

ПОТЕНЦІАЛ ЗАСТОСУВАННЯ ПОНЯТТЯ ДОВІРИ ДО ВИВЧЕННЯ РЕЛІГІЙНОГО ПОЛЯ УКРАЇНИ В УМОВАХ СОЦІАЛЬНОЇ АМБІВАЛЕНТНОСТІ

Тенін П. Д.,

аспірант кафедри методології та методів соціологічних досліджень

Київського національного університету імені Тараса Шевченка

ORCID ID: 0000-0002-6404-119X

pavlo.tienin@knu.ua

Сальнікова С. А.,

кандидат соціологічних наук,

доцент кафедри методології та методів соціологічних досліджень

Київського національного університету імені Тараса Шевченка;

доцент кафедри соціології

Українського католицького університету

ORCID ID: 0000-0001-6368-9480

sv.salnikova@knu.ua

У статті здійснено аналіз українського релігійного поля в умовах соціальної амбівалентності з використанням вторинних даних національних компаній KMIC, СОЦІС, Разумков Центр, Інститут соціології НАН України різних років. Автори підсумовують складність вимірювання релігії, спричинену (1) масовими хвилями міграції від 2022 року і (2) незнанням реального складу населення країни, яка живе у війні; (3) розривом між декларованою і практикованою релігійністю як фактором невідвідуваності церков задля уникнення масових заходів через ковід-19 і терористичні атаки росії від 2022 року; (4) численними релігійними переходами пастви і парафій, тощо. Вони висновковують, що попри сталість амбівалентного характеру суспільства, в якому часто можуть співіснувати антонімічні елементи різних ціннісно-нормативних систем або ж протилежні моделі та установки для поведінки, українці більш диференційовано підходять до різних релігійних інститутів та постатей, пропускаючи їх крізь призму національної безпеки та моральних імперативів, особливо в умовах повномасштабного вторгнення. Автори пропонують розширити потенціал використання довіри як багатовимірною поняття до вивчення релігійного поля України, уникаючи неточності вимірювання через багатозначність розуміння (як самого терміну, так і об'єкту дослідження в умовах конфлікту церков), його ситуативність, емоційне смислове наповнення, зовнішній вплив інших інститутів, зокрема, держави, тощо – концентруючись, в свою чергу, на більш композитних методиках, більш раціонально забарвлених індикаторах, а також відхід від дослідження лише інституту церкви в цілому: додавання до дослідження інших рівнів (наприклад, персон чи діячів поля релігії, а також релігійних організацій).

Ключові слова: довіра, інституційна довіра, релігійність, релігійна амбівалентність, релігійне поле, релігія, секуляризація.

Вступ. Сфера релігії в українському суспільстві в 2010-2020-х роках стала набувати дедалі інтенсивнішого обговорення і вивчення. Надання Томосу і створення Православної церкви України (ПЦУ), а також повномасштабне вторгнення росії на територію України у 2022 році, поставили нові умови і контексти існування акторів в полі релігії. Воно стало не лише більш актуальним в дискурсі соціальних наук, але й насамперед одним зі стрижневих питань суспільного обговорення, потенційних дискусій та конфліктів, як в публічному просторі, так і на міжособистісному рівні.

Традиційно, оцінюючи рівень релігійності, дослідники спираються на показники конфесійної належності та відвідування. Саме у такий спосіб прогнозувався потенційний обсяг вірян новоствореної ПЦУ (Паращевін, 2022). Вочевидь, це питання не є виключно статистичним і потребує занурення

у суспільні процеси, пов'язані з плюралізмом, секулярністю, амбівалентністю та новими релігійними викликами через війну.

У цьому світлі довіра до церкви (як і довіра до інших соціальних інститутів чи довіра в суспільстві загалом) – це один з тих фундаментальних параметрів вимірювання, до яких особливо прикута увага в турбулентні часи: вона є не лише тим «клеєм», який допомагає стабільності, вона вважається також ключовим компонентом економічної активності і важливим фактором економічного зростання та інституційного розвитку (Carlsson et al., 2024, p. 22). Проте такі дослідження не часто торкаються поля релігії (можливо, тому що інститутам, які були нейтральними про відношенню до суспільства, як правило, довіряли, й інститут церкви до таких належав (Salnikova, 2014); з іншого боку – поля економічне або політичне були більш важливими для вивчення). Ті нечасті випадки, які ґрунтовно оглядають релігійні питання з такої точки зору, в основному торкаються прикладів зовсім інших країн (наприклад, Р.Чарльз про суспільства Південного Кавказу (Charles, 2010) чи М. Масуд, М. Сян, М. Шкорич та С. Ахмед в контексті Пакистану (Masood et al., 2022)).

Таким чином, **метою** нашої роботи є аналіз українського релігійного поля в умовах соціальної амбівалентності. Ми припускаємо, що показники конфесійної належності та релігійного обслуговування, якими головню описують релігійну ситуацію з позиції поведінки населення, не є достатніми; повнота аналізу потребує врахування позиції церкви як соціального інституту, відображеної у показниках довіри. В статті використовуються дані соціологічних досліджень, проведених національними компаніями Київський міжнародний інститут соціології (KMIC), СОЦІС, Разумков Центр, Інститут соціології НАН України у різні роки.

Про секуляризацію українського поля релігії

Стан та динаміка інституту релігії в дискурсі соціальних наук часто описувалися в рамках теорії секуляризації. Особливо домінуючою ця теорія була в другій половині XX століття, щоправда, пізніше її вплив став дедалі меншим, існувало чимало критичних щодо неї пунктів. Одним з них було те, що секуляризація – це процес, більше релевантний західній цивілізації, натомість по всьому світі зараз, навпаки, відбувається релігійний ренесанс. Та й загалом, цей процес, через його регіональні особливості і розмаїття, більш коректно розглядати на прикладі конкретних його перебігів в тих чи інших суспільствах.

Шлях України, з одного боку, унікальний, а з іншого – сформований східноєвропейськими процесами, коли пострадянські країни відкривали для себе вільний доступ до релігії¹. Так, наприклад, Хосе Казанова, описуючи ситуацію в Україні періоду незалежності (Трегуб, 2013), стверджував, що Східна Європа пішла дуже різним шляхом: Чехія значно секулярніша, ніж Польща, а, приміром, практикуючих вірян в росії менше, ніж в Україні (та й узагалі, основна частина парафій російської православної церкви була на території України). Україна натомість обрала «американську» модель, з високою конкуренцією між релігійними спільнотами, а відтак – узагалі, по суті, є винятком серед європейських релігійних моделей. Напевно, лише в останні роки, після створення ПЦУ, а особливо за повномасштабного вторгнення, ця модель стала драматично трансформуватися (Casanova, 2022, p. 229).

В XXI столітті дискурс соціальних наук дедалі більше змістився в бік постсекулярного підходу, який водночас і не заперечує неоднозначності й нелінійності зв'язку модернізації з секуляризацією, проте дає простір для розуміння цих процесів як множинних, з додатковими факторами впливу. Так, наприклад, А.М. Солаж і І. Корнійчук, підсумовуючи постсекулярний підхід Ю. Габермаса, Х. Казанови, П. Бергера, Ч. Тейлора та інших й екстраполюючи його на повномасштабне вторгнення, відзначають, що православ'я взагалі було на окраїні теорії секуляризації: воно або взагалі майже ігнорувалося, або виносилося у винятки (Solarz, & Korniiichuk, 2023). Саме тому постсекулярні теоретики додають важливі наголоси, інтегруючи релігійні процеси сучасної України та Східної Європи в загальний дискурс і знаходячи її особливості.

Незважаючи на означені приклади секуляризації в різних країнах, сучасна українська динаміка має свої особливості. Так, наприклад, у 2020-х роках, незважаючи на наявність кризових процесів (пандемії COVID-19 та російсько-української війни), в Україні, як варто було б очікувати, не відбулося будь-яких контр-процесів відносно секуляризації:

1. Підвищення рівня особистої релігійності не спостерігається (так, згідно з опитуванням КМІС (Грушецький, 2024), доля тих, хто вважає себе атеїстом, в Україні з червня 2020 до вересня 2024 року виросла з 8% до 12% – окрім цього варто зазначити, що до відповіді «інше», яка також

¹ Це проявлялося у певних особливостях релігійних практик українців. І. Петрова, описуючи тенденції українських релігійних трансформацій, згадує термін «*імітативна релігійність*» (Петрова, 2011, с. 146), коли культові практики мають показний і навіть в дечому ігровий характер: без сильного релігійного базису чи культурної парадигми (який як віряни, так і духовенство повинні були формувати і відновлювати доволі швидко в 90-х роках), релігія стала, так би мовити, «духовним Макдональдсом» зі слабким прикріпленням індивіда та потенційним постійним пошуком в інших конфесіях, в тому числі серед нетрадиційних релігійних рухів.

виросла з 1% до 4%, відносили такі відповіді, як «агностики» або інші близькі до атеїстів ідентифікації). Згідно з опитуванням Центру Разумкова, проведеного в листопаді 2022 року, 65% респондентів зазначили, що «жодних змін у їх ставленні до релігії і віри не сталося» (цей показник навіть виріс до 69% у 2024 році), тобто більше або менш релігійною людиною не стала. При цьому рівень релігійності, маючи показник 74% в 2022 році, знизився до 68% у 2024 році (Разумков Центр, 2022, 2024).

2. **Зростання рівня довіри до інституту церкви також не спостерігається:** приміром, згідно з опитуванням КМІС (Грушецький, 2023), з грудня 2021 року до грудня 2022 року рівень довіри до церкви знизився з 51% до 44%.

3. **Важливість відзначення релігійних дат, навпаки, лише знизилася:** згідно з опитуванням КМІС (Паніотто, 2023), коли важливість Великодня в період 2013–2018 років відзначали в Україні 80–83%, Різдва – 79–81%, а Трійці – 29–36%, то в 2020 році цей рівень був вже 77%, 79%, 31% відповідно, а в 2023 році 70%, 69% і 22% відповідно.

4. Такі **об'єктивні виміри, як розмір пастви, частота відвідування релігійних закладів чи навіть частота релігійних пожертв** (незважаючи навіть на неабияке поширення донатів в цілому в суспільстві з 2022 року) також **не мали позитивної динаміки**. Так, згідно з опитуванням Центру Разумкова, проведеного в листопаді 2022 року (Разумков Центр, 2022), від початку широкомасштабної війни, порівняно з довоєнним часом, лише 11% респондентів стали відвідувати церкву частіше, натомість 13% стали відвідувати її рідше, а для 47% в цьому плані нічого не змінилося.

Амбівалентний характер української релігійності

Така ситуація, хоч і виглядає на перший погляд протиріччям, має певні пояснення.

Іноземні дослідники української релігійності зазначають її амбівалентною, що проявляється у невідповідності показників належності до певної релігії / віросповідання та релігійного обслуговування (Wagner 2014, 2021). Проте така риса торкається не лише поля релігії: релігійна амбівалентність виникла не сама по собі, вона є складовою соціальної амбівалентності.

Українські соціологи Є. Головаха і Н. Паніна (1994, с. 132) розглядали амбівалентність як специфічну соціопатію в умовах посттоталітарного розвитку та виділяли наступні її риси: (1) співіснування в масовій та індивідуальній свідомості взаємовиключних ціннісно-нормативних систем, що формують загальне узгоджене ставлення до соціальної дійсності; (2) притаманність суперечливих систем цінностей великим соціальним групам; (3) поєднання демократичних цінностей (цілей соціальних перетворень) з тоталітарними цінностями (засобами їх реалізації). Соціальна амбівалентність українців проявляється у їхньому ставленні до чесності, щирості, істини та й узагалі, подвійної моралі. Так, наприклад, згідно з даними Соціологічного моніторингу «Українське суспільство» ІС НАНУ (червень 2023 року, складові шкали цинізму ММРІ) (Дембіцький, 2023), 49% опитаних згодні з твердженням «Більшість людей чесні лише тому, що бояться, що їх викриють на брехні», 64% – з твердженням «Я думаю, що більшість людей здатна піти на нечесний вчинок заради вигоди», 51% – з твердженням «Нікому не довіряти – найбезпечніше», 69% – з твердженням «Думаю, що майже кожен може збрехати, щоб уникнути неприємностей». Фактично, даний ландшафт думок вже є інституціоналізованим і нормалізованим.

В релігійному полі сучасної України амбівалентність проявляється у **протиріччях різного характеру:**

1. **Поведінкова амбівалентність** (Лобанова, Тарасенко, 2019). Одночасна наявність часто протилежних моделей та установок для поведінки, яскравим прикладом якої є церковний календар: переведення, скажімо, святкування Різдва (і відповідного вихідного дня) на 25 грудня, скасування такої дати, як, скажімо, Старий Новий рік, створило додатковий (можливо, тимчасовий) подвійний вимір, частина населення здійснила «календарну міграцію», частина адаптувалася лише для тих основних дат, які легко запам'ятати (але, наприклад, досі не звикла, коли святкувати день Святого Дмитра абощо), частина може святкувати одночасно обидва Різдва чи однакову вагу надавати персонам Святого Миколая, його вестернізованого аналога Санта-Клауса чи радянському варіанту Діда Мороза, чисто ситуативно визначаючи, для якої саме дати вона муситиме адаптувати дотримання традицій типу приготування куті, для яких гостей вона накриватиме стіл в яку дату тощо. Нарешті, навіть такі навколорелігійні практики, як святковий стіл та рецепти їжі, є також амбівалентними: так, існує окремий дискурс щодо статусу салату олів'є або ж, наприклад, непісної їжі, що подається на стіл кожного 31 грудня.

2. **Амбівалентність між соціальними функціями, статусами і ролями.** Створення єдиної помісної ПЦУ, надання їй Томосу про автокефалію від материнської Константинопольської православної церкви, а також паралельні процеси Московсько-Константинопольської схизми, дискурс з приводу перейменування УПЦ(МП) в УПЦ, її собор з приводу так званого «розірвання зв'язків з російською православною церквою» створило невизначеність і новий виток обговорень щодо того, яка з церков має канонічно визнаний статус, яка працює в інтересах України або ж росії тощо. Нарешті, не останнім фактором був так званий статус «намоленості» самої церкви як будівлі, тобто

переконання в тому, що новобудова володіє меншою «святістю», незважаючи на приналежність її чи самої особи до того чи іншого патріархату.

3. Амбівалентність у сталих відчуттях та ситуативних емоціях. Тут важливими є, приміром, ситуації, коли священник відмовляє у похованні чи ритуальних обрядах загиблого під час російсько-української війни, або ж ситуативний емоційний вплив на вибір та вчинки індивіда під час масованих обстрілів, навіщо якщо індивід в цілому відноситься до одного конкретного патріархату і раніше цей факт не піддавав сумніву.

4. Амбівалентність духовно-моральних цінностей культури і засобів людської діяльності. Комплексний суперечливий портрет, коли один і той самий релігійний авторитет може одночасно бути і моральним орієнтиром, і про нього після публікацій в медіа чи обшуків спецслужб можуть бути оприлюднені факти корупції, сексуальних контактів, колаборації з ворогом, нажитого майна та його джерел тощо. Водночас, і з боку самого індивіда ці цінності можуть поєднуватися досить неоднозначно: так, скажімо, популярність онлайн азартних ігор або ж відзначання свят з алкоголем доволі мирно співіснують з релігійними настановами. Так, наприклад, і міра релігійності, і частота відвідування храмів мали надзвичайно низькі коефіцієнти кореляції (0,04...0,08) з твердженнями «Ставлення до підтасування фактів з метою отримання виплат по страховці», «Ставлення до купівлі чогось, що могло бути вкраденим» та «Ставлення до порушення правил дорожнього руху» (Парашевін, 2017, с. 170), що також є доказом моральної амбівалентності: навіть якщо людина заявляла про свою релігійність, це не змінювало її ставлення до подібних морально сумнівних фактів діяльності. Зрештою, лише 25% респондентів в Україні були згодні з твердженням «більшість священнослужителів – глибоко моральні й духовні особи» (Разумков Центр, 2024, с. 11), що є доволі критичним рівнем.

5. Міжпоколінська амбівалентність. Старші покоління, в яких світогляд сформовувався в атеїстичні часи, повинні, гіпотетично, мати нижчий рівень релігійних практик, ніж ті, хто зростає вже в пострадянський період. Насправді це не так: складається враження, що релігійна соціалізація також була багато в чому багатозоровою, частково прихованою або навіпаки, декларативною.

6. Амбівалентність релігійного і позарелігійного. Сусідство двовірства (bi-spirituality), християнського і «народного» (в різних його формах: квазі-язичництва, забобів та інших духовно-побутових практик) – явище, притаманне не лише Україні. Проте в пострадянських пост-атеїстичних умовах, де довгий час населення не мало взаємодії з інституціоналізованою та кодифікованою формою релігії, такі риси особливо вкорінені. Д. Канефф з університету Бірмінгема провів дослідження двовірності на прикладі одного з сіл Одеської області, де на фоні такої дуальності були навіть локальні конфлікти зі священником (Kanef, 2018). Особливо це стосується сільської місцевості, де досі сильне мислення «це завжди робилося таким чином», і ці народні позарелігійні практики – це своєрідна «мова для своїх», виключно для односельчан.

Усі ці категорії протиріч існують в окремих вимірах: протиріччя в особистому виборі індивіда і протиріччя самого релігійного поля, в рамках якого цей індивід існує, діє і спостерігає. Умовно кажучи, навіть якщо цей індивід має сформований чіткий і неамбівалентний погляд на життя, під впливом його навколишнього середовища цей погляд може трансформуватися.

Релігійна амбівалентність у емпіричних показниках

У 2024 році 68% українців назвали себе людьми «віруючими», проте лише 25,5% ствердно відповіли на запитання «Чи є Ви членом певної релігійної громади?» (Разумков Центр, 2024). За даними червня 2025 року 70,2% вказують на належність до православної конфесії, уточнення якої дає таку варіацію відповідей: 46,5% є просто православними і до жодної церкви не належать, 35,2% ідентифікують себе з ПЦУ і 18,3% – з УПЦ (SOCIS, 2025). Фактично йдеться про третину населення України (28,9% за підрахунками згідно з даними 2024 року і 32,6% – 2025): православного, але неоцерковленого. Це доволі істотна різниця між декларованою і реальною релігійністю.

За цієї причини говорити про реальний стан речей у релігійному полі України вкрай важко; посилюють причину масові хвилі міграції від 2022 року і незнання реального складу населення країни, яка живе у війні; розрив між декларованою і практикованою релігійністю має фактор невідвідуваності спочатку через ковід-19 і згодом через повномасштабне вторгнення росії на територію України у 2022 році. Тому, наприклад, дуже важко знаходити реальні причини падіння відсотка афіліації українського населення з УПЦ в період повномасштабного вторгнення: наскільки воно спричинене реальною зміною масової свідомості, а наскільки відчуттям страху осуду чи будь-якими подібними емоціями, а відтак і нещирими відповідями? Власне, остання причина проявляється у тому, що рівень вірян УПЦ був критично низьким у перший рік війни – 4% (Грушецький, 2022) і зріс на третій рік війни, коли політичний інтерес держави до церкви фактично зник, – 18,3% (SOCIS, 2025), перевищивши показник у 12% станом на 2016 рік (Богдан, 2016, с. 1). Або не перевищив: доля вірян УПЦ серед біженців війни могла бути значно нижчою, аніж решти (не)релігійних груп. «Повернення» частини вірян до УПЦ було прогнозованим, процес їхнього відтоку почався ще до

надання Томосу ПЦУ, тож картину транзиту парафій від одного патріархату до іншого не відображає (Salnikova, & Savelyev, 2025).

Паращевін (2017, с. 142) зазначає, що у випадку самооцінки ми часто ризикуємо отримати тенденційну відповідь зі схильністю завищування власної релігійності задля того, аби відповідати загальним очікуванням. Проте він наполягає, що якщо порівняти суб'єктивні оцінки з об'єктивними індикаторами (наприклад, частотою відвідування храмів чи частотою молитви), то отримаємо достатню кореляцію (близько 0,7), а тому, зрештою, можна користуватися цими суб'єктивними показниками рівня релігійності (проте завжди тримаючи в голові ці ймовірності тенденційної відповіді). Щоправда, й показники частоти молитви чи частоти відвідування храмів ми також сприймаємо зазвичай зі слів респондента. Ми не наводитимемо дані щодо релігійного обслуговування/практик, важливо, що такі показники є значно нижчими, аніж конфесійна належність.

Р. Чарльз з університету Каліфорнії, досліджуючи сучасне поле релігії в Грузії, Вірменії та Азербайджані, побачив подібні амбівалентні тенденції (Charles, 2010). Результати його роботи показали, що теорія секуляризації не зовсім коректно проявлялася в цьому регіоні в її класичному розумінні як модернізація, що впливає на занепад релігійного авторитету. Вірменія, Азербайджан і Грузія згідно з теоріями секуляризації вважалися секулярними. Однак ці країни мають водночас низький рівень релігійних практик (посту, молитви, відвідування церкви / мечеті тощо) та дуже високу довіру до релігійних інститутів (часто в опитуваннях на другому місці після довіри до війська). Для цих країн високим є рівень так званої «приватизованої релігії» (суб'єктивної її важливості та чисто номінального віднесення себе до пастви). На основі даних World Values Survey, він поділив країни на 4 категорії: висока релігійність і висока довіра (Колумбія, Малі, Гана, Індонезія), висока релігійність і низька довіра (Польща, Ефіопія, Бразилія, Руанда), низька релігійність і висока довіра (Україна, Молдова, Грузія, Вірменія, Азербайджан, Румунія), низька релігійність і низька довіра (Швеція, Франція, Японія, Сербія, Німеччина). В третій категорії, де він зосередився на прикладі трьох кавказьких країн і провів регресійний аналіз впливу на довіру до церкви різних факторів (від соціально-економічних та демографічних показників до міжособистісної довіри чи довіри до інших інститутів), його модель фактично 'розвалилася': єдиним показником, який стабільно мав значущий зв'язок з довірою до церкви, була довіра до армії, всі інші чинники були дуже спорадичними.

На тлі належності України до країн з низькою релігійністю і високою довірою зазначимо, що від 2014 року ситуація змінилася. Українці довіряли церкві як нейтральному інституту, а 2014 рік актуалізував питання національної єдності та безпеки. За даними національних опитувань Сальнікова і Савельєв (Salnikova, & Savelyev, 2025) продемонстрували, що УПЦ(МП) поступово втрачала довіру українців ще до повномасштабного вторгнення, тобто до того, як питання діяльності церкви розглядалося у світлі національної безпеки. Баланс ставлення до церкви та її очільника у 2019–2021 роках був негативним для УПЦ(МП) (-4% / -2% / -11%) і Онуфрія (-12% / -1% / -9%), та позитивним для ПЦУ (+60% / +55% / +43%) та Епіфанія (- / +33% / +39%) (КМІС, 2019, 2020; Грушецький, 2021). Попри повернення пастви довіра до Онуфрія (УПЦ) не зросла, навпаки, у 2025 році баланс довіри до нього є від'ємним і становить -14%, особиста довіра до Епіфанія (ПЦУ) знизилася і показник балансу довіри становить 18%. Сальнікова і Савельєв (2025) вказують на репутаційні втрати УПЦ, перш за все через ігнорування діалогу з українським суспільством (Salnikova, & Savelyev, 2025). Звідси, репутація церкви та її предстоятеля є важливою, і довіра є складовою цієї репутації.

Довіра в сучасному українському полі релігії

М. Бешич (Bešić, 2021, р. 421) відзначив, що довіра, окрім поділу на міжособистісну та політичну (інституційну) довіру, має численні інтерпретації («очікувана поведінка інших щодо індивіда», «етична категорія, тобто аспект моральних норм у певній спільноті», «саморефлексія, тобто очікування, що інші ставитимуться до нас так само, як ми до них», «різновид самоаналізу ризиків», тощо) та смислові відмінності (як от confidence у European Values Study (EVS) та trust у European Social Survey (ESS)). В інформаційну епоху дослідження довіри ускладнюються ще більше. Так, Т. Бранч та Г. Оріджі підтверджують, що у роки, що передували революції соціальних мереж, показники соціального капіталу, включаючи соціальну довіру, знизилися в багатьох демократичних країнах. Це поєднується з їх висновком про те, що всі форми довіри значуще змінюються при перебуванні в онлайн-мережах. В онлайн-контексті, де люди вирішують, кому довіряти, на основі показників типу кількості підписників у Twitter, кількості лайків у Facebook, або тому, що стає вірусним, ці показники можуть мати майже рівень експертного впливу, а відтак і сприйматися як соціальний показник довіри (Branch, & Origg, 2022, р. 536). Глорія Оріджі описує межу між епістемічною та соціальною довірою, представленою соціальними показниками довіри (Origg, 2004). Вона стверджує, що неепістемічні показники (наприклад, репутація чи цінності) можуть раціонально сприяти формуванню нашої довіри раціональним чином, відмінним від простої віри в правду. Однак вона також визнає, що ці неепістемічні соціальні показники є крихкими.

В контексті релігії це набуває трохи інших значень, оскільки аксіоматична віра є, напевно, однією з основних підвалин цього інституту. Від вірянина вимагається емоційне залучення, а не раціональне. Проте в сучасному світі це вже не працює так масово: одним з найважливіших проявів секуляризації (навіть в її сучасному постсекулярному розумінні) є «розвінчання магії».

Натомість вагомим чинником в полі релігії був і залишається статус. Коли в інших сферах це більш-менш зводиться до терміну «експерт» та «довіра експертам», в полі релігії традиційно статусам «отець», «старець» чи «патріарх» надавався майже беззаперечний карт-бланш. Тепер, особливо в інформаційну епоху, навіть високий релігійний статус як такий може подекуди сприйматися як індикатор колективного егоїзму (умовно кажучи, релігійні переходи з патріархату в патріархат в Україні відбувалися далеко не через те, що, приміром, митрополит Єпіфаній є більш моральним, талановитим і переконливим оратором та має більшу «святість», ніж митрополит Онуфрій).

Окрім того, важливо приймати до уваги деякі *особливості застосування показника довіри в полі релігії*:

1. Термін «довіра» є здебільшого емоційним, а не раціональним індикатором, а відтак, його флуктуації більш залежні від ситуативних проявів. У Р. Патнема ця «тонка довіра» (на відміну від «товстої», або thick trust) є хиткою сутністю, коли особа та об'єкт (в даному випадку, приміром, церква) не знайомі особисто, і респондент формує цей образ опосередковано, на основі репутації, норм, цінностей чи зовнішніх сигналів (Mapping, 2010, p. 258). У Ф.Фукуями відносини між «товстою» та «тонкою» довірою ілюструються за допомогою терміна «радіус», тобто ширина кола інтеракції (Fukuyama, 2000, p. 4). Для вузького радіусу кола (своїх рідних чи друзів) індивід може формувати зовсім інші стандарти довіри чи моралі, ніж для широкого. Цю двошарову моральну систему він вважає однією з підвалин для розвитку корупції; у цьому проглядається і згадувана соціальна амбівалентність.

2. Довіра, будучи композитною категорією, в дослідженнях складається лише з одного параметра (що зазвичай формулюється як «скажіть мені, будь ласка, наскільки Ви довіряєте N» за п'ятибальною шкалою) – це не індекс, не латентна змінна, не результат, що залучає допоміжні індикатори – через це трактування даної категорії цілком лягає на плечі самого респондента та його власного розуміння, що саме є довірою. В своєму огляді дискурсу формування і вимірювання даного терміну, А. Морроне, Н. Тонторанеллі та Г. Рануцці відзначають його багатовимірність, яка іноді використовується для опису дуже різноманітних явищ, таких як мораль, емпатія, взаємність, ввічливість, повага, солідарність, толерантність чи братерство (Morrone, Tontoranelli, & Ranuzzi, 2009, p. 8). В опитуванні Центру Разумкова було видно різницю між рівнем довіри до церкви (62,5%) та рівнем визнання морального авторитету церкви (43%) (Разумков Центр, 2024), що є доволі суттєвою розбіжністю між двома спорідненими показниками.

3. Словосполучення «довіра до церкви» в умовах конфлікту церков є, по суті, склейкою надзвичайно різних сутностей, приміром, діяння представників УПЦ в такому випадку впливатиме на рівень довіри до ПЦУ (і навпаки), навіть висловлювання (або ж мовчання) Папи Римського (який знаходиться поза межами України, та є впливовою особою в християнському світі) тут можуть мати свій вплив. Свій вплив може мати навіть ставлення до ісламу (більш релевантне для Західної Європи з широким дискурсом на дану тематику, в Україні в основному представлене діяннями кримських татар та, зокрема, їх сучасною політичною позицією: ісламо-християнський діалог також забарвлений і вбудований в поле політики). Так, наприклад, позитивне ставлення до православ'я в цілому в Україні в 2024 році було на рівні 75,3%, в той час як до ПЦУ – 64,3%, а до УПЦ – 13,3% (Разумков Центр, 2024, с. 103). Ці дані не лише показують велику різницю у ставленні до різних патріархатів, а також і той факт, що узагальнена аморфна категорія «православ'я» отримувала оцінки вищі, ніж кожна з окремих її частин. А це значить, що подібні тенденції ми потенційно зможемо спостерігати і на інших подібних категоріях, індикаторах та запитаннях в полі релігії.

4. В оцінці довіри часто дуже переплетений мікро- та макрорівень. На макрорівні це зазвичай буде організаційна чи інституційна довіра, на мікрорівні – орієнтована в першу чергу на персону (Blind, 2006, p. 3). Донедавна українські дослідження практично не розводили інституційні рівні між собою, через це факторами формування чи динаміки рівня довіри могли бути одночасно особисте відношення до релігії як такої, діяння/висловлювання того чи іншого конкретного релігійного діяча або ж дії на рівні релігійної організації. Лише останні роки, наприклад, почали активно вводитися окремі більш конкретні індикатори про патріархат чи патріарха. Р. Чарльз у аналізі поля релігії південнокавказьких країн (Charles, 2010, p. 7), який ми згадували вище, зважає, що навіть термін «інститут релігії» для пострадянських суспільств може бути сплутаний з департаментами уряду, що завідують релігійними питаннями (типу Управління мусульман Кавказу, що знаходиться в Баку, або ж вірменський Відділ етнічних меншин та релігійних справ).

5. Вплив на довіру інших інститутів або ж загального рівня довіри в суспільстві, в тому числі й міжособистісного. Це більшою мірою стосується соціально амбівалентних суспільств, де

можна спостерігати доволі низькі показники довіри не лише до якогось конкретного інституту, але й загальну атмосферу недовіри. А.Морроне зі співавторами, аналізуючи результати Eurobarometer та Gallup World Poll, стверджують наявність статистичного зв'язку між, приміром, довірою до соціальних інститутів та довірою до статистики як такої (зі східноєвропейськими Польщею та Словаччиною як виключеннями, в яких висока довіра до статистики поєднується з низькою довірою до соціальних інститутів), або ж зв'язок між Індексом корупції та довірою до соціальних інститутів (Morrone, Tontoranelli, & Ranuzzi, 2009, p. 20).

Не варто в цьому контексті також забувати і про інституціоналізацію капеланства (Starodubets, Sokoliuk, & Voroshchuk, 2022, p. 154) – трохи окремої сутності, продукту взаємодії поля військового (яке в останні роки дуже високо оцінюється, наприклад, в рейтингах довіри) і релігійного. Воно, по суті, активно почало формуватися лише з 2014 року, і в період повномасштабного вторгнення може позитивно впливати на рівень довіри до церкви, хоча раціональні фактори таких емоційних оцінок, швидше за все, знаходитимуться швидше в площині діяльності Збройних Сил України, а не власне релігійних організацій.

В контексті досліджень міжособистісної довіри важливо також знову згадати концепцію Р.Патнема про thick та thin trust. К.Ландесваттер та П.Бауер, аналізуючи різницю між довірою до людей, які знає респондент, та до гіпотетичної абстрактної «більшості» чи «чужинця», висловили важливість цього близького кола не лише в площині позитивних коннотацій та асоціацій, але й негативних (Landesvatter, & Bauer, 2024, p. 7). Так, в середньому довіра до більш знайомих та звичних соціальних кіл є вищою, але є випадки, коли може бути й навпаки. Дослідники наводили як яскравий приклад зраду, борг та плітки. У випадку України періоду повномасштабного вторгнення можна згадати, наприклад, ситуації, коли релігійний перехід громади того чи іншого села відбувався не внаслідок якогось загального падіння довіри в суспільстві, а через конкретну причину, приміром, відмову священика ховати чи сповідати військового. Іншими словами, прямим чинником падіння довіри була дуже близька до локальної громади особа, і ця майже персональна зрада вплинула, в свою чергу, на довіру в цілому, а потім і на конкретні дії.

6. Важливість релігійних питань для українців перебуває не стільки в площині власної релігійності, скільки в площині питань національної безпеки (Salnikova, & Savelyev, 2025). Так, наприклад, за результатами опитування КМІС (Грушецький, 2024), навіть атеїсти на такі питання «як Ви ставитеся до ідеї, що в Україні має бути тільки одна Православна Церква», «який би з варіантів процесу єднання Православної Церкви України та Української Православної Церкви Московського Патріархату» або ж «чи підтримуєте Ви схвалення закону, який дозволяє у разі наявних доказів через певний час заборонити діяльність релігійних організацій, які мають зв'язок і залежні від Росії» обирали здебільшого не варіант «мені байдуже» чи «важко сказати», а саме сутнісну відповідь на подібні питання, тобто навіть люди, що не асоціюють себе з тією чи іншою релігією, розуміли дані питання як релевантні відносно себе і, в першу чергу, такі, що належать полю політики, а не релігії.

З іншого боку, М. Паращевін, аналізуючи динаміку даних Центру Разумкова, підкреслив, що відсоток тих, хто згоден з твердженням «релігія є елементом політичного життя» знижувався з 2000 по 2014 рік, а вже за 2014–2016 роки різко зріс (з 34% до 50,2%) і повернувся на попередній рівень, навіть перевищивши його (Паращевін, 2017, с. 145). Очевидно, що початок російської агресії в 2014 році різко змінив відчуття респондентів щодо взаємодії поля релігії та національної безпеки.

Вже в 2024 році, відповідаючи на питання «З якою соціальною спільнотою Ви ідентифікуєте себе насамперед?» (в опитуванні Центру Разумкова), 70% респондентів дали відповідь «з громадянами України», 20% – «з жителями мого міста(села)/регіону», 6% – «з представниками моєї національності», і лише 2% – «з людьми тієї ж віри, що і я», а 0,7% – «з людьми тієї ж Церкви, до якої належу я», і цей показник ідентифікації за релігією тільки знижується останні роки (Разумков Центр, 2024, с. 30). Окрім того, частка людей, що вважають, що церква має бути національно орієнтованою, збільшилася з 39% в 2021 році до 52% в 2024 році (Разумков Центр, 2024, с. 16). Це означає, що навіть питання ідентифікації в українців пропускаються через релігійне поле далеко не в першу чергу, а первинним є все-таки питання держави, громадянства та національної безпеки (Salnikova, 2023).

До цієї ж картини можна віднести і зниження асоціації себе з «аморфним православ'ям», істотно зменшилася частка тих, хто відносить себе до «просто православних» – від 27% у 2020 р. до 22% у 2021 р., 19% у 2022 р. і 14% у 2024 р. (Разумков Центр, 2024). Це означає, що в нинішніх умовах для українців важливими стають не лише суто узагальнені релігійні питання, умовно кажучи, як відсвяткувати чи помолитися: відтепер це все більше підпадає під дилему «вибрати свою сторону», здійснити свій вибір навіть тим, хто раніше не задумувався про свій релігійний вибір в політичному ключі.

На цьому пункті про національну безпеку важливо зупинитися детальніше, оскільки, на нашу думку, він є одним з найбільш стрижневих в розумінні сучасних релігійних процесів в Україні. У своїй

критиці теорії секуляризації, Р. Волліс і С. Брюс пропонують відповідь на питання, як модернізація може по-різному впливати на процеси секуляризації (Stolz, & Voas, 2023, p. 1). І серед важливих винятків з правил вони відзначали «культурний захист» і «культурний транзит». Й. Штольц та Д. Воаз розширюють цю класифікацію до «реакції», «транзиту», «кризи», «державної інтервенції» та «композиції». Коли транзит вважається більш релевантним для мігрантських общин, то культурний захист – яскравий випадок України періоду повномасштабного вторгнення: релігія стає насамперед ресурсом ідентифікації для об'єднання групи проти зовнішньої загрози. В деяких випадках це вторгнення аналітики можуть називати «першою релігійною війною XXI століття» (Leustean, 2022). Причому не обов'язково цей культурний захист повинен підвищити рівень релігійності або довіри до церкви: через наявність соціальної амбівалентності або ж імітативної релігійності в оцінці респондента поле релігії може плавно і непомітно перетікати в поле релігії і навпаки. Цей культурний захист в багатьох країнах дійсно призводив до зростання релігійності (католицизм в Польщі як опозиція до комуністичного режиму 80-х, католицьке відродження в Ірландії в XIX–XX століттях як опозиція до британської влади, ісламизм Близького Сходу як відповідь до швидкої прозахідної модернізації, зростання кількості ортодоксальних юдеїв у відповідь на загрози з боку арабських сусідів тощо). Проте в Україні цей процес пішов зовсім іншим шляхом.

Цей процес «культурного захисту» притаманний не лише Україні. Навіть у Західній Європі, де рівень релігійності нижчий, поживається правоконсервативний дискурс щодо місця ісламу в сучасній, приміром, Франції чи Німеччині. Так, до більшої довіри до християнської церкви або ж почастішання релігійних практик це не призводить, але тут важлива саме призма розуміння поля релігії – переважно також через призму національної безпеки. В своєму обрисі даного загальноєвропейського процесу І. Моррісон відзначає одну з важливих стартових точок французький *affaire du foulard* – суспільно значущий дискурс щодо носіння паранджі в навчальних закладах (Morrison, 2021, p. 7), який згодом розвився і на багато інших сфер і використовується під різними епітетами (залежно від політичної позиції), від *celebrate diversity* до балканізації, ліванізації чи югославізації.

Висновки та перспективи. Аналіз українського релігійного поля демонструє певні протиріччя, що досі притаманні релігії попри війну, великі хвилі пов'язаної з нею міграції, та численні релігійні переходи пастви і парафій. Лишаючись релігійно амбівалентними, українці більш диференційовано підходять до різних релігійних інститутів та постатей, пропускаючи їх крізь призму національної безпеки та моральних імперативів. Важливу роль у довірі до церкви як необхідному базовому елементі релігійної участі відіграє її репутація, а сама довіра розглядається як багатовимірне поняття, що опирається на мораль, емпатію, взаємність, ввічливість, повагу, солідарність, толерантність, братерство, тощо. Проте через амбівалентність сучасного українського суспільства вимірювання довіри є потенційно неточним. Дослідник може отримувати викривлені результати через багатозначність розуміння цього терміну, його ситуативність через емоційне забарвлення; також об'єкт вимірювання є доволі часто мішаниною конфліктуючих між собою сутностей, рівнів, та й піддається сильному зовнішньому впливу інших інститутів та чинників.

Найважливішими способами виходу з такої ситуації варто назвати такі: (1) *раціоналізація* – перехід від емоційних індикаторів до більш раціоналізованих, навіть якщо вони перебуватимуть в царині оціночних суджень в опитувальнику. Не обмежуватися запитаннями про релігійні практики (молитви чи відвідування церкви), навпаки, це звужує розуміння відносин респондента і церкви (Moniz, 2023, p. 3), яке в українському випадку є багатограним; (2) *розшарування* – відхід від дослідження лише інституту церкви в цілому, додавання до дослідження інших рівнів (зокрема, персон / діячів поля релігії на мікрорівні, релігійних організацій на мезорівні); (3) *реформулювання* – перехід від формулювань в опитувальнику виключно про довіру до більш композитних і складних методик. Наприклад, вимірювання репутації буде в себе включати не лише індикатор «я довіряю N», але й інші, в тому числі й емоційні параметри.

Більш певно, такі кроки будуть ефективними для *deep dive*, розширених за своїм характером досліджень. Окрім того, вони не виключатимуть стандартні емоційні методики, звичні для стандартних моніторингів. Дані пропозиції та кроки розкривають поле для **подальших досліджень** та порівнянь в даній царині:

- Логічними були б порівняння результатів стандартних моніторингів інституційної довіри, розходження, приміром, між емоційними та раціональними індикаторами:
- Порівняння результатів вимірювання між мікро-, мезо– та макрорівнями інституту церкви:
- Порівняння між патріархатами православ'я, а також аналогічними вимірами серед інших конфесій:
- Порівняння між вимірюваннями довіри, поваги, захоплення, репутації та іншими індикаторами за різними раціоналізованими методиками:

– Додавання в методику та оцінювання тверджень щодо можливих релігійних та позарелігійних чинників формування рівня довіри (для прикладу, «церква / релігійна організація N бере участь у благодійності», «церква / релігійна організація N не порушує національної безпеки», «церква / релігійна організація N допомагає особисто мені психологічно» тощо)

– Порівняння ставлення до інституту церкви та рівня релігійності і т.п.

Таким чином, перед нами відкривається доволі широкий спектр більш глибокого занурення в поле релігії сучасної України та його зв'язки з іншими сферами життя.

Tienin P., Salnikova S. The potential of applying the concept of trust to the study of the religious field of Ukraine in conditions of social ambivalence

This article analyzes the Ukrainian religious field in conditions of social ambivalence using secondary data from national research organizations such as KIIS, SOCIS, Razumkov Centre, and the Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Ukraine over various years. The authors highlight the challenges of measuring religiosity, which stem from (1) mass migration waves since 2022 and (2) the lack of accurate demographic data in a nation at war; (3) the discrepancy between declared and practiced religiosity, influenced by avoidance of church attendance due to COVID-19 restrictions and Russian terrorist attacks since 2022; and (4) numerous religious transitions among congregations and parishes. They conclude that, despite the persistence of society's ambivalent character – where antonymous elements of different value-normative systems or opposing models and attitudes for behaviour often coexist – Ukrainians increasingly differentiate between religious institutions and figures, evaluating them through the lens of national security and moral imperatives, especially during the full-scale invasion. The authors propose broadening the conceptual framework of trust as a multidimensional construct in the study of the religious field of Ukraine, while avoiding measurement inaccuracies caused by semantic ambiguity (of both the term itself and the object of the study in the context of the church conflict), situational factors, emotional meaning of the term, and external influences from other institutions (the state, in particular) – focusing, in turn, on more composite methods, more rationally coloured indicators, as well as moving away from studying only the institution of the church as a whole: adding other levels to the study (for example, persons in the field of religion, as well as religious organizations).

Key words: trust, institutional trust, religiosity, religious ambivalence, religious field, secularization.

Література:

1. Богдан, О. (2016). Релігійна самоідентичність і молитва в Україні. Аналітичний звіт. КМІС. URL: <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=638&t=9&page=4>
2. Головаха, Є. І., Паніна, Н. В. (1994). *Соціальне безумство: історія, теорія і сучасна практика*. Київ: Абрис, 132–133.
3. Грушецький, А. (2021). *Релігійна самоідентифікація населення і ставлення до основних церков України: червень 2021 року*. Аналітичний звіт. КМІС. URL: <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1052&t=9&page=1>
4. Грушецький, А. (2022). *Динаміка релігійної самоідентифікації населення України: результати телефонного опитування, проведеного 6-20 липня 2022 року*. КМІС. URL: <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1129&page=1>
5. Грушецький, А. (2023). *Динаміка довіри соціальним інституціям у 2021-2022 роках*. КМІС. URL: <https://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1174&page=1>
6. Грушецький, А. (2024). *Релігійна самоідентифікація українців, ставлення до створення єдиної Православної Церкви та до Закону про заборону окремих релігійних організацій*. КМІС. URL: <https://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1443&page=1>
7. Дембіцький, С. (2023). *Соціологічний моніторинг «Українське суспільство» після 16 місяців війни*. Інститут соціології НАН України. URL: <https://files.nas.gov.ua/PublicMessages/Documents/0/2023/07/23071116541350-6026.pdf>
8. КМІС (2019). *Конфесійна структура населення України і створення Православної церкви України: травень 2019*. URL: <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=862&t=9&page=2>
9. КМІС (2020). *Ставлення до окремих церков України і очікування від діяльності Православної церкви України: лютий 2020 року*. URL: <https://www.kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=921&page=2&t=9>

10. Лобанова, А.С., Тарасенко, В.І. (2019). Амбівалентність соціальна. *Велика українська енциклопедія*. URL: <https://surl.li/mjfhus>
11. Паніотто, В. (2023). *Ставлення українців до державних свят*. КМІС. URL: <https://kiis.com.ua/?lang=ukr&cat=reports&id=1200>
12. Паращевін, М. (2017). *Релігія в Україні: траєкторія інституційних змін*. Київ: Ін-т соціології НАН України, 362.
13. Паращевін, М. (2022). Трансформація конфесійного простору України. *Українське суспільство в умовах війни*. 2022; за ред. Є. Головахи, С. Макеева. Київ: Інститут соціології НАН України, с. 120-130.
14. Петрова, І.М. (2011). Секуляризаційні процеси в сучасній Україні. *Науковий вісник Волинського національного університету ім. Лесі Українки: Філософські науки*, 24, 143–148.
15. Разумков Центр (2022). *Війна і Церква. Церковно-релігійна ситуація в Україні 2022 р. (листопад 2022 р.)*. URL: <https://razumkov.org.ua/napriamky/sotsiologichni-doslidzhennia/viina-i-tserkva-tserkovnoreligiina-sytuatsiia-v-ukraini-2022r-lystopad-2022r>
16. Разумков Центр (2024). *Українське суспільство, держава і церква під час війни. Церковно-релігійна ситуація в Україні-2024*. URL: <https://razumkov.org.ua/images/2025/01/28/2024-Religiya-religion-FIN.pdf>
17. Трегуб, Г. (2013). Епоха секуляризму. Соціолог релігії Хосе Казанова про сучасні трансформації секуляризму в світі та унікальне місце України на релігійній мапі Європи. *Український тиждень*, 33(301). URL: <https://tyzhden.ua/epokha-sekuliaryzmu-sotsiolog-relihii-khose-kazanova-pro-suchasni-transformatsii-sekuliaryzmu-v-sviti-ta-unikalne-mistse-ukrainy-na-relihijnij-mapi-ievropy/>
18. Bešić, M. (2021). Measuring the Trust in the European Values Study and the European Social Survey. *Sociologija*, 63(2), 419–439. <https://doi.org/10.2298/SOC2102419B>
19. Blind, P. K. (2006). *Building Trust in Government in the Twenty-First Century: Review of Literature and Emerging Issues*. Paper presented at the 7th Global Forum on Reinventing Government, Building Trust in Government, June 2007, Vienna.
20. Branch, T. Y., & Origgi, G. (2022). *Social Indicators of Trust in the Age of Informational Chaos*. *Social Epistemology*, 36(5), 533–540. DOI:10.1080/02691728.2022.2121622
21. Carlsson, F., Demeke, E., Martinsson, P., & Tesemma, T. (2024). Measuring trust in institutions. *Oxford Economic Papers*, 76(1), 22–40. <https://doi.org/10.1093/oep/gpac047>
22. Casanova, J. (2022). The Three Kyivan Churches of Ukraine and the Three Romes. *East/West: Journal of Ukrainian Studies*, 9, 209–234. DOI: 10.21226/ewjus714
23. Charles, R. (2010). Religiosity and Trust in Religious Institutions: Tales from the South Caucasus (Armenia, Azerbaijan, and Georgia). *Politics and Religion*, 3(2), 228–261. DOI: 10.1017/S1755048310000052
24. Fukuyama, F. (2000). *Social Capital and Civil Society*. IMF Working Papers. 00. DOI: 10.5089/9781451849585.001.
25. Kaneff, D. (2018). Religion, Customs and Local Identity: bi-spirituality in rural Ukraine. *Religion, State and Society*, 46(2), 139–155. <https://doi.org/10.1080/09637494.2018.1459011>
26. Landesvatter, C., & Bauer, P. C. (2024). How Valid Are Trust Survey Measures? New Insights From Open-Ended Probing Data and Supervised Machine Learning. *Sociological Methods & Research*, 0(0). <https://doi.org/10.1177/00491241241234871>
27. Leustean, L. (2022). *Russia's Invasion of Ukraine: The First Religious War in the 21st Century*. URL: <https://blogs.lse.ac.uk/religionglobalsociety/2022/03/russias-invasion-of-ukraine-the-first-religious-war-in-the-21st-century/>
28. Manning, P. (2010). Putnam and Radical Socio-Economic Theory. *International Journal of Social Economics*, 37(3), 254–269. <https://doi.org/10.1108/03068291011018794>
29. Masood, M., Xiang, M., Skoric, M.M., & Ahmed, S. (2022). Trust in Religious Others: A Three-Way Interaction Model of Religious Bias, Informational Use of Digital Media, and Education. *International Journal of Communication*, 16, 3402–3421.
30. Moniz, J.B. (2023). Secularization in Europe: Causes, Consequences, and Cultural Diversity. *Religions*, 14: 423. <https://doi.org/10.3390/rel14030423>
31. Morrison, I.A. (2021). Desiring the Secular: Capital, Cohesion, and the Fantasy of Secularization. *Religions*, 12, 410. <https://doi.org/10.3390/rel12060410>
32. Morrone, A., Tontoranelli, N., & Ranuzzi, G. (2009). *How Good is Trust?: Measuring Trust and its Role for the Progress of Societies*. OECD Statistics Working Papers, No. 2009/03, OECD Publishing, Paris. <https://doi.org/10.1787/220633873086>
33. Origgi, G. (2004). Is Trust an Epistemological Notion? *Episteme*, 1(1), 61–72. <https://doi.org/10.3366/epi.2004.1.1.61>

34. Salnikova, S. (2014). Peculiarities of the normative regulation in Ukrainian and Belarusian societies. In Ye. Muradyan (eds) *The dynamics of value and norm system and life chances: the experience of post-Soviet transformation in the Borderlands*, Vilnius: YeGU, 90–193, 329–352.
35. Salnikova, S. (2023). Autocephaly for the Ukrainian Church: Religious Transitions Before and After Tomos and Attitudes Towards it (the Case of the Volyn Region). *Filosofija. Sociologija*, 34(2), 202–212. <https://doi.org/10.6001/fil-soc.2023.34.2.9>
36. Salnikova, S. & Savelyev, Y. (2025). The role of political institutions in the religious sphere before and during the Russo-Ukrainian war: national security vs. freedom of religion. *Innovation: The European Journal of Social Science Research*, 38(1), 11–27. <https://doi.org/10.1080/13511610.2024.2395265>
37. SOCIS (2025). *Соціально-політична ситуація в Україні – ЧЕРВЕНЬ 2025*. URL: <https://socis.kiev.ua/wp-content/plugins/pdfjs-viewer-shortcode/pdfjs/web/viewer.php?file=/wp-content/uploads/2025/06/2025-06-25.pdf>
38. Solarz, A.M., & Korniiuchuk, I. (2023). The Reactions of Orthodox Churches to Russia's Aggression towards Ukraine in the Light of the Postsecular Approach to IR Studies. *Religions*, 14, 515. <https://doi.org/10.3390/rel14040515>
39. Starodubets, G., Sokoliuk, S., & Voroshchuk, O. (2022). Religious situation in Ukraine and its influence on development of military-religious relations. *The Person and the Challenges*, 12(2), 141–162. <https://doi.org/10.15633/pch.12208>
40. Stolz, J., & Voas D. (2023). Explaining Religious Revival in the Context of Long-Term Secularization. *Religions*, 14, 723. <https://doi.org/10.3390/rel14060723>
41. Wanner, C. (2014). 'Fraternal' nations and challenges to sovereignty in Ukraine: The politics of religious and linguistic ties. *American Ethnologist*, 41, 427–39.
42. Wanner, C. (2022). *Everyday religiosity and the politics of belonging in Ukraine*. Cornell University Press Ithaca and London. <https://doi.org/10.7298/scv8-f015>

Стаття надійшла до редакції 30.06.2025

Стаття рекомендована до друку 07.07.2025