; 3) повернення релігії в публічну сферу; 4) відновлення релігійного змісту в різних культурних субсистемах, включаючи мистецтво, філософію та науку; 5) пов'язані з релігією зміни в соціальному субстраті (демографічні зміни, релігійні території, блага та економічний ринок за Е. Дюркгеймом). Кожен з цих елементів може бути різною мірою залучений до суспільних інститутів та мати суспільний прояв. Особливий акцент залишається на сфері культури – у чому проявляється потреба контент-аналізу стосовно відродження релігійного контенту у різних символічних системах. Тобто, сфера культури може ставати своєрідним «полем битви» між секулярними та контрсекулярними трендами [10, с. 169]. При порівнянні бачення В. Карпова з теорією Х. Казанови та розумінням П. Сорокіна, можна стверджувати, що контрсекуляризаційні тренди можуть перетинатись безпосередньо з секуляризацією через соціокультурні системи. Так, Сорокін згадує два поля соціокультурних систем: розумове (ideational - вірування у надприродне, цінності) та чуттєве (sensate, секулярні та моральні норми), де повністю секулярне чи релігійне суспільство є ідеальним типом [37]. Тобто самі десекуляризаційні процеси розглядаються як переходи між різними соціокультурними полями.

За Карповим, десекуляризаційні тренди поширюються каналами «десекуляризаційних агентів», якими є соціальні актори зі своїми інтересами, ідеологіями та рівнями доступу до ресурсів [26, с. 232-270]. Сама ж десекуляризація може відбуватись як процес знизу, так і згори, через активістів або вірян, через релігійних та секулярних лідерів. Завдяки таким діям може з'являтися певний десекуляризаційний режим, який має наступні прояви: від десекуляризації окремих інститутів до релігійної трансформації суспільства; формальне та неформальне залучення релігійного до інституцій, що визначає межі релігійних та секулярних свобод; специфічний режим посилення релігійного залучення; наявність ідеологій, що легітимують залучення. Подібні

режими можуть мати свої типи за тим способом, як вони реалізуються: ексклюзивістський (легітимована теократія, до прикладу Талібан та Афганістан); та плюралістичний або інклюзивний (ліберальний режим, що залишає контроль за секулярними лідерами, але десекуляризація торкається обмеженого числа соціальних інститутів та культурної сфери – приклад пострадянської України) [26, с. 257]. Підсумовуючи, Карпов прогнозує, що сучасні релігійні ідеології процеси можуть як масово мобілізувати на горизонтальну інтеграцію, так і відновлювати консервативні або традиціоналістські рухи або ж призводити до появи сильних транснаціональних рухів.

Процеси, що відбуваються в українському релігійному середовищі, можна розглядати як процеси **десекуляризації** (у розумінні **контресекуляризації** за П. Бергером) – відродження релігії та її соціетального впливу у відповідь на секуляризацію [62, с. 118]. На думку Бергера, подібне явище є реакцією на невизначеність сучасності, що також проявлялась і в процесі «революції» на Майдані, як спроба осмислити нову ідентичність та відповісти на екзистенційні питання (детальніше про це далі у другому розділі). Для визначення десекуляризації обране концептуальне осмислення В. Карпова, який розуміє цей процес як зворотній секуляризації, тобто як багатоманітну соціальну трансформацію, де роль релігії зростає [62, с. 121].

Компонентами десекуляризації є такі три головних процеси: зближення між раніше секулярними інституціями та релігійними нормами; відродження релігійних вірувань та практик; повернення релігії до публічної сфери [62, с. 123]. Усі три мали фактичний прояв після завершення протестів кінця 2013 – початку 2014 року, що вказує на певний вплив релігійного на соціально-політичну сферу. Можна описати коротко ці три процеси через наступні маркери: 1) зближення з секулярними інституціями та релігійними нормами через ухвалення низки нових законопроектів, що стосуються релігійної сфери (про релігійну освіту, тюремне капеланство, визнання богословських дипломів), залучення духовенства до законотворчості та врахування його коментарів до законопроектів через Всеукраїнську Раду Церков та релігійних організацій

(наприклад, у випадку внесення змін до Конституції [200] та ратифікації Стамбульської конвенції); 2) відродження релігійних практик ще з початку 1990-х років та поступове збільшення кількості релігійних організацій; 3) повернення релігії до публічної сфери на прикладі публічної активності служителів на Майдані та після нього – зміна їхньої залученості до соціального ландшафту українського суспільства.

Аналізувати фактичні прояви оновленого релігійного впливу та стратегії публічної релігії закликає П. Бейер, кажучи про два шляхи оновленого публічного впливу релігії: інституційний (створення окремої соціетальної системи) та соціально-культурний (де релігія виступає культурним ресурсом для соціальних субсистем) [14, с. 71]. Якщо ж для організованої публічної дії релігії потрібні сильні лідери, то «публічна роль і вплив релігії, можливо, ефективніші тоді, коли вона стає культурним ресурсом для інших систем (наприклад, політики)» [14, с. 73]. Для поглиблення такої схеми пропонуємо аналізувати прояви релігійного у публічному за Н. Луманном, який виділяє релігійну функцію та перформанс [29, с. 238-242]. Функція включає у себе традиційний прояв релігійного компоненту як виконання духовної функції, пошуку сакрального та відповідей на екзистенційні питання. Перформанс має на увазі ту релігію, яка «застосовується» до інших систем, тобто стає тим самим культурним ресурсом.

Концепція релігійного перформансу розглядає два шляхи подолання проблеми інтеграції релігії у глобальний світ – це консервативний та ліберальний шлях. Вони фактично продовжують лінію думки Луманна, де під консервативним шляхом мається на увазі традиційна сакральна функція релігії та акцент на допомозі у зціленні душі, а під ліберальним шляхом – перформанс, тобто, коли релігія допомагає та залучається до тих проблем, які первинно не є релігійними, рішення будуть релігійно натхненними. Ліберальний шлях або перформанс дає змогу релігії зламати межі свого функціонального «гетто» та повернутись зокрема на політичну сцену.

Таким чином, одне релігійне середовище може розглядатися через призму приватного або публічного, якщо дивитись на різні прояви релігії у соціальному середовищі. Може виглядати так, що релігія прямує або в бік концентрації на духовному служінні, або в бік виходу на публічну арену, де перед нею відкриваються два шляхи – екуменізму та партикуляризму. Екуменізм передбачає співпрацю релігійних організацій, де вони дають спільну відповідь глобальним проблемам, але не виключають з ситуації власні інтереси. Партикуляризм – це шлях відокремлення певної релігійної групи та ставка лише на реалізацію власного інтересу без залучення партнерів, що може спостерігатись у випадку суспільств, де певна релігійна течія має надзвичайну силу та поширення. Проте ліберальний шлях з використанням екуменізму може дозволити релігії стати ширшим культурним ресурсом для соціальної структури глобалізованого світу. П. Бейер називає сьогоdnішній тренд приватизованим плюралізмом релігій, хоча за деякими винятками він передбачає появу релігійно мотивованих рухів, які будуть працювати на суспільне благо. У кращому прогнозованому випадку релігія як культурний ресурс буде м'яко вплітатись у соціальне середовище, де соціальні рухи будуть включати у себе релігію саме у такому вигляді, але ніхто не буде перетинати кордони функцій безпосередньо релігійних груп або громадських ініціатив.

Метою такого ресурсного включення є прояв мобілізаційного впливу релігії у тих проблемах, які не є первинно релігійними. Орієнтовані на ліберальний шлях соціально-релігійні рухи можуть забезпечити нове місце для релігії у публічному просторі без виникнення нових конфліктів, тільки якщо релігійні актори не будуть перетинати принципової межі секулярних інституцій. На думку Н. Луманна, зазвичай релігія немов бореться зі структурними характеристиками глобального суспільства, протиставляючи себе новій системі, хоча ядро цінностей обох – прогрес та рівність – є однаковими [14, с. 105]. Соціальні рухи з елементами релігійного залучення створюють широкі можливості для побудови мостів, закриваючи собою прірву між приватними релігійними функціями та публічним впливом релігійного перформансу.

Поруч з такими можливостями стоять і високі ризики – зокрема політизація теології та теологізація політики, де вже існують не чисто релігійні рухи, а релігійно-політичні утворення [14, с. 30]. Переплетіння політичного устрою та релігійної мотивації або мобілізації може слугувати на користь створення нових ліній розколу та поширення офіційної ідеології, що не вкладається у рамки ліберального шляху розвитку публічної релігії. Так, на думку О. Агаджаняна, релігія стала частиною національної ідеї Російської Федерації, де її ресурс активно використовується владою для пропаганди та поширення власних цілей і задумів [1]. Використання релігійного ресурсу дійшло до сакралізації вертикалі влади у науковому дискурсі, а також тісного переплетіння релігійного з етнічним, коли Росія виступає в образі «захисника народів». Подібний ризик є не лише у межах РФ, він також присутній і в Україні, як спроби похитнути полірелігійний баланс та ліберальну стратегію держави стосовно релігійного середовища.

Глобальна проблема полягає в тому, що існує відчуття, що зі світом «щось не те», а релігія може дати певну відповідь на неї [23]. На тлі глобалізаційних змін і секулярні, і релігійні утворення використовують риторику «мови громадського сектору», аби легітимувати свою об'єктивність та діяльність [16, с. 205-221]. У цьому є певна схожість – і релігійний, і громадський сектор балансують у відносинах з державою, але водночас стають компонентами глобальних управлінських механізмів. Однак, якщо питання чи проблеми глобалізації не можна розглянути лише у секулярному вимірі, чи варто звертатись до залучення публічної релігії з конструктивними наслідками для суспільства? Глобальне громадянське суспільство може виступати медіатором політичного життя суспільства, де «глобальне суспільство, що постає, частково мотивоване релігією, керується глобалізацією, що може просувати трансформацію ексклюзивістських тенденцій релігійних груп, а також призвести до позитивного впливу на моральні конструкції та ринкові тенденції через трансрелігійну солідарність та консенсус в інтересах соціальної справедливості»

[23, с. 23]. Подібний вплив міг би також бути можливим і на рівні конфліктного менеджменту, де зіткнення так само не є чисто секулярними.

Парадокс сучасної секулярності і разом з тим повернення релігійного до публічної сфери описують П. Норріс та Р. Інглхарт як те, що у світі рекордна в історії кількість релігійних людей, однак індустріальні суспільства лишаються секулярними [3, с. 253]. Натомість сучасні «сплески» пробудження релігійної свідомості чи повернення до неї, на їхню думку, породжені різницею у рівні економічного розвитку. І це стосується не лише країн, що розвиваються та переживають кризу, а й більш розвинених – що торкається не лише рівня добробуту, а задоволення потреб вищого порядку (самореалізації, духовності, тощо). Тобто, люди під впливом стресу потребують і шукають методів для боротьби з ним, реалізуючи запит на підвищення рівня екзистенційної безпеки, і відповіді найчастіше знаходяться у різних системах віросповідання. Тому, якщо інституційна релігія або релігійні організації як соціальні інститути можуть втрачати свій вплив, безпосередньо духовне вчення – і яке вони безпосередньо транслюють – буде й надалі користуватись попитом, який може активно зростати [3, с. 257]. Посилення релігійної конкуренції між різноманітними деномінаціями нерідко дає позитивний ефект для релігійного залучення вірян – вони розвиваються, аби далі зацікавлювати і залучати вірних людей, а присутність інших подібних діячів спонукає до розвитку та переосмислення власних дій, як і стратегії їхнього впровадження.

Потреба екзистенційної безпеки тісно пов'язується з тенденцією до ресакралізації у боротьбі з втратою сенсу; окрім власне безпеки смислового виміру, у якому живе людина, їй також потрібна глибша аргументація щодо того, навіщо вона живе. Ресакралізація може стосуватись не скільки самого рівня релігійності, але культурної ідентичності (якою нерідко виступає релігійна самовизначеність або світська релігійність), що може спиратись на релігійну афіліацію. Залучення до релігії полягає в організації колективних ідентичностей, що виливається у формування та підсилення спільнот віруючих, а також до

змішування з соціальними, економічними та політичними інтересами людей [25, с. 186].

Дослідник зв'язку релігії та насильства С. Какар зауважує, що ідентичність у такому розумінні складається не лише з фізичних ознак чи її ментальних репрезентацій, а й з ментальних репрезентацій певної групи і культури – це зібрання культурних позицій, що інтерналізуються через символи, мають сильний емоційний вплив на тих, хто виступає членами такої культурної групи. Члени такої спільноти можуть бути залучені на різному рівні, що призводить до появи «фанатиків», для яких надзвичайно важливими виступають групові маркери ідентичності і які будуть шукати сакраментальне «ми є», щоб відмежуватись від інших за певною ознакою [25, с. 188-190]. Окрім самоусвідомлення релігійної людини через «я є», наступним кроком буде групова ідентичність – «ми є», що не лише дає досвід буття членом релігійної групи, а й підстави підкреслити, чим саме «ми» відрізняємось від «інших». В ідеалі подібна первинна установка груп вірян мала б з часом сприяти розширенню самосвідомості та призводити до відчуття резонансу з іншими релігійними групами. Але частіше створює межі, які породжують нетолерантність і дають потенціал до соціального насильства. Саме тому залучення релігійного компонента до конфлікту підсилює його; релігія надає емоційності для первинної соціальної групи і більш глибоку мотивацію для того, щоб інші маркери етнічної чи національної зовнішньої ідентичності – мова, вигляд, регіон походження – посилювали ті межі, що створюють. Релігійне виправдування конфлікту «включає» фундаменталістські цінності та вивільняє насильницьку пристрасть [25, с. 193]. У кожній релігії є бачення божественно виправданого насильства, яке може застосовуватись за певних обставин, – священні війни чи хрестові походи, джихад чи час Калі-Юги [15]. Цей потенціал може бути використаний фундаменталістами або іншими представниками релігійних течій заради їхніх цілей. Виходом з такої ситуації, на думку С. Какара, може стати розвинена політика мультикультуралізму, де спільний високий рівень життя у співпраці один з одним буде більшою цінністю, ніж досягнення

певних релігійно чи етнічно вмотивованих цілей домінування будь-якою ціною. Однак, розвиток подібної політики може забирати роки чи десятиліття і має пройти певні етапи долання таких конфліктів.

Глобальне поле світу складається з чотирьох елементів: окремих держав, систем держав-націй, людства та індивідів [70, с. 278]. Тому існує гостра потреба кроскультурних та міждисциплінарних знань, які допоможуть вийти за рамки суто теоретичних роздумів та допомогти у практичній площині. Соціологам бажано сприймати релігію не як один з соціальних інститутів, а як нейтральні соціальні та культурні практики, «акредитовані» людьми; тому важливим є вивчення ситуацій, коли релігія стає схожою на соціальний рух у розвиненому постіндустріальному суспільстві і стає ресурсом для соціальних рухів та змін [20, с. 233]. Реалістична парадигма розглядала релігію лише як інструмент для виборювання та розподілу влади на тлі відкидання релігійних досліджень поза кількісною методологією [18, с. 12]. Варто сприймати релігійний компонент як окремий фактор впливу, але частину життєвої інфраструктури [13, с. 110]. А тому у рамках цього дослідження використовуються методи різних дисциплін та з можливим виходом на практичні розробки у сфері конфліктного менеджменту.

1.3 Методологія дослідження релігійного компоненту у різних типах соціальних змін та конфліктів

У світлі особливої релігійної ситуації в Україні та скоріше повторення американської моделі ринку релігій з ліберальним законодавством [60], виникає питання, які ж теоретичні моделі можуть хоча б наблизити до розуміння процесів, які відбуваються у країні сьогодні. Ми маємо ситуацію, коли секулярний принцип відокремленості релігії від держави (принаймні у рамках законодавства) не заперечує реального політично-релігійного різноманіття. На допомогу може прийти концепт громадянської релігії, який особливо активно розвивав Р. Белла при аналізі американської ситуації [11, с. 289]. Так, наприклад, під американською громадянською релігією розуміється ситуація, коли релігійне

різноманіття не заважає загальній картині життя, що також включає в себе і набір вірувань, символів та ритуалів, а також легітиміє вищу політичну владу. Використання релігії у політиці нагадує про трансцедентні цілі для суспільства. Уперше поняття громадянської релігії використовує Ж-Ж. Руссо, коли розглядає релігію як умовний соціальний контракт, де присутнє визнання існування Бога, життя після смерті, винагороди за добро і зло тощо. В українському просторі ідею громадянської Церкви відстоював М. Драгоманов, де вона б мала стати «всенародною релігією» для України. Після свого зародження концепція громадянської релігії звільнилась від формалізму та служила для національно-релігійного розуміння (ідентичності), як вона може проявлятися і сьогодні, наприклад, через транснаціональні проекти. Однак, громадянська релігія може давати лише загальні рамки, у межах яких кожна церква чи деномінація обирає, як саме їй діяти [11, с. 293]. За тлумаченням Р. Белли, громадянська релігія – це універсальна та трансцедентна реальність, створена людьми; вона залучається до сфери моралі та політики, але також і до тлумачення теологічної або теоретичної кризи; більше того, він бачить перспективи переходу нового світового порядку до глобальної громадянської релігії [11, с. 299-302]. Концепт громадянської релігії є певним збірним тлумаченням того явища, коли релігія не тільки діє в рамках традиційної функції (або консервативного шляху), а ступає на ліберальний шлях (перформансу), що особливо простежується у подіях 2013-2017 рр. в Україні. Випадок соціальної та економічної кризи, плюралістичне релігійне середовище створює не лише унікальну ситуацію, але й усі умови для залучення релігійних акторів до інших соціальних субсистем, що найбільше можна розглянути на прикладі політики, моралі та культури, а також соціальної сфери вже у рамках подій на сході України.

Інакше побачили перспективу використання цього концепту українські дослідниці О. Горкуша та Л. Филипович. Згідно з їхньою оцінкою динаміки змін серед релігійних організацій після Майдану, в Україні формується особлива «громадянська Церква»: «Ми простежили за постанням нового феномену — Громадянської Церкви України, що, не будучи якоюсь окремою

інституалізованою організацією, інтегрує в собі різні Церкви (як віросповідні, а не організаційні співтовариства), конфесійних представників, духовних лідерів та громадян, об'єднаних спільною метою побудови гідного Майбутнього України на підставі вищих духовних цінностей та релігійно-національних ідеалів. Усі ці суб'єкти, докладаючи зусиль в межах індивідуальної специфіки, діяли відповідально та взаємоузгоджено, зосереджуючись при цьому на рівні взаємодії релігії та громади (Бога та людини), а не Церкви та влади (церковно-державних відносин). Орієнтиром для функціонування такої громадянської Церкви має бути Бого-людська, а не світсько-політична (навіть з елементами релігійного декору) програма» [74]. На їхню думку, українська громадянська релігія не втілилась у певну нову інституцію, а існувала як уявний союз релігійних груп, без ознак формалізму у вигляді неформальної спільноти, метою якої була розбудова України.

Таке явище могло б бути ідеальним з точки зору реалізації ліберального шляху для релігійних організацій, їхнього залучення до суспільних трендів та роботи над реформами, без проблем конкуренції, ворожнечі, ексклюзивізму тощо. Громадянська релігія, на думку А. Колодного [115], містить у собі певні ризики у тому випадку, коли вона може слугувати джерелом для «національного егоїзму» - якщо релігії виступають єдиною силою для підкреслення особливості та зверхності певної нації. Важливим уточненням для нього слугує особливий зв'язок громадянської релігії з державою та владою – її легітимація: «Громадянська релігія визнає священним авторитет держави, її лідера, основних державних документів. Бог цієї релігії постає скоріше в ролі якогось гаранту суспільного порядку, закону і права, а не покровителя якоїсь милосердної істоти. Можливо тому її пропонують називати ще «публічною релігією», «релігією республіки», «національно-творчою релігією», «політичною релігією», «патріотичною релігією» тощо». Головною особливістю громадянської релігії стає її надбудова над іншими утвореннями релігійного.

Варто розмежовувати поняття публічної релігії та політизації релігії. Якщо публічна релігія (як та, що має прояв за рамками «класичного» духовного виміру

або консервативного шляху релігії) та громадянська релігія (як більш складне утворення, яке потребує консолідації ідей та зусиль, а також взаємодії між релігійними утвореннями) дещо подібні, то під політизацією релігією слід розуміти прояв зв'язку політики та релігії. Тобто, політизація релігії має на увазі тісний контакт з політикою та владою зокрема, залучення релігійних акторів до політичного процесу, що може доходити до маніпуляцій, прямих втручань, політичних закликів тощо, як на особистому рівні, так і на рівні публічних маніфестацій. Натомість під громадянською релігією розуміється певне утворення, що передбачає бодай найменший рівень взаємодії та співпраці між релігійними організаціями в рамках соціально-духовного діалогу, тлумачення подій та діяльності в дусі солідарності та особливої єдності. Прикладом такого прояву громадянської релігії в Україні були маніфестації релігійного компоненту на Майдані (що також було і проявом публічної релігії у рамках ліберальному шляху), але що лише умовно або частково присутнє після завершення протестів. Так, сакралізація державних символів, пам'яті «Небесної сотні», а пізніше і жертв збройного конфлікту створила особливі умови для формування не лише нової сторінки історії, а й сакральних смислів.

Дослідниця А. Службська виділяє такі основні характеристики громадянської релігії в Україні після подій на Майдані: віра в Єдиного Бога; боротьба за незалежність, в якій українці покладаються на захист Бога; нація – головне джерело ідентифікації і в духовному сенсі зокрема [72, с. 6-12]. Із такими визначеннями важко погодитись, тому що в тлумаченні громадянської релігії на Майдані були присутні, по-перше, не лише монотеїстичні течії; по-друге, якщо нація виступає головним джерелом ідентифікації, це може стосуватись не всіх представників громадянської релігії у широкому сенсі. У питанні самоідентифікації доречним буде користуватись поняттям громадянської ідентичності, яка залишає за рамками етнонаціональний фактор та концентрується на спільній приналежності до українського суспільства.

У процесі конфлікту релігійний вимір може трансформуватись у політичні концепції, що пізніше перетворює релігію на знаряддя політичної мобілізації [56,

с. 162]. Загалом симбіоз політичних та релігійних ідей може відбуватись декількома шляхами [56, с. 45-48]:

1. Апелювання до релігійних ідей.
2. Спроби ушляхетнення політичної царини духом релігійного благочестя.
3. Створення політизованих релігійних організацій.
4. Трансформування міжрелігійних відносин згідно з політичним підтекстом через боротьбу за першість.

У випадку вивчення сполучення релігійного та політичного компонентів, важливо перевіряти їхній рівень впливу за двома параметрами: чи перетворюється релігійна доктрина на військово-політичну програму; чи свідомо політична сфера насичується релігійними символами, риторикою, мотивацією [41, с. 150]. Ідеться також і про сакралізацію військово-політичного протистояння та вимірювання особливостей риторики різних сторін конфлікту та ключових релігійних лідерів зокрема. Таким чином, релігійна сфера виступає транслятором міфологічних образів та «образу ворога», якщо такий присутній [41, с. 164].

Разом з політичним компонентом релігійна складова може проявлятися через вплив на побудову або трансформацію суспільної та національної ідентичності у прив'язці до національних цінностей. Типовим наслідком військового конфлікту є поява поділу ідентичностей на «своїх та чужих», «друзів та ворогів» [49, с. 133]. На пострадянському просторі триває боротьба з «радянською» ідентичністю, а тому і сам конфлікт в Україні може розвиватись не через боротьбу за території, а через боротьбу за ідеї та бачення себе у певній парадигмі, зазначають російські дослідники Є. Білоусов та А. Дибиров [49, с. 145]. Водночас прагнення до оновленого розвитку посткомуністичних суспільств призводить до «національного відродження», що провокує нові конфлікти [41, с. 150]. Етнонаціональні конфлікти нерідко можуть трансформуватись у етноконфесійні через реактуалізацію історичної пам'яті та появу мобілізаційних лідерів. Особливостями етноконфесійних (або релігійних) конфліктів є такі ознаки: швидша трансформація латентної фази у відкриту

форму та перехід до «батальної» фази; швидша ескалація, мобілізація всіх можливостей та ресурсів, жорстокість; досягнення цілей військовими методами майже неможливе; спроби учасників конфлікту залучити своїх одновірців; руйнівний характер конфлікту та закарбовування в історичній пам'яті народу [56, с. 154]. У процесі конфлікту релігія трансформується в політичні концепції і може виступати знаряддям політичної мобілізації у майбутньому [56, с. 162].

Побудова ідентичності складається не лише з фізичних ознак, а й з ментальних репрезентацій певної групи і її культури, а також набору того, у що вірить група про людину, природу та суспільство (включно з поглядом на «іншого»). Ці культурні позиції, трансльовані та інтерналізовані через символи, мають сильний емоційний вплив на тих, хто складає певну культурну групу [25, с. 188]. Люди, чия групова прив'язаність сильніша за інші ідентичності, можуть використовувати сенс групової ідентичності – «ми є» – заради актуалізації своєї ідентичності. У випадку з релігійною ідентичністю, окрім релігійного самоусвідомлення «я є», вимір ідентичності «ми є» дає розуміння, як це – бути членом спільноти. В ідеалі подібна приналежність мала б розширювати світосприйняття, але частіше це створює межі, які породжують нетолерантність та ворожнечу, а також можуть призводити до насилля [25, с. 190].

У рамках даних концептів можна розглянути поняття толерантності та ймовірність того, що ця концепція є успішною на практиці [11]. Зокрема, розуміння «антагоністичної толерантності» включає у себе міркування, що «позитивної» толерантності не існує, тому що вона породжує статику у суспільстві та намагається будувати мости там, де вони не потрібні. Що більш важливо, політичні лідери зацікавлені у включенні поняття «нації» до повсякденного життя та агітації, тому що це дає швидкі та ефективні результати у грі між «своїми» та «чужими» [11, с. 216]. Релігійний чинник може бути потужним підсилювачем, які легітимують дані ідеї. Тому у світі може проявлятися тенденція повернення до використання релігії як ідеології, яка нівелює перспективи державного секуляризму та захисту релігійних меншин: «у сучасних державах релігія як віра завжди вразлива перед тиском мобілізації

релігії в якості ідеології» [11, с. 215]. Якщо ж у певному регіоні пануватиме релігійний націоналізм, то релігійні (або етнічні) меншини будуть виглядати самі по собі нелегітимними, а тому символи їхньої присутності не будуть толеруватися. Це один з головних ризиків, перед яким постають держави, намагаючись заново легітимувати свої дії або відродити національну ідею через афіліацію з певною релігійною спільнотою та підвищення її соціального статусу до найвищих рівнів. Варто звертати увагу на переваги «різноманіття як цінності», тому що саме така концепція в основі політичного устрою буде приносити більше вигоди як в політичному, так і в економічному сенсі на прикладі вищого рівня життя [28]. Ключове питання полягатиме в тому, наскільки представники більшості у межах певної території готові приймати «іншого», зважаючи на перспективи покращення власного життя.

Культурні конфлікти, де може бути залучений релігійний чинник, присутні у кожному суспільстві. Особливо це стосується тих соціумів, де різні культурні ідентичності змушені зустрічатись та переплітатись у повсякденному житті. Глобалізація, з одного боку, може підсилювати економічну складову і створювати певну бізнес-еліту, але водночас поглиблювати культурні конфлікти серед еліти. Визначення **культурних підприємців** має на увазі особистостей чи інститути, які політизують культуру чи використовують її заради економічної або політичної вигоди [3, с. 32]. Вони стають особливо успішними за наявності ресурсів для такого розподілу; якщо ж інститут держави послаблюється, буде менше можливості вирівнювати соціальну дезінтеграцію, що призводить до появи альтернативного способу вирішення або задоволення запитів – насильства. Економічна нерівність, викликана лібералізацією ринків під впливом глобалізації, може знівелювати ліберальні політичні практики та стати вибуховим тригером для культурних конфліктів [6]. Важливою складовою у подібній ситуації може виступати релігійний чинник, який або самостійно створює лінії розколу «свої – чужі», або ж підсилює інші фактори розділення. Тоді ж етнічна та релігійна «карти» стають сильним чинником для мобілізації прихильників і ресурсів у потенціал конфлікту. Символічні ресурси, які надає

релігійний інститут, пропонують надію, обіцяючи культурне підсилення для знесиленої частини населення. Водночас культурні підприємці стають тими, хто бере участь у «політиці ідентичностей», яка є фіксованою через ряд причин і не сприяє переговорам. Сила подібних підприємців зростатиме щоразу, як буде слабнути вплив центрального апарату влади. Підсилення розколу може відбуватись через суб'єктивну маргіналізацію релігійної групи та використання соціального капіталу культурних підприємців [7, с. 8]. Часта причина культурних конфліктів – нерівномірний розподіл економічних та політичних ресурсів, що може бути подоланим, якщо центральна влада домовляється з культурними підприємцями, де перша група чесно розподіляє ресурси, а друга – не політизує ситуацію чи конфлікт з метою його не-ескалації [3, с. 39-47].

Тенденцію трансформації конфліктів підтверджує С. Здіорук, зазначаючи, що пізня самоідентифікація української нації та ексклюзивно-інклюзивна роль релігії відносно етносу та нації призвели до того, що релігійний компонент заміщає собою брак етнічності, а наявний етноконфесійний чинник конфлікту безумовно екстраполюється на суспільно-релігійні відносини у багатьох формах [56, с. 77-82]. Варто зважати на те, що Україна була та залишається полірелігійною країною і разюча зміна середовища з монополією певної конфесійної гілки через політичний тиск може призвести до критичних наслідків, зокрема, спровокувати ще більш глибокі конфлікти та поглибити розділення за релігійною ознакою. С. Здіорук вбачає роль єдиної православної Церкви у консолідації, через єднання УПЦ КП, УПЦ (МП) та УАПЦ, що дасть міцне підґрунтя для національної релігії в Україні [56, с. 91-96]. Однак подібний зсув може призвести до негативних наслідків, оскільки саме полірелігійність та підтримка крихкого балансу релігійних сил дозволяє зберігати свободу у діях та стратегіях та уникати монополії впливу. Відсутність однозначної переваги певної церкви або іншої релігійної організації [60] робить ситуацію подібною до американської моделі релігійної сфери, а не до типово європейської.

Якщо ми звернемося до формування вибірки, то респонденти для цього дослідження були відібрані за методом цільового відбору, а не класичної вибірки

[63]. Це уточнення використовується для того, щоб не плутати визначення репрезентативності кількісної вибірки та показовості даних цільового відбору якісного дослідження. Якісний підхід у дослідженні не мусить претендувати на розповсюдження своїх результатів на генеральну сукупність; він радше застосовується для того, щоб аналізувати нові або видозмінені соціальні тенденції, явища тощо. Саме з цих причин було обрано якісну соціологічну методологію з набором різних міждисциплінарних методик для вивчення оновлених соціальних явищ, які лише почали утворюватись внаслідок тривалого соціально-політичного конфлікту в Україні з кінця 2013-го року. У випадку формування вибірки для аналізу релігійної складової конфлікту було обрано метод сніжного кому; окрім того, завдяки активній суспільній праці та включеному спостереженню, певні респонденти потрапляли у цільовий відбір через доступність; показовим прикладом стало опитування серед військовослужбовців 30-ї Окремої механізованої бригади щодо ролі капеланів. Таким чином, різноманіття методів дослідження дозволило включити у цільовий відбір експертів та респондентів різного рівня обізнаності та залученості до конфлікту, що з різних сторін показує функціонування релігійної складової та її прояви у соціумі.

Додатково на етапі формування вибірки застосовувався такий метод як «вибірка на основі суб'єктивного судження». Подібний спосіб використано через те, що автор включена у саме середовище, була учасником більшості з проявів ключових подій, які досліджує. Саме це створило такі умови для дослідження, за яких вона є включеним спостерігачем [5, с. 193]. Використання подібного додаткового методу відбору респондентів для дослідження обумовлене тим, що воно не має на меті побудову репрезентативного для усього українського населення результату; конкретною ціллю є спростування або підтвердження ключових гіпотез щодо залучення релігійної складової до суспільно-політичного конфлікту та вплив самого суспільного середовища на цю складову. Подібний метод відбору респондентів застосовується тоді, коли є потреба в унікальних випадках, які можуть бути більше інформативними; триває вивчення закритих

спільнот (капелани та військовослужбовці); існує потреба у вивченні окремих глибинних кейсів для розуміння суті змін, що відбуваються [32].

Комбінування таких польових методів та аналізу разом з вивченням останніх кількісних досліджень (від Київського Міжнародного Інституту соціології та Центру Разумкова) дозволяє порівняти тенденції та доповнити їх особистими історіями та причинно-наслідковим зв'язком, яким його бачать респонденти. Отже, подібна змішана методологія соціології релігії, яка включає різні методики, аналіз кількісних даних та контент-аналіз офіційних документів, наприклад, даних про переслідування за релігійними переконаннями та порушенням прав людини, є комплексним підходом для аналізу вказаної проблематики.

Методологія цього дисертаційного дослідження переважно належить до сфери соціології релігії, але спирається в аналізі середовища на змішані методи. Основою є якісна методологія соціології, з відбором респондентів для глибинних інтерв'ю, з включеним та невключеним спостереженням, якісним контент-аналізом документів (від офіційних заяв, звітів та даних соціопитувань до дискурсивного аналізу думок, які були опубліковані у різних джерелах та соціальних медіа). Додатковим компонентом є експертне опитування, яке розпочалось з самого початку протестів на Майдані і продовжується дотепер у вигляді коментарів та бесід. Серед обраних спеціалістів – фахівці-релігієзнавці, філософи, юристи, богослови, соціальні та державні активісти, військовослужбовці тощо. Аналіз різноманітних точок зору експертів дає змогу додатково оцінити пройдешні події, порівняти їхній аналіз та зробити власний висновок, що спирається на результат опитувань та збору інформації різними методами.

Оскільки це дослідження перш за все стосується конфлікту у різних стадіях та проявах в Україні, я вважаю доречним додати окремий компонент аналізу, яким послуговуються конфліктологи та аналітики. Мається на увазі використання методики аналізу середовища у вигляді контент-аналізу конфлікту та його динаміки, а також одна з технік системи аналізу проєктів «Не нашкодь»

[78], яка стосується аналізу середовища у рамках факторів об'єднувачів та розділювачів.

Методика «Не Нашкодъ» була розроблена колом європейських спеціалістів перед початком війни на території колишньої Югославії. Первинною метою було розробити просту методологію аналізу розповсюдження гуманітарної допомоги або інших видів допомоги територіям, що постраждали внаслідок конфлікту або певних катаклізмів. Ключовим принципом «Не Нашкодъ» є аналіз середовища з точки зору факторів, які можуть або об'єднувати місцеву громаду, людей, групи тощо, або ж розділяти. Подібний розподіл факторів є надзвичайно важливим для аналізу певної ситуації конфлікту, для розуміння, що саме і як саме може впливати на динаміку процесу. Фактори-об'єднувачі визначаються відповіддю на питання «Що допомагає єднатись, знаходити спільне?». Це можуть бути географічні локації, певні чинники, думки, емоції, пережитий досвід, явища, особливі рухи або вірування – будь-що, що дійсно сприяє об'єднанню індивідів з певної соціальної групи. На противагу ним фактори-розділювачі породжують конфлікти, суперечності та відповідають на питання «Що нас розділяє? Що заважає нам єднатись?». У рамках цих питань важливо підкреслити, що ці категорії є динамічними – різні об'єднувачі залежно від обставин можуть переходити у категорію розділювачів і навпаки. Окрім того, кожен із факторів впливу може мати різну силу та характер прояву (тимчасовий або постійний). Подібний аналіз середовища окрім розуміння поточного стану конфлікту або соціальної групи дозволяє прогнозувати можливі сценарії розвитку подій та дає розуміння, що саме може спричинити або нівелювати конфлікти, зіткнення, співпрацю тощо. Тому подібний аналітичний інструментарій є доречним для даного дослідження.

Ще один метод – це контент-аналіз конфліктної ситуації, який передбачає декілька рівнів розуміння та аналізу того, що уже сталось. Створення мапи конфлікту має на меті символічне відображення усіх акторів певної ситуації, як внутрішніх, так і зовнішніх сил впливу; їхню соціальну позицію у цій ситуації; аспекти присутності – позиції та інтереси сторін, потреби та страхи. Не менш

важливий етап розуміння ситуації – це визначення можливих причин, які призвели до наявного перебігу подій або можуть впливати на їхній розвиток в подальшому. Окрім нанесення на мапу ключових акторів та сил впливу в певному конфлікті, прогнозування, аналіз позицій та інтересів основних гравців дає змогу зрозуміти, як саме може розвиватись конфлікт у майбутньому, якою є справжня мотивація сторін у даному випадку і які прогнози можна зробити.

Отже, рамки даного дослідження не обмежуються лише якісною соціологічною методологією. Перш за все це зроблено заради того, аби подивитися на перебіг подій за обраний період з різних точок зору, що може підвищити рівень розуміння ключової динаміки конфліктного процесу. Подібна змішана методологія зі сфери аналізу конфліктів та соціології релігії може відігравати ключову роль для компетентності самого дослідження та прогнозування можливого розвитку подій. Якісний прогноз, натомість, може дати змогу для представників соціальної або державної сфери врахувати цей аналіз та використати з огляду врегулювання або попередження можливих конфліктних ситуацій з залучення або у релігійній сфері.

Висновки до першого розділу

На основі проаналізованих джерел було виявлено, що релігієзнавство та соціологія релігії перебувають у перехідному періоді щодо теоретичних пошуків нового місця для релігії у публічному просторі. Відбувається відхід від класичного соціологічного знання, коли релігія не протиставляється секулярному, світському тощо, а створює більш складні категорії. Релігія досліджується у двох площинах: субстантивно (вивчати, що таке релігія) та функціонально (розуміти, що релігія робить).

Завдяки визначенню релігійного конфлікту та відмежуванню від релігійної складової доведено, що релігійний конфлікт має ціннісно-ідеологічний характер, залучає представників однієї або декількох релігійних груп, його дуже важко врегулювати через переговори. Виявлено, що в українському випадку релігія

виступає як культурний ресурс у рамках загальної соціетальної системи, а не як окреме джерело впливу, що буде розглянуто у подальших розділах. Релігійна складова інтегрується в інші суспільні структури, впливаючи на динаміку подій в цілому суспільстві. Під релігійною складовою розуміються різні прояви залученості, впливу, діяльності та риторики релігійних акторів (які можуть бути представниками певної релігійної групи або діяти самостійно), що певним чином додається до динаміки суспільно-політичних подій та впливає на їхній перебіг.

Після порівняння трьох головних підходів до вивчення релігії у конфлікті автором обрано інструментально-конструктивістський підхід. Тобто, релігійний компонент виступає культурним ресурсом для різних структур соціетальної системи, є допоміжною силою та ресурсом, а не відокремленою структурою у рамках цього соціально-політичного конфлікту.

Для аналізу залучення релігійного компоненту до конфлікту було обрано поняття ліберального та консервативного шляху за П. Беєром та суміжні поняття функції та перформансу релігії за Н. Луманном. Консервативний шлях або функція релігії має на увазі «традиційні» форми релігійних проявів у суспільстві у вигляді духовної функції та проведення ритуалів. Ліберальний шлях або перформанс проявляється через вихід релігії на публічну арену через глибше залучення до інших підсистем суспільства. Визначено, що ліберальний шлях ставить певні вимоги до релігійних лідерів, яким не всі готові відповідати на сьогоднішній день та переорієнтовуватись на співпрацю замість прихованої або відкритої конфронтації.

Додатково виявлено, що для пострадянського середовища опорними є розробки теорії десекуляризації В. Карпова та В. Єленського, які вбачають такі основні маркери процесу: 1) зближення з секулярними інституціями та релігійними нормами; 2) відродження релігійних практик; 3) повернення релігії в публічну сферу; 4) відновлення релігійного змісту у різних культурних субсистемах, включаючи мистецтво, філософію та науку; 5) пов'язані з релігією зміни в соціальному субстратумі. Ці маркери в українському суспільстві

вказують на нові прояви публічної релігії у різних сферах, що буде доведено пізніше.

На основі порівняння основних теоретичних підходів сучасної соціології релігії встановлено, що теорії публічної релігії та громадянської релігії найбільше підходять для опису та аналізу суспільно-політичних змін з кінця 2013-го до середини 2017 року в Україні. Під громадянською релігією визначено взаємодію та співпрацю між релігійними організаціями в рамках соціально-духовного діалогу, тлумачення подій та діяльності в дусі солідарності, що може ставати над конфесійними розбіжностями та інституціями. Публічна релігія має ширший вимір та стосується усіх проявів релігійного у публічному просторі суспільства, коли релігія стає культурним ресурсом для інших соціальних субсистем.

Отже, автор роботи, базуючись на принципах соціології релігії, послуговується теоріями публічної та громадянської релігії, маркерами десекуляризації за В. Карповим та В. Єленським, розмежовує поняття релігійного конфлікту та конфлікту з релігійним компонентом, а також аналізує прояви релігійної складової через концепт ліберального шляху або перформансу та консервативного шляху або функції за П. Беєром та Н. Луманном. Доробки, надані у наступних двох розділах, розкриватимуть запропоновані теоретичні підходи.

РОЗДІЛ 2 РЕЛІГІЙНА СКЛАДОВА ВНУТРІШНЬОГО СОЦІОПОЛІТИЧНОГО КОНФЛІКТУ 2013-2014 РР.

2.1 Релігійні організації в контексті суспільно-політичного розвитку України в період незалежності

Ситуація в українському релігійному контексті розвивалась разом зі становленням незалежної країни. 72 роки атеїзму та секулярності за часів СРСР вилились у вибух нових релігійних рухів та повернення релігії у публічний простір на початку 1990-х років [55, с. 11-21]. Цей сплеск разом з економічною та соціальною перебудовою характеризувався появою численних релігійних рухів, виходом церков та інших релігійних організацій з підпілля (зокрема УГКЦ), а також поширенням та розвитком нових мереж релігійних груп. Україна залишалась поліконфесійною та полірелігійною державою. Конфесійна приналежність історично виступала формою осмислення та виразу міжетнічних, економічних, цивілізаційних та політичних суперечностей [76, с. 60]. У контексті релігії в Україні потрібно розглядати два процеси – секуляризації та становлення національної свідомості, стверджує І. Яковенко: «Конфесійна приналежність з зони абсолютних та останніх орієнтирів переміщається у сферу особистого вибору. На цьому фоні значимість загальнокультурної та громадянської ідентичності зростає. У цих процесах церква знаходить собі місце... Усі конфесії України можуть знайти своє місце в панорамі політичної нації та національної держави, яка орієнтується на європейські цінності» [76, с. 82-83]. Конфесійна приналежність, особливо зі змінами у період після здобуття незалежності, набула функції цивілізаційного та політичного маркера, що буде відображуватись на багатьох подіях та риториці, де будуть залучені релігійні організації.

Разом з поверненням релігії до сфери культурно-духовного життя України, релігійний «вибух» супроводжувався різними наслідками. Українська Греко-католицька Церква виходить з підпілля, що спричинює появу конкуренції з Українською Православною Церквою та щодо розподілу церковного майна – визначенням, які собори та храми повертаються до УГКЦ, особливо на території

західних областей. Питання повернення релігійного майна та будівель залишається актуальним навіть і в 2017 році, але початок 1990-х характеризується надзвичайним періодом активних зіткнень, судових процесів та конфліктів. На територію України прибувають численні місіонери та проповідники, в тому числі зі Сполучених Штатів Америки, які починають розвивати євангелістські та протестантські громади. Після основного перерозподілу власності та позицій, релігійне середовище дещо стабілізувалось. За даними Держкомітету у справах релігій, якщо на початку 1990-х років в Україні налічувалось більше тисячі гарячих точок (де відбувалось релігійне протистояння), то на початок 2003 року таких суперечливих місць або об'єктів лишилося близько 100 (через майнові суперечки), а у 2002 році не було жодного випадку відкритого релігійного протистояння з застосування сили [76, с. 52]. Попри те що більша частина населення визначає себе як християни, завжди були присутні інші релігійні течії. На початок 2016 року зареєстровані 35 709 релігійних організацій, кількість яких помірно зростає рік від року [103].

Моментом зміни динаміки релігійної сфери України можна назвати православний «розкол», коли були утворені три основні православні юрисдикції, що діють сьогодні: Українська Православна Церква (у єдності з Московським Патріархатом, УПЦ МП), Українська Православна Церква Київського Патріархату (УПЦ КП) та Українська Автокефальна Церква (УАПЦ, яка тепер має ще одну окрему гілку, УАПЦ (оновлену)). Її історія мала суспільні та внутрішньо-церковні передумови, тому що вже у 1989 році частина вірних Українського екзархату Московського Патріархату, зокрема Західної України, рішуче виступила за розбудову церковного життя з урахуванням місцевої національно-культурної ідентичності, пов'язуючи це питання із необхідністю здобуття автокефалії для українських єпархій у складі МП [249]. Тоді ж частина кліриків почала виходити зі складу церкви, приєднуючись до складу УАПЦ. Після архієрейського собору Російської Православної Церкви (далі – РПЦ) в 1990 році Українській Православній Церкві надали автономність в її управлінні та провели низку інших реформ [248]. Пізніше конфлікт загострився серед

архієреїв УПЦ та РПЦ, і переламний момент настав тоді, коли митрополит Філарет (Денисенко) відмовився подавати у відставку і виступив проти Архієрейського Собору РПЦ. Харківський собор, проведений єпископами УПЦ в 1992 році, Філарет не визнав, і у цьому його підтримують представники державної влади, певно, намагаючись уникнути дестабілізації найбільшої церкви. Влітку 1992-го року конфлікт поглиблюється, у результаті чого утворюються три основні православні церкви, які залишаються такими до 2017 року. Усі три юрисдикції – УПЦ МП, УПЦ КП та УАПЦ – декларують як стратегічну ціль відновлення єдності Української Церкви (пізніше у риторичі вона фігуруватиме як Єдина Помісна Церква) та отримання автокефалії. Але «Москва диктує попередню умову (перед автокефалією. – прим. авт) - возз'єднання двох інших церков з РПЦ та покаяння, стверджує, що автокефалія може бути отримана з рук Москви. Окрім того, на думку Москви, зараз говорити про досягнення автокефалії Українською Церквою не на часі» [76, с. 58]. Питання автокефалії, єдності православ'я та православних українців станом на 2017 рік залишається актуальною темою і набуває нового розвитку в дискусіях після 2013 року.

У звіті від Міністерства культури України станом на березень 2017 року, (найбільші) релігійні організації нараховують: УПЦ (МП) всього 12 653 організацій, УПЦ КП 5264 організацій, УАПЦ 1239, УАПЦ (оновлена) 32 організації, УГКЦ має 3562 зареєстровані одиниці, 1117 організації у Римо-Католицька Церква (РКЦ), Всеукраїнський Союз Церков Євангельських Християн-баптистів (ВСЦ ЄХБ) налічує 2639, ВСЦ християн віри євангельської-п'ятидесятників 1702, адвентисти 1034 організації, серед мусульман – Духовне Управління Мусульман України (ДУМУ) 114 організацій, 23 – Духовне Управління Мусульман України «Умма» (ДУМУ «Умма»), всього мусульманських організацій – 252; 304 організації іудеїв, 151 – неоязичників та рідновірів та інших [121]. За конфесійним розподілом серед усіх РО домінують християнські – 97%, де найчисельнішими є православні громади (55,4% від християнських деномінацій), протестанти (29,9%) та католики (14,7%) [103].

Проте повністю покладатись на ці дані як ті, що відображають релігійну мапу України, не видається можливим. Тенденція до завищування статистичних показників релігійними організаціями зберігається від початку 1990-х років [76, с.50]. Чимало релігійних організацій залишаються лише «на папері», поки кількість реальних вірян, які відвідують культові споруди, поза статистикою. Офіційно Мінкульт лише почав відслідковувати деякі з релігійних громад: минулого року фіктивних громад було 588, а цього року вже 854; майже половина з них припадає на найбільші українські конфесії: 184 за УПЦ (МП), 270 – УПЦ КП, 44 – УАПЦ та 33 – УГКЦ [113]. Додатково держслужбовці не могли врахувати ту частину релігійних громад, які знаходяться на непідконтрольних уряду територіях через недоступність цих даних. Тому вони можуть спиратись на наявні документи або ж статистику, яку надають самі представники духовних центрів. Поза аналізом залишаються і ті релігійні групи, які можуть діяти без реєстрації, що також дозволяється законом. Однією з причин подібних проблем, як і наслідків, що витікають з церковної політики, є бажання різних напрямків християнських конфесій стати всеукраїнськими, поки перехідний етап їхнього остаточного становлення досі триває [40, с. 2].

Згідно з опитуванням Центру Разумкова [251] від травня 2016 року, в Україні зменшилась частка вірян у порівнянні з 2014 та 2016 рр. Показник опустився до 67% (у 2014 був 76% і 70% у 2016), зрівнявшись з довоєнним рівнем 2013 року. Водночас дослідження Пью Центру від травня 2017 року демонструє, що у Бога вірять 86% українців, з них 78% визначають себе православними, 10% католиками, приблизно 1% мусульман, 7% не відносять себе до релігійних течій та 5% - інші [79]. Релігійність значно зросла порівняно з початком незалежності, адже у 1991 році лише 39% респондентів віднесли себе до числа православних.

Релігійна активність, відвідуваність богослужінь та регулярність релігійних практик, як і релігійна свідомість, досі є географічно залежною; мешканці Заходу декларують вищу релігійність на відміну від мешканців Сходу, Центру або Півдня. Так, раз на тиждень і частіше в Україні в церкву в середньому ходять 12% населення [79]. Тут знову присутня певна регіональна

диференціація: на Заході цей показник сягає 35%, тоді як на Півдні та Сході 4% і 3% відповідно. Ці ж цифри збігаються з показниками матеріальної підтримки церквам: про регулярні пожертви говорять 23% українців на Заході, 2,9% на Півдні і 3,8% на Сході [114]. При цьому релігія є дуже важливою у житті для 22%, дещо важливою для 45%, не дуже важливою для 30% респондентів. Але зараз релігія для українців є більш важливою, ніж раніше, для 67% відповідачів. Іншою стабільною ознакою суспільства є його релігійна толерантність. 75% респондентів вважають, що всі релігії мають право на існування як різні шляхи до Бога. При цьому 12% відповідачів певні, що мають існувати «лише традиційні релігії», а 9% переконані, що тільки їхня релігія є істинною [144].

Зміни торкнулись і конфесійного середовища. В дослідженні Центру Разумкова 2017 року найбільшою православною конфесією визначається УПЦ КП, з нею себе асоціює 26,5% українців, однак частка її громад серед релігійного ландшафту України лише 14%. Водночас в її основного конкурента – УПЦ (МП) – 12% підтримки згідно з опитуваннями, але 35% всіх парафій. За словами Д. Горєвого, «це свідчить про два факти. По-перше, що релігійна мережа Московського Патріархату майже втричі більша від Київського – 12 тис. проти 4,8 (порівняння по кількості діючих громад). Так, в 16 областях та місті Києві УПЦ має більше половини всіх релігійних громад. В той час, як Київський Патріархат домінує над Московським лише в Галичині, на яку припадає 38% усіх парафій УПЦ КП. По-друге, виходить, що або більшість віруючих ходить до КП, а храми МП стоять порожні, або ж віруючі достеменно не знають куди ходять. Скоріш за все, більшість ходить в МП, бо відповідна інфраструктура більш розвинута, однак на рівні ідентичності вони декларують себе вірянами КП».

Високим показником відрізняється частина тих вірних, які називають себе «просто православними» (35,7%). Точного пояснення причин такої ідентифікації нема, але визначати такий вибір можуть такі фактори: втома від ворожнечі та конфлікту між юрисдикціями, складність у виборі певної юрисдикції, необізнаність щодо різниці у культово-догматичних особливостях певних релігійних гілок. У персональних розмовах чимало подібних «просто

православних» називали головною причиною подібного вибору те, що вони схиляються до екуменічних настроїв і з радістю б стали частиною Єдиної Помісної Церкви, коли така утворилась би. Відсоток тих, хто вважає, що єднатись варто навколо Київського Патріархату стабільно зростає за останні роки (2014-2016) – від 16,7% до 29,2%. Разом з цим змінюється думка стосовно того, чи має УПЦ лишатись частиною РПЦ, – з 22,3% підтримки показники за сім років впали до 7,7% у 2017-му.

Першою і найбільш визначною подією у контексті різких змін за останні 2013-2017 роки в Україні стали протести на Майдані, які пізніше розвинулись у насильницьке протистояння та вбивства у центрі столиці. Одразу після завершення цих подій країна пережила анексію Кримського півострова та початок збройних дій на Сході України, які тривають і досі. Саме ці події актуалізували прояв релігійного компонента, на що звертає увагу це дослідження.

2.2 Етнорелігійний фактор суспільних процесів та динаміка державно-конфесійних відносин

У світлі роздумів про приватизовану релігійність та повернення релігії на публічну сцену, кейс українського Майдану – протесту кінця 2013 – початку 2014 року – стає прецедентом. Залучення релігійних лідерів, груп та організацій до самого протесту, переговори з владою та опозицією, постійна присутність та різноманітні ролі релігії, які стали частиною новітньої історії – доказ одночасного повернення релігійного компонента до публічної сфери, а також його видозміни під тиском глобалізованого світу, соціального контексту і суспільного ландшафту. Там, де релігія стала культурним ресурсом для суспільних процесів, для неї постають як нові можливості, так і серйозні виклики та ризику.

Виклики суспільно-політичного конфлікту стали актуальними не лише для секулярного середовища, а й для представників релігійної сфери – Майдан

відбувся і для релігійних організацій України [120], змінивши релігійний ландшафт та характер відносин соціуму й релігії. «Постреволюційне» суспільство спонукало до трансформаційних процесів, поставивши церкви перед вимогою змін, щоб вони могли відповідати запитам оновленого середовища. Поки тривають дебати про впливову роль релігії [74] у протесті [86], фактологічних свідчень про те, як саме проявлялась ця роль на Майдані, які функції взяла на себе та чи впливав Майдан на самі релігійні організації, бракує.

Публічно релігія була присутня на Майдані не від першого дня. Протести динамічно змінювались під впливом внутрішніх та зовнішніх подій, тому доречно виокремити періодизацію з огляду на зміну вимог протестувальників, їхньої мотивації та динаміки залучення релігійних акторів.

А саме, можна умовно виділити чотири етапи розвитку протесту на Майдані: ЄвроМайдан (до ночі на 30 листопада 2013 року), Майдан мирний (30.11.2013 – 19.01.2014), Майдан радикальний (19.01.2014 – 22.02.2014) та Майдан завершальний до середини березня 2014-го року. Перший період, ЄвроМайдан, характеризується участю студентів та представників інтелігенції, але без публічного представництва духовенства. Хоча певні згадки про священників, які спостерігали за «танцювальним» протестом під стелою на майдані Незалежності були, вони не залучались до самих подій. Зокрема активність проявляли деякі представники протестантської спільноти, про що згадує декан Української Євангельської теологічної семінарії, пастор церкви «Свята Трійця» Денис Кондюк:

«До Майдану у його листопадній формі я дуже скептично ставився. Я не люблю протиставлення, а тут нам пропонували дилему: або за ЄС, або за Митний Союз... Водночас я був засмучений тим, що частина християн на хвилі страху «гомодиктатури» почала підтримувати східну інтеграцію, підтримуючи політичні маніпуляції» [53, с. 21].

Ігор Калюжний, син єпископа протестантської церкви «Нове життя», який пізніше стане активним учасником протесту та добровольцем в зоні проведення Анти-терористичної операції (за державною документацією – зони збройного

конфлікту на сході країни; далі – АТО), свідчив про період ЄвроМайдану, що «ніхто не думав про Майдан. Головний лозунг – ми за Європу (мається на увазі орієнтація перших протестувальників на інтеграцію України в Європу, через що суспільство було розділене, оскільки не всі це підтримували. Однак пізніший термін Майдан мав на увазі сам протест проти влади, а не рух в бік євроінтеграції – прим. авт.)» [53, с. 14].

Подібне активне коментування подій з боку представників протестантської спільноти стало лише відлунням активізації роздумів та переосмислення власних дій і для багатьох релігійних організацій, коли вони постали перед критичними викликами порушення прав людини, випадків насилля та необхідності включитись у протест у тій чи іншій формі. У випадку ж протестантів подібна підтримка Майдану породила розкол всередині релігійних громад, а також теологічне переосмислення протесту та принципу «всяка влада від Бога», що вилилось в окремі дискусії та теологічні круглі столи – Церква в умовах війни [157] та Богослов'я Майдану [90].

Важливо розуміти, де включався релігійний аспект впливу, а де релігійні організації апелювали до власних соціально-політичних позицій, зазначає Д. Брильов: «До 30 листопада релігійний аспект може бути лише штучно притягнений в якості певної мотивації протестувальників. Безумовно, спроби маніпулювати релігійним питанням щодо протестних дій існували, причому з обох таборів, противників та прихильників ЄвроМайдану. З одного боку, деякі, проросійсько налаштовані та певною мірою політизовані, кола (Української) Православної Церкви (МП. - прим. авт.) акцентували увагу на недоліках європейського вибору, педалюючи тему «содомітів Європи» (затуляючи очі на скандали всередині РПЦ, пов'язані з тим самим гріхом), ювенальну юстицію та подібні питання, які, на їхню думку, вказують на антихристиянський характер сучасної Європи. Інші, зокрема Глава Української Греко-Католицької Церкви Патріарх Святослав (Шевчук) та Предстоятель УПЦ КП Патріарх Філарет (Денисенко), навпаки, всіляко підтримували євровибір українців. Однак важливо те, що представники тих Церков, хто виступав з активною підтримкою

євроінтеграції, все ж таки висловлювалися про цивілізаційний вибір та апелювали до громадянської свідомості, акцентуючи увагу на питанні державності, оскільки існують побоювання, що зближення з Росією призведе до часткової чи навіть повної втрати суверенітету Україною. Ішлося не про релігійний аспект, а соціально-політичний, і релігійні лідери в цьому випадку виступали як громадяни України» [88].

Фаза ЄвроМайдану закінчується через втручання зовнішнього чинника – бійці спецпідрозділу поліції в ніч на 30 листопада 2013 року о 4:00 почали силою розганяти студентів, які змогли сховатись від свавілля силовиків у Михайлівському монастирі. У цю ніч символічно «вмикається» релігійна складова протесту, оскільки клірики ухвалили рішення впустити студентів та зачинити ворота перед силовиками. Зміни призводять до мобілізації протестувальників та зміну головного мотиву протесту з євроінтеграційних настроїв на бажання захистити права людини та виступити проти насильства. Про ці причини згадує декан Української Євангельської теологічної семінарії, пастор церкви «Свята Трійця» Денис Кондюк [53, с. 46]:

«Саме тоді (після розгону студентів – прим. авт.) я прийняв рішення вийти на Майдан: не через порушення прав людини (що у нас було завжди, ми до цього звикли), а через застосування сили до мирних громадян»

За весь час у протестних подіях взяли участь представники таких релігійних організацій: Українська Греко-католицька Церква, Українська Православна Церква Київського Патріархату, Українська Православна Автокефальна Церква, Українська Православна Церква Московського Патріархату, Римо-католицька Церква в Україні, Духовне управління мусульман України, Духовне управління мусульман України «Умма», численні протестантські церкви та рухи, буддисти, неоязичники. Ті, хто відкрито долучався до протестів, підтримували процес по-різному, з різним рівнем активності та залученості.

Перші заяви релігійних лідерів стосовно революційних подій починають з'являтися у публічному просторі одразу після розгону демонстрантів 30-го

листопада. Серед протестантів одним із перших реагує Собор незалежних євангельських церков України, із подібним засудженням беззаконня виступають старші єпископи Української євангельської церкви Леонід Падун та перший заступник головного єпископа Церкви християн віри євангельської Микола Синюк [53, с. 35]. До хвилі засудження насильства долучаються представники міжнародних релігійних структур, зокрема 2 грудня з'являється звернення єпископату УПЦ в Канаді та 5 грудня – заява Вселенського Патріарха Варфоломія про «непросту ситуацію в Україні», як і молитовна підтримка з боку Конференції єпископів Польщі від 6 грудня. Тоді ж розвивається і активна залученість вірян та релігійних активістів до протесту, виникають молитовні намети [140].

Третій етап, Майдан радикальний, розпочався з мирної акції протесту 19 грудня 2013 року, коли відбулось перше відкрите протистояння між силовиками та правоохоронцями на вул. Грушевського, де з боку протестувальників були присутні прихильники крайніх правих поглядів та ультрас (футбольні радикали). Подібна форма протесту викликала дискусії через застосування насилля – жбурляння цегли, «коктейлів Молотова» та інших видів зброї у бік силовиків. Саме у час радикального етапу, коли з'являються перші фізичні жертви протесту, релігійна складова проявилася публічно – до священників звертались люди, клірики молились за захисників Майдану та представників Самооборони, люди шукали у представників церков пояснення причин таких подій. Прояви релігійного помічають і світські представники:

«Релігія стала помітною для мене на Майдані, коли почались силові дії, коли вже розвивались події на Грушевського. Тоді вона була потрібна, бо людям був потрібен моральний захист, вона відіграла захисну функцію у цій ситуації. Все ж таки наші люди у більшості вважають себе релігійними. За священниками люди відчували себе більш захищеними, і морально, і фізично – якщо священник стоятиме перед тобою, то в тебе не стрілятимуть – як захисний бар'єр». (Жінка, 27 років, фрілансер)

На думку одного з активістів-невір'ян, церкви намагались примирити різні сторони конфлікту (як у випадку, коли вони взяли на себе функцію переговорів між владою та опозицією), а також ставати свідченням правоти протестувальників – символічно підтверджували своєю присутністю те, що дії Майдану є справедливими.

«Релігійний фактор був важливим, можливо, але не був вирішальним, але він був важливим для духовної підтримки людей, моральної частини – люди розуміли, що вони праві в тому, що вони роблять. Завдяки священикам вони розуміли, що те, що вони роблять, це добре. Релігійної мотивації на передовій Майдану не було, і мені здається, добре, що не було. Тобто, не було агітації до силового сценарію, були спроби вгамувати обидві сторони. Тому я вважаю, що церква грала не останню і важливу роль». (Чоловік, 30 років, перекладач)

Четвертий етап, Майдан завершальний, розпочався з триденної панахиди за загиблими, яких пізніше назвуть «Небесною Сотнею», за аналогією з сотнями Самооборони, які були присутні на Майдані. Усі церемонії прощання проводили різні представники релігійних організацій, тому духовенство протягом трьох днів не покидало сцени та брало участь у заходах трауру та церемонії усвідомлення появи жертв протесту. Головним політичним маркером завершення революції стає втеча президента В. Януковича в ніч на 22 лютого, а через це і трансформації у владних структурах. Проте сам Майдан триватиме до весни 2017 року, аж поки він повністю не зміниться, а ядро активістів з Майдану почне формувати перші волонтерські групи разом з капеланами та духовними діячами.

2.3 Трансформація впливу релігійного компоненту на перебіг внутрішньополітичного конфлікту

Маркерами релігійної присутності були не лише безпосередньо активні служителі або віряни, а й офіційні документи та звернення релігійних лідерів, інституцій, а також неофіційні дії церков, які вплітались у соціальну структуру протесту та впливали на перебіг подій. Важливим аспектом, який став особливістю публічної релігії Майдану – те, що вона проявлялась у **низовому (включеному) або ієрархічному (офіційному)** вигляді.

Ієрархічна або офіційна релігійна присутність мала вигляд виступів служителів на сцені Майдану, участі у недільному Віче, молитви зі сцени та пізніше – публічних дій у вигляді молитов під час штурмів, проповідей та панахиди за загиблими. Вона відрізнялась від низової не власне легітимним статусом служителів, а залученням вищих ієрархів різних деномінацій, які репрезентували певну релігійну організацію. Офіційними за своїм характером були переговори з представниками влади та опозиції за посередництва Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій, публічні заяви та реакції ієрархів.

Включена ж або низова релігійна присутність, яка проявлялась у вигляді активної участі служителів в протесті, виконанні різних функцій та з повним залученням, відрізнялась постійним перебуванням на Майдані, контактом з протестувальниками, спілкуванням з правоохоронцями. Однак, головною різницею стала саме тривала присутність релігійних активістів у протесті, а не разові публічні дії. Не всі прояви релігійної складової у соціальному процесі залишались публічними для протестувальників, служителі могли діяти неофіційно (приходити без спеціального одягу, не вдягали хрести чи знаки розпізнавання, не виходили на сцену тощо). Також варто нагадати, що не всі релігійні організації підтримували та схвалювали Майдан і до, і після нього, тому протести стали певною точкою розколу для деяких релігійних організацій як між собою, як і на рівні особистого спілкування між служителями.

Подібна позиція священників, зокрема УПЦ Московського Патріархату, була примусовою через можливі переслідування як з боку церковного керівництва, так і з боку окремих силових структур. Протестувальників залякували та погрожували арештом через смс-повідомлення, у соціальних мережах, у неформальних розмовах. Через політизованість релігійного середовища єпископи та старші служителі могли постраждати на різних рівнях, якщо б виявили відкриту підтримку «революції», особливо на її початку, адже не було зрозуміло, чи буде вона успішною. Подібний аспект вказує на важливий чинник – релігія може бути публічною, але не завжди бути офіційно представленою чи повномасштабно репрезентованою. Співорганізатор Молитовного намету О. Дмитренко підкреслює низову форму ініціативи створення релігійних спільнот на Майдані:

«Подальше служіння протестантів на Майдані було ініційоване не єпископами, не першими головами релігійних об'єднань чи церков, а свідомою молоддю з різних церков міста Києва. Відсутність своєчасної реакції, чіткої позиції, елементарної любові до своєї країни з боку ключових лідерів мене, щиро кажучи, розізлила. Ми все чекали і чекали, коли своє різке слово скажуть єпископи. Вони мовчали. Популярні духовні наставники та тренери з лідерства немов кудись випарувались» [53, с. 54].

Як було зазначено у першому розділі, для аналізу проявів релігійної складової були обрані дві моделі – функції (консервативного шляху) та перформансу (ліберального шляху) за Н. Луманном і 5 видів прояву публічного впливу релігії (джерело колективного обов'язку; легітимація колективної дії; мобілізація до дій; генерація цінностей та сакралізація нового повороту історії) за Бейером.

Спершу звернімось до видів прояву публічного впливу, аби потім роздивитися цілісну динаміку релігійного компоненту під час та після протесту.

Публічна релігія як джерело прояву **колективного обов'язку** з'являлась тоді, коли служителі втручались у встановлення правил поведінки на Майдані або ж пропонували вводити певні обмеження з точки зору моральної поведінки.

Так, протестувальниця згадує про те, як її вразила наявність правил та обговорення контролю з боку духовенства:

«Моральність Майдану в лютому мене вразила. Я чула розмови священників між собою, які обговорювали, як ефективніше наполягати на забороні алкоголю (це був закон) та мату. Поясню: вони не дозволяли новим учасникам матюкатись. Це теж вплив церкви на людей» [53, с. 256] (медпрацівник Майдану, протестантська активістка Леся Котвицька).

Створення моральних кодів традиційно було однією з головних практик світових релігій, які поєднували релігійну комунікацію та соціальні проблеми [14, с. 83]. Подібні моральні коди, які вплітаються у суспільний закон та правила життя в конкретному соціумі, розвивають релігійну етику. Так, моральність стає привілейованою формою соціальної регуляції. У контексті ж протесту подібні моральні коди були певним компасом, який вказував, які рішення є правильними і які варто підтримувати. Один з головних маркерів подібного морального коду проявився у вигляді офіційних заяв релігійних організацій [111] та ВРЦіРО [124] з закликами до влади зупинити насилля [189].

Моралізація вчинків та процесів дуже тісно пов'язана з ще одним впливом публічної релігії – **легітимацією колективної дії** – аж до прямого ствердження, що протест є виправданим та доречним, адже виступає за «правильні» цінності (які також генеруються з залученням релігійного, але не є релігійними по суті). Окрім офіційних заяв та публічної підтримки протестувальників з боку різних релігійних течій, легітимація мала й інший прояв – через традиційну духовну функцію, консервативний шлях, який, однак, проявився в оновленій формі. Зокрема ця функція полягала у постійних розмовах з протестувальниками та бійцями з обох сторін, а також у допомозі людям пережити травматичні події, що нерідко перепліталось із духовним служінням чи навіть євангелізацією. Такими осередками на Майдані служили молитовні намети, які були міжконфесійними та ставали уособленим простором, куди кожен міг звернутись. Служителі та активні віряни брали на себе відповідальність щодо тлумачення подій та їхніх причин як учасникам протесту, так і представникам іншої сторони

(Антимайдану, силовикам), коли вони намагались завести бесіду або ж публічно молились за тих людей. До проявів функції можна також віднести розмови і сповіді, тому що на момент протесту до духовенства звертались не лише віряни, а й ті, хто просто шукав підтримки, про що згадують волонтери Молитовного намету:

«Ті, що знаходились на Майдані, були душевно травмовані... Подолати їм ці емоції допомагали волонтери, які завдяки жилеткам «Молимося за Україну» на Майдані особливо виділялись. Їхня мобільність грала на руку місії: більшість хлопців з «Правого сектору» та Самооборони не мали часу для того, щоб стояти біля сцени та слухати священників» [53, с. 57].

Проявом функції релігійного компоненту було і залучення психологів-вірян до допомоги травмованим або тим протестувальникам, які звертались за допомогою. При цьому релігійні волонтери підкреслюють свою відмінність від світських колег:

«Як психолог-християнка я відрізнялась від психолога-атеїста (до прикладу) тим, що могла підтримати рішення людини піти до церкви. Я не пропонувала молитись, тому що в моїй професії не можна змішувати роботу та релігію. Бувало й так, що я молилась всередині себе, поки розмовляла з людиною. Іноді я розуміла, що дуже обмежена, але завдяки Йому була якась внутрішня підтримка» [53, с. 67]. Залучення публічної релігії на Майдані мало ширше представлення і включало до себе весь спектр волонтерської діяльності служителів та вірян – від приготування чаю та бутербродів до зведення барикад. Подібна включеність служителів стала одним з чинників, чому довіра до Церкви залишилась на висоті (за даними Центру Разумкова – на рівні 57% [69]).

Представники духовенства, переважно з ВРЦіРО або Духовної Ради Майдану, брали на себе відповідальність у переговорах з владою або опозицією, намагаючись налаштувати діалог. У цих діях проявляється ще один вплив – **мобілізація до дій** – адже саме релігійні діячі намагались розпочати переговори, нерідко заохочували людей «не зраджувати Майдан», продовжувати мирне протистояння тощо. Вони неодноразово входили у роль медіаторів, коли вели

переговори з різними сторонами по черзі та передавали вимоги одним та іншим. Нерідко це було пов'язано і з легітимацією самого духовенства Майдану. Показовим став випадок, коли після переговорів з опозицією єпископ Станіслав Широкоградюк (РКЦ) публічно просив зі сцени дозволу у протестувальників на подальші переговори опозиції та влади, що вони раніше заборонили [107]. Такі нейтральні авторитетні представники духовенства допомогли деякою мірою побудувати комунікацію між політиками. Після завершення Майдану це дало їм неформальне право на більш регулярні зустрічі з владою та оприлюднення власних рекомендацій щодо зміни законодавства або введення нових норм – правки змін до Конституції та втручання у законотворчий процес.

Участь релігійних лідерів та активістів дозволила їм зробити свій внесок у формування колективної ідентичності [31, с. 26] «революційної» спільноти – тієї уявної спільноти, яка має відношення до зміни соціальної дії з пасивної на активну та відповідальну на особистому рівні; після завершення протестів вона стала поширюватись офіційною владою та неофіційними джерелами впливу через мас-медіа, служителів, волонтерів тощо. Така ідентичність, а радше формування відповідей на екзистенційні питання у рамках соціального руху на кшталт «хто ми?» і «навіщо ми тут?», чим нерідко опікувались представники релігійних громад, перебуваючи у публічному просторі протестного руху. Однак релігійні діячі були лише частиною даного процесу. Поруч із духовенством колективну ідентичність формували і культурні діячі (артисти, поети, співаки, журналісти тощо), лідери думок (які поширювали власні думки, зокрема, через соціальні мережі) та, безперечно, представники економічних та політичних еліт.

Подібна діяльність та риторика релігійних лідерів, які намагались теологічно осягнути поточні процеси, долучалась і до **генерації суспільних цінностей**. На думку служителів та вірян, саме через особливість протесту як протистояння сил добра і зла релігія має породити нові цінності суспільства, що мусить змінитись. Подібна риторика дуже тісно переплітається з ще одним впливом – **сакралізацією нового повороту історії**, яким і стали протести 2013-2014 років.

Події на Майдані, на думку богослова К. Говоруна, є нагодою для появи специфічної української публічної теології, що допомагає осмислити соціальні трансформації як звільнення: «Ми можемо розглядати і українську публічну теологію в цьому сенсі – як певний аналог «теології звільнення». Вона використовує певні академічні категорії, які виникли в кабінетах вчених, але і застосовує їх до подій, якими переймається більшість у нашому суспільстві – а саме війну із зовнішнім агресором та війну із внутрішніми проблемами корупції та дефіциту справедливості. Шкалою для оцінки цих явищ і став Майдан» [178].

Показовим прикладом сакралізації Майдану є книга «Каміння Майдану», яку опублікував священник М. Димид, (УГКЦ), який брав активну участь у протесті та роздумував про його суть у проповідях у Львові та Києві. Самі образи Майдану та протестувальників сакралізуються – окопи Майдану називаються «Христовими», сам Майдан - плацдармом для битви між добром та злом, а активістів Майдану – «помазаниками Божими». Духовна суть Майдану та змін, які прийшли за ним – це очищення, воскресіння народу та нове хрещення України. При цьому автор робить акцент і на особистій відповідальності кожного за перебіг подій, звертаючись до концепту «внутрішнього Майдану», про що пізніше почали згадувати і секулярні діячі як про особисте переосмислення життя [61].

Із усіх текстів проповідей М. Димида можна виокремити комплексне пояснення феномену самого Майдану. Перш за все, сам концепт Майдану має для о. Михайла сакральне значення, тому що він не раз звертається до тлумачення подій через призму божественного провидіння та задуму Бога. «Майдан – це також наш храм, наша церква...» [50, с. 11], - згадується ще в перших проповідях, датованих початком Євромайдану до розгону студентів силовиками. Разом з тлумаченням явища Майдану, автор згадує, що «творити храм – це допомагати іншим, це благословляти інших, освячувати їх» [50, с. 12], що потім постає як основна мета кожного активіста революції – допомога іншому та очищення заради нового майбутнього. Більш точно трактування поняття Майдану дається вже у пізніх проповідях на початку лютого, де смисл

протистояння знову зводиться до того, що активісти Майдану – це борці зі злом. За словами М. Димида, у серці кожного українця є свій Майдан, який «шукає правду про своє Боже покликання»: «Кожен з нас, що на Майдані, веде особисту і спільну боротьбу зі злом!... По-друге, Майдан – це боротьба зі злом, де б воно не було! [50, с. 222]»

Виконання духовної функції на Майдані супроводжувалось запитом з боку протестувальників, нерідко представників західної України, які більше звикли до публічної присутності священика у щоденному житті. Про такий досвід пригадував о. Іван Гальо з Самбірсько-Дрогобицької єпархії УГКЦ: «Вони просили мене: «Отче, помоліться». Я читав «Отче наш», давав цілувати хрест, помазував елеєм, розпитував про їхні імена, благословляв, пробував підкріпити їх морально. Переконавав їх, що буду молитися про них, щоб вони не падали духом, так як духовна підтримка дає сили і в тілесному виживанні. Така місія священика тут, на Майдані» [53, с. 218].

Подібні тлумачення релігійного аспекту Майдану або навіть його теологічного значення мають на меті дати відповідь на потребу соціуму сакралізувати повороти нової історії. Поява Небесної Сотні, назви «Революція Гідності», риторика про оновлення української нації – цей дискурс також формується завдяки впливу публічної релігії. Для єднання суспільства і постановки єдиної цілі потрібне трансцедентне, тобто телеологія глобалізації – її своєрідна сакралізація [39]. Це також один зі шляхів повернення релігії до публічного – визначення та гарантування групових меж чи суспільної солідарності, чітка демонстрація, що є хорошим і чого варто прагнути [14, с. 85].

Саме такими, атмосферними та постінституційними, можна було б назвати прояви релігійного чинника на Майдані. Особливо в «ідеальному типі» цього чинника, тобто у тому вигляді, в якому він подавався у ЗМІ та спогадах учасників як «загальний дух духовності, правильності дій». Суспільні зв'язки, які формуються через сакраментальні спільні практики, досі сильні, не зважаючи на індивідуалізоване тлумачення релігійного або духовного [38, с. 516]. Тобто, люди дотепер шукають обставин, за яких вони разом зможуть пережити і відчутти

прояви надприроднього. Саме про такі відчуття неодноразово згадують учасники революції – відчуття особливої єдності та прагнення більшого, спільності. Особливість такого відчуття описує В. Єленський: «Якщо полишити осторонь суто сакраментальний бік проблеми, то молитви і Богослужіння на Майдані – це творення особливого духовного простору, який не тільки об'єднує і підносить тих, хто в ньому знаходиться, але й легітимізує Майдан як зрілу і цілісну спільноту досконалих людей» [142].

Таким чином, усі п'ять видів публічного впливу релігії мали особливий прояв під час подій на Майдані, сакралізуючи сам процес соціальних змін та включаючись у різних проявах до соціальної динаміки. Релігійні організації, групи та окремі лідери намагались відповісти на виклики часу і не залишатись осторонь кардинальних політичних процесів. Подібне бажання не завжди могло успішно реалізуватись через низку чинників.

Загалом прояви релігійної складової та діяльність релігійних акторів у публічній сфері можна умовно об'єднати у дві групи. Так, два шляхи прояву публічної релігії у суспільстві – консервативного та ліберального – можуть демонструватись у типових практиках. Наприклад, консервативний шлях реалізації традиційної функції релігійного буде проявлятись у концентрації на служінні та відповіді на духовні потреби і запити з боку населення. Ліберальний шлях, який розвивається разом з суспільством та соціальними рухами, передбачає вихід релігії на публічну арену. І тут зазвичай у релігійних акторів є два варіанти: обрати шлях **партикуляризму**, тобто реалізовувати лише власні інтереси певної релігійної організації (що нерідко призводить до політизації релігії) або ж піти шляхом **єкуменізму**, тобто давати спільну відповідь на глобальні проблеми разом з представниками інших релігійних груп [14, с. 87]. Мовиться не про той єкуменізм, який має залишити позаду власні інтереси певної деномінації; йдеться про кооперацію, коли спільними зусиллями релігійним акторам легше досягати мети і вплітатись у суспільний публічний контекст. Шлях єкуменізму передбачає ті умови, коли публічна релігія дійсно стає культурним ресурсом для інших субсистем, а не замикається в собі.

Екуменізм визначається як спроба знайти братів у боротьбі зі спільною проблемою, аби раціоналізувати власне змагання у плюралістичному світі [13, с. 141]; що автоматично передбачає більш ймовірний успіх, на противагу ситуації, коли кожна релігійна група буде поводитись егоїстично.

Соціальні процеси пошуку нових авторитетів за умов браку задоволення соціальних та економічних потреб суспільства призводять до релігійного чуття через кризовий стан соціуму та можуть породжувати нові релігійні рухи [67, с. 28]. Сам **екуменічний рух**, який пізніше релігійні лідери у своїх коментарях будуть називати прикладом «справжньої єдності на Майдані», отримає новий етап розвитку під час революції. Однак, його прояви навіть на рівні керівників релігійних угруповань не породжуватимуть нових рухів, окрім як створення зрештою **неформальних горизонтальних мереж співпраці** між релігійними лідерами та активістами за рахунок отриманого під час критичних ситуацій кредиту довіри. Особливий соціальний контекст подій на Майдані, духовне та емоційне піднесення створили простір для змін і для релігійних інституцій.

Майбутні події після завершення протесту вказали на те, що подібні відчуття всерелігійної єдності залишились короткотривалими. Виключно сакральне тлумачення суті подій відрізнялось від думки світських активістів. Під час публічної молитви під сценою можна було побачити протестувальників, які показово відвертались та вдягали навушники на час молебну, але відверто не протестували проти нього. Прояв екуменічної діяльності пішов на спад після завершення революції, окрім кількох заяв та прагнень очільників церков, а згодом ще й опустився до рівня нової конфліктогенності. Проте, це не виключає окремих яскравих прикладів міжконфесійної та міжрелігійної співпраці, яка продовжилась за умов збройного конфлікту. Незважаючи на посилену співпрацю під час протестів, після їх завершення конкуренція між релігійними організаціями лише посилилась, зате співпраця залишилась на особистому рівні, між служителями. Це типово для перехідного періоду [67, с. 30], коли «старий закон вже помер, а новий ще не народився», і в цей час відбувається відкат до старої знайомої системи. Той самий процес зачепив і релігійну мережу України,

коли громади постали перед викликом публічності та залучення до суспільства, пошуку свого місця, відкритого екуменізму, але повернулись до старих форм існування вже після завершення подій на Майдані.

Подібна ситуація знову оголила явище політизації релігійного середовища. Тенденції політизації теології та теологізації політики стають особливо помітними, коли виникають вже не чисто релігійні утворення, а скоріше релігійно-політичні [35, с. 238]. З одного боку, як політичні, так і релігійні актори бачать для себе очевидну вигоду подібної стратегії – вони отримують взаємну легітимацію та доступ до благ і діють за старим принципом сакральної влади і офіційної релігії. Але за сучасних умов та наявного конкурентного ринку – який безперечно розвинутий в українській ситуації за діяльності трьох великих православних юрисдикцій та різних релігійних течій – такий шлях може загрожувати втратою авторитету для певної релігійної групи та підірвати довіру, зароблену під час суспільних змін.

Політизація спричинила особливі загострення внутрішньо-конфесійних відносин (між УПЦ КП та УПЦ МП за участі УАПЦ, між УГКЦ та православними громадами, між мусульманськими громадами, у середовищі протестантів тощо); зростання **релігійної конфліктогенності** та появи релігійно забарвлених конфліктів; посилення дихотомії «свій-чужий» та перерозподіл впливу релігійних організацій в оновленому суспільстві; посилення горизонтальних мереж співпраці, переважно між представниками різних релігій. Це зазначає у своєму аналізі богослов К. Говорун [146]: «Майдан дав величезний поштовх для Церков у дії. Вони наблизились одна до одної, як ніколи раніше. І в мене особисто були сподівання, що це справді призведе до нової якості відносин між Церквами. Що ми прийдемо до певної форми єдності у православ'ї. Але цього не відбулось, а відбулося повернення до ворожих відносин між Церквами, які існували ще на початку 90-х років. Частково ця риторика надихається російською пропагандою»...

На його думку, все ж достатній рівень конфліктогенності у церковному середовищі України – це типова та комфортна ситуація як для різних конфесій,

так і юрисдикцій: «Ворожнеча та розбрат як зони комфорту для Церков будувалися протягом періоду незалежності і нікуди не поділися. Зараз Церкви повертаються у ці зони – до своїх засадничих ідентичностей. Але це повернення зовсім не співпадає з прагненнями суспільства, тому що в суспільстві запит на єдність Церков лише зростає. Вважаю, що українське суспільство досі дуже релігійне і не стане секулярним найближчим часом. Однак Церкви не є точками єднання для нього. Я не хочу казати про конкретні приклади або про всі Церкви в єдиному визначенні, наголошувати на особливих ролях, але це певна загальна тенденція. Хоча, безумовно, є Церкви, чий внесок у єдність українського суспільства більш конструктивний та позитивний».

Важливе зауваження, що стосується політизації релігійного середовища України, свідчить про потребу «внутрішнього Майдану» для церков, аби вони могли відповідати на оновлені запити суспільства: «Ще один дуже важливий момент, який має відбутись – деолігархізація релігійного життя в Україні. Коли гроші можуть впливати на позицію Церков та їхню місію у суспільстві. Це ненормально! Це стосується і стратегії, й інформаційної політики Церков. На жаль, вони вибудовуються вздовж лінії, яка не збігається ані з інтересами суспільства, ані з інтересами більшості віруючих. Можливо, Церквам ще у більшій мірі, ніж суспільству, потрібна деолігархізація».

Подібні тенденції та звички релігійного середовища до протистояння бачить представник протестантського богослов'я в Україні – професор М. Черенков. За його словами, усю свою історію українські релігійні організації будували на протистоянні іншому, а Майдан показав хибність подібної стратегії: «Я переживаю, що церкви ні з чим не зможуть вийти, тому що ця ідентичність не буде такою церковною. Минули часи, коли вона вироблялась у замкненому режимі церкви. Вона формуватиметься у відкритому середовищі екуменізму... В сучасному світі вже не можна відмежуватись від інших. А ми ще частково живемо у парадигмі 19-го століття. Ми тримаємось за ідеї помісної єдиної церкви чи національної держави, яка побудована на етнічній. Тому і церкви будуть боротись, міряться силою, коли працюють вже зовсім інші механізми» [154].

Таким чином, богослови вбачають перспективи у стратегії, ближчої до ліберального шляху розвитку релігійних організацій, а не підтримки консервативних методів чи посилення протистояння між собою.

Додатково протест викрив проблему релігійного середовища, а саме **кризу релігійної приналежності**, яка не відповідала соціальним запитам. Криза відбулась через початок перехідного стану суспільства [75, с. 56], а революція на Майдані спровокувала гостру фазу переходу до нового етапу розвитку громад в умовах критичної ситуації, яка пізніше лише загострилась за умов зовнішньої агресії та збройного протистояння. Неспівпадіння інституційної релігійної мережі та відповідних запитів суспільства продовжує існувати і за сучасних умов, що може вказувати на потенційні нові конфлікти та загострення. Подібні дії та наслідки для релігійної сфери можуть свідчити і про те, що звернення щодо ненасильства, прояви різних функцій релігійного компоненту на Майдані призвели до відновлення морального авторитету церков, що могло б дозволити впливати і на світські орієнтири у суспільній трансформації. Своєю чергою зростання конфліктів та конкуренції між релігійними структурами після Майдану, неоднозначні позиції релігійних лідерів під час протестів призвели до певної втрати авторитету церквами. Хоча рівень довіри до них залишається одним з найвищих порівняно з іншими інституціями, їхній публічний вплив та втручання у суспільну систему є частковим.

Релігійне середовище мало певні відповіді на соціальні виклики після завершення протестів: розпочався бурхливий розвиток і повернення до **соціального служіння та волонтерства**; стихійний розвиток **капеланського служіння** для військових та посилення тюремного і медичного капеланства, розширилися неформальні горизонтальні мережі співпраці. Успішними прикладами є співпраця публічної релігії та соціальних рухів, коли вони переходять на новий етап інституціалізованої діяльності, а не стихійного волонтерства. Такі приклади є серед суспільних ініціатив, що реалізуються релігійними групами разом з громадським простором (лобіювання паліативної допомоги та протидія розповсюдженню ВІЛ/СНІДу в Україні) або міжнародні

релігійні благодійні організації (Карітас України, ADRA або місія «Папа для України»). Якщо розглядати дані тенденції як нові соціальні рухи, то вони можуть пропонувати конструктивну відповідь на проблеми, перед якими постає суспільство. Такі соціальні рухи будуть особливо сильними, якщо будуть включати у себе релігію як культурний ресурс, тобто релігійні інститути почнуть успішно реалізовувати ліберальний шлях релігійного перформансу у глобалізованому суспільстві, що стане можливим завдяки підсиленню потенціалу громадянського суспільства через релігійний активізм.

Висновки до другого розділу

На основі порівняння повідомлень у пресі та історичного аналізу продемонстровано, що релігійна сфера України почала активно видозмінюватись після здобуття країною незалежності у 1991 році. Подібний сплеск супроводжувався не лише позитивними ознаками, а й зростанням рівня конфліктогенності, появи чималої кількості конфліктів стосовно переходів громад до іншої конфесії, повернення релігійного майна та інших питань, які вимагали чіткого реагування та регулювання з боку держави. Виявлено, що процеси повернення релігії до публічного простору супроводжувались високим рівнем довіри з боку населення.

На прикладі протестів на Майдані проаналізовано ознаки посилення процесів десекуляризації за визначенням В. Карпова. Для аналізу релігійного складової у протестах на Майдані була виокремлена його періодизація: ЄвроМайдан (до ночі на 30 листопада 2013 року), Майдан мирний (30.11.2013 – 19.01.2014), Майдан радикальний (19.01.2014 – 22.02.2014) та Майдан завершальний до середини березня 2014-го року. На основі польових досліджень, спостережень та інтерв'ю, а також опитування експертів виявлено, що релігійна складова подій на Майдані проявлялась через публічну участь релігійних лідерів та активістів, публічні духовні дії (молитва зі сцени, поява молитовних наметів, молитовного чування тощо), створення Духовної Ради

Майдану, посередництво у переговорах між опозицією та представниками влади, залучення до недільних віче та іншого.

Завдяки аналізу зібраного матеріалу встановлено два рівня прояву релігійної складової у протестах на Майдані – низову або включену залученість (повсякденна діяльність служителів та активних вірян у різних діях під час протестів, постійна присутність) та ієрархічну або офіційну (вище представництво релігійних організацій під час публічних богослужінь, заяви на рівні ВРЦіРО, переговори з представниками влади та опозиції, короткотерміновий характер залучення та непостійна присутність у самому протесті). Доведено, що проявами релігійної складової у внутрішньополітичному конфлікті на прикладі Майдану стали: колективний обов'язок та моральні орієнтири; легітимізація колективної дії; мобілізація до дій; генерація цінностей та сакралізація нового повороту історії.

Базуючись на аналізі дискурсу релігійних акторів під час протестів виявлено появу теології Майдану, яка набуває поширення особливо серед християнських кіл та провокує конфлікт у самому релігійному середовищі, оскільки не всі релігійні групи підтримали протести. Це явище призводить до перегляду певних богословських концепцій та сакралізує період історії з огляду на потреби суспільства. Прослідковуються внутрішні тенденції у релігійному середовищі під час та після подій на Майдані, що вказують на окремі прояви екуменізму, який після протестів залишається на рівні горизонтальних мереж співпраці між релігійними акторами.

На основі зібраного та проаналізованого матеріалу доведено, що завершення періоду протестів збігається зі зростанням рівня релігійної конфліктогенності, яка проявляється через конкуренцію в релігійному середовищі. Невідповідність мережі організацій оновленим запитам суспільства вказує на кризу релігійної приналежності. Це стосується і запиту частини населення, яка вважає себе християнами та заявляє про потребу в існуванні Єдиної Помісної Церкви. Наслідком залучення релігійної складової до протестів окрім суспільного ефекту та змін у внутрішньорелігійному середовищі стає

новий етап розвитку соціального служіння, а також інші прояви, що будуть розглянути у третьому розділі.

РОЗДІЛ 3 РЕЛІГІЙНА СКЛАДОВА ЗОВНІШНЬОПОЛІТИЧНОГО КОНФЛІКТУ В КРИМУ ТА НА СХОДІ УКРАЇНИ

3.1 Прояви релігійного фактору протягом подій у Криму та збройного конфлікту на сході України

Завершення протестів на Майдані разом з втечею экс-президента В. Януковича до Росії стало початком розгортання повномасштабного конфлікту в Україні. Саме у ті дні, поки в центрі Києва тривали похоронні процесії, а люди намагались адаптуватись до життя після закінчення протестів, відбулось захоплення Верховної Ради Автономної Республіки Крим, що можна вважати «офіційним» початком процесу анексії півострова [45, с. 28-42]. Пізніше, 16 березня 2014 року усупереч Конституції України було проведене голосування за входження кримських територій на правах суб'єкта федерації до складу РФ, вже через два дні був підписаний Договір про прийняття Республіки Крим до складу Росії. Як так званий референдум, так і угоду Криму з Москвою міжнародна спільнота разом з українським урядом визнали недійсним [84].

Разом з подіями в Криму почались протести та заворушення в Донецькій та Луганській областях, як і спроби дестабілізації ситуації в інших областях – Запорізькій, Одеській, Дніпропетровській, Харківській, Херсонській тощо. Уже у березні в.о. президента О. Турчинов підписує наказ про мобілізацію та відновлює Національну Гвардію України: українські військові, а пізніше й добровольці опиняються спершу на кордоні з Кримським півостровом, а потім і на території збройного конфлікту на сході України, що згодом отримає назву зони Антитерористичної операції (початок 13 квітня-20 червня 2014) [230]. Від весни 2014-го року («Русская весна» у риториці лідерів так званих Донецької та Луганської Народних республік, далі – ДНР та ЛНР. – прим. авт.), починається найбільш кровопролитний період конфлікту в Україні, який буде час від часу спалахує з новими жертвами і в 2017 році. Звіт Моніторингової місії ООН констатує, що від початку конфлікту в середині квітня 2014 року і до 15 травня

2017 року щонайменше 10 090 людей, включаючи 2 777 цивільних осіб, було вбито, і 23 966 – поранено. Понад 1,6 млн. осіб змушені були залишити свої домівки і стали внутрішньо переміщеними особами, тимчасом як близько 3 млн. людей залишилися на територіях, контрольованих озброєними групами [164].

Але більші ризики в цій ситуації у собі можуть містити внутрішні ідеологічно-політичні протистояння, які підігріваються нестабільним економічним та політичним становищем. Це також підтримується інформаційною війною, яка включає у себе пропаганду, дезінформацію та навмисне викривлення фактів [52, с. 136-141]. Риторика навколо конфлікту підігрівається ідеологами транснаціонального проекту – доктрини «Руського миру» («Русский мир»), яка поставала як засіб для «захисту російськомовного населення», що відображалось у релігійній риторичі [217]. Релігійний компонент у випадку тривалого збройного конфлікту в Україні проявляється у двох вимірах – як фактор стабілізації та закликів до ненасильства або ж як фактор ескалації конфлікту та створення чи посилення ліній розколу.

Після появи невідконтрольних уряду України територій, спеціалісти з моніторингу та активісти почали фіксувати численні переслідування, залякування, катування та вбивства, які зокрема були мотивовані релігійними поглядами або приналежністю до певних релігійних організацій. Перші серйозні утиски в анексованому Криму почались у 2014-му, коли релігійні діячі почали отримувати погрози щодо своєї діяльності на півострові, почались обшуки та викрадення людей. Через це чимало служителів, зокрема членів УГКЦ та УПЦ КП [158], окремих представників ісламських груп, були вимушені переїхати на так звану "материкову" Україну заради власної безпеки.

У вересні 2015 року місія ОБСЄ зафіксувала системні та цілеспрямовані порушення фундаментальних прав і свобод в Криму, зокрема свободи совісті та віросповідання. Переслідувань зазнавали віряни та релігійні громади з проукраїнською позицією. Правоохоронні органи РФ проводили обшуки в мечетях та медресе (ісламських школах) на всьому півострові та допитали десятки кримських татар, підозрюваних у володінні забороненими

екстремістськими матеріалами чи у причетності до заборонених законодавством Росії релігійних організацій [168]. Такі дії окупаційної влади Криму продовжилися і в 2016 році, резонансним прикладом чого став арешт чотирьох мусульман – Р. Зейтуллаєва, Ф. Сайфуллаєва, Р. Ваїтова та Ю. (Нурі) Прімова, яким російська влада інкримінує статтю «Організація діяльності терористичної організації та участь у діяльності такої організації» [215].

Уже 16 травня 2014 року представники так званої ДНР випускають власну конституцію, де проголошують верховенство православ'я над іншими релігіями [163]. Один з лідерів бойовиків О. Захарченко офіційно задекларував, що в межах «республіки» він визнає лише чотири конфесії: Московський Патріархат, Римокатолицьку церкву, іслам та іудаїзм [123]. У серпні 2014-го Патріарх Кирило підтримує подібну риторику, називаючи війну в Україні «релігійною» у своєму листі до Патріарха Константинопольського Варфоломія. У зверненні він підкреслив, що «уніати та розкольники чинять зло проти канонічних православних» під виглядом проведення АТО [254]. Подібне звернення, окрім тенденційного пошуку релігійних причин конфлікту та пояснення його таким чином, вказують і на загальну зміну риторики в тому, що тепер не «брат вбиває брата», а триває оборонна війна православних проти інших.

Станом на кінець 2014-го року у Донецькій обласній держадміністрації повідомили, що в області разом з окупованими територіями було зареєстровано 1795 релігійних організацій, з яких 1723 – релігійні громади. Православні релігійні організації становили близько 49%, з них 42,9% – релігійні організації Московського патріархату. Протестанти всіх напрямів мали більше 700 організацій – 40,9% від загальної кількості, з них більше 12% – харизматичні церкви й більше 10% – баптисти. Також в області зареєстровано 38 мусульманських, 19 юдейських, 14 буддійських і 8 вайшнавських релігійних організацій [216]. Наведена статистика не враховує домашні церкви і громади без офіційної реєстрації.

До кінця 2014 року на підконтрольних бойовикам територіях фіксувалося зростання релігійної нетерпимості по відношенню до всіх християнських

Церков, за виключенням громад УПЦ (Московського патріархату) та деяких інших, йдеться у звіті Інституту релігійної свободи [95]. Особливою мішенню бойовиків стали церковні громади євангельських християн (п'ятидесятників, баптистів, адвентистів, харизматів тощо), які складають близько 33 % від усіх релігійних громад Донецької області. Окрім використання постійної мови ворожнечі проти української мови та служителів чи активістів, які демонстрували проукраїнську позицію, тривали переслідування релігійних діячів у вигляді викрадення пасторів і священників, допитів з побиттям та застосуванням тортур, масових захоплень храмів та молитовних будинків з подальшим використанням їх для потреб бойовиків.

Найбільш жорстоким випадком переслідування стало масове вбивство у м. Слов'янськ. 8 червня 2014 року двоє синів пастора Олександра Павенка та двоє дияконів релігійної громади ХВС «Преображення Господнього» були взяті у заручники, а їхні особисті автомобілі відібрані озброєними бойовиками ДНР під час богослужіння з нагоди свята Трійці, а на наступний день усі вони були розстріляні та поховані у спільних могилах [97]. У травні переслідування продовжувались у вигляді викрадень та допитів з побиттям пасторів О. Демидовича та С. Косяка, останній був одним з організаторів Донецького Молитовного марафону. Сам марафон став символічною акцією, яка протрималась більше ста днів в публічному вигляді, а пізніше перейшла у підпільний формат. Стартувавши наприкінці лютого 2014 року, група активістів змогла розширити цей марафон до міжрелігійного формату у Донецьку. Активісти збирались на молитву щоденно, через що пізніше зазнавали утисків, їх обстрілювали та викрадали. Так, польський римо-католицький священник П. Вітек був викрадений під час молитви у рамках марафону та зусиллями дипломатів визволений після доби полону [226]. Два роки полоні перебував відомий релігієзнавець І. Козловський, який також підтримував цю ініціативу [116]. Це лише частина з наявних фактів переслідувань, про які стало відомо. Усі ці історії свідчать про пряме переслідування за релігійною ознакою.

За даними юриста М. Васіна, переслідування та злочини з застосуванням насилля на релігійному ґрунті не обмежились 2014 та 2015 роками. На початку 2016 року атаку пережила також парафія УГКЦ в Донецьку, біля храму якої бойовики організували мітинг, закликаючи до релігійної ворожнечі проти греко-католиків та «інших сектантів». Того ж дня, 29 січня 2016 року, стало відомо про викрадення вченого-релігієзнавця І. Козловського. Перед цим, у вересні 2015 року, подібний «мітинг проти сект» проросійські сепаратисти організували біля молитовного будинку євангельських християн-баптистів у місті Шахтарськ Донецької області, виголошуючи заклики до заборони діяльності та релігійних переслідувань «сектантів», а також інші гасла, сповнені мови ворожнечі.

Більшість церков і релігійних громад у районах Донбасу, непідконтрольних Україні, змушені або припинити свою релігійну діяльність, або суттєво обмежити її та діяти у підпіллі [215]. Представники «нетрадиційних» для ДНР релігійних течій зазнають систематичних утисків з боку самопроголошеної влади [87]. У червні 2016 року бойовики запровадили власний «закон» про свободу віросповідання та релігійні об'єднання, на підставі якого змушують усі релігійні громади Донеччини під загрозою конфіскації майна пройти перереєстрацію в самопроголошених структурах так званої ДНР за нормами законів Російської Федерації. У звіті ООН зазначається, що на території, що контролюється озброєними групами, простір для громадянського суспільства, засобів масової інформації, а також релігійних і гуманітарних організацій залишається суттєво обмеженим. «Органи влади» «Луганської народної республіки» нагадали релігійним організаціям про необхідність надати документи для підтвердження їх реєстрації і правового статусу до 18 травня 2017 року. Хоча наразі не повідомлялося про жодні санкції у разі порушення встановленого терміну, Управління Вреховного комісара з прав людини ООН (УВКПЛ) стурбоване тим, що релігійні організації підпадають під дію нових положень, а організації, які здійснюють свою діяльність без «підтвердження», можуть бути примусово вислані [118].

Оскільки релігія може виступати як культурний фактор впливу на інші субсистеми суспільства, її активізація під час конфлікту дала не лише додатковий кредит довіри з боку населення, а й нові ресурси для подібного впливу. Хоча вона і є лише одним з джерелом впливів, що діє в суспільно-моральної сфері, вона може безпосередньо впливати на становлення або підсилення соціетальних норм [18, с. 18]. «Моральне виправдання державної влади є безпосередньо важливим через те, що саме влада визначає закони чи правила, які мають безпосередній вплив на економічне та соціальне життя», зауважує Б. Гіллей [18, с. 18]. Публічна релігія може активно діяти через створення та поширення моральних норм або кодів. Саме вони слугують своєрідним мостом між релігійною підсистемою та соціальними системами, тому що з боку суспільства є запит на норми та правила уявного суспільного договору, згідно якого регулюється життя.

Хоча ця характеристика, більше притаманна домодерним суспільствам, її прояви наявні і в сучасному українському суспільстві. Передусім це стосувалось реакцій на нові критичні події, як то прояв насилля, протести проти влади, збройний конфлікт тощо. Такі моральні коди, які зокрема транслюються через релігійну сферу, здатні перетворити мораль на більш сильну соціальну регуляцію, легітимувати окремі рішення (наприклад, влади) та «персоналізувати зло», проти якого варто боротись [40, с. 11]. Особливо чітко ці прояви можна простежити в моменти розладу державної та суспільної систем, коли церква або релігійні організації виявляються найбільш стабільними утвореннями, до яких можна звернутись як до трансляторів зв'язку з надприроднім. Моральні норми можуть допомогти стабілізації та інтерналізації, де знаходиться нове місце для прояву та розвитку релігії [40, с. 12].

Зіткнення більш старих форм функціонування субсистеми частково провокує посилення міжрелігійних конфліктів, зіткнень та теологічних диспутів стосовно нової проблематики війни та протестів [40, с. 14]. Баланс між використанням духовного фундаменту для підтримки стабілізаційних моральних кодів з одного боку та використання ситуації релігійними організаціями або

акторами у власних інтересах з метою домінування, поширення впливу та політизації – з іншого.

Більш глибоке розуміння риторики та сприйняття конфлікту релігійними організаціями, а також меседжі, які вони несли суспільству, можна зрозуміти з аналізу офіційних заяв Всеукраїнської Ради Церков та релігійних організацій (далі – ВРЦіРО). Окрім реакцій деяких релігійних діячів одразу після початку подій на Майдані, представники ВРЦіРО, які представляють близько 95% вірян України, просили владу зберегти ненасильницький характер протестів. Після перших нападів силовиків на протестувальників у грудні 2013 року заяви відрізняються характерним миротворчим закликком до діалогу між владою та опозицією, невчиненням насильства та молитви за мир: «Закликаємо весь народ України, незалежно від політичних переконань, бути мудрим і відповідальним, утримуватися від насильницьких і протиправних дій та не піддаватися на провокації» [129]. Усі звернення та документи, які видавались на той час, носили виключно миротворчий характер та звертались до представників як різних політичних сил, так і різних конфесій, що також декларувалось під час регулярних виступів релігійних лідерів з головної сцени на Майдані, наприклад, під час недільного «віче».

На той час керуючими справами Ради були представники УПЦ (МП), яким випало головувати саме у 2014 році. Риторика була максимально спрямована на деескалацію конфлікту, припинення насильницьких дій та підкреслення цінності єдності України [124]. Це зокрема проявлялось і під час звернень одразу після завершення стрільби на Майдані, де ключовим було послання про нероздільність держави, наприклад, де ВРЦіРО «категорично засуджує будь-яку дискусію щодо можливого розділення нашої Батьківщини та будь-які спроби сепаратизму, що несуть загрозу єдності та територіальній цілісності України... ми також засуджуємо провокування протистоянь та ворожнечу між жителями різних регіонів України, представниками різних національних меншин та віросповідань» [125]. Пізніше, на початку збройного конфлікту та анексії Криму, на відміну від українського уряду представники Ради оприлюднили звернення

до Російської Федерації, де нагадали про «братні почуття до російського народу» та закликали зупинити вторгнення російських військ на територію України [128]. Березнева заява фокусувалася на необхідності внутрішньої ситуації та містила головні заклики щодо стабілізації, домінування права та законів, а також мирного врегулювання конфлікту – тоді ВРЦ зазначила, що «позитивно оцінює факт стабілізації внутрішньої ситуації в країні, дій чинної влади для її досягнення та ще раз закликає усіх громадян нашої Держави відкидати надлишкову емоційність і сумлінно виконувати свої службові та громадянські обов'язки» [130].

Підтримка легітимності нової влади супроводжувалась і заявами з закликом прийти на вибори президента у травні 2014 року [130] (де риторика щодо Майдану вже не була нейтральною, а ті події описувалися як багатотисячні протести проти «свавілля та безкарності влади, репресій та утисків громадянських прав»), і пізнішому привітанням новообраному главі держави – П. Порошенку [198], як і у заяві щодо підтримки його ініціативи щодо мирного врегулювання конфлікту [126]. Звернення періоду 2014 року стверджувало, щоб релігія не була використана як підстава для переслідувань або розпалювання конфлікту [127]. У заявах щодо збройного конфлікту, представники Ради в 2014 році використовували поняття «ситуація на Сході країни», «збройний конфлікт» без конкретизації причин або винуватців [131]; на початку 2015 року на зміну цим нейтральним термінам прийшли слова «агресія» та заклики щодо «захисту Батьківщини» [132]; наприкінці 2016 року у зверненні щодо утворення миру присутні назви «військового конфлікту», як і залик до тих, хто прийшов зі зброєю до України, скласти її [134].

Дещо іншим характером визначається Комюніке, зроблене спільно з представниками релігійних організацій Росії, зустріч з якими відбулась восени 2014 року. На той момент, згідно з позицією ВРЦіРО, подібну зустріч ще можливо було уявити – до хвилі посилення як конфліктів в Україні, так і конфлікту з окремими конфесіями в РФ. У спільному зверненні йшлося про продовження молитви за мир та важливість свідчень про правду: «Маючи в

одних питаннях спільні, а в інших різні точки зору щодо причин, подій і наслідків нинішньої кризи, ми прагнемо в діалозі до взаємного порозуміння, усвідомлюючи, що наша мета – свідчити правду і служити досягненню миру» [161]. Стосовно ж спроб впливати на суспільну мораль та окремі її прояви, члени Ради видавали такі звернення до журналістів з проханням утриматись від інформаційної війни [136]; щодо підтримки та продовження волонтерських і благодійних ініціатив, особливо стосовно вимушених переселенців з Донбасу та Криму [137]. Разом із постійними закликами та твердженнями щодо ненасильницького врегулювання конфлікту в Україні, представники Ради намагались усіляко підтримувати соціальні ініціативи, до яких самі були залучені, а також легітимувати дійсну політичну владу задля уникнення дестабілізації суспільства. Це проявлялось і у спільному Марші за мир (19.01.2015 року), де разом йшли очільники різних релігійних течій [256]; і у листі митрополита Онуфрія до патріарха Кирила з прохання вплинути на В. Путіна, аби не допустити кровопролиття в Україні [257]; і у заклику скласти зброю та звільнити заручників до бойовиків [255].

Ще однією тенденцією стала зміна риторики мирних акцій, зокрема запроваджуваних ВРЦіРО. Якщо спершу до всіх молитов та ініціатив запрошували представників УПЦ (МП), то пізніше ці спроби припинились, натомість почалось демонстративне відсторонення у відповідь на ігнорування запрошень з боку ієрархії Московського патріархату. Одним з показових моментів став День міжконфесійної молитви за «мир та перемогу над агресором», що різниться від попередніх заходів. Тоді ініціатива молитви відбулась в один день у багатьох районних центрах України за участі християнських конфесій [177]. На ній були присутні всі, окрім служителів УПЦ (МП). Як пояснили організатори, вони не хотіли їх запрошувати, пам'ятаючи про постійні відмови, але не були проти їхньої участі. Єдиний альтернативний молебень за організації представників УПЦ (МП) відбувся у Херсонській області. Але головною зміною стала молитва не за «мир та примирення», а за «перемогу над агресором», «справедливий мир» [229].

Згідно сучасних теорій, які звертаються до питань формування націй, «liquid modernity» – це умови, за яких кордони між принципами і нормами зникають [105]. Оскільки національні спільноти формуються у культурному середовищі та закріплюються через масові практики поминання, через образи місць пам'яті, а також через символи, наративи та міфи [182], в останніх подій в Україні через їхній кризовий характер та поворот до творення нових сенсів та сакралізованої історії є потенціал для формування ідентичності. Найбільшою проблемою лишається основний фундамент, на якій формується нова ідентичність, та її смислове наповнення.

Український конфлікт отримав оцінку світових релігійних центрів, що мало значення для динаміки впливу релігійного компоненту на збройний конфлікт. Після зречення престолу Папою Бенедиктом XVI, українці чекали особливої підтримки від Папи Франциска. Перша заява понтифіка, зроблена під час новорічної зустрічі з дипломатами на початку 2015 року, носила дуже нейтральний характер, де Україна фігурувала як «драматичний театр бойових дій» [186]. Ще більші очікування були від зустрічі, що відбулась через рік, між Папою Франциском та патріархом Кирилом на Кубі, результатом якої стала спільна Декларація [223]. Чимало аналітиків розкритикували прийнятий документ через його нейтральність, а віряни були здивовані відносно приязним ставленням Франциска до Кирила. За словами аналітика А. Бабинського, Гаванська декларація все ж містила деякі проривні моменти для РПЦ, зокрема, про спільність віри з католиками, хоча українському питанню присвячені три (або чотири) параграфи, які мають дуже загальний характер [85].

Зокрема йдеться про неприпустимість методу Унії, що не відкидає потреби єдності між греко-католиками та православними. Найбільшу увагу привернув параграф 26, де говориться про конфлікт в Україні «з невідомими учасниками» - тобто його не називають громадянською війною, але там немає і слів про зовнішню агресію. Одразу після Гаванської зустрічі Папа звернувся до журналістів, підкресливши, що «йому зрозумілі почуття українського народу», та додав, що цілком приймає реакцію глави УГКЦ Святослава про «політичний

характер документу» [184]. Іншою реакцією було засідання Синоду РПЦ, який схвалив кубинську зустріч, але ще раз наголосив на потребі примирення «різних сторін українського конфлікту», маючи на увазі лише внутрішні протистояння, та закликав «розкольників» повернутись до канонічної церкви [219]. Пізніше, навесні 2016-го року, Папа звернувся з закликом до молитви за всіх людей, викрадених під час збройних конфліктів, маючи в тому числі на увазі 693 (на той момент) українця [183].

Фактично водночас з цією молитвою Папа оголошує про початок акції «Папа для України», яка спрямована на допомогу постраждалим категоріям населення, в першу чергу у східних областях [199]. Він зробив значний внесок з власних коштів та звернувся до католиків Європи з закликом підтримати цю ініціативу, завдяки чому за лічені дні зібрали кілька мільйонів євро [185]. Новим поворотом стало призначення іншого Апостольського Нунція в Україні, архієпископа Клаудіо Гуджеротті, який наголосив на підтримці України Папою та застеріг від внутрішнього розділення українців [242]. Позиція Святого престолу підтвердилась під час виступу його представника в ООН, де вкотре підкреслювався закликом до збереження державності та територіальної цілісності України [98].

Зовсім по-іншому виглядала динаміка реакцій голови РПЦ патріарха Кирила. Якщо на самому початку конфлікту він намагався утримуватись від різких заяв та не з'являвся публічно на політичних заходах поруч з В. Путіним, то пізніше ситуація різко змінилась. Одразу після втечі екс-президента В. Януковича та завершення протестів на Майдані, він зробив публічний закликом до українських православних, «які перебувають у розколі, повернутись до Церкви» та не давати владі втручатись у церковні справи [187]. Уже в серпні 2014 року Кирило виступає зі зверненням до Константинопольського патріарха Варфоломія та до предстоятелів православних церков стосовно «братовбивчої громадянської війни»: «У зв'язку з ситуацією на сході України, де кілька місяців не припиняється братовбивча громадянська війна... Ще восени представники греко-католицьких та розкольників спільнот, які виступали на київському

Майдані, відкрито проповідували ненависть до Православної Церкви, закликали до захоплення святинь та викорінення православ'я з території України... Ми не можемо не помічати той факт, що український конфлікт має явну релігійну причину. Уніати та долучені до них розкольники намагаються перемогти над канонічним православ'ям в Україні» (переклад автора) [191]. На тлі цих заяв російські соціологи зафіксували більш негативну оцінку громадян впливу релігії на суспільство, що різнилось від ситуації у 1990-х роках; утім, для більшості досі корисною є функція церкви щодо подолання життєвих труднощів [109].

Що ж стосується УПЦ (МП), то попри офіційну позицію нейтралітету, яку продовжував митрополит Онуфрій, деякі служителі припинили поминати патріарха Кирила під час літургій на знак протесту та в рамках невизнання громадянського характеру збройного конфлікту. Вище згадувана Гаванська декларація призвела до протестів фундаменталістів. Так, єпископ Лонгин (Жар) з Чернівецької єпархії УПЦ (МП) скликав збори православних служителів, де назвав декларацію між Кирилом та Франциском «канонічним злочином», а самого патріарха – «антихристом» і відмовився поминати його під час богослужінь [93]. Протоієрей В. Чаплін, раніше голова Синодального відділу зі взаємодії Церкви та суспільства РПЦ, в ефірі на російському телебаченні знову заявив про те, що «ворогів вітчизни потрібно вбивати... навіть якщо це дуже не подобається пацифістам», а самих ворогів називає і визначає уряд або державне керівництво [203].

Отже, в цілому релігійні організації України та світу намагались впливати на ситуацію через миротворчу риторіку. На тлі феномену релігійного волонтерства та оновлення соціального служіння виступає прикладом для аналізу нового місця публічної релігії у суспільному просторі. Для виразного прикладу було обрано феномен військового капеланства, який набув виразного розвитку та відобразив основні прояви релігійного компоненту у конфлікті, коли від підтримки соціуму релігійні організації перейшли до підтримки держави у практичній площині.

3.2 Капеланський рух як феномен релігійного волонтерства та вид соціального служіння

Останні роки (2013-2017) ознаменувались кардинальними змінами інституту військового душпастирства – капеланства в Україні. Зміни зачепили не лише ставлення до військових священиків, а й створили виклики у визначенні єдиної місії, цілей та завдань, ролі капелана та його повноважень.

Представлене у цьому підрозділі пілотне дослідження продовжилось у серії глибинних інтерв'ю з капеланами - представниками різних релігій. Окремий фокус було зроблено на служителів, які працювали у 30-й Окремій Механізованій бригаді, що базується в м. Новоград-Волинський, але однією з перших почала брати участь у бойових діях під Кримом та на сході країни. Додаткове опитування офіцерського складу допомогло розкрити і питання сприйняття капеланів військовими, позиція яких динамічно змінювалась 2014-2016 роки.

Процес створення служби військового капеланства розпочався ще від проголошення незалежності України. Військові українські капелани були присутні у контингенті миротворців з 1998 року, зокрема в Іраку, Косово, С'єрра-Леоне, Конго. За конфесійним розподілом у цих місіях працювали представники таких конфесій: 12 капеланів від УПЦ (МП), 4 капелани від УПЦ (КП), 4 від УГКЦ. Деякі конфлікти між капеланами, зокрема УПЦ (МП) та представників інших церков, призвели до обережного ставлення військовослужбовців до розвитку капеланства в армії. Перші суттєві кроки на рівні зв'язків держави з релігійними організаціями почались у 2008-му році, коли було укладено Меморандум про співпрацю у справах душпастирської опіки військовослужбовців у Збройних силах України (ЗСУ). Цю угоду підписали представники наступних релігійних організацій: Українська Православна Церква Київського Патріархату, Українська Православна Церква (у єдності з Московським Патріархатом), Українська Греко-католицька Церква, Українська Автокефальна Православна Церква, Римо-католицька Церква, Всеукраїнського

союзу об'єднань євангельських християн-баптистів, Духовного Управління Мусульман України.

Уже наступного року була створена Рада у справах душпастирської опіки при МОУ – наказом міністра оборони Юрія Єханурова від 20.03.2009 – «Про затвердження Положення про Раду у справах душпастирської опіки при МОУ» [195]. Станом на 2017 рік Рада при МОУ стала головним органом, який працював над Положенням про капеланську службу. Існують певні перепони щодо участі усіх релігійних організацій, оскільки туди можуть входити тільки члени ВРЦіРО. Після завершення революції більшість релігійних активістів та священиків опинились перед проблемою – вони відчували попит на духовну роботу, але не бачили нової місії. Обставини склались таким чином, що під час початку анексії Кримського півострову на початку весни 2014-го року саме священики стали одними з перших волонтерів [141]. Вони почали допомагати українським військовим, яких передислокували у Херсонську область. Як журналіст я побувала на тих місцях і могла спостерігати, як саме змінювалось ставлення до духовенства та яку роль брали на себе священики [147]. Від початку там були присутні православні (УПЦ Київського та УПЦ Московського Патріархатів) та греко-католики, а пізніше долучились майже всі релігійні течії. Утім, оновлення військового капеланства сприяло виникненню ряду проблеми, які постали перед суспільством та релігійними організаціями.

Перш за все варто відмітити, що на місцях траплялись конфлікти через конфесійну приналежність капелана або окремого військовослужбовця. Особливо це торкнулось стосунків між УПЦ КП та УПЦ МП, які сприймаються як проукраїнська та проросійська церква відповідно. Зараз це вилилось у протистоянні не скільки у капеланській сфері, скільки у публічних виступах, співпраці з владою, контактах з Вселенським патріархатом та конфліктах з переходами парафій на місцях до іншої конфесії.

Участь церков у політичному дискурсі характеризувалась і боротьбою з російською пропагандою, яка проявлялась як на місцевому рівні – проповіді на парафіях, так і публічних заявах ієрархів [243]. Після першості у публічній сфері

УГКЦ під час Майдану, роль «української церкви» взяла на себе УПЦ КП. На це вказує зміна риторики її предстоятеля, Патріарха Філарета, а особливо в одному з інтерв'ю, де він заявив, що «без УПЦ КП в Україні був би Путін». Окрім зовнішнього ворога у вигляді Росії та Руської Православної Церкви, посилювався конфлікт з УПЦ (МП), чия позиція не завжди була нейтральною, як її показували речники та духовенство. Представники СБУ наголошували на відкриттях справ стосовно співпраці деяких кліриків з терористичними угрупованнями. Окрім конфліктів навколо офіційних заяв та переходів парафій (особливо активно на заході країни), посилювалась публічна риторика про російський вплив через церковні установи. Відголоском стали слогани «Геть московського попа!» та петиції про передачу земель іншій юрисдикції [231].

Після залучення регулярних військ спершу до стабілізації ситуації під Кримом, а пізніше до бойових дій на сході країни, священники стали частиною військових структур, офіційних та добровольчих. Менша частина з них вже мала досвід роботи з військовими у якості капеланів, інші ж пробували на собі подібну роль вперше. Саме через це виникли численні суперечки у релігійних організаціях про те, де та як саме має бути представлений капелан, якою має бути його діяльність та чи може взагалі служитель бути у війську. Хоча українські протестанти традиційно дотримувались пацифістських поглядів, після кількох круглих столів і відкритих конференцій частина релігійних громад змінила своє ставлення, визнавши захист Батьківщини «священною справою». Інші ж дотримуються нейтралітету або продовжують ставитись негативно до участі вірян у бойових діях в будь-якому прояві. Подібна позиція стала перепоною до залучення деяких протестантських служителів до капеланства через несхвалення подібної діяльності з боку керівництва духовних центрів. Мали місце випадки інших крайнощів – зокрема священники, які взяли до рук зброю, ставши добровольцями: один православний, колишній солдат, а інший – монах [171]. Пізніше ще один православний служитель, який був поруч з добровольчими сотнями на Майдані, підписав контракт з добровольчим батальйоном «Айдар» [218].

Військовий капелан, пов'язаний з певною конфесією, є її представником у війську. Але він надає духовну підтримку людям будь-якого віросповідання, не нав'язуючи іншим своїх релігійних поглядів, не відмовляючись в той же час від своїх переконань, зазначив у інтерв'ю полковник Р. Коханчук, старший офіцер відділу роботи з громадськими релігійними організаціями і шефських зв'язків Департаменту соціальної і гуманітарної політики МОУ. Окрім того, капелан потрібен командирові як ще один чинник дисципліни серед підлеглих. Тому на першому етапі відновлення військового капеланства, коли культура спілкування між офіцерами та капеланами ще не сформована, будь-яка армія стикається з тим, що військове начальство дивиться на священника не як на пастиря, а як на підлеглого чиновника. Деякі військові начальники вважають присутність військового капелана зазіханням на свій статус і владу. Командир може навіть не бути присутнім на тих заходах, які здійснює капелан. Така поведінка командування різко відрізняється від армій країн з розвинутим капеланським корпусом і служінням.

Спроби уніфікації місії та ролі майбутнього капелана неодноразово робилися раніше. Так, дослідник А. Зачепа зазначав, що сфера діяльності Церкви – це духовно-моральне та патріотичне виховання військовослужбовців. Але при цьому він додавав, що військове духовенство фактично є одним з напрямків місіонерської діяльності Церкви, що є сьогодні неприйнятним, зокрема й за міжнародними стандартами. Але саме через відсутність універсальної задокументованої місії та функцій, неодноразово виникали подібні прецеденти прозелітизму, на що вказують самі військовослужбовці. Неофіційно місію капелана зараз визначають з кількох функцій: «Бути поруч» («бути там», «бути братом»); зберегти людяність; зберегти совість людини у військовій формі; дати віру (надію); молитися.

Напрямами діяльності військового духовенства у війську спеціалісти Науково-дослідницького центру гуманітарних проблем ЗСУ Міністерства оборони України називали такі сфери: літургійне священство, релігійне виховання та психологічна робота, благочинна діяльність, наставницька,

специфічна (а саме дорадча, виховна, дисциплінарна, боротьба з моральними недоліками, дослідницька, зв'язки з місцевим населенням та піклування про хворих). Складові функції військового священика виглядали як комплекс духовно-релігійних, психолого-профілактичних, добродійних, моральних функцій та функції психологічної корекції [14, ст. 49]. При цьому дослідники вказували і на проблему оптимальної міри релігійної свободи для капеланів, тобто, досягнення такого балансу роботи духовенства, який би не заважав основній службі військових та вписувався у розпорядок [16, ст. 119].

Важливо вказати і на динаміку релігійності серед військовослужбовців. Станом на 1995 рік, згідно з соціологічними дослідженнями, лише 35,8% військовослужбовців називали себе вірянами, серед офіцерів та прапорщиків цей показник сягав 21%, солдатів та сержантів – 41%. Аргументи проти впровадження служби військового духовенства на той час звучали як важкодоступність недопущення переваг одних релігій над іншими, неготовність армії до роботи з капеланами, відсутність законодавчої бази. За даними Науково-дослідницького центру гуманітарних проблем ЗСУ Міноборони України, ще у 1996 році 54,3% офіцерського складу не бачили можливості та необхідності введення посади військового священика. Натомість представники релігійних організацій переважно проявляли значний інтерес до подібного служіння та були готові шукати кадри для створення служби. Так 88,9% кліру були певні, що подібний інститут військового духовенства незабаром працюватиме на офіційному рівні; лише 8,6% представників духовенства різних деномінацій вказали, що віровчення не дозволяє їм брати участь у розбудові ЗСУ, а головною причиною подібної конфліктності вони бачать недосконалість людини. Однак за останні 20 років спостерігається чітка тенденція до зростання релігійності у війську. Опитування у 2007 році продемонстрували різку зміну у релігійності війська: 67,7% військовослужбовців назвали себе вірянами, 12,8% - не вірянами, а 19,5% - не визначились. Головним фактором, який впливав на формування релігійності, стало соціальне оточення та його ставлення до віри. Останні дані станом на 2017 рік, які були представлені фахівцем з Науково-дослідницького

центру гуманітарних проблем ЗСУ МОУ В. Топальським, свідчать про ще більше зростання релігійності, що не сполучається з бажанням чи готовністю бачити капелана у війську [145]. Опитування проводилось у секторі «М» в зоні АТО, був охоплений 121 військовослужбовець. 79% респондентів назвали себе вірянами, частина військовослужбовців, що визначають себе атеїстами, зменшилась з 5-7% до 3%. При цьому 69% респондентів вважають себе православними, 10% - греко-католиками, 2% - римо-католиками, 3% представниками інших релігій (іслам, протестантизм, неоязичництво), а 15% не визначились з приналежністю до певної релігії.

Важливі показники представлені у відповідях на питання, чи потрібен військовим капелан. Тільки 47% респондентів відповіли «так», 38% - «ні», а 15% не визначились. Водночас 71% опитаних ставиться позитивно до запровадження інституту військового духовенства. За словами дослідника, злам сприйняття духовенства у війську стався після 2015 року, коли військові почали звертатись з потребами у капеланах та психологах. Стали помітними деякі психологічні проблеми, тому що дехто з учасників АТО має їх ще з часів участі у бойових діях в Афганістані. Визначається, що особливий ажіотаж та потреба у сповіді спостерігається на релігійні свята.

За сучасної ситуації після початку бойових дій, полковник Р. Коханчук умовно виділяє сім типів військових священиків, які йому зустрічались: священики-волонтери (до тижня перебування в АТО), їхні помічники, священики-капелани (від 3-х тижнів і більше) та помічники, місцеве духовенство, закордонні служителі (представники іноземних релігійних організацій) та служителі зі зброєю у руках [149]. При цьому перші капелани-волонтери могли мати маршрут, який також тривав не менше двох тижнів, об'їжджали позиції тих підрозділів, які знали, але на тривалий час там не затримувались. Такий тип поведінки був більш поширеним протягом першого року оновлення капеланства, пізніше трансформувались у більш тривале служіння – коли капелан перебував у підрозділі постійно від трьох тижнів до кількох місяців з можливістю змінити підрозділ. Тоді багато хто з релігійних

волонтерів покинув служіння через повну зайнятість на роботі, а інші служителі навпаки обрали це своїм покликанням. Цьому також сприяло і посилення вимог до капеланів з боку Міністерства оборони України.

До початку бойових дій на сході та півдні капелани в армії були представлені поодинокими служителями. Сьогодні ж в Україні існують три батальйони військових капеланів, створені як громадські організації, відділи військового духовенства при Церквах та релігійних громадах. Але через відсутність єдиної служби ніхто не може встановити точного числа капеланів-волонтерів, які продовжують їздити, жити та служити бійцям на передовій. За рік через офіційні дозволи Міноборони на передову проїхали 350 капеланів, з них активними та постійними служителями стали 150, стверджує полковник Р. Коханчук [149].

Щоб унормувати капеланське служіння, у МОУ були розроблені певні вимоги для майбутніх капеланів та їхніх деномінацій. По-перше, членство у Всеукраїнській Раді Церков і релігійних організацій (ВРЦіРО охоплює 95% релігійних організацій України). Це має бути знана Церква, «соціалізована», а діяти не як секта в соціологічному значенні.

По-друге, релігійне вчення не має відкидати збройний захист Вітчизни. Священик не може вагатись, чи робить він правильну справу.

По-третє, Церква повинна мати вірян у Збройних Силах України. Якщо там декілька вірян певної конфесії, то окремий капелан не потрібен. Замість нього буде або пастир, що буде приїжджати, або віряни (чи інший капелан) шукатимуть відповідну місцеву громаду.

При цьому на передовій діють три добровольчі утворення: Батальйон військових капеланів від п'ятидесятників (близько 60 служителів), Перший український батальйон військових капеланів (протестанти та православні, 48 служителів, з них 7 з УПЦ КП), Міжконфесійний батальйон військових капеланів (єднає протестантів, православних, католиків – близько 150 служителів). Почавши службу в якості волонтерів, вони утворили громадські організації та продовжили капеланське служіння на систематичній основі. Однак, за новими

вимогами більшість з них лишається без права на подібну діяльність, тому що не всі є служителями релігійних організацій, що входять до ВРЦіРО та мають офіційну освіту. Тим паче не всі будуть готові відмовитись від цивільної кар'єри чи пастирського служіння заради державної служби та постійної місії військового священика.

Зараз ці неузгодженості призвели до того, що представники батальйонів подають скарги до міністерств, намагаючись отримати легальний статус свого капеланського служіння. Натомість представники Міноборони України мають намір бачити їх максимум у ролі помічників капеланів, тому що вони не відповідають всім вимогам, які стоять перед офіційними військовими капеланами. Ситуацію погіршує внутрішній інституційний конфлікт, коли структура МОУ може відмовити у дозволі на капеланське служіння, а офіцери Генштабу навпаки – дозволити. Вирішення цієї дилеми можна очікувати після завершення реформи самого Міністерства оборони України та створення офіційного документу, який буде детально регламентувати усю діяльність військового духовенства.

З огляду на майже дворічний термін моніторингу, взаємодії та спілкування, можна однозначно стверджувати, що оновлення капеланства починалось з волонтерства. Саме як волонтери перші військові священики стали заїжджати до військових частин та блокпостів, які опинились у новій обстановці. На прикладі Херсонської області це були православні служителі УПЦ Київського та УПЦ Московського Патріархатів, представники УГКЦ, протестантські спільноти. Вони отримали доступ до спілкування з військовими завдяки передачі нагальної гуманітарної допомоги, яку збирали через релігійні спільноти та громадські організації. Навесні 2014 року ця допомога стала незамінною через брак матеріального забезпечення та потребу моральної підтримки і дала ключ до довіри офіцерського складу підрозділів.

Пізніше служителі почали проводити перші молитви, служби та благословення. Проведення духовної опіки залежало від ставлення командування. Деякі командири, які не були обізнані у церковній справі,

намагались показати лояльність до священників-волонтерів. Тому нерідко на служби люди йшли примусово, щоб створити «масовість». Так було і з концертами протестантських служителів, які дозволялись на блокпостах через їхню допомогу. Подібна ситуація спостерігалась не всюди. Найлегше на контакт з душпастирем виходили воцерковлені бійці, які відвідували церкви у рідних містах чи селах та знали, чого чекати від священника. Так, священник міг домовлятися про богослужіння на певний час, щоб не завадити розкладу служби військових. Солдати та офіцери, окрім чергових, мали змогу долучитись до таїнств, зокрема сповідатись, а після служби віч-на-віч поспілкуватись з капеланом. Але на початку весни 2014 року подібні духовні візити були періодичними, лише потім трансформувались у стабільне перебування служителя поруч з бійцями.

Так пояснює мотивацію щодо волонтерської допомоги священник Степан Сус, УГКЦ, настоятель Гарнізонного храму св. Петра і Павла у Львові: «Ми розуміли, що якщо до нас прийде боєць, то ми не зможемо відмовити у допомозі. Ми ж не скажемо, що просто помолимося та й годі. Для нас було пріоритетом зробити все, аби купити той жилет і каску... Найперше багато військових почали розуміти, яку роль має священник в армії. Про капеланів знали хіба що курсанти Академії ім. Сагайдачного. Думаю, що АТО підняло статус Церкви серед військових. Бійці чекали, як священник оцінить вчинки, чи є вони вбивцями, або ж захисниками. Я завжди казав, що у нас немає Міністерства вбивства, а є оборони... Для капеланства потрібен чіткий формат стосунків, ми маємо бачити місце священника... Маємо врахувати і всі психологічні грані, які розкриваються у нас і як ми самі змінюємось, коли маємо, наприклад, 38 похоронів підряд».

Станом на кінець 2015 та початок 2016 років, серед військових душпастирів можна спостерігати тенденцію до відмови від волонтерської сфери діяльності. Обумовлено це тим, що стало складніше збирати саму допомогу, її обсяги падають, а потреби бійців значно менші, особливо після зростання офіційних заробітних плат. Деякі капелани принципово продовжують возити допомогу, бо «не можуть приїхати з порожніми руками», інші ж бачать у цьому

шанс на перехід виключно до духовної допомоги та виховання. Нерідко альтернативою традиційному волонтерству стають різні форми соціального служіння та адаптації постраждалих до мирного життя.

Також можна умовно зробити розподіл військових священиків на два типи: «тиловикив» та «фронтовикив». Часто це обумовлено тим, що чимало капеланів, які спершу час від часу приїжджали на позиції військових, стали більше допомагати у тилу, працювати з родинами, так само і з родинами загиблих, концентруватись на допомозі постраждалим та адаптації військовослужбовців до мирного життя. Це стало їхнім різновидом соціального служіння, що вилилось у відкриття різноманітних центрів допомоги, духовного консультування та тренінгів для інших служителів, які можуть допомагати власній пастві. Інші ж капелани, «фронтовики», стали узгоджувати постійні ротації в зоні АТО, ставати частинами мобільних груп Генштабу (які почали запроваджуватись від початку 2016 року та складались з ідеологів-офіцерів, капелана та психолога), деякі перебували на передовій чотири-п'ять місяців замість одного без повернення додому. Подібні служіння на постійні основі запровадили у першу чергу УГКЦ та УПЦ КП. У випадку Київського Патріархату була оголошена мобілізація священиків з різних єпархій, що викликало певні проблеми на тлі зростання чисельності військових священиків – брак підготовки, конфлікти з командуванням, випадки примусового повернення або заміни священика. Добровольчі батальйони капеланів, переважно протестантські, налагодили власні чергування. Зі служителями почали співпрацювати командири підрозділів, напряду звертаючись з проханням надати капелана у певне формування. Саме від подібного розподілу діяльності капеланів були сформовані основні нові ролі, які стали комбінацією сфер служіння військових душпастирів.

Завдяки польовому дослідженню можна умовно виділити три типові ролі для капелана: волонтер, психолог та душпастир. Роль волонтера передбачала надавання гуманітарної допомоги, завоювання довіри та лояльності командування, часто з проукраїнських мотивацій. Роль душпастира є і

залишається ключовою для кожного військового капелана, оскільки вона виконує головну його місію – духовного наставництва, задоволення релігійних потреб військовослужбовців та духовного супроводу. Однак саме ця роль отримала видозміну завдяки комбінації з роллю психолога. Через відсутність професійних психологів на передовій на початку відкритого збройного конфлікту, священники стали тими людьми, з якими могли говорити невіряни, радитись, ділитись емоціями тощо. Тоді вони їх сприймали не зовсім як служителів, а просто як друзів, яким вони довіряли.

Уривок з інтерв'ю зі старшим лейтенантом: «Робити універсального солдата з капелана недоцільно. Має бути священник, який є таким на 70%, а на 30% - дипломатом. Від нього будуть очікувати ролі миротворця, людини, яка допоможе подолати конфлікт. Але у підрозділах мають бути і професійні психологи, капеланами не мають закривати всі прогалини. Я себе можу назвати агностиком, але часто любив спілкуватись з капеланом – тому що це була розумна людина, яка могла вислухати мене та щось порадити або просто поговорити не про службу. Мені здається, що капелан має бути на передовій і на постійній основі, а психолог вже далі, у тилу, але працювати з кожним».

Уже з початку 2015 року спостерігається прояв універсальності військових капеланів – їхня чисельність зменшується, зате служителі, які працюють на постійній основі, починають працювати з різними підрозділами. Часто це створює дискомфорт для самих капеланів чи військових, які звикли до «свого» священника, але це широко розвиває навички роботи з різними аудиторіями, проблемами та особливостями тощо.

Окрім визначення та формування єдиного пулу ролей, які виконує військовий священник, не менш важливо визначитись з функціями, які він несе. З огляду на спостереження за їхньою роботою та розповіді військовослужбовців, можна умовно виділити такі функції:

- духовна (передбачає проведення служінь, таїнств та духовного консультування),
- гуманітарна (волонтерська допомога),

- соціальна (контакт з зовнішнім світом та робота з родинами бійців, громадянським суспільством),
- терапевтична (соціально-психологічна адаптація постраждалих та робота з травмою (ПТСР)),
- інформаційна (контакт з представниками влади та репрезентація у медіа).

Командир одного з батальйонів військових капеланів під час розмови наполіг на тому, що розуміння єдиної ролі та функцій допоможе створити офіційну службу, а не здійснювати допомогу так, як хоче кожен: «У майбутньому капелан матиме роботу, а не служіння, повноцінну штатну роботу. Допуск до цієї роботи мають отримувати тільки ті, які пройшли навчання у Міноборони. Дуже важко буде формувати якусь справу, якщо нас буде 150 батальйонів, формувань та розрізнених служб. Тому моя велика мрія – це об'єднання, хоча б на рівні зусиль».

Особливістю є те, що більшість особистого складу армії на момент проведення АТО складається з мобілізованих бійців. Тобто, це люди, які раніше мали умовну військову підготовку, не жили з іншими військовими та принесли свою культуру. Стосунки з духовенством у військових розвивались по-різному, це напряму залежало від командування середньої ланки. Деякі офіцери у наказовому порядку змушували солдатів бути присутніми на релігійних заходах або бесідах, інші ж залишали свободу вибору.

Саме так пригадує першу зустріч з капеланом під Кримом капітан піхоти: «Ну, приїхав батюшка, як батюшка. У формі чи без, не мало значення. Таким було перше враження. Якщо хочуть піднімати бойовий дух – будь ласка, нам це на користь. Щось привезли – дякуємо, це добре. Священики, яких я бачив, ніколи з порожніми руками не приїжджали. Реально ми їх сприймали як волонтерів. Вони для мене так і лишились волонтерами, поки не почались служби у каплицях, де капелан постійно є і до нього можуть прийти. Тим паче, що бійці не завжди відкривались командирам, а говорили з капеланами, і вони їм допомагали... Для бійця на передовій капелан є надією».

Якщо спершу на духовну підтримку капеланів відгукувались тільки релігійні солдати та іноді офіцери, то пізніше ситуація змінилась кардинально. Причиною цього став початок активних бойових дій. Тоді, за словами військових, сама присутність священика була необхідною – він, навіть якщо і не сприймався як душпастир, був сторонньою людиною «з іншого світу». З ним можна було поговорити, довірившись, поділитись домашніми проблемами або вирішити певні психологічні дилеми. Самі ж капелани згадують, що під час бойових дій збільшились запити на хрещення або проведення обрядів, прохання про сповідь або молитву. Служитель став доступний всім, найчастіше в окремому наметі, де кожен міг з ним усамітнитись та обговорити проблеми. Іншим постійним запитом стали поховальні церемонії під час масових втрат війська. Основні запити, з досвіду душпастирів, стосувались пояснення причин війни, чому Бог допускає подібну несправедливість, ким є боєць у цій ситуації, у чому його місія. Капелани неодноразово концентрувались на проблемі, яка має визначення моральної рани [81] – коли за умов надзвичайно стресових обставин людина втрачає орієнтири, де є добро і зло, починає переоцінку власних цінностей. Кожен з опитаних військових, який брав участь у бойових діях, зазначає про важливість самої присутності священика поруч. «Капеланів я знаю ще зі служіння у Косово. Вони всюди були з нами, ми з нашим отцем всі дружили, рік він був з нами... Вперше капелана побачив під Лутугиним (Луганська область – прим. авт.), і те впізнав за шевроном... Бувають такі моменти, під час обстрілу, коли хочеться щось духовне послухати. Починаєш молитву «Отче наш» і я не думав, що вона допомагатиме. Капелани сиділи з нами у бліндажі, читали Біблію. Через місяці два ми почали це розуміти. Перший раз я звернувся, коли не міг спати. Після поранення у госпіталі ми просто бесідували, було приємно. Вони ставили такі питання, щоб я міг виговоритись та відкрити душу... Раніше я раз чи два за рік у церкву ходив, а тепер я змінився, після всього, що бачив», - пригадує старший сержант.

Капелан виконує й іншу важливу функцію – зв'язок з зовнішнім світом та родинами військових. Подібна допомога розвинулась у кілька напрямків

релігійного волонтерства поза лінією фронту, на що мали сильний вплив саме військові капелани, які умовно названі тут «тиловиками».

Капелани взяли на себе функцію контактів з зовнішнім, мирним світом. Окрім виконання волонтерських обов'язків, а саме закупівлі та доставки необхідних речей або продуктів, служителі стали контактувати з родинами військовослужбовців. Спершу вони налагодили комунікацію між офіцерами та їхніми близькими, передавали новини та символічні знаки підтримки, розвозили подарунки дітям. Пізніше вони стали духівниками і для вдів, які втратили чоловіків на війні. Зараз подібна робота вилилась у кілька напрямків: реабілітація дітей учасників АТО, робота з родинами військових, психологічна підготовка оточення та робота з демобілізованими, соціальні та культурні акції, спеціальні релігійні заходи, програми реабілітації для військових при храмах та монастирях [246]. У міжрелігійній співпраці, окрім зазначених видів допомоги, посилилась допомога пораненим, проведення свят, акцій підтримки та спільні молитви за мир у країні.

Окремим напрямком роботи для капеланів у тилу стала робота з травмою війни та проявами ПТСР чи моральної рани. Більше того, самі служителі зазначають, що вони також потребують кваліфікованої допомоги психологів та психотерапевтів, тому що на собі відчувають наслідки війни. Так, низка релігійних організацій почала проводити власні та спільні з іншими громадами семінари та тренінги з першої психологічної та духовної допомоги, подолання ПТСР, різних методик психологічної реабілітації. До цього процесу залучали і міжнародних спеціалістів, зокрема з Ізраїлю, Канади та США. Капелани почали супроводжувати бійців у їхніх реабілітаційних поїздках, працюючи разом з психологами, що перейшло у тісну співпрацю на передовій.

Станом на 2015 рік проблемою лишалась систематизована освітня підготовка майбутніх та діючих капеланів. Відповіддю на це стала пробна навчальна програма, яка стартувала 2015 року у стінах НПУ ім. Драгоманова – «Психотерапія та капеланське служіння». Магістерська програма була створена разом з Християнським навчально-дослідницьким центром «Реаліс» та Центром

дослідження релігії при НПУ ім. Драгоманова за рівнем магістра та спеціальністю «релігієзнавство» [204]. Попри загальну зацікавленість у підготовці, на програму вступили у більшості своїй протестанти, які хочуть мати легітимні підстави для свого капеланського служіння (серед інших – студенти з лав УПЦ (МП) та вільні слухачі від УГКЦ, УПЦ (КП) та нехристиянських течій). Освітні курси з тактичної медицини, психологічної та військової допомоги відбуваються при різних громадах з тими спеціалістами, з якими є домовленість релігійного керівництва.

Але проблема полягає в тому, що через відсутність єдиної системи капеланського служіння, відсутня й спільна освіта. Капелани мають абсолютно різний рівень підготовки, що нерідко призводить до непрофесіоналізму та може у майбутньому вилитись у потребу перепідготовки кадри та їхньої реструктуризації. Пізніше, у 2017 році, досі за відсутності закону про капеланську службу, були запроваджені офіційні курси для військових капеланів на базі Академії Сухопутних військ ім. П. Сагайдачного у Львові, які пізніше можуть стати офіційним і єдиним місцем отримання ліцензії або дозволу на служіння капеланом на посаді [236].

Додатковим запитом з боку самих військових та суспільства стало звернення до військових капеланів у вигляді прохання про боротьбу з алкоголізмом. Через високий відсоток мобілізованих солдат та поганий моральний клімат, викликаний затяжним характером конфлікту, проблема алкозалежності набула широкого поширення. Саме тоді представники влади та Міноборони зокрема побачили новий потенціал у військових капеланах. Зважаючи на їхній авторитет та моральний образ, командири почали просити священників приїхати на позицію, щоб солдати «припинили пити, а почали служити». Деякі капелани побачили для себе у цьому нову можливість для служіння, коли інші категорично відмовились, підкресливши, що служитель має задовольняти духовні потреби, а не слугувати наркологом. «Командир, як тільки я прибув на місце, попросив мене зайнятись групою солдатів, які були алкогольно залежними. Я прийшов до них з самого ранку і бачив, що вони зовсім

не здатні не те що спілкуватись, але й слухати мої моральні настанови. Довелось чекати, поки вони прийдуть до тям. Тоді я зміг їм пояснити ганебність подібної поведінки, поговорити про їхні родини, які вони мусять захищати. Але я не нарколог і не вмю працювати з подібними проблемами, це не моя мета на передовій. Після того, як вони прислухались до мене, то почали боротьбу за мою увагу. Тобто вони не почули простих істин, які я намагався їм донести», - пригадує греко-католицький капелан. Подібні ситуації, без чіткого стандарту місії капелана на війні, залишали право свободи дій за кожним служителем. Серед душпастирів досі немає єдиної думки, чи може подібне служіння називатись капеланським, чи у таких випадках мають залучатись медичні спеціалісти.

Положення про військове капеланство, наказ МОУ № 40 від лютого 2015-го, має втілитись у вигляді нового Управління з питань військового духовенства, що діятиме спільно з Радою у справах душпастирської опіки при Міноборони. Зараз передбачається, що капелан прикріплятиметься на рівні гарнізону, а не бригади чи батальйону (до військових частин, що знаходяться у певному районі). У секторі АТО вже почали діяти старші серед капеланів певної конфесії, які контролюють служителів зі своєї течії, вирішують локальні проблеми та звітуються перед МО. Передбачається зовсім нова посада – помічник капелана – до якого набагато менше вимог. Але Генштаб не узгодив цю діяльність, посилаючись на брак відповідних робочих місць. Якщо ж відкинути проблему з урахуванням квот, пропорцій вірян певної конфесії серед військових, капелани від батальйонів часто лишаяються поза рамками нової системи.

Військовослужбовці мають власний погляд на перспективи запровадження офіційного інституту капеланства. Окрім важливості постійного перебування душпастира з ними на передовій (що є актуальним у час відкритої фази конфлікту), деякі молоді офіцери радять сконцентруватись на роботі капеланів з курсантами, які у дуже короткий термін після випуску стають польовими командирами та вчаться керувати підрозділом одразу на лінії фронту. «Як на мене, капеланам варто в першу чергу працювати у військових академіях. Свого

часу, під час мого навчання, ми мали курс загального релігієзнавства та могли щодня звернутись до капелана. Тому на передовій ми знали, як він може нам допомогти, а йому було легше з нами, як з командирами. Капелан має великий потенціал для офіцера, оскільки може бути його інформантом, вказувати на певні проблеми і надавати можливість виговоритись або порадитись. Тому якщо капелани будуть також готувати майбутніх командирів, це допоможе змінити саму систему», - пропонує старший лейтенант.

Тим, хто створюватиме систему військового духовенства, доведеться відповісти на інше питання: якою ж є реальна потреба у капеланах для ЗСУ, Державної прикордонної служби та Нацгвардії. Виходитиме так, що суттєва частина теперішніх капеланів, наприклад, протестантів, може виявитись зайвою або ж буде змушена почати неофіційну діяльність через невідповідність вимогам і малу частку протестантів у війську. У службі залишаться ті, хто готові відмовитись від іншої роботи та повністю присвятити себе капеланській справі. Станом на кінець листопада 2017 року на службі в Національній гвардії на посаді капелана перебувають 44 особи, а у лавах Збройних Сил України – 69. Проте закону, який визначає норми підготовки та діяльності військових душпастирів, досі немає.

3.3 Особливості розвитку релігійної сфери внаслідок її залучення до суспільно-політичного конфлікту

Наскрізною темою міжрелігійних протистоянь та суспільних конфліктів залишалось не лише питання ідентичності, а й нації, її ідентифікації та націоналізму. Це могло проявлятися як у ставленні до концепції «Руського миру», так і у зовнішньополітичних орієнтаціях та визначенні патріотизму. У релігійній сфері питання «національної церкви», проукраїнських та проросійських позицій священників, «патріотичних» та «непатріотичних» релігійних діячів стало сильним фактором впливу. Етнонаціоналізм став ширше

проявляться і серед православних спільнот, для яких традиційною є «симфонія з державою» [170]. На думку релігієзнавця М. Мітрохіна, сам шлях становлення Київського Патріархату був з варіантів розвитку етнонаціоналізму. Прямим наслідком консолідації українців під час конфлікту стало відчуження від Росії [27, с. 588]. Перші лінії розколу в самому суспільстві були закладені під час «Помаранчевої революції» 2004-го року, бо замість інклюзивної громадянської ідентичності основою для українського суспільства була запропонована етнокультурна база, де також відіграє свою роль і релігійний чинник. Тому перш ніж перейти до питань національної ідентичності та маніпуляцій навколо неї, буде вказано на розбіжності концептів громадянської (за якої людина в першу чергу виступає як громадянин і не спирається на етнічний або інші чинники самовизначення) та національної приналежності (за якої етнонаціональний чинник є ключовим) [2].

Згідно з даними КМІСу від 2014 року, від 26% до 30% мешканців України визначали себе первинно як православні, коли самовизначення як «українець» коливалось від 12% (мешканці Донецької та Луганської областей) до 71,6% (західні області) та до 47,1% загального відсотку по Україні [27, с. 596]. Проблемою інтерпретації цих даних також є і специфіка тлумачення термінів, коли визначення себе як націоналіста обрали від 0,5% до 2% громадян, проте, це могло статись через негативні конотації цього терміну і через більшу ймовірність обрання категорії «українець». Проблемою українського націоналізму є те, що ідеї та дії, що декларуються як «націоналістичні», можуть зовсім не відповідати класичному визначенню націоналізму [252]. У цій роботі буде використовуватись термін «націоналізм» та «патріотизм» як позиції, за яких превалюють інтереси українців за самовизначенням над іншими та проукраїнські погляди у рамках збройного конфлікту. Найчастіше ці терміни будуть помітними саме у словах респондентів як самовизначений маркер ідентичності.

Первинний аналіз динаміки правих рухів на Майдані у 2013-2014 рр. продемонстрував їхню незначну присутність там, зокрема представників «Правого Сектору» (далі – ПС) та партії «ВО Свобода». Головним аргументом

політологів було те, що після завершення протесту позиції політичних партій націоналістичного правого спектру суттєво знизили свої позиції, набравши разом менше 2% голосів виборців, на відміну від сплеску підтримки партії «Свобода» у 2012-му [36]. Утім, якщо брати до уваги дані опитувальника Українського Протесту (Ukrainian Protest and Coercion Data – UPCD), то за 2011-2017 роки спостерігається зворотна тенденція – зростає впливовість правих рухів, особливо у західних та центральних областях, що проявилось і під час протестів на Майдані [22, с. 3]. На відміну від інших досліджень, ці показники доводять максимальну активність правих на Майдані, які були залучені до прийняття рішень, часткової радикалізації протесту, створення загонів Самооборони тощо [22, с. 16].

Події на Майдані самі по собі мали такий прояв насилля та характер протистояння, який був найсильнішим досвідом внутрішнього конфлікту в Україні після подій навколо УПА у 1940-1950 рр. Дослідження часто упускають значущість локальних майданів, які відбувались в інших містах та були дуже активними у західному регіоні країни. Вони формували риторичку протесту, допомагали усвідомлювати зміни, проводили мобілізацію волонтерів до столиці, вказуючи й на те, що київські протести не були єдиною і найважливішою подією за той період часу.

Наступним етапом розвитку та поширення правих рухів стало формування добровольчих військових батальйонів, які активно брали участь у бойових діях паралельно до ЗСУ, іноді абсолютно не координуючи зусилля. Подібне явище стало проявлятися як через слабкість державного апарату після завершення подій на Майдані [234].

У своєму аналізі глибинних причин Майдану російська дослідниця І. Жеребкіна побачила схожі риси з російськими протестними інтересами ліберальних кіл. Зокрема вона вбачає розподіл не стільки за політичними настроями або у спектрі консерватори-ліберали, а у дихотомії **малої «нації»** (асоціації з «ватою», тітушками [240]) та **Нації** [57, с. 26]. Тобто розподіл суспільства відбувається на представників Нації з великої літери, тих, хто

формує її цінності, та малої нації, яка не вписується у нові рамки або, у випадку Майдану, лишається поза протестним рухом. Розділення лише поглиблюється пізнішим збройним конфліктом, де долучається вибір «ідентичності», але його початок полягав у «кривавій» жертві Небесної сотні, яка стала межею розподілу на націю та Націю [57, с. 24].

Концепт «відродження нації» та проукраїнська риторика надали особливе тлумачення націоналізму як спільного фундаменту для «нової України», але це виливалось скоріше у спільну культурну ідентичність, ніж у традиційні форми націоналістичних рухів. Проте ознаки зміни у бік відродження національної ідентичності можна побачити у діях влади – перейменування багатьох вулиць та міст (з вул. Леніна на вул. Соборну, вул. Героїв Небесної Сотні [176]), запровадження або зміна назв державних свят (День Покрови поєднується з Днем Захисника, запроваджується День Гідності та Свободи на річницю Майдану). Для проукраїнських активістів, у тому числі релігійних, важливим був спільний досвід Майдану, скоріше ніж традиційні ознаки українського, які так і не були чітко сформовані.

Один з компонентів, які визначають активісти різного походження, – це боротьба за справедливість та свободу, що відрізняється від первинних вимог Майдану (про це - нижче). Про це свідчать і дані звіту Лабораторії публічної соціології, де українськість визначається респондентами як спільний досвід протесту – тобто новими українцями стають ті, хто пережив відчуття єдності [181, с. 75]. Уже після завершення революційних подій у публічному просторі постала небезпека поділу на «справжніх» та «несправжніх» українців [181, с. 79], зазначають дослідники, що також можна легко прослідкувати через інформаційні війни стосовно політичної орієнтації, мовного питання, церковного (у випадку парафіян УПЦ МП) тощо.

На тлі різночитання націоналізму в Україні дослідники зазначають, що все ж національна ідентичність українців після 2014 року набуває особливого характеру [27, с. 607]. Наслідком стає зсув географічної лінії «розколу», де східні та південні області починають відрізнятися від територій Донецької та

Луганської областей за своїми політичних та соціальних поглядах. Можна передбачати, що так само після майже чотирьох років конфлікту різняться і погляди мешканців підконтрольних та непідконтрольних територій Донбасу, але точних даних про це станом на кінець 2017 року немає. Важливішим стає розуміння, наскільки ідея «патріотичної» та «непатріотичної» частин України присутня у риториці культурних діячів, політиків та релігійних активістів.

Релігійну ідентичність, на відміну від етнонаціональної чи загальнокультурної, можна визначати як поєднання культури, цінностей, традицій, що кодифіковані в обрядах та ритуалах, пов'язаних з вірою у надприродне [44, с. 55]. Тоді як конфесійна ідентичність є самовизначенням людини, до якої релігійної течії, напрямку або церкви вона належить. Конфесійну приналежність не можна змішувати з рівнем релігійності, тому що ці показники не завжди корелюють. Людина може себе визначати як православну первинно через етнічну або культурну ідентичність, часом навіть без особливих релігійних вірувань або номінальної релігійності, що спостерігається в опитуваннях останніх років як в Україні, так і в Росії [59, с. 7-67]. В умовах деформації соціальної структури, відбувається зростання ролі конфесійної приналежності як форми організації соціокультурних відмінностей [44, с. 55]. Релігійна система містить у собі когнітивну модель світу в розподілі на «свій-чужий» [44, с. 55]. Наявність такої моделі може проявлятися у різних ситуаціях, а особливо у критичних – як-от протести, збройний конфлікт, коли людина шукає когнітивної опори та визначення, хто є «своєю» групою, кому можна довіряти і з ким почуватись у безпеці. При цьому українська православна ідентичність з одного боку демонструє неприйняття атеїстичних поглядів, а з іншого – умовно «нетрадиційних» релігійних систем. Православна ідентичність виступає як спосіб приналежності до домінантної етноконфесійної спільноти.

У травні 2017-го року міжнародний Пью Центр (Pew Research Center) опублікував нові дані стосовно релігійного ландшафту Центральної та Східної Європи. Ці показники дають певні обґрунтування щодо тенденцій поєднання національного та релігійного чинників. Так, зокрема, 51% українців вважають,

що бути православними означає також і бути справжнім національним представником своєї країни [79, с. 13]. Останні роки демонструють динаміку і політичних поглядів: 36% респондентів з України вважають найкращим демократичний устрій, а 31% – недемократичні системи. У питаннях щодо нації 35% опитаних вважають за краще мати одну націю в державі, тоді як більшість – 51% – кращою бачать присутність представників різних національностей. Українці визначають свою релігійну ідентичність через національні, культурні та сімейні традиції (46%), особливості віри (36%); через обидві перераховані причини (12%) та з інших причин (7%). Стосовно запиту на єдину церкву, цілих 74% католиків (включаючи вірних РКЦ та УГКЦ) готові бачити єдину церкву східного та західного християнського обряду, що своєю чергою бачать лише 34% православних. Сильним залишається запит на Єдину Помісну Православну Церкву в контексті єднання православних деномінацій в Україні та отримання автокефалії. Бути православним чи католиком через первинно національно-культурну причину обирають 12% респондентів. Досить сильним показником є релігійний ексклюзивізм, який загалом має тенденцію до зниження, але 33% відповідачів переконані, що лише їхня віра веде до раю, а 42% - що є лише один вірний спосіб тлумачення своєї віри для 42%. Експерти центру вказують і на те, що націоналізм тісно пов'язується з поглядами щодо проблематики гендеру та гомосексуальності [79, с. 117]. Висновки Пью центру свідчать, що саме країни, де домінують православні, демонструють вищий відсоток національної гордості, де мешканці більш ймовірно скажуть, що їхня культура вища зі іншими. Так, більш релігійні люди схильні пишатись національністю; ті, хто дуже пишаються своєю національністю кажуть, що релігія має значення у житті (48%) або ж не дуже важлива для 30% українців. В контексті розуміння, яку роль тут відіграє релігійний чинник, важливо дивитись і на першопричини залучення релігійної риторики або активістів, як і на те, що превалює – національне чи релігійне.

Православна модель Східної Європи типово орієнтована і побудована на основі національних держав [34, с. 8]. Однак це не проявляється у випадку України, де три православні юрисдикції, які разом є найбільш чисельними в

Європі, не мають автокефального статусу. Нерідко самоідентифікація людей як «православних» визначається культурною приналежністю, що або не супроводжується, або супроводжується у дуже незначному обсязі релігійними практиками у рамках традиції. Тобто, невоцерковлені православні називають себе такими через свою етнічну або культурну приналежність, що поширене не лише в українському випадку [59, с. 7-67].

Показовим і найбільш сильним прикладом протистояння, особливо в контексті поширення міжрелігійного протистояння з використанням національного та політичного чинників, є міжправославний конфлікт в Україні. Беручи початок з розколу на початку 1990-х років, він періодично спалахував новими загостреннями, які передусім мали місце між УПЦ (МП) та УПЦ КП, іноді залучаючи і УАПЦ (яка мала і внутрішні розколи). Проблема у таких відносинах була закладена різними політичними орієнтаціями та риторикою лідерів цих конфесій, що виникло на тлі питання про здобуття автокефалії та створення незалежної від РПЦ. Однією з причин православного розколу також були спроби відновити та оживити специфічні традиції Київського православ'я, чому зокрема заважали спроби юрисдикцій стати всеукраїнськими спільнотами [40, с. 3-4]. Якщо поглянути на стратегію розвитку УПЦ (МП) як найбільшої християнської юрисдикції України, вона іноді демонструвала лояльність до «канонічної матері» у вигляді РПЦ, нерідко продовжуючи риторику проросійської політичної орієнтації та протистояння «цінностям Заходу» [76, с. 62]. Традиційна орієнтованість на симфонію з державою відображалась нерідко у підтримці лідерів держави у відповідь, що стало особливо помітним за часів президентства В. Януковича. Це приносило свої вигоди для церкви у вигляді як символічного капіталу офіційної підтримки, так і у вигляді майнових та фінансових преференцій. У відповідь на це релігійні лідери декларували підтримку влади та мотивували до цього вірних.

Після початку протестів на Майдані та пізніше під час збройного конфлікту, УПЦ (МП) постала перед новими викликами та внутрішніми конфліктами, що дуже негативно позначилось на підтримці з боку суспільства.

У відповідь на це очільники інших юрисдикцій, особливо активно УПЦ КП, почали підкреслювати свою проукраїнську позицію, отримуючи підтримку населення. Фінансування церкви з боку українських політиків та бізнесменів – первинно В. Нунсенкіса та В. Новинського, які пов'язані з російською владою, підтверджує митрополит О. Драбинко: «Вадим Новинський – це головний на сьогодні меценат УПЦ (МП. - прим. авт.). І як такий він має колосальний вплив на УПЦ. Прикметно, що саме завдяки спонсорській допомозі Новинського існує низка інформаційних проектів, які дискредитують ідею автокефалії УПЦ та церковних діячів, які її обстоюють. А разом з тим – через свою політизованість і маргінальність – і керівництво УПЦ в очах суспільства» [99].

Такий швидкий розвиток подій оголив ще одну проблему УПЦ (МП). За словами історика І. Яковенка, вона полягає у самій природі цієї церкви: «По суті перед нами традиційно-середньовічна церква, що не пережила модернізацію, орієнтована на модель універсальної імперії, зрощення з державою, адекватна для найбільш традиціоналізованого суспільства. Вона не в стані успішно розвиватись у конкурентному середовищі, принципово не здатна до діалогу, потребує монополії... Прагнення законсервувати ситуацію і затяте антизахідництво церкви – не данина якійсь традиції, але умова для виживання» [76, с. 63]. Богослов Ю. Чорноморець підкреслює, що після смерті митрополита Володимира (Сабодана), церква взяла проросійський курс, що знівельовало будь-які її спроби стати українською церквою: «Після обрання митрополита Онуфрія предстоятелем УПЦ (13.08.2014) вже у вересні 2014 року ця церква розпочала масштабну інформаційну війну проти УПЦ КП. Ця війна не лише зробила УПЦ відповідальною за конфлікти навколо храмів. Ця війна дуже швидко перейшла усі межі політичної та церковної лояльності щодо України та стала антиукраїнською кампанією, яка повністю унеможливила подальшу ідентифікацію УПЦ (МП) як української церкви. Саме тому почали лунати цілком логічні пропозиції називати цю церкву «РПЦ в Україні». Такого роду зміни ідентичності перекреслили можливість позитивного розвитку розповіді УПЦ про саму себе, а тому наратив УПЦ втратив власну силу» [247]. При цьому

релігієзнавець М. Мітрохін бачить нового предстоятеля нейтральним вибором, який був логічним для УПЦ загалом – обрати митрополита без попередньої скандальної історії та з нейтральною позицією, повністю аполітичною [34, с. 16]. У випадку, якби УПЦ (МП) почала внутрішню модернізацію одразу після зміни очільника, це б могло закінчитись ідеологічним розколом. Нейтральна політика Онуфрія дала змогу розвиватись різним таборам всередині церкви – «українофілів» та «українофобів», а також нейтралітету. Серед інших частин УПЦ (МП) – прихильники відмежування від РПЦ, автономні частини у центрі та на півночі і сході, які можуть діяти відносно вільно, а також повні прибічники РПЦ, які радше не визнають наявності УПЦ як явища на півдні та сході країни [34, с. 14]. Що ж до діяльності та перших вчинків митрополита Онуфрія наприкінці 2014 року, він часто відмовляв журналістам та не приймав запрошення до участі у певних заходах, був присутнім лише на найважливіших зустрічах з владою та з ВРЦіРО зокрема. Від нього навряд чи можна чекати стратегії реформації УПЦ за кілька років, бо скоріше він наслідуватиме приклад патріарха Пімена (Ізвекова), який усамітнився в останні роки свого життя [34, с. 18].

«Непатріотична» позиція УПЦ (МП) мала декілька публічних підтверджень, як їх інтерпретували проукраїнські активісти. Таким виявився скандал навколо ситуації в парламенті, коли у 2015-му році депутати оголосили про хвилину мовчання на честь загиблих українських військових, а ієрархи УПЦ (МП) показово залишились сидіти [197]. В офіційному коментарі, який пізніше було оприлюднено на сайті, дії митрополита Онуфрія пояснювались тим, що це був заклик щодо припинення війни, чого він не сказав під час самого інциденту: «Блаженніший Митрополит Онуфрій не відреагував на цю промову так само, як і всі інші гості та учасники урочистого засідання, щоб підкреслити – потрібно негайно припинити війну! Він не раз виказував шану до всіх героїв, які боронять українські кордони. Однак, не може бути виправдання підживлюванню вогню війни, який майже щодня забирає життя не лише військових, але й беззахисних

цивільних громадян України, в тому числі дітей. Вони гинуть по обидві сторони від лінії фронту» [253].

Якщо у перші місяці війни позиція УПЦ (МП) ще не була до кінця зрозумілою, пізніше, починаючи з 2015 року, набули поширення локальні інциденти – відмови священників ховати за православним звичаєм українських воїнів, які загинули в АТО (через те, що вони «вбивали православних братів» - з анонімної бесіди), проводити богослужіння українською мовою, молитись за перемогу України проти Росії, припинити поминати під час служби патріарха Кирила після його заяви щодо «священної війни» проти України. Подібні випадки стосувались не усіх служителів конфесії, вони стали яскравими прикладами, відомими через поширення у медіа, що породило хвилю негативу та гонінь проти «антиукраїнської церкви». Релігійна журналістка Л. Самохвалова наводить власний приклад: «У моїй парафії відвертої пропаганди не було. Аж доки не почався Майдан. Першим потрясінням стали проповіді протоієрея А. Ткачова. Проклинав паству своєї церкви (називав майданівців біснுவатими, насилав хвороби, після революції виїхав до Московської області). Я від жодного ієрарха не дочекалася підтримки проукраїнських прихожан. Вони вичікували. Далі — війна й державні зради. Нарахувала близько 15 зрадників у рясах. Дехто емігрував, проти когось СБУ порушила справи. Я почала писати листи до митрополії, вимагала церковних розслідувань. До цього підштовхували друзі — віряни Московського патріархату, які в потрібний час робили на Грушевського «коктейлі Молотова». Хотіли бачити публічний осуд і заборону служити. Церковні начальники на звернення не відповіли».

Іноді мали місце публічні виступи проти священників УПЦ (МП), як, наприклад, у місті Лисичанську Луганської області, коли люди відмовились молитись разом з капеланами УПЦ МП за першу річницю звільнення міста від бойовиків «ЛНР», натомість покликали на сцену капелана від УПЦ КП [221]. Додаткового емоційного напруження додавали факти затримання священників УПЦ, зокрема прикордонниками та силовиками, які воювали або підтримували

бойовиків [194], перевозили зброю, контрабанду, тощо. Деякі символічні дії, як-от служитель з георгіївською стрічкою [233] чи заява про те, що український прапор – це ганчірка [104], мобілізація служителів на боці бойовиків, командування загоном бойовиків [160], роздача російських підручників у Донецьку служителями [210] давали аргументи на користь радикальної риторики про важливість заборони або ліквідації УПЦ (МП). На деякі з таких випадків ієрархія встигала реагувати, забороняючи священника у служінні, але іноді подібні дії залишались без реакції. Такі випадки не залишались без уваги Служби безпеки України, яка, утім, виносила лише застереження щодо антиукраїнської діяльності [214]. Іноді особистий вибір священників міг змінити ситуацію, наприклад, коли вони починали правити служби українською мовою або відмовлялись поминати патріарха Кирила [238]. Згідно з заявами інформаторів, чимало проросійських священників просто виїхали з України до Росії або продовжують служіння на непідконтрольних територіях. У відповідь на подібні випадки нерідко лунала агресивна риторика з боку представників УПЦ КП, які прямо закликали підтримувати «патріотичну церкву» Київського Патріархату та протидіяти усім проросійським проявам. Так, окрім акцій протесту під стінами Києво-Печерської Лаври, один зі священників УПЦ КП провів молитву за мир в Успенському соборі, де люди допомогли йому затримати представників УПЦ МП, які вирішили не втручатись та не створювати більш серйозний конфлікт [196]. Дії УПЦ КП та спроби підвищити її статус підтримували і політики, апелюючи до «справжньої української церкви», як, приміром, лідер партії «Свобода» О. Тягнибок, який запропонував «поширити вплив УПЦ КП на всю Україну» [227]. Ці заяви підтримував патріарх Філарет, який став розширювати свою медійну присутність, а також заявляв, що «війни б не було, якби в Україні була єдина православна церква» або «без Київського Патріархату в Києві давно був би Путін»: «Тому що сьогодні Українська православна церква Московського патріархату називається Українською, а українського нема нічого. Богослужіння не відправляється українською мовою, проповідь не виголошується українською мовою, історія Української церкви викладається в духовних навчальних закладах

перекрученою на угоду Москві, Російській імперії. То яка ж вона Українська церква?» [188].

Певним символічним викликом стала Хресна хода УПЦ (МП) 2016 року, про проведення якої заради встановлення миру оголосив митрополит Онуфрій з тією причиною, що «на сході України триває збройний конфлікт, проливається безвинна кров наших земляків. Найбільше, що може зробити наша церква — це закликати до миру та посилити молитви про дарування миру нашій українській землі». У червні–липні 2016 року одна колона вирушила до Києва зі Святогірської лаври на Донеччині, а інша – з Почаївської лаври на Тернопільщині [245]. Уже самі початкові точки, які були місцями розповсюдження проросійських настроїв та допомоги бойовикам, викликали побоювання та обурення як представників інших конфесій, так і політиків. Зокрема проведення ходи підтримали депутати від «Опозиційного блоку» О. Вілкул та В. Новинський за інформаційною підтримки «Союзу православних журналістів». Інші ж журналісти, ігноруючи заяви ієрархів УПЦ, називали цю ходу «російською провокацією» [241]. Дорогою Хресну ходу намагались не пустити до кількох місць, аби не допустити «провокацій»; одним з таких міст, яке заблокувало дороги та відмовило прочанам у вході, став Бориспіль в Київській області. Тоді організатори були змушені обходити місто, а після цього конфлікт, який був між представниками УГКЦ та УПЦ (МП) у місті, які залучені до місцевої політики, посилювався.

На тлі протистояння УПЦ (МП) та УПЦ КП, УАПЦ залишається трохи в стороні. Окрім меншої кількості парафій, вона переживала внутрішню кризу, спроби розколу та переходу частини громад до УГКЦ, а також час від часу зміну юрисдикції окремими парафіями. Уже десять років тому церква виглядала слабким гравцем без явної підтримки як всередині країни, так і за її межами, втративши попередній ресурс довіри, здобутий на початку 1990-х, і те переважно в західних областях [76, с. 66]. Попередній предстоятель, митрополит Мефодій (Кудряков) виступив з підтримкою подій на Майдані, але категорично проти проєвропейського вектору зовнішньої політики: «Одразу скажу, що я проти

Європи. Мудрі люди дивляться в історію. На цьому шляху народ приєднувався до кого тільки міг, хоч і виніс одну правду – будь-яке поєднання приносить горе та рабство. Тому був один лозунг – Соборна Україна, незалежна ні від кого. Потрібно укріпити Україну, щоб вона була з міцним військом, а тоді можна вступати куди хочеш, тому що ми себе можемо захистити. Мені тоді казали виступити проти Януковича, але чого ж вони самі не виступають? У нас одна Андріївська церква, яка нам не передана, якщо завтра буде щось не так – і ми лишимось без центру в Києві» [153]. Головною перспективою розвитку конфесії міг би бути союз з іншими церквами з метою створення Єдиної Помісної Церкви. Однак у 2015 році переговори щодо об'єднання з УПЦ КП закінчились безрезультатно [228], що відбулось після смерті митрополита Мефодія (Кудрякова), який бачив головну перепону для об'єднання в персоні митрополита Філарета. Ще тоді окремі експерти зазначали, що головною проблемою могло стати зовнішнє фінансування з боку Росії, аби не допустити посилення УПЦ КП.

Дещо осторонь до початку подій на Майдані наприкінці 2013 року стояла УГКЦ, яку часто сприймали суто як регіональну церкву, чия основна паства знаходилась на заході країни. При цьому ще тоді очільники церкви займали виважену позицію щодо невтручання у політику, мали власні соціальні програми (зокрема в проектах Карітасу), але були і залишаються широко залученими у майнові конфлікти, зокрема з УПЦ (МП). Однак після активної залученості до протестів на Майдані та переслідувань з боку Міністерства культури [167] УГКЦ почала завойовувати нові позиції та прихильність з боку українського суспільства, виходячи за рамки власної регіональності. Проєвропейська політична орієнтація церкви також дала позитивний наслідок. Проблемою УГКЦ для більш широкого розвитку на сході країни залишається їхній регіональний спадок, який проявляється у вигляді «демонізації бандерівців» та образі, що це «нетрадиційні» католики, якими керує Папа, а не православні [76, с. 67].

Церковні системи УПЦ (МП) та УПЦ КП виступають сьогодні як дві альтернативні структури для суспільства [65, с. 8-9]. Їхній конфлікт набув нового

характеру після описаного зміцнення УПЦ КП під час подій на Майдані та збільшення суспільної довіри до церкви та особисто патріарха Філарета (Денисенко). Конфлікт розвивався не лише у вигляді протилежної риторики та публічної ворожнечі, але й вилився в протистояння у рамках міжправославних переходів парафій. Хоча станом на листопад 2017 року число переходів сягає 30-35 громад (неофіційно 52), що складає менше 1% від загальної кількості парафій, вони стали показовим прикладом і напруженими конфліктами, які іноді завершувались фізичним протистоянням. Каталізатором переходів громад стали такі причини: коли священник УПЦ (МП) відмовлявся молитись за українських військовослужбовців або відмовлялись проводити похорон загиблих воїнів ЗСУ в АТО, відмовлявся молитись за героїв Небесної Сотні тощо; виправдовував дії режиму В. Януковича та/або дії влади Росії чи В. Путіна особисто; засуджував активістів Майдану, українських військових, добровольців та українських політиків; вихваляв дії Московського Патріархату в Україні, патріарха Кирила та його позицію щодо конфлікту в Україні; відмовлявся служити українською мовою [65, с. 8-9]. Вагомим є вплив і концепції Руського миру, яку пропагував також і патріарх Кирило, аргументуючи захист православних вірних поза російськими кордонами і закликаючи робити це й українських пастирів. Самі собою події на Майдані та збройний конфлікт на сході не є першопричинами міжправославних зіткнень, а вони вписуються у більш широку картину боротьби ціннісних систем УПЦ (МП) та УПЦ КП за домінування в суспільстві [65, с. 8-9].

Навіть з огляду на ці причини та проросійську або антиукраїнську риторику, яку вживають деякі служителі, можна побачити чітку політичну або національну орієнтацію подібних слоганів. Більшість священників, які можуть потенційно мати проросійські погляди або виступати проти українського уряду, не виносять це на публіку і підкреслено не торкаються теми війни, Майдану чи загиблих, аби не провокувати конфлікти у парафіях. Подібну стратегію обирають і офіційні спікери УПЦ (МП), зокрема протоієрей М. Данилевич, обґрунтовуючи позицію церкви такою, через те що вірні церкви знаходяться по різні сторони

барикад та лінії фронту: «Нас можуть критикувати, але ми досі є конфесією, яка найбільше присутня у всіх регіонах України. І вона відображає суспільні настрої, які є в різних регіонах. У певних областях священики допомагають бійцям АТО, поки їхні брати з тієї ж церкви знаходяться по інший бік барикад. Ми не можемо зайняти певної позиції, тому що ми маємо вірних усюди. Водночас ми відстоюємо ідеї та цінності територіальної цілісності країни, вважаємо, що Крим та Донбас мають бути українськими. Ми не можемо говорити досить різко, щоб не поляризувати суспільство всередині нашої церкви. Є багато різних просторів, думок. Церква ж поєднує всіх людей» [144]. В бесіді з журналістами протоієрей додав, що причинами розколу і неєднання православних церков в Україні є різне ставлення до автокефалії та “моральна гординя” деяких ієрархів, але головним є те, що УПЦ (МП) завжди лишалась осторонь будь-якого націоналізму [151].

У відповідь на подібну риторику, речник УПЦ КП архієпископ Є. Зоря завжди говорить про тісний зв'язок УПЦ з РПЦ та владою у Кремлі, підкреслюючи їхню ексклюзивістську позицію: «Первинних причин є декілька. Перша полягає в тому, що ми визнаємо право УПЦ (Московського Патріархату) на існування, а вона не визнає наше право на існування. Вся їхня діяльність від 1992-го року щодо нашої Церкви спрямована на наше знищення. Керівництво УПЦ (МП) займає ексклюзивістську позицію – тобто тільки МП є справжньою Православною Церквою, всі інші — ні. Вони бачать своє завдання в тому, щоб окрім них інших православних юрисдикцій не існувало. Це базова причина конфлікту. Для цього вони користуються різними засобами, в тому числі пропагандистськими. Коли була можливість спиратись на владу, єрархи користувались і цим. Також вони користуються підтримкою Росії та РПЦ для штучної зовнішньої ізоляція Київського Патріархату з метою не допускати прямих контактів між нами та іншими Церквами» [151].

Епіцентром даних конфліктів стала Почаївська Лавра поруч зі скандалами навколо Києво-Печерської Лаври (де у 2014-му році перебував один з командирів ДНР І. Гіркін) та Святогірської Лаври у Донецькій області, де за інформацією з різних джерел переховувались бойовики та зберігалась зброя з благословення

монахів [250]. Почаївська Лавра відзначалась продажем та розповсюдженням проросійської літератури, а пізніше публічними заявами щодо «бандерівців», «розкольників» та більшої плати за вхід тих прочан, які не належать до УПЦ (МП) або розмовляють українською мовою [237]. Також конфлікти щодо парафій виникали в основному у селах, переважно Тернопільської та Рівненської областей, де існував лише один храм. У тих місцях, де були присутні культові споруди різних конфесій, люди могли просто почати ходити до іншої церкви, не влаштовуючи труднощів стосовно переходу священника та передачі майна. Є й інші приклади, зокрема у Херсоні, коли вперше громада УПЦ (МП) у повному складі разом зі своїм храмом перейшла до УПЦ КП, що не викликало особливих суперечностей, аргументуючи це «антиукраїнською політикою УПЦ» [165].

Як правило, переходи супроводжуються повним відкиданням права опонента на існування та жорстким характером протистояння, що не має жодних позитивних наслідків для будь-якої конфесії, а лише поширює негативну інформацію. Потенційними виходами з ситуації може бути або офіційна передача майна іншій конфесії (що не виглядає можливим окрім кількох винятків), або перехід пастви та будівництво нового храму, або почергове служіння. Такий вид служіння нерідко був поширеним у західних областях ще з 1990-х років, коли споруда була у державній власності, а служителі різних конфесій домовлялись про розклад богослужінь. Але у випадку протистояння УПЦ (МП) та УПЦ КП цей вихід є менш ймовірним через риторику представників Московського Патріархату про «неблагодатність розкольників» і неможливість почергового служіння у храмах з ними. «Відповідно до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» держава залишає на розсуд релігійної громади право визначати свою канонічну та організаційну підлеглість будь-яким діючим в Україні та за її межами релігійним центрам (управлінням). В тому числі держава визнає право релігійної громади на вільну зміну цієї підлеглості», – пояснює юрист М. Васін [192]. Тобто, загальні збори церковної громади вправі змінити її канонічне підпорядкування. Питання в тому, кого саме визначати як члена релігійної громади, де відсутня фіксація членства

або відвідуваності богослужінь. Ситуація іноді призводила до приїзду загонів невідомих, які намагались спровокувати посилення конфліктів на місцях при спробі зміни конфесії певної парафії. Ще одним способом врегулювання могли стати правки до основного Закону «Про свободу совісті та релігійні організації», які пропонував внести депутат В. Єленський за підтримки Департаменту у справах релігій Мінкультури [96]. Незначна кількість переходів, що різко зросла за останні пару років, створює вкрай негативні прецеденти для суспільства та може знижувати довіру до обох юрисдикцій.

Питання створення Помісної Церкви стало активно лобіюватись після завершення активних подій на Майдані ще в лютому 2014-го, коли служителі сподівались на відновлення комісії з цього питання між головними церквами. Першими з закликом до об'єднання виступили представники УПЦ КП, зробивши офіційне звернення під час Синоду: «У цей трагічний і доленосний момент історії українського народу як ніколи очевидно є потреба подолати розділення Православної Церкви в Україні, яке триває вже понад 20 років, та утворення в Україні єдиної Помісної Української Православної Церкви. Існуюче розділення тісно пов'язане з розділенням у суспільстві, живить його і підживлюється від нього. Єдина Помісна Церква повинна і могла би відігравати потужну миротворчу та об'єднувальну роль в суспільстві, сприяти порозумінню між різними силами, недопущенню розпалювання ворожнечі на національній, релігійній, регіональній, мовній основі» [220]. Уже 24-27 лютого 2014 року були сформовані інституційні передумови міжцерковного діалогу, коли були взаємно створені комісії з приводу можливого об'єднання як з боку УПЦ (МП), так і з боку УПЦ КП [92].

Коли ж комісія не дала конкретного результату, патріарх Філарет обрав більш активну позицію і почав апелювати до національного чинника, звертаючись до ієрархів УПЦ (МП) з пропозиціями єднатись, але після відповідей на такі питання: «Чи підтримує Церква єдність української держави?», «Чи наявна підтримка євроінтеграційного курсу країни?» та «Чи виступає за Єдину Православну Церкву України, яка буде автокефальною?» [91].

Пізніше він заявив, що «якщо УПЦ (МП) й надалі не хотітиме такого об'єднання, вона, звісно, може існувати в Україні, але під своєю справжньою назвою – як Російська Православна Церква в Україні. Тому що нині ця Церква ховається під іншою назвою – Українська Православна Церква (Московського Патріархату), не будучи за суттю і за духом українською. Всі богослужіння, проповіді, історія, що їх викладають у семінаріях й академіях УПЦ (МП), – все це неукраїнське, сама ця Церква неукраїнська» [148]. У подальшому така риторика ще більшого поширення і призвела до появи гасел «Геть московського попа», «Україні – українську церкву» та протестів, які час від часу проходили під стінами Києво-Печерської Лаври. Створення Єдиної Помісної Церкви в ідеальному варіанті не викликати канонічних чи політичних суперечностей, може пройти без серйозних наслідків [76, с. 77]. Зокрема воно може дати відповідь на запит суспільства, який лише зростає, оскільки народ все більше бажає мати національну церкву з канонічним статусом. За словами соціолога В. Єленського, «в українському суспільстві є колосальний запит на православну єдність, який став особливо очевидним під час Майдану... Але об'єднання Церков становило реальну загрозу позиціям УПЦ (МП) і на його зрив були кинуті чималі організаційні та фінансові ресурси... По суті, священноначалля УПЦ діє у рамках, виписаних у Москві. Це риторика громадянської війни, демонстративна не-підтримка українських військ, часом – відверта ворожість до країни, назву якої ця Церква носить – аж до закликів до зриву мобілізації» [143]. За даними Пью центра, головним православним патріархом українці лише на 17% бачать патріарха Кирила (Гундяєва), 7% – Константинопольського патріарха Варфоломія, зате 46% підтримують національного патріарха [79, с.30]. Але при цьому деталі подібного рішення, окремі питання з узгодженням ієрархії, парафій, титулів ієрархів може викликати та породити серйозні проблеми. Тенденція УПЦ КП до позиціонування себе як національної церкви може породжувати приховані конфлікти на місцях та у деяких випадках з представниками УГКЦ, що може лише посилитись після набуття офіційного статусу автокефальної церкви. Існує ризик ще глибшої політизації та створення тісних зв'язків з владою через

бажання підсилення свого впливу певними релігійними течіями, що буде створювати утиски для релігійних меншин та впливати на політичні чи соціальні рішення зокрема.

Частина українських протестантів також орієнтуються на національну державу, що посилюється після переосмислення теологічних позицій після Майдану. Якщо перед початком Майдану українські протестанти переважно лишались аполітичними та відчуженими від суспільства, то після протестів вони відчували себе частиною української нації та держави, за словами протестантського богослова М. Черенкова. Головними перепонами для них було позбутись абсолютизації двох головних теологічних принципів – «вся влада йде від Бога» та «політичного та соціального нейтралітету церкви» [34, с. 42]. Однак не всі протестантські течії активно підтримували спершу таку риторіку, особливо заклик до захисту кордонів під час збройного конфлікту, що також породило внутрішні лінії розколу. Утім, головними стали конфлікти між протестантськими громадами та лідерами з сусідньої країни.

Російські євангельські християни у своїй більшості підтримали політику Кремля щодо Євромайдану та засудили молитовну участь українських одновірців у ньому. Коли останні запросили російських колег приїхати до Києва заради того, щоб побачити, як все відбувається насправді, — російські протестантські лідери відмовилися [150]. Українські протестанти намагались апелювати до російських одновірців, спочатку з роз'ясненням ситуації, а потім із осудом російської агресії в Україну, про що йдеться у листі від Ради євангельських протестантських церков України: «Глави євангельських протестантських Церков України, усвідомлюючи свою відповідальність перед Богом та перед нинішнім і прийдешнім поколіннями, засуджуючи військову агресію з боку Російської Федерації, закликаємо весь народ України, незалежно від віросповідання та ставлення до релігії, посилити молитви до Бога про відновлення миру та припинення провокацій, братовбивства та ескалації конфлікту у Криму та інших регіонах України» [119]. Пізніше вони мали кілька спроб зустрітися в Єрусалимі [166], Осло та Стамбулі з метою порозуміння, але

результатом стало фактичне припинення спілкування. Ситуація як складилась новими законами РФ та утисками євангельських громад, а пізніше й заборонаю діяльності Свідків Єгови у країні, що підтримали представники РПЦ [239].

Збройний конфлікт зачепив і українських мусульман, найбільша частина яких проживала саме в Донбасі та Криму. В серпні 2014-го року на півострові був створений новий Таврійський муфтіят [232]. Головною метою було формування альтернативи Духовному управлінню мусульман Криму, яке до початку конфлікту було найбільшим представництвом мусульман в Україні, включаючи більше 350 мусульманських громад, більш 300 мечетей і 5 медресе, та мало квоту на хадж. Діяльність Таврійського муфтіяту одразу відзначилась спробою захоплення мечетей, зокрема мечеті «Хан-Джамі» у Євпаторії, а також намаганням нівелювати авторитет ДУМК [224]. Разом з утисками проукраїнських кримських татар, викраденнями та погрозами, обшуками помешкань у пошуках «екстремістської літератури» [95], російська влада поставила умови щодо перереєстрації релігійних громад за законом РФ, що одним з перших зробило саме ДУМК [138]. Небезпеку для діяльності ДУМК та життя кримських татар також мала підтримка російських ісламських лідерів Таврійського муфтіяту, утиски прав людини та напади і провокації з боку козацьких формувань [34, с. 32]. Більше семи тисяч мусульман з числа кримських татар були змушені полишити півострів, зокрема через членство деяких з них в організації «Хізб ут-Тахрір», яка вважається терористичною за законодавством РФ. Судові процеси над окремими затриманими активістами станом на листопад 2017 року досі тривали, зокрема у Ростові-на-Дону [225]. Медіа почали поширювати новини про «муфтія ДНР» в особі Р. Айсіна, який був у минулому муфтієм Всеукраїнського духовного управління мусульман «Єднання» [173]. Більшість ісламських громад, які залишаються на непідконтрольних територіях, продовжують діяти, але переважно підпільно. Натомість відносини між ДУМУ та ДУМУ «Умма», які стали найбільшими представництвами ісламу в Україні після анексії Криму, стала погіршуватись.

Найактивніше проукраїнську риторику підтримував муфтії ДУМУ «Умма» С. Ісмагілов, підкреслюючи патріотичну позицію власної організації. Це спричинило розвиток активного соціального служіння організації, а також створення власної капеланської служби, яка підтримує мусульман, які воюють у лавах ЗСУ. За словами С. Ісмагілова, російська агресія проти України поєднала зусилля мусульман та інших вірян: «Не в кожній країні мусульмани мають можливість вголос засуджувати злочини та гріхи у суспільстві. Але в Україні ми маємо можливість висловитися, дати нашу оцінку подіям. Якщо є гріх, то треба казати, що це — гріх, або злочин, і що так не можна робити. Навіть наші імами, які з засторогою ставилися до подій в Україні, всі були обурені ситуацією в Криму, всі підняли руки та підтримали звернення, де ми засудили агресію РФ» [155]. Спершу на тлі проактивізму ДУМУ «Умма» лунали звинувачення у проросійських орієнтаціях ДУМУ на чолі з муфтієм А. Тамімом, який пізніше озвучив свою публічну позицію. На його думку, найбільшим ризиком для України є використання релігійного фактору у конфлікті, в тому числі ісламського: «Ми не дамо нікому використати ісламський фактор для розділення України. Подібні спроби були, я знаю, і це можна зробити дуже легко, особливо враховуючи те, що в Криму та Донбасі чимало мусульман. Ми думаємо про майбутнє, щоб зберегти мир та рівні взаємовідносини з представниками різних культур. Коли розвивається здоровий діалог і конфесії з владою бачать важливість нашої ролі, то знімається багато питань» [156].

Виходячи з наведених даних, ризик, який визнають представники релігійної сфери, так і суспільства, – це політизація релігії. Проявами політизації можуть бути прямі зв'язки політиків та релігійних діячів, які лобіюють певні рішення; втручання релігії у політичний процес та намагання переконати виборців у правильності певного вибору; використання як політичного, так і релігійного капіталу для спільного вирішення майнових, фінансових чи інших питань неофіційними або нелегальними шляхами тощо.

Важливим аспектом дослідження є вивчення **релігії як частини національної ідеї**. У випадку українського релігійного середовища певна зміна

пропорцій впливу відбулась у межах гомогенних конфесій, де нову підтримку отримали ті церкви або релігійні громади, які чітко демонстрували проукраїнську позицію. Яскравим прикладом є конфлікт між УПЦ Київського та Московського Патріархатів, де у першому випадку демонстративно підкреслюється зв'язок з нацією [190], а з іншого – церква намагається підтримувати баланс між усіма сторонами конфлікту [179]. Поки в Україні релігійні організації перебувають на етапі трансформації, в Росії вони використовуються як інструмент легітимації та донесення політичних рішень: не лише для легітимації самої влади, а й під час зміни еліт, говорячи про «сакральну вертикаль владу» та сакралізуючи правлячу еліту [1, с. 359]. Релігія виходить за рамки духовного та трансформується в ідеологію на заміну комуністичній. В українському ж випадку подібні трансформації не спостерігаються, попри спроби поодинокого встановлення «української церкви» та зміни риторики лідерів проукраїнських церков – УПЦ Київського Патріархату та УГКЦ.

За даними Інституту стратегічних досліджень, після 2004 року російські спецслужби сформували в південно-східних регіонах і Криму розгалужену мережу антиукраїнських організацій, контрольовану або навіть очолювану російською агентурою, – структури Партії регіонів, Комуністичної партії України (КПУ), Прогресивно-соціалістичної партії України (ПСПУ), партій «Родина», «Русское единство», різноманітні православні групи, орієнтовані на ідеї Руського миру, сепаратистські політичні групи («Донецька республіка»), криміналізовані парамілітарні утворення («козацькі» формування, бійцівські клуби, насамперед у Криму, організація «Оплот», охоронні структури, що активно використовувалися під час Революції гідності та «тітушки») [51, с. 10]. Центральним ядром концепції або доктрини Руського миру, яка розповсюджувалась через офіційні та релігійні джерела з Російської Федерації, була апеляція до міфологізованого образу «Русі» водночас з імперським минулим, що скоріше було не постнаціональним розумінням [34, с. 9], а своєрідною концептуальною демонстрацією прав власності на землі, де є російськомовні чи етнічні росіяни, задля об'єднання в один спільний політико-

культурний проект. Руський мир – це цивілізаційна модель, яка нібито характеризується унікальним культурним, соціальним та історичним ландшафтом, що виражається у духовних та моральних цінностях, що найчастіше протиставляються західним (умовній євроатлантичній цивілізації в Європі та США).

Якщо спершу концепт Руського миру зароджувався в інтелектуальних колах Російської Федерації, зокрема під авторством П. Щедровицького та Ю. Островського в 1990-ті, то пізніше мобілізаційна привабливість концепції стала відома як в Кремлі, так і в РПЦ [73, с. 84]. Її укорінення починається з визнання державним керівництвом, зокрема під час виступу В. Путіна у 2006 році на зустрічі з інтелігенцією: «Руський мир хоче і може поєднати всіх, кому дороге Руське слово або Руська культура, де б вони не жили, в Росії чи за її межами. Частіше використовуйте це словосполучення – Руський мир» [174].

Уже у 2007 році починає діяти Благодійний фонд «Руський мир», мета якого – поширення російської культури та мови, що пліч-о-пліч йшло з тлумаченням «традиційних цінностей» та православного світогляду (в контексті розуміння РПЦ) [73, с. 85]. Хоча однією з основ доктрини РМ є апеляція до «істинного та канонічного православ'я», усе ж головні джерела поширення та спекуляції стосуються російської культури та мови, яка намагається діяти поза географічними кордонами та претендуючи на єдність територій саме за ознакою культурної приналежності до РМ. Подібне прагнення знаходить відображення у Конституції «ДНР», де проголошується, що «...сповідуючи Православну віру (Віру Християнську Православну Католицьку Східного Віросповідання) Російської Православної Церкви (Московський Патріархат) і визнаючи її основою основ Руського миру... підтверджуємо державний суверенітет Донецької Народної Республіки на всій її території та створення суверенної незалежної держави, орієнтованої на відновлення єдиного культурно-цивілізаційного простору Руського Миру, на основі його традиційних, релігійних, соціальних, культурних та моральних цінностей з перспективою входження у склад Великої Росії як ореолу територій Руського Миру...»

(переклад *Авт.*) [162]. Згідно з останнімо питування Пью Центра (Pew Research Center), оприлюдненим в травні 2017 року, Україна вирізняється з-поміж інших східноєвропейських країн, де превалує православна віра. Так, зокрема, лише 22% відсотки українців вважають, що «сильна Росія потрібна як контрбаланс проти Заходу» (85% в самій Росії, 83% у Вірменії, 80% сербів та 76% у Білорусі); 38% українських респондентів вважають, що «Росія має право захищати православних християн за межами своїх кордонів» (72% росіян, 79% вірмен, 74% сербів) [77]. У випадку оцінки особистого впливу Патріарха Кирила, Україна повністю випадає з загальної картини, де рівень довіри до нього як до релігійного лідера є найбільш негативним, згідно з даними Центру Разумкова станом на 2017 рік. Так само і дані Пью Центру демонструють, що Московський Патріарх є вищим духовним авторитетом за Патріарха Варфоломія для 69% росіян, 65% естонців та 57% латвійців. Відмінності продовжуються у питаннях геополітичного вибору, де респондентів просили обрати, який напрямок політики їхньої країни їм ближче – у союзі з Росією чи з Європейським Союзом. Більшість українців – 57% – обрали союзником ЄС, лише 11% висловились за Росію і 22% оцінили перспективи на рівних; серед інших опитаних православних країн серед сусідів лише Грузія віддає перевагу ЄС (33% підтримки проти 26% за Росію), у той час як Вірменія (71% за РФ проти 8% за ЄС), Білорусь (47% проти 17%) та Молдова (43% проти 15%) радше бачать себе у геополітичному альянсі з РФ.

Виконавчий директор Інституту релігійної свободи М. Васін у своїй аналітичній записці до Щорічного послання Президента до Верховної Ради у 2015 році додав: «Спектр конкретних прикладів ідеології «русского мира» в дії доволі широкий. Скажімо, риторика патріарха РПЦ Кирила та президента РФ В. Путіна стосовно України, анексованого Криму спрямована на приватизацію національної української історії, «відновлення її цілісності» у спосіб підведення під російський формат, виправдання претензій Росії на спадок Київської Русі. Подібна міфотворчість впливових осіб РФ тиражується ЗМК, зомбуючи свідомість багатомільйонної аудиторії. Своєю чергою Московська патріархія

регулярно виступає ініціатором заходів, покликаних засвідчити широкому загалові наявність в Україні і Росії спільного духовного спадку та спільного майбутнього» [122].

Негативний вплив доктрини у вигляді поширення православного екстремізму вбачала і релігієзнавець Л. Филипович: «Будь-яка абсолютизація – зла, добра – необ’єктивна. Стосовно православного екстремізму можна сказати, що це зло для українців, але чи це добро для росіян? Бо ж російський православний екстремізм руйнує не тільки українське середовище, а й інші. Хіба тільки українці попали в поле впливу теорії «Москва – Третій Рим» чи концепції «Русській мір»? Усі народи – і православні, і неправославні — знаходяться в очікуванні агресивного нападу з боку «православної» Росії. Чи готовий Захід зупинити цього роздратованого звіра?» [152]. Голова Департаменту у справах релігій та національностей Мінкульту А. Юраш у своїй розмові з журналістами публічно заявив про втручання УПЦ (МП) у конфлікт та назвав патріарха Кирила одним з ідеологів війни: «На превеликий жаль, Українська Православна Церква, яка перебуває в єдності з Московським Патріархатом, була дуже активно zaangażована однієї зі сторін цього конфлікту. Відверто кажучи, Глава цієї Церкви Патріарх Московський Кирило був одним з ідеологів, які цю війну насправді й породили. Він, особливо на початку, взагалі намагався війні на сході України надати сакрального значення, обґрунтувати, показати, що це мало не священна боротьба однієї частини релігійного сегменту проти іншого, а не політичні посягання, імперські амбіції певної держави щодо сусідніх країн» [82].

Підготовка до вітлення концепції РМ почалась заздалегідь, як і формування її місії у промові патріарха Кирила ще у 2009 році: «...сьогодні перед нами стоїть доленосне завдання – усім разом необхідно зберегти Руський мир, розсіяний по різних куточках планети, щоб не втратити цінність та образ життя, який берегли наші предки та, орієнтуючись на які, вони створювали, в тому числі, і величну Росію» [110]. У православному середовищі зустрічались певні виправдання війни та військово-патріотичного виховання зокрема, що зазвичай протиставляється споживацькому способу життя, який приписується

західному світові. Це дійшло до того моменту, що протоєрей В. Чаплін заявив, що «мир довгим не буває, мир зараз, слава Богу, довгим і не буде. Чому я кажу «слава Богу» — суспільство, в якому надто багато ситого та спокійного, безпроблемного життя, це суспільство, яке полишив Бог, це суспільство довго не живе» [222]. Особливого розвитку ця риторика набула після початку збройного конфлікту в Україні разом із концептом «політичного православ'я», коли голова Асоціації православних експертів країн СНД К. Фролов заявив, що чекає, аби монахи Києво-Печерської Лаври виступили як воїни-захисники перед «майданівцями» та «порвали за віру» [244]. Це все призводить до формування своєрідної теології війни та мілітаризованої духовності, яка слугує легітиматором такої риторики, дій та втручання у конфлікти, які торкаються іншого православного населення.

Легітимація концепції священної боротьби звучала і з вуст командира військ так званої «ДНР» І. Стрелкова, який заявив, що «для мене важливо розуміти, що я б'юся за праву справу, і в тому числі за Православ'я» [211]. Окрім такого розуміння та опису власних релігійних поглядів він також підтвердив залучення українських служителів до легітимації конфлікту, зокрема на прикладі Святогірської Лаври та інших представників УПЦ (МП). Знову звучала апеляція до «боротьби зі злом», а саме: «всі священники, з якими я зустрічався, підтримували нашу боротьбу. При чому робили це не з національної точки зору, а релігійної: вони розуміли, ЩО і хто прийшов до влади у Києві. Прийшли сили, які можна назвати сатанинськими, адже всі їхні дії від початку базуються на брехні, відвертій та концентрованій. Сатана – брехун і батько брехні!» [139].

На тлі таких заяв та масових звинувачень на адресу окремих служителів та УПЦ (МП) як структури загалом, митрополит Онуфрій або не давав коментарів публічно, або підкреслював власну аполітичність та нейтральність. Зокрема про ситуацію в Україні він сказав, що «триває війна, де гинуть українці з обох боків» та висловив надію на збереження цілісності країни: «Якщо від куль гинуть мешканці нашої країни, значить, що брат вбиває брата, а це неприйнятно за будь-яких умов. Треба прибрати емоції, навчитись приймати гірку правду і чути один

одного. І, звичайно, використовувати навіть найменші шанси на мирне врегулювання конфлікту» [169]. Через таку лінію поведінки УПЦ розкритикував соціолог В. Єленський: «Російська православна церква і Московська патріархія деякий час намагалася принаймні зберегти обличчя, якби демонструвати те, що вона стоїть над боротьбою в цій війні. Але довго так тривати не могло і в кінцевому рахунку Московська патріархія стала на сторону агресора» [172]. Поточну ситуацію в РПЦ богослов К. Говорун оцінює як прояв «політичної релігії», яка примушує суспільство до певної релігії, на відміну від «громадянської релігії», яка слугує єднанню соціуму [178]. На його думку, концепція політичної релігії втілилась у доктрині РМ, яка поширилась і на УПЦ (МП), від якої варто звільнитись: «Оскільки ця машина війни була сконструйована в тому числі за допомогою Церкви, яка перетворила Православ'я на зброю – наприклад, у вигляді «Руської православної армії», повернення Православ'я до своїх початкових, не мілітаризованих форм, має ослабити й російську політичну релігію. Треба розібрати цей панцир, який був облаштований навколо церкви, і звільнити її з полону «руського миру»».

Феномен Руської Православної армії (далі – РПА) став одним з найяскравіших проявів «мілітаризованого православ'я» у дії. Це не єдине мілітаризоване угруповання, тому що на територіях ДНР та ЛНР стали відомими такі підрозділи як православний батальйон «Восход», Легіон Святого Іштвана, батальйон Пресвятої Богородиці Августовської «Август» тощо [73, с. 90]. РПА була створена у травні 2014 року на основі кількох військових формувань так званої «ДНР», однак її очільники говорять про лютий 2014 року як час початку формування загонів [213]. Перше підтвердження з українського боку з'явилося 3-го травня, коли СБУ взяла в полон командувача РПА М. Якубовича [175]. Головна символіка – російський соборний хрест та лик Христа на прапорах. Точної інформації щодо підрозділу досі немає, хоча її основним місцем дислокації вказують Донецьк, а чисельність може становити від 500 до 4 тисяч бійців. За окремими даними [213], бійці РПА офіційно створювались для боротьби з мародерами та захисту населення, хоча не раз помічались за

викраденнями активістів або журналістів, а також користувались підтримкою РПЦ. На офіційному сайті «Новоросії» діяльність РПА описується таким чином: «Ми бачимо Новоросію як правову демократичну державу у складі великого Руського миру, світу, що об'єднаний однією вірою, однією мовою і одним майбутнім. Саме тому наша армія Православна. Справа в тому, що православ'я – це невід'ємна частина Російської культури, та, яку можна назвати духовною та дає сили» [212].

Таким чином, доктрина «Руського миру» та її поширення поза географічними межами Російської Федерації, створила масу ризиків та породила нові ідеологічні утворення, які мають виключно ексклюзивістський характер. Використання православної віри у якості релігійно-цивілізаційної основи з апеляцією до «традиційних цінностей» та офіційною підтримкою з боку РПЦ, породжує небезпечні явища «політичного православ'я» і навіть «православного екстремізму», який призводить до не лише масового порушення прав і свобод людей, а й до насильства та фізичного знищення. Агресивне нав'язування РМ відбувається через православ'я московського зразка, за принципом «чия віра – того й країна» [73, с. 72].

Така риторика має сильне підкріплення з боку патріарха Кирила, про що вже зазначалось вище, як у листі до патріарха Варфоломія від 14 серпня 2014 року (який пізніше було видалено з публічних ресурсів): «Ми не можемо не помічати того факту, що конфлікт на Україні має недвозначне релігійне підґрунтя... Уніати і розкольники, що приєдналися до них, намагаються взяти гору над канонічним православ'ям на Україні... Прошу, Ваша Святосте, використовувати всі можливості, щоб підняти Ваш голос на захист православних християн сходу України, які в умовах дедалі більшого насильства з боку греко-католиків і розкольників живуть у щоденному страху за себе і своїх близьких, побоюючись, що, коли гонителі отримають владу, православних примушуватимуть до відмови від своєї віри чи піддаватимуть жорстокій дискримінації» [73, с. 73]. Підтримка такої риторики і «канонічності» набула поширення і у протестантських колах, де союзи євангельських та баптистських

церков Росії виступили за доктрину РМ та щодо української ситуації заявили: «З бунтівниками не приставай» [73, с. 76]. Подібна християнська еклезіологія стала елементом неоімперської доктрини «Руського миру», який використовує релігію як елемент ідеологічної побудови без особливої орієнтації на вірян та на тлі падіння довіри та кількості вірян в РПЦ, яка своєю чергою підпорядкувалась владним інститутам Росії.

Ситуація в українських відносинах влади та релігії виглядає зовсім по-іншому. Активність та залученість церков разом з іншими релігійними організаціями до громадянського життя стала наслідком втрати кредиту довіри та загального ослаблення державного апарату. Новий шлях легітимації політичної еліти, яка прийшла до влади після Майдану, лежав через «релігійну ауру», коли релігійні лідери, які користувались найвищою довірою, підтримали її правомірність [34, с. 9]. Чинне законодавство підкреслює ліберальну позицію у головному нормативному документі – Законі України «Про свободу совісті та релігійні організації», який був ухвалений ще 23 квітня 1991 року [101]. Цей закон досі називають одним з найбільш ліберальних у сфері регулювання державно-релігійних відносин. Він підкреслює право кожного громадянина на свободу совісті та віросповідання, закріплюючи принцип відокремленості держави від релігійних організацій. Згідно з ним, держава не має права втручатись у діяльність релігійних організацій, яка здійснюється в межах закону [201], а всі релігійні організації проголошуються рівними. Закон затверджує норму світського характеру освіти в Україні; надає право релігійним організаціям мати статус юридичної особи; дає право на існування подібних організацій без повідомлення державних органів, а також розширює права РО – від заснування підприємств та експорту-імпорту товарів культу до активної громадської діяльності на рівні з громадськими об'єднаннями та засобами масової інформації. Новітні зміни, зокрема у червні 2015 року, внесли свої корективи та надали офіційний дозвіл РО право засновувати загальноосвітні навчальні заклади, які мають право видавати диплом державного зразка [102]. При цьому заступниця директора Департаменту у справах релігій Мінкульту

Л. Владиченко вказувала на значне зменшення студентів духовних навчальних закладів за 2016 рік (на 8038 студентів менше), збільшення популярності заочної форми навчання [103]. Дозвіл на громадську діяльність РО видозмінився коли нові активні ініціативи церков та релігійних груп, які не могли діяти в статусі РО у певних ситуаціях (отримання донорських коштів, підтримки проєктів, співпраці з громадськими організаціями тощо), створювали інші громадські організації на базі церков, що давало змогу значно розширити свою сферу діяльності та залучити бюджетні або міжнародні кошти.

Лібералізм законодавства відзначається не лише необов'язковою реєстрацією релігійної групи, а й правом на державні пільги для студентів духовних навчальних закладів, пенсії для священиків, звільнення від деяких податків та право почергового користування культовими спорудами. Останнє було ухвалено з огляду на численні конфлікти, які почались під час відновлення офіційної діяльності багатьох релігійних організацій у незалежній державі та продовжились у вигляді майнових суперечок та спроб повернення приміщень у релігійне користування. Однак нечітко прописані норми, де зазначається, що «порядок користування спорудою визначає компетентний орган», а «громада має вільне право на зміну юрисдикції» породив нові судові тяганини вже після 2014 року, коли почалась нова хвиля переходів між парафіями УПЦ КП та УПЦ (МП). Це дало старт одній з нових ініціатив у вигляді правок до закону щодо конкретизації механізму переходів. Подібні законопроекти з корективами були внесені до розгляду у 2016 році [102]. Актуальними питаннями зміни профільного закону стали декілька напрямів, які знайшли відображення у проєктах: щодо процедури реєстрації статусів РО; щодо зміни громадами конфесійної підлеглості; щодо скасування погоджувальної процедури для публічних зібрань чи богослужінь та впровадження інституту військового капеланства [102].

Представники нової влади під керівництвом П. Порошенка з самого початку його президентства проводили консультаційні зустрічі з ВРЦіРО, обговорювали питання взаємодії та навіть радились стосовно окремих питань.

Перші привітання нового президента з церковними святами, зокрема Різдвом 2015 року, відзначались підкресленим нейтралітетом – на відеоролику він відвідував церкви різних конфесій, в тому числі і Патріарший собор УГКЦ, УПЦ (МП) та УПЦ КП, аби не створювати додаткових конфліктів. Про релігію у рамках конфлікту він почав говорити вже у 2016 році, заявивши, що ворог використовує релігійний фактор у своїх інтересах: «В умовах гібридної війни, коли Україна протистоїть збройній агресії сусідньої держави, наші вороги намагаються використати релігійний фактор в своїх інтересах. І найголовніша духовна зброя нашої перемоги, те чого боїться ворог – це наша єдність. Атаки спрямовані, в першу чергу, на те, щоб розколоти нашу державу і розхитати її зсередини» [106]. Раніше, під час відзначення Дня пам'яті Другої світової війни, він запросив на молебень військових, священників різних конфесій та військових капеланів, де особливо підкреслив їхню роль [193]. Інша традиція, яка оновила після початку збройного конфлікту – це молитва за Україну, яку почали здійснювати провідні політики, родина президента, представники християнських конфесій, мусульмани та юдеї у Соборі св. Софії [235]. У більшості випадків молитву очолював патріарх Філарет, який також став проводити більшість публічних релігійних заходів за участю перших осіб держави. Закріпилась і традиція Молитовних сніданків, які були зроблені за американським прикладом, де зазвичай присутні представники влади, уряду та парламенту, разом з релігійними лідерами та експертами [89]. Усі ці демонстрації релігійної залученості, апеляція до молитов, божественного втручання у завершення війни з запрошенням представників різних релігійних течій, стали новою традицією публічності та апеляції політиків до релігії, в тому числі і президента. Представники УПЦ (МП) могли користуватись провладним лобі, коли їм виділялись кошти та землі, а на всі публічні заходи та свята вони були запрошені першочергово – що стало яскраво проявлятися за часів президентства В. Януковича, додав голова Департаменту у справах релігій та національностей Мінкульту А. Юраш: «Згадаймо, яка була позиція за часів Януковича. Часто ці замовлення могли надходити і від конкретних релігійних організацій, які за цей

час певної анархії, коли відбувалися суттєві, абсолютно нелогічні трансформації, хитання, звикли до того, що їхня позиція ніяким чином не була верифікована – ні з державними пріоритетами в цій сфері, ні з законом України [83]». Чимало релігійних діячів, які намагаються пролобіювати певні законодавчі питання щодо релігійної сфери, наштовхуються на численні перепони і нарікають, що часом влада використовує такі акції лише для власної вигоди, але не допомагаючи розвитку духовного середовища. «Альтернативно, інструменталізація релігії через привнесення її до публічної сфери з секулярною метою може створити недовіру, розчарування та обурення, поки це буде легітимувати опозиційні сили, діяльність яких може послабити державу» [18, с. 149].

Участь духовенства у політичних процесах нерідко впливає на авторитет релігійних організацій. Згідно з даними КМІСу за 2016 рік, попри високий рівень довіри до Церкви загалом (57%), моральним авторитетом її вважають лише 45% (порівняно з 56% у 2010 році), а не вважають подібним авторитетом 37% опитаних. 35% респондентів певні, що церкви мають бути національно орієнтованими. При цьому ідея створення державної церкви не знаходить підтримки в суспільстві: її поділяють 12% опитаних, а проти виступили 57%. За словами директора соціологічної служби Центру Разумкова А. Биченка, треба розуміти контекст сприйняття громадянами питання втручання церков у політику: «Коли громадяни кажуть, що Церква не повинна втручатись у політику, це має певні уточнення. Мені здається, що все ж більшість має на увазі саме те, що в українській політиці хтось має обов'язково стояти на боці певної сторони. Тобто у свідомості громадян Церква має бути над ситуацією, зокрема у конфліктах, і пропонувати конструктивний вихід з проблеми з точки зору морального авторитету. Довіра до церковних інститутів досі є дуже високою і число тих, хто їй довіряє, значно переважає недовірливих, на відміну від ситуації з державними інститутами. Чим більше Церква намагається стати на чийсь бік в умовах політичного життя, тим більшим є спад довіри, хоча вона протягом 15 років досліджень залишається на високому рівні» [144].

2016 рік ознаменувався новими проблемами та зіткненнями між Департаментом у справах релігій та національностей Міністерства культури та УПЦ (МП) зокрема. Це сталось після початку ініціативи з перереєстрації усіх релігійних організацій, аби унормувати статuti РО як неприбуткових організацій та зрозуміти реальну кількість громад, які можуть її пройти. За інформацією Мінкультури, обласних і Київської міської держадміністрацій, станом на середину 2016 року необхідні зміни до своїх статутів внесли 2 % відповідних релігійних організацій (зокрема, Мінкультури зареєструвало зміни до статутів 29 релігійних організацій), а пізніше цю вимогу скасували. Первинно подібна ініціатива уряду спровокувала новий поворот конфлікту УПЦ (МП) з Департаментом. Крім цього, резонансний законопроект № 4128 пропонує зміни до статті 8 Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації», які передбачають прийняття рішень про зміну релігійною громадою підлеглості релігійним центрам шляхом голосування більшістю присутніх на зборах громадян, які «самоідентифікують» себе приналежними до цієї релігійної громади [202]. Станом на листопад 2017 року, тривають судові засідання за позовом УПЦ (МП) проти Департаменту [112]. Інформаційним спалахом супроводжувалась ситуація, коли Департамент Мінкульту дозволив богослужіння УПЦ КП у Малій (Теплій) Софії на території національного заповідника [94]. У суспільстві щодо відновлення богослужінь представників УПЦ КП у приміщенні Малої Софії на території заповідника побутує байдуже або позитивне ставлення. 40% громадян були раді подібному кроку, 37% поставились байдуже і лише 8% – негативно.

За перший рік роботи нової влади були ухвалені нові законопроекти, які, зокрема, регламентують діяльність тюремних капеланів, видано наказ про військове капеланство та триває розробка відповідного закону; про визнання дипломів духовних навчальних закладів, можливість відкриття релігійних навчальних закладів тощо. Період після завершення подій на Майдані охарактеризувався активним залученням представників релігійної сфери до обговорення різних законопроектів, пропозиції поправок та деяких вказівок

стосовно того, як саме має розвиватись суспільство. Усі ці дії могли бути дозволені внаслідок високого кредиту довіри з боку населення до релігійних організацій та відкритості влади, чію легітимність церкви підтримали.

Процес створення та підтримки певних моральних кодів, який змішувався разом з намаганням зрозуміти, яким може бути українець після «Революції гідності», став провокувати конфлікти. Показовим випадком стало голосування парламенту за ухвалення правок до Кодексу законів про працю (КЗПП) відповідно до норм Європейського Союзу, де також йдеться про гендер та сексуальну орієнтацію. Соціолог В. Єленський наголошує, що ці питання знову набули критичного характеру: «Найбільш драматично це виявилось під час голосування Верховною Радою за так звану антидискримінаційну поправку до КЗПП. Церкви сприйняли позитивне голосування дуже хворобливо. І все ж, я б наголосив – ідеться не лише про легалізацію у законодавстві самого явища нетрадиційної сексуальної орієнтації. Йдеться про характер, масштаби і межі (якщо такі є) втручання Церкви у справи «світу цього». Питання має двохтисячолітню історію, і кожної епохи Церква має віднайти на нього адекватну відповідь». Хоча релігійні лідери намагались реагувати лише на найгостріші проблеми власними спільними заявами, суспільні реакції на ці звернення залежали від того, наскільки їхні заклики відповідали суспільним настроям на той момент. У випадку заклику щодо захисту Батьківщини [132] та звільнення полонених [207] в Донбасі, церкви отримали додаткову підтримку і схвалення. Найбільш гарячим питанням стала тема обговорення концепції традиційної родини та прав ЛГБТ-спільнот в Україні. Починаючи від правок до КЗПП, де використовується поняття гендеру, до застережень щодо «незазіхання на сімейні цінності, що прописані у Конституції» [209], у медіа почали поширювати інформацію та чутки про легалізацію одностатевих шлюбів, надання права всиновлення для одностатевих пар, що не мало жодних підстав у запропонованих до ухвалення документах. У цьому питанні релігійні спільноти підтримали ті суспільні сили, які виступили категорично проти будь-якої подібної риторики, якими в основному були представники правого середовища. Так, з боку ВРЦіРО

була запропонована декларація стосовно негативного ставлення до явища гомосексуальності [117], звернення на захист традиційної родини [100], заклик не ратифікувати Стамбульську конвенцію [208], аргументуючи це тим, що подібні права на захист від насилля вже прописані в інших законодавчих актах. Головною тезою цих документів є заяви про «значні ризики для суспільної моралі та виховання дітей і молоді». Подібні втручання до законодавчої політики та рекомендації тривали у вигляді запропонованих правок до Конституції [200], уникнення змін до законодавства стосовно перереєстрації статутів [108], позиції щодо судової реформи [135], недопущення повернення реклами алкоголю [205], закликів до голосування та участі на виборах [133] та навіть зняття сміттєвої блокади зі Львова [206].

Зіткнення зі світськими законодавчими дебатами, активістами, поширення релігійної аргументації у вирішенні певних питань стало одним з проявів десекуляризаційних процесів в Україні. Хоча така стратегія є успішною з точки зору запиту на більш активну роль церков у суспільстві, цей запит більше стосується питань, що долучені до збройного конфлікту, ніж щодо інших законодавчих регулювань. Так, за даними Центру Разумкова, за 2016 рік значно зріс відсоток респондентів, які вважають, що «релігійні організації занадто зловживають наданими їм правами і свободами» (41% у 2016, 32% у 2013 та 34% у 2014); знизилась і показники тих, хто вважає, що церква має втручатись у відносини між людьми та владою, хоча показники залишилися високими (52% у 2017 р. і 63% у 2010 р.); при цьому звернення РО стосовно впровадження миру, звільнення полонених та конфлікту в Донбасі отримали позитивну оцінку 44% респондентів, негативну – лише 2%, однак 37% респондентів взагалі не знали про ці документи, 17% – не визначились. Це створює певні ризики для релігійної сфери, що уже позначилось частковою втратою довіри населення та створенням нових ліній розколу у суспільстві, які стали видимими і публічно – на прикладі організації родинних парадів на противагу гей-парадам.

Завершення Майдану скоріше ставить питання не про те, чи потрібно зберігати принцип відокремлення держави і релігії, а про те, як саме можна

регулювати баланс серед релігійних течій в Україні та між категоріями нерелігійних людей, гарантуючи усім рівні права та можливості. Слабка легітимність нової влади та недовіри до владних інститутів як таких дала змогу для релігійних організацій зайняти особливу нішу у суспільстві [34, с. 10]. Такий шанс має і зворотній ефект, коли подібна можливість обертається підвищеною конкуренцією, конфліктами та провокує залучення інших чинників, як то етнонаціонального, для підсилення позиції окремих церков. Україна постала перед вибором різних моделей застосування секулярних норм – чи то шляхом США, де влада відмежовується від релігії, зберігаючи баланс рівних прав, чи то шляхом Європи, де є домінуючі конфесії, але влада слідкує за дотриманням дистанції з релігійними авторитетами [34, с. 11]. Можливим конструктивним виходом з дилеми національної чи «традиційної» релігії може стати концепт громадянської ідентичності як основи, що вже звучало серед служителів протягом неформальних обговорень. Мається на увазі акцент на громадянстві як на головному факторі приналежності до держави та патріотизмі замість етнонаціонального чинника. Такий вимір риторики може стати позитивним і для релігійних організацій, які тим самим будуть відмежовуватись від політизації релігії, зберігаючи отриманий кредит суспільної довіри. Наявність такого кредиту і використання ліберального шляху релігії у публічному просторі надаватиме можливість для використання миротворчого потенціалу релігійних акторів, що може підсилити миротворчі спроби та проекти громадянського суспільства та вплинути на ситуацію конфлікту на різних рівнях. Саме тому пропонуємо звернутись до перспектив подібного потенціалу та аналізу шляхів, якими це може реалізуватись.

3.4 Перспективи практичного застосування миротворчого потенціалу релігійної складової у конфлікті

У світлі роздумів про релігійну дипломатію або медіацію, низка молодих вчених, зокрема М. Марсден, Д. Ібанез-Тірадо та Д. Хеніг, вирішили запропонувати нове поняття – щоденної дипломатії. Під цим терміном вони мають на увазі той шлях, яким люди та спільноти під впливом геополітичних процесів розвивають та використовують свої геополітичні модуси і, відповідно, медіують їх між геополітичними реаліями та власним життям [30, с. 2]. Щоденна дипломатія народжується як поняття після популярності акцентів дослідників на «популярній геополітиці» та «низовій дипломатії», у рамках нового поняття фокус зупиняється на тій ролі, яку не-елітні актори відіграють у міжнародних відносинах. Це зосередження досліджень на місцевому активізмі, який серед іншого включає і релігійних акторів, які внаслідок завоювання довіри та авторитету у суспільстві можуть лобіювати певні рішення або ж допомагати їх ухвалювати на вищому рівні, аж до міжнародного втручання. На думку авторів терміну, існують два головних види дипломатичних стратегій – розвитку (коли певний напрямок діяльності постійно розвивають) та переконування (адвокаційні кампанії, просування та лобіювання певних ідей) [30, с. 5]. Щоденна дипломатія також включає і неpubлічні прояви, зокрема, це може виражатись у повсякденних практиках, зовнішнього вигляді та різних модусів взаємодії з «іншими», що диктується як зовнішнім впливом, так і внутрішніми мотиваціями та прагненнями. Сьогодні, коли сектор громадянського суспільства, зокрема великі мережі гуманітарних, благодійних фондів та громадських організацій, набуває впливу та поширення (зокрема і через рівень довіри в Україні до ГО та волонтерів), вони можуть набувати характеристик транснаціональних рухів, особливо за наявності ресурсів у вигляді донорських коштів. Такий вплив може здійснюватися і у рамках співпраці з державою у вигляді культурної дипломатії, коли держава використовує культурні форми та практики, щоб просувати медіацію та порозуміння з іншими, іноді і за межами географічних кордонів [30,

с. 12]. Цей вплив може мати як позитивний, так і негативний характер для різних акторів. Утім, потенціал культурної дипломатії, особливо за умов залучення релігійного компоненту, не можна відкидати під час розгляду можливостей для співпраці та розвитку миротворчих ініціатив.

За релігієзнавцем Д. Драговичем існують два механізми падіння держав – це інституційний (коли інституції припиняють роботу) та легітимаційний – коли політики при владі нарощують власну силу, а не займаються управлінням [18, с. 10]. Правильний механізм суспільного контракту для функціонування держави передбачає, що люди як актори цієї країни дотримуються його для стабілізації держави. Тому великим ризиком є та ситуація, де релігійні інститути грають легітимаційну роль, а інститут держави не функціонує належним чином. Шляхи залучення релігії як сили впливу для розбудови держави є такими: легітимація офіційної влади; заміщення та конструювання суспільних цінностей; змога мобілізувати суспільну солідарність [18, с. 15]. Навіть у таких випадках релігія є лише одним з потенційних джерел подібних впливів, яка стає набагато ефективнішою у поєднанні з іншими факторами впливу та конструювання суспільного простору.

Релігія може також виступати у вигляді «вищого закону», який пропонує «цінності вищого порядку», які у свою чергу пропонують шляхи легітимації. Релігія сприймається як «авторитетне джерело» вищого порядку цінностей і може формувати той фундамент, з якого позитивний закон може визначати, що є справедливим та правильним [18, с. 24]. При цьому моральні порядки дозволяють домінантним групам, які знаходяться всередині владних структур, виправдати певні соціальні конструкти. Дослідник пропонує три виміри легітимації влади з залученням релігії: пряме визнання (формальні стосунки між релігією та владою); пряма асоціація (неявні відносини, виставлені публічно між релігією та владою); пряма участь (коли клірики напряду приймають формальне рішення всередині системної влади) [18, с. 26]. Якщо повернутись до теорії соціальних рухів, то релігія може робити внесок у легітимацію через «кадрову перебудову» або «перекривальний консенсус». Більше того, ефективні РО

можуть допомагати у встановленні та гарантуванні безпеки. Зокрема це можливе через такі механізми як медіація диспутів та судовий процес; побудова соціальних зв'язків, які пов'язують суспільство; встановлення та соціалізації суспільних цінностей [18, с. 31].

Що є важливішим, РО або НУО на базі релігійних інститутів можуть продукувати соціальний капітал, необхідний для забезпечення публічної безпеки. Дослідники Бейерлієн та Хіпп [18, с. 34] пропонують розмежовувати поняття «мостового капіталу» (той, що будує мости) та «облігаційного капіталу». Під мостовим капіталом розуміється можливість прояву функцій релігії, де, наприклад, на літургії можуть зібратись ті, які інакше не були разом. Тоді як облігаційний капітал може зростати, якщо де-факто групові кордони не перекриваються «божественними» кордонами. РО можуть робити власний внесок через обидва типи капіталу, а у релігії залишаються яскраві засоби соціального зв'язку, тому вона і має сприйматись як соціальний капітал, що має вплив.

Умови для легітимності Бітхема		Як РО можуть робити внесок у легітимізацію
Легітимізація влади	Легальна валідність	<p>Релігія слугує прямим ресурсом закону</p> <p>АБО</p> <p>Релігія, що практикується у державі, має традицію або систему арбітражу для легальності політичної активності</p>
	Обґрунтування правил (Цінності вищого порядку)	Релігія визнається як джерело цінностей вищого порядку. Перевагою у цьому випадку є те, що такі цінності існують незалежно від їхньої інтерпретації
	Домінантні/ У субординації	Релігійна доктрина підсилює нові (постконфліктні) доміантні та субординаційні стосунки в межах суспільства

	Вираження згоди	Спосіб, яким РО залучаються до влади: пряма асоціація, пряме визнання, пряма участь, непрямі способи (у рамках співпраці)
--	------------------------	--

Табл. 1 – *Способи легітимізації влади та вплив релігійних організацій*

Збільшення соціального капіталу може контрпродуктивно призвести до підсилення попередніх дестабілізаційних розділень у суспільстві [18, с. 39]. Це можна прослідкувати на прикладі законів, що стосувались питань реформи (правки до Трудового кодексу, Стамбульська конвенція, тощо) і викликали неоднозначні реакції у суспільстві. Хоча релігійні цінності можуть бути дуже ефективними як внесок до встановлення соціального порядку (що особливо проявляється у кризові періоди), але й у публічну безпеку, коли релігійні інституції залучаються до перегляду або підсилення дійсного закону. «Коли секулярні моральні приписи недоступні, чи втратили свій авторитет, сила релігійних приписів відновлюється» [18, с. 41]. На українському прикладі були помітні обидві тенденції, коли залучення релігійної риторики під час та одразу після завершення протестів на Майдані допомагали стабілізації, але водночас їхнє втручання у сферу реформування не отримувало однозначної підтримки як з боку суспільства, так навіть і з боку вірян, які можуть мати більш ліберальні погляди.

Існує кілька шляхів залучення релігійних цінностей «вищого порядку». Такими механізмами є принцип верховенства права; пряме проповідування або вчення, або ж непрямі способи – це фасилітація гуманітарної чи благодійної допомоги, а також мобілізація внутрішніх ресурсів (на прикладі людських – волонтерство) [18, с. 43]. Тобто, релігія може виступати своєрідним «божественним мотиватором» [18, с. 50].

Первинні ел-ти порядку*** Мех-ми релігійних інститутів*** Інст-ї та актори*** Божественні мот-ри



Релігійна медіація може застосовуватись у подібних випадках: превентивна дипломатія, система освіти та тренінгової підготовки, виборчого моніторингу, медіації конфліктів, ненасильницького протесту та адвокації структурних реформ, а також моральної легітимації державного управління в часи кризи [4, с. 69]. Релігійне миротворництво може проявлятися у трьох напрямках: управління конфліктами (передбачає запобігання та упередження перед початком насильницької або активної фази конфлікту), вирішення конфліктів (усунення нерівності у позиціях сторін конфлікту), структурної реформи (розвиток довготривалих практик для мирних відносин та взаємодії у суспільстві) [4, с. 69]. Найчастіше залучення миротворницьких сил, акторів чи ініціатив з періоду після Другої світової війни відбувалось під час кризового модусу, коли потрібні були лише короткі втручання заради подолання найжорсткішого моменту. Таке миротворництво у будь-якому випадку не передбачає і не може працювати у тій ситуації, коли лише релігійні актори

можуть змінити середовище незалежно від інших суспільних інститутів. Релігія або релігійний компонент може виступати у ролі інструменту спільного ґрунту та побудови довіри для подальших переговорів та впровадження змін [4, с. 69]. Додатковими шляхами залучення можуть стати різні прояви соціальної критики, попередження щодо можливих конфліктів або зіткнень, адвокація людських прав, діалог заради вирішення певної проблеми.

При цьому релігійне миротворництво може проявлятися на різних рівнях – від малої групи до певного міста, на рівні держави або міжнародних утворень. Соціальною локацією для миротворництва можуть стати і ті проекти, що залучають різні людські ресурси, де в тому числі може бути активним і релігійний компонент [4, с. 69]. Інший шлях – це транснаціональні релігійні рухи, головне завдання яких полягає у створенні нейтрального та безпечного майданчику для діалогу, медіації, адвокації, освіти або рекомендацій для правління.

Якщо звернутись до модусів суспільних умов для релігійного миротворництва, то існують три головні типи – кризово-мобілізаційний (crisis mobilization), модус насичення (saturation mode) та інтервентний або модус втручання (interventionist mode) [4, с. 69]. Щодо **кризово-мобілізаційного модусу** – нерідко релігійні організації можуть умовно «програвати» під час нього через ряд причин. По-перше, в основному релігійні лідери не готові до ролі медіаторів або арбітрів, як і до короткого термінового втручання, що тягне за собою високу мобільність, гнучкість та втрату по ресурсам. Окрім суто фізично-психологічних умов, теологічне обґрунтування подій може приходити набагато пізніше і потребує часу для осмислення. Так, це можна було спостерігати під час подій на Майдані – окремі релігійні активісти на індивідуальному рівні були активні, ВРЦіРО відреагувала заявами, але активні колективні втручання почалися пізніше. Теологічне осмислення минулого та теологія миру і війни станом на 2017 рік перебувають на стадії становлення. Оскільки головним завданням кризового модусу є просте його переживання з найменшими втратами, релігійні актори та організації можуть бути залучені до подолання

викликів разом з іншими соціальними акторами. Так, вони можуть активно залучатись у сфері соціального служіння, надання гуманітарної допомоги, допомагати у створенні та просуванні соціальних рухів, поширювати та публікувати стабілізаційну риторику та за можливості розмірковувати на тему справедливості та її досягнення.

Модус насичення стає наступним етапом постконфліктної ситуації та характеризується спонтанними, дифузними та неструктурними реакціями з боку суспільства з метою зцілення або відновлення після згубного конфлікту. На цьому етапі починається активне створення нових інституцій, впровадження нових реформ та програм, міжрелігійних проектів та освітніх змін. Парарелігійні спільноти (які можуть частково залучати релігійних активістів або виходити за межі суто релігійної інституції) знаходять для себе особливу нішу заради впровадження мирних ініціатив. Вони володіють особливим ресурсом, який потенційно дозволяє працювати з глибинними травмами та наслідками розколу і може проявлятися в межах психологічних та культурних імперативів. Для успішності подібних парарелігійних ініціатив важливою умовою виступає незалежна позиція та діяльність без перешкод та державного втручання зокрема. Співпраця з державними інститутами не виключається, але не повноцінно відображається на етапі модусу насичення.

Останній модус – **інтервентний або модус втручання** – орієнтований на залучення зовнішніх акторів. Формою втручання стає медіація, зокрема і релігійна. Залучення зовнішніх релігійних акторів, в основному з міжнародних рухів та організацій, може мати різноманітні наслідки. З одного боку, вони найчастіше мають доступ до вищих інститутів управління, наприклад, державою, і тому можуть пропонувати зміни на вищому рівні (ситуація з місією «Папа для України» або заявами Папи Франциска). Разом з тим, це має і певні ризики, тому що подібні впливи можуть не зачіпати корінних проблем і оминати їх. З іншого боку, зовнішні релігійні актори мають потенціал нейтральності щодо конфлікту і саме тому мають більші шанси ставати медіаторами для локального контексту за умови володіння ним. Додатково є інший вид втручання –

«магістральний», який передбачає релігійне втручання через освітню сферу. Знову ж таки, разом з позитивними наслідками це може бути прямим втручанням у модель відокремленості релігії та держави, що порушить більш важливий баланс співпраці. Найбільш прийнятним може стати втручання на середньому рівні – громадських організацій, волонтерських ініціатив та рухів – з метою побудови стабілізаційної системи, спрямованої на мирне співіснування. Найбільш ефективним є шлях підготовки або тренування місцевих релігійних та культурних лідерів у мистецтві ненасильницької конфліктної трансформації, оскільки вони передають подібну риторику далі і починають діяти по-іншому [4, с.69]. Але за подібних надій не варто забувати про діалектичну природу релігійного миротворництва або медіації – це також і шлях до того, аби перевести «слабку релігію» у категорію «сильної».

Практичним майданчиком для апробації модусу втручання став міжнародний проект «Діалог у дії», у якому автор дослідження стала співкоординатором та тренером на місцях. Він мав на меті апробувати локальне миротворництво у малих громадах України (до 300 000 населення) через налагодження співпраці між різними групами населення та залучення громадських і релігійних активістів на місцях. Основними методиками, якими послуговувався проект, стали такі: фасилітований діалог, Ненасильницьке спілкування (ННС / NVC), методика роботи з конфліктами «Не Нашкодь». Вони впроваджувались у кілька етапів: спершу (серпень 2016) через 5-денну школу «Діалог у дії» для підлітків, пізніше (вересень та жовтень 2016) – у двох Школах організаторів діалогів, де разом проходили навчання громадські та релігійні представники, і нарешті – через діалогові тренінги та проведення фасилітованих діалогів з метою вирішення конфліктів та налагодження спілкування/співпраці у малих громадах, з яких походили учасники двох Шкіл (січень – листопад 2017).

Під час роботи у малих громадах організатори отримали дві показових історії з залученням місцевих релігійних лідерів: це православна громада села Криворівня (Івано-Франківська область) та мусульманська громада міста Херсон. В обох випадках як православний священик зі своєю родиною, так і

муфтій Херсонської області разом зі своєю громадою стали своєрідною «точкою входу» до різних груп населення. У випадку Криворівні, через авторитет служителя вдалось вперше організувати зустрічі різних груп селища, які ніколи не збирались на обговорення – це підприємці (власники туристичних об'єктів, будівельники, лісова промисловість тощо), працівники музеїв, сільська рада та молодь. Завдяки цьому, після проведення кількох зустрічей, вдалось визначити ключові проблеми та перспективи для громади, організувати ініціативну групу, яка тепер впроваджує низку проектів, що впливають на розвиток усіх груп населення. У випадку Херсону авторитет релігійного лідера та довіра до координаторів проекту дозволила вперше зібрати разом імамів та авторитетів з розпорошених малих мусульманських груп та національних меншин Херсонської області з метою координації дій, а також вийти за рамки лише внутрішньо релігійної співпраці до співпраці з громадою Херсона, як світської, так і іншої православної спільноти.

Це вказує на потенціал локальних релігійних лідерів, які виступають саме тими представниками громади, які можуть залучати до ініціатив різні групи населення, що було б неможливим без їхнього авторитету. Однак для цього важливо, аби ці духовні лідери мали справжній авторитет та були активними у своїй діяльності, тобто у роботі з парафіянами та у соціальному служінні.

Досвід проекту «Діалог у дії» підтверджує потенціал представників релігійних організацій у малих громадах як сильних «об'єднувачів», які мають високий рівень довіри та соціальний капітал. Це дозволяє через них звертатися до різних груп населення, навіть тих, які перебувають у конфлікті, та починати роботу з діалоговими практиками. Діалогові практики, у свою чергу, можуть вилитись у певні практичні кроки з розвитку усієї громади. Орієнтовані на ліберальний шлях соціально-релігійні рухи можуть забезпечити нове місце для релігії у публічному просторі без появи нових конфліктів – якщо релігійні актори не будуть перетинати принципової межі секулярних інституцій.

Якщо підсумувати висновки щодо перспектив залучення релігійної складової до миротворництва та впровадження подібних ініціатив у суспільстві,

зручним для цього буде аналіз за принципом «Не Нашкодъ», де розглядається явище з точки зору проявів, які можуть впливати як фактори розділення (розділювачі) або єднання (об'єднувачі). На основі проведеного дослідження та практичної роботи у проекті «Діалог у дії» та спостереження, можна зробити такі висновки щодо проявів релігійної складової, коли вона може виступати як розділювач:

1. У випадку політизації релігійних рухів
2. Маніпулювання етно-національним чинником
3. Явного залучення та сакралізації однієї зі сторін конфлікту
4. Використання релігійної риторики задля пояснення суті конфлікту
5. Дії у межах партикуляризму
6. Дії релігійних акторів у межах консервативного шляху
7. Використання релігійної риторики для лобіювання певної політичної сили
8. Залучення релігійної складової до ескалації конфлікту

Натомість у таких випадках релігійна складова може мати миротворчий потенціал та виступає як об'єднувач для суспільства:

1. Релігійна риторика та дії у межах ліберального шляху
2. Посилення соціального служіння у співпраці з громадськими інституціями (що особливо ефективно та помітно на рівні малих громад України)
3. Спільні публічні акції та дії, спрямовані на затвердження миру
4. Створення простору або майданчику для діалогу різних сторін конфлікту (за умови нейтральності релігійної спільноти та лідера, хто надає цей простір)
5. Поширення офіційних заяв з ненасильницьким змістом з закликом до примирення (на прикладі діяльності ВРЦіРО)
6. Створення та підтримка моральних кодів (що виступає як культурний ресурс для інших субсистем)

7. Легітимації державних інституцій (що призводить до стабілізації ситуації та спроби підвищення довіри населення задля їх ефективного функціонування).

Подібне розуміння ризиків та потенціалу залучення релігійної складової до соціально-політичних конфліктів дає змогу поглянути на різні перспективи та перейти до висновків і практичних рекомендацій, які можуть бути застосовані в майбутньому.

Висновки до третього розділу

Проаналізовані аналітичні дані та свідчення релігійних акторів довели, що події після завершення протестів на Майдані спровокували глибоку соціальну кризу. Моніторингові місії зафіксували численні порушення прав людини, як і насильницьке переслідування за релігійними чинниками у зонах конфлікту. Завдяки аналізу інформаційних джерел встановлено, що релігійну легітимацію своєї влади проголошувала не тільки нова влада Криму, а й представники так званої ДНР, виокремлюючи лише чотири офіційні релігії: Православну Церкву Московського Патріархату, Римо-католицьку церкву, іслам та юдаїзм. Це призвело і до створення окремих релігійно вмотивованих збройних угруповань, які своїми діями розповсюджували вплив доктрини «Руського миру». Продемонстровано, що риторика «релігійної війни» від патріарха Кирила підсилювала конфліктогенність середовища та використовувала релігійний фактор для ескалації політичного конфлікту.

Завдяки польовому етапу дослідження автора виявлено, що потенціал соціального служіння та волонтерства у релігійній сфері, сформований під час Майдану, знайшов своє застосування у вигляді поширення гуманітарної та психологічно-духовної допомоги постраждалого від конфлікту населення. Оновлення соціальної активності релігійних груп мало своїм наслідком збільшення кредиту довіри до релігійних груп з боку населення, але й часткове заміщення функцій держави, особливо на тлі більш масштабного цивільного

волонтерського руху. Доведено, що з одного боку спостерігається посилення горизонтальних мереж співпраці між духовними активістами (особливо між релігійними течіями, а не всередині конфесій), а з іншого – посилення конкуренції на вищому ієрархічному рівні.

Продемонстровано, що виразним прикладом соціального служіння, що у меншому масштабі відображає ширші тенденції міжрелігійних та державно-конфесійних відносин, став аналіз оновлення військового капеланства. На основі опитування експертів, військовослужбовців та військових капеланів виокремлено три типові ролі для капелана: волонтер, психолог та душпастир. Доведено, що військові душпастирі виконують такі основні функції як духовна, терапевтична, соціальна та інформаційна. Їхній приклад динамічної зміни від стихійного руху до фактично офіційної служби (на підставі наказів у Національній Гвардії та ЗСУ) стає важливим в контексті оновлення соціального служіння та аналізу зміни релігійного середовища під впливом соціально-політичного конфлікту загалом.

На основі проаналізованих джерел виявлено, що використання національного чинника у релігійній риторичі приносить дивіденди релігійним організаціям у вигляді збільшення символічного капіталу на тлі більшого інтересу українського суспільства до перегляду власної ідентичності. Абсолютизація добра та зла, поняття справедливого миру створюють небезпечний ґрунт, на якому конфлікт посилюється. Збалансована партнерська модель релігійних організацій та держави з одного боку дає ресурс для легітимації інститутів, які потрібні за часів кризи, а з іншого – дозволяє зберігати внутрішньо релігійний баланс без однозначного домінування однієї з конфесій.

Додатково встановлено, що залучення етнонаціональної мотивації до риторики релігійних лідерів, як і явище політизації релігії, працює на додатковий розкол і конфлікти як всередині релігійного середовища, так і в рамках інших суспільних інститутів. На прикладах міжрелігійних конфліктів встановлено, що розподіл на націю та Націю, спроби створення «національної церкви» можуть порушити баланс, який дозволяє ліберальному законодавству надавати

максимальні можливості для різних релігійних груп. Це не скасовує окремих фактів антидержавної діяльності служителів, що також відбувалося під час конфлікту. Усі ці аспекти вкладаються в рамки релігійного тлумачення світу через призму «свій-чужий», що проявляється через міжправославний конфлікт, де умовно виділяються «патріотична» та «непатріотична» церкви. Доведено, що це може призводити до того, що релігія стає частиною національної ідеї, що з одного боку консолідує частину населення, а з іншого – трансформує баланс у перевагу певних релігійних організацій.

Отже, перспективами продовження цього дослідження є більший фокус на трансформації конфлікту з використанням релігійної складової як позитивного потенціалу на шляху стабілізації суспільства після кризи та примирення. Під ним розуміється співпраця релігійного та громадського секторів, які можуть підсилювати один одного та збільшувати соціальний капітал для впровадження публічної безпеки. На основі західних праць встановлено, що підтримка морального порядку та соціальне і публічне служіння як прояви релігійного компоненту стають «мостовим капіталом», який має миротворчий потенціал для стабілізації суспільства. Тому перспективою розбудови такого капіталу є релігійна медіація, розвиток парарелігійних спільнот та релігійне миротворництво.

Виявлено, що релігійне миротворництво може проявлятися у трьох напрямках: управління конфліктами (передбачає запобігання та упередження перед початком насильницької або активної фази конфлікту), вирішення конфліктів (усунення нерівності у позиціях сторін конфлікту), структурної реформи (розвиток довготривалих практик для мирних відносин та взаємодії у суспільстві). Релігійна медіація може застосовуватись у таких випадках: превентивна дипломатія, система освіти та тренінгової підготовки, виборчого моніторингу, медіації конфліктів, ненасильницького протесту та адвокації структурних реформ, а також моральної легітимації державного управління в часи кризи. Усі ці прояви та практичні аспекти залучення або використання релігійної складової з метою деескалації конфлікту або роботи над його

трансформацією з метою стабілізації суспільства можуть мати перспективи і для української ситуації, за умови збереження міжрелігійного балансу та миру, а також довіри з боку суспільства.

Практичним полем для апробування останніх висновків став міжнародний проект «Діалог у дії», співкоординатором якого стала автор дослідження. Протягом практичної роботи виявлено, що релігійна складова у соціально-політичному конфлікті може виступати як розділювач (у випадку політизації релігійних рухів, маніпулювання етно-національним чинником, явного залучення та сакралізації однієї зі сторін конфлікту, використання релігійної риторики задля пояснення суті конфлікту, дій у межах партикуляризму або консервативного шляху, використання релігійної риторики для лобювання певної політичної сили та залучення релігійної складової до ескалації конфлікту) або як об'єднувач для суспільства (за умов релігійної риторики та дії у межах ліберального шляху, посилення соціального служіння у співпраці з громадськими інституціями, спільних публічних акцій та дій, спрямованих на затвердження миру, створення простору або майданчику для діалогу різних сторін конфлікту, поширення офіційних заяв з ненасильницьким змістом з закликом до примирення), створення та підтримки моральних кодів та легітимації державних інституцій. Доведено, що подібне розуміння ризиків та потенціалу залучення релігійної складової до соціально-політичних конфліктів дає змогу поглянути на різні перспективи релігійного миротворництва та незалучення релігійної складової, що може ескалювати наявний конфлікт.

Практичними рекомендаціями даного дослідження є звернення уваги на залучення етнонаціонального чинника, який може призводити до ескалації; потреба у ширшій діяльності парарелігійних формувань, які будуть співпрацювати з громадянським суспільством на місцевому рівні, впроваджуючи довготривалі зміни; звернення уваги на потребу легітимації державних інститутів з боку релігійних спільнот, а не заміщення їхніх функцій, що прямо відображається на якості функціонування держави за часів кризи. Дослідження релігійного компоненту суспільно-політичного конфлікту в окремих проявах та

у динаміці часу, а саме в контексті застосування культурного ресурсу релігійного середовища для миротворництва та стабілізації пост-конфліктних суспільств, можна розглядати як перспективний напрямок досліджень.

ВИСНОВКИ

Дослідження релігійного компоненту в суспільно-політичному конфлікті лягає у призму інструменталістсько-конструктивістського підходу в конфліктології. Воно відрізняється від підходів до вивчення релігійних конфліктів, тому що тут релігійний компонент є лише однією зі складових проявів та впливів на перебіг подій. Таким чином, релігійна складова виступає культурним ресурсом для інших субсистем суспільства, через що може впливати на загальне середовище та видозмінюватись під впливом зовнішніх обставин. У контексті українського конфлікту з кінця 2013-го року, для дослідження використовуються загальні теорії публічної та громадянської релігії, які найширше пояснюють феномен оновленого прояву релігійного компоненту у динаміці суспільних змін та кризи (особливо за умов збройного конфлікту). Зокрема публічна релігія, досліджувана у дисертації на прикладі внутрішнього конфлікту на Майдані та зовнішнього у Криму та на сході країни, мала такі основні прояви: легітимації колективної соціальної дії; джерело колективного обов'язку; мобілізація до дій; генерація цінностей (разом зі створенням моральних кодів) та сакралізація нового повороту історії. Громадянська релігія оформилась під час залучення релігійних акторів до протестів на Майдані як неформальна мережа співпраці між представниками різних духовних груп та організацій, проте до кінця не оформившись у всеукраїнський рух.

Якісна соціологічна методологія є ефективною з точки зору вивчення проявів релігійної складової під час конфлікту, що розвивається. Проведення включених спостережень, глибинних інтерв'ю, експертних опитувань та контент-аналізу дозволяє з одного боку дослідити думку ключових гравців у різних групах впливу, а з іншого досягнути різні аспекти проявів релігійного компоненту. Поєднання з аналізом нечисленних кількісних даних та даних моніторингу міжнародних організацій дозволяє простежити основні прояви релігійного компоненту, які можуть бути поширені через дослідження конкретних груп та проблем після завершення активної фази конфлікту.

Використаний у цій роботі підхід до вивчення десекуляризації за В. Карповим та В. Єленським, найбільше адаптований до українського контексту, продемонстрував десекуляризаційні тенденції в українському суспільстві, які посилились після початку кризових подій 2013 року. Такі висновки можна зробити, проаналізувавши основні маркери десекуляризації: зближення з секулярними інституціями та релігійними нормами; відродження релігійних практик; повернення релігії в публічну сферу; відновлення релігійного змісту в різних культурних субсистемах, включаючи мистецтво, філософію та науку; пов'язані з релігією зміни в соціальному субстраті. Проте, проблематика десекуляризації вимагає додаткового дослідження для визначення подальших тенденцій.

Ключовими підходами до аналізу релігійного компоненту в суспільному конфлікті обрані поняття ліберального та консервативного шляхів за П. Бейером або перформансу та функції за Н. Луманном. Обрання ліберального шляху або перформансу релігійними групами означає вихід у публічну сферу з оновленими проявами (наприклад, через соціальне служіння). На основі українського матеріалу продемонстровано, що хоча такий шлях і має великі перспективи щодо збільшення кредиту довіри до релігійних акторів, зміцнення соціального капіталу та ширшої співпраці, він вимагає високого рівня і від самих служителів чи вірян, які мають бути готовими до викликів громадянського суспільства.

Дослідження вводить періодизацію протестів на Майдані для аналізу їхньої динаміки з огляду зміни риторики та характеристик протестів. Такими періодами стають ЄвроМайдан (до ночі на 30 листопада 2013 року), Майдан мирний (30.11.2013 – 19.01.2014), Майдан радикальний (19.01.2014 – 22.02.2014) та Майдан завершальний до середини березня 2014-го року. Релігійний компонент проявляється від самого початку, але фактично актуалізується після розгону студентів під стелою на площі та початку етапу мирного Майдану, коли основними вимогами стає не угода з ЄС, а дотримання прав людини. Релігійну присутність на Майдані умовно розподілено на включену або низову та офіційну або ієрархічну залученість, які характеризуються різною інтенсивністю та

формами маніфестації. Протягом протестного періоду створюється Духовна Рада Майдану, формується окрема теологія, а також формується не лише стабільна публічна присутність, а й мережі співпраці. Можна констатувати спалах неформального екуменізму серед служителів, які були залучені до протестного руху. Це мало і зворотній прояв, оскільки ті релігійні та соціальні групи, які не підтримували ідей Майдану, маргіналізувались та опинялись поза межами оновленої ідентичності.

Показовим проявом феномену оновленого соціального служіння стає капеланське служіння. Розвитку набувають напрямки пенітенціарного та медичного служіння, а особливо військове капеланство. Пройшовши шлях від стихійного волонтерства до офіційної служби у силових структурах, військове душпастирство стало прикладом динаміки соціального служіння. Воно, у свою чергу, відобразило тенденції змін релігійного середовища через приховану конкуренцію, посилену співпрацю та становлення нового напрямку.

Екуменічні прояви змішуються зі зростанням партикуляризму після початку стадії збройного конфлікту та анексії Кримського півострова. Спостерігається криза релігійної приналежності через невідповідність наявного релігійного середовища новим запитам суспільства. Апеляція до етнонаціонального чинника духовними групами з одного боку дозволяє їм збільшувати символічний капітал, відповідаючи інтересам проукраїнських груп населення. Це виливається у зростання релігійної конфліктогенності та посилення релігійної конкуренції, що також позначається і на суспільних процесах. Використання риторики «свій-чужий» або «патріотичних» та «непатріотичних» релігійних діячів посилює розкол та провокує ескалацію латентного конфлікту, який продовжується у суспільстві.

Релігійна складова як культурний ресурс для інших субсистем суспільства проявляється по-різному. З одного боку, публічні прояви релігійної складової підвищують довіру населення, отримують вищий символічний капітал, особливо за часів кризи, який може трансформуватись у миротворчі чи соціальні проекти. З іншого боку, зловживання цим кредитом заради возвеличення над

«конкурентами» та претензії на роль «національної» церкви може поглиблювати суспільний розкол та провокувати нові конфлікти. Баланс ліберального законодавства, що регулює державно-конфесійні відносини, та полірелігійного суспільства є важливим фактором стабільності. Водночас легітимаційна роль релігійної складової для інститутів держави є необхідною у часи кризи, оскільки надає не лише підтримку завдяки символічному капіталу, а й допомагає підтримувати публічну безпеку та функціонування самих інституцій.

Перспективним для конструктивного прояву релігійної складової конфлікту є використання її «мостового капіталу». Він проявляється через парарелігійні організації, тісну співпрацю з інститутами громадянського суспільства, релігійне миротворництво, медіацію тощо. Наявний досвід організацій, дотичних до релігійних груп, що активно та відкрито співпрацюють зі світськими партнерами, дозволяє підкріпляти ініціативи у соціальній та гуманітарній сфері та надавати більшу підтримку населенню, особливо постраждалим від конфлікту категоріям. Релігійне миротворництво у реалістичному варіанті можливе на місцевому рівні, через щоденну роботу релігійних акторів та просування риторики примирення та побудови ідентичності на громадянській, а не національній основі. Релігійна медіація також має перспективи, з огляду на досвід інших країн, але скоріше у розрізі залучення міжнародної релігійної організації, оскільки місцеві інституції можуть сприйматись як заангажовані. Так, успішним є досвід акції «Папа за Україну» через високий кредит довіри до Римо-католицької церкви та її іноземний характер, тобто ця церква не сприймається як суто українська, а тому на неї не поширюються внутрішні вимоги та запити з боку населення.

Практичними рекомендаціями даного дослідження є звернення уваги на залучення етнонаціонального чинника, який може призводити до ескалації; потреба парарелігійних формувань, які будуть співпрацювати з громадянським суспільством на місцевому рівні, впроваджуючи довготривалі зміни; звернення уваги на потребу легітимації державних інститутів з боку релігійних спільнот, а не заміщення їхніх функцій, що прямо відображається на якості функціонування

держави за часів кризи. Дослідження релігійного компонента суспільно-політичного конфлікту в окремих проявах та у динаміці часу, а саме в контексті застосування культурного ресурсу релігійного середовища для миротворництва та стабілізації пост-конфліктних суспільств, можна розглядати як перспективний напрямок досліджень.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Agadjanian A. Public Religion and the Quest for National Ideology: Russia's Media Discourse / Alexander Agadjanian. // Journal for the Scientific Study of Religion. – 2001. – С. 351–365.
2. Alfonsi A., Citizenship and National Stirring in Western Europe in Oommen / Alfonso Alfonsi, T.K., New Delhi & Thousand Oaks, CA, Sage, 1997
3. Anheier H. Conflicts and Tensions / H. Anheier, R. Yudhishtir. – London: SAGE Publications Ltd, 2007.
4. Appleby S. The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation / Scott Appleby. – New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2000. – 69 с. – (Carnegie Corporation of New York).
5. Babbie E. The Practice of Social Research / Earl Babbie., 2009. – 624 с.
6. Barber B. Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Re-shaping the World / Benjamin Barber, NY, 1995
7. Basedau M. Bad Religion? Religion, Collective Action, and the Onset of Armed Conflict in Developing Countries / M. Basedau, B. Pfeiffer, J. Vüllers. // Journal of Conflict Resolution. – 2014. – С. 5
8. Beckford J. Social Theory and Religion / James Beckford., 2003. – 11 с.
9. Beckford J.A., Religion and Advanced Industrial Society / James A. Beckford, London, Unwin Hyman, 1989
10. Bell D., The Cultural Contradictions of Capitalism / Daniel Bell, New York, Basic Books, 1996, p. 169
11. Bellah R. Civil religion in America / Robert Bellah. – New York: Malcolm and Hamilton, 2007. – (The Sociology of Religion. Critical Concepts in Sociology).
12. Berger P. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics / Peter Berger. – Washington D.C.: Ethics and Public Policy Center, 1999. – 73 с.
13. Berger P. The Sacred Canopy. Elements of a sociological theory of religion / Peter Berger., 1990. – 25 с.

14. Beyer P.F., *Religion and Globalization* / Peter Beyer, London: Sage Publications, 1994, p.33
15. Bowker J.W., *The Burning Fuse: The Unacceptable Face of Religion* / John W. Bowker, *Zygon* 21, №4, 1986: 501-18
16. Calhoun C. *Rethinking Secularism* / C. Calhoun, M. Jurgensmeyer, J. VanAntwerpen., 2011. – 40 с.
17. Casanova J., *Public Religions in the Modern World* / Jose Casanova, Chicago: The University of Chicago Press, 1994, p.14
18. Dragovic D. *Religion and Post-Conflict Statebuilding* / Denis Dragovic., 2014. – 13 с.
19. Dubois H. *Religion and Peacebuilding* / Heather Dubois. // *Journal of Religion, Conflict and Peace*. – 2008. – С. 8.
20. Fenn R. K. *Sociology of religion* / Richard K. Fenn., 2003. – 364 с.
21. Galtung J. *Religion and Peace: Some Reflections* / Johan Galtung. – New Jersey: Princeton University, 1986. – (Center for International Studies).
22. Ishchenko V. *Far right participation in the Ukrainian Maidan protests: an attempt of systematic estimation [Електронний ресурс]* / Volodymyr Ishchenko // Taylor and Francis Online. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/23745118.2016.1154646>.
23. Juergensmeyer M. *Does Religion Cause Terrorism?* / Mark Juergensmeyer // *The Cambridge Companion to Religion and Terrorism* / Mark Juergensmeyer., 2017.
24. Jurgensmeyer M. *Religion in Global Civil Society* / Mark Jurgensmeyer., 2006. – 11 с.
25. Kakar S. *The Colors of Violence: Cultural Identities, Religion and Conflict* / Sudhir Kakar. – London: The University of Chicago Press Ltd., 1996.
26. Karpov V. *Desecularization: A Conceptual Framework* / Vyacheslav Karpov. // *Journal of Church and State*. – 2010. – С. 232–270.
27. Kulyk V. *National Identity in Ukraine: Impact of Euromaidan and the War* / Volodymyr Kulyk. // *Europe-Asia Studies*. – 2016. – С. 587–608.

28. Locke J., *A Letter Concerning Toleration* / John Locke, Amhers, NY: Prometheus, 1990
29. Luhmann N., *The Differentiation of Society* / Nicholas Luhmann, New York, Columbia University Press, 1982, p. 238-242
30. Marsden M. *Everyday Diplomacy: Insights from Ethnography* / M. Marsden, D. Ibañez-Tirado, D. Henig. // *The Cambridge Journal of Anthropology*. – 2016. – №34.
31. Melucci A. *The process of collective identity*// *Social Movements and Culture*/ Minneapolis, 1995 - p. 26
32. Newman, W.L. *Basics of social research: Qualitative and Quantitative approaches*. Second edition, Boston: Allyn&Bacon, 2006.
33. Parsons T., *Religion in Modern Pluralistic Society* / Talcott Parsons, *Review of Religious Research* №7, 1966/1974
34. *Religion and Political Crisis in Ukraine*. // Euxeinos, University of St. Gallen. – 2015.
35. Robertson R., Chirico J., *Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A theoretical exploration* / Roland Robertson, Joann Chirico, *Sociological Analysis*, 46, 1985. – p. 238
36. Shekhovtsov A., *From electoral success to revolutionary failure: The Ukrainian Svoboda party* / Anton Shekhovtsov, *Eurozine*, 2014
37. Sorokin P. *Social and Cultural Dynamics* / Pitirim Sorokin., 1970.
38. Taylor C. *The Secular Age* / Charles Taylor. – Massachusetts and London: The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, 2007.
39. Wallerstein I., *The Capitalist World-Economy* / Immanuel Wallerstein, Cambridge: Cambridge University, 1979
40. Wawrzonek M. *Religion and Politics in Ukraine: The Orthodox and Greek Catholic Churches as Elements of Ukraine's Political System* / Michał Wawrzonek., 2014. – 6 c.

41. Арістова А. В. Релігійні конфлікти в сучасному світі: природа, вияви, шляхи врегулювання: монографія / Алла Вадимівна Арістова. – Київ: НТУ, 2007. – 336 с.
42. Арістова А., Поняття «релігійний конфлікт»: пошуки і дискусії, Українське релігієзнавство. — 2008. — № 45. Ст 6
43. Бабій М. Проблеми і перспективи міжконфесійного діалогу // Українське релігієзнавство. – 1999, №12, с. 64-65
44. Бурейко Ю. Конфесійна ідентичність українців в умовах сучасних викликів / Юрій Бурейко. // Схід. – 2016. – С. 54–58.
45. Василенко В. А. Російсько-українська війна 2014 року: причини, перебіг та політико-правові оцінки / [Володимир Василенко] // Український. Тиждень, 2014. — № 42. — С. 28-42.
46. Вододіли секуляризації / [О. Білокобильський, Р. Халіков, І. Козловський та ін.]. – Київ: Український інститут стратегій глобального розвитку і адаптації, 2015. – 240 с.
47. Волова Л.А. Межконфессиональные отношения как феномен современной культуры. – Запорожье: Просвіта, 2002. – с. 23, 51
48. Воропаєва Т. Формування національної та релігійної ідентичності громадян України (1993-2010), ст. 15-16
49. Дибиров А. Современные войны: социальные причины и последствия / А. Дибиров, Е. Белоусов. // Вестник Института Социологии. – 2014. – С. 127–147.
50. Димид М. Каміння Майдану / М. Димид, К. Димид. – Львів : “Свічадо”, кафедра богослов’я Українського католицького університету, 2014
51. До другої річниці агресії Росії проти України. 20 лютого 2016, Національний Інститут стратегічних досліджень. – К.: НІСД, 2016, ст. 10
52. Горбань Ю. Інформаційна війна проти України та засоби її ведення / Юрій Горбань. // Вісник НАДУ. – 2015. – С. 136–141.
53. Гордєєв О., Мухоморова Т., Церква на Майдані. – К: Книгоноша, 2015. – с. 21

54. Єленський В. Є. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця ХХ – початку ХХІ століття / Віктор Євгенович Єленський. – Львів: Видавництво УКУ, 2013. – 504 с.
55. Єленський В. Релігія і «Перебудова». - Людина і світ. — 2000. — №11-12. — С. 11-21
56. Здіорук С. Суспільно-релігійні відносини: виклики Україні ХХІ століття [Електронний ресурс] / Сергій Здіорук. – 2005. – Режим доступу до ресурсу: http://old.niss.gov.ua/book/zdior_book/index.htm. – с.152
57. Жеребкіна І. Трещина націй / Ірина Жеребкіна, Синий диван, філософсько-теоретический журнал// М.: Три квадрата, 2014. - ст 26
58. Іванов О. Релігійні відносини в Збройних Силах України: загальна ситуація, основні проблеми та перспективи вирішення / Олександр Іванов. // Соціальні технології: актуальні проблеми теорії та практики. – 2013. – С. 95–101.
59. Іпатова Л.П., Современные особенности освоения православной традиции/ Традиции и инновации в современной России: социологический анализ взаимодействия и динамики/ М: РОССПЭН, 2008, ст. 7-67
60. Казанова Х. По той бік секуляризації: Релігійна та секулярна динаміка нашої доби / Хосе Казанова. – Київ: Дух і Літера, 2017.
61. Калениченко Т.А, Контент-аналіз релігійного нарративу Майдану на прикладі проповідей о. Михайла Димида. – Науковий часопис НПУ ім. М.П. Драгоманова, №34 (47), Київ, 2015
62. Карпов В., Концептуальные основы теории десекуляризации// Государство, Религия, Церковь// #2(30) 2012, ст. 118
63. Кудряшов М. О «качественной» качественной выборке в социальных исследованиях [Електронний ресурс] / Максим Кудряшов // Sygma. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <https://syg.ma/@lemonie/o-kachiestviennoi-kachiestviennoi-vyborke-v-sotsialnykh-issliedovaniiah>.
64. Лубський В.І., Козленко В.М., Горбаченко Т.Г. Соціологія релігії: курс лекцій. – К.,1999. – с. 121-122

65. Мороз В. «Другий фронт»: Міжправославний конфлікт в Україні / Володимир Мороз. // Патріярхат. – 2016. – С. 8–9.
66. Основи релігієзнавства: Підручник. - Чернівці, Рута, 2005. – 304 с. – с. 22
67. Парето В. Трансформація демократії / Вільфредо Парето. – Москва: Издательский Дом «Территория будущего», 2011. – 26 с.
68. Релігійна панорама – 2007. №3 (78)б ст. 30
69. Релігія, Церква, суспільство і держава: два роки після Майдану, - інформаційні матеріали Центру Разумкова від 26.05.2016
70. Робертсон Р. «Возвращение» религии и конфликтная ситуация мироустройства / Роберт Робертсон // Куда движется век глобализации? / Роберт Робертсон.. – С. 272–280.
71. Руткевич Е. «Новая парадигма» в социологии религии: Pro и Contra / Елена Руткевич. // Вестник Института Социологии. – 2012. – С. 207–234.
72. Слубська А.Я., Громадянська релігія як феномен українського постмайданного суспільства/ Innovative solutions in modern science, №6 (6), 2016, ст. 6-12
73. Східноукраїнський конфлікт в контексті глобальних трансформацій / [О. Білокобильський, Р. Додонов, В. Додонова та ін.]. – Донецьк: ТОВ «Східний видавничий дім», 2015. – 364 с.
74. Филипович Л. Народжена на Майдані - Громадянська Церква України [Електронний ресурс] / Л. Филипович, О. Горкуша // Релігійно-інформаційна служба України. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/56419/.
75. Шульц Э. Теория социальных движений: проблемы теории и практики / Эдуард Шульц. – Нижний Новгород, 2014. – 26 с.
76. Яковенко И. Украина: религиозно-цивилизационная составляющая политических конфликтов / Игорь Яковенко // Религия и конфликт / Игорь Яковенко. – Москва: Центр Карнеги, 2007. – С. 47–84.

Електронні джерела

77. Diamant J. Orthodox Christians in Central and Eastern Europe favor strong role for Russia in geopolitics, religion [Електронний ресурс] / Jeff Diamant // Pew Research Center. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/05/11/orthodox-christians-in-central-and-eastern-europe-favor-strong-role-for-russia-in-geopolitics-religion/>.
78. Do No Harm [Електронний ресурс] – Режим доступу до ресурсу: <http://www.wvi.org/peacebuilding-and-conflict-sensitivity/do-no-harm>.
79. Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe [Електронний ресурс] // Pew Research Center. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.pewforum.org/2017/05/10/religious-belief-and-national-belonging-in-central-and-eastern-europe/>.
80. Trends in Global Restrictions on Religion [Електронний ресурс] // Pew Research Center. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.pewforum.org/2016/06/23/trends-in-global-restrictions-on-religion/>.
81. What is Moral Injury [Електронний ресурс] // The Moral Injury Project – Режим доступу до ресурсу: <http://moralinjuryproject.syr.edu/about-moral-injury/>.
82. Андрій Юраш: Патріарх Кирило був одним із ідеологів війни на Донбасі [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/religion_and_policy/66130/
83. Андрій Юраш: РФ роздмухує релігійні конфлікти в Україні, виносячи їх ледь не в ООН [Електронний ресурс] // Укрінформ. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2044995-andrij-uras-direktor-departamentu-u-spravah-religij-ta-nacionalnostej-minkulturi.html>.
84. Анексуєчи Крим, Росія порушує норми ООН, на які сама ж посиляється [Електронний ресурс] // Дзеркало Тижня. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: https://dt.ua/POLITICS/anneksuyuchi-krim-rosiya-porushuye-normi-oon-na-yaki-sama-zh-posilayetsya-140209_.html.
85. Бабинський А. Кризь кубинський дим. Думки стосовно спільної декларації Папи Франциска та Патріарха Кирила [Електронний ресурс] / Анатолій

- Бабинський // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/62512/.
86. Бабич В. Релігія на Майдані [Електронний ресурс] / Василь Бабич // Живий Журнал. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://vasyl-babych.livejournal.com/189931.html>.
87. Бойовики ДНР проводять профілактичні бесіди з протестантами [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/terrorism/67397/.
88. Брильов Д. Церкви постали перед вибором: йти за Майданом чи намагатись його вести за собою [Електронний ресурс] / Денис Брильов // Релігійно-інформаційна служба України. – 2013. – Режим доступу до ресурсу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/comments/54758/.
89. В Україні відбувся VI Молитовний сніданок [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/national_religious_question/67168/.
90. В УКУ відбулась конференція про богослов'я Майдану [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/conferences/65483/.
91. В УПЦ (КП) назвали три головні питання для старту з УПЦ (МП) щодо створення Єдиної Помісної Церкви [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/confessional/orthodox_relations/55706/
92. В УПЦ (КП) створена комісія для діалогу з УПЦ (МП) [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/uoc_kp/55508/.
93. В УПЦ (МП) бунт: Єпископ Лонгин (Жар) закидає Патріарху Кирилу відступництво від православ'я [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/uoc/62941/.

94. В УПЦ (МП) назвали зневагою Конституції дозвіл УПЦ (КП) служити у «Софії» [Електронний ресурс] // Українська Правда. Київ. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <https://kiev.pravda.com.ua/news/56c7196f4c45a/>.
95. Васін М. Донбас і Крим: нові виклики для релігійної свободи. Підсумки року [Електронний ресурс] / Максим Васін // Релігійно-інформаційна служба України. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/58577/.
96. Васін М. Зміни до Закону про свободу совісті викликали дискусію серед релігійних діячів [Електронний ресурс] / Максим Васін // Інститут релігійної свободи. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1708%3A1&catid=34%3Aua&Itemid=61&lang=uk.
97. Васін М. Современные христиане-мученики [Електронний ресурс] / Максим Васін // Блог Максима Васіна. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://mvasin.org.ua/2014/07/880>.
98. Ватикан закликав зберігати цілісність та кордони України [Електронний ресурс] // Credo. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <http://credo.pro/2017/02/173938>.
99. Великі таємниці УПЦ МП [Електронний ресурс] // Експрес. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://m.expres.ua/#!/n/195331>.
100. Відкрите звернення на захист сім'ї та дітей [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/492-appeal-in-favor-of-kids-and-family>.
101. Владиченко Л. Закону України «Про свободу совісті та релігійних організацій» 25 років історії [Електронний ресурс] / Лариса Владиченко // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/63146/.
102. Владиченко Л. Закону України «Про свободу совісті та релігійних організацій» 25 років історії. Частина 2 [Електронний ресурс] // Релігійно-

- інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/studios/studies_of_religions/63363/.
103. Владиченко Л. Релігійна мережа України: Аналіз динаміки станом на початок 2016 року [Електронний ресурс] / Лариса Владиченко // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/analytic/63066/.
104. Волинський священик УПЦ (МП) назвав український прапор ганчіркою [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/religion_and_policy/63807/
105. Волчек Д. Исчерпанное время постмодерна [Електронний ресурс] / Дмитрий Волчек // Радіо Свобода. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: Svoboda.org/a/28243845.html.
106. Ворог використовує релігійний фактор у своїх інтересах - президент України [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/63186/.
107. Враження очевидця: За що Майдан скандував церквам «Дя-ку-є-мо!» [Електронний ресурс] // Православ'є в Україні. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://orthodoxy.org.ua/data/lyudi-ne-viryat-ani-vladi-ani-opoziciyi-vseukrayinskiy-radi-cerkov-maydan-skanduvav-dya-ku-ie>.
108. ВРЦіРО просить Уряд не робити поспішних змін у законодавстві про реєстрацію [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/481-vrtsiro-prosyet-uriad-ne-robyty-prospishnykh-zmin-u-zakonodavstvi-pro-reiestratsiiu>.
109. ВЦИОМ: роль религии в России [Електронний ресурс] // MResearcher. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: https://mresearcher.com/2015/07/vciom-rol-religii-v-rossii.html?_utl_t=fb.

110. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира [Электронный ресурс] // Русская Православная Церковь. – 2009. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html>.
111. Глава УГКЦ нагадав владі про «всю повноту відповідальності за те, що відбувається у країні» [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2014. – Режим доступа до ресурсу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/national_religious_question/55369/.
112. Горевой Д. УПЦ (МП) проти Мінкульту: Хроніка протистояння. Епізод II [Електронний ресурс] / Дмитро Горевой // Релігійно-інформаційна служба України. – 2017. – Режим доступа до ресурсу: <https://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/69102/>.
113. Горевой Д. Релігійна мережа України: Загальні тренди vs. локальні особливості [Електронний ресурс] / Дмитро Горевой // Релігійно-інформаційна служба України. – 2017. – Режим доступа до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/exclusive/social_studies/67367/.
114. Горевой Д. Українські віруючі та їхні церкви: хто, де, скільки? [Електронний ресурс] / Дмитро Горевой // Релігійно-інформаційна служба України. – 2017. – Режим доступа до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/67281/.
115. Громадянська релігія як засіб вирішення проблем міжконфесійного діалогу / А.М. Колодний // Українське релігієзнавство. — 2008. — № 48. — С. 83-90. — укр.
116. 400 днів за ґратами: справа Ігоря Козловського [Електронний ресурс] // BBC Україна. – 2017. – Режим доступа до ресурсу: <http://www.bbc.com/ukrainian/features-39301156>.
117. Декларація ВРЦіРО про негативне ставлення до явища гомосексуалізму та так званих одностатевих шлюбів [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2007. – Режим доступа до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/49-deklaraciya-vrciro-pro-negatyvne->

stavlennya-do-yavyshcha-gomoseksualizmu-ta-tak-zvanyh-odnostatevyh-shlyubiv.

118. Доповідь щодо ситуації з правами людини 16.02 – 15.07.2017 [Електронний ресурс] // Управління Верховного Комісара Організації Об'єднаних націй з прав людини. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: http://www.ohchr.org/Documents/Countries/UA/UARreport18th_UKR.pdf.
119. Євангельські церкви засудили російську агресію та закликали до посиленої молитви [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/national_religious_question/55721/.
120. Єленський В. Є. Майдан змінює Церкви [Електронний ресурс] / Віктор Євгенович Єленський // Релігія в Україні. – 2013. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.religion.in.ua/main/interview/24423-viktor-yelenskiy-majdan-zminyuje-cerkvi.html>.
121. З офіційного звіту Міністерства культури України за 2017 рік [Електронний ресурс] // Міністерство культури України. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: http://mincult.kmu.gov.ua/control/uk/publish/article?art_id=245234272.
122. Загрози і виклики національним інтересам у релігійному середовищі України [Електронний ресурс] // Інститут релігійної свободи. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1568%3A1&catid=37%3Aart&Itemid=64&lang=uk.
123. Захарченко рассказал, какие религии запретит в ДНР: опубликовано видео [Електронний ресурс] // Апостроф. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <https://apostrophe.ua/news/society/2015-05-20/zaharchenko-rasskazal-kakie-religii-zapretit-v-dnr-opublikovano-video/24657>.
124. Заява ВРЦіРО з приводу ескалації насильства у Києві [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2014. –

Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/370-statement-about-escalation-of-violence-in-kyiv>.

125. Заява Всеукраїнської Ради Церков щодо загрози сепаратизму [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/374-council-of-churches-statement-on-threat-of-separatism>.
126. Заява Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій з приводу мирних ініціатив Президента України [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/401-uccro-statement-about-peaceful-initiatives-of-president>.
127. Заява щодо посягань на свободу віросповідання та спроб розпалення міжконфесійної ворожнечі [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/397-uccro-statement-religious-freedom>.
128. Заява Ради Церков щодо рішення Росії про військове вторгнення в Україну [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/380-council-of-churches-statement-on-decision-of-russian-military-invasion>.
129. Звернення Всеукраїнської Ради Церков у зв'язку з суспільно-політичною ситуацією в Україні [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2013. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/211-zvernennya-vseukrayinskoyi-rady-cerkov-u-zvyazku-z-suspilno-politychnoyu-sytuaciyu-v-ukrayini>.
130. Звернення Ради Церков щодо нормалізації суспільно-політичної ситуації в Україні [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/382-council-of-churches-address-on-socio-political-situation-in-ukraine>.

131. Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій щодо ситуації на Сході України [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/407-uccro-appeal-on-situation-in-eastern-ukraine>.
132. Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій про обов'язок допомоги у захисті Батьківщини [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/425-uccro-statement-defence-ukraine>.
133. Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій з нагоди виборів до Верховної ради України [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/417-appeal-uccro-elections-parliament-ukraine>.
134. Звернення ВРЦІРО щодо утвердження миру та поступу українського суспільства [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/475-uccro-statement-on-peace-in-ukraine>.
135. Звернення ВРЦіРО щодо становлення справедливості в Україні [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/465-uccro-statement-justice-court-judge-ukraine>.
136. Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій до засобів масової інформації [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/409-uccro-statement-on-media>.
137. Звернення Всеукраїнської Ради Церков на підтримку благодійництва та волонтерської діяльності [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/419-statement-for-support-volunteering-charity>.

138. Звіт: як після анексії порушують права людини в Криму [Електронний ресурс] // BBC Україна. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.bbc.com/ukrainian/politics/2015/03/150316_crimea_human_rights_freedom_house_vc
139. Игорь Стрелков рассказывает «Русской Весне» о своих религиозных убеждениях. Часть I [Електронний ресурс] // Youtube. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.youtube.com/watch?v=qoC1LKN2a14>.
140. Калениченко Т. А. Від учора на Майдані діє молитовний міжконфесійний намет [Електронний ресурс] / Тетяна Андріївна Калениченко // Релігійно-інформаційна служба України. – 2013. – Режим доступу до ресурсу: <http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/54520/>.
141. Калениченко Т. А. Військово-польові нотатки. 300 кілометрів одноденного служіння [Електронний ресурс] / Тетяна Андріївна Калениченко // Релігійно-інформаційна служба України. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <https://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/56003/>.
142. Калениченко Т. А. Віктор Єленський: Солідарність церков перед наступом влади – критично важлива складова їхньої справжньої незалежності [Електронний ресурс] / Тетяна Андріївна Калениченко // Релігійно-інформаційна служба України. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/55166/.
143. Калениченко Т. А. Віктор Єленський: «Цього року Церква в перший за довгий час отримала серйозних конкурентів у сфері людської довіри та любові» [Електронний ресурс] / Тетяна Андріївна Калениченко // Релігійно-інформаційна служба України. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/62091/.
144. Калениченко Т. А. Визначення ролі Церкви на тлі подвійних стандартів – екскурс даними Центру Разумкова [Електронний ресурс] / Тетяна Андріївна Калениченко // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <https://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/63516/>.

145. Калениченко Т. А. Вимога визнання: підсумки міжнародної конференції з капеланства [Електронний ресурс] / Тетяна Андріївна Калениченко // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/63418/>.
146. Калениченко Т. А. Ворожнеча та розбрат залишаються зонами комфорту для українських церков – о. Кирило Говорун [Електронний ресурс] / Тетяна Андріївна Калениченко // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/62242/.
147. Калениченко Т. А. Життя після АТО. Продовження місії капеланства [Електронний ресурс] / Тетяна Андріївна Калениченко // Релігійно-інформаційна служба України. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <http://risu.org.ua/en/index/exclusive/reportage/57879/>.
148. Калениченко Т. А. Єдина Помісна. Хроніка нового діалогу про об'єднання православних церков [Електронний ресурс] / Тетяна Андріївна Калениченко // Релігійно-інформаційна служба України. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <https://risu.org.ua/ua/index/exclusive/review/55764/>.
149. Калениченко Т. А. Капелани в АТО. За крок до формалізації [Електронний ресурс] / Тетяна Андріївна Калениченко // Релігійно-інформаційна служба України. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/61095/.
150. Калениченко Т. А. Коли брат не чує брата: Постмайданні проблеми у стосунках між українськими та російськими протестантами [Електронний ресурс] / Тетяна Андріївна Калениченко // Релігійно-інформаційна служба України. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/55861/.
151. Калениченко Т. Конфлікт за храми і душі: як його бачать в УПЦ (МП) та УПЦ (КП) [Електронний ресурс] / Т. Калениченко, В. Мороз // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/62549/.

152. Калениченко Т. А. Людмила Филипович: Православний екстремізм досягнув своєї мети у вигляді конфлікту, довів українців до стану внутрішньої агресії [Електронний ресурс] / Тетяна Андріївна Калениченко // Релігійно-інформаційна служба України. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/61244/.
153. Калениченко Т. А. Митрополит Мефодій (Кудряков): Україна - багата країна, їй тільки бракує державного розуму [Електронний ресурс] / Тетяна Андріївна Калениченко // Релігійно-інформаційна служба України. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/55517/.
154. Калениченко Т. А. Михайло Черенков: Під час Майдану релігія була миротворцем, а під час війни стала мобілізатором [Електронний ресурс] / Тетяна Андріївна Калениченко // Релігійно-інформаційна служба України. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/61746/.
155. Калениченко Т. А. Муфтії ДУМУ «Умма» Саїд Ісмагілов: українські мусульмани не живуть в окремих гетто, а російська агресія їх єднає [Електронний ресурс] / Тетяна Андріївна Калениченко // Релігійно-інформаційна служба України. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <https://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/55911/>.
156. Калениченко Т. А. Муфтії ДУМУ: Мені не треба доводити, що я – патріот [Електронний ресурс] / Тетяна Андріївна Калениченко // Релігійно-інформаційна служба України. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/interview/60716/?fb_action_ids=10206572779173175&fb_action_types=og.recommends.
157. Калениченко Т. А. Церква в умовах війни: християнські відповіді на актуальні питання. Частина 1 [Електронний ресурс] / Тетяна Андріївна Калениченко // Релігійно-інформаційна служба України. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://risu.org.ua/ua/index/exclusive/reportage/57729/>.

158. Київському патріархату в Криму загрожує ліквідація та знищення – архієпископ Климент [Електронний ресурс] // Інститут релігійної свободи. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1643%3A1&catid=34%3Aua&Itemid=61&lang=uk.
159. Кнорре Б. «Богословие войны» в постсоветском российском православии [Електронний ресурс] / Борис Кнорре // Киевская Русь – Режим доступу до ресурсу: <http://www.kiev-orthodox.org/site/churchlife/6776/>.
160. Командиром отряда боевиков на Луганщине оказался священник УПЦ (МП) [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/25917-komandiro-m-otryada-boevikov-na-luganshhine-okazalsya-svyashhennik-upc-mp.html.
161. Комюніке круглого столу Церков і релігійних організацій України та Росії [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/416-communicue-oslo-meeting-religious-leaders-ukraine-russia>.
162. Конституция Донецкой Народной Республики [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://dnrespublika.info/%D0%BE-%D1%80%D0%B5%D1%81%D0%BF%D1%83%D0%B1%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%B5/konstituciya-doneckoj-narodnoj-respubliki/>
163. Конституция Донецкой республики предусматривает присоединение ДНР к другому государству и первенство православия [Електронний ресурс] // RT. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <https://russian.rt.com/article/32204>.
164. Конфлікт в Україні триває четвертий рік без видимої перспективи закінчення - Доповідь ООН [Електронний ресурс] // Офіційний сайт ООН. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.un.org.ua/ua/informatsiinyi-tsentr/news/4141-konflikt-v-ukrayini-tryvaye-chetvertyy-rik-bez-vydy-moyi-perspektyvy-zakinchennya-dopovid-oon>.
165. Костюк Б. Ми перейшли до Київського патріархату через антиукраїнську позицію багатьох священників УПЦ (МП) – протоіерей Сергій Дмитрієв

- [Електронний ресурс] / Богдан Костюк // Радіо Свобода. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.radiosvoboda.org/a/28215816.html>.
166. Лідери протестантських Церков України і Росії намагаються поліпшити стосунки між двома країнами [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.religion.in.ua/news/vazhливо/25510-lideri-protestantskix-cerkov-ukrayini-i-rosiyi-namagayutsya-polipshiti-stosunki-mizh-dvoma-krayinami.html>.
167. Мінкульт загрожує УГКЦ через богослужіння на Майдані - Святослав [Електронний ресурс] // Ліга.нет. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: http://news.liga.net/ua/news/politics/958177-m_nkult_zagrozhu_ugkts_cherez_bogosluzh_nnya_na_maydan.htm.
168. Місія ОБСЄ зафіксувала суттєві утиски релігійної свободи в Криму [Електронний ресурс] // Інститут релігійної свободи. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1605%3A1&catid=34%3Aua&Itemid=61&lang=uk.
169. Митрополит Онуфрій: Я не продвигаю «Русский мир» и другие политические концепции [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.religion.in.ua/news/vazhливо/29814-mitropolit-onufrij-ya-ne-prodvigayu-russkij-mir-i-drugie-politicheskie-koncepcii.html>.
170. Митрохин Н. Кровь или Библия. Этнонационализм и религиозные организации: опыт СНГ [Електронний ресурс] / Николай Митрохин // Журнальный зал. – 2001. – Режим доступу до ресурсу: <http://magazines.russ.ru/nz/2001/3/mitroh.html>.
171. Монах з Волині – на передовій з початку АТО [Електронний ресурс] // Волинські новини. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.volynnews.com/news/vidsichagresoruukrayinayedina/monakh-z-volyni-na-peredoviy-z-pochatku-ato/>.

172. Московська патріархія стала на сторону агресора – Віктор Єленський [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.religion.in.ua/zmi/ukrainian_zmi/28181-moskovska-patriarxiya-stala-na-storonu-agresora-viktor-yelenskij.html.
173. Муфтії всія ДНР та його Всеукраїнське Духовне управління [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/open_theme/58480/.
174. Мы Русский мир построим! [Електронний ресурс] // Литературная газета – Режим доступу до ресурсу: http://old.lgz.ru/archives/html_arch/lg492006/Polosy/1_1.htm.
175. На Донбассе воюет «Русская православная армия» [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/25775-na-donbasse-vouet-russkaya-pravoslavnaaya-armiya.html.
176. На Полтавщині вулицю Леніна знову перейменували в Героїв Небесної сотні [Електронний ресурс] // Корреспондент.нет. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <https://ua.korrespondent.net/ukraine/3615344-na-poltavschyni-vulytsui-lenina-znovu-pereimenuvaly-v-heroiv-nebesnoi-sotni>.
177. На Софійській площі помолились за мир та перемогу над агресором [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/national_religious_question/66565/.
178. Нам треба звільнити українську церкву з полону «руського миру», — архімандрит Кирило Говорун [Електронний ресурс] // People IN. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <https://people.in.ua/2017/06/news/analitika/nam-treba-zvilniti-ukrayinsku-tserkvu-z-polonu-ruskogo-miru-arhimandrit-kirilo-govorun/>.
179. Николай Данилевич: Христос нас объединяет, а политика разъединяет [Електронний ресурс] // Православне Тернопілля. – 2015. – Режим доступу до

- ресурсу: <http://ternopil.church.ua/2015/10/22/nikolaj-danilevich-xristos-nas-obedinyaet-a-politika-razedinyaet/>.
180. Олексієнко О. Релігійна палітра України [Електронний ресурс]: <http://tyzhden.ua/Society/107903> (перевірено: 8 грудня 2017 р.).
181. От «революции достоинства» до «русской весны». Механизмы мобилизации, идентичности и политическое воображение в украинском конфликте 2013-2014 гг. [Електронний ресурс] // Лаборатория публичной социологии. – 2015. – Режим доступа до ресурсу: <http://ps-lab.ru/wp-content/uploads/2015/04/UkraineReport.pdf>.
182. Паин Э. О методологической перезагрузке теории нации [Електронний ресурс] / Э. Паин, С. Федюнин // Гефтер. – 2017. – Режим доступа до ресурсу: <http://gefter.ru/archive/22113>.
183. Папа закликав до звільнення людей, викрадених у зонах конфліктів [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/catholics/vatikan/63067/.
184. Папа: Мені зрозумілі почуття українців [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/catholics/vatikan/62568/.
185. Папа оголосив загальноєвропейську збірку для гуманітарних потреб України [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/charity/62975/.
186. Папа Франциск: Україна стала драматичним театром бойових дій [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/ukraine_and_world/international_relations/58755/.

187. Патріарх Кирил боїться втратити УПЦ (МП) [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/moscow_patriarchy/55455/.
188. Патріарх Філарет: Війни на Донбасі і анексії Криму не було б, якби була єдина українська православна церква [Електронний ресурс] // Еспресо ТВ. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <http://espresso.tv/article/2017/02/13/filaret>.
189. Патріарх Філарет закликав припинити насилля і попередив Януковича про найвищу міру відповідальності [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/national_religious_question/55370/.
190. Патріарх Філарет: «Православ'я зберегло українську націю» [Електронний ресурс] // Церква. інфо. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.cerkva.info/uk/news/patriarkh/1966-patr-slovo-konfer.html>.
191. Патриарх Кирилл обратился к Предстоятелям Православных Церквей с просьбой возвысить голос в защиту православных на востоке Украины [Електронний ресурс] // Православие и Мир. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache%3Ar_hsGnjb8FwJ%3Awww.pravmir.ru%2Fpatriarh-kirill-obratilsya-k-predstoyatelyam-prav.
192. Перехід парафій під іншу юрисдикцію: коментарі експертів [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/expert_thought/comments/57935/.
193. Петро Порошенко та військові капелани разом помолилися за мир [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/faith_and_weapon/63349/.
194. Пограничники задержали священника УПЦ из батальона сепаратистов «Восток» [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/30060-pogranichniki-zaderzhali-svyashhennika-upc-iz-batalona-separatistov-vostok.html.

195. Положення про Раду у справах душпастирської опіки при Міністерстві оборони України [Електронний ресурс] // Міністерство оборони України. – 2009. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.mil.gov.ua/diyalnist/zvyazki-z-gromadskisty/rada-u-spravah-dushpastirskoi-opiki-pri-ministerstvi-oboroni-ukraini/rada-u-spravah-dushpastirskoi-opiki/2014/07/08/polozhennya-pro-radu-uspravah-dushpastirskoi-opiki-pri-ministerstvi-oboroni-ukraini/>.
196. Представник Київського патріархату провів службу у Києво-Печерській лаврі: Спроба місцевої братії УПЦ завадити була відбита [Електронний ресурс] // Патріоти. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <http://patrioty.org.ua/other/predstavnyk-kyivskoho-patriarkhatu-proviv-sluzhbu-u-kyievo-pecherskii-lavri-sproba-mistsevoi-bratii-upts-zavadyty-bula-vidbyta-161707.html>.
197. Представители УПЦ МП не встали при зачитывании имен бойцов АТО - героев Украины [Електронний ресурс] // Лівий Берег. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: https://lb.ua/society/2015/05/08/304358_predstaviteli_upts_mp_vstali.html.
198. Привітання Всеукраїнської Ради Церков обраному Президенту України Петру Порошенку [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/393-uccro-congratulations-for-elected-president-of-ukraine-poroshenko>.
199. Про акцію [Електронний ресурс] // Папа для України – Режим доступу до ресурсу: <http://popeforukraine.com.ua/uk/%D0%BF%D1%80%D0%BE-%D0%B0%D0%BA%D1%86%D1%96%D1%8E/>.
200. Пропозиції Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій щодо змін до Конституції України [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/437-uccro-proposals-for-constitution-of-ukraine>.

201. Про свободу совісті та релігійні організації [Електронний ресурс] // Портал Верховної Ради України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/987-12>.
202. Проект Закону про внесення змін до Закону України «Про свободу совісті та релігійні організації» (щодо зміни релігійними громадами підлеглості) [Електронний ресурс] // Портал Верховної Ради України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://w1.c1.rada.gov.ua/pls/zweb2/webproc4_1?pf3511=58255.
203. Протоієрей РПЦ заявив, що «ворогів Вітчизни потрібно вбивати» [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/religion_and_policy/66096/.
204. Психологічне консультування та капеланство [Електронний ресурс] // Християнський центр Реаліс – Режим доступу до ресурсу: <http://realis.org/uk/educational-programs/pcc>.
205. Рада Церков виступає проти повернення реклами пива на ТБ, радіо та вулиці [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/457-uccro-statement-on-alcohol-beer-advertisement>.
206. Рада Церков закликає керівництво держави зняти сміттєву блокаду Львова [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/501-ecological-situation-in-lviv>.
207. Рада Церков закликає звільнити заручників з полону на Донбасі [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/471-uccro-statement-hostages-captives-donbas-donetsk-luhansk-ukraine>.
208. Рада Церков закликає депутатів не ратифіковувати Стамбульську Конвенцію [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних

- організацій. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/statements/499-uccro-against-ratification-of-istambul-convention>.
209. Рада Церков застерігає владу від зазіхання на сімейні цінності в новій Конституції [Електронний ресурс] // Всеукраїнська Рада Церков та Релігійних організацій. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <http://vrciro.org.ua/ua/news/439-uccro-statement-on-new-draft-of-constitution-ukraine>.
210. РПЦ и УПЦ обеспечивают российскими учебниками школы в «ДНР» [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.religion.in.ua/news/vazhливо/30195-rpc-i-upc-obespechivayut-rossijskimi-uchebnikami-shkoly-v-dnr.html>.
211. «Русская Весна»: интервью Игоря Стрелкова о вере и убеждениях [Електронний ресурс] // Старообрядческая мысль. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://starove.ru/izbran/russkaya-vesna-intervyu-igorya-strelkova-o-vere-i-ubezhdeniyah/>.
212. Русская Православная Армия [Електронний ресурс] // Новороссия – Режим доступу до ресурсу: <http://novopressa.ru/articles/russkaya-pravoslavnaya-armiya.html>.
213. Русская Православная Армия так называемой Донецкой Народной Республики [Електронний ресурс] // Стоптерор. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <https://stopterror.in.ua/info/2015/11/russkaya-pravoslavnaya-armiya-tak-nazyvaemoj-donetskoj-narodnoj-respubliki/>.
214. СБУ объявила предостережение двум священникам за антигосударственную пропаганду [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.religion.in.ua/news/vazhливо/30284-sbu-obyavila-predosterezhenie-dvum-svyashhennikam-za-antigosudarstvennuyu-propagandu.html>.
215. Свобода думки, совісті та релігії в Україні – 2016 [Електронний ресурс] // Інститут релігійної свободи. – 2017. – Режим доступу до ресурсу:

http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1784%3A1&catid=37%3Aart&Itemid=64&lang=uk.

216. Свобода від совісті. Сепаратисти розв'язали релігійний терор [Електронний ресурс] // Тиждень.юа. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <http://tyzhden.ua/Society/139345>.
217. Святейший Патріарх Кирилл: Русский мир — особая цивилизация, которую необходимо сберечь [Електронний ресурс] // Русская Православная Церковь. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3730705.html>.
218. Священик Георгій був на Майдані, тепер в “Айдари” [Електронний ресурс] // 20 хвилин. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://vn.20minut.ua/kryza-v-ukrayini/svyaschenik-georgiy-buv-na-maydani-teper-v-aydari-10412633.html>.
219. Синод РПЦ шкодує, що в УГКЦ розкритикували Гаванську декларацію [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/confessional/interchurch_relations/63114/.
220. Синод УПЦ (КП) закликав УПЦ (МП) та частину УАПЦ об'єднатися в Єдину Помісну Церкву в Україні [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/orthodox/uoc_kp/55442/.
221. Скандал у Лисичанську: містяни вигнали московських священиків із молебню з загиблими військовими [Електронний ресурс] // ТСН.юа. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <https://tsn.ua/ukrayina/skandal-u-lisichansku-mistyani-vignali-moskovskih-svyaschenikiv-iz-molebnyu-za-zagiblimi-viyskovimi-462164.html>.
222. Соблюден ли в России баланс светского и религиозного? (Текст и Видео) // Эхо Москвы. 17.06.2015 <http://echo.msk.ru/programs/klinch/1567024-echo/>
223. Спільна декларація Папи Франциска і Кирила, Патріарха Московського та всієї Русі [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. –

2016. – Режим доступу до ресурсу:
https://risu.org.ua/ua/index/resources/church_doc/ecumen_doc/62494/.
224. Створений в анексованому Криму Таврійський муфтіят забрав у ДУМК історичну мечеть в Євпаторії [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – 2014. – Режим доступу до ресурсу:
http://www.religion.in.ua/news/ukrainian_news/26815-stvorenij-v-aneksovanomu-krimu-tavrijskij-muftiyat-zabrav-u-dumk-istorichnu-mechet-v-uevpatoriyi.html.
225. Суд в Криму залишив під вартою фігуранта ялтинської «справи Хізб ут-Тахрір» Алієва [Електронний ресурс] // Радіо Свобода. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.radiosvoboda.org/a/news/28575432.html>.
226. Терористи ДНР викрадають, катують та погрожують віруючим на Донбасі [Електронний ресурс] // Інститут релігійної свободи. – 2014. – Режим доступу до ресурсу:
http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1430:1&catid=34:ua&Itemid=61&lang=uk.
227. Тягнибок хоче поширити вплив УПЦ (КП) на всю Україну [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2017. – Режим доступу до ресурсу:
https://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/religion_and_policy/66645/
228. УАПЦ - УПЦ КП, або Як зривали переговори щодо створення помісної церкви [Електронний ресурс] // Укрінформ. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: https://www.ukrinform.ua/rubric-other_news/1863970-uapts__upts_kp_abo_yak_zrivali_peregovori_shchodo_stvorennya_pomisnoi_ts_erkvi_2074566.html.
229. У Дніпрі чотирма мовами молилися за перемогу над агресором [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2017. – Режим доступу до ресурсу:
https://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/national_religious_question/66576/.

230. Указ Президента України від 17.03.2014 року № 303/2014 «Про часткову мобілізацію» [Електронний ресурс] // Сайт Верховної Ради. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://zakon.rada.gov.ua/laws/show/303/2014>.
231. У Київській митрополії відмовились розглянути петицію про передачу Києво-Печерської Лаври УПЦ КП [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://risu.org.ua/ua/index/all_news/state/church_state_relations/62181/.
232. У Криму створили паралельний муфтіят [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/other_confessions/islam/57446/.
233. У Мелітополі відсторонили від служіння священика УПЦ (МП), який вдягнув георгіївську стрічку [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/community/religion_and_policy/63381/.
234. Умланд А. Добровольческие вооружённые формирования и радикальный национализм в послемайданной Украине [Електронний ресурс] / Андреас Умланд // Політична критика. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://ukraine.politicalcritique.org/2016/03/15/dobrovolcheskie-vooruzhyonnye-formirovaniya-i-radikalnyj-natsionalizm-v-poslemajdannoju-ukraine/>.
235. У “Молитві за Україну” поруч із Порошенком були і Філарет, і Онуфрій [Електронний ресурс] // Новинарня. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://novynarnia.com/2016/08/24/u-molitvi-za-ukrayinu-poruch-iz-poroshenkom-buli-i-filaret-i-onufriy/>.
236. У Національній академії сухопутних військ розпочалися пілотні курси підготовки військових капеланів [Електронний ресурс] // Національна академія сухопутних військ ім. П. Сагайдачного. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.asv.gov.ua/?q=news/2017/01/31/u-nacionalniy-akademiy-suhoputnyh-viysk-rozpochalysya-pilotni-kursy-pidgotovky>.

237. У Почаївській лаврі з “бендеровцев” беруть “по другой таксе” [Електронний ресурс] // За Збручем. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <http://zz.te.ua/u-pochajivskij-lavri-z-benderovtsev-berut-po-druhoj-takse/>.
238. УПЦ МП на Черкащині послушалась прихожан и не поминает патриарха Кирилла на богослужениях [Електронний ресурс] // Цензор.нет. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: https://censor.net.ua/news/300120/upts_mp_na_cherkasschine_poslushalas_prihojan_i_ne_pominaet_patriarha_kirilla_na_bogoslujeniyah.
239. У РПЦ підтримали заборону «Свідків Єгови» в Росії [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/article_print.php?id=66866&name=church_state_relations&lang=ua&.
240. Хмельовська О. «Укропи» та «правосеки» проти «ватників» і «сепарів» [Електронний ресурс] / Оксана Хмельовська // Тиждень.юа. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://tyzhden.ua/Society/119971>.
241. Хресна хода УПЦ МП - масштабна російська провокація. Якою буде наша відповідь? [Електронний ресурс] // Укрінформ. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.ukrinform.ua/rubric-society/2048924-hresna-hoda-upc-mp-masstabna-rosijska-provokacia-akou-bude-nasa-vidpovid.html>.
242. Штучне розділення України було би найбільшою перемогою її ворогів - Нунцій Клаудіо Гуаджеротті [Електронний ресурс] // Релігійно-інформаційна служба України. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: https://risu.org.ua/ua/index/all_news/catholics/rcc_in_ukraine/66646/.
243. Филарет о путинской пропаганде: «Чужую историю присваивают себе и землю хотят присвоить» [Електронний ресурс] // Цензор.нет. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: https://censor.net.ua/news/449518/filaret_o_putinskoyi_propagande_chujuyu_istoriyu_prisvaivayut_sebe_i_zemlyu_hotyat_prisvoit.

244. Фролов К. Воцерковление политики [Електронний ресурс] / Кирилл Фролов. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://kirillfrolov.livejournal.com/2943852.html>.
245. Червоненко В. Хресна хода УПЦ: в очікуванні провокацій [Електронний ресурс] / Віталій Червоненко // BBC Україна. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: http://www.bbc.com/ukrainian/society/2016/07/160712_church_orthodox_procession_vs.
246. Черниш О. Як українські бійці проходять реабілітацію в монастирях [Електронний ресурс] / Ольга Черниш // Депо. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.depo.ua/ukr/life/yak-ukrayinski-biytsi-prohodyat-reabilitatsiyu-v-monastiryah-18092015173700>.
247. Чорноморець Ю. Криза ідентичності християнських церков в Україні під час війни [Електронний ресурс] / Юрій Чорноморець // Релігія в Україні. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.religion.in.ua/main/analitica/35595-kriza-identichnosti-xristiyanskix-cerkov-v-ukrayini-pid-chas-vijni.html>.
248. Чорноморець Ю. П. Причини розколу в Українському Православ'ї в кінці 80-х — на початку 90-х [Електронний ресурс] / Юрій Павлович Чорноморець // Єдина Церква – Режим доступу до ресурсу: <http://prytvor.kiev.ua/ec/book/export/html/3>.
249. Чорноморець Ю. П. Українське православ'я: двадцять років на роздоріжжі [Електронний ресурс] / Юрій Павлович Чорноморець // Єдина Церква. – 2010. – Режим доступу до ресурсу: <http://prytvor.kiev.ua/ec/analitics/chernomores-ukrainianpravoslavuya-20years>.
250. Что мы знаем о сотрудничестве Святогорской лавры со славянскими террористами? [Електронний ресурс] // Живий Журнал. – 2017. – Режим доступу до ресурсу: <http://al-friendster.livejournal.com/30879.html>.
251. Церква, суспільство, держава у протистоянні викликам і загрозам сьогодення (інформаційні матеріали) [Електронний ресурс] // Центр

- Разумкова. – 2017. – Режим доступу до ресурсу:
http://razumkov.org.ua/uploads/article/2017_Religiya.pdf.
252. Що таке націоналізм? [Електронний ресурс] // Центр ім. Д. Донцова. – 2016. – Режим доступу до ресурсу: <http://dontsov-nic.com.ua/scho-take-natsionalizm/>.
253. Щодо відвідування Блаженнішим Митрополитом Онуфрієм урочистого засідання Верховної Ради України [Електронний ресурс] // Українська Православна Церква. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <http://news.church.ua/2015/05/08/shhodo-vidviduvannya-blazhennishim-mitropolitom-onufrijem-urochistogo-zasidannya-verhovnoji-radi-ukrajini-8-travnja-2015-roku/>.
254. Щоткіна К. Патріарх Кирилл приказал УПЦ МП воевать против Порошенко [Електронний ресурс] / Катерина Щоткіна // Деловая столица. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.dsnews.ua/society/patriarh-kirill-prikazal-upts-mp-voevat-protiv-poroshenko-21082014184400>.
255. Архіпова О. Митрополит Онуфрій закликав бойовиків скласти зброю та звільнити заручників [Електронний ресурс] / Олена Архіпова // УНН. – 2014. – Режим доступу до ресурсу: <http://www.unn.com.ua/uk/news/1364067-mitropolit-onufriy-zaklikav-boyovikiv-sklasti-zbroju-ta-zvilniti-zaruchnikov>.
256. Ієрархи Церков взяли участь у Марші миру в Києві [Електронний ресурс] // Релігія в Україні. – 2015. – Режим доступу до ресурсу: <https://www.religion.in.ua/news/vazhливо/28022-iyerarxi-cerkov-vzyali-uchast-u-marshi-miru-v-kiyevi.html>.
257. УПЦ МП просить патріарха Кирила вплинути на Путіна, щоб не допустити кровопролиття [Електронний ресурс] // IPress.ua. – 2014. – Режим доступу до ресурсу:
http://ipress.ua/news/upts_mp_prosyт_patriarha_kyryla_vplynuty_na_putina_shch_ob_ne_dopustyty_krovoprolyttya_51491.html.