

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

Філологічний факультет
кафедра філософії та культурології

**СУЧАСНІ ПСЕВДОРЕЛІГІЙНІ УТВОРЕННЯ
ТА КУЛЬТИ УКРАЇНСЬКОГО ПОХОДЖЕННЯ:
СТРУКТУРНО-ФУНКЦІОНАЛЬНА ПРИРОДА
І ДУХОВНО-МОРАЛЬНИЙ ПОТЕНЦІАЛ**

Кваліфікаційна робота
Рівень вищої освіти – другий (магістерський)

Виконав:

здобувач 605 групи спеціальності
041 Богослов'я, ОПП Богослов'я
Дмитрук Олександр Миколайович

Науковий керівник:

д. ф. н., доцент Горохолінська І.В.

Рецензент:

протоієрея Миколи Миколайович Лагодич
канд. наук з богосл., канд. іст. н., доц.
Високопреосвященний
архієпископ Житомирський і Поліський Володимир
(Василь Володимирович Шлапак),
керуючий Житомирсько-Поліською єпархією
УПЦ (ПЦУ), доктор богослов'я.

До захисту допущено:

На засіданні кафедри філософії та культурології
протокол № 4 від «11» листопада 2025 р.

Зав. кафедрою _____ доц. Рунташ О.В.

Чернівці – 2025

АНОТАЦІЯ

Магістерську роботу присвячено комплексному аналізу феномену сучасних псевдорелігійних утворень (далі – ПУ) та культів українського походження, розкриттю їхньої структурно-функціональної специфіки та оцінці впливу на духовно-моральний стан українського суспільства. **Актуальність дослідження** зумовлена активізацією деструктивних релігійних рухів в умовах гібридної агресії проти України, що перетворює їх із локальної соціальної проблеми на чинник загрози національній безпеці.

Мета та дослідницькі завдання. Автором проаналізовано історичні та соціокультурні передумови виникнення ПУ в Україні, зокрема вплив посттоталітарного «сакрального вакууму» та поширення релігійного синкретизму, який використовується кльотами як механізм мімікрії та легітимації. Окрему увагу приділено дослідженню психологічних механізмів впливу на особистість, що призводять до втрати моральної автономії adeptів, руйнування родинних зв'язків, соціальної ізоляції та формування залежницьких моделей поведінки. Виявлено приховані функції ПУ, серед яких фінансова експлуатація, політична маніпуляція та використання культових структур як інструментів «м'якої сили» у контексті гібридної війни. Запропоновано напрями удосконалення державно-правових механізмів протидії, зокрема імплементацію науково обґрунтованих критеріїв деструктивності у правове поле та запровадження адміністративної відповідальності для юридичних осіб. У роботі обґрунтовано модель соціальної превенції, що ґрунтується на синергії державних інститутів (медіаграмотність, просвітницькі програми) та традиційних церков (духовне виховання, пастирська підтримка). Також розроблено стратегію третинної профілактики (реабілітації), спрямовану на відновлення автентичної особистісної цілісності та реінтеграцію жертв культів у суспільство.

Ключові слова: псевдорелігійні утворення (ПУ), деструктивні культи, контроль свідомості, національна безпека, релігійний синкретизм, правова протидія, соціальна реабілітація, духовно-моральний потенціал.

ABSTRACT

The master's thesis is devoted to a comprehensive analysis of the phenomenon of contemporary pseudo-religious formations (hereinafter PRFs) and cults of Ukrainian origin, with a focus on revealing their structural and functional specificity and assessing their impact on the spiritual and moral state of Ukrainian society. ***The relevance of the research*** is determined by the increasing activity of destructive religious movements in the context of hybrid aggression against Ukraine, which transforms them from a local social issue into a factor threatening national security.

Purpose and research objectives. The author analyzes the historical and socio-cultural preconditions for the emergence of PRFs in Ukraine, including the impact of the post-totalitarian «sacral vacuum» and the spread of religious syncretism, which is used by cults as a mechanism of mimicry and legitimization. Particular attention is given to the study of psychological mechanisms of influence on the individual, which lead to the loss of moral autonomy among adherents, the destruction of family ties, social isolation, and the formation of dependency-based behavioral patterns. The hidden functions of PRFs are identified, among them financial exploitation, political manipulation, and the use of cult structures as instruments of soft power in the context of hybrid warfare.

The thesis proposes ways to improve state and legal mechanisms of counteraction, in particular through the implementation of scientifically grounded criteria of destructiveness into the legal framework and the introduction of administrative liability for legal entities. The work substantiates a model of social prevention based on the synergy of state institutions (media literacy, educational programs) and traditional churches (spiritual education, pastoral support). It also develops a strategy of tertiary prevention (rehabilitation) aimed at restoring authentic personal integrity and reintegrating victims of cults into society.

Keywords: pseudo-religious formations (PRFs), destructive cults, mind control, national security, religious syncretism, legal counteraction, social rehabilitation, spiritual and moral potential.

Кваліфікаційна робота містить результати власних досліджень. Використання ідей, результатів і текстів наукових досліджень інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ Дмитрук Олександр Миколайович

ЗМІСТ

ВСТУП.....	6
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ПСЕВДОРЕЛІГІЙНИХ УТВОРЕНЬ ТА КУЛЬТІВ	
1.1. Ідейно-методологічне обґрунтування концепту «псевдорелігійне утворення».....	13
1.2 Класифікаційні типи культів псевдорелігійного походження.....	19
РОЗДІЛ 2. ІСТОРИКО-БОГОСЛОВСЬКИЙ АНАЛІЗ ПСЕВДОРЕЛІГІЙНИХ УТВОРЕНЬ ТА КУЛЬТІВ УКРАЇНСЬКОГО ПОХОДЖЕННЯ	
2.1. Історичні передумови виникнення псевдорелігійних утворень в Україні.....	28
2.2. Дослідження духовно-морального впливу псевдорелігійних утворень на особистість та суспільство.....	31
РОЗДІЛ 3. СТРАТЕГІЇ ПОДОЛАННЯ НЕГАТИВНОГО ВПЛИВУ ПСЕВДОРЕЛІГІЙНИХ УТВОРЕНЬ ТА КУЛЬТІВ В УКРАЇНІ	
3.1. Шляхи удосконалення державно-правових механізмів протидії.....	38
3.2. Політики соціальної превенції та реабілітації.....	45
ВИСНОВКИ.....	56
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ.....	64

ВСТУП

Актуальність теми дослідження. Актуальність дослідження зумовлена загостренням духовно-світоглядних, соціальних та безпекових викликів, які постали перед українським суспільством у XXI столітті та особливо загострилися в умовах триваючої гібридної агресії проти України. Псевдорелігійні утворення (ПУ) та деструктивні культи в таких умовах уже не виглядають лише маргінальним соціальним феноменом. Вони перетворюються на чинники деструкції суспільної свідомості, підриву моральних орієнтирів та інструменти зовнішнього і внутрішнього маніпулятивного впливу.

Сучасний український релігійний простір характеризується значним різноманіттям конфесій та рухів, у межах якого поряд з усталеними релігійними традиціями діють численні альтернативні, синкретичні або маргінальні релігійні ініціативи. Важливо наголосити, що чинне законодавство України – зокрема Конституція України (ст. 35) та Закон України «Про свободу совісті та релігійні організації» – гарантує свободу світогляду та релігійної діяльності, не роблячи державну реєстрацію обов'язковою для існування релігійних груп. Це створює простір як для вільної релігійної самореалізації громадян, так і для появи структур, які формально не підпадають під чіткі юридичні категорії, але здійснюють значний психологічний, фінансовий або світоглядний вплив на своїх учасників.

У богословському вимірі деструктивні культи становлять загрозу не лише суспільному благу, а й духовній цілісності особи. Культизм експлуатує фундаментальні антропологічні потреби – потребу сенсу, приналежності, духовного орієнтаційного ядра – підмінюючи їх псевдодуховністю, маніпулятивною харизмою лідера та викривленими уявленнями про свободу і спасіння. У результаті формується духовна залежність, яка руйнує здатність особи до відповідального морального вибору та послаблює її здатність до відновлення й цілісності.

У соціальному вимірі ПУ створюють середовище психологічної експлуатації, де формуються механізми контролю свідомості, руйнуються родинні і соціальні зв'язки, виникає залежницька поведінка та відчуження особи від суспільства. Подібні утворення стають носіями конспірологічних, антинаукових та антидержавних наративів, які можуть бути використані як елементи інформаційно-психологічного впливу, спрямованого на демобілізацію, зневіру, підрив довіри до інституцій та моральне ослаблення суспільства.

З огляду на це **актуальність дослідження** полягає у необхідності богословського соціально відповідального аналізу феномену ПУ, який поєднує розуміння духовних механізмів впливу із правовими, психологічними та соціокультурними аспектами. Сьогодні державна політика здебільшого залишається реактивною, орієнтованою на правову відповідь на факти зловживань, тоді як сучасні виклики потребують формування проактивної моделі. Вважаємо, що дослідження ПУ допоможе у її формуванні в напрямку: накреслення інструментів розпізнавання деструктивних духовних практик, мотивації розвитку критичної релігійної свідомості й моральної стійкості громадян, а також через рекомендацію посилення взаємодії держави й церков у сфері просвіти й створення системи духовно-психологічної підтримки та реабілітації осіб, які постраждали від культової залежності.

Таким чином, дослідження відповідає потребам сучасного українського богословсько-релігієзнавчого дискурсу, соціальної безпеки та духовного відродження суспільства в умовах воєнних і поствоєнних трансформацій.

Ступінь наукової розробки теми. Проблематика ПУ, деструктивних культів та новітніх релігійних течій у сучасному українському суспільстві має значний, але фрагментарний рівень опрацьованості в науковому дискурсі. Дослідницьке поле формувалося переважно в межах релігієзнавства, соціології релігії, психології та безпекознавства, тоді як богословський аналіз цих феноменів залишається менш систематизованим і потребує подальшого концептуального опрацювання.

У класичних працях українських релігієзнавців – зокрема у дослідженнях А. Арістової [1], присвячених чинникам релігійних конфліктів у трансформаційних суспільствах, – окреслено соціокультурні та ідеологічні передумови появи новітніх релігійних рухів, проте феноменологію деструктивності й механізми маніпуляції свідомістю розкрито лише частково. Важливий внесок у описову частину проблеми зроблено у працях Л. Филипович [19, 60-62], В. Єленського [20-21, 46], С. Здіорука [23-24], які досліджували релігійні трансформації в Україні, розмаїття конфесійного простору та вплив альтернативної релігійності на суспільну динаміку. Однак їхні роботи не ставили за мету системно оцінити деструктивні риси культових рухів і їхній вплив на морально-духовний стан особистості.

Психологічний аспект культизму, включно з формуванням залежності, руйнуванням автономії свідомості та виникненням змінених станів сприйняття, детально розроблено у працях Л. Гридковець [14-16], О. Ліщинської [34], а також у західних дослідженнях М. Сінгер та Я. Лаліч [71], С. Хассана [69]. Ці дослідження пропонують глибокий аналіз механізмів психологічного контролю, проте не інтегрують богословську перспективу, зокрема питання духовного розрізнення, антропології свободи, концепції спасіння чи природи духовної оманливості. Богословські аспекти з'являються радше імпліцитно – у роботах про релігійну ідентичність, духовну безпеку та виклики секуляризованого суспільства (І. Горохолінська [12-13], І. Горохолінська та О. Бродецький [65-66]), але системної богословської моделі аналізу культизму наразі не створено.

Правовий вимір проблеми розроблявся у працях з кримінології та юридичної теорії (І. Луценко [36-37], О. Джужа [32]), де акцентовано на відсутності дієвих інструментів реагування на психологічну експлуатацію та маніпулятивну діяльність псевдорелігійних груп. Дослідники наголошують, що чинне законодавство окреслює лише рамки свободи совісті, але не містить критеріїв деструктивності та механізмів превенції, орієнтованих на захист особи, що робить правове поле реактивним, а не захисним.

У соціально-політичній площині проблему аналізували В. Перевезій [42], О. Петасюк і Ю. Степанов [44], які досліджували використання релігійних організацій як інструментів політичного впливу та поширення ідеологічних наративів, включно з концептом “русского мира”, що підсилює національно-безпековий вимір теми. Деякі мультимедійні розслідування (BINUS.Info, проєкти громадського моніторингу) підкреслюють практичні ризики діяльності псевдорелігійних структур, але не пропонують аналітичного богословського осмислення.

Таким чином, попри наявність значної кількості напрацювань у сфері релігієзнавства, психології та безпеки, брак системного богословського аналізу деструктивних культів залишається однією з ключових прогалин. Сучасні дослідження або фокусуються на соціально-правових параметрах, або описують культи у феноменологічній манері, тоді як богословська оцінка – яка б ураховувала природу духовного обману, проблему підміни сакрального, деформацію свободи та моральної відповідальності – тільки окреслюється, але не розгортається у повноцінну методологічну рамку.

На цьому тлі дослідження, присвячене структурно-функціональному аналізу псевдорелігійних утворень у богословському та релігієзнавчому контексті, є не лише актуальним, але й методологічно необхідним. Воно заповнює міждисциплінарну прогалину, інтегруючи духовно-антропологічні, соціально-психологічні та правові виміри теми в єдине аналітичне поле.

Зв’язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Магістерська робота виконана відповідно до плану наукових досліджень кафедри філософії та культурології і є складовою комплексної науково-дослідної теми «Ціннісно-смисловий потенціал філософії і науки: пошук відповідей на виклики XXI століття» (номер державної реєстрації 0120U102712).

Об’єктом нашого дослідження є ПУ та культи в сучасному українському суспільстві як соціально-релігійний і духовно-світоглядний феномен. ***Предметом*** – структурно-функціональна специфіка ПУ українського

походження, їхні духовно-моральні, соціально-психологічні та суспільно-безпекові впливи, а також механізми протидії їхній деструктивній діяльності.

Мета роботи – комплексно проаналізувати феномен сучасних ПУ та культів українського походження, розкрити їхню структурно-функціональну природу, оцінити духовно-моральний вплив на особистість і суспільство та обґрунтувати ефективні богословські, соціальні й правові стратегії протидії їхній деструктивній діяльності.

З мети ми формуємо такі **дослідницькі завдання**:

1. Сформувати концептуально-методологічне підґрунтя дослідження ПУ
2. Запропонувати класифікацію ПУ
3. Визначити історичні та соціокультурні передумови виникнення ПУ в Україні
4. Проаналізувати духовно-моральні та психологічні механізми впливу ПУ на особистість
5. Проаналізувати чинні державно-правові механізми реагування на діяльність ПУ та обґрунтувати напрями вдосконалення правової політики
6. Запропонувати модель соціальної превенції впливу ПУ
7. Сформулювати концептуальні засади посткультової реабілітації жертв ПУ

Методи дослідження. Методологічна основа дослідження ґрунтується на комплексному міждисциплінарному підході, що поєднує релігієзнавчі, богословські, соціально-психологічні та правові інструменти аналізу. На першому етапі були застосовані загальнонаукові методи аналізу й синтезу, які дали змогу опрацювати та узагальнити широкий масив літератури – від класичних релігієзнавчих праць (Филипович, Єленський, Здіорук) до досліджень психологічної природи культового впливу (Гридковець, Ліщинська, Singer, Hassan). Історико-логічний метод забезпечив реконструкцію передумов формування псевдорелігійних утворень в Україні, дозволивши простежити їхню еволюцію в контексті посттоталітарних

трансформацій, криз релігійної ідентичності та становлення релігійного плюралізму.

Важливу роль у методології відіграв порівняльний метод, що дозволив зіставити різні типи псевдорелігійних утворень – деструктивні, езотеричні, синкретичні, комерційні – і виявити спільні структурно-функціональні риси, які стали основою для побудови класифікації. У межах богословсько-релігієзнавчого аналізу застосовано феноменологічний та герменевтичний методи. Перший дав змогу описати релігійні досвіди, символіку та внутрішні практики ПУ без попереднього оціночного навантаження, тоді як герменевтичний метод дозволив інтерпретувати їхні наративи, сакралізовані уявлення та псевдодуховні концепції у світлі християнської антропології, морального богослов'я та вчення про духовну свободу.

Соціально-психологічні методи дали змогу розкрити механізми психологічного контролю, маніпулятивні техніки, формування залежницьких моделей поведінки та руйнування моральної автономії особи. У цьому контексті використано напрацювання як українських дослідників (Гридковець, Ліщинська), так і міжнародних фахівців (Lalich, Singer, Hassan), що дозволило поєднати локальний і глобальний контексти дослідження культової деструктивності. Структурно-функціональний аналіз був спрямований на виявлення суспільних ролей ПУ: від експлуатації психологічної вразливості до поширення антидержавних та конспірологічних наративів, що в умовах гібридної війни набуває особливої актуальності.

Правовий вимір дослідження забезпечено завдяки застосуванню нормативно-правового методу, спрямованого на аналіз Конституції України, Закону «Про свободу совісті та релігійні організації», КУпАП та інших актів, що регулюють релігійну сферу. Цей метод дозволив виявити наявні обмеження юридично-правової системи у сфері протидії деструктивним культам. У свою чергу, метод оцінювання загроз і ризиків, характерний для безпекових студій, дав можливість розглянути ПУ як потенційні інструменти інформаційно-психологічного впливу та дестабілізації суспільства, що

підтверджується аналітичними матеріалами у сфері національної безпеки (Горбулін, Литвиненко, Петасюк, Бродейкий та Горохолінська).

Завершальним методологічним блоком став метод моделювання, який застосовано для розроблення концепції державної політики у сфері протидії деструктивним культам, формування моделі соціальної превенції та визначення засад посткультової реабілітації. Це дозволило інтегрувати результати богословського, релігієзнавчого, психологічного та правового аналізу в комплексне бачення механізмів захисту особи та суспільства від негативного впливу псевдорелігійних утворень.

Теоретичне та практичне значення роботи. Теоретичне значення роботи полягає в тому, що вона формує цілісну міждисциплінарну концепцію аналізу ПУ, уточнює їх понятійно-категоріальний апарат, запропонує класифікацію типів культів та обґрунтовує богословсько-антропологічні підходи до вивчення їхньої духовної та соціальної деструктивності. Практичне значення полягає у можливості застосування результатів дослідження в державній політиці релігійної безпеки, у діяльності правоохоронних та освітніх інституцій, у церковній катехитичній роботі, а також у розробленні програм соціальної превенції й посткультової реабілітації осіб, які постраждали від деструктивних релігійних впливів.

Структура роботи. Робота складається з вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел та літератури.

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ПСЕВДОРЕЛІГІЙНИХ УТВОРЕНЬ ТА КУЛЬТІВ

1.1. Ідейно-методологічне обґрунтування концепту «псевдорелігійне утворення»

Концепт «псевдорелігійне утворення» потребує спеціального ідейно-методологічного обґрунтування, оскільки він позначає явище, що перебуває на межі релігійного, соціально-психологічного та світоглядного вимірів і не може бути адекватно описане в межах однієї дисципліни. На відміну від традиційних релігійних спільнот, ПУ формують власні механізми сакралізації, духовної легітимації та контролю свідомості, які часто не відповідають класичним критеріям релігійності, але претендують на духовний авторитет. Тому їхнє дослідження потребує поєднання богословського аналізу, що дозволяє виявити викривлення релігійного змісту, та соціально-наукових підходів, спрямованих на розкриття психологічних і функціональних характеристик цих рухів. Саме інтеграція цих площин забезпечує можливість сформувати коректне та аналітично точне розуміння феномену псевдорелігійності. Розгляд даної проблематики логічно розпочати з аналізу дефініцій ключових понять – «псевдо» та «релігія». Академічні джерела, зокрема Великий тлумачний словник сучасної мови [Див.: 5], визначають «релігію» (від лат. religio) як систему поглядів та уявлень, що базуються на вірі в існування надприродних сутностей – богів, духів, душ – та їхнє домінування над світом. З богословської перспективи, релігія розглядається як сукупність всього, що поєднує людину з божественним началом (наприклад, через Святе Письмо, культові практики). Таким чином, теологічне розуміння релігії апріорі виходить з віри в Бога – силу, яка хоч і невидима для людського ока, але відчутна у своєму впливі. У свою чергу, перша частина терміну – «псевдо» – згідно зі Словником української мови [Див.: 4], є компонентом складних слів, що вказує на хибність, несправжність, удаваність певного явища. Отже, поняття «псевдорелігія» позначає сукупність уявлень

та практик, які за низкою формальних ознак нагадують релігійні, але не відповідають усталеному в суспільстві розумінню релігії, як такої. Головна різниця псевдорелігії в тому, що вона насправді не має зв'язку з чимось божественним, чи священним, хоча дуже старається показати, що він є – або відкрито, або натяками.

Феномен псевдорелігії, як правило, включає більшість обов'язкових елементів традиційного релігійного комплексу: уявлення про сакральне, систему норм та цінностей, обрядовість, символіку, авторитетні тексти, організаційні структури тощо. Проте принципова різниця полягає у змістовому наповненні сфери сакрального: у псевдорелігіях вона охоплює не трансцендентні, надприродні об'єкти, а явища природного порядку. Віра тут спрямовується на об'єктивні природні процеси, соціальні спільноти (держава, нація) або реальних історичних осіб (культ особи), які набувають абсолютизованих, гіпертрофованих форм.

Таким чином, псевдорелігію характеризує переорієнтація граничного інтересу її adeptів на земні, світські об'єкти або на досягнення вищих щаблів саморозвитку людини. Місце Бога в цій системі займають мирські утворення або сфантазовані сутності, які штучно наділяються божественними атрибутами, якостями та священними іменами. Від моменту свого виникнення квазірелігійні рухи, як правило, вступають у суперечність із традиційними релігіями, намагаючись їх замінити. Ось як слушно характеризує псевдорелігійність індійський дослідник С. Чакалакал (S. Chackalackal): «...псевдорелігія має вигляд релігії, але позбавлена внутрішньої духовної динаміки, що забезпечує автентичні релігійні зустрічі; саме тут зароджуються фундаменталістські тенденції» [67, р. 284].

Ще одним терміном, яким часто послуговуються в релігієзнавстві, соціології та богослов'ї, щоб означити псевдорелігійне утворення, є «культ». Термін «культ» у контексті вивчення деструктивності визначається як група, що використовує релігійну риторику для тотального контролю, психологічної маніпуляції та експлуатації своїх членів, що призводить до негативних

наслідків [Див.: 68]. Ключовою ознакою є наявність механізмів контролю свідомості та культу особистості живого лідера.

Також у соціумі, а останній час і у науковій літературі, для означення псевдорелігійних утворень використовується слово «секта» – в буддизмі, ісламі, іудаїзмі, християнстві та ін. релігіях загальна назва різних течій та об'єднань віруючих, які склалися як опозиція до пануючого в тій чи іншій країні релігійного напрямку. «Секті релігійній» притаманне специфічне витлумачення традиційних догматів пануючого або найбільш поширеного віровчення, відмова від частини традиційних обрядів, проповідь винятковості своєї реліг. доктрини, «істинного шляху спасіння» [53]. Від деномінації відрізняється більшою ізолюваністю, закритістю для взаємодії з іншими релігійними об'єднаннями та державними органами й більшою деструктивністю. В англomовній термінології терміну «секта» відповідає «культ» (англ.cult) [68, p. 109].

Узагальнюючи наведені дефініції, можна констатувати, що терміни «псевдорелігія», «культ» та «секта» позначають споріднені, хоча й не тотожні явища, які перетинаються у площині змістової підміни релігійності та спотворення механізмів духовного життя. Поняття «псевдорелігія» окреслює насамперед якісний аспект – імітацію релігійної форми за відсутності її духовної сутності та трансцендентного виміру. Термін «культ» акцентує на функціонально-поведінкових характеристиках: контролі свідомості, маніпуляції, культі лідера та психологічній залежності. Натомість «секта» описує структурно-організаційні особливості відокремленої релігійної групи, що відхиляється від традиційного віровчення та намагається обґрунтувати власну ексклюзивність. У практичному аналітичному підході ці три поняття часто співвідносяться як різні ракурси опису одного й того самого феномена: ПУ набувають форм секти, коли вибудовують альтернативну доктрину та закриту структуру, і стають кultaми, коли застосовують методи контролю, що порушують свободу волі та духовну автономію особи. Саме тому значна частина новітніх релігійних течій, які використовують синкретичні вчення,

маніпулятивні практики, харизматичне лідерство та претензію на «єдино істинне» знання, об'єктивно підпадають під ці визначення, оскільки поєднують зовнішній образ релігії з деструктивними механізмами впливу на особистість і суспільство.

Відомий західний дослідник С. Хассан (S. Hassan), характеризуючи природу ПУ (автор їх називає «деструктивні культи») зазначає: «Групу не можна вважати культом лише на підставі того, що їй властиві неортодоксальні вірування... Основна відмінність деструктивних культів полягає в тому, що вони вдаються до обману й методів контролю свідомості, щоб підірвати свободну волю людини...» [69, р.34]. Цим твердженням автор підкреслює пріоритет психологічного критерію при ідентифікації небезпечних утворень.

Власне, можна визначити певні критерії та підходи, що дозволяють ідентифікувати та систематизувати ПУ. Двоє найбільш впливових, на нашу думку, у цьому напрямку дослідження, світові вчені – С. Хассан та М. Сінгер – сформулювали ключові критерії для ідентифікації ПУ (академічно відомими в світовій науці, як деструктивні культи).

С. Хассан, колишній член деструктивного культу та психолог, розробив модель, яка фокусується на методах контролю свідомості, як основному критерію деструктивності [Див.: 69]. Дослідник стверджує, що група є деструктивною (псевдорелігійною), якщо вона систематично застосовує контроль у чотирьох взаємопов'язаних сферах життя члена: контроль поведінки (англійською – Behavior), інформації (англійською – Information), мислення (англійською – Thought) та емоцій (англійською – Emotion). Саме сукупність цих форм контролю визначає групу як деструктивну. С. Хассан підкреслює, що деструктивні групи не просто обмежують свободу людини, а створюють систему тотального впливу, яка поступово замінює особистісну автономію механізмами зовнішнього контролю. У своїй праці він зазначає: «Авторитарні групи прагнуть керувати тим, що люди роблять, що вони можуть знати, як вони думають і що вони відчувають. Коли всі чотири аспекти контролю активовані, здатність людини до незалежного мислення різко

знижується» [69, р.55]. Така модель, відома як BITE (за першими літерами англійських слів, що узагальнюють напрями впливу ПУ), дозволяє ідентифікувати деструктивність не за зовнішніми релігійними ознаками, а за глибиною проникнення групи у внутрішнє життя особи. Відповідно, ПУ, які впроваджують подібні механізми впливу, фактично здійснюють не духовне наставництво, а психологічний тиск, що веде до руйнування свободи волі та моральної суб'єктності.

У своїй праці «Культи серед нас: прихована загроза в нашому повсякденному житті» [71] М. Сінгер (M. Singer) визначає деструктивний культ не через його вірування, а через структуру влади та методи впливу. Дослідниця у розділі 1 своєї книги виокремлює три фундаментальні ознаки таких утворень [71, р. 5]:

1. Авторитарне лідерство. Наявність самопроголошеного лідера, який вимагає беззаперечної відданості та претендує на володіння ексклюзивною місією чи знанням.

2. Тоталітарна структура та експлуатація. Організація побудована за принципом «згори-вниз», де керівництво не підзвітне нікому, а рядові члени слугують ресурсом (фінансовим, трудовим) для задоволення потреб лідерів.

3. Програма реформування мислення. Використання скоординованих методів впливу (обману, маніпуляції оточенням, психологічного тиску) для зміни поведінки та світогляду adeptів без їхньої повної усвідомленої згоди.

Разом із цими базовими характеристиками Сінгер звертає увагу на ширший контекст функціонування деструктивних культів у сучасному суспільстві. Вона підкреслює, що такі групи використовують соціальну вразливість, культурні кризи та екзистенційні страхи людей для вербування, створюючи ілюзію підтримки, сенсу та спільноти. На думку дослідниці, культи часто діють шляхом «поступового захоплення» свободи особи, коли втручання у поведінку й мислення відбувається не одномоментно, а через повільне нав'язування нових норм, ізоляцію від критично налаштованих зовнішніх контактів та заміну попередньої системи цінностей.

Сінгер також наголошує, що деструктивні культи відтворюють себе через контроль інформаційного середовища, формуючи замкнуту когнітивну систему, у якій будь-яка критика сприймається як загроза або «атака» з боку вороже налаштованого світу. Такий механізм, на її думку, перетворює членів групи на «інформаційних заручників», позбавляючи їх здатності до незалежного судження. Вона пише, що культи створюють штучні реальності, в яких адепти живуть, мислять і діють відповідно до сценарію, сконструйованого лідерами [Див.: 71].

Зрештою, М. Сінгер підкреслює, що деструктивні культи руйнують не лише психічну автономію, а й соціальну ідентичність, підмінюючи її груповою. Людина перестає належати собі, а її самооцінка, моральні орієнтації та життєві рішення визначаються культом і його доктриною. Саме тому, за Сінгер, небезпека подібних утворень полягає не стільки в «хибних віруваннях», скільки в маніпулятивній природі влади, що позбавляє людину можливості бути суб'єктом власного життя.

Узагальнюючи, ПУ поєднують у собі імітацію релігійної форми, маніпулятивні методи контролю та структурну ізолюваність, що дозволяє їм підмінювати автентичний духовний досвід штучно сконструйованими моделями. Попри різні акценти у визначеннях – богословському, релігієзнавчому чи психологічному – дослідники сходяться на тому, що деструктивність таких груп визначається не специфікою їхніх вірувань, а глибиною впливу на свідомість та поведінку людини. Саме тому релігійні течії, які використовують авторитарне лідерство, інформаційний контроль, експлуатацію та програми трансформації мислення, об'єктивно підпадають під категорію ПУ незалежно від декларованої ними духовної риторики, особливо тоді, коли їхньою фактичною метою стає досягнення земних – політичних, ідеологічних чи соціальних – цілей, що підміняють автентичний релігійний зміст.

1.2 Класифікаційні типи культів псевдорелігійного походження

Класифікація культів псевдорелігійного походження є необхідним кроком для глибшого розуміння природи їхньої деструктивності та механізмів впливу на особистість і суспільство. У богословському вимірі проблема цих утворень постає не лише як відхилення від канонічної традиції чи догматичної цілісності, але як спроба створити альтернативну «сакральність», що не має джерел у Божому одкровенні й підміняє духовне земним, людське або вигаданим. На відміну від автентичної церковної спільноти, де релігійне життя ґрунтується на свободі, любові та духовному зростанні в Бозі, псевдорелігійні культи опираються на інші засади: психологічний примус, авторитарний контроль, ідеологічну маніпуляцію чи комерційну вигоду. Саме тому їх класифікація повинна враховувати не лише релігієзнавчі критерії (структура, доктрина, походження), але й богословські – зокрема оцінку того, наскільки група зберігає або спотворює істинний зміст релігійної віри та свободу людської особи як образу Божого.

Багатоманітність ПУ – від деструктивних і тоталітарних до комерційних, езотеричних та синкретичних – свідчить про те, що сучасні форми духовної підміни здатні пристосовуватися до соціальних умов, використовуючи мову релігії без належної духовної основи. Тому систематизація їхніх типів дає можливість не лише впорядкувати феноменологію цих груп, але й окреслити зони ризику для духовного життя особи, яка може опинитися під впливом псевдодуховних пропозицій у добу релігійної множинності. У цьому контексті класифікаційний аналіз є важливим інструментом як для академічного релігієзнавства, так і для пастирської практики, оскільки дозволяє своєчасно розпізнати механізми духовного обману та захистити людину від підміни істини сурогатною «сакральністю».

Дослідниця тоталітарних сект І. Луценко доволі слушно зазначає: «Разом із традиційними світовими релігіями, які історично успадковані від попередніх епох та генетично притаманні релігійній духовності українського народу, нові релігійні течії пропонують власні погляди. Серед різноманіття

нових релігійних організацій велику увагу фахівців різних галузей привертають до себе тоталітарні секти, які пропагують приховану деструктивну ідеологію, ворожість до культурно-національних цінностей, державних і суспільних інтересів, а також діяльність яких супроводжується завданням шкоди психічному та фізичному здоров'ю вірян, а у деяких випадках і життю. Передусім зауважимо, що нині питання класифікації тоталітарних сект залишається невирішеним, оскільки немає законних підстав ідентифікувати ту чи іншу релігійну або псевдорелігійну організацію як тоталітарну» [36, с. 212]. Саме ця правова невизначеність попри очевидну деструктивність та небезпеку і була основним мотивом для нас обрати такий предмет дослідження.

Ми можемо розглянути класифікації «новітніх» чи «нетрадиційних» релігій в цілому, виділяючи, акцентуючи увагу та тих аспектах в цій класифікації, які відповідають статусу ПУ, який ми розглянули вище.

Соціально-функціональна типологізація

Класифікація ПУ має принципове значення для розуміння того, як ці групи функціонують, яку духовну, психологічну та соціальну шкоду вони можуть завдавати, і яким чином Церква та суспільство можуть реагувати на їхню діяльність. З православної богословської перспективи подібна типологізація важлива передусім тому, що різні різновиди ПУ спотворюють релігійний досвід по-різному: одні – через хибне богослов'я, інші – через маніпуляції свідомістю, ще інші – через підміну духовності земними або окультними практиками. Важливим внеском у систематизацію ПУ є комплексна типологія, запропонована вітчизняними дослідниками В. Петриком та С. Сьоміним, які в своїй праці розглядають ПУ під назвою «нетрадиційні релігійні або містичні культи». Дослідники пропонують дві системи класифікації: першу – за формою суспільного функціонування та за доктринальною сутністю, і другу – за вектором соціальної орієнтації групи [43].

Перша типологія – за формою функціонування – дозволяє побачити, наскільки різноманітними можуть бути зовнішні оболонки культів.

Дослідники виокремлюють п'ять типів організацій: відкриті релігійні об'єднання, центри духовного розвитку, філософські школи, школи бойових мистецтв із прихованим релігійним компонентом та центри нетрадиційної медицини. З богословського погляду ця типологія вказує на одну з фундаментальних небезпек ПУ: використання «духовної» риторики у сферах, які не мають жодного стосунку до релігії, але привласнюють собі сакральний авторитет, створюючи ілюзію альтернативного «шляху спасіння». Такі утворення часто діють не через богословську доктрину, а через психологічний вплив та маніпуляцію довірою людини, що особливо помітно у випадку курсів «духовного росту», псевдомедичних практик і бойових мистецтв із езотеричними елементами.

Друга частина першої типології – за сутністю віровчення – дає можливість оцінити, яким чином різні культи викривляють релігійний зміст. До цієї класифікації входять неохристиянські, орієнталістські, синкретичні, наукологічні, езотеричні, неоязичницькі та сатанинські групи. З богословської точки зору найважливіше тут те, що різні типи ПУ порушують різні аспекти релігійної істини: одні спотворюють християнський догмат (неохристиянські течії), інші відривають духовність від Божого Одкровення й підміняють її езотерикою або окультною практикою (езотеричні та орієнталістські рухи), а ще інші структурують вірування навколо історичних чи біологічних об'єктів, що є формою ідолопоклонства (неоязичництво, наукологічні рухи). Значною мірою ця типологія фіксує той факт, що ПУ можуть бути релігійними за формою, але антитрадиційними за змістом, що ставить їх у принципову опозицію до християнського уявлення про істину, свободу та гідність людської особи.

Щодо другої типології, Петрик і Сьомін послуговуються відомою класифікацією Р. Уолліса [73], яка розрізняє групи за їхньою соціальною орієнтацією: світозаперечні, світоприйнятні та світоадаптивні. Цей підхід походить із соціології М. Вебера і дає змогу зрозуміти, як ПУ позиціонують себе щодо домінуючого суспільства. З богословської перспективи такий поділ

є важливим для виявлення того, як група ставиться до людини, її свободи, родини та держави, адже найбільш деструктивними виявляються ті рухи, що або заперечують світ як створений Богом порядок, або маніпулятивно пристосовуються до нього в пошуках влади, впливу чи матеріальної вигоди. Особливу небезпеку становлять світозаперечні групи, які руйнують соціальні зв'язки, ізолюють людину та формують ворожість до суспільства, а також певні світоадаптивні культи, що діють під маскою «просвітництва» або «психологічної допомоги», але фактично експлуатують людей задля досягнення земних цілей.

Генетичний підхід

На противагу функціональному підходу, генетичний принцип акцентує увагу на ідейному походженні та доктринальних особливостях релігійних рухів, що дозволяє систематизувати псевдорелігійні утворення за їхнім світоглядним ґрунтом. Такий підхід є традиційно найбільш поширеним у релігієзнавчих дослідженнях, оскільки він забезпечує первинне впорядкування складного спектру новітніх релігійних течій та дозволяє виявити, які саме елементи релігійного змісту були спотворені або переінтерпретовані у межах ПУ. З богословської точки зору цей підхід є особливо значущим, адже він окреслює характерні ознаки вчень, що відходять від християнської традиції, підмінюючи одкровенний характер віри людськими конструкціями або синкретичними поєднаннями несумісних доктрин.

Українські дослідники В. Єленський та В. Перебенесюк, застосувавши генетичний принцип у праці «Релігія. Церква. Молодь» [21], запропонували одну з перших систематизацій новітніх релігійних течій в українському контексті. У рамках цього підходу вони визначили вісім категорій ПУ, наголошуючи на їхній відносності з огляду на динамічну та гетерогенну природу сучасних культів [21, с. 119-120]. Кожна з категорій відображає важливий аспект доктринального відхилення: неоорієнталістські групи характеризуються перенесенням східних духовних практик у західний

контекст; синтетичні релігії створюють еклектичні конструкції, що імітують універсалізм; неоязичницькі течії апелюють до міфологізованого «архаїчного минулого»; західні християнські рухи інтродукують неконфесійні моделі духовності; сцієнтистські групи наділяють псевдонауковими термінами релігійну риторику; теософські та езотеричні об'єднання відновлюють окультні системи; психотерапевтичні культи формують псевдодуховні й псевдопсихологічні методики; замкнуті корпорації фіксують функціональну ознаку – обмеження свободи особи та тоталітарність внутрішньогрупового порядку.

Значний внесок у деталізацію генетичного підходу зробили Н. Дудар та Л. Филипович, які адаптували класифікацію до сучасних українських реалій і розширили її відповідно до зростаючої кількості новітніх духовних рухів [19]. У їхній структурі чіткіше розрізнено неохристиянські, орієнталістські, синтетичні, язичницькі, саєнтологічні та езотеричні групи. З богословської перспективи, ця класифікація дозволяє побачити, як саме певні ПУ викривляють фундаментальні християнські істини: неохристиянські течії переінтерпретують догмати; орієнталістські групи замінюють християнське розуміння Бога безособовими космічними силами; синтетичні культи формують псевдоуніверсалістські вчення з претензією на абсолютність; саєнтологічні структури підмінюють духовність техніками психологічного впливу; езотеричні течії змішують окультні й містичні практики; неоязичництво ідеологізує релігію, виводячи «сакральне» із етнічних або політизованих конструктів.

Попри аналітичну ґрунтовність, генетична класифікація має свої межі. Вона окреслює походження та світоглядні засади ПУ, але не дає відповіді на питання про їхню деструктивність. З богословського погляду небезпечним є не лише викривлене вчення, а й спосіб взаємодії групи з особою: рівень втручання у свободу волі, контроль над свідомістю, маніпуляцію духовними потребами. Саме тому науковці доповнюють генетичний підхід кримінально-правовими та соціально-функціональними критеріями, що дозволяють

визначити, які саме утворення перетворюються на загрозу для духовної цілісності особи, для стабільності суспільства та для національної безпеки.

Зрештою, генетична типологія дає змогу зрозуміти, як різні ПУ виникають, які ідеї вони запозичують і як трансформують релігійний досвід, тоді як функціональні та правові підходи дозволяють оцінити, які з них стають реально деструктивними. Тільки поєднання цих підходів дає можливість богослову й релігієзнавцю комплексно оцінити феномен псевдорелігійності, виявляючи не лише її ідейні корені, а й духовні, психологічні та соціальні загрози.

Типологія відповідно до зв'язків із Надприродним

П. Слівінський [55] подає одну з найцікавіших і концептуально виважених класифікацій новітніх релігійних рухів, запропоновану італійським дослідником М. Інтровіне, яка ґрунтується на тому, як ці утворення співвідносять себе із сакральним виміром. Ця типологія дозволяє простежити, яку саме ланку традиційної релігійної системи групи намагаються переосмислити, заперечити або замінити, і тим самим демонструє глибину їхнього доктринального відхилення.

Перший тип відповідає формулі: «Церква – ні, Христос – так». Це рухи, що відкидають історичну та інституційну форму Церкви, проголошуючи повернення до «чистого» християнства. Їхня інтерпретація Святого Письма є вибірковою та доктринально нестійкою, що призводить до формування альтернативних християнських систем (приклад: мормони). Другий тип – «Христос – ні, Бог – так». До цієї групи належать утворення східного або синкретичного типу, у яких особистісний вимір божественності замінений моністичними уявленнями про Абсолют. У таких вченнях Христос не розглядається як унікальний Спаситель, а редукується до однієї з багатьох духовних постатей (кришнаїти, теософські школи). Третій тип: «Бог – ні, релігія – так». Групи цього типу акцентують на саморозвитку, психологічних техніках та «внутрішньому потенціалі» особистості. Релігійні форми зберігаються, але вміст їх повністю секуляризується: Бог перестає бути

реальним онтологічним центром віри, перетворюючись на метафору чи символ (Церква Саєнтології, уфологічні організації). І остання формула запропонована автором: «Релігія – ні, Сакральне – так». Це утворення, що апелюють до безособового сакрального виміру через магічні, окультні або ритуалістичні практики. У них немає власне релігійної доктрини, але присутнє сильне тяжіння до містики, демонології чи магії (спіритизм, сатанинські течії).

У богословському контексті ця класифікація є особливо цінною, оскільки демонструє, що більшість новітніх релігійних течій не просто пропонують альтернативні форми духовності, а системно замінюють ключові елементи християнської віри – Церкву, Христа, Бога або саму релігію – конструкціями іншого порядку. Саме така підміна дозволяє виявити глибинну природу псевдорелігійності, що полягає не лише у хибному вченні, але й у трансформації способу людського наближення до сакрального.

Окрім вище означених підходів, у дослідженні ПУ доцільно враховувати й інші можливі критерії класифікації, що відображають спосіб організації влади та сферу практичної діяльності групи. У цьому контексті можна окреслити кілька базових моделей: утворення з претензією на теократичну структуру, де влада подається як сакрально санкціонована; групи з авторитарною внутрішньою традицією, в яких керівництво сприймається як носій спадкової або звичаєвої легітимності; організації, що вибудовують раціонально впорядковану ієрархію за інституційними правилами; та харизматичні рухи, у яких центр влади повністю зосереджений на особистості лідера, наділеного рисами пророка чи духовного авторитета. Такий підхід дозволяє зрозуміти, яким чином моделюється влада у межах культів та як ця структура впливає на духовну автономію особи. Дослідниця Т. Талько [59] наголошує, що фундаменталістський світогляд майже неминуче продукує авторитарні моделі керівництва, які будуються на однобічному та ієрархічному підпорядкуванні членів спільноти «істинному» лідеру. Такі моделі влади легітимуються через уявлення про непомильність пророка чи харизматичного керівника, а також через переконання, що саме він володіє

ексклюзивним знанням і божественним мандатом. Такі структури влади не тільки нав'язують віруючим повну покору, але й формують у них «вигідні» переконання. Через це авторитарні релігійні структури стають особливо небезпечними в умовах війни та суспільної кризи. Вони легко перетворюються на інструмент політичної маніпуляції, бо «рабська ідеологія» покори і відданості лідеру є ідеально придатною для тоталітарних державних режимів, які підтримують такі групи задля контролю над населенням. У тексті прямо підкреслюється, що фундаменталізм створює «загрози для українського суспільства» саме через свою авторитарну природу та здатність жити політичний екстремізм і насильство, включно з тероризмом і колабораціонізмом.

Інша можлива класифікація ґрунтується на тому, яку сферу людського життя група обирає основним об'єктом впливу. Тут можна умовно виокремити релігійно орієнтовані утворення, що використовують сакральну риторику для досягнення внутрішньої залежності adeptів; політизовані групи, які маскують владні цілі під духовні або ідеологічні завдання; спільноти освітньо-терапевтичного характеру, чия діяльність зовні нагадує психологічні або оздоровчі практики, але фактично супроводжується маніпулятивними техніками впливу; а також бізнесові структури, які будують фінансову залежність під виглядом «духовного розвитку» або особистісного зростання. Такий підхід дозволяє оцінити, як псевдорелігійні утворення адаптують власну діяльність під потреби сучасної людини та які саме сторони людського життя вони експлуатують для формування залежності.

Узагальнюючи викладене, можна ствердити, що різноманітні класифікації псевдорелігійних утворень – соціально-функціональні, генетичні, доктринальні та такі, що враховують характер влади чи ставлення до сакрального – окреслюють багатовимірну природу цього феномену, який не може бути зрозумілий у межах одного підходу. Усі типології, хоч і різняться фокусами, засвідчують спільні риси ПУ: викривлення або підміна традиційного релігійного досвіду, інструментальне використання духовної

риторики, підриє свободу особи через авторитарні моделі керівництва та схильність до маніпулятивних практик, що експлуатують психологічну або соціальну вразливість людини. З богословської перспективи саме ця здатність створювати ілюзію сакральності без справжнього зв'язку з Божественним робить такі утворення небезпечними не лише духовно, але й соціально: вони руйнують особистісну ідентичність, підмінюють істинну релігійну свободу залежністю та, у певних випадках, стають інструментом політичного чи ідеологічного впливу. Тому всебічна класифікація ПУ є не лише академічним завданням, але й важливим елементом духовного розпізнавання, що дозволяє Церкві та суспільству своєчасно ідентифікувати небезпеки та захистити людину від форм духовного обману, замаскованих під релігійність.

РОЗДІЛ 2. ІСТОРИКО-БОГОСЛОВСЬКИЙ АНАЛІЗ ПСЕВДОРЕЛІГІЙНИХ УТВОРЕНЬ ТА КУЛЬТІВ УКРАЇНСЬКОГО ПОХОДЖЕННЯ

2.1. Історичні передумови виникнення псевдорелігійних утворень в Україні

Проблематика виникнення та поширення псевдорелігійних утворень в Україні відкриває значно глибший духовний вимір, ніж просто історичну або соціологічну закономірність. Богословський аналіз дозволяє побачити, що криза, яку пережило українське суспільство після розпаду СРСР, була не лише світоглядною, але антропологічною: людина, вирвана з простору справжньої релігійності та позбавлена досвіду зустрічі з Живим Богом, опинилася у стані духовної дезінтеграції. Те, що описано як «вакуум сакрального», насправді свідчить про глибоко травмовану релігійну свідомість, у якій потреба в сенсі була штучно підмінена ідеологією, а здатність до розпізнавання істини – атрофована. Деструктивний вплив радянського тоталітаризму, описаний у цитаті: «Віра в животворящу силу молитви перетворилась на віру в лозунги, спокутну жертву міг принести кожен, віддаючи своє (й чуже) життя в ім'я світлого майбутнього, а страх Божий перетворився на страх перед всевидячим оком держави й колективу, які претендують не лише на вчинки, а й на думки та почуття індивіда... При цьому залишався і розподіл людей за вірою на «єдиновірців» – тих, хто вірить в ідею комунізму («наший»), та «іновірців» – тих, хто вірить не так чи недостатньо (ті, хто взагалі не вірить, – ворог)» [10, с. 25]. Ця спроба створити імітацію релігії, де сакральне замінюється політичним культом, а страх Божий – страхом перед владою дуже повпливала на специфіку релігійності українців. Це не просто спотворення релігійності, а її інверсія, у якій Бог відсувається, а Його місце займає держава, партія або ідеологія. Саме така деградація релігійної свідомості, в якій сакральне перестає бути трансцендентним, а стає інструментом тотального контролю, і

створила сприятливий ґрунт для появи ПУ, що наслідують радянську модель влади, але вже під релігійним фасадом.

Крах комуністичної квазірелігії зруйнував єдину ідеологічну «матрицю», але не відновив автоматично духовну чутливість суспільства. Як слушно зауважує В. Єленський [20, с.41], люди втратили «великий наратив», однак не отримали автентичної духовної альтернативи. У богословському сенсі це означає, що суспільство осиротіло не лише соціально, а й екзистенційно. Потреба в істині, яка є природною властивістю людського духу, залишилася незадоволеною, і саме цю потребу ПУ почали експлуатувати, пропонуючи сурогати сенсу – спрощені, психологічно комфортні, але духовно небезпечні формули «спасіння» і «гармонії». Важливо усвідомити, що ПУ увійшли не в порожній простір, а в простір духовної рани, де люди були позбавлені навички відрізняти істинне від хибного, а свободу – від маніпуляції. Це можна назвати станом «розсіяної свідомості», коли розум прагне духовного змісту, але не здатен розпізнати його джерело.

Релігійна лібералізація, хоч і необхідна для демократичного суспільства, показала іншу проблему: свобода без здатності користуватися нею стає простором вразливості. Коли Л. Филипович пише, що «ця лібералізація, хоча й позитивна, створила неконтрольований простір, яким скористалися міжнародні тоталітарні секти» [62, с. 61], богослов у цьому вбачає не потребу обмежити свободу, а необхідність духовної зрілості, яка мала би супроводжувати свободу, але була відсутня. Церкви, виснажені десятиліттями переслідувань, не змогли одразу дати відповіді на виклики нового плюралізму; тим часом ПУ запропонували релігійність без відповідальності, духовність без аскези, «просвітлення» без покаяння, що завжди приваблює людину у стані екзистенційної нестійкості.

Психологічні чинники того часу – травма, самотність, незадоволені амбіції, всього лише відображають глибокий антропологічний закон: людина, яка втратила зв'язок зі справжнім джерелом сенсу, стає особливо вразливою до духовних сурогатів. «Бомбардування любов'ю» та швидка інтеграція, про

які йдеться у Л. Гридковець [14, с. 257-259], є підміною церковної соборності, яка ґрунтується на свободі та справжній любові, маніпулятивною псевдоспільнотою, яка експлуатує потребу людини бути прийнятою. Ми характеризуємо це явище як форму духовного рабства, де любов використовується як інструмент влади, а не як шлях до Бога.

Важливим в ході дослідження цього питання також є і культурний чинник – схильність до містицизму та синкретизму, яка вкорінена в «культурний код українців». «Досліджувати стан релігійної свідомості можна під різними кутами зору. Деякі дослідники намагаються відокремити християнське віровчення від тих уявлень, які перейшли у спадок від язичництва. Таке поєднання догматичних тверджень та різних релігійних уявлень, що не базуються на офіційному віровченні, часто називають «двовір'ям». Цю проблему порушував ще М. Грушевський, називаючи масово-релігійний світогляд українського народу «народним християнством» [63, с. 161]. Проте він постає не тільки як етнографічна особливість українців, але як духовна проблема: релігійність, позбавлена догматичної основи, легко перетворюється на магічне мислення. Саме магічне мислення є тим «вузлом», який найактивніше експлуатують ПУ, пропонуючи чудо без Бога, знання без Одкровення, силу без смирення. Національне відродження, яке мало би поглибити духовність, у частині випадків стало пошуком «альтернативного» сакрального, що не завжди було сумісним із християнством, і це створило поле для неоязичницьких експериментів, які у радикальних формах набувають ознак квазірелігійної ідеології.

На початку незалежності України глобальні впливи – New Age, саєнтологія, уфологічні рухи – укорінилися швидко, бо пропонували релігію без особистого Бога, духовність без моральних зобов'язань, сакральне без аскези. А це так відповідає давній спокусі людини «стати богом без Бога», що робить такі вчення особливо небезпечними для людини, яка шукає духовності, але уникає покаяння.

Узагальнюючи, можна сказати, що феномен ПУ в Україні виник не лише як історична закономірність перехідного часу, але як духовна реакція на тривалу відсутність живої релігійної традиції, деформацію релігійної свідомості та нездатність суспільства розпізнавати правду. Усі наведені фактори – від «вакууму сакрального» до політичної інструменталізації культів – свідчать про одну центральну проблему: людина, яка втратила зв'язок із Богом, шукає Його заміників, і саме ці замітники стають полем найбільшої духовної небезпеки. Псевдорелігійні утворення діють у просторі цієї вразливості, поєднуючи три виміри: викривлене вчення, маніпулятивну владу та експлуатацію людської духовної потреби, що і визначає їхню глибинну деструктивність.

2.2. Дослідження духовно-морального впливу псевдорелігійних утворень на особистість та суспільство

Дослідження духовно-морального впливу псевдорелігійних утворень (ПУ) на особистість вимагає глибокого занурення у сферу психології, оскільки їхня діяльність ґрунтується на систематичній маніпуляції свідомістю та цілеспрямованій експлуатації кризових станів індивіда. На відміну від добровільної інтеграції у традиційну релігійну спільноту, де вступ передбачає певний рівень усвідомленості та вкорінення в історичну традицію, у ПУ процеси залучення та утримання є технологічно вибудуваними, маніпулятивними й спрямованими на встановлення максимально можливого контролю над життям людини.

Ефективність вербування в українському суспільстві після 1991 року була зумовлена глибокими соціально-психологічними травмами та світоглядною дезорієнтацією, про які йшлося у попередніх розділах. Десятиліття радянського державного атеїзму та крах соціальних інститутів створили значний прошарок населення, насамперед серед молоді та інтелігенції, схильних до екзистенційної та духовної кризи. На цьому тлі ПУ функціонально експлуатують дефіцит довіри й сенсу життя. Як зазначає Л. Гридковець, до ПУ (за термінологією авторки – деструктивне релігійне

об'єднання, або секта) найчастіше потрапляють особи, які перебувають у стані особистісної кризи, викликаній самотністю, важкою хворобою, фінансовим крахом або втратою (знеціненням) ідеї, в яку вони вірили. ПУ пропонують миттєве, але ілюзорне вирішення цих проблем через «таємне знання» чи безумовне «прийняття» [14, с. 245-247].

Важливим аспектом дослідження механізмів функціонування ПУ є аналіз психологічних технологій, що застосовуються для вербування та утримання adeptів. Як зазначає Л. М. Гридковець, сучасні деструктивні культи використовують складні алгоритми впливу на підсвідомість, які базуються на давніх, але переосмислених у сучасних умовах формулах психологічної маніпуляції. Дослідниця виділяє універсальну п'ятикомпонентну соціально-психологічну структуру впливу на особистість, яку активно використовують сектантські угруповання [14, с. 251]:

1. Породження сумніву. На першому етапі маніпулятор розхитує світоглядні основи людини, ставлячи «актуальні» питання, що викликають недовіру до традиційних інститутів (влади, церкви, родини) та власного способу життя (наприклад: «Чи задоволені ви своїм життям?», «Чи не дурять вас?»).

2. Доведення до стану розгубленості (ступору). Штучно створена невизначеність використовується для підміни засадничих принципів. Людина, втративши віру у звичні орієнтири, стає вразливою до нових навіювань.

3. Принцип «черв'яка» (часткова правда). Адепту подається порція правдивої інформації, яку легко перевірити. Це формує кредит довіри до джерела («якщо вони праві в цьому, значить праві у всьому»).

4. Зниження критичності сприйняття. Успішна перевірка первинної інформації присипляє пильність жертви та послаблює бар'єри критичного мислення перед наступними, вже маніпулятивними блоками.

5. Впровадження маніпулятивного контенту. На фінальному етапі, на тлі повторення вже прийнятих «істин», відбувається підміна понять та вживлення

деструктивних ідей (наприклад, необхідність підкорення «істинним батькам», розриву з «сатанинським» родоводом тощо).

Л. Гридковець ілюструє дієвість цієї моделі на прикладі діяльності «Федерації всесвітнього миру» (рух Муна). Під прикриттям загальнолюдських гасел про «мир» та «сімейні цінності» (етап правдивої інформації), організація поступово підводила слухачів до ідеї про неспроможність традиційних інститутів (ООН, держава) і необхідність прийняття нової месіанської доктрини Мунів як єдиного шляху спасіння. При цьому відбувалося розмежування соціального та психологічного впливу: на соціальному рівні лише констатуються факти кризи, а на психологічному – особистість підсвідомо спонукають до самостійного формування «потрібних» культу висновків [14, с. 252-255]. Тут свобода людини формально декларується, але по суті скасовується: суб'єкт начебто «сам» доходить до висновків, які були заздалегідь сконструйовані маніпуляторами.

Результатом успішного утримання в ПУ є глибока духовно-моральна деструкція особистості. Цей процес виходить за межі окремої психологічної травми і зачіпає фундаментальні етичні основи. Найбільш небезпечним наслідком є втрата моральної автономії: член культу перестає розрізняти добро і зло, спираючись на універсальні етичні норми чи голос особистої совісті. Його мораль стає ситуативною, інструментальною і повністю підпорядковується волі лідера та інтересам групи. Це, зокрема, виправдовує обман (так звана «свята брехня»), агресію та експлуатацію. Типовим механізмом є «експлуатація совісті», коли людину змушують до протизаконних або неетичних дій (шахрайство, продаж майна, розрив родинних стосунків) під приводом «вищої мети» чи «духовного очищення». У богословському вимірі тут ідеться про радикальну деформацію образу Божого в людині, яка перестає бути вільним моральним суб'єктом і перетворюється на інструмент чужої волі.

Аналізуючи психологічні механізми утримання вірян у ПУ, важливо враховувати й специфіку діяльності структур, які зберігають зовнішню форму

традиційної Церкви, але використовують релігійну оболонку для просування політико-ідеологічних доктрин. Спираючись на дослідження О. І. Петасюк та Ю. О. Степанова [44], можна стверджувати, що в діяльності Української православної церкви (Московського патріархату) у досліджуваний період (1991-2014 рр.) простежуються ознаки психологічної маніпуляції, характерні для закритих груп. Зокрема, йдеться про підміну релігійної ідентичності політичною: під виглядом православного віровчення адептам прищеплювалася ідеологема «русского міра», що базується на міфі про «триєдиний народ» та «духовну єдність» із державою-агресором. Психологічно це діє як механізм розмивання національної свідомості та формування стійкої залежності від зовнішнього центру впливу (Москви), який сакралізується у свідомості вірян як єдине джерело «благодаті».

Крім того, дослідники вказують на використання технологій «образу ворога» для консолідації групи та ізоляції її членів від альтернативних джерел інформації. Культивування страху перед «західними цінностями», євроінтеграцією та таврування інших православних конфесій як «розкольників» створює у свідомості адептів ефект «обложеної фортеці». Такий психологічний бар'єр блокує критичне мислення і спонукає людину триматися за організацію як за єдиний порятунк від «гріховного» зовнішнього світу. Дослідники зазначають, що ці наративи поширювалися не лише через проповіді, а й через масові заходи (хресні ходи, молебні), освітні проєкти та медіаресурси, що забезпечувало тотальний інформаційний вплив на особистість. Фактично релігійна структура виконувала функцію «м'якої сили», використовуючи довіру людей до Церкви для нав'язування деструктивних для української державності ідей, що є типовою ознакою маніпулятивного впливу псевдорелігійних утворень [44, с. 69-72]. Це означає грубе спотворення місії Церкви, коли замість служіння істині та спасінню людини відбувається обслуговування політичних інтересів зовнішнього центру влади.

Дослідники О. Бродецький та І. Горохолінська чітко підкреслюють: «Можемо з упевненістю стверджувати, що ідеологія «руського міра» є не чим іншим, як ідеологічною платформою для поширення деструктивних, тоталітарних наративів та геополітичної агресії. Її зміст не лише не має жодного зв'язку з автентичними християнськими сенсами, але й прямо їм суперечить. У центрі цієї доктрини лежать не любов і надія, а страх, ненависть і війна. Прихильники «руського міра» – як світські, так і релігійні – відкрито апелюють до релігійної мови, проте використовують її як інструмент психологічного тиску. Їхня мета – не духовне зцілення, а контроль над свідомістю. Не просвітлення, а мобілізація для виконання політичних гасел, що ведуть до глибоко антигуманних дій» [66, р.19].

Діяльність ПУ становить одну з найбільш прихованих, але системно руйнівних загроз для українського суспільства. Їхній вплив виходить за межі індивідуальної психологічної травми, перетворюючись на деструкцію базових соціальних інститутів – сім'ї, освіти, медицини, економічної стабільності та національної ідентичності. З богословської перспективи ця деструкція є наслідком глибокого спотворення природи релігії: замість шляху спасіння ПУ пропонують систему контролю, де свобода та гідність особи замінюються маніпуляцією і залежністю.

Одним із найнебезпечніших соціальних наслідків діяльності ПУ є руйнування сімейних зв'язків – процес, що не є побічним ефектом, а необхідною умовою встановлення тотального контролю. Особливо драматичні наслідки виникають тоді, коли до культу потрапляють молоді сім'ї: діти виховуються в закритому середовищі, позбавлені можливості формувати автономну ідентичність та критичне мислення. С. Хассан підкреслює, що дитина, вихована у ПУ, опиняється в умовах, де «культова реальність» стає єдиною можливою, а здатність до самостійності фактично не формується [69, р. 143]. Це робить їхню подальшу реабілітацію надзвичайно складною.

Соціальна ізоляція – фундаментальний інструмент утримання влади в ПУ. Як наголошує М. Сінгер, розрив контактів із родиною та звичним середовищем позбавляє людину зовнішніх критеріїв реальності та робить повністю залежною від лідера [71, р. 71]. В Україні це проявилось у випадку «Білого Братства», де adeptів змушували відмовлятися від дітей і майна. У сучасних онлайн-культх ізоляція набуває м'яких форм: adept зберігає зовнішні стосунки, але емоційно та інтелектуально віддаляється від сім'ї, що призводить до внутрішньої дезорієнтації та конфліктів.

ПУ руйнують соціальний капітал: adeptи втрачають професійні зв'язки, навички та можливість автономного життя. В. М. Петрик підкреслює, що багато таких груп формують антисоціальну поведінку – відмову від медицини, освіти, виконання громадянських обов'язків, а інколи навіть створення законспірованих структур, здатних становити пряму загрозу державі [39, с. 195-198].

Глибинний психологічний механізм цього контролю описує С. Хассан як «індоктринацію фобій»: людині нав'язуються страхи щодо зовнішнього світу, через що вихід із групи здається небезпечним або неможливим [69, р. 53-56]. Це формує «психологічну в'язницю», де людина втрачає здатність до самостійного соціального існування.

До цього додаються інші соціальні наслідки:

- поширення антимедичних настанов, що ставлять під загрозу життя дітей;
- економічна експлуатація adeptів;
- поширення конспірологічних наративів, які підривають довіру до держави та науки;
- радикалізація в окремих неоязичницьких течіях, що може спричинити конфлікти на етнічному ґрунті;
- лобіювання інтересів культів у політичних структурах.

Таким чином, соціальні наслідки діяльності ПУ створюють багаторівневу загрозу для України – від руйнування сім'ї та особистості до підриву державної стабільності та національної безпеки. Це потребує комплексної

протидії: богословської, психологічної, правової, освітньої та державної, спрямованої на відновлення того, що ПУ цілеспрямовано руйнують – свободи, критичності та духовної цілісності людини.

Узагальнюючи викладений матеріал даного підрозділу, можна зробити висновок, що ефективність функціонування ПУ базується на використанні складних технологій психологічного впливу, які дозволяють експлуатувати кризові стани особистості та формувати її залежність від групи. Аналіз наукових досліджень засвідчує, що механізм залучення до культури має поетапну структуру: від початкового розхитування світоглядних основ та породження сумніву через «часткову правду» до повної підміни цінностей і встановлення тотального контролю. Результатом цього процесу стає глибока етична деструкція адепта, втрата ним моральної автономії та здатності до критичного мислення, що трансформує духовність у інструмент маніпуляції. Ба більше, цей психологічний інструментарій активно використовується не лише маргінальними сектами, а й масштабними релігійними інституціями (зокрема, УПЦ МП) для просування деструктивних політико-ідеологічних наративів, перетворюючи вірян на об'єкт «м'якої сили» в умовах гібридної війни, де релігійна ідентичність підмінюється політичною лояльністю до держави-агресора. З богословської точки зору це є не просто соціальним викликом, а глибокою духовною загрозою, що вимагає одночасно пастирської відповіді, просвітницької роботи та критичного богословського осмислення.

РОЗДІЛ 3. СТРАТЕГІЇ ПОДОЛАННЯ НЕГАТИВНОГО ВПЛИВУ ПСЕВДОРЕЛІГІЙНИХ УТВОРЕНЬ ТА КУЛЬТІВ В УКРАЇНІ

3.1. Шляхи удосконалення державно-правових механізмів протидії

Фундаментальним аспектом ефективної протидії деструктивним ПУ є дотримання принципу законності та забезпечення координованої, оперативної взаємодії між державними інституціями, структурами громадянського суспільства та активними громадянами. Така взаємодія має ґрунтуватися на антропологічному принципі, згідно з яким держава покликана оберігати гідність людської особи як образу Божого та створювати правове середовище, що захищає свободу совісті від маніпулятивних форм псевдорелігійності. На відміну від справжньої релігії, яка спрямована на зцілення, відновлення та визволення людини, ПУ посягають на фундаментальні підвалини людської свободи, підмінюючи духовний авторитет психологічним примусом. Саме тому відповідь держави на їхню діяльність не може обмежуватися спорадичними заходами: необхідною є системна правова політика, що утверджує непорушний зв'язок між релігійною свободою та відповідальністю.

У демократичній правовій державі неможливо обійтися без чітко визначених юридичних інструментів відповідальності для всіх суб'єктів, що здійснюють діяльність у релігійній сфері, особливо тоді, коли під виглядом духовності поширюються практики, які завдають шкоди особистості або суспільству. Богословський підхід підкреслює, що законодавство має не втручатися у внутрішню доктрину релігій, але зобов'язане реагувати там, де відбувається порушення базових етичних принципів – свободи волі, недоторканності особистості, права на життя і здоров'я. ПУ часто руйнують ці принципи системно, через контроль свідомості, експлуатацію, ізоляцію та психологічний примус; тому правовий механізм протидії має бути спрямований не на обмеження релігійної свободи як такої, а на захист людини від її імітацій, що перетворюються на інструменти маніпуляції.

Таким чином, удосконалення державно-правових механізмів протидії ПУ повинно базуватися на поєднанні правової чіткості та богословського усвідомлення природи загрози. Ефективна протидія можлива лише тоді, коли держава, громадянське суспільство та релігійні спільноти спільно відстоюють принцип: свобода віри ніколи не може бути прикриттям для руйнування людської свободи й особистої цілісності. Саме така логіка дозволяє вибудувати збалансовану правову систему, яка, з одного боку, гарантує свободу релігійних переконань, а з іншого – забезпечує належні механізми відповідальності за маніпулятивну та деструктивну діяльність, що маскується під релігійну.

Згідно з позицією А. Талаха [54] на сьогоднішній день існує проблема недостатнього аналізу та систематизації правопорушень, пов'язаних із діяльністю деструктивних ПУ. Це також стосується відсутності оцінки ефективності заходів відповідальності, що застосовуються до суб'єктів таких утворень. Однією з найбільш гострих і актуальних проблем залишається питання адміністративної відповідальності їхніх представників. Більше того, за словами А. Талаха «...в українському законодавстві взагалі відсутнє юридичне визначення деструктивної секти» [54, с. 119].

З огляду на це, актуальним є детальний розгляд адміністративної відповідальності у контексті діяльності псевдорелігійних структур. Цей аналіз доцільно провести з позиції Закону України від 22 березня 2012 року № 4572-VI «Про громадські об'єднання» [47] та положень Кодексу України про адміністративні правопорушення [28, Додаток до № 51. Ст. 1122].

Чинне законодавство, зокрема стаття 4 Закону України «Про громадські об'єднання» [47], встановлює чіткі імперативні обмеження щодо мети та дій таких формувань. Закон беззастережно забороняє утворення і діяльність об'єднань, чії цілі спрямовані на підриг фундаментальних засад державності: ліквідацію незалежності, порушення суверенітету, територіальної цілісності та безпеки України, а також на насильницьку зміну конституційного ладу чи незаконне захоплення влади. Окрім того, під заборону підпадає діяльність,

пов'язана з пропагандою війни, насильства, комуністичного та націонал-соціалістичного (нацистського) тоталітарних режимів та їхньої символіки. Неприпустимими також визнаються дії, що розпалюють міжетнічну, расову чи релігійну ворожнечу, посягають на здоров'я населення, права і свободи людини.

Правовий механізм реагування на подібні порушення передбачає судовий порядок. У разі виявлення в діяльності громадського об'єднання ознак недотримання вимог статей 36 та 37 Конституції України [31], які регламентують діяльність таких організацій, зареєстроване об'єднання може бути заборонене судом. Ініціатором такого процесу виступає уповноважений орган з питань реєстрації шляхом подання відповідного позову. Юридичним наслідком судового рішення про заборону є примусове припинення діяльності об'єднання, процедура якого здійснюється відповідно до норм Закону України «Про державну реєстрацію юридичних осіб, фізичних осіб-підприємців та громадських формувань».

Проте, варто зазначити, що Кодекс України про адміністративні правопорушення [28] не містить прямої норми, що відповідала б зазначеному підходу. Зокрема, стаття 166-11 «Порушення законодавства про державну реєстрацію юридичних осіб, фізичних осіб-підприємців та громадських формувань» не містить безпосередніх вказівок щодо порушень порядку заборони громадського об'єднання. Крім того, з моменту відновлення незалежності України, практика узагальнення застосування судами адміністративно-юрисдикційних заходів щодо заборони громадських об'єднань, які є деструктивними псевдорелігійними структурами, відсутня. Також не були розроблені відповідні методичні рекомендації з боку Міністерства юстиції України та Міністерства внутрішніх справ України.

Хоча на Міністерство юстиції України покладені функції реєстраційної діяльності, механізм збору інформації щодо функціонування нетрадиційних релігійних об'єднань залишається невизначеним. Водночас, законодавство не встановлює чітких ознак деструктивної діяльності, обмежуючись лише

широким визначенням, що міститься у статті 4 Закону України «Про громадські об'єднання» [47].

Історія розвитку діяльності таких нетрадиційних релігійних об'єднань, як «Біле братство», та необхідність адекватної реакції правоохоронних органів на неї спонукали законодавців до розгляду низки проєктів законодавчих актів, спрямованих на своєчасне виявлення та припинення деструктивної активності. Як приклад, можна згадати проєкт Закону України «Про захист громадян від шкідливих психологічних впливів на психіку людини».

Однак, очевидно, що боротьба з ПУ не може бути виключно державною функцією. Оскільки ці утворення в першу чергу апелюють до світогляду та ідеології, їм повинні протистояти різноманітні суб'єкти: світські громадські організації, традиційні релігійні рухи, а також, можливо, нетрадиційні, але не деструктивні об'єднання, і, безумовно, кожен громадянин, якому небайдужа доля України.

Кодекс України про адміністративні правопорушення (КУпАП) [28] передбачає відповідальність за правопорушення, що посягають на громадський порядок і громадську безпеку (глава 14 КУпАП). У деяких випадках можливо застосовувати окремі норми цієї глави. Проте, адміністративна відповідальність фізичних осіб, які є учасниками деструктивного нетрадиційного релігійного об'єднання, не може слугувати прямою підставою для визнання діяльності такою, що суперечить статті 4 Закону України «Про громадські об'єднання» [47]. Відповідно, це не є достатньою підставою для подання до суду уповноваженим органом реєстрації пропозиції щодо заборони громадського об'єднання. Цей висновок підтверджується адміністративно-юрисдикційною практикою, оскільки Єдиний реєстр судових рішень не містить рішень за статтями глави 14 КУпАП щодо деструктивної нетрадиційної релігійної діяльності.

Кодекс України про адміністративні правопорушення (КУпАП) у Главі 15, що об'єднує правопорушення проти встановленого порядку управління, містить статтю 186-5 «Порушення законодавства про об'єднання громадян». Її

диспозиція передбачає накладення штрафних санкцій на керівний склад тих об'єднань, які продовжують свою діяльність, незважаючи на відсутність факту легалізації, отриману відмову в ній або примусовий розпуск за рішенням суду. Хоча стаття формально згадує і про відповідальність учасників такої протиправної діяльності, варто констатувати, що в реальній адміністративно-юрисдикційній практиці положення цієї норми застосовуються вкрай рідко.

Поряд з цим, аналіз спеціального законодавства виявляє певну неузгодженість. Так, частина 3 статті 31 Закону України «Про громадські об'єднання» [47] імперативно встановлює, що саме участь у діяльності громадського об'єднання (або його відокремленого підрозділу), забороненого в судовому порядку, тягне за собою адміністративну відповідальність (за відсутності підстав для інших видів юридичної відповідальності). Проблема полягає в тому, що згадана вище стаття 186-5 КУпАП [28], яка мала б реалізовувати цю норму, на практиці фокусує відповідальність переважно на керівництві. Таким чином, між положеннями Закону України «Про громадські об'єднання» [47] та нормами КУпАП [28] існує очевидна правова колізія щодо визначення кола суб'єктів, які підлягають адміністративній відповідальності за вказані діяння.

Окрім цього, на сьогоднішній день відсутні нормативно-правові акти, що передбачали б превентивну діяльність у контексті протидії деструктивній активності нетрадиційних релігійних об'єднань. Навіть Закон України «Про Національну поліцію» серед переліку превентивних заходів не містить жодного, який би дозволяв ефективно збирати інформацію для підготовки обґрунтованого подання органу реєстрації до суду щодо заборони чи призупинення діяльності громадського об'єднання.

Проблема протидії деструктивним діям нетрадиційних релігійних об'єднань не обмежується виключно нейтралізацією їхніх дій. Вона вимагає здійснення системних превентивних заходів і, що, можливо, є набагато важливішим, активного культивування традиційних духовно-релігійних цінностей. Такий підхід, як невід'ємна складова національної безпеки,

безумовно, заслуговує на набагато більшу увагу з боку державної влади та наукової спільноти.

Можна констатувати, що адміністративно-правові механізми протидії деструктивним нетрадиційним релігійним організаціям наразі не передбачають безпосередньої адміністративної відповідальності цих об'єднань, ані у формі відповідальності юридичної особи, ані у формі відповідальності всіх фізичних осіб-учасників. Водночас, чинне національне законодавство надає обмежені можливості для застосування адміністративно-юрисдикційних заходів.

Удосконалення правових механізмів протидії ПУ вимагає принципового переходу від доктринального оцінювання віровчення до функціонального та кримінологічного аналізу тієї реальної шкоди, яку завдає їхня діяльність. Такий підхід відповідає християнському розумінню співвідношення між Церквою та державою: держава не має повноважень оцінювати істинність віри, однак вона зобов'язана захищати гідність і свободу людської особи від насильства, маніпуляції та експлуатації. Саме ці явища – руйнування моральної автономії, тиснення на волю, психологічне поневолення – становлять сутність деструктивності ПУ та безпосередньо суперечать православній антропології, яка розуміє людину як образ Божий, наділений свободою.

Відсутність у правовому полі України чітких категорій – таких як «деструктивне релігійне об'єднання» або «тоталітарна секта» – створює юридичні лазівки, якими користуються ПУ. Тому необхідним є впровадження наукових критеріїв деструктивності у нормативну площину.

Передусім важливо імплементувати у правову практику науково верифіковані критерії контролю свідомості. Контроль над свідомістю є формою насильства над людською особистістю, оскільки руйнує її волю, мислення та здатність до морального розрізнення – тобто саму основу богоподібності. Методологія С. Хассана (модель ВІТЕ), що дозволяє ідентифікувати систематичний контроль поведінки, інформації, мислення та

емоцій, може бути інтегрована у криміналістичні експертизи як інструмент визначення психологічного примусу. Правова система має визнати, що застосування таких методів – це посягання на психічну цілісність людини, що має отримати належну юридичну кваліфікацію, особливо у випадках, подібних до діяльності «Білого Братства», де контроль свідомості був прямим механізмом примусу до антисоціальної поведінки.

Окремої правової уваги потребує кваліфікація соціальної ізоляції як інструменту насильства. Людина є істотою реляційною, створеною для спілкування та любові, тому штучний розрив сімейних і соціальних зв'язків порушує її природу та свободу. Випадки примусу до відмови від медичної допомоги, ізоляції дітей від освіти, заборони спілкування з родиною та друзями мають розглядатися як форми психологічного насильства і порушення права людини на соціалізацію.

Не менш важливою сферою є протидія економічній експлуатації. Перетворення духовних авторитетів на засіб для збагачення є богословськи неприпустимою профанацією сакрального, оскільки замінює служіння ближньому маніпулятивною користю. Право повинно розрізняти законну релігійну пожертву та фінансовий злочин, здійснений під тиском або в умовах контролю свідомості. Наукові дослідження (І. Луценко [37, с. 7-8]) підтверджують, що економічні правопорушення є одним із центральних елементів діяльності багатьох ПУ. Тому державі необхідно запровадити інструменти чіткої кваліфікації шахрайства, привласнення майна та нав'язаної безоплатної праці. Особливе значення має розмежування релігійної діяльності та комерційної практики, що вимагає змін до податкового законодавства для забезпечення фінансової прозорості організацій з високим рівнем комерційної активності.

Правовий захист має поширюватися також на сфери антимедичної діяльності та ідеологічного екстремізму. Відмова від медичної допомоги, особливо коли вона нав'язується дітям, з богословської точки зору є тяжким порушенням відповідальності за дар життя. Тому необхідне посилення

кримінальної відповідальності за пропаганду відмови від життєво необхідного лікування, незаконну медичну практику та використання окультних «цілительських» методів, що ставлять під загрозу життя і здоров'я людини. Радикальні неоязичницькі течії та структури, що розпалюють міжетнічну чи релігійну ворожнечу або підривають національну безпеку (зокрема, УПЦ (МП), що поширювала наративи «руського міра»), повинні підпадати під кваліфікацію екстремізму та інших кримінальних правопорушень.

Окрім законодавчих змін, необхідне й удосконалення правоохоронних механізмів. І. Г. Луценко слушно зазначає, що однією з головних перешкод у боротьбі з тоталітарними сектами є недостатня обізнаність правоохоронців у релігійній проблематиці [37, с. 17-18]. Це вимагає запровадження спеціалізованої освіти, підвищення кваліфікації працівників та налагодження міжвідомчої співпраці між державними структурами, релігієзнавчими центрами й громадськими організаціями. Про безпековий потенціал богословської освіти доволі чітко висновує й І. Горохолінська [12].

Підсумовуючи, можна стверджувати, що ефективна правова протидія псевдорелігійним утворенням потребує переходу від оцінки віровчення до оцінки конкретного завданого зла. Наукові критерії контролю свідомості мають бути імплементовані в юридичну практику; фінансова експлуатація, антимедична діяльність та ідеологічний екстремізм повинні бути чітко криміналізовані; а правоохоронні механізми – суттєво вдосконалені. Такий підхід узгоджується з богословським розумінням людської свободи й гідності та забезпечує реальний захист особистості й держави від деструктивних впливів, замаскованих під релігійну діяльність.

3.2. Політики соціальної превенції та реабілітації

Ми чітко усвідомлюємо, що в умовах сучасних викликів формування ефективних механізмів протидії ПУ стає не лише юридичним, а й цивілізаційним завданням. Правові інструменти залишаються необхідними, проте вони насправді дієві лише тоді, коли спираються на здорове суспільне середовище, здатне розпізнавати духовні підміни, протистояти маніпуляції та

цінувати людську свободу. Тому першочерговим є не лише покарання за деструктивні практики, а й побудова соціального простору, де духовна зрілість, культурна тяглість та моральна відповідальність стають загальноприйнятими нормами.

Сильний суспільний імунітет до культових впливів ґрунтується на здатності нації зберігати внутрішню єдність, що виростає не з примусу, а з усвідомленої причетності до спільної історії та відповідальності за майбутнє. Єдина національна ідея покликана не замінювати релігійність, а об'єднувати людей навколо базових цінностей – гідності, свободи, солідарності, справедливості. Саме такі цінності формують моральний простір, у якому деструктивні культи втрачають свій вплив, бо не знаходять ґрунту для поширення страху, залежності та соціального розкладу. «Загальнонаціональна ідея, що втілюється у конкретних життєвих принципах, звичаях та традиціях, є протиотрутою від суспільної дезорганізації. Для її утвердження необхідно сприяти усвідомленню глибинних коренів народу, відчуттю зв'язку з попередніми поколіннями, що виникає у людей, які знають та шанують своїх предків» [50, с. 82].

Успішна протидія ПУ неможлива без цілісної системи соціальної превенції та реабілітації, яка одночасно зміцнює суспільство й підтримує тих, хто зазнав духовної чи психологічної шкоди. Її завданням є не лише захист громадян, а й відновлення людської особистості, яка має повернути собі внутрішню свободу, здатність мислити, любити та жити відповідально у спільноті. Саме така система стає запорукою національної стійкості та довгострокового оздоровлення суспільства. Найефективніше цю превенцію та реабілітацію проводити, отже засобами взаємодії Держави та традиційних церков.

На цю проблему вказує і С. І. Здіорук у монографії «Суспільно-релігійні відносини: виклики ХХІ століття», підкреслюючи стратегічну роль релігійних інституцій у забезпеченні національної безпеки: «Україна не зможе ефективно організувати свою безпеку й реалізацію національних інтересів, допоки Українська церква, як Церква національна, котра стоїть на сторожі духовності

і моральності української нації, не посяде належне їй місце, яке необхідно утверджувати всіма наявними засобами, включаючи державні потенції... не порушуючи догматів і канонів, що регулюють структурно-функціональні основи Традиційних церков» [23, с. 321].

Закон України «Про основи національної безпеки України» також прямо визнає традиційні релігійні організації повноправними суб'єктами системи протидії загрозам національним інтересам (ст. 4), передусім у соціальній та гуманітарній сферах, де йдеться про подолання «моральної та духовної деградації суспільства», кризи охорони здоров'я, дитячу бездоглядність тощо (ст. 7). Таким чином, релігійні інституції визначаються законом не як приватні учасники духовної сфери, а як чинники суспільної стабільності й національної безпеки.

Одним із дієвих інструментів такої діяльності є впровадження програм духовно-морального виховання. Їхня мета – не лише освіта, а формування цілісної, зрілої особистості, здатної відрізнити правду від маніпуляції, духовну практику від культових технологій. Традиційні церкви виконують низку важливих соціальних функцій – світоглядну, регулятивну, інтеграційну, комунікативну, гуманітарну. Їхня діяльність у сфері доброчинності та турботи про вразливі групи суспільства не просто доповнює функції держави, але й формує етичне підґрунтя для солідарності та людяності. Адже суспільство, що втрачає цінності милосердя й справедливості, ризикує перетворити людське співіснування на простір агресії та знеособлення. І. Горохолінська вірно зазначає: «Релігієзнавча освіта та просвіта – це частина цілісної стратегії гуманітарної безпеки країни... Використання релігії в політичних цілях, або з метою ідеологічного впливу на суспільство, підбурення його до війни чи інших революційних рішень – далеко не новина для світової історії. Однак нині країна-агресор і її сателіти демонструють новий виток цього. Й ефективно протистояти цьому можна лише спільними зусиллями науковців і релігійних лідерів, що дійсно мають соціальну відповідальність, а також різних структур культури та громадянського суспільства» [13, с. 110-111].

З погляду церковної антропології, справжня трансформація суспільства можлива лише через внутрішнє відновлення людської особистості. Джерела гріха та соціальної руйнації кореняться не лише в інституційних вадах, а насамперед у зраненому духовному стані людини. Тому зміна соціальних структур має бути нерозривною з духовним оновленням індивіда. Проте такий акцент не означає толерування суспільної несправедливості – навпаки, він визначає людину як основу будь-якої успішної суспільної реформи.

Водночас існує аргументована позиція науковців (зокрема, В. Єленського [46]), що соціальний потенціал релігійних інституцій в Україні використовується недостатньо. Частина церковних громад зосереджена на внутрішніх питаннях і не завжди адекватно відповідає на виклики суспільства, що знижує довіру та не сприяє стабільності. Цей закид не слід сприймати як критику сутності Церкви, радше як нагадування про її нереалізований потенціал. Певною мірою це пояснюється історичною травмою – у часи тоталітаризму Церква була позбавлена можливості суспільної дії, що спричинило розрив практичної традиції та втрату інституційної пам'яті.

У сучасних умовах соціальна діяльність Церкви стає особливо затребуваною – у сферах національно-культурної ідентичності, гуманітарної допомоги, благодійності, виховання та підтримки соціально вразливих груп. Проте ступінь суспільного впливу релігійних інституцій змінюється залежно від конкретних історичних обставин та суспільних потреб. Соціологія релігії засвідчує, що суспільні очікування щодо ролі Церкви значно розширилися. За даними Центру Разумкова [72], громадяни дедалі частіше очікують від Церкви не лише культового служіння, а й активної участі у вирішенні соціальних проблем – забезпеченні опіки над сиротами, захисті вразливих груп, адвокації суспільного добра.

Держава забезпечує раціональний компонент – інфраструктуру критичного мислення й превенції щодо деструктивного впливу ПУ:

- освіта з медіаграмотності;
- стратегічні комунікації;

- правова просвіта;
- систематичне інформування про механізми діяльності ПУ.

Традиційна Церква забезпечує духовний компонент – фундамент ціннісної стійкості:

- заповнення духовного вакууму;
- формування навичок розрізнення;
- підтримку у спільноті, що протистоїть ізоляції та самотності.

Отже, лише поєднання духовної глибини та раціонального знання створює надійний бар'єр проти експансії ПУ, зміцнюючи стійкість українського суспільства перед гібридними загрозами.

Процес реабілітації особи, яка постраждала від деструктивного психологічного впливу псевдорелігійних утворень, є не лише тривалим і складним з психологічного погляду, а й екзистенційно драматичним, оскільки стосується відновлення образу Божого в людині – її свободи, відповідальності та здатності до правдивого стосунку з Богом і ближнім. Йдеться не просто про корекцію поведінки чи пом'якшення симптомів, а про повернення особистості до стану внутрішньої цілісності, де знову стають можливими автентична віра, моральний вибір і довіра до інших.

Фахова література та консультативна практика свідчать, що діяльність низки організацій, які зовні апелюють до високих моральних цінностей, фактично приводить до руйнування родинних зв'язків, деградації особистості та підміни живого релігійного досвіду культовою лояльністю. Показовими є численні випадки, коли чоловіки, дружини чи батьки розривають стосунки з родиною та покидають домівку заради повної «посвяти» групі. У богословському вимірі це означає не лише порушення четвертої заповіді та заповіді любові до ближнього, а й глибинну духовну підміну: замість послуху Богові людина підкоряється ідолізованому лідеру чи організації, що претендує на абсолютний авторитет над її життям. До прикладу, у статті «Бути поміж: вивчення досвіду колишніх членів культів у процесі акультурації із використанням культурного формулятивного інтерв'ю (DSM-5)» [75] автори

порушують одну з найменш описаних, але найчутливіших сфер посткультової реабілітації – внутрішній стан людини, яка залишила деструктивне середовище, але ще не відновила здатності жити у звичайному світі. Використовуючи культурне формулятивне інтерв'ю як дослідницький інструмент, автори аналізують досвід одинадцяти колишніх членів релігійних та ідеологічних культів у Швеції. Отримані результати засвідчують, що вихід із культу супроводжується екзистенційним станом «між двома світами». Людина вже звільнилася від зовнішньої системи контролю, однак її внутрішній світ ще позбавлений опертя, цілісної ієрархії сенсів і здатності орієнтуватися без «культового компаса». Це створює глибоке переживання розірваності, втрати самоідентифікації та довіри – як до себе, так і до інших. Колишні адепти свідчать, що життя всередині культу привчало їх нормалізувати насильство, включно з психологічним та духовним примусом. Така «норма» з часом роз'їдає внутрішній моральний центр особи, позбавляючи людину здатності розрізняти добро і зло не за наказом лідера, а у світлі власної совісті. Тому після виходу колишній учасник культу змушений заново віднайти доступ до власних почуттів, цінностей і здатності до автентичного стосунку – спочатку з собою, а згодом і з людьми поза межами деструктивної групи. Особливою трудностю стає відновлення взаємин із сім'єю: роки культової ізоляції та індоктринації створюють глибоку емоційну прірву, яку подолати можливо лише через підтримку, терпеливе слухання та прийняття. Водночас автори наголошують: найбільшу користь колишні члени бачать у контакті з тими, хто пережив схожий досвід. Така спільність болю та одужання стає простором, де особа знову може вчитися довіряти. На думку дослідників, процес повернення до «звичайного» життя потребує не лише психологічного супроводу, але й духовного відновлення – переосмислення власної гідності, свободи й місця у світі без примусу та страху. Саме тому вони наголошують на необхідності залучення фахових служб психічного здоров'я, здатних підтримати людину в її тривалому процесі інтеграції у світське суспільство, не заперечуючи при цьому її духовних пошуків.

Варто відзначити, що з культовою залежністю люди рідко приходять до спеціаліста прямо. Зазвичай запит формулюється як потреба вирішити «побутові» чи «міжособистісні» проблеми – конфлікти в сім'ї, професійні труднощі, апатію, тривожність тощо, які насправді є наслідками тривалого перебування в деструктивній групі. Це створює особливий формат пастирської й психологічної роботи: терапевт або священник покликаний побачити за поверхневим симптомом глибший духовно-психологічний розлад і обережно використати первинний запит як «точку входу» до глибшого процесу визволення особи.

У цьому контексті особливо дискусійною є позиція Л. Гридковець, яка вказує, що маніпулятивний вплив секти може бути нейтралізований лише шляхом застосування «контрманіпуляції», рівної за силою й механізмом, але протилежної за вектором дії [Див.: 14]. З богословського погляду така логіка несе очевидний ризик: існує спокуса відповісти на насильство свідомості іншим насильством, нехай і з «правильною» метою. Хоча у крайніх випадках може йтися про необхідність жорсткого втручання (наприклад, у ситуаціях загрози життю дитини), у нормальному пастирському та терапевтичному процесі пріоритетом залишається повага до свободи особи як невід'ємного дару Творця. «Переманювання» з одного тотального підпорядкування в інше не є справжнім визволенням, а лише зміною об'єкта залежності.

Сучасна реабілітаційна практика дедалі більше тяжіє до дворівневої моделі комунікації. На зовнішньому, соціальному рівні центральним завданням є створення атмосфери безпеки та безумовного прийняття, включно з повагою до поточного вибору людини (навіть якщо вона ще ототожнює себе з ПУ). Це принципово важливо: різка конфронтація з вірою чи групою клієнта, осуд чи іронія лише активують внутрішній «захисний механізм» культової ідентичності, посилюючи недовіру й закриваючи людину для будь-якого діалогу. На глибшому, психологічному рівні справжня мета полягає в тому, щоб поступово пробудити в людині почуття власної гідності, усвідомлення її неповторності й права бути суб'єктом, а не «інструментом» у чийхось руках.

Тут богословська антропологія та психологія фактично збігаються: ідеться про відновлення відчуття себе як особи, створеної за образом Божим, покликаної до свободи й відповідального самовизначення, а не до механічного виконання зовнішніх наказів.

Абсолютно принциповою умовою залишається нейтральність щодо конкретної групи: відверта демонстрація негативного ставлення до ПУ майже гарантовано викликає «замикання» клієнта й переводить його в режим захисту культу, який він сприймає як власну ідентичність. Будь-яка терапія втрачає сенс, якщо людина не залишається суб'єктом діалогу, а знову перетворюється на об'єкт «обробки», хай навіть під релігійними гаслами.

У цьому контексті логічною видається думка, що психолог, психотерапевт чи священник, який працює з жертвами ПУ, має володіти певною мірою харизми – не в сенсі культу особи, а в сенсі особистісної привабливості, емпатії та здатності надихати. Завдання фахівця – на певний час стати для клієнта «сильнішою фігурою», ніж лідер культу, щоб зняти гіпнотичний ореол останнього. Однак цілком принципово, що ця «підміна» має бути тимчасовою: терапевт не повинен зайняти місце нового «гуру», а навпаки – поступово відходити в тінь, сприяючи народженню у людини здатності стояти на власних ногах і самостійно ухвалювати рішення.

Особливо делікатною є реабілітація підлітків. У цьому віці потреба в авторитеті, приналежності й визнанні є надзвичайно високою, а отже – культурально «ідеальною» для ПУ. Саме тому важливо не обмежуватися лише заборонами чи моралізаторством. Практика показує, що першочерговим завданням є фізичне дистанціювання підлітка від групи та формування альтернативного середовища досвіду – насиченого, згуртованого, емоційно позитивного. У цьому сенсі цінними є спільні подорожі, табори, туристичні походи, де формується реальний «командний дух» і досвід взаємної підтримки. Для богословського бачення це також важливо: Церква покликана не лише застерігати від хибних шляхів, а й пропонувати живу, привабливу,

спільнотну альтернативу – реальний досвід «тіла Христового», де молодь відчуває себе потрібною, почутою й улюбленою.

Особливу роль відіграють фігури позитивних авторитетів – тренера, педагога, наставника, священника – які втілюють здоровий, життєствердний формат лідерства як служіння, а не як домінування. У цьому можна побачити принципову відмінність між харизмою справжнього пастиря та харизмою культу: перший веде людину до Бога та розкриття її свободи, другий – до себе і до зрощення залежності.

Сучасні дослідження переконливо показують, що культову залежність доцільно розглядати як різновид нехімічної адикції. С. Хассан прямо вказує, що процес реабілітації постраждалих від деструктивних культів за складністю і тривалістю співвідносний із лікуванням тяжких форм хімічної чи поведінкової залежності [69, р. 58-60]. На рівні нейрофізіології йдеться про схожі механізми: зовнішній об'єкт – харизматичний лідер, група, ідеологія – стає «джерелом винагороди», стимулюючи дофамінергічну систему мозку та закріплюючи патологічні патерни. У богословському словнику це нічого іншого, як ідолопоклонство: заміна Бога чимось створеним, що привласнює собі функцію абсолютного смислу й контролю над людиною.

О. Ліщинська підкреслює, що будь-яка форма залежності веде до глибокої деформації особистості, аж до небезпеки «втрати власного Я» [34, с. 132-133]. У духовній мові це означає поступову відмову від власної суб'єктності, від дару свободи й відповідальності, що є сутнісними для християнського розуміння людини. Саме тому реабілітація має на меті не просто «вивести з секти», а відбудувати особистість як таку.

Важливим внеском у практику реабілітації є методологія С. Хассана, що трансформувалася від жорстких форм депрограмування до гуманнішого «Стратегічного інтерактивного підходу» (Strategic Interactive Approach – SIA) [69]. Її цінність полягає в тому, що вона відмовляється від силового ламання й спирається на повагу до гідності постраждалої людини, на відновлення довіри та залучення найближчого оточення. Богословськи це важливо:

справжнє зцілення не може будуватися на насильстві, навіть якщо воно вмотивоване «благими намірами».

Ключовою концепцією Хассана є ідея дуальної ідентичності: у психіці адепта співіснують «культова» і «автентична» особистості. Перша захищає доктрину групи, блокує критику й відкидає альтернативні джерела інформації; друга зберігає справжні спогади, почуття, цінності людини до вступу в культ. Завдання реабілітації полягає не в боротьбі з «культовою особистістю» (що лише посилює опір), а в послідовному зміцненні автентичної особистості, щоб вона знову стала центром самосвідомості. Це значною мірою перегукується з християнським розумінням покаяння як повернення до «справжнього себе» перед Богом, до відновлення правдивої ідентичності, а не лише зміни зовнішньої поведінки.

Послідовність етапів, запропонована Хассаном, логічно співвідноситься з багаторівневою (в т. ч. третинною) профілактикою. Спершу – робота з родиною, формування безпечного, несуддівського середовища; потім – стратегічна взаємодія, де через запитання, приклади інших культів і модель ВІТЕ людина поступово усвідомлює механізми маніпуляції; нарешті – тривалий процес відновлення, що включає роботу з травмою, фобіями, відновленням життєвої історії та соціальних зв'язків [69, р. 147-180; р. 215-230]. Усе це демонструє, що визволення від культу – це не одномоментний «перехід», а шлях, який вимагає терпіння, підтримки та чіткої структури допомоги.

З огляду на український контекст, лишається очевидною потреба у створенні спеціалізованої інфраструктури реабілітації: центрів, де працювали б міждисциплінарні команди (психологи, психотерапевти, священнослужителі, соціальні працівники), які вміють працювати зі станами посттравматичного стресу, залежностями та руйнуванням сімейних систем. Особливо важливо, щоб у цих командах були священники, здатні поєднати пастирський досвід із базовими знаннями в галузі психотерапії, щоб духовний

супровід не підмінював собою професійну допомогу, але з нею співпрацював (Це актуалізує проблему інституалізації медичного капеланства в Україні).

Наріжним каменем такої системи має стати комплексна соціальна підтримка: допомога у працевлаштуванні, відновленні освіти, пошуку житла, юридичний супровід, робота з родиною, групи взаємопідтримки. Із богословського погляду це конкретне втілення християнського принципу діяконії – служіння тим, хто опинився «на узбіччі» через духовну експлуатацію й обман.

Паралельно необхідною є широка інформаційно-просвітницька діяльність: роз'яснення механізмів культового впливу, формування в суспільстві адекватного ставлення до жертв ПУ (як до тих, хто потребує допомоги, а не осуду), навчання навичкам раннього розпізнання деструктивних груп. Тут особливої ваги набуває співпраця державних структур, освітнього середовища та традиційних церков, які можуть донести до людей, що культова залежність – це не «дивина» чи «духовна слабкість», а реальний духовно-психологічний розлад, який потребує лікування, співчуття та тривалої супровідної роботи.

Таким чином, реабілітація жертв псевдорелігійних утворень – це не другорядний «додаток» до правової чи інформаційної протидії, а органічна частина християнського служіння людині, яка постраждала від духовного насильства. Йдеться про шлях відновлення особистості, її гідності та свободи – того фундаменту, без якого жодна духовна чи суспільна трансформація не може бути істинною.

ВИСНОВКИ

За результатами проведеного дослідження, ми дійшли до таких висновків:

1. Концепт «псевдорелігійне утворення» (ПУ) обґрунтовано як міждисциплінарний феномен, який неможливо адекватно описати в межах одного – богословського, релігієзнавчого чи психологічного – підходу. Показано, що ПУ поєднують імітацію релігійної форми з відсутністю справжнього трансцендентного виміру: вони відтворюють структурні елементи релігії (символіку, обрядовість, авторитетні тексти, модель спільноти), але сакралізують переважно об'єкти природного, соціального чи психічного порядку – націю, лідера, «енергії», власне «я». Завдяки аналізу етимології понять «релігія» та «псевдо», а також залученню богословських дефініцій, сформульовано якісну відмінність псевдорелігії від автентичної релігії: перша не має реального зв'язку з Божественним, а лише сконструйовано його імітує. У цьому контексті поняття «псевдорелігія» було співвіднесено з термінами «культ» і «секта»: якщо «псевдорелігія» фіксує насамперед змістову підміну духовного досвіду, то «культ» описує функціонально-поведінкові характеристики (контроль свідомості, маніпуляція, культ лідера), а «секта» – структурно-організаційні особливості відокремленої групи з претензією на ексклюзивність.

На основі підходів С. Хассана та М. Сінгер доведено, що ключовим критерієм віднесення тієї чи іншої течії до ПУ є не «нетрадиційність» чи «неортодоксальність» вірувань, а ступінь психологічного та соціального контролю: застосування системних форм впливу на поведінку, інформаційне поле, мислення та емоції, авторитарне лідерство, тоталітарна внутрішня структура, експлуатація та програми реформування мислення. Саме комплекс цих ознак дозволяє відмежувати деструктивні культи від різноманіття новітніх релігійних рухів, частина з яких може бути богословськи хибною або маргінальною, але не обов'язково деструктивною в соціально-психологічному сенсі.

2. Розгляд класифікаційних моделей псевдорелігійних утворень показав, що феномен ПУ є багатовимірним і вимагає одночасного застосування кількох типологізацій. Соціально-функціональний підхід дав змогу окреслити спектр форм, у яких діють ПУ: від відкритих «церков», центрів духовного розвитку та філософських шкіл до бойових мистецтв із езотеричним підтекстом і центрів «нетрадиційної медицини». У богословському вимірі це дозволило виявити одну з ключових небезпек: присвоєння сакральної риторики сферами, які не мають жодного кореня в Одкровенні та фактично працюють як механізми психологічної чи комерційної експлуатації. Генетичні класифікації (неохристиянські, орієнталістські, синкретичні, неоязичницькі, саєнтологічні, езотеричні тощо) показали, які саме елементи християнської віри викривляються – від догматики до розуміння Бога, людини й спасіння, – а також як на ґрунті цих викривлень вибудовуються нові, псевдорелігійні системи. Типологія за ставленням до сакрального (формули «Церква – ні, Христос – так», «Христос – ні, Бог – так», «Бог – ні, релігія – так», «Релігія – ні, Сакральне – так») дала змогу показати, що більшість ПУ не просто відхиляються від традиції, а системно замінюють ключові опорні пункти християнської віри іншими центрами смислу – інституцією, безособовим Абсолютом, саморозвитком, магічним сакрумом. Додаткові класифікації за типом влади (теократичні, авторитарні, ієрархічні, харизматичні моделі) та за сферою впливу (релігійні, політичні, освітньо-терапевтичні, бізнесові культи) засвідчили, що ПУ здатні гнучко адаптувати свої форми під запити сучасної людини, зберігаючи незмінними базові риси: авторитарну структуру, маніпулятивне ставлення до особи та використання духовної риторики як інструмента контролю й досягнення земних цілей.

Доведено, що ПУ не є випадковою чи лише термінологічною категорією, а позначають специфічний тип релігієподібних структур, де імітація релігії поєднується з глибинним посяганням на свободу та гідність особи. Встановлено, що класифікації ПУ – за походженням, за доктриною, за формою функціонування, за типом влади, за ставленням до сакрального та за сферою

діяльності – не суперечать одна одній, а взаємодоповнюються, дозволяючи побачити цей феномен одночасно з боку його ідейних джерел, організаційної логіки та практичних наслідків. Отримані результати формують концептуальний фундамент для подальшого історико-богословського аналізу конкретних псевдорелігійних утворень в Україні, а також для оцінки їхнього духовно-морального та суспільного впливу, що буде предметом наступного розділу.

3. Історико-богословський аналіз псевдорелігійних утворень українського походження дозволив окреслити їх не як випадковий маргінальний феномен, а як глибоко вкорінений наслідок духовно-історичної травми, завданої тоталітарним ХХ століттям. Показано, що радянська квазірелігія з її «єдиновірцями» та «іновірцями», культом «світлого майбутнього» і заміщенням страху Божого страхом перед державою сформувала деформовану релігійну свідомість, у якій сакральне було інструменталізоване й знижене до рівня ідеологічного контролю. Після краху цієї системи утворився не просто ідеологічний, а онтологічний вакуум: люди втратили «великий наратив», але не повернулися автоматично до живої церковної традиції. Було доведено, що саме в цьому просторі духовної рани, де відсутня навичка розрізнення істинної та хибної релігійності, й постали численні псевдорелігійні утворення, які наслідують тоталітарну логіку СРСР, змінюючи лише риторику та зовнішню форму.

Дослідження показало, що історичні, психологічні та культурні чинники в Україні взаємно підсилювали одне одного, створюючи сприятливе середовище для ПУ. Релігійна лібералізація початку 1990-х років, за відсутності богословськи зрілої культури свободи, перетворилася на простір духовної вразливості: Церква, ослаблена переслідуваннями, не встигала адекватно відповісти на виклики плюралізму, тоді як культи оперативно запропонували «легку» духовність без покаяння, відповідальності й аскетичності. Показано, що глибинні психологічні травми – самотність, страх, втрата сенсу – були експлуатовані шляхом «бомбардування любов'ю» та псевдоспільнотної

інтеграції, яка імітує церковну соборність, але насправді формує духовне рабство. Окремо наголошено на ролі культурного чинника – двовір'я, магічного мислення, схильності до синкретизму, – які, будучи довгий час напівусвідомленими, стали основою для неоязичницьких, New Age та інших рухів, що обіцяють «чудо без Бога» і «силу без смирення». Усе це дозволило обґрунтувати висновок: виникнення ПУ в Україні є не тільки історичною закономірністю перехідного періоду, а й наслідком глибокої кризи релігійної свідомості, яка втратила живий зв'язок із Одкровенням.

4. Духовно-моральний вплив ПУ на особистість і суспільство має системний і багаторівневий характер. На основі праць Л. Гридковець, С. Хассена, М. Сінгер та інших показано, що механізм вербування та утримання в ПУ є поетапним і технологічно вибудованим: від породження сумніву й індукованого ступору – через «часткову правду» і зниження критичності – до вживлення маніпулятивного контенту, який повністю підміняє цінності адепта. Доведено, що результатом цього процесу стає не лише психологічна травма, а глибока етична деформація: втрата моральної автономії, «експлуатація совісті», виправдання брехні, агресії та експлуатації «вищою метою». У богословському вимірі це окреслено як руйнування образу Божого в людині, яка перестає бути вільним відповідальним суб'єктом і перетворюється на засіб реалізації волі лідера або групи.

Окремим, принципово важливим результатом дослідження стало викриття псевдорелігійного виміру структур, які формально належать до традиційного християнства, але фактично функціонують як носії деструктивної ідеології. На прикладі УПЦ (МП) показано, що релігійна оболонка може бути використана для впровадження політико-ідеологічних доктрин на кшталт «русского міра», які жодним чином не корелюють з Євангелієм і прямо суперечать християнським чеснотам любові, миру та правди. Підміна релігійної ідентичності політичною, сакралізація зовнішнього центру влади, використання «образу ворога», ефект «обложеної фортеці» – усе це дозволило обґрунтувати тезу, що окремі інституційні структури можуть функціонувати

як ПУ, навіть якщо формально апелюють до православної традиції. З богословської точки зору це означає радикальне викривлення місії Церкви, яка замість ведення до Бога використовується як інструмент «м'якої сили» в гібридній війні.

Доведено, що діяльність ПУ створює не лише індивідуальні, а й масштабні соціальні наслідки: руйнування сімей, деформація виховних функцій, формування антисоціальної поведінки (відмова від медицини, освіти, громадянських обов'язків), економічна експлуатація, поширення конспірології та екстремізму, підрив довіри до держави, науки та традиційних церков. У термінах християнської антропології це описано як комплексний наступ на свободу й гідність особи, а також на соборний вимір суспільства. Продемонстровано, що ПУ в Україні є продуктом конкретного історичного контексту й одночасно чинником глибокої духовної та суспільної деструкції.

5. Завдання формування стратегій подолання негативного впливу псевдорелігійних утворень (ПУ) в Україні потребує одночасно правової, соціальної й богословської відповіді. Аналіз державно-правових механізмів показав, що сьогодні українська правова система не має ані чітких дефініцій на кшталт «деструктивна секта» чи «тоталітарне релігійне об'єднання», ані цілісного адміністративно-правового інструментарію реагування на їхню діяльність. Виявлено колізії між Законом України «Про громадські об'єднання» та нормами КУпАП щодо кола суб'єктів відповідальності, відсутність превентивних повноважень Національної поліції, недостатність напрацьованої судової практики та методичних рекомендацій. Доведено, що чинне законодавство фактично дозволяє ПУ користуватися «сірою зоною» між свободою совісті та відсутністю спеціальної норми, яка би враховувала їхню специфічну деструктивність.

У ході дослідження було обґрунтовано необхідність принципового зсуву від доктринального до функціонально-кримінологічного підходу: держава не покликана оцінювати «істинність» віровчення, але зобов'язана реагувати там, де під релігійною риторикою відбувається системне порушення гідності й

свободи особи. Саме тому в якості ключових орієнтирів запропоновано імплементацію науково верифікованих критеріїв контролю свідомості (зокрема, моделі ВІТЕ С. Хассана) у правозастосовну практику, кваліфікацію соціальної ізоляції як форми психологічного насильства, а також чітке розмежування законної релігійної пожертви та фінансової експлуатації, що здійснюється під тиском чи в умовах психологічного поневолення. Окреслено необхідність посилення відповідальності за антимедичну діяльність і пропаганду відмови від лікування, а також за ідеологічний екстремізм і підлив національної безпеки під релігійним прикриттям. Показано, що без спеціальної підготовки правоохоронців у релігієзнавчій та богословській проблематиці, без міжвідомчої співпраці держави, експертного середовища та церков навіть найдосконаліші норми залишатимуться формальними.

6. Продемонстровано, що навіть найбільш продумана правова модель протидії ПУ буде недостатньою, якщо не спиратиметься на цілісну систему соціальної превенції та реабілітації. Було аргументовано, що йдеться не лише про захист суспільства, а передусім про відновлення особистості, чия свобода, довіра та здатність до стосунку з Богом і ближнім були травмовані. На макрорівні доведено ключову роль єдиної національної ідеї та традиційних духовно-моральних цінностей як «соціального імунітету» проти культових впливів: суспільство, в якому цінуються гідність, свобода, солідарність, справедливість, значно менше вразливе до псевдорелігійних ідеологій, що живляться страхом, роз'єднанням і конспірологією. Підкреслено особливу місію традиційних церков як суб'єктів національної безпеки: вони не лише забезпечують духовно-моральне виховання й соціальне служіння, але й здатні формувати навички духовного розрізнення – здатність відрізнити автентичну віру від культових підмін.

На мікрорівні дослідження показало, що реабілітація осіб, які постраждали від ПУ, має розглядатися як комплексний, тривалий і багаторівневий процес, близький до лікування нехімічних адикцій. На основі праць С. Хассана, О. Ліщинської та інших авторів було доведено, що культова залежність

супроводжується глибокою деформацією ідентичності, яку можна описати як співіснування «культової» та «автентичної» особистостей. Реабілітаційні стратегії мають бути спрямовані не на силове «ламання» культової ідентичності, а на поступове зміцнення автентичного «я» через безпечні стосунки, відновлення життєвої історії, подолання індоктринованих фобій і повернення здатності до самостійного морального вибору. Було показано, що найбільш перспективними є підходи, які поєднують психотерапевтичні методики (зокрема, Стратегічний інтерактивний підхід), духовний супровід та соціальну підтримку в межах міждисциплінарних команд.

Окремо обґрунтовано потребу створення в Україні спеціалізованої інфраструктури реабілітації – центрів, де би системно поєднувалися психологічна допомога, духовний супровід (у тому числі медичне капеланство), юридична підтримка, допомога у працевлаштуванні та відновленні соціальних зв'язків. Наголошено, що підлітки та молодь потребують особливих форматів роботи – альтернативних спільнот, простору позитивного лідерства, досвіду солідарності й командної взаємодії, які б протистояли ізоляції та авторитарному контролю в ПУ. Показано, що без широкої інформаційно-просвітницької роботи – формування критичного мислення, медіаграмотності, адекватного ставлення до жертв культів – суспільство залишатиметься уразливим до циклічного відтворення тих самих деструктивних сценаріїв.

Стратегії подолання негативного впливу псевдорелігійних утворень не можуть обмежуватися ані репресивними механізмами, ані суто пастирською чи терапевтичною опікою. Вони мають бути інтегрованими: правова система – чітко фіксувати й карати деструктивну діяльність, наукова спільнота – надавати верифіковані критерії деструктивності, традиційні церкви – формувати духовну грамотність та спільнотну підтримку, психотерапевтичні та соціальні служби – супроводжувати процес реабілітації й реінтеграції. У богословському вимірі йдеться про захист і відновлення образу Божого в людині та соборності в суспільстві; в правовому – про реальний, а не

декларативний захист свободи совісті; в соціальному – про зміцнення національної стійкості. Саме синергія цих вимірів і становить зміст запропонованих стратегій протидії ПУ, які спрямовані не тільки на нейтралізацію їхнього впливу, але й на довготривале оздоровлення українського суспільства.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ ТА ЛІТЕРАТУРИ

1. Арістова А. В. Релігійні конфлікти в перехідних європейських суспільствах: природа, динаміка, вплив на релігійно-суспільні процеси : дис. ... д-ра філос. наук : 09.00.11 / Арістова Аліна Володимирівна ; Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. Київ, 2008. 491 с.
2. «Квазірелігія». *Велика українська енциклопедія*. URL: <https://vue.gov.ua/Квазірелігія> (дата звернення: 08.08.2025).
3. «Поняття «секта» у світі не існує – це елемент російської пропаганди». *Громадське радіо*. 14 листопада 2023 року. URL: <https://hromadske.radio/podcasts/603-700-km/poniattia-sekta-ne-isnuie-u-sviti-tse-element-rosiys-koi-propahandy-ihor-kozlovs-kyu> (дата звернення: 03.10.2025).
4. «Псевдо». Тлумачення із «Словника української мови». URL: <https://slovnyk.ua/index.php?swrd=псевдо#:~:text=псевдо&text=ПСЕВДО...,псевдомистецтво%20і%20т> (дата звернення: 09.09.2025).
5. «Релігія». *Великий тлумачний словник сучасної мови*. URL: <https://slovnyk.me/dict/vts/pelirija> (дата звернення: 02.09.2025).
6. Байрак М. В. Конституційно-правові засади церковної політики в Україні: навчальний посібник. Запоріжжя : ГУ «ЗІДМУ», 2003. 52 с.
7. Беловешкін А. Спотворює картину світу. Чим небезпечна залежність від ідеї. *НВ. Життя*. 9 лютого 2022 року. URL: <https://life.nv.ua/ukr/blogs/nehimichna-zalezhnist-yak-dopomogti-zhertvam-propagandi-psihične-zdorov-ya-50215324.html> (дата звернення: 02.10.2025).
8. Біблія. Сучасний переклад з давньоєврейської та давньогрецької мов. Перше видання. Київ : Укр. Бібл. Т-во, 2020. 1168 с.
9. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. Київ : Основи, 1998. 534 с. URL: <http://litopys.org.ua/weber/wbs.htm> (дата звернення: 02.10.2025).

10. Горбулін В. П., Литвиненко О. В. Національна безпека: український вимір. Київ : ПП «Інтертехнологія», 2008. 104 с.
11. Говорун К. (архім.) Політичне православ'я: доктрина, що розділяє Церкву / архім. Кирило (Говорун); пер. з англ. О. Панича. Київ : Дух і Літера, 2019. 152 с.
12. Горохолінська І. Безпековий потенціал богословської освіти. *Феномен безпеки: соціально-гуманітарні виміри* / за заг. наук. редакцією Віталія Мудракова. Хмельницький: ФОП Мельник А.А., 2022. С. 277-291. URL: <https://archer.chnu.edu.ua/xmlui/handle/123456789/4836>
13. Горохолінська І. В. «Візуалізація» соціальних функцій релігії через оптику війни. *Культурологічний альманах*. 2023 (3). С. 106–111. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.3.14>
14. Гридковець Л. М. Деструктивний вплив культового мислення на духовно-психологічні процеси особистості в період особистісних криз. *Наукові записки Українського католицького університету*. Львів : УКУ, 2014. С. 244-260.
15. Гридковець Л. М. Вплив культового фактору на розвиток змінених станів свідомості в особистості. *Практична психологія та соціальна робота*. 2008. № 11. С. 7-12.
16. Гридковець Л. М. Вплив змінених станів свідомості людини на переживання видінь та галюцинацій. *Матеріали міжнародної науково-практичної конференції: Психологічна безпека та адаптація особистості*. Київ ; Дніпропетровськ, 2007. С. 9-17.
17. Деномінація. *Українська релігієзнавча енциклопедія*. URL: <https://ure-online.info/encyclopedia/denominatsiya/> (дата звернення: 03.09.2025)
18. Дмитренко М. А. Суспільні трансформації та політичні аспекти загроз національній безпеці України: [монографія]. К. : Знання України, 2006. 348 с.
19. Дудар Н. П., Филипович Л. О. Нові релігійні течії: український контекст (огляд, документи, переклади). Київ : Наук. думка, 2000. 132 с.

20. Єленський В. Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття. Львів: Видавництво УКУ, 2013. 504 с.
21. Єленський В. Є., Перебенесюк В. П. Релігія. Церква. Молодь. Київ : АЛД, 1996. 160 с.
22. Жук-Гординський Ю. Цінності та моральні орієнтири молоді, яка покинула тоталітарні секти : магістр. робота / Ю. Жук-Гординський ; Український католицький університет. Львів, 2021. 85 с. URL: <https://er.ucu.edu.ua/items/4f11458d-9d51-40bd-b195-4da36e0e9638>
23. Здіорук С. І. Суспільно-релігійні відносини: виклики XXI століття: [монографія]. Київ : Знання України, 2005. 552 с.
24. Здіорук С. Національна Церква у контексті державотворення в Україні. *Розбудова держави*. 1994. № 1. С. 51-56.
25. Казанова Х. Релігія в сучасному світі: плюралізм, секуляризація, глобалізація / пер. Р. Скакун. Львів : Вид-во УКУ, 2019. 348 с.
26. Коваленко, Е. А. Нові релігійні течії як девіація. Вісник Харківського університету. Сер. Теорія культури і філософія науки. Харків, 2015. № 1142, вип. 52. С. 81-88. URL: <http://openarchive.nure.ua/handle/document/2396> (дата звернення: 01.10.2025).
27. Ковальчук Й.-Я. Деструктивна практика сучасного сектантства. Львів : [б. в.], 2006. 146 с.
28. Кодекс України про адміністративні правопорушення: Закон від 07.12.1984 № 8073-Х. 1984. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/80731-10#Text> (дата звернення: 11.09.2025).
29. Колодний А. М. Релігія в духовному житті українського народу. Київ : УІБЦ, 1994. 248 с.
30. Колодний А., Лобовик Б. Релігієзнавчий словник / ред. В.-н. р. НАН України. К. : Четверта хвиля, 1996. 392 с.

31. Конституція України. 28 червня 1996 року. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/254%D0%BA/96-%D0%B2%D1%80#Text> (дата звернення: 11.09.2025).
32. Кримінологія : підручник [Текст] / О. М. Джужа, В. В. Василевич, В. В. Черней, С. С. Чернявський та ін. ; за заг. ред. д-ра юрид. наук, проф. В. В. Чернея ; за наук. ред. д-ра юрид. наук, проф. О. М. Джужі. Київ : Нац. акад. внутр. справ, 2020. 612 с.
33. Куровський В. В. Сучасна українська етнічна релігія: суть та основні течії. *Українське релігієзнавство*. 2005. № 33. С. 34-46.
34. Ліщинська О. А. Соціально-психологічні механізми культової психічної залежності особистості в деструктивних тоталітарних організаціях : дис. ... д-ра психол. наук : 19.00.05 – соціальна психологія / Ліщинська Олена Альбертівна ; Інститут соціальної та політичної психології АПН України. – К. : [б. в.], 2010. 426 с. <http://journals.lvduvs.lviv.ua/index.php/psychology/article/view/11/11>
35. Ломака І., Микитин А. Релігійна складова національної безпеки держави. *Вісник Прикарпатського університету. Серія: Політологія*. 2024. № 19. С. 113-121. DOI: <https://doi.org/10.32782/2312-1815/2024-19-13>
36. Луценко І. Г. Питання класифікації тоталітарних сект та їх значення для протидії злочинності. *Вісник Кримінологічної асоціації України*. 2016. № 2 (13). С. 211-222. URL: <https://er.ucu.edu.ua/server/api/core/bitstreams/0516fba6-b553-47d1-88e7-7a84e0a6a00e/content>
37. Луценко І. Г. Протидія діяльності тоталітарних сект: кримінологічні засади : автореф. дис. ... канд. юрид. наук : 12.00.08 / І. Г. Луценко ; Харків. нац. ун-т внутріш. справ, МВС України. Харків, 2018. 20 с. URL: <https://dspace.univd.edu.ua/server/api/core/bitstreams/324f8bd9-f3b3-4169-bbfd-baa7a604eb11/content> (дата звернення: 02.09.2025).

- 38.Москалюк К. О. «Аллатра» – новітній езотеричний рух за старими окультними шаблонами/ *Труди Київської Духовної Академії*. 2016. Вип. 16. С. 225-231. DOI: <https://doi.org/10.35332/2411-4677.2016.16.19>
- 39.Новітні та нетрадиційні релігії, містичні рухи у суспільно-політичній сфері України / В. М. Петрик та ін. К. : Вид-во Європ. ун-ту, 2002. 331 с.
- 40.Орлов В. Генеза нових релігійних течій у сучасній українській та зарубіжній історіографії. *Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету. Серія Історія*. 2012. Вип. 51. С.265-271. URL: http://dspace.tnpu.edu.ua/bitstream/123456789/9577/1/51_Orlov.pdf
- 41.Паша Мерседес: хати, бізнес і віра в дорогі авто. *BIHUS Info*. URL: https://www.youtube.com/watch?v=_1bCLI0HAK4 (дата звернення: 03.08.2025).
- 42.Перевезій В. Політична участь релігійних організацій як фактор конфліктогенності релігійного середовища (на прикладі виборчої кампанії 2006 р.). *Наукові записки інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України: зб. наук. праць*. 2007. Т. 33. С. 154-171. URL: https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2018/07/perevezii_politychna.pdf
- 43.Петасюк О. І., Степанов Ю. О. Релігійні організації як інструмент російського впливу на українське суспільство (1991–2014 рр.). *Young Scientist*. 2025. № 2 (133). С. 69-73. <https://doi.org/10.32839/2304-5809/2025-2-133-36>
- 44.Петрик В. М., Сьомін С. В. Нетрадиційні релігійні та містичні культури України: навчальний посібник / ред. В. В. Остроухова. Київ : Росава, 2003. 336 с
- 45.Понад 170 проваджень порушено проти священиків УПЦ (МП), висунуто 122 підозри: Малюк про «агентів у рясах». *UNN. Ukrainian National News*. 25 червня 2024 року. URL: <https://unn.ua/en/news/more->

- [than-170-proceedings-initiated-against-uoc-mp-priests-122-suspicions-issued-maliuk-on-agents-in-cassocks](#) (дата звернення: 01.10.2025).
46. Православ'я страждає від недостатнього осмислення сучасності та втрати єдності – Єленський. *Ukrinform*. 31 травня 2025. URL: <https://www.ukrinform.ua/rubric-ato/3999138-pravoslava-strazdae-vid-nedostatnogo-osmislenna-sucasnosti-ta-vtrati-ednosti-elenskij.html> (дата звернення: 03.10.2025)
47. Про громадські об'єднання: Закон України від 22.03.2012 № 4572-VI. 2013. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/4572-17#Text> (дата звернення: 11.09.2025).
48. Про свободу совісті та релігійні організації. 23 квітня 1991 року. URL: <https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/987-12#Text> (дата звернення: 11.09.2025).
49. Релігійний синкретизм. *Велика українська енциклопедія*. URL: https://vue.gov.ua/%D0%A0%D0%B5%D0%BB%D1%96%D0%B3%D1%96%D0%B9%D0%BD%D0%B8%D0%B9_%D1%81%D0%B8%D0%BD%D0%BA%D1%80%D0%B5%D1%82%D0%B8%D0%B7%D0%BC (дата звернення: 02.09.2025).
50. Релігія і влада: Церква в контексті побудови громадянського суспільства в Україні: зб. матеріалів до засідання круглого столу. Київ, 1999. 82 с.
51. Рибачук М. Ф. Українська нація. Етнопсихологічні та релігійні чинники розвитку. *Віче*. 2001. № 9. С. 104-119.
52. СБУ перехопила телефонні розмови Митрополита УПЦ (МП) Павла. *СБУ*. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=6qDoWr9CVto> (дата звернення: 01.10.2023).

- 53.Секта релігійна. Українська релігієзнавча енциклопедія.
URL: <https://ure-online.info/encyclopedia/sekta-religijna/> (дата звернення: 01.10.2025).
- 54.Талах А. М. Деструктивні релігійні організації: проблематика кримінологічного аналізу визначення понять. Прикарпатський юридичний вісник. 2018. Вип. 2(5.2). С. 119–124. URL: [http://nbuv.gov.ua/UJRN/Pjuv_2018_2\(5\)](http://nbuv.gov.ua/UJRN/Pjuv_2018_2(5))
- 55.Слівінський П. Й. Релігійний вінегрет: кілька слів про нові релігійні і парарелігійні форми / пер. Г. Теодорович. Львів : Свічадо, 1999. 116 с.
- 56.Стратегії розвитку України: теорія і практика / ред. О. С. Власюк. Київ : НІСД, 2002. 864 с.
- 57.Сьомін С. В. Міжнародні християнські організації та національна безпека України: монографія. Київ : НІСД, 1999. 267 с.
- 58.Указ Президента України від 26.05.2015 № 287/2015 «Про рішення Ради національної безпеки і оборони України від 6 травня 2015 року «Про Стратегію національної безпеки України».
URL: <http://zakon.rada.gov.ua/laws/show/287/2015> (дата звернення: 01.10.2025).
- 59.Тально Т. В. Фундаменталістські настрої у неорелігійних громадах як загроза національній безпеці України в умовах війни. *Almanac of Ukrainian Studies*. 2024. № 35. С. 101-114. DOI: <https://doi.org/10.17721/2520-2626/2024.35.13>
- 60.Филипович Л. Нові релігійні течії в українському соціумі: зміна стратегій. *Українське релігієзнавство*. 2009. № 50. URL: https://www.researchgate.net/publication/339288588_Novi_religijni_tecii_v_ukrainskomu_sociumi (дата звернення: 02.09.2025).
- 61.Филипович Л. О. Нові релігійні течії в сучасному українському соціумі. *Культура і релігія*. 16 грудня 2023 року. URL: <https://crj.fi/novi-religijni-techi%D1%97-v-suchasnomu-ukra%D1%97nskomu-socziumi/> (дата звернення: 02.09.2025).

62. Филипович Л. О. Трансформація функціональності релігії в сучасну добу: причини і наслідки. *Українське релігієзнавство*. 2016. № 78. С. 61-67.
63. Язичницькі світоглядні елементи у віруваннях і традиціях українського народу. *Релігієзнавство* : навч. посіб. / за ред. А. М. Колодного. Київ : Знання, 1996. С. 161-188.
64. Abgrall J.-M. La mécanique des sectes. Paris : Payot, 1996. 348 p. URL: https://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_1997_num_28_3_2900_t1_0411_0000_3 (дата звернення: 12.08.2025)
65. Brodestkyi, Oleksandr and Horokholinska, Iryna (2023) "The Security Dimensions of Religious Life in Ukraine: A Focus On Orthodoxy in the Cross-Border Chernivtsi Region," *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*: Vol. 43 : Iss. 6 , Article 5. DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2440> Available at: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol43/iss6/5>
66. Brodetskyi, Oleksandr and Horokholinska, Iryna (2025) "Ideas of the "Russian World" and Ukraine: Value Epicrisis on the Ukrainian Orthodox Church Under the Moscow Patriarchate," *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*: Vol. 45 : Iss. 9 , Article 2. DOI: <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2674> Available at: <https://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol45/iss9/2>
67. Chackalackal S. Pseudo-Religion, Fundamentalism, and Violence. *Journal of Dharma*. 2009. Vol. 34, No. 3. P. 281-300. URL: <https://dvkjournals.in/index.php/jd/article/view/460>
68. Ellwood R. S. The Encyclopedia of World Religions. New York : Infobase Publishing, 2008. 109 p. URL: <https://books.google.com/books?id=1pGbdI4L0qsC> (дата звернення: 09.08.2025).

69. Hassan S. Combating Cult Mind Control. Newton, MA : Freedom of Mind Press, 2015. 438 p.
URL: https://www.goodreads.com/book/show/173711.Combatting_Cult_Mind_Control (дата звернення: 06.08.2025).
70. MokRec. Що не так з УПЦ МП: розслідування і новини.
URL: <https://www.youtube.com/watch?v=mKsgul4Qv6o> (дата звернення: 01.10.2025).
71. Singer M. T., Lalich J. Cults in Our Midst: The Hidden Menace in Our Everyday Lives. San Francisco : Jossey-Bass, 1995. 358 p. URL: https://pearl-hifi.com/11_Spirited_Growth/10_Health_Pos/01_Worthy_Authors/Cults_in_Our_Midst_The_Continuing_Fight_Against_Their_Hidden_Menace.pdf (дата звернення: 20.08.2025).
72. Ukrainian society, state and church in war. Church and religious situation in Ukraine-2024 : information materials. *Razumkov Centre*. Київ, 2025.
URL: <https://razumkov.org.ua/images/2025/01/28/2024-Religiya-religion-FIN.pdf> (дата звернення: 03.10.2025).
73. Wallis R. The Elementary Forms of the New Religious Life. London–Boston–Melbourne–Henley : Routledge & Kegan Paul, 1984. 156 p.
URL: https://www.academia.edu/61208861/The_elementary_forms_of_the_new_religious_life_Roy_Wallis_London_Routledge_and_Kegan_Paul_1984_pp_156_E12_50 (дата звернення: 02.09.2025).
74. Wallis R. The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology. New York : Columbia University Press, 1976. 320 p.
75. Witvliet M. I., Amarillo D., Eriksson L., Larsson L., Savic I. Being in-between: exploring former cult members' experiences of an acculturation process using the cultural formulation interview (DSM-5). *BMC Psychology*.

2023. Vol. 11, No. 1. Article No. 231. DOI: <https://doi.org/10.1186/s40359-023-01349-8>

ЗАЯВА

студента Дмитрука Олександра Миколайовича

(номер індивідуального навчального плану студента 244102)

Я заявляю, що наукова робота на тему "Сучасні псевдорелігійні утворення та культу українського походження: структурно-функціональна природа і духовно-моральний потенціал":

1) Була підготовлена виключно мною, і не порушує авторські права третіх осіб у відповідність із законом про авторське право.

2) Крім того, я заявляю, що надана мною для перевірки електронна версія роботи збігається з друкованою.

Даною заявою я підтверджую, що був проінформований про права та обов'язки студента Університету, про правила, що стосуються перевірки оригінальності наукових робіт. Тому я заявляю, що я згодний на обробку моїх письмових робіт у відповідності з антиплагіатними процедурами Університету, а також на архівування цих робіт в базі даних інтернет системи Turnitin Similarity згідно з антиплагіатними правилами і процедурами Університету.

Я також свідомий того, що у випадку, якщо робота написана мною, за рішенням Комісії університету буде містити факти, які суперечать умовам зазначеним у цій заяві, або, якщо коефіцієнти виходять за межі гранично допустимих норм (згідно **Додатку 4**), робота буде повернута на доопрацювання.

_____ 2025