

**І. Рачковська****СУЇЦИД СЕРЕД ВІЙСЬКОВИХ В УКРАЇНІ:  
КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ ТА РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АНАЛІЗ**

*У роботі здійснено релігієзнавчий та етнокогнітивний аналіз суїциду серед військовослужбовців у контексті війни з огляду на богословсько-антропологічний та етнокультурний виміри. Досліджується, як у різних релігійних та етнорелігійних традиціях України суїцид інтерпретується як порушення цінності життя та моральної відповідальності людини, а також як формуються уявлення про його наслідки для душі та посмертну долю. Окремо аналізуються народні вірування та міфологічні образи «нечистих» покійників і «ходячих» мертвих, що увійшли до національного менталітету та впливають на соціальні й світоглядні установки щодо смерті, духовності та відповідальності живих перед загиблими. У сучасному контексті російсько-української війни підвищена психоемоційна та екзистенційна вразливість військових робить проблему суїциду не лише психологічною чи медичною, а й соціально-культурною. У роботі запропоновані концептуальні напрями превентивної діяльності релігійних і громадських інституцій, включно з пастирською опікою, формуванням етичного дискурсу підтримки життя, а також співпрацею з державними та соціальними структурами, що сприяє зниженню ризиків суїцидальної поведінки, підтримці родин та нівелюванню стигматизації у ставленні до військових і постраждалих спільнот.*

**Ключові слова:** *військовослужбовці, війна, травма, суїцид, післясмертні уявлення, народні вірування, релігія, душпастирська опіка, культурологічний та релігієзнавчий аналіз.*

DOI 10.34079/2518-1343-2026-16-31-146-155

Це стаття відкритого доступу за ліцензією CC BY-NC-ND 4.0  
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode.uk>

Самогубство в релігійному, богословсько-антропологічному вимірі розглядається як заперечення фундаментального призначення людини, оскільки життя трактується як дар, наданий Богом, а його свідоме припинення — як дія, що суперечить волі Творця. У такому контексті особа, яка позбавляє себе життя, фактично відкидає цей дар і привласнює собі функцію остаточного судження, що, згідно з християнським вченням, належить виключно Богові (Рим. 14:7–8). Крім того, у християнській доктрині стверджується, що кожна людина спрямовується Богом до спасіння, а самогубство інтерпретується як свідоме відкидання цього задуму та гріх не лише проти Бога, але й проти власної особистості. Принципова відмінність між убивством іншої людини та самогубством полягає у відсутності можливості покаяння в останньому випадку, що означає втрату шансу на духовне очищення від особистих гріхів. Окрім цього, самогубство не розв'язує екзистенційних чи психологічних проблем, оскільки, за уявленням про безсмертя душі, знищення фізичного тіла лише переносить наявні внутрішні конфлікти у вимір вічності, тоді як духовні проблеми потребують духовного зцілення, а психічні й психологічні — професійної медичної допомоги.

Дослідниця питання смерті, смертності та комемораційних практик періоду Гетьманщини XVIII ст. О. Замура аналізує види «злої» смерті, про які йдеться у віршованій збірці Климентія Зіновієва. У розділі «Про годину смертну» кожному її варіанту присвячено окремий вірш. Перелічено вісім «злих» способів розлучення тіла й душі: пожирання людини тваринами («звіроїдна» смерть), падіння з висоти, засипання землею, утоплення, замерзання, згорання у вогні, раптова смерть «без жодних причин або приключок, нітрохи не хворівши і не лежавши» та самогубство), на які заслуговують лише «бусурмани». Смерть у дорозі, далеко від рідного дому, теж небажана, бо ускладнює процедуру передсмертного відпущення гріхів і заважає віддати майнові розпорядження. Велика увага приділялася також попередженню про самогубство, навіть для військових, які перебувають у певних безвихідних обставинах. Климентій наголошував про дві обставини, які здатні підштовхнути людину до самогубства. Перша, коли «печаль є клята», друга, коли «не хочеться в руках помирати в ката» (Замура, 2013, с. 321–322). Також не рекомендувалося накладати на себе руки тим, хто очікує страти. Спершу автор «Требника» зазначив, що від смертної кари можна відкупитись, а біблійну історію про загибель Іуди навів лише як другий аргумент проти самогубства.

Питання суїциду серед військовослужбовців у контексті російсько-української війни набуває особливої актуальності з огляду на тривалий характер бойових дій, інтенсивне психоемоційне навантаження, досвід втрат, травматичних подій та постійної загрози життю, що істотно впливають на психологічний і духовний стан воїнів. Умови війни підвищують ризик розвитку кризових станів, пов'язаних із бойовим стресом, моральними травмами та відчуттям екзистенційної виснаженості, що робить проблему суїциду не лише медичною чи психологічною, а й соціальною та світоглядною. Саме тому це питання викликає серйозну стурбованість релігійних діячів і духовних лідерів України, які розглядають збереження життя військових як моральний і пастирський обов'язок, наголошуючи на цінності людського життя, необхідності духовної підтримки, спільнотної солідарності та своєчасної допомоги тим, хто переживає внутрішню кризу. У цьому контексті релігійні лідери дедалі активніше долучаються до суспільного діалогу щодо профілактики суїцидальної поведінки серед військових, підкреслюючи важливість поєднання духовного супроводу з професійною психологічною та соціальною підтримкою в умовах війни.

В Україні здійснює діяльність спільнота українських вдів «Маємо жити», до якої, за словами її керівниці Оксани Боркун, входять 200 родин із «небойовими втратами», якими, за українським законодавством, вважається суїцид. Родини таких військових опиняються не лише без виплат за загиблих, без підтримки держави та належного вшанування, але й релігійної табуованості та формування певного стереотипу таких сімей. Для прикладу, у США самогубства військових розглядають як пов'язані зі службою. Там визнають, що до цього можуть призвести бойові травми, стрес чи ПТСР. Родини мають право на допомогу і пільги, загиблих ховають із військовими почесностями, а їхні імена можуть викарбовувати на національних меморіалах (Одні правильно, а інші неправильно загинули: самогубства в українській армії, про які мовчать, BBC News Україна, 2025, URL).

У свідомості українців, у формуванні якої брали участь народна релігія, архаїчні уявлення про смерть і потойбічне життя, збереглося упередженне ставлення до самогубців, що вийшло за межі релігійності і трансформувалося в суспільну думку. Післясмертницька доля небіжчика залежить від багатьох чинників, навіть від форми його смерті. Тому міфологізація покійного починається під час самого акту смерті. Наприклад, коли військовий помирає на полі бою від ворожої кулі, у той момент його посмертна доля визначена для вічного блаженства, а сама смерть відповідає статусу

«хорошої», а якщо наркоман помирає від передозування наркотичними речовинами, то смерть визначається, як «нечиста», відповідно покійник переходить у розряд «заложних» мерців. М. Гримич зазначає, що такі стереотипи смерті та самих небіжчиків «сформувалися суспільством під впливом морально-етичних норм, правил та законів, що мають соціальний характер» (Гримич, 2015, с. 267). Саме така класифікація визначає посмертну долю небіжчиків. Померлі такими різними смертями мають різні форми відносин та соціальні ніші в контексті загальних взаємовідносин між живими і померлими.

Переважно в українській міфологічній традиції подібні покійники після смерті перетворюються на вампірів, відповідною характеристикою яких є ворожість до людини. Вампір прагне вбити, занапастити людину – це загальний лейтмотив вірувань у цього персонажа. Поліський образ «ходячого» покійника відрізняється від усіх «вампіричних» варіантів цього персонажа тим, що значно більше осмислюється в традиції як покійник, ніж демон. Характерним свідченням цього є відсутність у Поліссі особливого найменування для даного персонажа, зазвичай його називають мертвяком, небіжчиком, часто його позначають не іменем, а дієслівними формами: ходить, лякає (порівн., наприклад: Якщо знахар помре, то він буде ходити і лякати людей). Основна дія такого персонажа, через яку він себе виявляє, – «ходіння», яким у східних слов'ян повсюдно позначається поява покійника в земному світі. «Ходячий» покійник, безумовно, небезпечний для живих, але, швидше, своєю приналежністю до сфери смерті, зіткнення з якою шкідливе для живої людини. Мотиви, пов'язані з випиванням крові, «підрізанням» життя і конкретизацією способів вбивства людей вампіром, що характерні для південного заходу слов'янського світу, у поліських уявленнях відсутні. Тут «ходячий» небіжчик небезпечний тим, що може «стягнути», забрати з собою живу людину, особливо того, хто порушує заборону надто оплакувати покійного. Можна зробити висновок, що уявлення про посмертну демонічність «нечистого» небіжчика належать до загальнослов'янської спадщини. Водночас ступінь цієї демонічності та конкретні форми її прояву, як зазначає С. Жовтий, мають діалектні особливості: у східнослов'янському ареалі вони менш інтенсивні, ніж у південно-західних регіонах слов'янського світу (Жовтий, 2015, с. 384–387).

Поділ на добрих і поганих покійників довгий період побутував у селах Полісся та сформував обрядову традицію ставлення до них. Сорока Матрона Миронівна 1934 р. н. із с. Білятичі Сарненського району Рівненської області зазначає, що «так помер спокійно буде лежать спокійно. А то хто знав щось, то той мусив ходити... От хто дітя мале покинув, може прийти. Мати до маленького дитяти, може прийти мати. Хто відьморством зацікавився може ходити, той. А хто його знає, хто займається ведьмарством. На могилах усіх хавають. Даже і задовітца то на могилах хавать тепер. Колісь не ховали на мугілах ж, а на розхуднуй дорозі де небудь...Ну, а хто втопітца, то вже нечаянно то везуть на могилки». Відомо, що «нечистих покійників» хоронили поза межами загального кладовища. Наприклад, було зафіксовано від Шкодич Уляни Федорівни 1926 р. н. жительки с. Карасин Сарненського району Рівненської області елемент обряду щодо поведінки з таким покійником: «Такіх, шо вбілі, або топілі – то клалі, а такіх, шо давяться – то за оплотом. І колісь, як я з бабою, бо матери я мало пам'ятаю, почті шо й ні – то як ідем з поля, да йдем, то баба несе рузку якусь ізломить чи палку і кідас: “Ето тобі подарок”, – на той курган, де в нас там був, який пуд плотом лежав, на кладбіщі, да під кладбіщем – то вже як ідем, то вже баба несе палки якоїсь кусок, несе: “Ето тобі подарок”, – і кідас, там куча така» (МЕД РФЕТ за Договором з УСЗНА ЧАЕС РОДА № 1/29.06.98).

Безумовно, посмертну форму існування визначає комплекс суспільно-етичних та моральних норм – померлі «нечистою», «передчасною» смертю (самовбивці, грішники,

відьми, чаклуни, люди, які не зжили свого терміну життя) поповнюють ряди нечистої сили. Але нерідко на суїцидальну природу смерті впливав статус померлого – приналежність до впливової династії, адміністративного та керівного складу, високої посади тощо. Він впливав на посмертну стереотипність і післясмертну форму буття покійника, більш, «оптимістичну». Для прикладу, про акт самогубства представника українсько-литовського князівського магнатського роду гербу Погоні дізнаємося із місцевого народного фольклору мешканців Полісся. У Соснівській громаді Рівненського району Рівненської області існує давня топонімічна легенда, пов'язана із походженням назви та особливостями місцевого географічного ландшафту – так званих Соколиних гір. Легенда розповідає про заборонене кохання князівської доньки власника місцевого замку у с. Губків та бідного хлопця з іншого берега річки Случ. Коли батько дізнався, дуже розгнівався і заборонив їм зустрічатись. Однак, не зважаючи на батьківську заборону, закохані продовжували таємно бачитися, про що дізнався батько і послав своїх воїнів вбити хлопця та повернути для тюремного перебування дочку. Коли військо наблизилось до втікачів, які стояли вже над прірвою однієї з найвищих гір, аби залишитися навечно разом, закохані взяли за руки і кинулися донизу. Але як тільки торкнулися землі, перетворилися на соколів і злетіли в небо (МЕД: Соснівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/09.02.25). Ця легенда стала культурною візитівкою краю та є невід'ємним елементом комплексу знань про історію, географію, соціокультурне життя мешканців громади. Її знають усі: від школярів молодших класів до старожилів. Адже вона міфологізує сам регіон і формує уявлення про особливість населення, обраність долею, зрештою, безсмертя членів спільноти. Але є ще й інший, прихований підтекст, який на період влади Сангушків мав велике значення – суїцид члена впливової династії, що інтерпретувалося завдяки соціальному статусу у іншу архаїчну форму метемпсихозу – душа переродилася у птаха.

В цьому ж контексті варто зауважити, що віра в живого мерця, яким, згідно народних релігійних уявлень, є самогубець, завжди ототожнювалася з міфологізацією покійного. Таку міфологізацію померлих дослідники вважають одним із найбільш продуктивних механізмів створення демонологічних образів у слов'янській традиції. Серед них можна виділити окрему групу потойбічних істот або ж незадобрих душ – ляків. Згідно уявлень мешканців Полісся, вони отримали таку післясмертну природу після неприродної смерті, в тому числі самогубці. Поведінка ляків спрямована на задоволення своєї потреби у жертві, задовбренні, у якому при житті та під час акту смерті були обділені. Пастушок Володимир Миколайович, 1977 р. н., із м. Березне Рівненського району Рівненської області розповідає декілька випадків, пов'язаних із ляками з життя своєї родини і громади у післявоєнний період Другої вітчизняної війни: «Після війни було дуже багато вбитих людей і души не заспокоєніє ходили і лякали, і їх дехто мав дар бачить напрому. І там була замордована у Клеванському замку, замордована німцями молода дівчина, і вона почала приходити, по ночах ходила лякала... там витягувала, в комнату до їх оця замордована дівчина, з себе ножики витягувала, дзвяки там витягувала, таке все... оця, що замордована ходила, тоді було дуже багато не заспокоївшись душ і вони лякали, тобто, оце там, де я живу, перехрестя, там дальше ця канава і в сторону центральної вулиці... там ранше була кладочка така, ну сього великого моста не було. Отам на Паску обично, ходить дух дівчини, ляк. Його ще зараз видно, там то дівчину ізнасілюють, то ще хтось втопить... там постійна ця... От на Паску вона до цих пір ходить, і когось вона там где, а кого?... І мати каже, на Паску не вздумайте там вообщє шариться, когось вона там где, тобто це таке відоме. І оці замордовані, души замордованих, вони реально ходили не заспокоївшись, ота, що замордована, що в цьому... що я казав, що мати була в піонерському лагері, то вона ж хотіла заспокоєння якось... їй нада було якимсь обрядом

заспокой..., бо вона перед матерій стояла, витягувала з себе дзвяки, там і це... і показувала так демонстративно і весь час розчісувалася, така з довгими косами, і весь час розчісувалася, і показувала, як її мордували. Це ж її тоже треба було заспокоїть. І було таке, що навіть розказували, як... як перехрестя переходить, там дуже важливо. Ну шо, перехрестя переходиться... хрестися і правою стороною, ніколи після 12 годин... не важливо. Бо кажуть, що відьма завжди виходить на перехрестя, як обряд робить, то вона, може, воду виливає на перехрестя, не обов'язково. Просто після 12 любе перехрестя, перехреститься і правою стороною, бо тоді... дід, тоже мати розказувала, вони жили напротів, знаєш, де вулиця Медведєва, там де маленький вход на старіє могили в Березно, а напротів мої родичі живуть, Лена Королиха, мати королевського роду тіпа, рід Корольов, дей сіє Королі живуть. І він ходив од старих сіх могилок через перехрестя коло церкви цюї московської і туди на Котляревського, де моя мати жила. Він іде після 12, і якийсь стоїть чувак на перехресті – і за ним, а він п'яний там пошов туди, потом туди... і він за їм, і він виходить, а він перед дворами стоїть, вон його минув, той знов за їм... знов минув, а потом мати десь вночі в туалет вставала, на двір виходить із сестрою, із Катьою, виходять – цей чувак стоїть і вони (кричать), каже: “Я бачила, як людина тако стоїть і помаленьку... і нема”... – а він його привів, це був ляк, привів його за собою і ждав, що він вийде, якби він вийшов, він його задушив би, бо він вибрав його. Тобто, що ціє ляки приходили, що вплоть до того, що спать можуть, чоловік до жінки чи жінка до чоловіка... до той приходив, до той... отам, де замордованіє, де... там весь час ляк, тудой не мона іти, там сіє крики-візгі, там в дні смерті, до речі, там повторюються, тобто, це все як реальність. От в нас є Прутнічіха, ще заре є їх родичі, тобто Прутнік старий вмер, але він почав по ночам до неї приходиться, і мало того, що приходиться, стукав в окно, приходив і з нею спав... і уходив под ранок, а відьма, до речі, там на вулиці була не тільки моя мати, та ця сама баба Харита, там Катерина... іде, каже: “Ну ти гониш, він тебе забере”, каже: «А шо робить?», а вона каже: “Коли він прийде, то ти роби, типу розчоскою воши чешеш, душиш їх і еси. Коли він спитає, шо ти робиш, скажи, воши їм”. Вона вже там поняла, хотіла з того ізбавиться, але він приходив, він реально приходив... хоче бути з нею, шо любить її... Ну і приходиться він знову, вона чешеться, чешеться і типу воши їм, і всю хату там перевернуло, і більш він не приходив. І так воно одцепилося» (МЕД: Березнівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/27.10.2023).

Котяш Параскева Данилівна, 1940 р. н., із с. Залужжя Сарненського району Рівненської області розказує історію про такі відвідини померлої: «То то її за тее і забилі, забралі і повелі, дай забилі. Ну і вона ж вибралася туди через вулицу, а бралі ж ото веретено, як я тобі показвала. А єї веретона все там осталося, то вона приде, да й бразкає у веретона тиї, лякало так. Уже як забралі. У веретона а коліс ото уже у сінах уже у сіні вуйдут, да коса стоїт. Коси ставлялі зразу як у кутку да і в тиї коси бразкала. О і в окно дубцем бразкала, то то тая сестра його так бало розказває, як я була. І в окно дубцем, дубцем. А уже свікор очиніт хату, як бразкає вже у веретона тиї да каже: “Моя невісточко, шо ж я тобі виновата? Я ж тобі нічого не виновата, шо тебе забралі, я ж тебе не здав, я ж тебе нічого, чого ти спокою не даєш?” То вона, казалі, крепко ходіла... Улянкой собака ходів сіви. З Улянкой вона спала. Улянка ета, де Катя учителька, да вона спала у сінях на койци. Улянка була дівчина, у її чоловіка не було, то вони разом спалі, то казала, шо приде, да лап, лап, лап і лажилася разом. Таке холодне, каже, і лажилася разом» (МЕД: Котяша О. І. у с. Залужжя).

Ляки, хоча і мають індивідуальний інтерес, але апелюють до колективного характеру. Така особливість пояснюється загальними стихійними лихами, соціальними змінами непоборної сили – війни, геноциди тощо. Інформатори наголошують, що після російсько-української війни ляк знову набуде масштабності та масовості через

величезну кількість невинно загублених душ, що матимуть претензії до живих щодо своїх смертей (МЕД: Березнівська громада. Ф. 1. Оп. 1. Спр. 3/27.10.2023).

Попри те, що релігійні догматичні положення щодо суїциду мають усталений характер і не підлягають суттєвим змінам, сучасні соціальні виклики, зокрема зростання психоемоційних криз у суспільстві, зумовлюють необхідність активнішої участі релігійних інституцій у сфері превенції самогубств. У цьому контексті релігійні спільноти, духовні лідери, керівники церков і релігійних громад постають не лише як носії морально-етичних настанов, а й як важливі суб'єкти соціальної взаємодії, які мають розробляти та впроваджувати цілеспрямовані стратегії профілактики суїцидальної поведінки, поєднуючи богословське бачення цінності життя з пастирською опікою, психологічною обізнаністю та співпрацею з фахівцями у сфері ментального здоров'я.

Для прикладу, у «Требнику» Петра Могили зазначено, що «церковного поховання негідні дев'ять груп осіб: язичники (турки, татари і всі інші погани), євреї, аріани і всі єретики, схизматики, відступники, які не розкаялися, самогубці, п'яниці, нехрещені немовлята й ті, хто загинув на поєдинках» (Требник митрополита Петра Могили, 1996, с. 540–588). Багато випадків неприродної смерті можна було попередити, дотримуючись спільнотами певних вимог до поведінки православного вірянина, зокрема, обов'язкова присутність священника, який контролюватиме процес розлучення душі від тіла; сповідь, як основна дія очищення душі від гріхів, що дає можливість душі позитивне визначення після смерті; відспівування тіла у церкві, яке символізує непохитну приналежність померлого до віри та можливість претендувати душі на перебування з Богом та ін. У «Требнику» передбачена і ситуація, коли після завершення всіх ритуалів, зокрема, сповіді, окроплення свяченою водою, читання за помираючого «Символ віри», якщо той невзміг, смерть не настала. «У цьому випадку священник повинен був запитати помираючого і отримати відповідь на вісім особливих запитань». Серед них виділяються наступні:

- 1) чи вірить він у догмати Православної Східної Церкви?
- 2) чи сподівається на вічне життя?
- 3) чи любить Бога?
- 4) чи жалкує про свої гріхи і просить, щоб вони були відпущені?
- 5) чи шкодує про гріхи своїх ворогів і чи просить, щоб вони були відпущені?
- 6) чи перепошує всіх тих, кого образив?
- 7) чи приймає із вдячністю ту хворобу, що йому її послав Господь за гріхи?
- 8) чи обіцяє стерегтися гріхів і слухатися Бога, якщо йому буде повернено здоров'я? (Требник митрополита Петра Могили, 1996, с. 540–588).

У межах релігієзнавчої парадигми поширюється підхід, відповідно до якого суїцид серед військовослужбовців осмислюється не лише як індивідуальний вчинок, а як наслідок глибоких екзистенційних і духовних криз, спричинених війною, що потребує комплексного морального й суспільного реагування. У цьому контексті наголошується на необхідності гідного вшанування загиблих та належної підтримки їхніх родин. Водночас, попри різноманіття богословських і етичних інтерпретацій, на сьогодні спільною залишається позиція, згідно з якою суїциди серед військових не можуть розглядатися виключно як приватні трагедії, оскільки вони виявляють системні проблеми на перетині релігійних уявлень про цінність життя, суспільної солідарності та відповідальності держави, що вимагає узгоджених дій між релігійними інституціями та світськими структурами.

Для культурологічного та релігієзнавчого осмислення проблеми суїцидів серед військовослужбовців доцільним є формування або ж актуалізація практикованих

позицій комплексу превентивних заходів, спрямованих на посилення соціально-духовної ролі релігійних інституцій в умовах війни, зокрема:

- інституціоналізація превентивної ролі релігійних спільнот — розроблення системних програм душпастирської підтримки військовослужбовців, які б були спрямовані не лише на ритуальну опіку, а й на довготривале супроводження осіб у кризових екзистенційних станах;
- підвищення релігійної та психологічної компетентності духовенства — впровадження міждисциплінарної підготовки релігійних лідерів у сфері кризової психології, травми війни та етичних аспектів роботи з суїцидальними ризиками, без перегляду догматичних засад;
- формування богословсько-етичного дискурсу підтримки життя — акцентування у проповідницькій і просвітницькій діяльності тем надії, сенсу страждання, спільнотної відповідальності та цінності людського життя в умовах війни;
- співпраця релігійних інституцій із державними та громадськими структурами — створення моделей взаємодії між церквами, службами психологічної допомоги та соціального захисту з метою раннього виявлення кризових станів серед військових;
- підтримка родин військовослужбовців — залучення релігійних громад до роботи з сім'ями як важливого чинника соціальної та духовної стабільності, що знижує ризики ізоляції та втрати сенсу;
- десакралізація табуованості теми суїциду — формування в релігійному середовищі відповідального публічного діалогу про суїцид як про трагедію, що потребує співчуття, підтримки та профілактики, а не виключно осуду.

Адже, водночас із «небойовими втратами» особливо складним викликом для України постає поствоєнний період, коли масове повернення військовослужбовців з фронту супроводжуватиметься потребою їхньої не лише соціальної та психологічної, а й екзистенційно-духовної реінтеграції, оскільки досвід війни формує готовність до самопожертви, але не забезпечує ресурсів для мирного життя та відновлення духовного балансу. У цьому контексті релігійні інституції та духовні лідери можуть відігравати ключову роль, пропонуючи душпастирську підтримку, моральне наставництво та формування сенсу життя після бойового досвіду, тоді як державні та суспільні структури забезпечують матеріально-психологічну підтримку. Поєднання духовної опіки та системної соціальної допомоги стає важливою передумовою зниження довгострокових ризиків кризових і суїцидальних проявів серед ветеранів та їхніх родин.

**Висновок.** Самогубство серед військовослужбовців слід розглядати не лише як індивідуальну трагедію, а як прояв комплексних духовних, моральних і соціальних криз, спричинених війною. Культурна, релігійна, богословсько-антропологічна перспектива підкреслює, що свідоме припинення життя суперечить природі людського буття і волі Творця, а також позбавляє особу можливості покаяння та духовного очищення. Історичні, культурні та етнографічні джерела свідчать про багатовимірне сприйняття самогубства у народній релігійній традиції, включно з міфологізацією «нечистих» небіжчиків, що формувало культурні стереотипи щодо післясмертної долі самогубців. У сучасних умовах російсько-української війни проблема набуває критичної актуальності через високу психоемоційну та екзистенційну вразливість військових, що вимагає системного реагування суспільства та держави. Релігійні інституції, поєднуючи пастирську підтримку, моральне наставництво та богословсько-етичний дискурс із співпрацею з фахівцями психологічної, соціальної та культурної допомоги, можуть відігравати ключову роль у профілактиці самогубств. Комплексний підхід, що включає духовну опіку, соціальну і культурну підтримку та

інституціоналізовану превентивну роботу з військовими та їхніми родинами, є необхідною умовою зниження ризиків кризових і суїцидальних проявів, а також формування культурні цінності життя в умовах війни та поствоєнної реінтеграції.

### Бібліографічний список

- Гримич, М. 2015, 'Статевовікова група небіжчиків у контексті культу предків', *Народна культура українців: життєвий цикл людини*, у 5 т., т. 5: Старість. Смерть. Культура вшанування небіжчиків, Дуліби, Київ, с. 266–287.
- Жовтий, С. 2015, 'На межі світу живих і світу мертвих: традиційні уявлення українців про упирів та їх відображення в житті людини', *Народна культура українців: життєвий цикл людини: історико-етнологічне дослідження*, у 5 т., т. 5: Старість. Смерть. Культура вшанування небіжчиків, Дуліби, Київ, с. 383–394.
- Замура, О. 2013, 'Смерть у церковних приписах та повсякденному житті Гетьманщини XVIII ст.', *Повсякдення ранньомодерної України*, № 1, с. 316–349.
- Колодний, А. 1998, *Релігія в контексті соціокультурних трансформацій*, Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Київ, 336 с.
- Максименко, С. 2016, *Психологія особистості в умовах кризових викликів*, Інститут психології імені Г. С. Костюка НАПН України, Київ, 318 с.
- Матеріали експедиційних досліджень Котяша О. І., с. Залужжя n.d., приватний архів матеріалів експедиційних досліджень.
- Матеріали експедиційних досліджень Рівненського фольклорно-етнографічного товариства 1998, договір № 1 від 29.06.1998, фонди Лабораторії поліського фольклору Етнокультурного центру Рівненського міського Палацу дітей та молоді.
- Матеріали експедиційних досліджень: Березнівська громада 2023, ф. 1, оп. 1, спр. 3 (27.10.2023), КЗ «Рівненський обласний центр народної творчості» РОР.
- Матеріали експедиційних досліджень: Соснівська громада 2025, ф. 1, оп. 1, спр. 3 (09.02.2025), КЗ «Рівненський обласний центр народної творчості» РОР.
- Одні правильно, а інші неправильно загинули: самогубства в українській армії, про які мовчать 2025, *BBC News Україна*, доступно за адресою: <https://www.bbc.com/ukrainian/articles/cedxzjv7vdno> (дата звернення: 1 May 2026).
- Требник митрополита Петра Могили 1996, репринтне видання «Євхологійон альбо Молитвослов или Требник» 1646 р., у 2 т., т. 1, Інформаційно-видавничий центр УПЦ, Київ, 872 с.
- Яроцький, П. 2002, *Релігійна етика: традиції і сучасність*, Інститут філософії імені Г. С. Сковороди НАН України, Київ, 304 с.
- Berger, P. 1967, *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*, Anchor Books, New York, 242 p.
- Joiner, T. 2005, *Why people die by suicide*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 288 p.

### References

- Berger, P. 1967, *The sacred canopy: elements of a sociological theory of religion*, Anchor Books, New York, 242 p.
- Hrymch, M. 2015, 'Statevo-vikova hrupa nebizhchykiv u konteksti kultu predkiv', *Narodna kultura ukraintsiv: zhyttievyi tsykl liudyny*, in 5 vols, vol. 5: Starist. Smert. Kultura vshanuvannia nebizhchykiv, Duliby, Kyiv, pp. 266–287. [in Ukrainian]
- Joiner, T. 2005, *Why people die by suicide*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 288 p.
- Kolodnyi, A. 1998, *Relihiia v konteksti sotsiokulturnykh transformatsii*, Instytut filosofii imeni H. S. Skovorody NAN Ukrainy, Kyiv, 336 p. [in Ukrainian]

- Maksymenko, S. 2016, *Psykhologhiia osobystosti v umovakh kryzovych vyklykiv*, Instytut psykholohii imeni H. S. Kostiuka NAPN Ukrainy, Kyiv, 318 p. [in Ukrainian]
- Materialy ekspedytsiinykh doslidzhen: Bereznivska hromada 2023, fund 1, inventory 1, file 3 (27 October 2023), KZ “Rivnenskyi oblasnyi tsentr narodnoi tvorchosti”. [in Ukrainian]
- Materialy ekspedytsiinykh doslidzhen Kotiasha O. I. n.d., private archive of field research materials. [in Ukrainian]
- Materialy ekspedytsiinykh doslidzhen Rivnenskoho folklorno-etnografichnoho tovarystva 1998, agreement no. 1 (29 June 1998), archives of the Laboratory of Polissian Folklore. [in Ukrainian]
- Materialy ekspedytsiinykh doslidzhen: Sosnivska hromada 2025, fund 1, inventory 1, file 3 (9 February 2025), KZ “Rivnenskyi oblasnyi tsentr narodnoi tvorchosti”. [in Ukrainian]
- Odni pravylno, a inshi nepravylno zahynuly: samohubstva v ukrainskii armii, pro yaki movchat 2025, BBC News Ukraina, available at: <https://www.bbc.com/ukrainian/articles/cedxzjv7vdno> (accessed: 1 May 2026). [in Ukrainian]
- Mohyla, P. 1996, *Trebnyk mytropolyta Petra Mohyly*, repr. edn of 1646, vol. 1, Informatsiino-vydavnychiy tsentr UPTs, Kyiv, 872 p. [in Ukrainian]
- Yarotskyi, P. 2002, *Relihiina etyka: tradytsii i suchasnist*, Instytut filosofii imeni H. S. Skovorody NAN Ukrainy, Kyiv, 304 p. [in Ukrainian]
- Zamura, O. 2013, ‘Smert u tserkovnykh prypysakh ta povsiakdennomu zhytti Hetmanshchyny XVIII st.’, *Povsiakdennia rannomodernoi Ukrainy*, no. 1, pp. 316–349. [in Ukrainian]
- Zhovtyi, S. 2015, ‘Na mezhi svitu zhyvykh i svitu mertvykh: tradytsiini uiavlennia ukraintsiv pro upyriiv’, *Narodna kultura ukraintsiv: zhyttievyi tsykl liudyny*, in 5 vols, vol. 5, Duliby, Kyiv, pp. 383–394. [in Ukrainian]
- Дата першого надходження статті: 07.04.2026 р.
- Дата прийняття статті до друку після рецензування: 28.04.2026 р.
- Дата публікації: 29.04.2026 р.

**I. Rachkovska**

### **SUICIDE AMONG MILITARY PERSONNEL IN UKRAINE: CULTURAL AND RELIGIOUS ANALYSIS**

*The paper presents a comprehensive religious studies and ethnocognitive analysis of suicide among military personnel in the context of contemporary war through the prism of theological-anthropological, moral-ethical, and ethnocultural interpretation. The study focuses on how suicide is perceived in the religious and ethnoreligious traditions of Ukraine as a violation of the sacred value of human life and of the moral responsibility of an individual before God, society, and one's community. The research examines beliefs concerning the spiritual consequences of suicide, the posthumous fate of the soul, as well as funeral and commemorative practices related to individuals who voluntarily ended their lives.*

*Particular attention is devoted to folk beliefs, demonological concepts, and mythological images of “unclean” dead, “walking” corpses, and restless souls, which historically developed within Ukrainian traditional culture and influenced collective perceptions of death, guilt, spiritual danger, and the responsibility of the living toward the deceased. The paper demonstrates that these beliefs remain an important component of the national mentality and continue to shape social attitudes toward suicide, especially within the military environment.*

*In the context of the ongoing Russian-Ukrainian war, the issue of suicide among military personnel acquires not only a psychological or medical dimension, but also a distinct sociocultural and spiritual significance. Increased psycho-emotional stress, traumatic combat experiences, feelings of loss, isolation, and existential crisis intensify the vulnerability of servicemen and servicewomen. The paper proposes conceptual directions for preventive activities of religious, civic, and state institutions, including the development of pastoral care, the formation of an ethical discourse supporting the value of life, spiritual and psychological assistance for military personnel and their families, as well as overcoming social stigmatization of affected communities.*

**Keywords:** military personnel, war, trauma, suicide, afterlife, folk beliefs, religion, pastoral care. cultural and religious analysis.