

Київський столичний університет імені Бориса Грінченка
Факультет суспільно-гуманітарних наук
Кафедра філософії та релігієзнавства

Допущено до захисту
Зав. кафедри _____
підпис

_____ 2026 р.
«__»_____

УДК _____

Кваліфікаційна бакалаврська робота

**РЕЛІГІЙНА ПРОПАГАНДА У СТРАТЕГІЯХ ГІБРИДНИХ КОНФЛІКТІВ
СУЧАСНОСТІ**

рівень вищої освіти: перший (бакалаврський)

галузь знань 03 «Гуманітарні науки»

спеціальність: 033 Філософія

Студентка
Заріфі Зарміна Наджибовна
Філб1224од

підпис

Науковий керівник
Ломачинська Ірина Миколаївна,
Доктор філософських наук, професор

підпис

Київ 2026

Зміст

Вступ	3
РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ПРОПАГАНДИ В УМОВАХ ГІБРИДНИХ КОНФЛІКТІВ	
1.1. Феномен гібридних конфліктів у сучасному науковому дискурсі.....	8
1.2. Релігія як символічний ресурс гібридних конфліктів сучасності.....	17
1.3. Пропаганда як феномен влади і дискурсу в сучасну цифрову добу...	24
Висновки до першого розділу	
РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЙНА ПРОПАГАНДА У СТРАТЕГІЯХ ГІБРИДНИХ КОНФЛІКТІВ СУЧАСНОСТІ	
2.1. Символ, міф і наратив як інструменти конструювання реальності у пропагандистських стратегіях сучасності.....	32
2.2. Використання релігійних авторитетів та традицій у сучасних інформаційних війнах.....	37
2.3. Порівняльний аналіз релігійної пропаганди у сучасних гібридних конфліктах (Україна, Близький Схід, Балкани).....	43
Висновки до другого розділу	
РОЗДІЛ 3. СИМВОЛІКА І САКРАЛЬНИЙ ПРОСТІР ЯК ІНСТРУМЕНТИ ЛЕГІТИМАЦІЇ ТА КОНТРОЛЮ У ГІБРИДНИХ КОНФЛІКТАХ	
1	
3.1. Релігійна символіка як інструмент легітимації влади.....	51
3.2. Релігійні образи у медіанаративах гібридної війни.....	56
3.3. Маніпуляції сакральним простором у воєнних стратегіях.....	61
Висновки до третього розділу	
Висновки	69
Список використаних джерел	72
Додатки	82

ВСТУП

Актуальність теми дослідження

Сучасна епоха характеризується глибокими трансформаціями у сфері політики, культури та духовності, що безпосередньо впливають на природу воєн і конфліктів. Традиційні форми протистояння дедалі частіше поступаються місцем гібридним, у яких поєднуються військові, інформаційні, психологічні, культурні та релігійні засоби впливу. У цьому контексті особливого значення набуває феномен релігійної пропаганди, яка слугує не лише інструментом легітимації влади, а й засобом формування ціннісних орієнтацій, колективної ідентичності та маніпулювання свідомістю.

Релігія, як один із найдавніших символічних ресурсів людства, здатна виконувати функцію консолідації або роз'єднання спільнот, слугуючи підґрунтям для ідеологічних маніпуляцій. У гібридних конфліктах релігійна риторика часто використовується для виправдання агресії, створення міфів «сакральної місії» або «божественного покликання» певної сторони. Ця тенденція проявляється як у зовнішньополітичних, так і у внутрішніх протистояннях - зокрема, в українському контексті.

Актуальність теми зумовлена необхідністю осмислення релігії як елемента владного дискурсу та виявлення механізмів її використання у стратегіях гібридної війни. Аналіз цього явища дозволяє не лише розкрити нові аспекти природи сучасних конфліктів, а й зрозуміти, яким чином сакральне перетворюється на інструмент політичного впливу. Проблема релігійної пропаганди потребує міждисциплінарного осмислення - на перетині філософії, політології, соціології, релігієзнавства та комунікативних студій.

Мета дослідження: соціально-філософський аналіз феномену релігійної пропаганди у стратегіях сучасних гібридних конфліктів як

специфічної форми впливу на суспільну свідомість та легітимацію політичної влади. Цей аналіз дозволяє комплексно розкрити значення сакральних наративів у сучасних інформаційних війнах.

Для досягнення поставленої мети визначено такі *завдання*:

1. Обґрунтувати теоретико-філософські засади дослідження феномена релігійної пропаганди.
2. Проаналізувати роль релігії як символічного ресурсу гібридних конфліктів сучасності.
3. Визначити роль пропаганди як феномену влади в сучасну цифрову добу.
4. Розкрити механізми та стратегії використання релігійної символіки, міфів і авторитетів у гібридних війнах сучасності.
5. Охарактеризувати специфіку використання релігійних авторитетів та традицій у сучасних інформаційних війнах.
6. Здійснити аналіз конкретних прикладів релігійної пропаганди в контексті конфліктів в Україні, на Близькому Сході та Балканах.
7. Дослідити сутність релігійної символіки як інструменту легітимації влади.
8. Проаналізувати медіанаративи та візуалізацію сакрального у гібридній війні.
9. Визначити специфіку маніпуляцій сакральним простором у воєнних стратегіях.

Об'єктом дослідження є процеси релігійної пропаганди як частина сучасних гібридних конфліктів.

Предметом дослідження є філософські, політичні та соціокультурні механізми використання релігійної символіки, міфів і сакральних образів у пропагандистських стратегіях гібридних конфліктів сучасності.

Методи дослідження. У роботі використано діалектичний (для виявлення розбіжності між сакральним і політичним у релігійній

пропаганді), герменевтичний (для інтерпретації релігійних текстів, символів і міфів у пропагандистських наративах), контент-аналіз (для дослідження медійних матеріалів із релігійною риторикою), порівняльно-історичний (для зіставлення особливостей релігійної пропаганди у різних регіонах) та структурно-функціональний (для визначення ролі релігійних елементів у побудові пропагандистських стратегій). Крім того, застосовано загальнонаукові методи: логічний метод (для обґрунтування структури дослідження), методи аналізу і синтезу (для викладу основного змісту роботи) та узагальнення (для формування висновків). Застосування цих методів дозволяє всебічно розкрити зміст феномена релігійної пропаганди в контексті сучасних гібридних конфліктів.

Наукове значення отриманих результатів полягає у філософському осмисленні релігійної пропаганди як складової гібридних конфліктів сучасності і в розкритті її ролі у формуванні владного дискурсу та суспільної свідомості. Робота поглиблює міждисциплінарне розуміння взаємодії сакрального й політичного, уточнює поняттєвий апарат дослідження та створює підґрунтя для подальших наукових студій у сфері філософії релігії, політики й комунікації.

Теоретичне значення полягає у поглибленні соціально-філософського розуміння взаємозв'язків між релігією, владою та пропагандою, а також у формуванні категоріально-понятійного апарату (зокрема понять «сакральне», «релігійна символіка», «гібридна війна» тощо) для аналізу сучасних конфліктів. Результати дослідження також збагачують науковий дискурс у галузі філософії релігії, політології та комунікацій, уточнюючи їхній категоріально-понятійний апарат. Отримані результати сприяють розвитку міждисциплінарних студій на перетині цих наук.

Практичне значення полягає у можливості використання її результатів у сферах медіаграмотності, політичної комунікації та аналізу

безпекових процесів. Отримані висновки можуть бути застосовані при розробці навчальних програм із релігієзнавства та філософії політики, а також для виявлення та протидії пропагандистським стратегіям, що експлуатують сакральні наративи в сучасних інформаційних війнах. Практичні рекомендації дослідження надають можливість фахівцям з інформаційної безпеки та політичним комунікаторам ефективніше ідентифікувати та нейтралізувати гібридні інформаційні загрози сакрального характеру.

Практична частина дослідження реалізована у формі якісно-кількісного контент-аналізу медіанаративів та публічних звернень релігійних і політичних діячів у межах визначених хронологічних рамок (РФ - 2022-2025 рр., ІДІЛ - 2014-2019 рр., ХАМАС - 2006-2023 рр., Балканські війни - 1991-1999 рр.). Теоретичні положення щодо символу (М. Еліаде), дискурсу та «режимів істини» (М. Фуко), наративної інтерпретації (П. Рікер) і межових ситуацій (К. Ясперс) були покладені в основу формування категоріальної сітки аналізу. Одиницею аналізу визначено фрагменти публічних виступів, проповідей, програмних документів і медіаматеріалів, у яких фіксуються релігійні образи мучеництва, «священної війни», сакралізації території та демонізації ворога. Отримані результати дозволили виявити структурні механізми інструменталізації сакрального в стратегіях гібридних конфліктів та встановити спільні патерни використання релігійної символіки в різних регіональних контекстах.

Апробація результатів дослідження. Теоретичні напрацювання і результати дослідження представлено (**буде оновлення як отримаю інші посилання**):

1. Стаття «Від «священної війни» до гібридної агресії: РПЦ у стратегії Кремля». Опубліковано на сайті Фонду «Демократичні ініціативи». URL: <https://dif.org.ua/article/vid-svyashchennoi-viyni-do-gibridnoi->

[agresii-rpts-u-strategii-kremlya](#)

2. **Тези доповіді на «Київських філософських студіях»**
3. Тези «Сакралізація війни: символ і міф у пропагандистських стратегіях гібридних конфліктів». Дні науки філософського факультету : програма конференції 2026. Київський національний університет імені Тараса Шевченка. URL: <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/15/82>

Структура роботи: відповідає меті дослідження і відображає послідовність вирішення поставлених завдань. Бакалаврська робота складається зі вступу, трьох розділів, висновків, списку використаних джерел, що містить 87 позицію, та додатків. Загальний обсяг роботи (без додатків) складає 81 сторінок.

Ключові терміни: «релігійна пропаганда», «гібридний конфлікт», «влада», «символічний ресурс», «сакральний простір», «медіанаратив», «маніпуляція», «ідеологія».

РОЗДІЛ 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ ПРОПАГАНДИ В УМОВАХ ГІБРИДНИХ КОНФЛІКТІВ

1.1. Феномен гібридних конфліктів у сучасному науковому дискурсі

Сучасна наукова думка представлена широким спектром досліджень, присвячених осмисленню природи гібридних конфліктів, інформаційних війн, релігійної пропаганди та символічних механізмів впливу на суспільну свідомість. Водночас питання використання релігії як інструменту легітимації влади, маніпуляції колективною ідентичністю та конструювання пропагандистських наративів у сучасних гібридних конфліктах потребують більш детального соціально-філософського аналізу.

Теоретичною основою бакалаврської роботи стали дослідження українських та зарубіжних науковців - О.Сагана, І.Ломачинської, О.Предко, Л.Филипович, М.Фуко, М.Еліаде, П.Рікера, К.Ясперса, М.Великоня, Л.Фрідмана.

Зокрема, у працях А. Арістової [1], Т. Варги [2], С. Гераськова [3], С. Козиряцької [4], І. Ломаки та А. Микитина [5], І. Ломачинської та О. Алексеєнко [6], Є. Міненка [7], О. Костюка [8], О. Предка [9], О. Предка і Л. Филипович [10], О. Сагана [11], О. Стецюк та І. Пронози [12], А. Харука [13], Є. Харьковщентка, Є. Пілецького та Ю. Скоклюка [14], Т. Черненко [15], а також у матеріалах Центру Разумкова [16] порушуються питання релігійної безпеки, релігійних конфліктів, інформаційної війни, пропаганди та державно-церковних відносин. У цих роботах релігійний чинник розглядається не лише як духовне чи культурне явище, а як важливий елемент політичної комунікації, суспільної мобілізації та безпекової політики. Дослідники акцентують на тому, що в умовах російсько-української війни релігійна сфера може виступати як ресурс стабілізації, так і як інструмент маніпуляції, легітимації впливу та поширення деструктивних наративів.

Окрему групу становлять праці, присвячені теоретичному осмисленню релігії, символу, влади, ідеології та наративу. До них належать роботи К. Ясперса [45], М. Еліаде [27; 28], Ж. Еллюля [29], М. Фуко [30; 31], П. Рікєрара [66; 67; 68; 69], Р. Белла [21], Е. Гентіле [35], Л. Фрідмана [33], М. Кальдор [47], В. Лінда, Дж. Шмідта і Г. Вілсона [54], а також А. Сміта [72]. У цих джерелах закладено понятійний апарат для аналізу міфу, сакрального, ідеології, влади, пам'яті та нових форм насильства. Саме ці праці дозволяють інтерпретувати релігію не лише як систему вірувань, а як механізм символічного конструювання соціальної реальності, політичної легітимації та колективної ідентичності.

Питання пропаганди, дезінформації, гібридної війни та інформаційного впливу детально висвітлюються у працях Р. Гейлотті [34], Ф. Гофмана [38; 39], К. Ліанга і В. Сянсуя [53], Е. Лукаса [55], а також у звітах і матеріалах Brookings [23], CEPA [24], Chatham House [25], RUSI [40], StratCom COE [74], The Citizen Lab [65], Bellingcat [22], SITE [41], OSW [50], OSCE [59], UCDP [76], International Crisis Group [43], CFR [86] і Wilson Center [87]. Ці джерела демонструють, що сучасна війна ведеться не лише на полі бою, а й у медіапросторі, у сфері смислів, довіри та інтерпретацій. У центрі уваги тут - технології впливу на масову свідомість, підрив інформаційної безпеки, маніпулювання суспільними уявленнями та використання медіа як інструменту стратегічного тиску.

У межах релігійно-політичної проблематики особливе значення мають праці, присвячені ісламському та шіїтському контексту. Серед них - дослідження К. С. Агхає [17], праця про «громадянську релігію» Р. Белла [21], робота П. Смайта [73]. У цих працях релігія постає як фактор політичної мобілізації, легітимації збройного спротиву, формування колективної ідентичності та інструмент впливу на регіональну безпекову ситуацію.

Окремий блок джерел стосується релігії та націоналізму в постконфліктних і конфліктних регіонах. Тут важливими є праці В. Перікі [61], М. Мерджанової [56], В. Великони [81]. Ці роботи показують, що

релігійна символіка та церковні інституції можуть бути інтегровані у проекти націєтворення, політичної поляризації та етноконфесійного протистояння. Водночас вони демонструють, що релігія у війні часто виконує функцію не лише ідеологічного виправдання, а й символічного маркування «своїх» і «чужих».

Не менш важливими є джерела, присвячені релігійній безпеці, державно-церковним відносинам і ролі церкви в українському контексті. Варто згадати праці О. Предка [9], О. Предко і Л. Филипович [10], О. Сагана [11], Л. Филипович і О. Горкуші [32] і огляд Human Rights Watch про релігійну свободу [78]. Сукупність цих текстів дозволяє побачити, що церква в сучасній війні є не лише духовною інституцією, а й політичним актором, через якого циркулюють моделі лояльності, наративи виправдання та дискурси безпеки.

Тож, можемо зробити висновок, що проблематика релігійної безпеки, інформаційної війни, пропаганди, державно-церковних відносин і символічного виміру сучасних конфліктів уже досить широко представлена у вітчизняних і зарубіжних дослідженнях. Водночас це питання й надалі потребує цілісного, міждисциплінарного осмислення, оскільки релігійний чинник у сучасному світі виявляється не лише як предмет богословського чи релігієзнавчого аналізу, а як складна форма соціального впливу, політичної мобілізації та смислового конструювання реальності. Саме тому дана проблематика потребує подальшого глибокого аналізу та нового теоретичного погляду.

Сучасний світ перебуває у стані глибокої соціально-політичної та культурної трансформації, в межах якої поступово розмиваються традиційні межі між війною і миром, політикою і культурою, ідеологією і релігією. Класичні уявлення про війну як локалізоване збройне протистояння між державами дедалі частіше виявляються недостатніми для опису реальних конфліктів ХХІ століття. Така трансформація зумовлює зміну не лише форми ведення війни, а і її осмислення. Якщо у класичній військовій теорії війна розглядалася передусім як зіткнення фізичних сил,

то в сучасних умовах вона дедалі більше постає як процес боротьби за інтерпретацію реальності. Відтак зміщується акцент із фізичного знищення противника на підрив його когнітивної та символічної стійкості, що передбачає активне використання інформаційних, культурних і релігійних ресурсів впливу.

Саме в цьому контексті виникає й концептуально закріплюється поняття гібридного конфлікту - складного соціально-політичного явища, яке поєднує військові дії з інформаційними, психологічними, економічними та символічно-культурними інструментами впливу. Гібридність у такому розумінні означає не лише суму певних засобів, а насамперед змішування та взаємопроникнення на різних рівнях реальності - матеріального, когнітивного та символічного, що функціонують у межах єдиної стратегії впливу [33, с. 29]. Важливо підкреслити, що гібридність передбачає не просто поєднання різних інструментів, а їхню синхронізовану взаємодію в межах єдиної стратегічної системи. Саме ця координація забезпечує ефект підсилення, коли інформаційні, політичні та символічні дії взаємно підкріплюють одна одну, створюючи комплексний вплив на різні частини соціуму - від інституцій до свідомості населення.

Розглядаючи процес формування поняття гібридної війни, доцільно простежити його походження та умови виникнення. Поняття «гібридна війна» сформувалося в межах західної військово-аналітичної традиції як відповідь на трансформацію характеру сучасних конфліктів наприкінці ХХ - на початку ХХІ ст. Інтелектуальними передумовами цього концепту стали теорія *fourth generation warfare* (суть теорії полягає в тому, що сучасна війна виходить за межі традиційного поля бою й охоплює політичні, інформаційні, культурні та психологічні виміри) [54, с. 46], концепція *unrestricted warfare* (основною тезою є те, що сучасна війна не є обмеженою - ні в засобах, ні в просторах, ні в правилах) [53, с. 109] та ідея *new wars* (згідно з якою саме насильство стає інструментом соціальної організації, а не лише політична перемога) [47, с. 94], які розмивають межі між військовими й невійськовими засобами. Узагальнюючи зазначені підходи,

можна констатувати, що всі вони фіксують спільну тенденцію переходу від класичної війни до гібридних дій поза військовою сферою.

Попри відмінності у визначеннях, зазначені концепції сходяться у тому, що сучасне протистояння охоплює політичні, економічні, інформаційні та культурні виміри, які функціонують як взаємопов'язані частини єдиного процесу.

Безпосереднє створення терміну пов'язують із працями Франца Гоффмана, який визначив гібридну війну як поєднання конвенційних можливостей, іррегулярних тактик, тероризму та кримінальних практик у межах одного конфлікту [39, с. 73]. При цьому відсутність одного визначення закріпило статус поняття як аналітичного конструкта, а не юридично визначеної категорії. Водночас відсутність єдиного сталого терміну гібридної війни спричиняє методологічні труднощі у дослідження. У науковому дискурсі можна виокремити щонайменше три підходи до її розуміння: військово-стратегічний, який акцентує на поєднанні різних типів бойових дій; політичний, що розглядає гібридну війну як інструмент геополітичного впливу; та дискурсивний, у межах якого конфлікт інтерпретується як боротьба за сенси, наративи та ідентичності. Саме останній підхід відкриває можливість аналізу релігійної пропаганди як компоненту гібридних стратегій.

Водночас сучасне осмислення гібридних конфліктів дедалі частіше зміщується від суто військово-стратегічного опису до аналізу їхнього смислового, наративного та символічного виміру. Такі кампанії цілеспрямовано використовують суспільні розколи, зокрема ідеологічні, етнічні, релігійні та регіональні, поглиблюючи взаємну недовіру й руйнуючи соціальну згуртованість. Найбільш виразно ці процеси проявляються у сучасних конфліктах. У цьому контексті варто згадати російські маніпуляції з Другою світовою війною, радянським минулим, Голодомором, НАТО та міфами про «штучність» української нації, які виявляють механізм конструювання паралельної реальності, у якій фіктивні смисли набувають ознак очевидності [2, с. 144]. Звідси й поява

формулювань про Україну як «штучно створену псевдодержаву» та як «тимчасово відірвану частину російської території», що функціонують не лише як політична риторика, а як елемент системного руйнування символічної автономії держави [2, с. 526].

У вітчизняному дискурсі активне осмислення гібридної війни розпочалося після 2014 року у зв'язку з війною РФ проти України. У науковій літературі це явище здебільшого розглядається як складне багатовимірне протистояння, що поєднує військові, політичні, економічні, інформаційні та соціальні компоненти. Особлива увага приділяється інформаційному виміру, зокрема ролі медіа, пропаганді та комунікаційних впливах. Подальший розвиток пов'язаний із переходом до дискурсивного та міждисциплінарного аналізу, у межах якого гібридна війна постає як явище, що функціонує одночасно у фізичному та символічному просторах і реалізується через маніпулятивні наративи та маскування агресії.

Сучасні дослідження також акцентують на структурній складності цього феномена, виокремлюючи його військові, інформаційні, кібернетичні та соціально-політичні складники, при цьому наголошуючи на відсутності єдиного поняттєвого апарату.

Таким чином, у випадку України гібридна війна набуває багатовимірного характеру, поєднуючи військову агресію з інформаційними операціями, економічним тиском та активною маніпуляцією історичною пам'яттю й ідентичністю. Особливістю цього конфлікту є системне використання символічних ресурсів - мови, культури, релігії - для підриву внутрішньої цілісності суспільства та легітимації зовнішнього втручання.

З етимологічного погляду термін гібридної війни поєднує два складники: базове поняття «війна», що позначає організоване застосування насильства з політичною метою, та означення «гібридний», яке підкреслює змішаний, нелінійний і багатовимірний характер протистояння. Саме ця гібридність руйнує класичні дихотомії «фронт - тил», «військове - цивільне», «війна - мир», замінюючи їх розмитими зонами впливу й

постійної напруги [42, с.34].

У ширшому аналітичному сенсі гібридна війна може бути інтерпретована як процес нав'язування зовнішнього управління або стратегічного домінування, у межах якого вирішальну роль відіграють не лише збройні сили та фізичне насильство, а й контроль над інформаційними потоками, символічним простором та когнітивними установками суспільства. Як зазначає М. Галеотті, у таких конфліктах головною метою стає не повне знищення противника, а підрив його політичної волі, соціальної згуртованості та здатності до інтерпретації реальності [34, с. 290].

Ключовим для розуміння феномена гібридності є концептуалізація інформації як стратегічного ресурсу. У гібридному протистоянні можна виокремити два взаємопов'язані модуси: фізичний, що включає традиційні військові дії, та дискурсивний, у межах якого відбувається боротьба за інтерпретацію подій, формування наративів і встановлення смислових рамок. Саме конфлікт наративів у багатьох випадках стає не менш ефективним інструментом впливу, ніж збройна сила, оскільки через нього формується сприйняття реальності, легітимація насильства та образ «ворога» [84, с.18]. У цьому сенсі інформаційний вимір гібридної війни можна розглядати як автономне поле протистояння, де ключову роль відіграє не лише зміст повідомлень, але й їхня інтерпретація суспільством. Контроль над інтерпретаційними рамками дозволяє визначати, які події стають важливими, а які залишаються маргіналізованими, що безпосередньо впливає на формування суспільної думки та політичних рішень.

Саме боротьба за інтерпретацію реальності робить інформаційний вимір центральним у структурі сучасних конфліктів. Ця трансформація політичної дії має глибокі філософські наслідки. Якщо, за М. Фуко, влада функціонує не лише через інститути примусу, а передусім як мережа дискурсів, що продукують і закріплюють «режими істини», то гібридний конфлікт можна розглядати як боротьбу за домінування певних

дискурсивних порядків. У цьому контексті певні владні режими не обмежуються веденням бойових операцій, а активно конструюють «істину» через повторювані медійні наративи, фреймування подій, апеляцію до колективної пам'яті та сакралізацію смислів [31, с.130].

У цьому дискурсивному полі особливої ваги набувають ті форми впливу, що апелюють до базових цінностей. На відміну від політичної чи економічної аргументації, релігійний дискурс здатен легітимувати дії через апеляцію до трансцендентного авторитету, що значно підвищує його переконливість і знижує рівень критичного сприйняття. У цьому сенсі варто згадати Джордана Кіпера, який описував *religious hate propaganda* як тривалу комунікацію з боку авторитету, що спрямовує аудиторію до переслідування інших за релігійною ознакою; він також доводить, що така пропаганда працює через «небезпечні звинувачення», когнітивні упередження та страх загрози, тобто зачіпає глибинні механізми колективного сприйняття.

У науковому дискурсі це питання осмислюється через різні підходи до ролі релігії у конфліктах. У дослідженнях релігійних конфліктів домінує підхід, за яким релігія сама по собі не є прямою причиною насильства, але стає сильним ресурсом її легітимізації. Марк Юргенсмаєр показує, що релігійні образи «великої битви» можуть переноситися в сучасні політичні конфлікти й підносити їх до рівня *cosmic war*; Роберт Епплбі описує релігію як *ambivalent* - здатну продукувати як насильство, так і примирення; Вільям Кавано, навпаки, критикує саму ідею про «природну схильність» релігії до насильства і вказує на її ідеологічну функцію в секулярному порядку.

У контексті українських досліджень ця проблематика набуває додаткової специфіки. Для теоретичного осмислення релігійних конфліктів в Україні ключовою є праця А. Арістової, де конфлікт аналізується через його природу, вияви та шляхи врегулювання; цей підхід задає рамку, у якій релігійний конфлікт постає як взаємодія інституційних, світоглядних і соціальних чинників, а не як проста «сутичка вірувань». У ширшому українському соціологічному та релігієзнавчому контексті релігійний

чинник також описується як один із ризиків для стабільності суспільства, зокрема через конфлікти між релігійними суб'єктами й секулярним середовищем [1, с. 34].

Для глибшого осмислення цих процесів необхідно звернутися до філософських концепцій сакрального, влади та символу. З погляду історика релігії М. Еліаде, сакральне виконує функцію онтологічної легітимації історичної дії, надаючи їй надбуденого сенсу; у цьому випадку війна постає як «священна місія», а політичні цілі - як форма божественного покликання [28, с.48].

На рівні конкретних політичних практик ця логіка набуває виразних ідеологічних форм. У сучасному гібридному контексті цій логіці відповідає ідеологема «Русского мира», яка поєднує православну риторику з імперськими наративами та використовується для сакралізації політичної агресії. Ця концепція була піддана критичному осмисленню та засудженню з боку частини православних богословів як ідеологічно викривлена і несумісна з базовими християнськими принципами [48, с.56].

Філософське осмислення цих процесів можна знайти також у працях П. Рікер, який наголошував на ролі наративу та пам'яті у формуванні колективної ідентичності, підкреслюючи, що одні й ті самі історичні події можуть отримувати протилежні інтерпретації залежно від ідеологічного та символічного контексту [66, с.18].

К. Ясперс розглядав війну як межову ситуацію, що оголює екзистенційну вразливість людини і водночас стає об'єктом маніпуляції з боку політичної влади. У подібних ситуаціях релігійні та символічні наративи можуть виконувати компенсаторну функцію, надаючи хаотичним подіям уявної цілісності та сенсу [63, с.182].

Таким чином, символічна та сакральна сфери стають повноцінною ареною гібридної війни. Спрямований вплив на вірування, цінності та історичну пам'ять трансформує конфлікт у боротьбу за ідентичність, у якій контроль над значеннями та наративами набуває стратегічного значення. У цьому сенсі гібридні конфлікти не лише поєднують різні форми насильства,

а й розгортають класичні філософські проблеми влади, ідеології та сакрального на новому рівні - у просторі глобальних медіа та технологічно опосередкованих комунікацій.

1.2. Релігія як символічний ресурс гібридних конфліктів сучасності

У контексті гібридних конфліктів сучасності релігія виконує роль джерела символічної влади та колективної ідентичності. У феноменологічному підході Мірчі Еліаде релігія постає як спосіб структурування буття через сакральні сенси: завдяки ритуалам і символам вона «прориває» однорідність профанного світу та створює особливий сакральний простір - ієрофанію, у межах якої буття набуває надзвичайної онтологічної значущості. Саме через символи, за Еліаде, світ стає «прозорим» для трансцендентного, а людський досвід отримує зв'язок із над буденним виміром [28, с.13]. Саме ця властивість релігії набуває особливого значення в умовах гібридних конфліктів.

Здатність релігії структурувати реальність набуває стратегічного значення. Сакральні символи дозволяють трансформувати політичні або військові дії у події, наділені надбуденним сенсом, що істотно змінює їхнє сприйняття. Внаслідок цього війна може інтерпретуватися не як конфлікт інтересів, а як боротьба добра і зла, що ускладнює її раціональну критику та сприяє мобілізації суспільства.

У сучасних дослідженнях релігія осмислюється не лише як система вірувань або культурний код, а як складний соціально-комунікативний механізм, здатний інтегруватися у структури інформаційного впливу. Зокрема, підкреслюється, що релігійні організації або групи можуть використовувати засоби масової інформації та соціальні мережі для поширення дезінформації або пропаганди, що підриває довіру до державних інститутів і створює соціальну напругу [5, с. 115]. У цьому контексті релігійний дискурс набуває нової функціональності: він перестає

бути виключно духовною практикою і перетворюється на джерело ідеологічних сенсів, у яких сакральне поєднується з політичним. Така трансформація дозволяє використовувати релігію як інструмент впливу на колективну свідомість, формуючи не лише вірування, а й соціальні установки, політичні орієнтації та образи реальності. Таким чином, релігійний дискурс набуває політико-комунікативного виміру, зберігаючи водночас свою символічну природу. Релігійні повідомлення переходять у інформаційні кампанії, де використовуються для формування довіри, легітимації влади та створення відчуття моральної правоти. Таким чином, релігія стає частиною стратегічної комунікації, спрямованої на вплив на масову свідомість.

Водночас у науковому дискурсі релігія розглядається як феномен подвійної дії, що водночас здатен підтримувати морально-етичну цілісність суспільства і ставати джерелом конфліктів та політичних маніпуляцій [5, с. 114]. Така амбівалентність робить релігію особливо ефективним інструментом у гібридних конфліктах, оскільки вона здатна одночасно виконувати протилежні функції залежно від контексту. В одних випадках вона слугує засобом примирення та відновлення соціальної єдності, в інших - інструментом радикалізації та виправдання насильства. Саме ця пластичність дозволяє політичним діячам адаптувати релігійні наративи до власних стратегічних цілей. Найбільш виразно ця амбівалентність проявляється у концепції сек'юритизації релігії, відповідно до якої релігійні питання починають сприйматися як загроза національній, політичній чи культурній безпеці. У практичному вимірі це проявляється зокрема в українському контексті. Україна в цьому сенсі постає як простір, де релігійний чинник дедалі частіше використовується як інструмент впливу на суспільну безпеку, а сам релігійний простір - як об'єкт цілеспрямованого зовнішнього тиску [5, с. 120]. Російські спецслужби, зокрема ФСБ, активно використовували релігійний чинник для дестабілізації духовного життя України, а використання релігії з боку росії є частиною гібридної війни проти України та ширшого безпекового протистояння. Варто згадати, що

Російська православна церква розірвала євхаристійне спілкування з Константинополем та церквами, які визнали автокефалію ПЦУ, використовуючи УПЦ як інструмент впливу на український релігійний простір. У цьому контексті релігійний дискурс виконує функцію не лише легітимації, але й нормалізації політичної позиції. Через повторювані релігійні меседжі формується специфічна картина світу, у якій певні політичні дії сприймаються як морально виправдані або навіть необхідні. Це створює ефект «звичної істини», коли ідеологічні конструкції перестають сприйматися як нав'язані й інтегруються у повсякденне мислення.

У цьому контексті ключову роль відіграє символічний вимір релігії. Символи дозволяють людині долучатися до сакрального не шляхом раціонального пізнання, а через участь, переживання та повторення. Вони окреслюють базові цінності, орієнтири й структури світу, які не зводяться до логічних категорій і не піддаються повному концептуальному опису. Через ритуальне «звільнення» простору й часу від буденності релігія набуває особливої соціальної потужності: вона впорядковує життєвий світ, закріплює межі спільноти та сакралізує традицію як форму колективної пам'яті [27, с. 40]. У гібридних конфліктах символи виконують роль своєрідних «конденсаторів смислу», які дозволяють швидко передавати складні ідеологічні повідомлення через прості образи. Вони діють на емоційному рівні, минаючи раціональну рефлексію, і тому є особливо ефективними у пропагандистських стратегіях. Через символи формується відчуття причетності до спільноти, визначаються межі «свого» і «чужого», а також закріплюються моделі поведінки.

Теоретичне осмислення цієї символічної функції релігії знаходимо у працях П. Рікера. П. Рікер, розвиваючи герменевтичний підхід, наголошує, що міфи та релігійні символи мають подвійну або множинну смислову структуру, яка принципово вимагає інтерпретації. На його думку, люди звертаються до «мови великих символів і міфів» у ситуаціях радикального зіткнення зі злом, стражданням і провинною - тобто там, де раціональна мова

недостатня [67, с. 12]. У конфліктах використання символічної мови набуває масового характеру, оскільки вона дозволяє осмислювати складні та травматичні події через знайомі культурні форми. Це створює сприятливий ґрунт для маніпуляції, адже інтерпретація символів може бути спрямована у потрібному політичному напрямку, формуючи бажані уявлення про причини та наслідки конфлікту.

Розвиваючи цю ідею, Рікер підкреслює, що символи «говорять більше, ніж означають», тому кожен символ є відкритим до тлумачення і водночас породжує мислення. Саме ця полісемія робить релігійну символіку продуктивним полем для конструювання ідеологічних наративів: через символи формуються уявлення про добро і зло, справедливість, історичне покликання та місце людини в суспільстві. У цьому сенсі релігія створює «заповідний простір» спільних значень і пам'яті, що слугує підґрунтям соціальної згуртованості та колективної ідентичності [66, с. 104].

Якщо Рікер акцентує на інтерпретації символів, то Фуко переносить аналіз у площину влади і дискурсу. М. Фуко, аналізуючи співвідношення знання і влади, показує, що жодна система істини не існує поза дискурсом. Релігія в цьому контексті може бути розглянута як специфічний дискурсивний режим, який встановлює межі допустимого й недопустимого, нормального й девіантного, «праведного» і «грішного». Релігійні інституції, функціонуючи в межах такого дискурсу, набувають влади над сенсами, формуючи нормативні уявлення та практики поведінки [31, с. 130].

У розвиток цієї позиції можна стверджувати, що влада функціонує не лише через механізми примусу, але й через здатність визначати межі того, що вважається істинним, легітимним і соціально прийнятним. У цьому контексті релігійні наративи, символи та авторитети можуть виконувати роль інструментів легітимації політичних дій, оскільки вони формують систему смислів, у межах якої суспільство інтерпретує політичну реальність [30, с. 50]. У цьому сенсі релігійні інституції можуть формувати

власне бачення того, що є морально правильним і політично допустимим. Поєднання релігійних та політичних аргументів створює авторитетний дискурс, якому аудиторія схильна довіряти, через що його складніше критично оцінювати.

Поряд із дискурсивним підходом важливим є також екзистенційний вимір осмислення релігії. К. Ясперс розглядав релігійні образи й міфологічні форми як «інтерпретовані залишки трансцендентного», що відкривають людині можливість екзистенційного саморозуміння. На його думку, релігійні символи не слід тлумачити буквально; вони функціонують як «шифри буття», через які людина осмислює свободу, відповідальність і межові ситуації власного існування [62, с. 178].

З цієї перспективи богословські догми постають не як фіксовані істини, а як символічні конструкції, що відображають потенціал людської трансформації. Так, християнська Трійця, за Ясперсом, може бути осмислена не як буквальний опис божественної сутності, а як символ внутрішньої динаміки свободи, любові та відповідальності. У цьому сенсі релігійний символізм виконує функцію колективного осмислення екзистенційних викликів [45, с. 60]. У контексті війни екзистенційні виклики набувають особливої гостроти, що підсилює потребу в символічному поясненні реальності. Релігійні наративи в такому випадку виконують компенсаторну функцію, зменшуючи відчуття хаосу та невизначеності. Саме тому вони стають ефективним інструментом мобілізації, оскільки пропонують не лише пояснення, але й сенс та моральне виправдання дій.

Узагальнюючи розглянуті філософські підходи можна стверджувати, що релігія є потужною символічною платформою, яка надає спільнотам міфи, образи та ритуали для пояснення світу і закріплення ідентичності. Водночас вона концептуалізується як феномен, що виходить за межі матеріального виміру та відіграє визначальну роль у формуванні ціннісних орієнтацій і картини світу.

Це теоретичне розуміння безпосередньо проявляється у сучасних

політичних практиках. Як символічний ресурс релігія активно використовується в політичних і комунікативних практиках. У політичному дискурсі вона слугує джерелом легітимації ідентичностей та владних претензій. Показовим прикладом є ідеологема росії як «захисника християнської цивілізації», що є частиною згаданої раніше концепції «Русского мира» і використовується для мобілізації населення навколо націоналістичного та антизахідного наративу [48, с. 100].

У комунікативному вимірі релігійні тексти, образи та ритуали стають ефективними інструментами впливу. В умовах гібридних конфліктів релігійна символіка часто функціонує як форма «м'якої сили»: через інституції та наративи жертви, героїзму й історичної місії здійснюється мобілізація спільнот і виправдання насильства [84, с. 70].

Аналогічні механізми спостерігаються і в пропаганді радикальних ісламістських угруповань, зокрема так званої Ісламської держави (ІДІЛ), які активно використовують апокаліптичні образи джихаду та мучеництва. Через поєднання релігійної символіки, коранічних цитат і візуальних образів, таких як чорний прапор, створюється наратив боротьби, що обіцяє прихильникам сенс, спокуту та почуття братерства. Така символічна й медійна стратегія стала важливим елементом мобілізації та радикалізації прихильників у сучасних конфліктах [83].

Релігійні наративи часто оформлюються через впізнавані символи: національні прапори з сакральними елементами, публічні виступи лідерів у храмах, релігійні свята, переосмислені як політичні події. Інфраструктура культури може виконувати функцію комунікаційних майданчиків для мобілізації, водночас релігійні групи нерідко стають мішенню ворожої пропаганди, яка зображає їх як фанатиків або «чужих» [81, с. 80].

Особливий інтерес становлять держави, де релігія є частиною політичної системи. Показовим є приклад Ірану, де політика побудована на ісламі, а сама держава, будучи багатонаціональною, залишається монорелігійною. Пріоритет релігійної влади духовенства зумовлює специфічну модель стабільності та адаптивності політичної системи.

Конституційно закріплено, що суспільні інститути розвиваються на основі ісламських норм, а ключові сфери - економічна, політична, культурна та військова - підпорядковуються їм. У структурі влади домінує шіїтська концепція першості духовного лідерства над світським, що означає перевагу сакральної легітимації над республіканською. Водночас іслам виступає консолідуючою ідеологією, а божественна легітимність лідера забезпечує суспільну підтримку його рішень. Навіть у кризових умовах релігія виконує стабілізуючу функцію, переносючи відповідальність за труднощі на світські інституції, які формально є виборними, але залишаються під контролем релігійних структур.

Узагальнюючи, можна стверджувати, що релігія може перетворюватися на інструмент насильства. На Близькому Сході релігійні чинники відіграли ключову роль у сунітсько-шіїтському протистоянні, сирійській війні та іранській регіональній політиці, де іслам інтегрується в усі сфери суспільного життя як політична ідеологія. У Балканських війнах релігія стала маркером етнічної ідентичності: православ'я, католицизм і іслам використовувалися як символи відмінності, що маскували політичні конфлікти під сакральними рамками [81, с. 91].

Водночас, поряд із конфліктогенним потенціалом, релігія здатна виконувати і миротворчу функцію. Вона може консолідувати суспільство через спільні символічні коди, моральні норми та уявлення про справедливість. Під її впливом формується феномен «громадянської релігії», у межах якої держава або нація наділяються сакральним виміром [72, с. 39]. Найбільш класичний приклад феномену «громадянської релігії» - США. Саме там Роберт Белла описав публічний релігійний вимір нації як систему символів, ритуалів і вірувань, що супроводжують державні церемонії та наділяють політичну спільноту сакральним сенсом.

Іншим показовим прикладом є Франція. У сучасних дослідженнях саме Декларацію прав людини і громадянина 1789 року часто розглядають як сакралізований фундамент республіканської ідентичності, тобто як ядро французької *civil religion*; офіційна французька інтерпретація також

підкреслює її статус як «reference text» конституційного порядку. Тобто в обох випадках ідеться не про конфесійну релігію, а про публічну сакралізацію держави, нації, конституційних текстів і політичних ритуалів.

Отже, релігія як символічний ресурс постає як подвійний феномен: з одного боку, вона сприяє консолідації та збереженню культури, з іншого - може бути інструменталізована для маніпуляції, насильства й розколу. Релігія у гібридних конфліктах функціонує як багаторівневий інструмент впливу, що поєднує символічний, емоційний і дискурсивний виміри. Вона дозволяє не лише інтерпретувати реальність, але й активно її конструювати, задаючи рамки сприйняття подій і визначаючи моделі поведінки. Саме ця здатність робить релігію одним із ключових ресурсів сучасних пропагандистських стратегій і потребує подальшого філософського осмислення.

1.3. Пропаганда як феномен влади і дискурсу в сучасну цифрову добу

Пропаганда не зводиться до сукупності технік переконання або маніпулятивних повідомлень; у філософсько-аналітичному вимірі вона постає як одна з ключових практик влади, що функціонує через виробництво сенсів, норм і так званих «режимів істини». Розглядаючи пропаганду як дискурсивну практику, варто звернути увагу не лише на зміст повідомлень, а й на інституційних умовах їхнього продукування, каналах поширення та механізмах репродукування. [31, с. 94]. Пропаганда функціонує не як випадкове викривлення інформації, а як системний механізм впорядкування соціальної реальності. У цьому сенсі її варто розглядати не просто як засіб комунікації, а як спосіб організації суспільства. Вона впливає не лише на зміст повідомлень, а й на те, які теми можна обговорювати, які погляди вважаються прийнятними, а які відсуваються на периферію. Таким чином, пропаганда стає інструментом контролю над публічним дискурсом.

Однією з ключових характеристик такого впливу є його непомітність для самого суспільства. Пропагандистські наративи інтегруються у повсякденне інформаційне середовище, поступово набуваючи статусу «очевидних» або «загальноприйнятих» істин. У результаті відбувається внутрішня інтеріоризація цих наративів, коли індивід починає відтворювати їх як власні переконання, не усвідомлюючи їхнього зовнішнього походження. Теоретичне пояснення цього механізму знаходимо у концепції влади М. Фуко. Він розглядає владу як систему відносин, що продукує знання та формує «режими істини», у межах яких певні висловлювання отримують статус нормативних і загальноприйнятих. Особливо показовим проявом таких механізмів є трансформація релігійного дискурсу. У цьому контексті пропаганда постає як механізм, що створює, відбирає й закріплює специфічні дискурси як істинні, водночас маргіналізуючи альтернативні інтерпретації. Через систематичне відтворення наративів пропаганда не лише інформує, а визначає, про що і в який спосіб дозволено мислити, звужуючи або, навпаки, розширюючи межі допустимого [30, с. 56].

У цьому контексті особливої уваги заслуговує феномен ідеологічної трансформації релігійного дискурсу, коли богословські категорії поступово замінюються політичними ідеями. Так звані «політичні ортодоксії» функціонують як ідеології, що маскуються під богослов'я, нав'язуючи релігійні правила політичними засобами та сакралізуючи секулярні явища [14, с. 30]. У результаті відбувається підміна християнських ідеалів маніпулятивними гаслами, що покликані легітимувати політичну волю лідерів і формувати лояльність віруючих. Така практика демонструє, що пропаганда у сучасному світі функціонує не лише через інформацію, але й через трансформацію самих структур віри, де сакральне стає інструментом владного впливу. Це призводить до принципової зміни статусу релігійних понять: вони перестають виконувати виключно духовну функцію і перетворюються на інструменти політичної мобілізації. Категорії віри, гріха, жертви або спасіння починають застосовуватися до політичних подій,

що дозволяє надати їм морального та екзистенційного виміру. Це суттєво підсилює вплив пропаганди, оскільки вона апелює не лише до раціонального, але й до ціннісного рівня свідомості.

Окрім трансформації змісту, важливу роль відіграє і структура поширення пропаганди. Ефективна пропаганда завжди функціонує на перетині змісту та інституції. Держава або інші владні структури - зокрема релігійні інституції, медіакорпорації чи експертні мережі - створюють умови, за яких певні висловлювання набувають панівного статусу, а інші - витісняються з публічного простору. У цьому сенсі пропаганда не є випадковим викривленням інформації, а системною формою організації публічного знання [31, с. 131]. У гібридних конфліктах ці інституції діють синхронізовано, формуючи єдине інформаційне поле, в межах якого альтернативні погляди або витісняються, або дискредитуються. Така координація дозволяє створити ефект інформаційної замкненості, коли аудиторія отримує переважно однорідні повідомлення, що підсилює їхню переконливість і знижує рівень критичного сприйняття.

Релігійні організації та групи здатні використовувати засоби масової інформації і соціальні мережі для поширення дезінформації або пропаганди, що підриває довіру до державних інститутів і створює соціальну напругу [5, с. 115]. У випадку російської федерації православне християнство набуває виразної політичної функції, оскільки церква тісно співпрацює з урядом, підтримуючи його політичний курс і легітимуючи владу та її незаконні дії. Православна риторика використовується для виправдання геополітичних амбіцій росії, зокрема у війні проти України.

Саме тому в українському релігієзнавчому і безпековому дискурсі дедалі частіше наголошують, що наративи, які просуваються через проповіді, коментарі та релігійну комунікацію, утверджують чужі цінності «руського міра», «єдиного слов'янського і православного народу», «Москви - третього Риму» та споріднених ідеологем [7, с. 7]. Ці смисли проникають у свідомість українців під виглядом релігійної проповіді та замінюють богословську мову політичною лояльністю, що є особливо

небезпечним в умовах війни. Звідси походить і феномен «єдино істинної церкви Московського патріархату», яка у віросповідній системі подається як духовна інстанція, покликана подолати Захід і його нібито руйнівні ідеї, а отже, легітимує власну політичну винятковість [7 с. 8]. У цьому контексті пропаганда стає не просто способом переконання, а механізмом трансляції сакралізованої політичної доктрини. Показовим є те, що релігійна риторика у цьому випадку не обмежується загальними моральними закликами, а безпосередньо інтегрується у політичний наратив війни. Використання понять «священний обов'язок», «захист віри» або «духовна боротьба» дозволяє трактувати воєнні дії як морально необхідні та історично зумовлені. У результаті формується дискурс, у якому опір таким діям може інтерпретуватися як моральна девіація або зрада.

На рівні інтерпретації та смислотворення пропаганда функціонує через наративні структури. З погляду герменевтики та теорії наративу пропаганда функціонує через формування метанаративів - цілісних історій, що пояснюють минуле, інтерпретують теперішнє та проєктують бажане майбутнє. П. Рікер наголошує, що символи й міфи не лише відображають реальність, а й активно її конструюють, задаючи координати «добра» і «зла» та формуючи горизонти колективної ідентичності [66, с. 12]. Наратив виконує не лише пояснювальну, але й нормативну функцію. Він визначає, які дії вважаються виправданими, які - неприйнятними, і які ролі мають виконувати учасники конфлікту. Через наративну структуру формується образ героя, жертви та ворога, що забезпечує цілісність і переконливість пропагандистського повідомлення.

Для влади принципово важливо перетворювати події на наративно впорядковані «сюжети», у межах яких власні дії отримують моральне виправдання, тоді як опонент виступає загрозою, відхиленням та/або ворогом. Герменевтичний аналіз дозволяє виявити, яким чином пропаганда перебудовує причинно-наслідкові зв'язки, нейтралізує сумнів і легітимізує політичні рішення через апеляцію до «історії», «традиції» або «екзистенційної небезпеки» [67, с. 40].

Для конкретизації цих процесів доцільно розглянути основні механізми пропаганди. Аналітично можна виокремити низку взаємопов'язаних механізмів, які забезпечують ефективність пропаганди. По-перше, фреймінг - установлення інтерпретаційної рамки події (наприклад, «оборона», «зрада», «визволення»), що визначає, які факти стають видимими, а які - ігноруються. По-друге, репетиція, тобто систематичне повторення меседжів, яке нормалізує їх і знижує критичну дистанцію. По-третє, апеляція до емоцій, зокрема страху, гніву або гордості, що прискорює прийняття рішень і послаблює раціональну рефлексію. По-четверте, символізація, яка залучає релігійні, національні або історичні образи для надання нарративу сакральної ваги. По-п'яте, авторитетна легітимація, що ґрунтується на посиленні на експертів, духовенство або інші фігури довіри. Нарешті, контроль інформаційного середовища, який включає дискредитацію опонентів, створення «ехо-камер», використання бот-мереж, таргетингу й алгоритмічних маніпуляцій у медійному середовищі [84, с. 70].

Зазначені механізми зазвичай функціонують у комплексі: фрейм окреслює смисловий простір, повторюваність закріплює його як «звичну правду», символи надають моральної та сакральної значущості, а апеляція до авторитетів мінімізує опір аудиторії. Саме синергія цих елементів робить пропаганду стабільним інструментом утримання влади. Показовим прикладом дії цих механізмів є російська інформаційна стратегія у війні проти України, що систематично фреймується як «оборона» або «визволення», що визначає базову інтерпретаційну рамку. Повторюваність цих меседжів у медіа нормалізує їх, емоційна апеляція до страху та історичної пам'яті підсилює їхній вплив, а використання релігійної символіки додає моральної легітимності. У результаті формується стійкий нарратив, який важко піддається критичному переосмисленню.

У сучасних гібридних конфліктах інформаційні операції та пропаганда дедалі частіше набувають стратегічного значення. Концепція «diffused war» («дифузної війни») підкреслює, що поле конфлікту

розширюється до кіберпростору, медіасередовища та повсякденних соціальних практик, і як унаслідок - інформаційні наративи можуть виконувати функції як тактичного, так і стратегічного тиску без прямого застосування сили [84, с. 7]. У такій конфігурації межа між війною і миром фактично зникає, оскільки інформаційний вплив здійснюється постійно, незалежно від активних бойових дій. Це означає, що пропаганда стає інструментом довготривалого впливу, спрямованого на поступову зміну когнітивних установок і соціальних норм.

У цьому контексті можна виокремити кілька ключових функцій пропаганди: дискредитацію супротивника шляхом підризу довіри до його інституцій; моральну деморалізацію цивільного населення; поглиблення внутрішніх розколів - мовних, етнічних або релігійних; а також формування альтернативної реальності, у якій перекручені або вигадані факти набувають статусу загальноприйнятих. Сукупність цих функцій дозволяє пропаганді не лише впливати на сприйняття окремих подій, але й формувати цілісну картину реальності, у межах якої певні дії стають логічними та неминучими.

Окреме місце серед цих механізмів займає використання релігійного ресурсу. Особливо ефективною частиною гібридних стратегій є апеляція до сакрального. Вона реалізується через інструменталізацію релігійних інституцій, сакралізацію політичних цілей як «священної місії», створення псевдоміфів історичного або апокаліптичного характеру та персоніфікацію лідера як «обраного». У кризових умовах сакральний дискурс пропонує прості й емоційно насичені відповіді, що значно підвищує його мобілізаційний потенціал [45, с. 20]. Ця ефективність особливо проявляється в умовах невизначеності та кризи, коли раціональні пояснення виявляються недостатніми. У таких ситуаціях релігійні наративи пропонують прості й емоційно насичені інтерпретації, які швидко інтегруються у масову свідомість і визначають поведінкові реакції.

Усвідомлення цих механізмів відкриває питання їх нейтралізації. Протидія пропаганді вимагає комплексного підходу. На рівні

громадянського суспільства ключовим є розвиток критичної медіаграмотності; на інституційному рівні - забезпечення плюралізму медіа, прозорості власності та редакційної незалежності; на технологічному рівні - розвиток фактчекінгу та алгоритмічної прозорості. Водночас з фукоївської перспективи, боротьба з пропагандою не зводиться до викриття окремих фейків: ідеться про трансформацію «режимів істини», які надають цим фейкам соціальної сили [31, с. 113].

Таким чином, пропаганда як частина утримання влади постає як складна міждисциплінарна проблематика, що поєднує філософські інструменти аналізу (дискурс-аналіз, герменевтику), політичну теорію (влада, легітимація) та прикладні знання з медіа- і безпекових досліджень. У гібридних конфліктах вона набуває особливої ваги як засіб безкровного ослаблення супротивника, здатний змінювати способи сприйняття реальності, переформатовувати колективну пам'ять і сакралізувати політичну мобілізацію. Вона постає як комплексний механізм влади, що визначає не лише зміст, але й рамки сприйняття соціальної реальності. Усвідомлення її механізмів є необхідною передумовою для розробки ефективних стратегій протидії.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 1

Сучасні конфлікти дедалі частіше набувають гібридного характеру, поєднуючи військові, інформаційні, економічні, кібернетичні та символічно-культурні інструменти впливу. У цій конфігурації насильство виходить за межі фізичного виміру й розгортається у сфері свідомості, ідентичності та колективних уявлень. Відповідно, поняття гібридного конфлікту фіксує не просто комбінацію різних тактик, а трансформацію самої логіки протистояння: поле бою розширюється до дискурсивного простору, де війна постає як тривалий процес боротьби за інтерпретації, легітимність і контроль над смислами.

У цих умовах інформація функціонує як стратегічний ресурс, а домінування у сфері наративів і «режимів істини» стає визначальним чинником досягнення політичних цілей. Ключовим завданням виступає не лише формування власної картини реальності, але й підірив довіри до альтернативних інтерпретацій. Пропаганда у цьому контексті постає як дискурсивна практика влади, що структурує поле можливих значень через фреймінг, повторення, емоційну апеляцію, символізацію та авторитетну легітимацію, а також через контроль інформаційного середовища.

Особливе місце в цій системі займає релігія як потужний символічний ресурс. Її символи, ритуали й міфи формують колективну пам'ять і ціннісні орієнтації, забезпечуючи високий рівень емоційної мобілізації. Це зумовлює її амбівалентний характер: з одного боку, релігія здатна виконувати консолідуючу та миротворчу функцію, з іншого - у разі інструменталізації вона перетворюється на чинник конфліктогенності, що поглиблює соціальні розколи та легітимує насильство.

У гібридних війнах ця взаємодія релігії та пропаганди набуває особливої інтенсивності: сакралізація політики, використання релігійних інститутів і конструювання псевдоміфів посилюють вплив пропагандистських наративів, ускладнюючи їх критичне осмислення та спротив.

РОЗДІЛ 2. РЕЛІГІЙНА ПРОПАГАНДА У СТРАТЕГІЯХ ГІБРИДНИХ КОНФЛІКТІВ СУЧАСНОСТІ

2.1. Символ, міф і наратив як інструменти конструювання реальності у пропагандистських стратегіях сучасності

У сучасних гібридних конфліктах символ, міф і наратив функціонують не лише як інструменти репрезентації, але як механізми викривлення реальності. Йдеться про перехід від відображення подій до їх активного конструювання, де значення не передують події, а формується в процесі її інтерпретації. У цьому сенсі реальність постає як результат дискурсивної боротьби, у межах якої різні актори намагаються нав'язати власну версію «істини». Влада в таких конфліктах дедалі частіше реалізується не лише через матеріальні ресурси або примус, а через контроль над символічним простором і колективними інтерпретаціями реальності. У цьому сенсі слушною є позиція М. Фуко, відповідно до якої володіння дискурсом означає володіння владою, оскільки саме дискурс визначає, що вважається істинним, легітимним і допустимим [31, с. 133]. Ці теоретичні положення конкретизуються в сучасних інформаційних практиках, де символи, міфи та наративи використовуються як інструменти політичного впливу.

У науковому дискурсі поняття «наратив» набуває особливої семантичної напруги, оскільки супроводжується поняттями «ворожий», «брехливий», «пропагандистський», якими позначаються меседжі, спрямовані на протидію агресивним інформаційним практикам і деміфологізацію ідеології «руського міра» [4, с. 41]. У прикладному вимірі ця напруга виявляється у конкретних медійних та релігійно-політичних практиках. Зокрема, УПЦ МП у публічному просторі, через наближені медіаресурси, транслювала альтернативні наративи про «єдину купіль хрещення для українського і російського народів», «братовбивчу війну» та спільність історії обох народів від часів хрещення Русі [4, с. 44]. Паралельно українські медіа фіксували появу меседжів про «гоніння канонічної

православної церкви», про «сатанізм» в Україні та про «відсутність єдності в українському православ'ї», що формують цілу систему смислового тиску навколо релігійної ситуації в державі. У сукупності ці меседжі створюють цілісну рамку делегітимації українського релігійного та політичного порядку. Особливого значення набуває і зауваження про те, що московський агресор застосовує псевдоісторичні наративи як зброю проти України, фальсифікуючи історію та підмінюючи фактичне знання символічною агресією [4, с. 46]. У межах такої логіки наратив є не просто оповіддю, а інструментом виробництва політичної реальності, де історія, пам'ять і віра зводяться в єдину пропагандистську конструкцію. Однією з ключових функцій наративу є редукція складності. Саме в умовах війни, коли інформація є фрагментарною, суперечливою та швидко змінюється, наративи дозволяють структурувати цю складність шляхом побудови причинно-наслідкових зв'язків, які часто є спрощеними або навіть штучно сконструйованими. Це створює відчуття зрозумілості та контролю, що значно підвищує ефективність пропагандистського впливу.

Структурно ця редукція складності реалізується через кілька повторюваних елементів. Пропагандистський наратив зазвичай має чітку структурну організацію, яка забезпечує його переконливість і впливовість. По-перше, він передбачає наявність суб'єкта - «свого», який репрезентується як носій позитивних цінностей. По-друге, формується образ ворога, який наділяється негативними характеристиками та позбавляється легітимності. По-третє, вводиться моральна рамка, що визначає конфлікт як боротьбу добра і зла. Нарешті, наратив містить телеологічний вимір - уявлення про бажане майбутнє, яке виправдовує поточні дії.

Поряд із наративами важливу роль у пропаганді відіграє й символічний рівень комунікації. У пропагандистських стратегіях сакральні символи використовуються для легітимації політичних дій і надання їм надбуденого сенсу. Глибоко вкорінені образи - хрест, ікона, меч, релігійний герой або святий - функціонують як маркери «вищої правди»,

що поєднують сучасні геополітичні події з сакральною традицією. Показовим прикладом такого поєднання є російська пропаганда, у якій православна символіка поєднується з імперським міфом, формуючи наратив про «сакральне призначення» росії як захисниці православ'я і «братніх слов'ян» [48, с. 101].

Теоретично цей механізм можна пояснити через концепцію М. Еліаде, згідно з якою ієрофанія означає проявлення сакрального у світі буденного, коли звичайна подія або об'єкт набуває статусу священного. У пропагандистських практиках політичні акти нерідко репрезентуються саме як такі «прояви священного», що виводить їх за межі раціональної критики. У такий спосіб політична дія виводиться за межі звичайної критики й подається як морально безальтернативна [28, с. 52]. Так, у пострадянському просторі окремі геополітичні доктрини представляють агресію як форму «християнського миротворення» або «божественної місії», що легітиміє насильство через сакральну риторичку. Ефективність символів значною мірою зумовлена їхньою здатністю впливати на емоції. На відміну від раціональних аргументів, символи діють через асоціації, пам'ять і колективний досвід, що дозволяє швидко мобілізувати аудиторію. У цьому сенсі вони виконують функцію афективного «якоря», який закріплює певні інтерпретації подій і робить їх більш стійкими до критичного аналізу.

Аналогічний механізм сакралізації політичної влади простежується і в ісламському політичному контексті, зокрема у концепції *wilayat al-faqih* (влади ісламського правознавця), що була інституціоналізована після Ісламської революції в Ірані. Відповідно до цієї доктрини верховний релігійний лідер наділяється правом політичного керівництва як представник ісламського правопорядку, що надає політичній владі сакральної легітимації [17, с. 57].

Окрім інституційного виміру сакралізації, важливим є також екзистенційний досвід війни. К.Ясперс розглядав війну як класичну межову ситуацію (*Grenzsituation*), у якій людина стикається з граничними переживаннями страху, смерті, самотності та безсенсовності. У таких

умовах релігійні наративи набувають особливої привабливості, оскільки пропонують трансцендентний сенс і символічну відповідь на екзистенційну тривогу [62, с. 178].

Саме в цьому контексті виникають ідеї «святого воїнства» та мучеництва, які перетворюють воєнні дії на акт самопожертви за віру або спільноту. Міфи виконують компенсаторну функцію, зменшуючи розрив між повсякденним досвідом і уявленням про вищі цінності та надаючи війні символічного сенсу. Міф у пропагандистському контексті виконує функцію легітимації, оскільки він апелює до позачасових і надіндивідуальних смислів.

Через міфологізацію політичних подій вони виводяться за межі історичної випадковості та постають як частина більшого, нібито об'єктивного порядку. Це дозволяє зняти питання відповідальності та критики, оскільки дії починають сприйматися як необхідні або передвизначені. Показовим є культ мучеництва в Ірані, де загибель воїнів інтерпретується через шіїтський наратив Кербели та сакралізується як найвища форма релігійної відданості [20, с. 51].

Поль Рікер наголошував, що міф і символ завжди мають як прямий, так і прихований рівень значення. Вони функціонують як метафоричні тексти, що вимагають постійної інтерпретації, оскільки «символ породжує думку», а процес тлумачення є потенційно нескінченним [67, с. 18]. Логічним продовженням функціонування міфу у пропаганді є конструювання образу ворога, яке передбачає не лише негативну характеристику опонента, але і його символічну дегуманізацію.

У даному вимірі ця інтерпретативна відкритість символу набуває особливої ваги. Через використання релігійних категорій ворог може зображатися як носій зла, гріха або загрози сакральному порядку. Така інтерпретація виправдовує насильство і знижує моральні бар'єри щодо його застосування.

На цьому тлі особливо важливою є відкритість символу для інтерпретації, що створює можливість його політичного

перепрограмування. Один і той самий символ може отримувати різні значення залежно від контексту і цілей комунікатора. Це дозволяє пропаганді адаптувати свої меседжі до різних аудиторій, зберігаючи при цьому видимість послідовності та традиційності. Так, ідея «єдиного слов'янського народу» у балканському контексті інтерпретується як «слов'янсько-православна єдність» у протиставленні «західним цінностям», що мобілізує уявлення про духовну спільність через сакральні образи [81, с. 85].

Показовим прикладом символічного перепрограмування є теза у російській пропаганді про «міф Новоросії». Хоча його походження пов'язується з імперською історією XVIII століття, у сучасному дискурсі цей образ було перетворено на символ відновлення «історичної росії». Дослідження показують, що «Новоросія» не мала глибокої підтримки серед населення і залишався радше ідеологічною конструкцією, однак сам факт його використання демонструє спробу перетворити символ на інструмент влади над свідомістю [51, с. 104].

На Балканах релігія історично тісно пов'язана з національною ідентичністю, що робить міфи особливо ефективними засобами впливу. У ході югославських воєн релігійні символи православ'я, католицизму та ісламу стали маркерами етнічної відмінності, а історичні події інтерпретувалися в сакральних рамках, що підсилювало групову солідарність і легітимізувало насильство [81, с. 91].

Подібні механізми спостерігаються і поза європейським контекстом. На Близькому Сході релігійні символи також надають ідеологічного виміру сучасним конфліктам. Іранський режим активно використовує наратив Ашури та образ мучеництва імама Хусейна, репрезентуючи власних опонентів як «нових Єзидів», а себе - як спадкоємців праведної боротьби. Паралельно відбувається актуалізація міфологічних образів, зокрема героя Араша, який у сучасній пропаганді переосмислюється як символ військової могутності та національної єдності [20, с. 27].

Розглянуті кейси дозволяють зробити висновок: попри відмінності у

доктринах, механізми релігійної пропаганди мають структурну подібність. У всіх випадках спостерігається апеляція до сакрального авторитету, створення образу моральної боротьби та формування колективної ідентичності через протиставлення «свого» і «чужого». Це свідчить про універсальний характер релігійної пропаганди як інструменту гібридних конфліктів. Міф і символ у релігійній пропаганді гібридних війн виступають не фоновими елементами, а активними інструментами влади. Як показує Фуко, контроль над дискурсом дозволяє перетворювати історичні образи на легітимні наративи [31, с. 128]. У поєднанні з еліадівською логікою сакралізації, ясперсівським осмисленням межових ситуацій і рікерівською теорією наративу ці інструменти формують «священну драму» війни, у якій символи й міфи слугують зброєю переконання.

Отже, символи й міфи не відображають реальність, а активно конструюють її відповідно до логіки владного впливу. Їхня взаємодія забезпечує не лише інтерпретацію подій, але й формування моделей поведінки, що робить їх ефективним інструментом у стратегіях гібридних конфліктів. У результаті символи та міфи не розкривають реальні події, а накладають на них філософсько-ідеологічну рамку, що слугує підтримці й відтворенню владних стратегій.

2.2. Використання релігійних авторитетів та традицій у сучасних інформаційних війнах

У сучасних гібридних конфліктах як держави, так і нерегулярні збройні угруповання дедалі частіше апелюють до релігійних дискурсів і символів як засобів легітимації політичних цілей. У фукоївській перспективі релігійна мова може бути осмислена як специфічний «режим істини», через який формуються панівні владні наративи: сакральні тексти, богословські інтерпретації та церковні інституції функціонують як дискурсивне поле, що встановлює норми, визначає допустиме і санкціонує

«правильне» тлумачення реальності [31, с. 95]. На практиці ця логіка виявляється у релігійно забарвлених інформаційних стратегіях, де символи й авторитети використовуються для конструювання політичної реальності. Релігійний авторитет у контексті гібридних конфліктів слід розглядати не лише як інституційне явище, а як специфічний механізм медіації між сакральним і соціальним порядком. Його вплив ґрунтується на здатності транслювати інтерпретації реальності як такі, що мають надіндивідуальний і трансцендентний характер. У цьому сенсі релігійний авторитет не просто комунікує певні смисли, а надає їм статусу беззаперечності, що суттєво знижує рівень критичного сприйняття аудиторією.

У розвитку цієї логіки релігійна віра в умовах соціальних криз і воєн набуває особливої інтенсивності, що робить її одночасно джерелом підтримки та потенційним інструментом маніпуляції. Саме тому в умовах війни релігійна віра може виступати не лише ресурсом підтримки, а й каналом маніпуляції, який активно використовує ворожа пропаганда [14, с. 29]. Щоб точніше описати механізм такого впливу, доцільно розрізнити кілька типів релігійного авторитету. По-перше, інституційний авторитет, що ґрунтується на офіційних структурах церкви або релігійної організації й забезпечує стабільність та повторюваність дискурсу. По-друге, харизматичний авторитет, пов'язаний із персональним впливом окремих лідерів, які здатні мобілізувати аудиторію через емоційний та екзистенційний вплив. По-третє, медійний авторитет, що формується у цифровому середовищі та базується на постійній присутності в інформаційному просторі. Взаємодія цих типів створює багаторівневу систему впливу, що значно підсилює ефективність пропаганди.

Наслідком взаємодії цих типів авторитету стає сакралізація політичних проєктів, зокрема ідея «святої Русі», де навіть згода на злиденне життя інтерпретується як духовний подвиг і форма служіння вищій меті [14, с. 31]. Така інтерпретація реальності дозволяє трансформувати політичну мобілізацію у форму релігійної відданості, де участь у війні або підтримка агресії набувають статусу морально виправданого і навіть сакрального

обов'язку.

У цьому ж механізмі особливо помітною є функція релігійного нарративу як інструменту легітимації насильства та мобілізації населення. Зокрема, конфлікти оформлюються в категоріях «священної війни», тоді як інакомислення маркується як ересь або зрада віри [48, с. 94]. Як підкреслював Рікер, текст - це форма пам'яті, яка структурує досвід і задає межі інтерпретації [69, с. 72]. У такий спосіб сакральні нарративи виводяться за межі емпіричних фактів і перетворюються на форму «над-істини», де політичні події стають зрозумілими лише в межах канонічного оповідання. У цій схемі релігійний авторитет виступає посередником, який переводить політичну дію в морально значущу площину, перетворюючи дії на морально виправдані. Цей процес передбачає кілька рівнів: по-перше, інтерпретацію подій у категоріях добра і зла; по-друге, апеляцію до вищого, божественного порядку; по-третє, надання діям характеру необхідності або обов'язку. У результаті формується дискурс, у якому політичні рішення сприймаються не як предмет раціональної оцінки, а як моральний імператив.

Показовим підтвердженням цього є випадок російської моделі поєднання церковного авторитету та державної пропаганди. У РФ православне християнство функціонує як елемент державної політики, а церковні структури підтримують владний курс і легітимують дії режиму, що відкрито виявляється у військовій риториці та апеляції до «священної» місії [5, с. 116]. РПЦ де-факто виконує функції, схожі на державні, особливо в тій частині, де вона продукує та поширює ідеологему «русского міра» [15, 55].

Показовим є випадок російської федерації, де російська православна церква поступово перетворилася на інституційно пов'язаний із державою актор. Патріарх Кирило у публічних виступах та богослужбових зверненнях 2022 року інтерпретував повномасштабне вторгнення в Україну не як суто політичний чи військовий конфлікт, а як «метафізичну боротьбу» за збереження «традиційних цінностей» проти «ересі» глобального світу [48,

с. 105]. Варто зазначити, що ефективність релігійного авторитету полягає не лише у змісті його повідомлень, але й у статусі джерела. Саме довіра до авторитету дозволяє транслювати складні або суперечливі ідеї у спрощеній і прийнятній формі. У цьому сенсі авторитет виступає своєрідним «фільтром істини», який визначає, які інтерпретації будуть прийняті аудиторією як легітимні.

Саме ця інституція подає себе як осердя російської національної ідентичності та як носій претензії Москви на статус «третього Риму». У воєнній перспективі РПЦ легітимізує війну росії як визвольну і «священну» «миротворчу місію», а також відтворює образ Заходу як корумпованого, неправославного і, отже, чужого простору [15, с. 60]. У межах цієї логіки священнослужителі РПЦ не лише благословляють бойові дії, а й обіцяють «спасіння» тим, хто загине на полі бою проти українців, перетворюючи релігійну мову на прямий інструмент воєнної мобілізації. Релігійний авторитет відіграє важливу роль у формуванні колективної ідентичності, визначаючи межі спільноти та її ціннісні орієнтири. Через проповіді, публічні виступи та релігійні практики він задає уявлення про те, хто є «своїм», а хто - «чужим».

В умовах інформаційного перенасичення релігійний авторитет виконує функцію стабілізації довіри. Коли аудиторія стикається з великою кількістю суперечливих повідомлень, вона схильна орієнтуватися на джерела, які сприймаються як надійні та морально авторитетні. Це робить релігійних лідерів особливо впливовими акторами у гібридних конфліктах, оскільки вони здатні спрямовувати інтерпретацію подій і формувати стійкі переконання.

У контексті гібридних конфліктів така функція релігійного авторитету набуває особливого значення, оскільки ідентичність стає об'єктом цілеспрямованого впливу. Саме тому релігійні авторитети в сучасних інформаційних війнах слід аналізувати як елемент інфраструктури впливу, де сакральне легітимує політичне насильство. Релігійний авторитет не лише пояснює реальність, але й формує соціальні

кордони, у межах яких вона осмислюється.

На цьому тлі окремо варто виділити ще одну функцію релігійного авторитету, а саме сакралізацію політичної влади. Через використання релігійної риторики політичні лідери можуть постати як носії особливої місії або як захисники вищих цінностей. Це створює ефект недоторканності влади, оскільки її критика починає сприйматися як посягання на сакральний порядок. Релігійний дискурс РПЦ систематично підкреслює ідеї православної цивілізаційної єдності та антизахідної консолідації. Такі заяви, зокрема звернені до аудиторій поза межами росії, репрезентують війну як духовну місію та сприяють мобілізації прихильників режиму під гаслами православного патріотизму. У фукоївському сенсі це підтверджує тезу про те, що релігійні дискурси продукують стабільні «режими істини», які підтримують і відтворюють політичну владу [31, с. 133].

Ще одним показовим прикладом є Ісламська Республіка Іран, політична система якої ґрунтується на принципі верховенстві ісламського права. Верховний лідер аятола Алі Хаменей у численних публічних зверненнях інтерпретує сучасні конфлікти як боротьбу ісламу з «ворогами віри», використовуючи месійні образи та шиїтську символіку мучеництва [20].

Розвиваючи цю модель, іранське керівництво послідовно подає протистояння із Заходом як інформаційну війну за «серця й уми», закликаючи духовенство та культурні інституції діяти як «армія ідеології». Центральним елементом цієї стратегії є використання шиїтської символіки мучеництва та наративів «опору», які слугують інструментом мобілізації проіранських мереж і легітимації їхньої діяльності у регіоні [20]. Таким чином політична влада пов'язується із сакральною відповідальністю, а репресивні заходи щодо інакомислення отримують релігійне виправдання.

Крайнім, радикалізованим варіантом такої інструменталізації релігії є діяльність ІДІЛ, яка використовувала викривлені релігійні тексти для побудови апокаліптичного наративу. У 2014 році Абу Бакр аль-Багдаді проголосив відновлення халіфату, апелюючи до образів «золотого віку

ісламу» та закликаючи мусульман до «священного джихаду» [37, с. 7].

Пропагандистські матеріали ІДІЛ демонструють насильство як форму божественного покарання, створюючи ілюзію релігійної санкції та «обраності» дій угруповання. У такий спосіб «міф про халіфат» став мобілізаційним інструментом, що приваблював добровольців з різних країн, прикриваючи терор псевдорелігійною ідеологією [83].

Узагальнюючи наведені приклади, можна виокремити кілька ключових механізмів взаємодії релігії та політики в гібридних війнах. Релігійна легітимація створює наратив «вищої мети», який маскує конкретні політичні інтереси. У фукоївській логіці сакральні наративи функціонують як системи «знання–влада», що встановлюють духовну істину й виправдовують дії еліт [31, с. 110].

За Рікером, такі наративи формують колективну пам'ять як відповідь на питання «хто ми», а отже, переформатування історії в релігійні сюжети означає переписування ідентичності спільноти [68, с. 273]. Політично ангажоване порушення балансу між трансцендентністю та відповідальністю, на що звертав увагу Ясперс, призводить до моральних спотворень, коли сакральний сенс використовується для виправдання агресії [45, с. 182].

Фукоївське розуміння влади як виробництва «режимів істини» знаходить своє відображення у здатності пропагандистських наративів визначати межі інтерпретації подій, тоді як рікерівська концепція наративу дозволяє пояснити механізми формування колективної ідентичності через символічні структури. Своєю чергою, ідеї Еліаде щодо сакрального як джерела смислу розкривають, чому саме релігійна символіка є настільки ефективною у процесах мобілізації та легітимації.

Таким чином, релігійні авторитети у гібридних конфліктах виступають ключовими агентами символічної влади, які забезпечують трансляцію, легітимацію та закріплення пропагандистських наративів. Їхній вплив ґрунтується на поєднанні довіри, сакральності та інституційної підтримки, що робить їх ефективним інструментом формування суспільної

свідомості. Отже, використання релігії в інформаційних війнах ґрунтується на сакралізації наративу та мобілізації вірян як «армії духу». Релігійна риторика стає багатофункціональним інструментом - від надання духовної оболонки політичним цілям до глибокої поляризації суспільства за ціннісною ознакою. У сукупності ці процеси демонструють, що сакральне в гібридних конфліктах використовується не для утвердження морального порядку, а як інструмент консолідації, поляризації та розширення владного впливу.

2.3. Порівняльний аналіз релігійної пропаганди у сучасних гібридних конфліктах (Україна, Близький Схід, Балкани)

Під час гібридних конфліктів різні сторони дедалі активніше використовують релігію як потужний інструмент мобілізації та легітимації влади. Релігійний дискурс історично функціонував як один із найефективніших засобів формування ієрархій влади, легітимації авторитету та конструювання колективних ідентичностей [48, с. 8]. Це створює підґрунтя для аналізу релігії не лише як культурного феномена, а як інструменту політичного впливу в умовах сучасних конфліктів

У порівняльній перспективі релігійна пропаганда виявляє універсальні механізми функціонування, що проявляються у різних геополітичних контекстах. Зокрема, підкреслюється, що росія активно використовує релігійні наративи для обґрунтування своєї агресії та мобілізації підтримки серед населення [9, с. 49]. Водночас використання релігії як засобу маніпуляції та розділення суспільства створює додаткові виклики для національної безпеки України, оскільки підсилює конфліктний потенціал і руйнує соціальну єдність. У цьому вимірі релігійний дискурс функціонує як інструмент не лише мобілізації, але й поляризації, де сакральні символи використовуються для конструювання образу «свого» і «чужого».

Конкретизацією цього є російський інформаційний простір, де у

прокремлівських медіа та риториці провідних пропагандистів війна систематично подається як боротьба Добра зі Злом. Публічні висловлювання ідеологів російського неоєвразійства та медійних осіб містять формули на кшталт «війна Неба проти Пекла» або прямі означення війни як «священної». Фіксується поширення нарративу «десатанізації України», у межах якого Захід репрезентується як «сатанинський» і морально вироджений, тоді як росія - як єдина «чиста» й «православна» сила [70].

Розвиваючи цю логіку, російська пропаганда у медійному просторі послідовно формує уявлення про Україну як «штучно створену псевдодержаву», а її населення - як частину російського народу [2, с. 526]. Така стратегія супроводжується продукуванням симулякрів - образів, що не мають реального підґрунтя, але активно впливають на масову свідомість, зокрема через міфи про «фашистів у Києві» або «звірства каральних батальйонів». У ширшому контексті дезінформаційні кампанії спрямовані на поглиблення суспільних розколів і формування атмосфери недовіри, що унеможлиблює конструктивний діалог і підриває демократичні процеси [2, с. 115]. У такий спосіб пропаганда виходить за межі інформаційного впливу і перетворюється на механізм конструювання альтернативної реальності.

Саме в цій взаємодії російська православна церква відіграє одну з ключових ролей. У проповідях і публічних зверненнях патріарх Кирило неодноразово заявляв, що Росія нібито захищає «традиційні цінності», інтерпретуючи повномасштабне вторгнення як духовну і метафізичну боротьбу [48, с. 104]. Релігійні аргументи не функціонують ізольовано, а інтегруються у ширшу ідеологічну конструкцію, що апелює до спільного минулого, культурної єдності та «історичної місії». Це дозволяє створити багаторівневий нарратив, у якому політична агресія маскується під захист духовних цінностей. Водночас така стратегія спрямована не лише на внутрішню аудиторію, але й на зовнішніх реципієнтів, яким пропонується спрощене пояснення конфлікту у категоріях «традиції» та «віри». Таким чином церковний дискурс інтегрується в державну пропаганду, надаючи

війні сакрального виправдання.

На практичному рівні релігійна пропаганда займає особливе місце в арсеналі гібридних впливів. Зафіксовано численні випадки колаборації окремих представників духовенства з окупаційними структурами, включно з агітацією вірян, збором інформації про розташування військових об'єктів та публічним благословенням військових дій [50]. Це дозволяє розглядати релігійні канали як інструмент підривних дій у межах гібридної війни.

У символічному вимірі ці процеси проявляються через активне використання православної атрибутики: ікон, хоругв, прапорів із релігійною символікою, присутністю священників у бойових підрозділах. Паралельно ведеться кампанія з дискредитації Православної Церкви України та Вселенського патріарха через звинувачення в «західності» й «розколі православ'я», що покликано легітимізувати російську православну церкву як єдину «канонічну» [70]. У фукоївському сенсі релігія в цьому випадку стає «дозволенним дискурсом», через який створюється режим істини, що виправдовує військові цілі [31, с. 132].

Ще одним прикладом радикальної інструменталізації релігії є діяльність ІДІЛ. Проголошення халіфату у 2014 році супроводжувалося апеляцією до уявлень про «золоту добу ісламу» та закликами до «священного джихаду». Символічний акт виступу Абу Бакра аль-Багдаді в мечеті ан-Нурі в Мосулі мав на меті відтворити образ історичної величі та мобілізувати сунітську аудиторію [37, с. 5].

У межах цієї моделі пропагандистські матеріали ІДІЛ зображували бойовиків як «воїнів Божого закону», легітимізуючи жорстокість через псевдорелігійні інтерпретації. Дослідження медіапродукції ІДІЛ засвідчують, що апокаліптичні мотиви та сакралізація насильства були фундаментальними елементами легітимації діяльності угруповання [83]. У такий спосіб релігія слугувала ідеологічною основою для глобальної вербувальної кампанії.

Поряд із цим релігійна пропаганда простежується у діяльності інших країн Близького Сходу. Іран і пов'язані з ним шіїтські угруповання

використовували риторику «захисту святинь» та культ мучеництва для мобілізації прихильників і виправдання воєнних дій у Сирії та Іраку [20]. У цьому випадку релігійні декларації маскували геополітичні інтереси, перетворюючи політичний конфлікт на сакралізований обов'язок.

Порівняно з українським контекстом, де релігія часто використовується як допоміжний елемент ідеології, у близькосхідних конфліктах вона нерідко виступає центральним елементом політичної мобілізації. Релігійні наративи тут безпосередньо визначають структуру конфлікту, формуючи його як протистояння не лише політичних сил, але й релігійних ідентичностей. Це підсилює радикалізацію, оскільки конфлікт набуває екзистенційного характеру і сприймається як боротьба за саму основу віри.

Ще одним важливим кейсом є Югославські війни 1990-х років, де конфесійна приналежність майже повністю накладалася на етнічні поділи. Сербські, хорватські та боснійські націоналістичні проєкти використовували релігійні міфи для легітимації насильства, позиціюючи власні спільноти як «богообрані» або «захисників віри» [81, с. 101]. Релігійні інституції та націоналістичні еліти діяли взаємопідтримувально, розмиваючи межу між світським і сакральним [64].

На практичному рівні ця логіка виявлялася у використанні релігійної символіки на полі бою: хоругв, ікон, молитов, благословення зброї та військових. Подібні практики сприяли сакралізації насильства й перетворювали війну на боротьбу за віру та культурну ідентичність [81, с. 114]. Релігійні наративи використовувалися для виправдання воєнних злочинів, які репрезентувалися як жертвність або мучеництво на благо спільноти.

У цьому контексті релігія виконує передусім функцію символічного маркера, який закріплює етнічні та культурні відмінності. На відміну від близькосхідного контексту, де релігія часто визначає сам зміст конфлікту, на Балканах вона слугує інструментом його кодифікації, надаючи вже наявним політичним і етнічним протистоянням сакрального виміру. Це

дозволяє посилити поляризацію суспільства та легітимувати насильство як форму захисту власної ідентичності.

Узагальнюючи розглянуті кейси, можна виокремити кілька спільних структурних елементів використання релігійної пропаганди. По-перше, в усіх випадках спостерігається апеляція до сакрального авторитету як джерела легітимації. По-друге, формується бінарна опозиція «свій – чужий», яка структурує сприйняття конфлікту. По-третє, використовується символічна мова, що спрощує складні політичні процеси до зрозумілих і емоційно насичених образів. Водночас відмінності між кейсами полягають у ступені інтеграції релігії в політичний дискурс та її ролі - від допоміжного ресурсу до центрального елементу конфлікту. Незалежно від культурного та релігійного контексту релігійна пропаганда функціонує за подібною логікою: вона інтегрує політичні цілі у сакральні наративи, надаючи їм характеру історичної необхідності та моральної безальтернативності. Зокрема, відмінності проявляються на рівні конкретних символів і міфів, що використовуються для мобілізації: у пострадянському просторі це апеляція до православної єдності та імперської спадщини, на Близькому Сході - до апокаліптичних і есхатологічних образів, на Балканах - до релігійно-етнічної ідентичності. Така універсальність механізмів у поєднанні з локальною специфікою підтверджує, що релігія в гібридних конфліктах виступає не випадковим чинником, а структурним елементом пропагандистських стратегій.

Конкретизація цих відмінностей простежується на рівні окремих регіонів. В українському випадку релігійний чинник використовується для утвердження ідеологем «руського міра», «святої Русі» та «триєдиного народу», що транслюються через церковні структури, проповіді та медійні канали [14, с. 30]. У цьому контексті сакралізація «святої Русі» і покора політичним лідерам постають як умови духовного подвигу, а релігійна віра - як зброя маніпуляції власним та українським суспільством. На рівні публічної дипломатії РПЦ відкрито підтримує воєнну агресію та формує образ війни як сакральної місії, що дозволяє говорити про

інституціоналізацію релігійної пропаганди як частини державної стратегії. На Близькому Сході релігійні наративи працюють через апеляцію до мучеництва, джихаду та есхатологічної боротьби, тоді як на Балканах релігія історично виконує функцію маркера етнічної відмінності, маскуючи політичні конфлікти під сакральними рамками. В обох регіонах релігійна символіка підтримує мобілізацію, але також поглиблює конфронтаційні лінії, перетворюючи віру на ресурс символічного поділу. Окреме місце посідає іранський контекст, де уявлення про «божественну» місію держави та доктрина політичного правознавця демонструють, як сакральне може бути інституціоналізоване як засіб легітимації влади [10, с. 19]. Узагальнюючи, можна виділити кілька рівнів використання релігії у гібридних конфліктах. На символічному рівні вона забезпечує мову та образи для інтерпретації подій. На інституційному рівні - надає канал комунікації через релігійні організації. На ідеологічному рівні - формує цілісну систему смислів, що визначає політичну поведінку. Саме поєднання цих рівнів забезпечує високу ефективність релігійної пропаганди.

Також, чітко простежується, що релігія функціонує як потужний важіль гібридної стратегії. Сакральні символи й наративи «освячують» політичні цілі війни та значно підвищують їхній мобілізаційний потенціал. З позицій філософії релігії конфлікт набуває значення «священної війни» лише завдяки міфотворчим проєкціям, які перетворюють політичне насильство на частину космічної драми. У підсумку релігія в усіх розглянутих регіонах функціонує не як джерело морального вдосконалення, а як інструмент сакралізованої легітимації влади, поляризації суспільства та виправдання агресії. Таким чином, проведений порівняльний аналіз демонструє, що релігійна пропаганда у гібридних конфліктах має універсальні механізми, які адаптуються до конкретного культурного та політичного контексту. Незалежно від регіону, вона виконує функцію легітимації, мобілізації та конструювання ідентичності, що робить її одним із ключових інструментів сучасних конфліктів.

ВИСНОВКИ ДО РОЗДІЛУ 2

Релігійна пропаганда в гібридних конфліктах виступає не периферійним явищем, а системним елементом стратегій, інтегрованим поряд із військовими, політичними та медійними інструментами. Вона забезпечує символічну легітимацію влади й насильства через конструювання «режимів істини», у межах яких політичні рішення набувають сакрального статусу. У фукоївській оптиці такий дискурс дозволяє репрезентувати дії влади як об'єктивно необхідні та морально виправдані, що істотно обмежує можливості критичної рефлексії та альтернативного тлумачення подій.

Релігійні наративи надають війні надраціонального й екзистенційного виміру, трансформуючи її з політичного протистояння у боротьбу «добра і зла» або «віри й ересі». У такій рамці насильство переосмислюється як моральний обов'язок чи сакральна необхідність. У межових ситуаціях, за Карлом Ясперсом, міфи виконують компенсаторну функцію: знижують екзистенційну тривогу та легітимують жертву як виправдану «вищою метою». Саме тому образи мучеництва, священної боротьби та богообраності мають високий мобілізаційний потенціал.

Полісемічність символів і міфів, на які звертає увагу Поль Рікер, робить їх ефективним інструментом гнучкої інтерпретації та маніпуляції: їхній зміст може переозначуватися відповідно до стратегічних потреб без втрати сакрального авторитету. Важливу роль у цьому процесі відіграють релігійні інституції та авторитети, які санкціонують політичні дії поза межами світської критики й формують ефект «надистини». У результаті така риторика посилює поляризацію, розмиває межі між вірою та ідеологією і делегітимує будь-яку альтернативну позицію, маркуючи її як зраду або ересь.

РОЗДІЛ 3. СИМВОЛІКА І САКРАЛЬНИЙ ПРОСТІР ЯК ІНСТРУМЕНТИ ЛЕГІТИМАЦІЇ ТА КОНТРОЛЮ У ГІБРИДНИХ КОНФЛІКТАХ

3.1. Релігійна символіка як інструмент легітимації влади

Релігійна символіка становить сукупність образів, ритуалів і просторових маркерів - храмів, хрестів, ікон, священних текстів, календарних свят та культових практик, - які надають подіям і територіям сакрального значення. Для розуміння цього процесу важливо розглядати символ не просто як знак, а як динамічний елемент соціальної комунікації. Символи функціонують у межах певних інтерпретаційних спільнот, де їх значення підтримується через повторення, ритуалізацію та інституційну підтримку. Саме завдяки цьому вони набувають здатності впливати на політичну легітимність, оскільки сприймаються як носії усталених і «очевидних» смислів, що особливо важливо в умовах гібридних конфліктів, де боротьба ведеться не лише за території, але й за інтерпретацію реальності. У гібридних конфліктах такі символи свідомо експлуатуються для підвищення легітимності як державних, так і нелегітимних владних структур. Сакральне розглядається як чинник, що надає простору особливого символічного значення та формує колективну ідентичність спільноти. Саме тому святині, храми та релігійні образи часто перетворюються на символічні центри соціальної консолідації й інструменти політичної мобілізації в умовах конфлікту.

Історично зв'язок між сакральним і владою проявлявся у різних формах символічної легітимації. Зокрема, ще в античності образи безпеки та стабільності персоніфікувалися у вигляді богині Секурити, зображення якої на римських монетах слугувало засобом утвердження сакрального характеру влади [9, с. 50]. Попри історичну дистанцію, подібна логіка символічної легітимації зберігається і в сучасних політичних практиках, де релігійні символи використовуються у політичних дискурсах. Таким чином, символічні структури стають інструментом закріплення політичного

порядку, надаючи йому вигляду природного і незаперечного.

Символічний вимір влади особливо яскраво проступає тоді, коли релігійні образи вводяться в орбіту державної легітимації. Релігійні організації можуть сприяти моральному та етичному керівництву, але за певних умов вони стають механізмом маніпулювання політичними рішеннями та розпалювання конфліктів [5, с. 114]. У цьому сенсі політична влада запозичує сакральну мову для власного самоопису: православна риторика використовується для виправдання геополітичних амбіцій росії, а релігійна інституція постає як носій особливої історичної місії. У такій моделі церква перестає бути лише духовним авторитетом і включається в систему політичного виробництва смислів. Додатково це підсилюється тезою про «священну війну», яку РПЦ оголосила проти України, а також про структурування «рускоміровської» доктрини як духовно-світоглядного порядку з директивними та нормотворчими функціями. У такій конфігурації релігійна символіка працює як механізм сакралізації насильства, де політична експансія отримує форму духовного обов'язку.

У політичному вимірі фукоївське розуміння влади як виробництва «режимів істини» через контроль над знанням і символами дозволяє пояснити, яким чином релігійна символіка інкорпорується в офіційні наративи як набір «аксіом», що визначають суспільні пріоритети та рамки допустимого [31, с. 95]. Згідно з Карлом Ясперсом, міфи й релігійні образи функціонують як «символічні шифри людської можливості», в яких кодуються ідеали та трансформаційні проєкти спільноти [62, с. 98]. Поль Рікер, зі свого боку, наголошував, що міф унаочнює символ, «додаючи прозорливої функції первинним символам» і поєднуючи ритуали та образи в єдину оповідну структуру культу [67, с. 12]. Усі ці підходи по-різному акцентують увагу на здатності символів формувати колективне бачення реальності.

Таким чином, релігійна символіка, наділена культурними інтерпретаціями, набуває подвійної функції: вона, з одного боку, орієнтує людей у «священній» історії народу, а з іншого - забезпечує інтеграцію

колективного досвіду в єдину систему політичних та культурних координат.

Функціонування релігійної символіки у конфліктах не є однорідним, оскільки різні форми символів виконують різні політичні та комунікативні завдання. У контексті гібридних конфліктів варто виокремити кілька типів релігійної символіки. По-перше, візуальні символи (ікони, хрести, прапори), які забезпечують швидке розпізнавання і емоційний вплив. По-друге, ритуальні символи (обряди, молитви, благословення), що закріплюють колективну участь і легітимують дії через повторювані практики. По-третє, просторові символи (храми, святі місця), які формують сакральну географію конфлікту. Кожен із цих типів виконує специфічну функцію, але разом вони створюють цілісну систему символічного впливу.

У сучасному воєнному протистоянні між Україною та росією церковні інституції дедалі частіше розглядаються як інструмент «м'якої сили», що підтримує державну владу. Символічні дії духовенства демонструють перетворення церкви з морального авторитету на інструмент легітимації державної політики [57]. Зокрема, публічне благословення військових дій, участь духовенства у державних церемоніях та використання релігійної риторики в офіційних зверненнях створюють ефект морального виправдання політичних рішень.

Особливо радикалізованих форм сакралізація політики набуває у діяльності близькосхідних екстремістських угруповань, які формують власну «священну географію». В ідеології ІДІЛ концепція халіфату постає як нормативний політико-релігійний порядок, а жорстке тлумачення шаріату - як джерело легітимності влади. Дослідження ідеологічних матеріалів угруповання підкреслюють, що релігійна доктрина вибудовувалася для того, щоб «захищати, приваблювати, легітимізувати та надихати» учасників руху [37, с. 75]. Поряд із виправданням влади релігійна символіка виконує також функцію мобілізації. Вона створює відчуття причетності до спільноти та формує емоційний зв'язок між індивідом і колективом. У цьому сенсі символи стають інструментом активізації дій,

оскільки вони апелюють до цінностей, які сприймаються як фундаментальні і незаперечні.

У цьому контексті релігійна риторика функціонує не як суто богословське повчання, а як прямий інструмент формування порядку денного: ідеологи ІДІЛ обіцяли вірянам спасіння за «священну смерть», водночас маркуючи опонентів як «невірних», що легалізувало насильство як форму божественного покарання. Таким чином, релігія виступала засобом ідеологічного кодування влади та надання її устрою сакрального статусу.

У Балканських воєнних конфліктах 1990-х років релігійні знаки постали як виразні маркери етнічної належності та легітимації націоналістичних амбіцій. На сербському боці активно використовувалися православний хрест і традиційний герб із чотирма літерами «С»; на хорватському - католицький хрест у поєднанні з картатим національним щитом; мусульманські формування застосовували півмісяць і зелений колір. Зафіксовано систематичне використання «універсальних релігійних символів» та націоналізованих релігійних емблем на формі, прапорах і зброї [64, с.78]. Військові операції інтерпретувалися як «боротьба за Святий Хрест» чи «священна війна», а символічні акти - зокрема заміна зруйнованих мечетей християнськими хрестами - слугували демонстрацією сакрального домінування на окупованих територіях [81, с. 90].

Аналіз цих прикладів свідчить про те, що символіка функціонує як інструмент «перекладу» політичних дій у моральну площину. Вона дозволяє представити владні рішення не як результат стратегічного вибору, а як прояв вищого порядку або традиції. Це значно знижує рівень критичного осмислення, оскільки символічне значення сприймається як апіорно значуще і не підлягає сумніву.

Також, релігійні символи використовувалися для сакралізації насильства й мобілізації страхів: власні спільноти ототожнювалися з «обраними Божими народами», тоді як «чужі» маркувалися як «невірні». У політичному контексті ці функції набувають специфічного змісту. Символи

дозволяють не лише передавати значення, але й закріплювати владні відносини, оскільки вони формують уявлення про легітимність і порядок. Через символічні практики влада постає як природна, історично зумовлена і морально виправдана. У цьому сенсі релігійні образи та практики виступають не просто засобом репрезентації, а інструментом нормалізації певної політичної реальності. Відбувається сакралізація політичної влади, коли вона починає сприйматися як така, що має вищу, трансцендентну підставу. Це створює ефект недоторканності, оскільки критика влади може інтерпретуватися як порушення сакрального порядку. Відтак символіка виконує не лише легітимаційну, але й захисну функцію, обмежуючи можливість альтернативних інтерпретацій.

Підсумовуючи, слід зазначити, що в гібридних конфліктах релігійна символіка перетворюється на важливий інструмент легітимації влади та формування ідеології. Державні й недержавні діячі ставлять релігію на службу політичним цілям: храми та ікони функціонують як «обеліски влади», святі тексти й ритуали - як нормативні опори, а сакральні образи у публічному просторі - як маркери моральної правоти. Філософські підходи підкреслюють, що саме в символах відбиваються глибинні антропологічні прагнення до трансцендентного (еліадівський ієрофанічний вимір) [27, с. 25], а через дискурсивні схеми релігія постає формою влади [31, с. 132]. Таким чином, релігійна символіка у гібридних конфліктах виступає багатофункціональним інструментом, що поєднує легітимацію, мобілізацію та нормалізацію політичної влади. Її ефективність зумовлена здатністю діяти на різних рівнях - від індивідуального сприйняття до колективної ідентичності. Отже, у воєнному контексті релігійні образи функціонують не лише як елемент культурної спадщини, але і як інструмент символічного конструювання легітимності та політичної влади.

3.2. Релігійні образи у медіанаративах гібридної війни

Релігійні символи в публічному дискурсі функціонують не як

нейтральні ілюстрації реальності, а як ієрофанії - носії глибинного смислу, через які сакральне інтегрується у політичний та медійний простір. Мірча Еліаде наголошує, що символ не є копією емпіричного об'єкта: він «відкриває щось глибше й більш фундаментальне», роблячи видимими виміри буття, недоступні безпосередньому досвіду [45, с. 26]. Саме тому релігійні образи в медіанаративах здатні наділяти політичні події сакральною значущістю й надають наративу особливого «голосу», який сприймається вірянами як авторитетний.

У фукоївській перспективі релігійний дискурс є механізмом влади-знання, що формує «категорії істини» (наприклад, «гріх/чистота», «покора/відступництво») та конституює суб'єкта як носія певної ідентичності [31, с. 116]. У такому підході релігійні образи розглядаються не як допоміжний елемент дискурсу, а як механізм формування самого способу сприйняття реальності. Карл Ясперс, зі свого боку, розглядає міфи й релігійні образи як «інтерпретовані осади трансцендентності», тобто символічні форми, в яких кодуються уявлення про граничні можливості людини [62, с. 182]. Поль Рікер підкреслює, що екстремальні події - зло, насильство, війна - осмислюються через «велику символіку»; «символ породжує мислення», оскільки його смисл є багатошаровим і потребує інтерпретації [67, с. 12].

У сучасних умовах медіа не лише транслюють сакральні образи, але й активно конструюють їх, адаптуючи до логіки цифрового середовища. Це передбачає спрощення, емоційну інтенсифікацію та візуальну стандартизацію, що робить сакральні смисли більш доступними для масового сприйняття. У результаті відбувається своєрідна «медіатизація сакрального», коли релігійні образи починають функціонувати відповідно до логіки інформаційного середовища, де ключову роль відіграють швидкість поширення, емоційна реакція та візуальна впізнаваність.

У медійному просторі релігійна пропаганда конструює специфічні символічні фігури, що діють через емоційне зараження, колективну пам'ять і спрощення складних історичних процесів. Особливістю медіанаративів є

їхня здатність до швидкого масштабування та повторення, що створює ефект інформаційної перенасиченості. Регулярне відтворення одних і тих самих образів і сюжетів поступово нормалізує їх, внаслідок чого вони сприймаються як природні та очевидні. У цьому сенсі медіа не лише передають інформацію, але й формують когнітивні звички аудиторії. Важливу роль у поширенні медіанаративів відіграють алгоритми цифрових платформ, які визначають популярність контенту. Алгоритмічна логіка сприяє поширенню емоційно насичених і конфліктних повідомлень, що робить релігійну символіку особливо придатною для використання у пропаганді. У результаті формується інформаційне середовище, в якому певні наративи отримують непропорційно велику увагу. Особливо помітно це проявляється у воєнних медіанаративах, де релігійна символіка використовується для конструювання образу «своїх» і «чужих».

Медіаресурси, пов'язані з УПЦ МП, відтворювали наратив про «єдину купіль хрещення», «братовбивчу війну» і спадкоємність історії російського та українського народів, тим самим надаючи релігійному дискурсу виразної політичної функції [4, с. 44]. Одночасно в українському інформаційному полі зафіксовано поширення меседжів про «сатанізм» в Україні, «гоніння канонічної православної церкви» і «єдину московську церкву», що утворюють цілісну матрицю пропагандистського тиску. На цьому тлі особливо вагомим є зауваження, що московський агресор використовує псевдоісторичні наративи як зброю проти України, а отже, медіанаративи стають інструментом не опису реальності, а її смислового підміщення [4, с. 46].

У процесі медіатизації сакральне часто втрачає свою глибинну релігійну складову і перетворюється на символічний ресурс, який використовується залежно від контексту. Це означає, що сакральні образи можуть бути переінтерпретовані або навіть десакралізовані, зберігаючи при цьому свою емоційну силу. Така гнучкість робить їх особливо ефективними у пропагандистських стратегіях. Візуалізація сакрального є одним із найбільш ефективних інструментів пропаганди, оскільки вона діє

безпосередньо на емоційний рівень.

Візуальні образи рідко функціонують самотійно - вони інтегруються у ширші нарративні структури. У гібридних конфліктах медіа не лише відображають події, але й активно конструюють їх суспільне сприйняття. Через селекцію фактів, їх інтерпретацію та візуалізацію формується специфічна картина світу, яка визначає сприйняття подій аудиторією. У цьому процесі сакральні образи виступають як маркери значущості, що привертають увагу і задають емоційний тон повідомлення. Поєднання текстуального та візуального компонентів значно підсилює переконливість повідомлення, оскільки дозволяє одночасно апелювати до раціонального та емоційного рівнів сприйняття. Така синергія значно підсилює переконливість пропагандистських повідомлень.

Саме поєднання тексту і зображення забезпечує максимальний вплив. Зображення храмів, релігійних символів, священнослужителів або/та ритуалів створюють відчуття достовірності та автентичності. Це дозволяє швидко формувати потрібні асоціації, минаючи складні процеси раціонального аналізу. Саме у візуалізації сакрального медіа виробляють образ ворога, образ жертви і образ обраної спільноти, поєднуючи політичне, релігійне та емоційне в одному пропагандистському полі.

Узагальнюючи наведені теоретичні підходи, релігійні образи в медіанаративах можна трактувати як інструменти сакралізації конфлікту: вони формують моральну оптику, наділяють події надчасовим, «космічним» сенсом і переводять політичну боротьбу в екзистенційний вимір.

Для перевірки цих теоретичних положень було застосовано якісний контент-аналіз релігійно маркованих медіанаративів. Філософські концепції Мішель Фуко, Мірча Еліаде, Карл Ясперс та Поль Рікер було використано як методологічне підґрунтя якісного контент-аналізу. Зокрема, дискурсивний підхід дозволив інтерпретувати релігійні образи як інструменти символічної влади та легітимації; концепція сакрального - виявити механізми надання політичним подіям трансцендентного сенсу;

герменевтика наративу - простежити, як символи структурують колективні уявлення; а ідея «межових ситуацій» - пояснити радикалізацію смислів у контексті війни. На цій основі сформовано категоріальну сітку, що охоплює сакралізацію війни, цивілізаційне протистояння, жертву й мучеництво, есхатологічні мотиви та демонізацію ворога.

Емпіричну базу дослідження становлять публічні матеріали чотирьох груп акторів, відібрані за принципом репрезентативності релігійно-політичних наративів у різних конфесійних і регіональних контекстах:

1. російська федерація - проповіді та звернення Патріарха Кирила, виступи представників РПЦ і політичної влади російської федерації (2022–2025) .
2. ІДІЛ - пропагандистські журнали *Dabiq* (№1–15, 2014–2016) і *Rumiyah* (№1–13, 2016–2017), а також аудіо- та відеозвернення лідерів ІДІЛ (2014–2019).
3. ХАМАС - офіційні заяви, пресрелізи та публічні промови лідерів ХАМАС (2006–2023), зокрема звернення Ісмаїл Ханія.
4. Балканський регіон - заяви політичних лідерів і церковних ієрархів у контексті воєн 1991–1999 рр., матеріали телеархівів і друкованих видань.

Загальний масив становить близько 20 проповідей і промов (рф), 28 номерів журналів та низку аудіоматеріалів (ІДІЛ), близько 20 заяв (ХАМАС) і приблизно 15 архівних документів (Балкани). Одиницею аналізу визначено смислові фрагменти тексту (речення або завершені тематичні сегменти), що містять релігійно марковані образи (зокрема «мучеництво», «священна війна», «антихрист»). Кожен фрагмент кодувався відповідно до розробленої категоріальної сітки (див. табл. 3.1), яка включає такі ключові аналітичні категорії: мучеництво/жертва; священна війна/боротьба з невірними; сакральність території; демонізація ворога; есхатологічні мотиви. Частотність появи цих категорій фіксувалася кількісно, що дало змогу виявити домінантні смислові структури (див. табл. 3.2–3.6). Загальна кількість згадок фіксувалася кількісно. Узагальнені

результати подано в табл. 3.2.

Аналіз показує, що в російських медіанаративах православна символіка набуває виразного оборонно-месіанського характеру. У проповіді Патріарха Кирила від 6 березня 2022 р. війна інтерпретується як захист «православного світу» та протистояння морально деградованому Заходу, де навіть окремі соціокультурні явища, зокрема згадки про «гей-паради», інтерпретуються як маркери духовної деградації. У такій інтерпретації відбувається дискурсивна інверсія: агресія переосмислюється як «священна оборона», а наратив «Русского мира» конструює уявну єдність сакралізованої спільноти, протиставленої секулярному «іншому» [71].

Якщо у російському випадку релігійна символіка використовується переважно для виправдання політичної агресії, то у пропаганді ІДІЛ навпаки, спостерігається тотальна сакралізація війни, де релігійні образи не доповнюють, а повністю визначають зміст конфлікту. Центральними є теми джихаду і мучеництва, вписані в есхатологічний наратив Кінця світу. Війна постає як виконання божественного плану, а страждання - як механізм «очищення». Це підтверджує ідеологічна риторика, зафіксована в текстах, де шлях до Бога осмислюється як випробування, що відокремлює «чистих» від «зіпсованих» [19].

Риторика ХАМАС демонструє поєднання національного та релігійного вимірів, формуючи інструментальну модель сакралізації. Ключову роль відіграє культ шахідів, який забезпечує соціальну солідарність і легітимацію боротьби. У зверненнях лідерів, зокрема Ісмаїл Ханія, мучеництво постає не лише як релігійна чеснота, а як соціально значущий ресурс, що підтримує колективну ідентичність і політичну мобілізацію [18]. У такому контексті релігійний образ жертви стає не лише елементом віри, але й механізмом соціальної консолідації.

У балканському контексті домінує ретроспективна сакралізація, заснована на історичній пам'яті та міфологізації простору. Образ Косова функціонує як сакральний топос, що визначає національну ідентичність і

політичну легітимність. У публічних заявах політичних лідерів, зокрема Александр Вучич, цей простір інтерпретується як невід'ємна частина національного буття, що підсилює неможливість компромісу [58]. Як зазначає М. Великоня, релігійно-міфологічна риторика відіграла ключову роль у виправданні насильства в конфліктах 1990-х років [81, с. 116].

Узагальнення результатів (див. табл. 3.3–3.6) дозволяє констатувати наявність спільної структурної логіки в усіх розглянутих регіонах. Незалежно від конфесійного контексту, політична боротьба репрезентується як сакральний обов'язок, тоді як опонент редукується до образу абсолютного зла. Релігійні образи одночасно забезпечують легітимацію влади та мобілізацію спільноти: вони надають війні трансцендентного сенсу, спрощують бінарну опозицію «свій - чужий» і трансформують жертви у сакральні символи.

Таким чином, емпіричні результати підтверджують релевантність обраної теоретичної рамки: релігійні смисли дійсно функціонують як ефективний інструмент гібридної воєнної риторики, забезпечуючи символічну легітимацію насильства та інтенсифікацію конфліктної мобілізації. Медіанаративи та візуалізація сакрального формують складну систему впливу, яка поєднує символічні, емоційні та технологічні компоненти. Їхня взаємодія забезпечує ефективне поширення пропагандистських меседжів і формування стійких моделей сприйняття політичної та воєнної реальності.

3.3. Маніпуляції сакральним простором у воєнних стратегіях

У теоретичному вимірі сакральний простір осмислюється як центр символічного Всесвіту, навколо якого вибудовуються колективна ідентичність, соціальний порядок і система сенсів. Мірча Еліаде визначає таке місце як «осьовий центр» (*axis mundi*), тобто точку, в якій сакральне проривається в профанний світ і надає йому орієнтації та значення. За Еліаде, священне місце стає «центром світу», що випромінює екзистенційну силу: усе, що відбувається в його орбіті, автоматично набуває сакрального

статусу [45, с. 39]. Простір у цьому сенсі перестає бути нейтральним тлом подій і перетворюється на носій пам'яті, ідентичності та символічного порядку. Саме тому в умовах гібридних конфліктів боротьба за сакральний простір набуває не лише територіального, але й світоглядного значення.

Використання сакрального простору передбачає не лише фізичний контроль, але й його символічне перепрограмування. Це може включати зміну значення певних місць, переінтерпретацію історичних подій або створення нових «священних» локацій. У результаті формується нова сакральна географія, яка відображає інтереси конкретних політичних акторів. Такі практики спрямовані на закріплення символічного контролю над суспільством через переосмислення простору. У гібридних конфліктах можна виокремити кілька типів маніпуляції сакральним простором. По-перше, інструменталізація - використання релігійних об'єктів для політичних цілей. По-друге, символічне маркування - надання територіям сакрального значення через ритуали або наративи. По-третє, десакралізація - руйнування або дискредитація сакральних об'єктів противника. По-четверте, реконструкція - створення нових сакральних центрів, що відповідають ідеологічним цілям.

У сучасному українському контексті маніпуляції сакральним простором тісно пов'язані з нав'язуванням специфічних історико-ідеологічних наративів, що формують залежність свідомості від політичних конструктів. У такому випадку сакральний простір слід розуміти не лише як фізичну територію, пов'язану з релігійними об'єктами, але як символічно насичене середовище, у межах якого формуються значення, ідентичності та моделі поведінки. Контроль над ним означає можливість формувати суспільне сприйняття подій, оскільки саме в сакральному просторі закріплюються базові уявлення про порядок, справедливість і легітимність.

Зокрема, йдеться про поширення уявлень про «спільний радянський народ», «три братні народи» та особливу «спасительну місію» росії, які підтримуються через релігійні інституції та їхню комунікацію. Такі наративи формують довготривалу символічну залежність, у межах якої

сакральне використовується для легітимації політичного домінування. У такий спосіб релігійні наративи інтегруються у процес формування колективної ідентичності. Сакральний простір тісно пов'язаний із формуванням колективної ідентичності. Він виступає як матеріалізоване втілення спільних цінностей і пам'яті, що дозволяє закріплювати уявлення про «своє» і «чуже». У контексті конфлікту це набуває особливого значення, оскільки боротьба за простір стає боротьбою за ідентичність.

У результаті релігійний простір перетворюється на арену ідеологічного впливу, де контроль над символами забезпечує можливість задавати домінантні моделі сприйняття подій. Ці приклади демонструють, що сакральний простір стає полем символічного протистояння, де боротьба точиться не лише за територію, але й за її значення. Контроль над таким простором дозволяє формувати уявлення про легітимність присутності, історичну спадкоємність і моральне право на дію.

Мішель Фуко, зі свого боку, показує, що простір завжди є ареною влади й контролю: через організацію, маркування та інтерпретацію місць влада формує режими поведінки й мислення. Простір у фукоївській перспективі є не лише географічною категорією, а елементом дискурсивної практики, за допомогою якої конституюється «режим істини» [31, с. 18]. Маніпулюючи сакральними об'єктами, політичні режими поширюють у масовій свідомості «священні» наративи, які подають політичні рішення та воєнні дії як морально й духовно виправдані.

Маніпуляція сакральним простором у воєнних стратегіях передбачає не лише фізичне привласнення територій, а й символічне переписування їхнього значення. У цьому сенсі сакральний простір може розглядатися як ресурс влади, який дозволяє не лише контролювати територію, але й формувати поведінку населення. Через ритуали, символи та наративи він задає рамки допустимого і визначає, які дії вважаються легітимними.

Контроль над сакральним простором дозволяє встановлювати символічне домінування, яке часто є не менш важливим, ніж військове. Через контроль над місцями пам'яті, культовими об'єктами та ритуальними

практиками формується стійка система значень, що підтримує політичний порядок.

Конфесії російського та радянського походження виявляються найбільш сприятливими для поширення проросійських наративів, оскільки в їхньому світоглядному полі вже наявна парадигма «русского міра». У цьому контексті релігійна інфраструктура стає майданчиком для впливу на суспільну свідомість, а церковні інституції - середовищем трансляції політичної лояльності та історичної ревізії. Особливо показовим є те, що патріархія фактично описується як керівний ідеологічний орган, який формує та поширює «рускоміровську» доктрину як духовно-світоглядну систему, поєднуючи цензурні, нормотворчі та цільовизначальні функції.

Сакралізація простору нерозривно пов'язана і з переосмисленням історичного досвіду. У наративному вимірі, за Карлом Ясперсом, історичні події можуть набувати характеру «межових ситуацій», у яких людське існування стикається з питаннями провини, відповідальності та сенсу. Коли такі події осмислюються через сакральні образи, вони отримують «призначення», що структурує історичну свідомість і визначає «головні цезури» епох [62, с. 200]. Таким чином, сакральний простір стає не лише місцем пам'яті, а й інструментом інтерпретації історії як духовної драми.

Аналітично використання сакрального простору в умовах гібридних конфліктів охоплює щонайменше три взаємопов'язані підходи: дискурсивний, просторовий та культовий. По-перше, дискурс «священної війни» або «святої місії» легітимізує агресію, репрезентуючи її як боротьбу проти «зла», «богівідступництва» чи «духовної загрози». По-друге, через просторове маркування - будівництво храмів, встановлення пам'ятників, сакралізовану топоніміку - ідеологічний контент буквально вписується в ландшафт і стає частиною повсякденного досвіду. По-третє, сакралізація місць відбувається тоді, коли політичні або воєнні події асоціюються з релігійно значущими локаціями, перетворюючи конкретні факти війни на «божественні знаки». У сукупності ці механізми створюють систему символічного контролю над сприйняттям війни: ці стратегії спрямовані на

посилення мобілізації та морального виправдання насильства.

Показовим прикладом є використання сакрального простору в російській пропаганді. Зокрема, у Валаамському монастирі з'явився образ російського солдата з символікою «Z», який перев'язує пораненого українського військового, що подається як жест «братерської віри». Подібні образи «вписують сучасну війну в канонічний сакральний контекст», перетворюючи політичний конфлікт на релігійно виправдану місію [49]. Іконографія війни, релігійні фрески та пропагандистські фільми з мотивами «духовного воїнства» формують міфологізований образ війни, у якому боротьба за території подається як захист сакралізованої спільноти.

У сучасних російсько-українських реаліях Російська православна церква діє як потужний пропагандистський інструмент. Наприклад, у телевізійних матеріалах війна подається як духовно виправдана, де святі мотиви переплітаються з воєнними сценами. Водночас інакодумців - священників і мирян - переслідують за «осквернення святині» або «порушення єдності Руського світу» [70].

Використання церковних просторів стало безпосереднім інструментом мобілізації. Окрім прикладу Валаама, символічного значення набуло зведення так званого «Основного храму Збройних сил рф», де іконопис поєднує релігійні образи з мотивами воєнних перемог. Дослідники зазначають, що такі образи транслюють ідею «спільної історії та крові під Богом», легітимізуючи ідеологічне «воз'єднання» з Україною [34, с. 282]. Таким чином сакральна символіка стає засобом виправдання агресії під гаслами оборони «святині вітчизни».

Подібні механізми символічного впливу простежуються і в інших регіональних конфліктах. На Балканах сакралізація історії й міфологія влади мають тривалу традицію. Сербський «косовський міф» - культ Косовського поля та образ князя Лазаря, який добровільно приймає мученицьку смерть за православну віру, - є класичним прикладом сакралізованої історії. Дослідники наголошують, що цей міф «і досі має статус сакральної історії Сербії» і в різні періоди використовувався для

мобілізації - від боротьби з Османською імперією до воєн ХХ століття [81, с. 137]. У ХХ столітті він також слугував ідеологічною основою імперських проєктів і етнічних чисток, формуючи культ «невипитої чаші» жертви.

Війни в Боснії та Косові 1990-х років продемонстрували, як сакральні об'єкти стають мішенню символічної війни. У Боснії систематичне знищення мечетей супроводжувало кампанії етнічних чисток: за даними досліджень, було зруйновано щонайменше 534 мечеті сербськими силами та близько 80 - хорватськими [80]. Метою було не лише фізичне винищення, а й руйнування «душі спільноти», адже мечеті сприймалися як сакральні носії колективної пам'яті та простір об'єднання людей під час намазів. У Косові, у свою чергу, понад сотню православних церков зазнали атак після завершення бойових дій, що відображає взаємну сакралізовану ворожнечу між народами [79, с. 270].

На Близькому Сході сакральні простори також відіграють роль осередків мобілізації. Єрусалимська мечеть Аль-Акса постійно використовується в палестинському дискурсі як символ боротьби. У заявах ХАМАСу напад 7 жовтня 2023 року прямо пов'язувався з «планами Ізраїлю взяти під повний контроль Аль-Аксу та інші святині», що подавалося як виправдання насильства [18]. У такій риторичі сакральний простір перетворюється на символ колективного виживання та політичної боротьби. Захист святині постає тут як невіддільний від національного визволення обов'язок.

У Сирії конфлікт набув конфесійного забарвлення саме через сакралізацію місць. Іран та шіїтські угруповання будували мобілізаційний дискурс навколо захисту шіїтських святинь, зокрема мечеті Сайїда Зейнаб у Дамаску. Повідомлення про загрози цим святиням широко використовувалися для мобілізації та вербування бойовиків із різних країн через риторичу «захисту святині» [73, с. 27]. Таким чином загроза сакральному простору ставала приводом для «священної війни».

У всіх розглянутих контекстах сакральний простір виступає інструментом політичного насильства. Святині й символи

використовуються як засоби легітимації («божа воля» на боці агресора) та мобілізації («свята місія» потребує підтримки). Через сакралізацію подій агресор установлює культурно-символічний контроль над територією, замінюючи прямі політичні механізми домінування релігійно легітимованими смисловими структурами. У такий спосіб війна сама набуває сакрального статусу, що посилює її прийнятність у масовій свідомості та перетворює насильство на «обов'язок перед святинею».

Таким чином, сакральний простір у гібридних конфліктах виступає як складний інструмент легітимації та контролю, що поєднує фізичний і символічний виміри. Його використання дозволяє не лише контролювати територію, але й формувати колективні уявлення, ідентичності та моделі політичної поведінки.

ВИСНОВОК ДО РОЗДІЛУ 3

Релігійна символіка та сакральний простір у гібридних конфліктах функціонують не як фонові культурні елементи, а як повноцінні інструменти політичної влади й воєнної стратегії. Вони інтегруються у структуру конфлікту як засоби формування та відтворення панівних наративів, впливаючи на масову свідомість ефективніше за раціонально-політичні аргументи. Через сакральні образи, ритуали й святині політичні та воєнні дії набувають метафізичного виміру, що трансформує насильство з інструментального акту у морально виправдану або навіть «вищу» місію.

Сакралізація простору, подій і жертв забезпечує легітимацію влади через апеляцію до традиції, божественного покликання та уявної історичної неперервності, виводячи політичні рішення за межі світської критики. У гібридних війнах сакральні мотиви системно інтегруються в наративи, формуючи бінарну опозицію «добра і зла», «святого і безбожного», що спрощує складність конфлікту й нівелює моральні сумніви щодо насильства. У таких координатах компроміс інтерпретується як зрада, а політичні цілі подаються як духовний обов'язок, що універсалізується в різних релігійних і культурних контекстах.

Сакральний простір водночас стає об'єктом символічного контролю: його руйнування, привласнення або переозначення використовується для переписування колективної пам'яті та ідентичності. Храми, святині та місця пам'яті функціонують як маркери «легітимної» історії та присутності, а маніпуляція ними дозволяє заміщувати прямі політичні й військові механізми культурно-символічним домінуванням. У результаті формується стійкий контроль над інтерпретацією подій і підтримується довготривала ідеологічна лояльність.

ВИСНОВКИ

1. Обґрунтовано теоретико-філософські засади дослідження релігійної пропаганди як специфічної дискурсивної практики влади, що не лише поширює певні сенси а й формує «режими істини», визначаючи межі легітимного знання, інтерпретацій і допустимих дій у сучасних гібридних конфліктах. Релігійна пропаганда функціонує не як нейтральна комунікація, а як інструмент символічного впливу, через який вибудовується ієрархія смислів, конструюються нормативні уявлення про добро, зло, справедливість і ворога. У цьому контексті релігійний дискурс виступає засобом легітимації владних практик і водночас механізмом витіснення альтернативних інтерпретацій.
2. Проаналізовано роль релігії як символічного ресурсу, який через міфи, образи та сакральні смисли формує колективну пам'ять, ціннісні орієнтації й емоційну солідарність спільноти в умовах війни. Релігія в конфліктному середовищі здатна консолідувати соціум навколо спільних символів і наративів, створюючи відчуття історичної тяглості, моральної правоти та спільної долі. Саме завдяки цьому релігійні сенси набувають мобілізаційного потенціалу, оскільки апелюють не лише до раціонального переконання, а й до глибоких емоційної частини суспільної свідомості.
3. Визначено, що сучасна пропаганда функціонує як комплексний механізм влади, спрямований на контроль наративів, фільтрацію інформаційних потоків, дискредитацію альтернативних позицій і мінімізацію простору критичної рефлексії. Медіа значно посилюють ефективність пропаганди завдяки швидкості поширення інформації, алгоритмічному підсиленню емоційно зарядженого контенту та можливості адресного впливу на різні аудиторії. У таких умовах пропаганда перестає бути лише засобом прямого переконання і перетворюється на багаторівневу систему управління увагою, інтерпретаціями та поведінковими реакціями.
4. Розкрито механізми використання релігійної символіки, міфів і

авторитетів, зокрема сакралізацію політики, трансформацію війни у морально-екзистенційне протистояння та надання насильству статусу «вищої місії». Показано, що релігійні образи й наративи використовуються для переведення політичних і військових цілей у площину абсолютних цінностей, де опозиція між «своїми» і «чужими» набуває космологічного характеру. Така символічна інтерпретація конфлікту сприяє легітимації жорстокості, формує сприйняття насильства як допустимого явища та репрезентує його як необхідний інструмент досягнення сакралізованої або історично обґрунтованої мети.

5. Охарактеризовано специфіку використання релігійних авторитетів і традицій, які виступають носіями легітимності, санкціонують воєнні дії та формують ефект «надістини», у межах якого критика сприймається як зрада, богохульство або посягання на саму основу спільноти. Апеляція до священного авторитету дозволяє виводити певні політичні рішення за межі критики й підмінити суспільну дискусію на безумовну істинність дій. У результаті релігійна традиція використовується не як простір духовної рефлексії, а як механізм символічного примусу та закріплення лояльності до певного політичного порядку.
6. Здійснено аналіз емпіричних кейсів (Україна, Близький Схід, Балкани), що демонструє системне використання релігійних наративів для сакралізації конфліктів, мобілізації населення та делегітимації опонентів. У різних геополітичних контекстах релігійна риторика виконує подібні функції: вона структурує образ ворога, надає конфлікту моральної чітко означеної рамки та створює відчуття історичної або духовної місії. Завдяки порівнянню можна стверджувати, що релігійна пропаганда є не випадковим, а системним інструментом політичної мобілізації в умовах конфліктів.
7. Досліджено релігійну символіку як інструмент легітимації влади, який через апеляцію до трансцендентного виправдання виводить

політичні рішення за межі світської критики. Встановлено, що священні символи можуть використовуватися для надання владі непохитності, історичної справедливості або божественного призначення, що зменшує можливості для сумніву й опору суспільства. У такій ситуації влада постає не як соціальний інститут, що потребує суспільного контролю, а як носій вищого, майже недоторканного сенсу, покликаного реалізувати надпоставлену мету.

8. Проаналізовано медіанаративи та візуалізацію сакрального, що формують бінарні моделі «добра і зла», спрощують складність конфліктів і посилюють суспільну поляризацію. Показано, що візуальні образи, символічні кадри, емоційно насичені повідомлення та повторювані наративні схеми сприяють редукції багатовимірної реальності до чітких моральних опозицій. Це, у свою чергу, полегшує маніпуляцію масовою свідомістю, оскільки спрощені моделі сприйняття знижують здатність аудиторії до критичного аналізу та сприяють прийняттю нав'язаних інтерпретацій.
9. Визначено специфіку маніпуляцій сакральним простором, зокрема через руйнування, привласнення та переозначення святинь і місць пам'яті як інструментів символічного контролю та переписування ідентичності. Підкреслено, що сакральний простір у конфліктних ситуаціях стає не лише об'єктом фізичного впливу, а й полем боротьби за смисли, історичну пам'ять і право на інтерпретацію минулого. Руйнування або привласнення святинь виконує не тільки практичну, а й глибоко символічну функцію: воно спрямоване на демонтаж ідентичності противника, підрив його історичної тяглості та нав'язування нової системи символічних координат.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Арістова, А. Релігійні конфлікти в сучасному світі: природа, вияви, шляхи врегулювання: монографія. 2007 К.: НТУ, 336.
2. Варга Т. Дезінформація та пропаганда як інструменти ведення гібридної війни росії проти України. Аналітично-порівняльне правознавство. 2024. URL: <https://journal-app.uzhnu.edu.ua/article/view/317216>.
3. Гераськов С. Між вірою і політикою: релігійна безпека в контексті російсько-української війни. Вісник НТУУ «КПІ» Політологія. Соціологія. Право. 2025. № 4(68). С. 80–88. URL: [https://doi.org/10.20535/2706-5626.2025.4\(68\).342754](https://doi.org/10.20535/2706-5626.2025.4(68).342754) (дата звернення: 20.04.2026).
4. Козиряцька С. Наративи релігійної сфери крізь призму українських медіа. Держава та регіони. Серія: Соціальні комунікації. 2024. № 1(57). С. 45. URL: [https://doi.org/10.32840/cpu2219-8741/2024.1\(57\).6](https://doi.org/10.32840/cpu2219-8741/2024.1(57).6) (дата звернення: 20.04.2026).
5. Ломака І., Микитин А. Релігійна складова національної безпеки держави. Вісник Прикарпатського університету. Серія: Політологія. 2024. № 19. С. 113–121. URL: <https://doi.org/10.32782/2312-1815/2024-19-13> (дата звернення: 20.04.2026).
6. Ломачинська І., Алексеєнко О. Релігійна ідентичність як засіб маніпулювання в конспіраційних війнах сучасності. Актуальні проблеми філософії та соціології. 2023. № 43. С. 53–58. URL: <https://doi.org/10.32782/apfs.v043.2023.9> (дата звернення: 20.04.2026).
7. Міненко Є. С. Пропаганда та смислові наративи Московського патріархату як зброя у війні проти України. Український політико-правовий дискурс. 2025. № 11. URL: <https://doi.org/10.5281/zenodo.15455867> (дата звернення: 20.04.2026).
8. Олександр Костюк. influence of Islam on the stability and adaptability of the political system of the Islamic Republic of Iran. *Skhid*. 2023. Vol. 4, no. 2. P. 17–25. URL: <https://doi.org/10.21847/2411->

- 3093.2023.4(2).286914 (дата звернення: 21.04.2026).
9. Предко О. І. Релігійна безпека/небезпека: можливості та загрози у сфері державно-церковних відносин. *Culturological Almanac*. 2025. № 1. С. 48–54. URL: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2025.1.6> (дата звернення: 20.04.2026).
 10. Предко О. І., Филипович Л. О. Релігійна безпека: від описових наративів до концептуалізації у дослідницьких пошуках українських релігієзнавців. *Українське Релігієзнавство*. 2025. № 98-99. С. 11–29. URL: <https://doi.org/10.32420/2306-3548/2025.98-99.01> (дата звернення: 20.04.2026).
 11. Саган О. Православна ідеологія: нові аспекти XXI століття. *Наука. Релігія. Суспільство*. 2010. № 4. С. 138–145. URL: <https://nasplib.isofts.kiev.ua/server/api/core/bitstreams/37c3667c-2d63-4209-9996-d02c090a636d/content> (дата звернення: 12.01.2026)
 12. Стецюк О., Проноза І. Дезінформація та пропаганда як інструменти гібридної війни: вплив на демократичні процеси та громадянську освіту. *Науковий журнал «Політикус»*. 2025. № 2. URL: https://politicus.od.ua/2_2025/24.pdf.
 13. Харук А. І. Інформаційна війна як інструмент гібридної агресії: російська пропаганда проти України (2014 – 2022). *Військово-науковий вісник*. 2025. № 44. С. 100–113. URL: <https://doi.org/10.33577/2313-5603.44.2025.100-113> (дата звернення: 01.03.2026).
 14. Харьковщенко Є. А., Пілецький Є. А., Скоклюк Ю. О. Релігійна віра як чинник релігійної безпеки/небезпеки в умовах російсько-української війни. *Culturological Almanac*. 2024. № 3. С. 28–36. URL: <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.4> (дата звернення: 20.04.2026).
 15. Черненко Т. Особливості використання російською федерацією впливу російської православної церкви як інструмента публічної дипломатії. *Інформаційна безпека людини, суспільства, держави*. 2025. Т. 1, № 38. URL:

- <https://journals.uran.ua/ispss/article/view/340021/328079>.
16. Центр Разумкова. razumkov.org.ua. URL: <https://razumkov.org.ua/> (дата звернення: 02.03.2026).
 17. Aghaie K. S. *The Martyrs Of Karbala: Shi'i Symbols and Rituals in Modern Iran*. University of Washington Press, 2004. 200 p.
 18. Al Jazeera. Hamas leader says group 'ready' for Israeli escalation. *Al Jazeera*. URL: <https://www.aljazeera.com/news/2021/5/12/hamas-is-ready-to-escalate-violence-if-israel-wants-it-haniyeh> (дата звернення: 16.03.2026).
 19. *Asociación Almendrón*. URL: <https://www.almendron.com/tribuna/wp-content/uploads/2014/07/this-is-the-promise-of-allah.pdf> (дата звернення: 01.03.2026).
 20. A Thousand Hezbollah's: Iraq's Emerging Militia State. *Intelligence Briefing*. URL: <https://newlinesinstitute.org/wp-content/uploads/Shia-Militia-Briefing-Newlines-Institute-1.pdf>.
 21. Bellah R. N. Civil religion in America. *Daedalus*. 2005. Vol. 134, no. 4. P. 40–55. URL: <https://doi.org/10.1162/001152605774431464> (дата звернення: 21.04.2026).
 22. Bellingcat - the home of online investigations. *bellingcat*. URL: <https://www.bellingcat.com/> (дата звернення: 01.03.2026).
 23. *Brookings - Quality. Independence. Impact*. URL: https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2016/06/is-propaganda_web_english.pdf?utm_source (дата звернення: 01.03.2026).
 24. Comprehensive Reports. *CEPA*. URL: <https://cepa.org/insights-analysis/comprehensive-reports/> (дата звернення: 01.03.2026).
 25. Defence and security. *Chatham House*. URL: <https://www.chathamhouse.org/topics/defence-and-security> (дата звернення: 06.02.2026).
 26. Documenting the virtual 'Caliphate': Understanding Islamic State's propaganda strategy. *Quilliam Foundation*. Retrieved from. URL: <https://static1.squarespace.com/static/6059d8709ae2c962e9a510db/t/60af>

- 681cdf931e6916cbc180/1622108192930/FINAL-documenting-the-virtual-caliphate.pdf (дата звернення: 02.03.2026).
- 27.Éliade M. Myth and reality. New York : Harper & Row, 1975. 212 p.
- 28.Éliade M. Sacred and the Profane: The Nature of Religion. Peter Smith Publisher, 1983.
- 29.Ellul J. Propaganda: The formation of men's attitudes. New York : Knopf, 1972. 320 p.
- 30.Foucault M. Archaeology of Knowledge. Routledge, 2013. URL: <https://doi.org/10.4324/9780203604168> (дата звернення: 01.03.2026).
- 31.Foucault M. Power/knowledge: Selected interviews and other writings, 1972-1977. Brighton [Eng.] : Harvester Press, 1980. 270 p.
- 32.Fylypovych L., Horkusha O. Religious security as a component of the national security of Ukraine: actualization of the problem in wartime. *Skhid*. 2024. Т. 6, № 2. С. 73–81. URL: <https://doi.org/10.21847/2411-3093.6210> (дата звернення: 20.04.2026).
- 33.Freedman L. Future of War: A History. PublicAffairs, 2017.
- 34.Galeotti M. Hybrid, ambiguous, and non-linear? How new is Russia's 'new way of war'?. *Small Wars & Insurgencies*. 2016. Vol. 27, no. 2. P. 282–301. URL: <https://doi.org/10.1080/09592318.2015.1129170> (дата звернення: 11.03.2026).
- 35.Gentile E. Politics as Religion. Princeton University Press, 2006. URL: <https://doi.org/10.1515/9781400827213> (дата звернення: 07.03.2026).
- 36.Hannah A. Origins of Totalitarianism. Penguin Books, Limited, 2017.
- 37.Hegghammer T. The Future of Jihadism in Europe: A Pessimistic View. *Perspectives on Terrorism*. 2015. Vol. 10, no. 6. URL: <https://www.jstor.org/stable/26297715?seq=1>.
- 38.Hoffman F. G. Conflict in the 21st Century: The Rise of Hybrid Wars. Arlington, 2006. URL: https://www.potomac institute.org/images/stories/publications/potomac_hybridwar_0108.pdf.
- 39.Hoffman F. G. Hybrid Warfare and Challenges. 2009. URL: <https://apps.dtic.mil/sti/tr/pdf/ADA516871.pdf>.
- 40.Homepage. *Homepage | Royal United Services Institute*. URL:

- <https://www.rusi.org/> (дата звернення: 07.03.2026).
41. Human-Verified Intelligence = More Signal, Less Noise | SITE. *Attention Required!* | Cloudflare. URL: <https://ent.siteintelgroup.com/about/> (дата звернення: 07.03.2026).
42. Hybrid War or Gibridnaya Voina? | Institute of International Relations Prague - Expertise to impact. *Ústav mezinárodních vztahů - Expertise to impact*. URL: https://www.iir.cz/en/hybrid-war-or-gibridnaya-voina-getting-russia-s-non-linear-military-challenge-right?utm_source (дата звернення: 01.03.2026).
43. International Crisis Group. *International Crisis Group*. URL: <https://www.crisisgroup.org/> (дата звернення: 07.03.2026).
44. International Religious Freedom Reports. *U.S. Department of State*. URL: <https://www.state.gov/international-religious-freedom-reports/> (дата звернення: 17.12.2025).
45. Jaspers K. *The Origin and Goal of History*. New Haven : Yale University Press, 1953. 294 p. URL: <https://mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autores/Contempor%C3%A1nea/Jaspers/The%20origin%20and%20goal%20of%20History.pdf> (дата звернення: 17.12.2025).
46. Joseph S., Nye J. Soft Power: The Means to Success in World Politics. *The Belfer Center for Science and International Affairs | Harvard Kennedy School*. URL: https://www.belfercenter.org/sites/default/files/pantheon_files/files/publication/joe_nye_wielding_soft_power.pdf (дата звернення: 02.03.2026).
47. Kaldor M. New and old wars: Organized violence in a global era. Cambridge : Polity Press, 2001. 206 p.
48. Khodarkovsky M. Russia's War in Ukraine: How the 19th Century Imperialism and 20th Century Fascism Found Home in the 21st Century Russia. *JSTOR*. URL: <https://www.jstor.org/stable/45441315> (дата звернення: 03.02.2026).
49. Kolov B. Main Cathedral of Mutual Legitimation: The Church of the Russian Armed Forces as a Site of Making Power Meaningful. *Religions*.

2021. Vol. 12, no. 11. P. 925. URL: <https://doi.org/10.3390/rel12110925> (дата звернення: 16.03.2026).
50. Kyiv versus the Orthodox Church of the Moscow Patriarchate. *Centre for Eastern Studies (OSW)*. URL: <https://www.osw.waw.pl/en/publikacje/analyses/2022-12-01/kyiv-versus-orthodox-church-moscow-patriarchate> (дата звернення: 12.03.2026).
51. Kuzio T. Religion and the crisis in Ukraine. *ResearchGate*. URL: https://www.researchgate.net/publication/280171436_Religion_and_the_crisis_in_Ukraine (дата звернення: 28.01.2026).
52. LAU E., LEE A. S.-Y., ARIP M. A. MACROECONOMICS DETERMINANTS OF EXTERNAL DEBT IN MALAYSIA. *International Journal of Economic Sciences*. 2015. Vol. IV, no. 4. P. 14–26. URL: <https://doi.org/10.20472/es.2015.4.4.002> (дата звернення: 16.03.2026).
53. Liang Q., Xiangsui W. *Unrestricted Warfare: China's Master Plan to Destroy America*. Pan American Publishing Company, 2002. 197 p.
54. Lind W. S, Schmitt J. F, Wilson G. I. *Fourth Generation Warfare: Another Look*. 1994. URL: https://www.academia.edu/7999823/Fourth_Generation_Warfare_Another_Look_1994.
55. Lucas E. *Deception : spies, lies and how Russia dupes the West* : Lucas, Edward, 1962- : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive. *Internet Archive*. URL: <https://archive.org/details/deceptionspiesli0000luca> (дата звернення: 02.03.2026).
56. Merdjanova I. In Search of Identity: Nationalism and Religion in Eastern Europe. *Religion, State and Society*. 2000. Vol. 28, no. 3. P. 233–262. URL: <https://doi.org/10.1080/713694765> (дата звернення: 01.03.2026).
57. OA Daily Brief. *Dow Jones*. URL: <https://www.dowjones.com/business-intelligence/risk/products/oxford-analytica-daily-brief/> (дата звернення: 02.03.2026).
58. OCHA. *OCHA*. URL: <https://www.unocha.org/> (дата звернення:

- 07.03.2026).
59. Organization for Security and Co-operation in Europe. *Organization for Security and Co-operation in Europe*. URL: <https://www.osce.org/> (дата звернення: 02.03.2026).
60. Pape R. Dying to win : the strategic logic of suicide terrorism : Pape, Robert Anthony, 1960- : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive. *Internet Archive*. URL: <https://archive.org/details/dyingtowinstrate00pape> (дата звернення: 02.03.2026).
61. Perica V. Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States | PDF | Serbs | Bosnia And Herzegovina. *Scribd*. URL: <https://www.scribd.com/document/93504708/Balkan-Idols-Religion-and-Nationalism-in-Yugoslav-States> (дата звернення: 02.03.2026).
62. Philosophy : Jaspers, Karl, 1883-1969 : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive. *Internet Archive*. URL: https://archive.org/details/philosophy0001jasp_h7m6?utm_source (дата звернення: 02.03.2026).
63. Religion and the churches in modern Ukraine by Anatoly M. Kolodny | Open Library. *Open Library*. URL: https://openlibrary.org/works/OL43988545W/Religion_and_the_churches_in_modern_Ukraine (дата звернення: 02.03.2026).
64. Religious symbolism in the balkan wars 1991-1995. *Ifimes*. URL: <https://www.ifimes.org/en/researches/religious-symbolism-in-the-balkan-wars-1991-1995/2828> (дата звернення: 12.03.2026).
65. Reports - The Citizen Lab. *The Citizen Lab*. URL: https://citizenlab.ca/reports/?utm_source (дата звернення: 01.03.2026).
66. Ricoeur P. Lectures on ideology and Utopia. New York : Columbia University Press, 1986. 353 p.
67. Ricoeur P. The symbolism of evil. Boston : Beacon Press, 1967. 362 p.
68. Ricoeur P. *Time and Narrative. Vol. 1*. Chicago : University of Chicago Press, 1984. 274 p.

69. Ricoeur P. *Memory, History, Forgetting*. University Of Chicago Press, 2004. 624 p.
70. Russian Orthodox Church Viewed as Tool to Spread Kremlin Influence - Africa Defense Forum. *Africa Defense Forum*. URL: <https://adf-magazine.com/2024/11/russian-orthodox-church-viewed-as-tool-to-spread-kremlin-influence/> (дата звернення: 16.03.2026).
71. RUSSIA: Patriarch Kirill should be prosecuted by the ICC, according to a NGO | Human Rights Without Frontiers. *Human Rights Without Frontiers / Do you want to be heard in the EU? HRWF can be your voice in Brussels and beyond*. URL: <https://hrwf.eu/russia-patriarch-kiril-should-be-prosecuted-by-the-international-criminal-court-icc-according-to-a-ngo-report> (дата звернення: 16.03.2026).
72. Smith A. D. *Nationalism and modernism: A critical survey of recent theories of nations and nationalism*. London : Routledge, 1998. 270 p.
73. Smyth P. *The Shiite Jihad in Syria and Its Regional Effects*. The Washington Institute for Near East Policy, 2015. URL: <https://www.washingtoninstitute.org/sites/default/files/pdf/PolicyFocus138-v3.pdf>.
74. StratCom | NATO Strategic Communications Centre of Excellence Riga, Latvia. *StratCom | NATO Strategic Communications Centre of Excellence Riga, Latvia*. URL: <https://stratcomcoe.org/> (дата звернення: 02.03.2026).
75. The «desatanization» of Ukraine: the Orthodox Christianity as a weapon in Kremlin's hybrid war. *Factcheck.bg*. URL: <https://factcheck.bg/en/the-desatanization-of-ukraine-the-orthodox-christianity-as-a-weapon-in-kremlin-s-hybrid-war/>.
76. UCDP - uppsala conflict data program. *UCDP - Uppsala Conflict Data Program*. URL: <https://ucdp.uu.se/> (дата звернення: 01.03.2026).
77. *UI.se / Utrikespolitiska institutet*. URL: <https://www.ui.se/globalassets/ui.se-eng/publications/ui-publications/2025/ui-brief-no.-4-2025-geocultural-power2.pdf> (дата звернення: 07.03.2026).

78. Ukraine: New Law Raises Religious Freedom Concerns. *Human Rights Watch*. URL: https://www.hrw.org/news/2024/10/30/ukraine-new-law-raises-religious-freedom-concerns?utm_source (дата звернення: 02.03.2026).
79. Under orders: War crimes in Kosovo / ed. by H. R. W. (Organization). New York : Human Rights Watch, 2001. 593 p.
80. UNESCO. Conventions and recommendations of Unesco concerning the protection of the cultural heritage. Paris : Unesco, 1983. 239 p.
81. Velikonja M. Religious Separation and Political Intolerance in Bosnia-Herzegovina (Eastern European Studies, 20). Texas A&M University Press, 2003. 384 p.
82. Vucic at the UN: Kosovo and Metohija is an inalienable part of Serbia; We expect all countries to respect our territorial integrity. *Kosovo Online*. URL: <https://www.kosovo-online.com/en/news/politics/vucic-un-kosovo-and-metohija-inalienable-part-serbia-we-expect-all-countries-respect>.
83. Waging Peace. Fighting Disease. Building Hope. *The Carter Center*. URL: <https://www.cartercenter.org/> (дата звернення: 01.03.2026).
84. War and media : the emergence of diffused war : Hoskins, Andrew, 1967- : Free Download, Borrow, and Streaming : Internet Archive. *Internet Archive*. URL: https://archive.org/details/warmediaemergenc0000hosk?utm_source (дата звернення: 02.03.2026).
85. War without end: russia's shadow warfare. *CEPA*. URL: <https://cepa.org/comprehensive-reports/war-without-end-russias-shadow-warfare/> (дата звернення: 01.03.2026).
86. Webinars & Conference Calls. *Council on Foreign Relations*. URL: <https://www.cfr.org/webinar-and-conference-call-series> (дата звернення: 01.03.2026).
87. Wilson Center. *Wilson Center*. URL: <https://www.wilsoncenter.org/> (дата звернення: 07.03.2026).

ДОДАТКИ

Таблиця 3.1. Порівняльна характеристика домінантних релігійних образів за регіонами

Регіон	Період дослідження	Тип джерел	Домінантні релігійні образи
Російська Федерація	2022–2025	Проповіді Патріарха Кирила; офіційні звернення РПЦ; державні медіа	«Священна війна», «захист православ'я», «Свята Русь» як сакральний простір
ІДІЛ	2014–2019	Пропагандистські журнали <i>Dabiq</i> , <i>Rumiyah</i> ; відеозвернення	Джихад, мучеництво (шухада), апокаліпсис
ХАМАС	2006–2023	Публічні заяви лідерів; програмні документи; пресрелізи	«Священна земля» (вакф), шахід, джихад
Балканський регіон	1991–1999	Політичні заяви; церковні проповіді; медіаархіви	Косово як сакральний топос, новомучеництво, захист віри

Таблиця 3.2. Образ мучеництва в медіанаративах гібридної війни

Регіон	Символ / образ	Цитата	Джерело	Функція в наративі
ІДІЛ	Мучеництво (шухада)	«Those that opened fire at the Mohammed cartoon contest in Texas are ‘brothers amongst the leaders of the shuhada’.»	<i>Dabiq</i> , No. 9, 2015, p. 32	Прославлення терористів як мучеників, мобілізація
Хезболла	Мучеництво як ідеал	«Blessed is he with his martyrdom which he aspired for.»	Хасан Насралла, промова 2016 р., стенограма	Нормалізація смерті як релігійного ідеалу
Балкани	Косовські новомученики	«Kosovski novomučenici ... otac Hariton i otac Stefan.»	<i>Ilustrovana Politika</i> , 2020, №51	Канонізація загиблих, сакралізація насильства

Таблиця 3.3. Релігійні образи «священної війни» у гібридних наративах

Регіон	Формула сакралізації	Характеристика	Дискурсивний ефект
РФ	«Священна боротьба з безбожним Заходом»	Морально-цивілізаційне протиставлення	Поляризація
ІДІЛ	Джихад як божественний наказ	Теологічна обов'язковість	Радикалізація
ХАМАС	Джихад за Аль-Аксу	Територіально-релігійна мобілізація	Сакралізація конфлікту
Балкани	Захист християнства / ісламу	Етноконфесійна мобілізація	Ескалація

Таблиця 3.4. Сакралізація території як інструмент легітимації конфлікту

Регіон	Сакральний топос	Тип символізації	Політичний результат
РФ	«Свята Русь»	Історико-православна	Імперська легітимація
ІДІЛ	Дабік, Єрусалим	Есхатологічна	Глобальна мобілізація
ХАМАС	Аль-Акса	Релігійно-правова (вакф)	Делегітимація компромісу
Балкани	Косово	Міфологізація історії	Націоналізація конфлікту

Таблиця 3.5. Демонізація ворога через релігійні образи

Регіон	Формула ворога	Тип демонізації	Функція
РФ	«Сатанинський Захід»	Метафізична	Дегуманізація
ІДІЛ	«Невірні»	Теологічна	Легітимація насильства
ХАМАС	«Окупанти святині»	Територіально-релігійна	Поляризація
Балкани	«Єретики»	Конфесійна	Етнічна мобілізація

Таблиця 3.6. Частотність ключових релігійних образів у вибірці

Категорія	РФ	ІДЛ	ХАМАС	Балкани
Мучеництво / жертва	≈30 %	≈90 %	≈70 %	≈25 %
Священна війна / джихад	≈40 %	≈100 %	≈60 %	≈15 %
Сакралізація території	≈25 %	≈80 %	≈30 %	≈50 %
Демонізація ворога	≈50 %	≈100 %	≈50 %	≈40 %
Есхатологія	≈10 %	≈70 %	≈5 %	≈10 %