

ISSN 2521-6570

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.25>

У віснику містяться результати нових досліджень у галузі філософії, релігієзнавства та політичних наук.  
Для наукових працівників, викладачів, студентів.

The Bulletin includes results of research in the fields of philosophy, religious studies and political sciences.  
For scientists, professors, students.

## ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР

Шкіль Світлана Олександрівна, д-р філос. наук, проф.  
Національний університет біоресурсів  
та природокористування України

## АДРЕСА РЕДКОЛЕГІЇ

Філософський факультет  
вул. Володимирська, 60, м. Київ, 01033, Україна  
☎ (38044) 239 32 81

## ЗАТВЕРДЖЕНО

Вченою радою філософського факультету  
23.12.24 (протокол №4)

## ЗАРЕЄСТРОВАНО

Державною реєстраційною службою України  
Свідоцтво про державну реєстрацію  
друкованого засобу масової інформації  
КВ № 20954-10394Р від 24.02.2014

Внесено до переліку наукових фахових видань України  
(затверджено наказом Міністерства освіти і науки України  
від 02.07.2020 № 886)

## ЗАСНОВНИК ТА ВИДАВЕЦЬ

Київський національний університет  
імені Тараса Шевченка,  
ВПЦ "Київський університет"  
Свідоцтво про внесення до Державного реєстру  
ДК № 1103 від 31.10.02

## АДРЕСА ВИДАВЦЯ

б-р Тараса Шевченка, 14, м. Київ, 01601, Україна  
☎ (38044) 239 32 22, 239 31 58, 239 31 28

## Редакційна колегія

**Борейко Юрій Григорович**, д-р філос. наук, проф.  
Східноєвропейський національний університет імені Лесі Українки  
**Вергелес Костянтин Миколайович**, д-р філос. наук, проф.  
Вінницький національний медичний університет ім. М. І. Пирогова  
**Конта Ростислав Михайлович**, д-р іст. наук, проф.  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Оболевич Тереза**, д-р філософії (PhD), проф.  
Папський університет ім. Іоанна Павла II (Польща)  
**Предко Олена Іллівна**, д-р філос. наук, проф.  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Рогінська Марія**, д-р філософії (PhD), ад'юнкт  
Краківський педагогічний університет, Польща  
**Харьковченко Євген Анатолійович**, д-р філос. наук, проф.  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка  
**Швед Зоя Володимирівна**, д-р філос. наук, проф.  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати й редагувати подані матеріали. Рукописи не повертаються.

**РЕЛІГІЄЗНАВСТВО**

<b>ЗБАНКО Олександр</b> Особливості експлікації міжправославних відносин у вітчизняному релігієзнавстві.....	4
<b>КОБЕТЯК Андрій</b> Релігійна толерантність та безпековий вимір: українсько-європейська взаємодія.....	9
<b>МЕЛЬНИК Володимир</b> Релігійна безпека як об'єкт вітчизняного наукового дискурсу.....	13
<b>МОТИЧАК Єва</b> Досвід святості: релігійний туризм у сучасному суспільстві.....	19
<b>ОРЛОВСЬКИЙ Роман</b> Інтерпретація образу антихриста в релігійній доктрині Чарльза Тейза Рассела.....	26
<b>ПАСІЧНИК Олександр</b> Сакральні символи у фільмі "Сім років у Тибеті".....	31
<b>ПРЕДКО Олена, МАКСИМЕНКО Ігор</b> Колівадський рух: сутність та духовні практики.....	35
<b>СИНЧАК Богдан</b> Заборона Московського патріархату в Естонії: обмеження релігійної свободи чи боротьба з російським впливом.....	41
<b>ТУРЕНКО Віталій, БОГДАШЕВСЬКИЙ Владислав</b> Специфіка сприйняття російсько-української війни та COVID-19 афонітами: порівняльний аналіз.....	45

**ФІЛОСОФІЯ**

<b>ОМЕЛЬЧЕНКО Вікторія</b> "Лідерство служіння" на прикладі життя Андрея Шептицького.....	50
<b>ПАНКРАТОВ Артем</b> Віра і війна: кінець епохи мілітаризму.....	56
<b>Наші автори</b> .....	64

**RELIGIOUS STUDIES**

<b>ZBANKO Oleksandr</b> Features of Explication of Inter-Orthodox Relations in Ukrainian Religious Studies .....	4
<b>KOBETIAK Andrii</b> Religious Tolerance and the Security Dimension: Ukrainian-European Interaction .....	9
<b>MELNYK Volodymyr</b> Religious security as an object of national scientific discourse .....	13
<b>MOTYCHAK Yeva</b> The Experience of Holiness: Religious Tourism in Contemporary Society .....	19
<b>PASICHNIK Oleksandr</b> Sacred Symbols in the Film "Seven Years in Tibet" .....	26
<b>ORLOVSKYI Roman</b> Interpretation of the Antichrist Image in the Religious Doctrine of Charles Taze Russell .....	31
<b>PREDKO Olena, MAKSYMENKO Ihor</b> The Kollyvades Movement: Essence and Spiritual Practices .....	35
<b>SYNCHAK Bohdan</b> Ban on the Moscow Patriarchate in Estonia: Restricting Religious Freedom or Fighting Russian Influence .....	41
<b>TURENKO Vitalii, BOGDASHEVSKYI Vladyslav</b> The Specifics of Athonite Perceptions of the Russian-Ukrainian War and the COVID-19 Pandemic: A Comparative Analysis .....	45

**PHILOSOPHY**

<b>OMELCHENKO Victoriia</b> "Servant Leadership" on the Example of the Life of Andrey Sheptytsky .....	50
<b>PANKRATOV Artem</b> Faith and War: The End of the Era of Militarism .....	56
<b>Our authors</b> .....	64

## РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

UDC 2-67:316.74(477)"20/21"

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.25.1>

Oleksandr ZBANKO, PhD Student

ORCID ID: 0009-0001-2022-0305

e-mail: zban2002@ukr.net

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

FEATURES OF EXPLICATION OF INTER-ORTHODOX RELATIONS  
IN UKRAINIAN RELIGIOUS STUDIES

**Background.** This article explores the formation and evolution of Ukrainian religious studies in the context of examining inter-Orthodox relations, which have gained particular relevance due to the establishment of the Orthodox Church of Ukraine (OCU), shifts in the religious landscape of Ukraine, and global decolonization processes. The author highlights how Ukrainian scholars interpret complex confessional interactions, jurisdictional conflicts, and the impact of Orthodoxy on national identity, societal stability, and geopolitical agency.

**Methods.** The study employs an interdisciplinary approach that integrates tools from religious studies, sociology, philosophy, political science, and cultural studies. The methodological framework is based on narrative analysis, postcolonial critique, and principles of hermeneutics. A comparative-historical method is applied to reconstruct the stages of development in Ukrainian religious studies, alongside content analysis of scholarly works that address issues of autocephaly, jurisdictional disputes, and globalization-related challenges.

**Results.** The study finds that the tradition of religious studies in Ukraine has undergone significant transformation – from an ideologically constrained Soviet model to a modern analytical discourse that actively reflects on global processes. Key scholars (V. Yelenskyi, O. Sahan, Yu. Chornomorets) are identified as having laid the intellectual groundwork for the study of inter-Orthodox relations in the context of war, digitalization, globalization, and secularization. The article outlines major themes in contemporary Ukrainian religious scholarship, such as autocephaly, canonical territory, Orthodox nationalism, the role of the diaspora, and digital technologies in church life. It is demonstrated that Ukrainian Orthodoxy is increasingly integrated into global religious processes, while also transforming the concept of ecclesial unity.

**Conclusions.** Ukrainian religious studies has emerged as an independent analytical instrument for understanding ecclesiastical dynamics both within Ukraine and across the broader Orthodox world. The research argues that inter-Orthodox relations should not be viewed merely as internal ecclesial matters – they also entail critical cultural, political, and security dimensions. Thanks to the intellectual achievements of Ukrainian scholars, a productive analytical field has been formed, capable not only of describing but also of interpreting and forecasting developments within the Orthodox environment amid global transformations.

**Keywords:** inter-Orthodox relations, Ukrainian religious studies, autocephaly, globalization, ecclesial identity, Orthodoxy, Orthodox Church of Ukraine (OCU), confessional conflict.

**Background**

In today's world, inter-Orthodox relations are gaining increasing significance in the context of global sociocultural processes, confessional competition, and geopolitical influences. Positioned at the intersection of religious, cultural, and civilizational vectors, Ukraine has become one of the key arenas where dialogue and conflict unfold among various Orthodox jurisdictions. In this context, Ukrainian religious studies plays an essential role in the systematic analysis of inter-Orthodox relations and the development of academic discourse on autocephaly, canonicity, ecclesiastical diplomacy, and religious identity.

The establishment of the Orthodox Church of Ukraine (OCU), the response from other Orthodox churches – particularly the Moscow Patriarchate – and the global dynamics of contemporary Orthodoxy require scholarly interpretation. For this reason, the work of Ukrainian scholars in the field of religious studies has become not only theoretically significant but also practically relevant to the preservation of religious peace, the advancement of interconfessional dialogue, and the protection of national security.

It should be noted that the contributions of such Ukrainian scholars as V. Butynskyy (Butynsky, 2014), K. Hovorun (Hovorun, 2018), H. Khrystokin (Khrystokin, 2021), and T. Vysotska (Vysotska, 2020) have been of particular importance to this study. However, it must also be acknowledged that their works lack a comprehensive analysis of the development of Orthodox studies within the framework of Ukrainian religious scholarship.

Accordingly, the aim of this article is to explore the contribution of Ukrainian religious studies to the examination of inter-Orthodox relations in the context of global sociocultural and political developments.

This aim involves addressing the following objectives:

1. to outline the main stages, directions, and key figures in Ukrainian religious studies who have engaged with the subject of inter-Orthodox relations;
2. to determine how Ukrainian scholarship reflects the influence of globalization processes on conflicts, alliances, and transformations within the Orthodox world.

**Methods**

The methodological foundation of the article lies in an interdisciplinary approach that integrates tools from religious studies, the sociology of religion, philosophy, political science, and cultural studies. The research is conducted through content analysis of scholarly works by Ukrainian researchers, as well as critical reflection on trends in the development of the Orthodox world under the influence of globalization and geopolitical dynamics. Particular attention is given to the use of postcolonial critique, narrative analysis, and the concept of "open Orthodoxy" as analytical instruments for identifying the causes of conflicts and the potential for dialogue between Orthodox jurisdictions. The author relies on comparative analysis of historical, theological, and sociocultural dimensions of inter-Orthodox relations, which allows them to be viewed as a dynamic system responsive to contemporary challenges.

## Results

*Main stages, figures, and key directions in Ukrainian religious studies within the context of interpretation.* The study of inter-Orthodox relations in Ukrainian religious scholarship has deep historical roots and is developed along several key lines reflecting the evolution of academic thought in Ukraine from the Soviet period to the present. These studies focus both on the internal dynamics of the Orthodox Church in Ukraine and on its place within the broader global Orthodox community.

During the Soviet era, religious studies developed predominantly within the framework of Marxist-Leninist ideology, which significantly limited objective analysis of inter-Orthodox relations. Nevertheless, research approaches to analyzing confessional structures, religious policy, and the role of Orthodoxy in society gradually emerged. These studies were mostly conducted within the fields of the history of religion and the sociology of religiosity. A significant contribution was made by historians of religion who, despite the officially atheist discourse, compiled valuable empirical data on the transformations of Orthodox institutions.

Following Ukraine's independence in 1991, a new stage began in the development of religious studies, marked by increased opportunities for objective and comprehensive analysis of religious processes. During this period, scholarly focus shifted to relations between different Orthodox jurisdictions in Ukraine – particularly between the UOC, UOC-KP, UAOC, and later the OCU. Scholars increasingly addressed issues of autocephaly, canonicity, conflict, and dialogue within Orthodoxy.

Prominent scholars in the field of inter-Orthodox relations include:

- Yurii Chornomorets – philosopher, theologian, and publicist, who seeks to integrate academic religious studies with the practical dimensions of church policy. His writings explore the philosophical foundations of autocephaly, the notion of sobornist (conciliarity), and theological dimensions of unity and schism (Chornomorets, 2012, p. 505).

- Oleksandr Sahan – Doctor of Science in Religious Studies, who has conducted extensive analytical studies of Ukraine's confessional landscape, the process of recognizing autocephaly, and the role of the Ecumenical Patriarchate. His works are fundamental for understanding intra-church dynamics and the impact of global religious structures on Ukrainian Orthodoxy (Sahan, 2004).

- Viktor Bondarenko – religious scholar. He examines interconfessional relations, placing emphasis on questions of identity, religious freedom, and the influence of religion on political processes. His research elucidates how Orthodoxy functions in contexts of democracy and war. For example, that researcher writes "In accordance with the existing administrative and legal mechanisms of the state regarding religious organizations and based on the Law of Ukraine No. 8371 "On the Prohibition of Religious Organizations in Ukraine Associated with the Aggressor Country", a model of legitimization of the UOC has been proposed, which should contribute to the independence of the Orthodox Church of Ukraine from Moscow and the unification of the Orthodox. According to this model, the informational and ideological threat from Moscow, which uses the UOC to spread Kremlin narratives in the form of the so-called Russian world, will be reduced" (Bondarenko et al., 2023, p. 3).

Since the late 1990s and early 2000s, a Ukrainian school of religious studies has emerged that interprets inter-Orthodox relations within broader frameworks of globalization, identity, modernization, and secularization. Leading institutions in this research include the H.

Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, the Taras Shevchenko National University of Kyiv, the National University of Kyiv-Mohyla Academy, the Ukrainian Catholic University.

Scholars have increasingly focused on issues such as:

- relations between the Moscow Patriarchate and the Ecumenical Patriarchate;
- participation of Ukrainian Orthodox churches in Pan-Orthodox councils;
- the role of Orthodox churches in public life and civic identity;
- the impact of the Russian-Ukrainian war on the transformation of church identity and unity.

The past decade has marked a period of intensive development in analytical religious studies in Ukraine, characterized by an increasing reliance on interdisciplinary approaches that combine theology, philosophy, sociology, political science, and cultural studies. Since 2018, in particular – when the Tomos of autocephaly was granted to the Orthodox Church of Ukraine – the topic of inter-Orthodox relations has become central to academic, media, and public discourse.

Ukrainian scholars have increasingly addressed such issues as:

- the loss of canonical authority by the Moscow Patriarchate;
- the transformation of the OCU into a self-sufficient religious institution;
- the typology of Orthodox nationalism within postcolonial discourse;
- the need to rethink the concept of Orthodox unity in a multipolar world.

As V. Lozovytsky rightly emphasizes, "Contemporary Ukrainian Orthodox theology, as a theoretical expression of 'open Orthodoxy,' enables the formation of ideological foundations for intra-Orthodox dialogue in pursuit of national unity. A critical analysis of ten major obstacles to Orthodox unification in Ukraine becomes possible through the comprehensive application of modern hermeneutic methods – especially narrative analysis. At the core of inter-jurisdictional confrontation in Ukraine lies a complex conflict of narratives, the resolution of which requires dialogue, cooperative practices, and a renewed identity increasingly oriented toward theoretical and practical acceptance of the values and principles of 'open Orthodoxy.'" (Lozovytsky, 2025, pp. 10–11)

In conclusion, it may be emphasized that Ukrainian religious studies, having evolved from a system under ideological constraint to one grounded in pluralistic analysis, has established a robust scholarly foundation for the study of inter-Orthodox relations. Its contribution lies in the systematic investigation of processes such as autocephaly, jurisdictional conflict, theological divergence, and the geopolitical influence on Orthodoxy. Thanks to the work of Ukrainian scholars, inter-Orthodox relations are now viewed not merely as an internal ecclesiastical issue, but as a multidimensional phenomenon with direct implications for social stability, national security, and Ukraine's international image.

*Peculiarities of How Ukrainian Scholars Address the Impact of Globalization on Transformations within the Orthodox World.* The contemporary Orthodox world is increasingly immersed in globalization processes that are transforming traditional models of ecclesiastical hierarchy, communication, and inter-jurisdictional interaction. Ukrainian religious studies actively reflect on these shifts by offering a multifaceted analysis of the relationship between global sociocultural transformations and the current state of the Orthodox community.

In academic religious discourse, globalization is understood not merely as an economic or political phenomenon, but as a comprehensive process that affects identity, values, modes of religious expression, and the structure of interaction among churches. In the Ukrainian context, scholars emphasize that the globalization of Orthodoxy is unfolding through several key mechanisms: the intensification of inter-church communication, the international diplomacy of patriarchates, the influence of diasporas, and the active use of digital technologies in ecclesiastical life.

As V. Yelensky rightly notes, "Despite the significant decline of religion's role in everyday life among the citizens of nearly all European countries over the past century, it plays a greater role in politics and international relations today than it did one hundred years ago. Regardless of the divergent policies pursued by Ukraine's presidents over the last thirty years, it is unimaginable for any of them – unlike Volodymyr Vynnychenko – to proclaim a principled rejection of the Church, or like Mykhailo Hrushevsky, to declare, 'We'll manage without priests!' These transformations are linked to globalization, which, by compressing the world, provokes resistance to unification and fosters the emergence of new identities, as well as the collapse of the 'grand ideologies' of the twentieth century that themselves aspired to become religions. The post-communist history of Orthodoxy entails its active integration into domestic political processes and geopolitics, a struggle to regain status and influence, and the pursuit of adequate responses to the challenges of secularization, globalization, and the 'human rights revolution.' A new generation – millennials – has entered the Orthodox churches, and for many of them, Orthodoxy is internalized as a way of life rather than a compensation for a lost or ambiguous identity. However, the national-territorial principle that underpins the organization of Orthodox Plenitude, along with the dense and sometimes inextricable link between 'faith, land, and blood,' makes Orthodoxy a significant factor in ethno-political mobilization and national consolidation. Orthodox churches defend their respective states on the international stage – even when major disagreements persist over domestic political issues. Some churches even regard nationalism, or at times imperialism, not as external to the Church but as fundamentally ecclesiological. In such a context, expectations regarding the privatization of Orthodoxy, its relegation to the domain of personal significance, and its gradual depoliticization remain unfulfilled" (Yelensky, 2021, pp. 136–137).

In general, several key analytical emphases can be distinguished in contemporary Ukrainian religious studies:

1. Globalization as a challenge to national ecclesial identity.
2. The Orthodox diaspora as a factor of global influence.
3. The digitalization of Orthodoxy.
4. Religion and war as factors prompting the rethinking of inter-Orthodox relations.

Let us briefly examine each of these points in greater detail.

First and foremost, Ukrainian scholars interpret the conflict between the Ecumenical Patriarchate and the Moscow Patriarchate as a manifestation of deeper global trends – particularly decolonization, the shift toward a multipolar ecclesiastical order, and the transformation of the concept of "canonical territory". Studies highlight that the recognition of the Orthodox Church of Ukraine (OCU) by the Ecumenical Patriarchate carries not only ecclesiological, but also geopolitical significance. Scholars such as Sahan,

Yelensky, and Chornomorets emphasize the paradigm shift from centralized to network-based models of Orthodox unity.

A recurring theme in Ukrainian scholarship is the dilemma of how to preserve national identity within a globalizing Orthodox framework. Globalization compels local churches to choose between openness to the world and the preservation of their authenticity. Issues such as liturgical translation, intercultural dialogue, engagement with the diaspora, and integration into the pan-Orthodox space are analyzed through the lens of balancing the local and the global. Considerable attention is devoted to the role of the Ukrainian diaspora, especially in North America and Western Europe. The diaspora not only promotes Ukrainian church life abroad but also actively participates in global discussions – through involvement in ecumenical structures, relations with Constantinople, and the development of digital resources. These processes are shaping new models of spiritual leadership and enhancing the international legitimacy of the OCU.

Despite the conflict-prone nature of the Orthodox domain, research also identifies efforts to build horizontal forms of inter-church cooperation. These are expressed through joint social initiatives, international theological dialogues, and humanitarian aid. The OCU is increasingly integrated into global initiatives, thereby forming not only a local but also an international ecclesiastical agency.

It should also be noted that in the context of globalization, digital communications have emerged as a new dimension of Orthodox public engagement. Ukrainian studies point to a profound transformation in the nature of ecclesial communication, the dissemination of information to the faithful, and theological discourse. Online platforms have become channels for church diplomacy, image-making, and influence projection. At the same time, Ukrainian scholars warn of the risks of digital polarization, the spread of disinformation, and manipulation by hostile ecclesial and media actors.

Finally, it is crucial to emphasize that since 2014 – and especially after the full-scale Russian invasion in 2022 – Ukrainian religious studies has begun to reassess the nature of ecclesiastical participation in conflicts. The war has illuminated the connection between religious identity and political loyalty, revealing hidden forms of religious influence on national security. Scholars are analyzing how global reactions to the war (such as statements by patriarchs, calls for peace, and the isolation of the Russian Orthodox Church) are reshaping the architecture of the Orthodox world.

Ukrainian scholars of religion apply contemporary approaches drawn from the sociology of religion, global studies, postcolonial critique, and the philosophy of religion. Models of global Christianity, the dynamics of transnational institutions, and theories of social communication provide analytical tools for interpreting globalization not as the destruction of tradition but as its transformation under new conditions.

Ukrainian researchers of Orthodoxy do not merely document ongoing changes – they interpret them within a complex, multidimensional framework. This perspective enables a view of inter-Orthodox relations as a dynamic system that is highly responsive to global challenges. As a result, a robust analytical foundation is being formed for church policy, interconfessional dialogue, and strategic forecasting of religious developments in both Ukraine and the wider world.

In this context, V. Voynalovych rightly emphasizes: "The Ukrainian Orthodox community, burdened with longstanding and unresolved wounds, stands on the threshold of new and

equally serious challenges. The Tomos of autocephaly for the Orthodox Church of Ukraine does not in itself resolve the pressing issues currently facing Ukrainian Orthodoxy – it merely opens a window of opportunity to address the mandate to achieve something genuinely significant for both the Church and the country as a whole. Ukrainians have long needed a qualitatively 'different Orthodoxy' – one made possible by a decisive departure from the Moscow-centered model of church-building, by the genuine restoration of conciliarity (sobornist), and, most importantly, by a reimagined concept of unity. This unity entails readiness for civilized and peaceful coexistence between parallel Orthodox jurisdictions, the reestablishment of normal human and ecclesial communication, and a reexamination of dialogical capacities in relation to other confessions and religions – both nationally and globally. The Ukrainian ecclesiastical project may take one of two directions: it will either find the courage to become universal and open to the world and to society, or it will eventually devolve into a purely state-bound institution" (Voynalovych, 2018, pp. 187–188).

### Discussion and conclusions

The conducted research makes it possible to summarize key findings concerning the role of Ukrainian religious studies in the examination of inter-Orthodox relations under the conditions of global transformations. The analysis takes into account both the historical stages of the field's development and the contemporary context marked by the challenges of war, globalization, secularization, and the digitalization of the religious sphere. Special attention is devoted to how Ukrainian scholarship conceptualizes the processes of autocephaly, confessional identity, relations among Orthodox jurisdictions, and the geopolitical significance of ecclesiastical subjectivity. Based on the objectives pursued, the following general conclusions can be drawn:

1. Ukrainian religious studies has developed a unique tradition of researching inter-Orthodox relations, evolving from ideologically constrained Soviet-era approaches to a modern, pluralistic, and analytically sophisticated discourse. As a result of this historical progression—spanning both the Soviet and post-Soviet periods – Ukrainian scholars have not only maintained interest in interconfessional issues but have significantly expanded the analytical scope of inquiry to include philosophical, theological, and sociological dimensions. Leading figures such as V. Yelensky, O. Sahan, and Yu. Chornomorets have established a foundational scholarly framework for the study of autocephaly, canonical territory, and the identity of Orthodox churches operating in Ukraine. Their work has contributed to the emergence of a critical mass of research capable of interpreting intra-church transformations not only in religious terms but also from geopolitical and security perspectives. A distinct school of analysis on inter-Orthodox relations has thus taken shape within the Ukrainian academic community, capable of independently modeling the confessional landscape amid war, postcolonial emancipation, and global religious resurgence.

2. Ukrainian scholars consistently demonstrate the ability to integrate inter-Orthodox issues into the broader context of global processes, identifying new mechanisms through which global trends influence the development of Orthodoxy both in Ukraine and worldwide. By employing approaches from postcolonial critique, global studies, and the sociology of religion, Ukrainian religious studies offers a deep interpretation of such phenomena as digitalization, religious diaspora, confessional identity, and political mobilization. Particular attention is paid to critical aspects

such as the conflict between the Moscow and Ecumenical Patriarchates, the typology of Orthodox nationalism, the transformation of the concept of canonical territory, and their thinking of unity in a multipolar world. These dynamics impact not only Ukraine's confessional landscape but also position Ukrainian Orthodoxy as an active agent in the global religious arena. Thus, Ukrainian religious studies is not limited to documenting events – it provides an analytical framework for understanding the future of the Orthodox world in an age of global change.

### References

- Bondarenko, V. D., Tselkovskiy, H. A., & Kushnirchuk, V. A. (2023). Orthodoxy in Ukraine: Dynamics of transformative changes, their factors and outcomes. *Cultural Studies Almanac*, 4, 3–11 [in Ukrainian]. [Бондаренко, В. Д., Целковський, Г. А., & Кушнірчук, В. А. (2023). Православ'я в Україні: динаміка трансформаційних змін, їх чинники та результати. *Культурологічний альманах*, 4, 3–11]. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.4.1>
- Butynsky, V. Ya. (2014). *Jurisdictional status of Ukrainian Orthodoxy and prospects for canonical registration of the local church: Religious studies and ecclesiological reflections (1991–2013)* [Extended abstract of dissertation of Candidate of Philosophical Sciences, Zhytomyr Ivan Franko State University [in Ukrainian]. [Бутинський, В. Я. (2014). *Юрисдикційний статус Українського Православ'я і перспективи канонічного оформлення помісної церкви: Релігієзнавчі та еклезіологічні рефлексії (1991–2013 рр.)* [Автореф. дис. канд. філос. наук, Житомирський державний імені Івана Франка]]. <http://eprints.zu.edu.ua/12781/2/Бутинський%20В.pdf>
- Chornomorets, Yu. P. (2012). Positive trends in the development of Ukrainian Orthodoxy today: A new quality of education and scholarly inquiry by confessional researchers. In V. D. Bondarenko & I. M. Myshchak (Eds.), *Church–State Relations in Ukraine: Current state and development trends* (pp. 499–515). The National Pedagogical Dragomanov University [in Ukrainian]. [Чорноморець, Ю. П. (2012). Позитивні тенденції розвитку українського православ'я сьогодні: Нова якість освіти та наукових досліджень конфесійних дослідників. У В. Д. Бондаренко та І. М. Мищак (Ред.), *Відносини церкви та держави в Україні: Сучасний стан та тенденції розвитку* (с. 499–515). Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова].
- Novorun, K. (2018). *Political Orthodoxy: A doctrine that divides the Church* (O. Panchych, Trans.). Dukh i Litera [in Ukrainian]. [Говорун, К. (2018). *Політичне православ'я: Доктрина, що розділяє Церкву* (О. Панчич, Пер.). Дух і літера.
- Khrystokin, H. (2021). *Methodology of Orthodox theology in its paradigmatic transformations* [Extended abstract of dissertation of Doctor of Philosophical Sciences, M. P. Dragomanov National Pedagogical University] [in Ukrainian]. [Христокін, Г. В. (2019). *Методологія православної теології в її парадигмальних трансформаціях* [Автореф. дис. д-ра філос. наук, Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова]]. <https://enpuir.npu.edu.ua/handle/123456789/27666?show=full>
- Lozovytskyi, V. (2021). *Modern ukrainian orthodox theology: Critical analysis* (Publication No. 0525U000199) [Dissertation of Doctor of Philosophical Sciences, Dragomanov Ukrainian State University]. Academic Texts of Ukraine [in Ukrainian]. [Лозовицький, В. М. (2021). *Сучасне українське православне богослов'я: Критичний аналіз* (Публікація № 0525U000199) [Дис. д-ра філос. наук, Український державний університет імені Михайла Драгоманова]. Академічні тексти України]. <https://uacademic.info/ua/document/0525U000199>
- Sahan, O. (2004). *Universal Orthodoxy: Essence, history, current state* [in Ukrainian]. [Саган, О. Н. (2004). *Вселенське православ'я: Суть, історія, сучасний стан*. Світ знань].
- Voynalovych, V. A. (2018). Orthodoxy in contemporary Ukraine: Old and new challenges. *Collections of scholarly articles*, 3–4, 141–192 [in Ukrainian]. [Войналович, В. А. (2018). Сучасне українське православ'я: старі і нові виклики. *Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України*. 3–4, 141–192]. <http://inas.nbuv.gov.ua/article/UJRN-0001119807>
- Vysotska, T. M. (2020). *Autocephaly of the Orthodox as a factor of change in the religious, ecclesiastical and socio-political life of Ukraine* (Publication No. 0820U100386) [Dissertation of Doctor of Philosophical Sciences, National Pedagogical Dragomanov University]. Academic Texts of Ukraine [in Ukrainian]. [Висоцька, Т. М. (2020). *Автокефалія православних як чинник змін в релігійно-церковному та суспільно-політичному житті України* (Публікація № 0820U100386) [Дис. д-ра філос. наук, Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова]]. Академічні тексти України.
- Yelenskyi, V. (2021). Orthodoxy in the process of political transformations in the post-communist space. *Political Studies*, 1, 123–141 [in Ukrainian]. [Єленський, В. (2021). Православ'я в процесі політичних трансформацій посткомуністичного простору. *Політичні дослідження*, 1, 123–141]. <http://pd.ipiend.gov.ua/article/view/235504>

Отримано редакцією журналу / Received: 10.04.25  
Прорецензовано / Revised: 20.04.25  
Схвалено до друку / Accepted: 26.05.25

Олександр ЗБАНКО, асп.  
ORCID ID: 0009-0001-2022-0305  
e-mail: zban2002@ukr.net

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

## ОСОБЛИВОСТІ ЕКСПЛІКАЦІЇ МІЖПРАВОСЛАВНИХ ВІДНОСИН У ВІТЧИЗНЯНОМУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ

**Вступ.** Присвячено аналізу формування і еволюції вітчизняного релігієзнавства в контексті вивчення міжправославних відносин, що набули особливої актуальності у зв'язку з утворенням ПЦУ, змінами в церковному ландшафті України та глобальними процесами деколонізації. Висвітлено, як українські науковці інтерпретують складні конфесійні взаємини, конфлікти між юрисдикціями, а також вплив православ'я на національну ідентичність, суспільну стабільність і геополітичну суб'єктність.

**Методи.** Застосовано міждисциплінарний підхід, що інтегрує інструменти релігієзнавства, соціології, філософії, політології та культурології. Методологічну основу становлять нарративний аналіз, постколоніальна критика та принципи герменевтики. Використано порівняльно-історичний метод для реконструкції етапів розвитку вітчизняного релігієзнавства та контент-аналіз наукових праць українських авторів, що висвітлюють питання автокефалії, юрисдикційних конфліктів та глобалізаційних викликів.

**Результати.** Установлено, що релігієзнавча традиція в Україні зазнала істотної трансформації – від ідеологічно обмеженої радянської моделі до сучасного аналітичного дискурсу з активною рефлексією на глобальні процеси. Виокремлено провідних науковців (В. Єленський, О. Саган, Ю. Чорноморець), які сформували інтелектуальну основу для дослідження міжправославних відносин у контексті війни, цифровізації, глобалізації і секуляризації. Визначено ключові теми сучасного українського релігієзнавства – автокефалія, канонічна територія, православний націоналізм, роль діаспори та цифрових технологій у церковному житті. Показано, що українське православ'я дедалі активніше інтегрується у глобальні релігійні процеси, водночас трансформуючи концепт єдності.

**Висновки.** Наголошено, що вітчизняне релігієзнавство стало самостійним аналітичним інструментом осмислення церковної динаміки в Україні та православному світі загалом. Доведено, що міжправославні відносини не можна розглядати як суто внутрішньо-церковне явище – вони мають важливі культурні, політичні й безпекові виміри. Завдяки інтелектуальним здобуткам українських науковців сформовано продуктивне аналітичне поле, здатне не лише описувати, а й інтерпретувати та прогнозувати зміни в православному середовищі на тлі глобальних трансформацій.

**Ключові слова:** міжправославні відносини, українське релігієзнавство, автокефалія, глобалізація, церковна ідентичність, православ'я, ПЦУ, конфесійний конфлікт.

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

UDC 322:26.647.5(53)  
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.25.2>

Andrii KOBETIAK, DSc (Polit.), Assoc. Prof.  
ORCID ID: 0000-0001-6899-0571  
e-mail: [kobetiak@meta.ua](mailto:kobetiak@meta.ua)  
Zhytomyr Ivan Franko State University, Zhytomyr, Ukraine

## RELIGIOUS TOLERANCE AND THE SECURITY DIMENSION: UKRAINIAN-EUROPEAN INTERACTION

**Background.** *The article substantiates that religious tolerance is one of the fundamental values of modern democratic society, contributing to the preservation of peace, ensuring stability, and fostering mutual understanding among various national and ethnocultural communities. It is established that in contemporary secularized society, issues of religious tolerance acquire particular significance. It is proven that a significant portion of the population exhibits aggressive attitudes primarily due to insufficient information about believers of other denominations. The author of the article asserts that religious processes in Ukraine are closely linked to the security dimension of both individual states and the international community.*

**Methods.** *A number of methods were applied during the writing of the article: historical analysis was used to study interconfessional and state-church relations in dynamics and historical retrospect; content analysis was employed to examine the current situation in the security space of the religious sphere; the hermeneutic method was used to study the Statutes and main sacred texts of the confessions represented in Ukraine; the comparative method served to compare data indicators from the State Service for Ethnic Policy and religious reports and statistics; the method of expert evaluations and statistical analysis was used to interpret various sociological data related to interconfessional tolerance. The use of a range of philosophical and general scientific methods made it possible to comprehensively study and forecast the confessional structure of Ukrainian society.*

**Results.** *It is determined that Ukraine, as part of the European space, actively cooperates with international institutions in ensuring interfaith peace and protecting the rights and freedoms of believers. The fight against religious discrimination in Ukraine is declared at the highest level. However, it is demonstrated that in the context of contemporary challenges—primarily open warfare, migration processes, and the rise of radical sentiments—issues of religious tolerance constitute an integral part of the strategy for ensuring national and international security.*

**Conclusions.** *Thus, the article proves that the issue of religious tolerance and the security dimension in the context of Ukrainian-European interaction is both relevant and significant from scientific and practical perspectives. Today, it generates considerable public resonance. Prospective research on this issue will enable a deeper understanding of the mechanisms for ensuring religious peace and stability both in Ukraine and in Western European countries, which is an integral part of democratic development and international cooperation.*

**Keywords:** *information security, religious organizations, the existence of Ukrainians, state policy in the field of religion, privacy policy, civil society.*

### Background

*Relevance of the topic.* Over the years of independence, Ukraine has not developed a stable methodological approach to building information security in the religious sphere. As one of the post-Soviet countries, Ukraine emerged after the dissolution of the Soviet Union as a polyconfessional and multinational state. The presence of numerous religious organizations with a long history and traditions has shaped a unique national cultural landscape, customs, and rituals. However, over three and a half decades of independence, the religious issue in Ukraine remains one of the most significant conflict-generating factors, periodically escalating into tensions. The development of civil society based on the model of modern Western democracy is impossible without the peaceful coexistence of representatives of different religious denominations within the same territory. Adherence to the fundamental principles of tolerance should contribute to the harmonization of state-church and interfaith relations in contemporary Ukraine.

Religious tolerance is one of the fundamental values of modern democratic society, ensuring peace, stability, and mutual understanding among different national, religious, and cultural communities. In today's secularized world, globalization processes are gaining significant intensity, which further highlights the importance of religious and intercultural tolerance. Russia's war against Ukraine has demonstrated the close connection between religion and the security dimension, affecting both individual states and the international community as a whole. Therefore, the relevance of this study is driven by the interrelation between interfaith and state-church relations in Ukraine and their

direct connection to national security issues. Moreover, the religious question in Ukraine has gained international attention, with the issue of religious tolerance in the country being actively discussed by the leaders of major Western democracies.

*Analysis of recent research and publications.* The proposed article is one of the first academic explorations of a new understanding of the security issue in the context of interreligious conflicts. Today, the global community is reassessing the distorted religious-political doctrine of the Russian Orthodox Church (ROC), one of the largest Christian organizations in Europe. Concepts such as the "Triune Rus", the "Russian World", and the "grace-filled Russia versus the sinful West" have had a toxic impact on shaping a new order of interaction among Local Orthodox Churches worldwide. Religious controversies and security issues in Europe are now closely interconnected. This article represents one of the first political science studies dedicated to examining the interdependence of state policy in the religious sphere, European experiences in interfaith relations, national security, and the formation of a new Local Church. This complex set of issues has been one of the primary causes of the invasion of Ukraine. According to the leading contemporary Orthodox theologian, a former member of the Ukrainian Orthodox Church (UOC), Archimandrite Cyril (Hovorun), the activities of the UOC-MP in Ukraine have become a crucial "bargaining chip" in the negotiation process between the United States, Russia, and Ukraine (Hovorun, 2025).

The foundation of classical research in the field of interfaith relations and Ukraine's security policy traditionally includes the works of I. Bohachevska, V. Bondarenko,

S. Bortnyk, K. Govorun, O. Horkusha, V. Voynalovych, Father Heorhii Kovalenko, A. Kolodnyi, O. Predko, O. Sahan, L. Filipovych, Yu. Chornomoretz, and many others. Referring to the works of these domestic and foreign scholars has facilitated the analysis of religious and security policy in Ukraine, particularly in the context of Ukrainian-European cooperation and the joint struggle against the aggressor.

The purpose of this article is to analyze state policy in the religious sphere in the context of national security and the formation of a common Ukrainian-European space for combating Russian occupation. Intense interfaith interactions and poorly conceived state-church relations have led to the absence of dialogue based on tolerance. The ban on the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate (UOC-MP) is, on the one hand, an obvious and justified step in the context of Russia's war against Ukraine. However, it has also sparked significant resistance both within Ukrainian society and among the global community. Therefore, studying the interdependence of security factors and state policy in the religious sphere becomes even more relevant. Particular attention is given to the development of new effective mechanisms for combating religious intolerance.

#### Methods

The research methodology was based on methods such as systemic and structural-functional analysis, synthesis, comparison, and generalization. Content analysis and the historical approach were also of particular importance. Additionally, a key method for all political science studies is the behavioral approach, which involves examining human behavior and the ability of individuals to coexist within a shared social environment.

#### Results

In any democratic society that upholds freedom of conscience and religious belief, there are inevitably diverse religious, cultural, and ethnic communities and groups. The process of their peaceful coexistence depends on numerous factors. First and foremost, these include historical traditions and the experience of interfaith and state-church relations. Secondly, the level of cultural development plays a significant role. Thirdly, existing legislation regulating religious freedom is a crucial factor. Fourthly, the attitudes of adherents of different religious organizations and their spiritual centers also influence this process (Kuzmuk, & Petruk, 2018). Thus, the degree of mutual respect, and indeed the very possibility of coexistence within a shared territory, is contingent upon multiple factors – primarily, the disposition of believers themselves and their religious leaders.

Given the multiculturalism that has historically developed in Ukraine, it is essential to find ways to ensure peaceful coexistence and constructive dialogue. Clearly, for further improvement of the situation, it is necessary to substantiate and establish principles that would enable the harmonization of interfaith relations within the framework of Ukrainian state-building (Kobetiak, 2015, p. 81)

The concept of tolerance has always been significant; however, it began to be widely applied during the era of European interreligious conflicts. It became evident that Catholics and Protestants could not achieve dominance over one another through theology or missionary efforts. For Ukraine, which is currently experiencing war, establishing tolerant relations among representatives of different religious communities is a strategic task, as it is directly linked to the security dimension and the national identity of Ukrainians.

In its literal translation from Latin, *tolerantia* means "patience". However, modern researchers such as A. Kobetiak, A. Kolodnyi, P. Saukh, and L. Filipovych, whose views are worth considering, argue that such a translation

inaccurately (and narrowly) conveys the essence of this concept, impoverishing its meaning. In the Russian language, for example, "tolerance" traditionally implies merely a willingness to indulgently accept another opinion, often carrying a connotation of condescension toward others (Kobetiak, 2023, p. 104).

Indeed, in the tradition of East Slavic languages, the term "tolerance" is often associated with the word "терпимость" (tolerance, forbearance). However, in our understanding, tolerance is not merely passive coexistence or religious indifference (apathy), which leads not to respect for others but to general indifference toward anything "different" (Gavrilyuk, 2011, p. 108). Tolerance is not about "enduring" out of mercy or pity; rather, it is about empathy, active engagement, understanding, recognition, and acceptance of the "other" as an equal. Most importantly, it implies openness and a willingness to engage in equal and constructive dialogue. The modern world and contemporary living conditions dictate that people do not simply want to be "tolerated"; they seek acknowledgment and respect for their personal choices.

In the general perception of a 21st-century democratic society, religious tolerance as a socio-cultural phenomenon serves as the foundation for the peaceful coexistence and interaction of religious communities within a shared territory (for example, within the borders of a single country). This understanding of tolerance implies the recognition of every individual's right to their own religious beliefs and practices, the absence of discrimination based on religion, and, most importantly, a willingness for dialogue and cooperation (Ishchuk, & Sagan, 2022, p. 22).

Large-scale global conflicts, such as those in Ukraine and the Gaza Strip, have a pronounced religious dimension. Therefore, the impact of religious tolerance on the national security of any country is evident. This influence can manifest through the reduction of interfaith conflicts, the prevention and eradication of extremism and xenophobia, the strengthening of social cohesion, and the reinforcement of national self-identification, including through a shared religious framework. In particular, in democratic societies, where freedom of religion and equality of rights are theoretically guaranteed at the legislative level, a favorable environment for peaceful coexistence and constructive dialogue is established. At the beginning of the 21st century, such harmonious coexistence became known as multiculturalism (Saukh, 2001).

The term "multiculturalism" emerged in academic discourse in the early 1990s. It denotes a respectful attitude of the majority population toward minorities, the equal status of different cultural traditions, and an individual's right to choose their identity. A key defining feature of multiculturalism is the ability to preserve one's identity within a multicultural society despite the influence of other cultures. Ukrainian researcher Svitlana Drozhzhyna, whose perspective is worth considering, notes that contemporary philosophers, legal scholars, and political scientists define multiculturalism as a new ideology, policy, and social discourse that recognizes the value and legitimacy of cultural pluralism as well as the significance of religious diversity. The fundamental factor of a multicultural and multi-religious society should be universal human values and the uncompromising observance of human rights in all spheres of life, including the protection of national, political, religious, and linguistic rights. This, in turn, fosters a process of steady democratization of society, modeled after the Western world. Thus, only multiculturalism, based on universal human values and principles of equal coexistence among

various forms of cultural life—including subcultural forms—should become a new unifying ideology that contributes to strengthening security factors (Drozhzhyna, 2008, p. 104).

Legal mechanisms, social initiatives, and modern educational programs play a crucial role in ensuring religious tolerance. Before the war, Ukraine had gained significant experience in this area. The interfaith situation, compared to the 1990s, had stabilized considerably. While there was tension between the newly established Orthodox Church of Ukraine (OCU) and the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate (UOC-MP), it was neither overt nor aggressive. The active phase of parish transitions from the UOC-MP to the OCU had already concluded by 2020. Thus, over 30 years of independence, governance institutions largely succeeded in establishing interfaith and state-church relations that could be characterized as peaceful and tolerant. With few exceptions, religious tolerance in Ukraine was based on a general declaration of peace, a policy of non-interference in the affairs of other religious denominations, respect for differing views, and a relatively democratic legal framework in the realm of freedom of conscience (Clark, & Vovk, 2019).

In addition to stabilizing interchurch relations, the security situation in Ukraine also significantly improved. Despite Russian aggression and the ongoing Anti-Terrorist Operation (ATO), religious organizations—especially after the Revolution of Dignity—played a positive role in stabilizing society. They actively participated in prisoner exchanges, peacekeeping efforts, the establishment of military chaplaincy, and international peace missions. These underscore significant achievements in interfaith dialogue, although several challenges remain due to political and social factors. European practices, particularly through organizations such as the Council of Europe and the OSCE, offer effective approaches to strengthening religious tolerance as an essential component of national and international security. Thus, over the years of independence, Ukraine has largely succeeded in developing a comprehensive model of state-church and interfaith relations that aligns with the European model of civil society in a multicultural environment (Boreyko et al., 2021).

Despite significant positive aspects of state policy in the religious sphere, a constructive dialogue between the hierarchs and adherents of Ukraine's two largest religious denominations has not been achieved. The key goal of Orthodox reform in Ukraine—all the radical actions of the Ecumenical Patriarch, which largely led to a crisis in the Universal Church, as well as the efforts of numerous Ukrainian and global theologians and hierarchs—was the formation of a Single Local Church in Ukraine. However, this primary goal has not been realized.

Another significant conflict-generating factor is the presence of the Moscow Patriarchate in Ukraine's religious landscape. For a long time, the Ukrainian Orthodox Church (UOC) positioned itself as a separate structural and administrative unit of the Russian Orthodox Church (ROC) "with broad autonomy rights". After the Council in Feofaniya in May 2022, the UOC declared full independence from the Moscow Patriarchate. All references to affiliation with the Russian Church were removed from its Statute. Metropolitan Onufriy introduced specific liturgical modifications, characteristic only of the Primate of an independent Church, while some dioceses openly declared their complete break with the ROC. However, a special religious studies examination, conducted by the State Service for Ethnopolitics and Freedom of Conscience, confirmed the continued affiliation with the Moscow Patriarchate (Conclusion of the religious expert examination ..., n.d.).

From the end of 2022, a new phase in church-state relations in Ukraine began. A new head of the State Service for Ethnopolitics and Freedom of Conscience was appointed—Professor Viktor Yelensky, a former MP from the European Solidarity party and an active advocate of the Orthodox Church of Ukraine (OCU). President Volodymyr Zelensky, previously a passive-neutral observer of religious affairs, transformed into a lobbyist for the Ukrainian Church. At the same time, on August 20, 2024, the Parliament adopted Bill No. 8371, banning religious organizations affiliated with the Russian Orthodox Church (ROC). Gradually, the OCU took on the role of a state church, displacing its long-time leader, Patriarch Filaret. Meanwhile, the UOC continued to lose parishes, which transitioned to the OCU. It became labeled as a collaborator church, accused of cooperating with the aggressor state. In various regions, criminal cases were initiated against clergymen, including well-known hierarchs, with some facing long-term imprisonment (Kuzio, 2022).

The new aggressive state policy in the religious sphere has led to further parish transitions, instability in interfaith relations, and tensions in the interaction between the Church and local authorities. The possibility of a constructive dialogue in the UOC-OCU-state format has been lost. Amid the ongoing war with Russia, this significantly affects the stability of the state and serves as a major conflict-generating factor within the country. Religious conflicts and public resistance against the perceived "persecution" of Orthodox believers undermine national security, which remains a top priority today. Moreover, there is growing speculation that the UOC issue could become a key topic in U.S.–Russia negotiations. Recent statements by newly elected Donald Trump align with the possibility of a scenario where UOC churches and property could be returned.

Finally, it is essential to emphasize that in such complex and unpredictable wartime conditions, marked by widespread misinformation, rapidly shifting geopolitical intentions of our overseas partners, and an oppressive interfaith situation, a new model of state-church relations must be developed. This model should be effective regardless of changes in state leadership or political directions. It must remain independent of political agendas, ensuring harmonious and stable relations between religious organizations, based on peaceful yet competitive cooperation. Only then will global transformations and shifts in Ukraine's international interactions not pose a critical threat to interfaith relations within the country (Hovorun, 2016, p. 290).

#### Discussion and conclusions

Summarizing the findings, it is important to highlight that Ukraine's experience in state policy within the religious sphere, particularly in its connection to national security, demonstrates significant achievements in the development of interfaith dialogue. However, a number of challenges remain, primarily related to political and social factors. Ukraine's cooperation with European partners in this context includes experience exchange, the development of joint projects and programs aimed at strengthening interreligious dialogue and preventing conflicts based on religious differences. Such collaboration not only enhances security levels but also creates conditions for the harmonious coexistence of various religious traditions, fostering the development of an open and tolerant society.

The issue of tolerance in the religious sphere and its security dimension in the context of Ukraine-Europe interaction remains relevant and significant both from a scientific and practical perspective. Research in this area allows for a deeper understanding of the mechanisms that ensure religious peace and stability, which are essential for

democratic development and international cooperation. The scientific interest in this topic is expected to grow. Without the involvement of government officials, religious and political experts, philosophers, sociologists, and other specialists, it is impossible to develop a well-thought-out and effective model of cooperation between state institutions and religious organizations. Only such collaboration can contribute to harmonizing interfaith interactions based on tolerance. In turn, peaceful cooperation between religious organizations is a crucial component of national security, both in Ukraine and on a broader European scale.

#### References

- Boreyko, Yu. G., Vergeles, K. M., Vyhovskiy, L. A., Havrylyuk, T. V., Hudyma, I. P., Maidanavych, L. O., Nesterova, M. I., Predko, V. V., Predko, D. Ye., Predko, O. I., Turenko, V. E., & Kharkivshchenko, E. A. (2021). *Security, religion, church in modern society* (K. M. Vergeles & O. I. Predko, Eds.). FOP Kushnir Yu. V. [in Ukrainian]. [Борейко, Ю. Г., Вергелес, К. М., Виговський, Л. А., Гаврилюк, Т. В., Гудима, І. П., Майданевич, Л. О., Нестерова, М. І., Предко, В. В., Предко, Д. Є., Предко, О. І., Туренко, В. Е., & Харьковщенко, Є. А. (2021). *Безпека, релігія, церква в сучасному суспільстві* (К. М. Вергелес & О. І. Предко, Ред.). ФОП Кушнір Ю. В.] <https://dspace.vnuu.edu.ua/bitstream/handle/123456789/5650/Безпека,20Релігія,%20Церква%20в%20сучасному%20суспільстві%20Колективна%20монографія.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Clark, E., & Vovk, D. (2019). *Religion during the Russian-Ukrainian conflict* (1st ed.). Routledge.
- Conclusion of the religious expert examination of the Statute on the Management of the Ukrainian Orthodox Church on the presence of a church-canonical connection with the Moscow Patriarchate* (n.d.). State Service of Ukraine for Ethnopolitics and Freedom of Conscience [in Ukrainian]. [Висновок релігієзнавчої експертизи Статуту про управління Української Православної Церкви на наявність церковно-канонічного зв'язку з Московським патріархатом (б. д.). Державна служба України з етнополітики та свободи совісті]. <https://dcss.gov.ua/vysnovok-relihiieznavchoi-ekspertyzy-statutu-pro-upravlinnia-ukrainskoi-pravoslavnoi-tserkvy>
- Drozhzhyna, S. (2008). Multiculturalism: Theoretical and practical aspects. *Political Management*, 3, 96–106 [in Ukrainian]. [Дрожжина, С. (2008). Мультикультуралізм: Теоретичні і практичні аспекти. *Політичний менеджмент*, 3, 96–106]. [https://apiend.gov.ua/wp-content/uploads/2018/07/drozhzhyna\\_multykulturalizm.pdf](https://apiend.gov.ua/wp-content/uploads/2018/07/drozhzhyna_multykulturalizm.pdf)
- Gavriulyuk, T. (2011, May 19–20). The phenomenon of tolerance as a manifestation of the individual's worldview freedom. In P. Yu. Saukh, M. A. Kozlovets, N. M. Kovtun, V. M. Slyusar, & I. K. Vityuk (Eds.), *Tolerance as a socio-humanitarian problem of modernity* (pp. 107–109). Zhytomyr Ivan Franko State University [in Ukrainian]. [Гаврилюк Т. (2011, 19–20 травня). Феномен толерантності як прояв світоглядної свободи особистості. У П. Ю. Саух, М. А. Козловець, Н. М. Ковтун, В. М. Слюсар, & І. К. Вітюк (Ред.), *Толерантність як соціоуманітарна проблема сучасності* (с. 107–109). Житомирський державний університет імені Івана Франка]. [http://eprints.zu.edu.ua/6008/1/toleranz\\_Slyusar.pdf](http://eprints.zu.edu.ua/6008/1/toleranz_Slyusar.pdf)
- Hovorun, C. (2016). Is the Byzantine "Symphony" possible in our days? *Journal of Church and State*, 59(2), 280–296. <https://doi.org/10.1093/JCS/CSV140>
- Hovorun, K. (2025, March 3). *What is the future of the UOC (MP)?* [Video]. YouTube [in Ukrainian]. [Говорун, К. (2025, 3 березня). *Яке майбутнє в УПЦ (МП)?* [Відео]. YouTube]. <https://www.youtube.com/watch?v=qEPHqOR3Y04>
- Ishchuk, N., & Sagan O. (2022). Confrontation of Orthodox Churches in Modern Ukraine: Reasons, trends and prospects of reconciliation. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 40(3), Article 4.
- Kobetiak, A. (2015). *The imperatives of toleration of inter-religious relations in contemporary Ukraine* (Publication No. 0415U004515) [Dissertation of Candidate of Philosophical Sciences, Zhytomyr Ivan Franko State University]. Academic Texts of Ukraine [in Ukrainian]. [Кобетяк, А. (2015). *Імперативи толерантизації міжконфесійних відносин у сучасній Україні* (Публікація № 0415U004515) [Дис. канд. філос. наук, Житомирський державний університет імені Івана Франка]. Академічні тексти України]. <https://uacademic.info/ua/document/0415U004515>
- Kobetyak, A. (2023). *Political determinants of the constitution of the local Orthodox Church* [Dissertation of Doctor of Political Sciences, Lesya Ukrainka Volyn National University] [in Ukrainian]. [Кобетяк, А. (2023). *Політичні детермінанти конституювання Помісної православної церкви* [Дис. д-ра політ. наук, Волинський національний університет імені Лесі Українки]]. [https://ra.vnu.edu.ua/wp-content/uploads/2023/07/Dysertatsiya\\_Kobetyak-A.R..pdf](https://ra.vnu.edu.ua/wp-content/uploads/2023/07/Dysertatsiya_Kobetyak-A.R..pdf)
- Kuzio, T. (2022). *Russian nationalism and the Russian-Ukrainian War*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003191438>
- Kuzmuk, O., & Petruk, L. (2018). Religious tolerance as a factor of national security: Theoretical and instrumental foundations. *Sociological Studies*, 2(13), 22–28 [in Ukrainian]. [Кузьмук, О., & Петрук, Л. (2018). Релігійна толерантність як чинник національної безпеки: Теоретичні та інструментальні основи. *Соціологічні студії*, 2(13), 22–28].
- Saukh, P. (2001). *Ukraine on the verge of millennia: Transformation of the spirit and the test of national existence*. Volyn amulets [in Ukrainian]. [Саух, П. (2001). *Україна на межі тисячоліть: Трансформація духу і впробування національним буттям*. Волинські обереги].

Отримано редакцією журналу / Received: 18.04.25  
Прорецензовано / Revised: 28.04.25  
Схвалено до друку / Accepted: 26.05.25

Андрій КОБЕТЯК, д-р політ. наук, доц.

ORCID ID: 0000-0001-6899-0571

e-mail: kobetiak@meta.ua

Житомирський державний університет імені Івана Франка, Житомир, Україна

## РЕЛІГІЙНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ ТА БЕЗПЕКОВИЙ ВИМІР: УКРАЇНСЬКО-ЄВРОПЕЙСЬКА ВЗАЄМОДІЯ

**Вступ.** Наголошено, що релігійна толерантність є однією з основних цінностей сучасного демократичного суспільства, яка сприяє збереженню миру, забезпечує стабільність та взаєморозуміння між різними національними та етнокультурними спільнотами. Установлено, що в сучасному секуляризованому суспільстві питання релігійної толерантності набувають особливого значення. Доведено, що значна кількість населення налаштована агресивно лише тому, що володіє недостатньою інформацією про вірян інших конфесій. Висловлено переконання, що релігійні процеси в Україні тісно пов'язані з безпековим виміром як окремих держав, так і міжнародної спільноти.

**Методи.** Застосовано низку методів: історичний аналіз для вивчення міжконфесійних та державно-церковних відносин у динаміці та історичній ретроспективі; контент-аналіз для вивчення поточної ситуації у безпековому просторі релігійної площини; герменевтичний метод – для вивчення статутів та основних сакральних текстів представлених в Україні конфесій; порівняльний метод – для зіставлення даних показників служби з етнополітики та релігійних звітів і статистик; метод експертних оцінок та статистичний аналіз різноманітних соціологічних даних пов'язаних із толерантністю міжконфесійних взаємин. Використання низки філософських та загальнонаукових методів дозволило всебічно дослідити та спрогнозувати конфесійну структуру українського суспільства.

**Результати.** Обґрунтовано, що Україна як частина європейського простору активно співпрацює з міжнародними інституціями у сфері забезпечення міжконфесійного миру, захисту прав і свобод віруючих. В Україні задекларована боротьба з релігійною дискримінацією на найвищому рівні. Однак виявлено, що в умовах сучасних викликів, передусім відкритої війни, міграційних процесів, росту радикальних настроїв, питання релігійної толерантності є невід'ємною частиною стратегії забезпечення національної та міжнародної безпеки.

**Висновки.** Доведено, що тема релігійної толерантності та безпекового виміру в контексті українсько-європейської взаємодії є актуальною і важливою як з наукового, так і з практичного погляду. Сьогодні вона викликає значний суспільний резонанс. Перспективні дослідження цієї проблематики дозволять глибше зрозуміти механізми забезпечення релігійного миру та стабільності як в Україні, так і в країнах Західної Європи, що є невід'ємною частиною демократичного розвитку й міжнародної співпраці.

**Ключові слова:** інформаційна безпека, релігійні організації, буття українців, державна політика у сфері релігії, політика конфіденційності, громадянське суспільство.

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

УДК 2-184.2+165.612+322]:351.758.5  
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.25.3>

Володимир МЕЛЬНИК, асп.  
ORCID ID: 0009-0004-2047-8711  
e-mail: [volodymyr.melnyk@knu.ua](mailto:volodymyr.melnyk@knu.ua)  
Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

## РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА ЯК ОБ'ЄКТ ВІТЧИЗНЯНОГО НАУКОВОГО ДИСКУРСУ

**Вступ.** Наголошено, що релігійна безпека виступає важливим аспектом національної безпеки, що стає об'єктом досліджень вітчизняних науковців різних галузей: релігієзнавців, філософів, політологів, істориків, юристів та фахівців у галузі публічного адміністрування. Зосереджено увагу на тому, як релігійні фактори впливають на політичні, соціальні та культурні процеси, а також на стабільність і гармонійність суспільства.

**Методи.** Використано метод контент-аналізу, що дозволив дослідити наукові публікації та медіаматеріали, виявивши ключові теми та тенденції щодо досліджень релігійної безпеки. За допомогою аналізу розглянуто окремі аспекти явища, наприклад соціальні чи політичні, а методом синтезу ці дані об'єднано в цілісну картину. Порівняльний метод дав змогу зіставляти підходи різних учених та спеціалістів. Комбінація цих методів сприяє глибшому розумінню та обґрунтованим висновкам.

**Результати.** Виявлено, що релігійна безпека є багатограним явищем, яке має значний вплив на формування національної політики, соціальної стабільності та міжрелігійного діалогу. Показано різні підходи до розуміння і аналізу явища релігійної безпеки, а також визначено ключові загрози та виклики, пов'язані з релігійною свободою та можливими конфліктами.

**Висновки.** Підкреслено важливість релігійної безпеки як складника національної безпеки, проаналізовано різні підходи до розуміння цієї проблематики представниками різних галузей науки. Рекомендовано розроблення стратегій для посилення гармонії між релігійними громадами, запобігання конфліктам та забезпечення захисту прав громадян у релігійному контексті. Зазначено, що міждисциплінарний підхід є ефективним для дослідження релігійної безпеки, оскільки він урахує різні аспекти і підходи до розв'язання проблем, особливо в сучасній складній ситуації. Зроблено узагальнювальні висновки про сутність релігійної безпеки: це стан захищеності особи, яка прагне отримати релігійний досвід, а також збереження та розвиток тих релігійних спільнот, що сприяють духовному зростанню та формуванню людини. Це також стабільне функціонування та ефективний розвиток взаємодії людини з релігією, з релігійними організаціями та з державою.

**Ключові слова:** безпека, релігійна безпека, державно-конфесійні відносини, міжконфесійні відносини.

### Вступ

Релігійна безпека є ключовим аспектом національної та глобальної безпеки, що охоплює не лише питання прав і свобод, але й соціальну стабільність, мир та гармонію у суспільствах із релігійною різноманітністю. Зважаючи на взаємодію між релігією і державою, глобалізаційні процеси, радикалізацію, релігійні конфлікти, війну, дослідження релігійної безпеки стає об'єктом уваги вчених різних галузей науки: релігієзнавців, філософів, політологів, істориків, юристів та фахівців у галузі публічного адміністрування та управління. Такий комплексний підхід дозволяє забезпечити багатогранне розуміння релігійної безпеки і знаходити ефективні шляхи її забезпечення в умовах сучасного світу загалом та України зокрема.

Релігійна безпека, з одного боку, означає захист прав людини на свободу віросповідання та рівність релігійних громад, а з іншого – стабільність соціальних інститутів, захист від релігійних конфліктів, насильства та радикалізації.

Для різних галузей науки релігійна безпека є цікавою різними аспектами, що потребують окремого дослідження. Це охоплює не лише філософські та соціокультурні, але і правові та політичні питання. Тому методи та наукові підходи до аналізу цього явища можуть суттєво різнитися.

**Метою дослідження** є системне вивчення релігійної безпеки як міждисциплінарного явища та як важливого елементу національної безпеки. Це поняття привертає увагу представників різних галузей науки. У результаті різнобічного дослідження релігійної безпеки дозволяють не лише глибше зрозуміти її значення та вплив на суспільство, але й запропонувати практичні рекомендації для стабілізації та гармонізації ситуації у сучасних умовах.

### Методи

Для підготування цієї статті було використано декілька наукових методів. Метод контент-аналізу дозволив

системно вивчити текстову та іншу інформацію, пов'язану з дослідженнями в галузі релігійної безпеки. Це дозволило з'ясувати, як часто та в якому контексті поняття "релігійна безпека" зустрічається у наукових публікаціях або нормативних документах, які питання та загрози найчастіше висвітлюються. Це допомогло ідентифікувати в роботах представників різних галузей науки панівні тенденції та теми, які стосуються релігійної безпеки.

Також було використано аналіз та синтез. Метод аналізу дозволяє розглядати релігійну безпеку як багатограний феномен, розбиваючи його на складові частини – на соціальні, політичні, юридичні, історичні й культурні аспекти. Метод синтезу дозволив об'єднати отримані результати для формування цілісного уявлення про релігійну безпеку в контексті національної безпеки. Завдяки цьому можна побудувати комплексну модель розуміння цього явища.

Порівняльний метод дав змогу проводити порівняння між різними галузями науки, історичними періодами та підходами до забезпечення релігійної безпеки.

Комбіноване використання цих методів сприяло глибокому і всебічному висвітленню релігійної безпеки як міждисциплінарного явища, що є важливим для отримання обґрунтованих висновків і рекомендацій.

### Результати

Релігійна безпека є багатогранною проблемою, що охоплює як соціальні, політичні, так і духовні аспекти суспільного життя. У контексті сучасних суспільств, де релігійна різноманітність і релігійні суперечності часто стають джерелами конфліктів, дослідження релігійної безпеки набуває особливої актуальності. Учені-релігієзнавці, зокрема, розглядають релігійну безпеку як необхідний компонент стабільного функціонування держави та суспільства, що включає захист прав релігійних груп, забезпечення вільного вираження релігійних переконань

та запобігання релігійним конфліктам (Колодний, & Філіпович, 2022, с. 70).

Для релігієзнавців питання релігійної безпеки є глибоко культурним і духовним. Вони зосереджуються на тому, як релігійна віра, ідеї, практики можуть стати основою для громадського миру або, навпаки, джерелом конфліктів (Предко, 2021, с. 127). Одним із важливих аспектів є також вивчення того, як релігія взаємодіє з іншими соціальними інститутами, такими як культура, держава, право, і як це впливає на безпеку в суспільстві.

Сучасний світ є дуже різноманітним з релігійного погляду. Багато країн (і Україна зокрема) мають значну кількість релігійних течій, які часто відрізняються одна від одної за своїми догматами, обрядами та культурними практиками. У таких умовах релігійна безпека стає питанням не лише правового забезпечення релігійних свобод, але й створення безпечних умов для отримання релігійного досвіду та гармонійного співіснування різних релігійних груп.

Учені-релігієзнавці вивчають механізми, які допомагають цього досягнути, при цьому не дозволяючи релігійним переконанням ставати джерелом соціального напруження чи конфліктів. Це питання включає в себе вивчення того, як релігійні відмінності можуть сприяти розвитку толерантності і взаєморозуміння між релігійними групами, а також – як уникати конфліктів, що можуть виникати через релігійні суперечки або радикалізацію (Клімук, 2013, с. 204).

Проблема релігійної безпеки в багатоконфесійних суспільствах також включає в себе дослідження ролі держави в забезпеченні прав віруючих, прав релігійних груп, запобіганні релігійній дискримінації та забезпеченні рівності віросповідань. Релігієзнавці, зокрема, аналізують різні моделі державного регулювання релігійних відносин: від повної світськості до більш тісного взаємозв'язку між релігією і державою.

Одним із головних аспектів релігійної безпеки є запобігання релігійним конфліктам та їх вирішення. Дослідження у галузі релігійної безпеки також включає вивчення практик та створення методик мирного врегулювання релігійних суперечок (Predko, & Predko, 2024, с. 60). Це може включати в себе ініціативи для створення міжрелігійного діалогу, розвиток взаємної поваги та співпраці між релігійними громадами, а також розроблення внутрішньодержавних та міжнародних механізмів для вирішення релігійних конфліктів мирним шляхом.

Релігієзнавці також зосереджуються на вивченні взаємодії між релігією та державою у контексті релігійної безпеки, зокрема у визначенні ролі держави в захисті релігійних прав і свобод громадян. Учені аналізують, як різні форми взаємодії з державою впливають на релігійну безпеку (залежно від того, чи це світська держава, чи держава, що підтримує одну з релігій або навіть пов'язана з нею).

Важливим аспектом є визначення того, як держава повинна ставитись до релігійних груп. Чи повинна вона втручатися у їхню діяльність або, навпаки, гарантувати їхню автономію? Як забезпечити баланс між релігійною свободою та національною безпекою? Релігієзнавці звертають увагу на розроблення політик, які дозволяють державі не лише забезпечувати права релігійних груп, але й контролювати діяльність релігійних організацій, щоб запобігти радикалізації або використанню релігії для агресивних політичних цілей (Філіпович, 2024, с. 213).

Релігійна безпека є важливим аспектом філософських досліджень, оскільки вона охоплює взаємодію релігії, соціальних структур і індивідуальних переконань. У філософії релігійна безпека розглядається не лише через

призму захисту релігійних прав і свобод, але й у контексті моральних, етичних і метафізичних питань, пов'язаних з існуванням релігійних систем та їх впливом на суспільство. Вивчення релігійної безпеки у філософському контексті дозволяє з'ясувати, які принципи забезпечують гармонійне існування релігії в суспільстві, а також розглянути потенційні загрози для існування релігійних систем і їх представників (Філіпович, & Горкуша, 2024, с. 79).

Як філософське поняття безпека традиційно розглядається як основа стабільності особистості та суспільства, як одна з основних потреб людини. У контексті релігії безпека не є лише питанням фізичної чи соціальної стабільності та захищеності, вона також стосується моральних та духовних аспектів існування. Релігійна безпека пов'язана з гарантією того, що релігійні переконання та практики не будуть піддані зовнішнім загрозам, що може включати як насильство, так і ідеологічний чи культурний тиск. Отже, філософи акцентують увагу не тільки на забезпеченні фізичної безпеки релігійних громад, але й на захисті духовних цінностей і принципів, які визначають певні релігійні групи.

Філософські дослідження релігійної безпеки також включають вивчення того, як релігійні вірування можуть стати інструментами для маніпуляцій, пропаганди або виправдання насильства. У зв'язку з цим важливими є дослідження того, яким чином релігія може слугувати як фактором соціальної гармонії, так і джерелом конфліктів (Клімук, 2013, с. 201). Однією з центральних проблем, яку досліджують філософи в контексті релігійної безпеки, є проблема свободи віросповідання. Це право є основоположним для багатьох сучасних теорій прав людини, але його реалізація завжди стикається з певними етичними та соціальними обмеженнями. Філософи цікавляться, як забезпечити свободу віросповідання в умовах, коли релігійні переконання можуть суперечити іншим важливим соціальним цінностям, таким як рівність прав, захист громадського порядку або індивідуальна свобода. Релігійна безпека передбачає баланс між правами індивідів на свободу віросповідання і обов'язками держави чи суспільства щодо забезпечення загального блага.

Однією з важливих тем філософських досліджень релігійної безпеки є питання релігійного плюралізму. В умовах глобалізації та соціальної трансформації виникають нові виклики для релігійних спільнот, адже релігійний плюралізм є характерною рисою багатьох країн, однією з яких традиційно є Україна. Філософи розглядають, як забезпечити мирне співіснування різних релігійних традицій, а також як сформулювати етичні засади для взаємоповаги та взаєморозуміння між релігійними групами (Шаправський, 2010, с. 170).

Філософія релігійного плюралізму передбачає необхідність розробити концептуальні засади для забезпечення толерантності та поваги до релігійних відмінностей. Тут важливими є питання етики та соціальної філософії, що стосуються того, як уникнути конфліктів, що виникають через релігійні розбіжності, і як сприяти взаємодії між релігійними спільнотами. Релігійний плюралізм є складним етичним завданням, яке вимагає від філософів розуміння ролі релігії в сучасному суспільстві та визначення шляхів досягнення гармонії та злагоді в умовах культурної та релігійної різноманітності.

Ще один із важливих напрямів філософських досліджень релігійної безпеки полягає у вивченні взаємодії релігії та держави. У багатьох країнах, особливо в умовах світської держави, питання релігії і політики є предметом гострих філософських дискусій. Чи повинна держава регулювати релігійні практики? Яким чином

держава може забезпечити релігійну безпеку, не порушуючи права релігійних громад? Ці питання є предметом аналізу багатьох філософських теорій.

Вивчення релігійної безпеки в контексті політології дозволяє зрозуміти, як релігія впливає на політичні процеси, державну політику, міждержавні відносини, а також на соціальні та культурні зміни в суспільстві. Релігійна безпека в цьому контексті не обмежується лише захистом релігійних прав, а включає в себе весь спектр взаємодії між релігією, політикою і безпекою (Опанасюк, 2023, с. 285).

У політології релігійна безпека розглядається через призму взаємодії релігії і політики. Релігія має великий вплив на політичні процеси, оскільки вона часто є основою для формування політичних ідеологій, рухів і партій. Релігійні організації можуть активно впливати на політичні рішення, намагаючись добитися легітимациї певних соціальних змін або навіть політичних режимів (Войналович та ін., 2012, с. 199).

У цьому контексті релігійна безпека є важливою складовою частиною політичної безпеки держави. У країнах з багатоконфесійним населенням взаємодія між релігійними спільнотами вона може стати або джерелом політичної стабільності або ж чинником для соціального напруження та конфліктів (Ломака, & Микитин, 2024, с. 115). Політологи вивчають, як політики використовують релігійні ідеї для отримання підтримки, а також як релігійні громади можуть маніпулювати політичними процесами для досягнення своїх цілей.

Особливу увагу в політології привертає проблема релігійного екстремізму та тероризму. Релігійні екстремістські групи можуть використовувати релігійні ідеї для виправдання насильства та порушення внутрішньої або міжнародної безпеки. Політологи аналізують соціальні, економічні та політичні фактори, що призводять до радикалізації, а також оцінюють ефективність боротьби з релігійним екстремізмом та розробляють стратегії боротьби з радикалізмом, не порушуючи при цьому релігійних прав і свобод громадян.

Важливим аспектом дослідження політологами релігійної безпеки є роль держави в забезпеченні релігійної свободи та толерантності. Релігійна безпека в цьому контексті означає створення умов для мирного співіснування релігійних груп, захисту їхніх прав і свобод, а також запобігання релігійним конфліктам, що можуть виникнути через соціальне напруження (Шевченко, 2010). Політологи аналізують, як різні держави залежно від їхнього політичного режиму взаємодіють з релігійними інститутами та як ці відносини впливають на стабільність суспільства.

У демократичних державах релігійна безпека забезпечується через гарантії свободи віросповідання та рівноправності релігійних громад. Водночас у країнах з авторитарними режимами релігійна безпека може бути під загрозою через репресії проти релігійних меншин або контроль над релігійними організаціями. У такому разі політологи звертають увагу на роль державної політики в управлінні релігійною різноманітністю та запобіганні релігійним конфліктам.

Учені-історики, що вивчають релігійну безпеку, зазвичай зосереджуються на історичних дослідженнях таких аспектів, як взаємодія релігії і держави, релігійні конфлікти, політичний вплив релігійних інститутів, а також процеси, що впливають на розвиток релігійних громад та їх безпеку. Вивчення історії релігійних рухів та соціальних трансформацій допомагає краще зрозуміти, як виникають

загрози для релігійної безпеки та як їх можна мінімізувати (Лисенко, 2020, с. 124).

Сучасні історики також досліджують, як релігійні ідеології використовуються для політичних цілей. В умовах релігійної диверсифікації в сучасних суспільствах все важливішим стає питання про толерантність та співіснування різних релігійних груп. Історики, зокрема, аналізують, як різні історичні етапи взаємодії між релігійними громадами могли призвести до зростання або зменшення рівня релігійної безпеки.

Дослідження релігійної безпеки з погляду істориків вимагає врахування широкого кола факторів. Одним із найбільш важливих викликів є необхідність вивчення релігійних інститутів не тільки як соціальних структур, але й як політичних гравців, здатних впливати на безпеку. Релігійна безпека в історичному контексті не обмежується лише запобіганням релігійним конфліктам, але й включає в себе захист прав релігійних громад (та меншин зокрема), попередження релігійного екстремізму та боротьбу з релігійними переслідуваннями.

Завдяки своєму міждисциплінарному підходу історики можуть аналізувати релігійну безпеку як результат взаємодії релігії, політики та суспільних процесів. Вони використовують різні методи, зокрема історичний аналіз, соціологічні дослідження, а також вивчення архівних матеріалів, щоб з'ясувати, як релігійні інститути та переконання впливали на соціальні структури, формували політичні ідеї та забезпечували або порушували релігійну безпеку.

Вивчення релігійної безпеки вимагає також уваги до культурних та ідеологічних аспектів. Релігія має глибокий вплив на суспільство, і через неї можна краще зрозуміти соціальні конфлікти та трансформації. Релігійні символи, ідеї та практики є важливими елементами, які можуть сприяти формуванню безпеки чи, навпаки, дестабілізації суспільств. Історики аналізують, як релігійні ідеї могли в минулому та можуть у майбутньому бути використані як інструмент маніпуляцій та впливу.

Релігійна безпека є однією з ключових складових частин правової безпеки в будь-якому суспільстві, вона включає захист прав і свобод релігійних громад, а також забезпечення їх стабільного функціонування в межах демократичної правової держави. Вивчення релігійної безпеки дозволяє юристам проаналізувати правові механізми, які сприяють підтриманню соціального миру і стабільності, а також запобіганню конфліктам на релігійному ґрунті. Ураховуючи соціально-політичний контекст, релігійна безпека вимагає правового аналізу та забезпечення не тільки прав людини на свободу віросповідання, але й механізмів регулювання релігійних відносин у суспільстві.

У правовому контексті релігійна безпека безпосередньо пов'язана з правом на свободу віросповідання. Це право є одним з основних складників прав людини, яке гарантується міжнародними документами, такими як Загальна декларація прав людини (1948, стаття 18), Європейська конвенція з прав людини (1950, стаття 9) та іншими міжнародними угодами. Однак право на релігійну свободу може бути обмежене в інтересах національної безпеки, громадського порядку, охорони здоров'я чи моральності, що створює потребу в чітких юридичних механізмах для забезпечення цього балансу між свободою та обмеженнями (Масовець, 2018, с. 113).

У демократичних державах релігійна безпека також забезпечується через принцип світськості держави. Конституції цих країн зазвичай гарантують, що держава не буде втручатися в релігійні справи, але водночас забезпечує юридичний захист від дискримінації на релігійному

ґрунті. У таких випадках основна увага приділяється створенню правового середовища, яке захищає права меншин і попереджає можливість релігійної нетерпимості. На таких принципах будується і державна політика України.

Учені-юристи зосереджують свою увагу на питаннях забезпечення релігійної свободи та прав релігійних громад. Релігійна безпека в цьому контексті включає не лише захист інтересів окремих осіб, а й захист цілісності релігійних громад від зовнішніх загроз, таких як релігійні переслідування або дискримінація. Важливим аспектом є також надання правової оцінки діяльності релігійних організацій у різних правових системах, визначення їхнього статусу, прав і обов'язків у суспільстві, а також розроблення норм, що регулюють взаємодію релігії і держави (Міщук, & Міщук, 2024, с. 150).

У сучасних умовах, як ми вже зазначали, релігійна безпека також вимагає розгляду проблеми релігійного екстремізму та тероризму, оскільки релігійні переконання можуть бути використані для виправдання насильницьких дій. Релігійний екстремізм є серйозною загрозою для національної та міжнародної безпеки, що передбачає необхідність розробляти правові механізми боротьби з такими явищами, що, у свою чергу, вимагає активного залучення юристів до роботи над цією проблематикою.

Юристи досліджують, як держави можуть ефективно протистояти релігійному екстремізму, при цьому не порушуючи фундаментальних прав людини. Це включає питання, як уряди можуть боротися з пропагандою насильства під виглядом релігії, як обмежити діяльність релігійних груп, які підтримують екстремістські ідеї, та як уникнути дискримінації релігійних груп, які не мають стосунку до насильства.

Учені в галузі публічного адміністрування та управління розглядають релігійну безпеку як об'єкт комплексного аналізу, що передбачає розроблення правових, соціальних та адміністративних механізмів для ефективного управління суспільними відносинами, пов'язаними з релігією, на різних рівнях. Важливим аспектом є розуміння ролі держави в забезпеченні безпеки релігійних громад, а також у створенні умов для мирного співіснування різних релігійних груп в умовах демократичних суспільств.

Публічне адміністрування, яке включає управлінські процеси на різних рівнях державної влади, не може ігнорувати питання релігійної безпеки, оскільки взаємодія між державою та релігійними громадами безпосередньо впливає на соціальний порядок, стабільність та розвиток суспільства. Релігійна безпека передбачає не лише гарантування прав релігійних груп, а й формування стратегії державної політики, яка сприяє підтриманню мирного співіснування, толерантності та взаємоповаги серед громадян з різними релігійними переконаннями (Масовець, 2018, с. 113).

У сфері публічного адміністрування розробляються і реалізуються різноманітні політики та програми, які мають на меті не лише захист релігійної свободи, а й забезпечення стабільності суспільства через регулювання взаємодії між релігійними і світськими інститутами. Ці процеси включають визначення правового статусу релігійних громад, розроблення законодавчих актів, що регулюють їхню діяльність та взаємовідносини з державою (Здіорук, & Токман, 2023, с. 26).

Держава відіграє важливу роль у забезпеченні релігійної безпеки, оскільки саме вона є відповідальною за створення умов для свободи віросповідання та мирного співіснування різних релігійних груп. Управлінські стратегії на рівні публічного адміністрування включають забезпечення прав релігійних громад на рівні закону,

надання їм права на самостійне управління, а також на захист від дискримінації або переслідувань з боку інших груп або державних органів (Корчагіна, 2021, с. 90).

Публічне адміністрування має створювати умови для рівності прав і можливостей для всіх релігійних організацій незалежно від їх розміру, впливу чи популярності. Крім того, управлінські структури повинні мати відповідні інструменти для боротьби з радикалізмом і екстремізмом, який може бути використаний під виглядом релігійної практики. Важливо, щоб політика держави зберігала баланс між захистом прав релігійних груп і забезпеченням громадського порядку та безпеки.

Особливу увагу публічне адміністрування має звертати на релігійну безпеку в багатоконфесійних суспільствах (таких як Україна), де співіснують різні релігійні групи з різними історичними та культурними традиціями. Учені в цій галузі повинні враховувати не лише юридичні та адміністративні аспекти, а й соціокультурні фактори, які впливають на взаємодію релігійних громад.

### Дискусія і висновки

Релігійна безпека є складним і багатограним явищем, яке потребує комплексного підходу до дослідження. Учені-релігієзнавці приділяють особливу увагу аналізу того, як релігійні переконання можуть впливати на соціальний порядок, сприяти мирному співіснуванню або ставати джерелом конфліктів. Вивчення релігійної безпеки в контексті релігійної різноманітності, державного управління та міжнародних відносин є важливим для розвитку стратегій, які сприятимуть стабільності, толерантності та гармонії в суспільствах із релігійною різноманітністю.

Як об'єкт дослідження ученими-політологами релігійна безпека охоплює широкий спектр питань, що стосуються взаємодії релігії, політики та безпеки. Дослідження цієї теми дозволяє глибше зрозуміти, як релігійні фактори можуть впливати на політичні процеси, соціальну стабільність і міжнародні відносини. Сучасні політологи фокусуються на проблемах релігійного екстремізму, тероризму, глобалізації та взаємодії між релігійними спільнотами, вивчаючи ефективність політик, спрямованих на забезпечення релігійної безпеки в умовах сучасних викликів.

Релігійна безпека є важливим об'єктом дослідження для учених-істориків, оскільки вона пов'язана як із історією релігійних конфліктів, так і з актуальними проблемами, що виникають у сучасному світі. Історичний аналіз релігійних рухів, соціальних та політичних трансформацій допомагає краще зрозуміти механізми, які стоять за забезпеченням або порушенням релігійної безпеки. Вивчення релігійної безпеки з історичної перспективи дозволяє віднайти стратегії для збереження стабільності та мирного співіснування різних релігійних груп у сучасному світі, де релігійні питання стають все більш важливими для глобальної безпеки та розвитку.

Дослідження проблематики релігійної безпеки в юридичних науках дозволяє створити ефективні правові механізми для забезпечення релігійної свободи, боротьби з екстремізмом і тероризмом, а також правового захисту релігійних спільнот. Релігійна безпека повинна базуватися на балансі між правами людини та безпекою суспільства, що є важливим для забезпечення стабільності як на національному, так і на міжнародному рівнях.

Релігійна безпека є важливим об'єктом дослідження у публічному адмініструванні, оскільки забезпечення стабільності, прав і свобод релігійних груп має пряий вплив на загальну безпеку суспільства. Учені в галузі публічного адміністрування та управління розглядають релігійну безпеку як комплексний процес, що включає

розроблювання управлінських стратегій, забезпечення правового захисту релігійних громад, а також створення умов для мирного співіснування в умовах релігійної різноманітності. Управлінські органи повинні бути готовими до оперативного реагування на виклики, що виникають у сфері релігійної безпеки, і забезпечити захист прав і свобод усіх релігійних спільнот.

Аналізуючи розуміння релігійної безпеки від представників різних галузей науки, можна зробити декілька узагальнювальних висновків щодо змісту цього поняття. Передусім це стан захищеності особи, яка прагне отримати релігійний досвід, а також збереження та розвиток тих релігійних спільнот, що сприяють духовному зростанню та формуванню людини. Це також стабільне функціонування та ефективний розвиток взаємодії людини з релігією, з релігійними організаціями та з державою, що може мати як позитивні, так і негативні сценарії. Релігійна безпека також включає стратегії та дії, спрямовані на захист прав і свобод людей у сфері релігії, їхніх переконань, а також на запобігання конфліктам, пов'язаним із релігійними питаннями. Сюди входить, зокрема, оцінювання та вибір заходів впливу на ситуацію у контексті ефективності та доцільності засобів для забезпечення умов стабільності та захищеності в релігійній сфері.

#### Список використаних джерел

- Войналович, В., Єленський, В., Кірюшко, М., Кочан, Н., & Рубльова, Н. (2012). *Релігійний чинник у процесах нації- та державотворення: Досвід сучасної України* (Ю. Левенець, М. Панчук, В. Войналович & Н. Кочан, Ред.). Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса НАН України. [https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2018/07/religion-factor\\_site\\_148.pdf](https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2018/07/religion-factor_site_148.pdf)
- Здіорук, С. І., & Токман, В. В. (2023). *Державно-церковні та суспільно-релігійні відносини в умовах війни Росії проти України: Аналітична доповідь* (С. І. Здіорук, Ред.). НІСД. <https://doi.org/10.53679/NISS-analytrep.2023.07>
- Клімух, І. (2013). Міжконфесійні конфлікти та формування релігійної ідентичності: Взаємозалежність та взаємовпливи. *Українське Релігієзнавство*, 68, 199–208. <https://doi.org/10.32420/2013.68.354>
- Колодний, А., & Филипович, Л. (2022). Релігійна безпека як глобальний виклик сучасності: Український контекст. У Л. В. Ярмол (Упоряд.), *Незалежність України: Права людини та національна безпека* (с. 67–74). Галицька видавнича спілка.
- Корчагіна, А. (2021). Механізм державного управління релігійною безпекою як складової національної безпеки України. *Таврійський науковий вісник. Серія: Публічне управління та адміністрування*, 4, 87–94. <https://doi.org/10.32851/tnv-pub.2021.4.13>
- Лисенко, О. (2020). Релігійна безпека в умовах гібридної війни. Освіта і наука у сфері національної безпеки. У М. С. Романов (Ред.), *Проблеми та пріоритети розвитку* (с. 120–124). Національний університет "Острозька академія".
- Ломака, І., & Микитин, А. (2024). Релігійна складова національної безпеки держави. *Вісник Прикарпатського університету. Серія: Політологія*, 19, 113–121. <https://doi.org/10.32782/2312-1815/2024-19-13>
- Масовець, В. (2018). Особливості функціонування механізмів забезпечення релігійної безпеки України в умовах гібридної війни. *Інвестиції: Практика та досвід*, 14, 111–115.
- Мишук, А., & Мишук, М. (2024). Релігійна безпека України. *Вісник Прикарпатського університету. Серія: Політологія*, 17, 145–154. <https://doi.org/10.32782/2312-1815/2024-17-19>
- Опанасюк, Е. (2023). Релігійна безпека як складовий елемент національної безпеки України. У Д. О. Грицишен, Л. В. Сергієнко, Т. В. Барановська, В. В. Ксендзук, І. О. Драган, В. Ф. Загурська-Антонюк, В. В. Нонік, & С. В. Свірко (Ред.), *Національна безпека в умовах війни, післявоєнної відбудови та глобальних викликів XXI століття* (с. 284–289). Житомирська політехніка. <https://conf.ztu.edu.ua/wp-content/uploads/2024/02/povnyj-tekst.pdf>
- Предко, О. (2021). Релігійна безпека в Україні: Соціальні контексти ідентифікації. У С. В. Черкасов, Е. А. Харьковченко, П. Л. Куліш, & В. М. Мельник (Ред.), *Філософія в сучасному науковому та соціально-політичному дискурсах* (с. 124–128). ФОП Кушнір Ю. В. [https://www.vnmnu.edu.ua/downloads/pdf/zbirn\\_mater\\_2-vseukr\\_konf.pdf](https://www.vnmnu.edu.ua/downloads/pdf/zbirn_mater_2-vseukr_konf.pdf)

- Филипович, Л. (2024). Сучасні виклики для України у сфері релігійної безпеки. *Науковий щорічник "Історія релігій в Україні"*, 34, 210–220.
- Филипович, Л., & Горкуша, О. (2024). Релігійна безпека як складова національної безпеки України: Актуалізація проблеми в часи війни. *Схід*, 6(2), 73–81. <https://doi.org/10.21847/2411-3093.6210>
- Шапранський, С. (2010). Проблеми забезпечення релігійної безпеки України та шляхи їх вирішення. *Наукові записки Національного університету "Острозька академія". Серія: Історичне релігієзнавство*, 2, 167–175.
- Шевченко, В. (2010, 22 грудня). Істинність релігії і проблема налагодження міжконфесійного діалогу. *Київська православна богословська академія*. <https://kpba.edu.ua/novyny/publikatsii/dialog/>
- Predko, O., & Predko, D. (2024). Religious Security: Its essence and main factors (Ukrainian Context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(3), 58–73. <https://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2516&context=ree>

#### References

- Filipovych, L. (2024). Modern challenges for Ukraine in the sphere of religious security. *Scientific yearbook "History of religions in Ukraine"*, 34, 210–220 [in Ukrainian].
- Flypovych, L., & Horkusha, O. (2024). Religious security as a component of the national security of Ukraine: Actualization of the problem in wartime. *Skhid*, 6(2), 73–81 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.21847/2411-3093.6210>
- Klimuk, I. (2013). The interdenominational conflicts and the forming of religious identity: interdependence and interferences. *Ukrainian Religious Studies*, 68, 199–208 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32420/2013.68.354>
- Kolodny, A., & Filipovych, L. (2022). Religious Security as a global challenge to modernity: The Ukrainian Context. In L. V. Yarmol (Ed.), *Independence of Ukraine: Human Rights and National Security* (pp. 67–74). Galician Publishing Union [in Ukrainian].
- Korchahina, A. M. (2022). The concept and content of the governance of religious security as a component of national security of Ukraine. *Taurida Scientific Herald. Series: Public Management and Administration*, 4, 87–94 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32851/tnv-pub.2021.4.13>
- Lomaka, I., & Mykytyn, A. (2024). Religious component of the national security of the state. *Newsletter of Precarpathian University. Politology*, 19, 113–121 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32782/2312-1815/2024-19-13>
- Masovets, V. (2018). Features of the mechanisms of the provision of religious security of Ukraine in the conditions of hybrid war. *Investytsiyi: Praktyka ta dosvid*, 14, 111–115 [in Ukrainian].
- Mishchuk, A., & Mishchuk, M. (2024). Religious security of Ukraine. *Newsletter of Precarpathian University. Politolog*, 17, 145–154 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32782/2312-1815/2024-17-19>
- Opanasyuk, E. (2023). Religious security as a component of national security of Ukraine. In D. O. Hrytsyshen, L. V. Sergienko, T. V. Baranovska, V. V. Ksendzuk, I. O. Dragan, V. F. Zagurska-Antonyuk, V. V. Nonik, & S. V. Svirko (Eds.), *National security in the conditions of war, post-war reconstruction and global challenges of the 21st century* (pp. 284–289). Zhytomyr Polytechnic University [in Ukrainian]. <https://conf.ztu.edu.ua/wp-content/uploads/2024/02/povnyj-tekst.pdf>
- Predko, O. (2021). Religious Security in Ukraine: Social Contexts of Identification. In S. V. Cherkasov, E. A. Kharkivschenko, P. L. Kulish, & V. M. Melnyk (Eds.), *Philosophy in Contemporary Scientific and Socio-Political Discourses* (pp. 124–128). FOP Kushnir Yu.V. [in Ukrainian]. [https://www.vnmnu.edu.ua/downloads/pdf/zbirn\\_mater\\_2-vseukr\\_konf.pdf](https://www.vnmnu.edu.ua/downloads/pdf/zbirn_mater_2-vseukr_konf.pdf)
- Predko, O., & Predko, D. (2024). Religious Security: Its essence and main factors (Ukrainian Context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(3), 58–73. <https://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2516&context=ree>
- Shapransky, S. (2010). Problems of ensuring religious security in Ukraine and ways to solve them. *Scientific notes of the National University of Ostroh Academy. Series: Historical Religious Studies*, 2, 167–175 [in Ukrainian].
- Shevchenko, V. (2010, December 22). *The truth of religion and the problem of establishing interfaith dialogue*. Kyiv Orthodox Theological Academy [in Ukrainian]. <https://kpba.edu.ua/novyny/publikatsii/dialog/>
- Voynalovych, V., Yelensky, V., Kyryushko, M., Kochan, N., & Rublyova, N. (2012). *Religious factor in the processes of nation- and state-building: Experience of modern Ukraine* (Yu. Levenets, M. Panchuk, V. Voynalovych & N. Kochan, Eds.). Kuras Institute of Political and Ethnic Studies of the National Academy of Sciences of Ukraine [in Ukrainian]. [https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2018/07/religion-factor\\_site\\_148.pdf](https://ipiend.gov.ua/wp-content/uploads/2018/07/religion-factor_site_148.pdf)
- Zdiuruk, S. I., & Tokman, V. V. (2023). *State-Church and socio-religious relations in the conditions of Russia's war against Ukraine: Analytical report* (S. I. Zdiuruk, Ed.). NISS [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.53679/NISS-analytrep.2023.07>

Отримано редакцією журналу / Received: 16.04.25  
Прорецензовано / Revised: 27.04.25  
Схвалено до друку / Accepted: 26.05.25

Volodymyr MELNYK, PhD Student  
ORCID ID: 0009-0004-2047-8711  
e-mail: volodymyr.melnyk@knu.ua  
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

## RELIGIOUS SECURITY AS AN OBJECT OF NATIONAL SCIENTIFIC DISCOURSE

**B a c k g r o u n d .** *Religious security is an important aspect of national security, which is becoming the object of research by domestic scholars in various fields: religious scholars, philosophers, political scientists, historians, lawyers and specialists in the field of public administration. The article focuses on how religious factors influence political, social and cultural processes, as well as the stability and harmony of society.*

**M e t h o d s .** *The following methods were used to prepare the article: content analysis allowed us to study scientific publications and media materials, identifying key topics and trends in religious security research. Analysis examines individual aspects of a phenomenon, such as social or political, and synthesis combines these data into a holistic picture. The comparative method allowed us to compare the approaches of different scholars and specialists. The combination of these methods contributes to a deeper understanding and informed conclusions.*

**R e s u l t s .** *The study has shown that religious security is a multifaceted phenomenon that has a significant impact on the formation of national policy, social stability and interreligious dialogue. Different approaches to understanding and analyzing the phenomenon of religious security are shown, and key threats and challenges related to religious freedom and possible conflicts are identified.*

**C o n c l u s i o n s .** *The article emphasizes the importance of religious security as a component of national security, analyzes different approaches to understanding this issue by representatives of different fields of science. It is recommended to develop strategies to strengthen harmony between religious communities, prevent conflicts and ensure the protection of citizens' rights in the religious context. It is indicated that an interdisciplinary approach is effective for the study of religious security, since it takes into account various aspects and approaches to solving problems, especially in the current difficult situation. The author draws generalized conclusions about the essence of religious security – a state of security of a person seeking to gain religious experience, as well as the preservation and development of those religious communities that contribute to the spiritual growth and formation of a person. It is also the stable functioning and effective development of human interaction with religion, with religious organizations and with the state.*

**K e y w o r d s :** *security, religious security, state-confessional relations, interconfessional relations.*

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

UDC 338.48-6:2-57-522:316.32  
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.25.4>

Yeva MOTYCHAK, Master's Student  
ORCID ID: 0009-0001-9421-8849  
e-mail: [yeva.motychak@gmail.com](mailto:yeva.motychak@gmail.com)

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

## THE EXPERIENCE OF HOLINESS: RELIGIOUS TOURISM IN CONTEMPORARY SOCIETY

**Background.** This article explores the phenomenon of holiness as experienced through religious tourism in contemporary society, examining its philosophical foundations, sociological dynamics, and evolving practices. Religious tourism constitutes a unique intersection of spirituality, commerce, cultural heritage, and personal quests for transcendence. Drawing from theoretical frameworks such as Rudolf Otto's *mysterium tremendum et fascinans* and Mircea Eliade's concept of hierophany, the study interrogates why specific physical locations are designated as sacred and how they shape pilgrims' spiritual experiences.

**Methods.** This study adopts a qualitative interdisciplinary approach to explore the phenomenon of holiness in religious tourism. It begins with a hermeneutic reading of theological and philosophical texts, particularly drawing on Rudolf Otto's concept of *mysterium tremendum et fascinans* and Mircea Eliade's notion of hierophany, alongside pilgrims' narratives. A structural-functional analysis then examines how religious tourism reinforces spiritual identity and social cohesion, as seen in the Hajj and Marian shrines. The phenomenological method is used to explore the emotional and sensory dimensions of pilgrims' experiences in sacred spaces such as Jerusalem, Lourdes, and Varanasi. A psychological perspective further addresses pilgrims' motivations and inner transformations, especially at healing sites. Finally, a communicative lens considers how sacred experiences are shared through language, religious media, and digital platforms, including the rise of virtual pilgrimage during the COVID-19 pandemic.

**Results.** Findings reveal that the experience of holiness is mediated through sensory engagement, symbolic space, and communal participation. Sacred sites function as architectural and narrative facilitators of spiritual transformation. The study highlights tensions between commercialization and authenticity, showing how pilgrims navigate institutional frameworks, economic pressures, and personal devotion. Gender, globalization, and digital technologies further reshape pilgrimage experiences, creating pluralistic and hybrid religious spaces.

**Conclusions.** Religious tourism remains a vital pathway to experiencing holiness in the modern world. Despite processes of secularization and commodification, the pilgrimage continues to reflect humanity's persistent search for meaning and transcendence. The sustainability of sacred sites emerges as an urgent concern, requiring balance between preservation and access. The phenomenon of religious tourism thus illustrates the adaptive and enduring nature of sacred engagement in contemporary society.

**Keywords:** holiness, religious tourism, pilgrimage, sacred sites, spiritual experience.

### Background

Relevance of the topic. In contemporary society, characterized by rapid secularization, technological advancement, and global interconnectedness, the persistence of religious tourism as a widespread practice invites critical reflection. While traditional forms of pilgrimage are often viewed through historical and devotional lenses, modern religious travel necessitates a deeper examination of how sacred experiences evolve under the pressures of commercialization, institutional mediation, and cultural exchange. Understanding this phenomenon requires moving beyond simplistic distinctions between religious devotion and tourism to address nuanced questions about the very nature and location of holiness in a progressively secular world.

**Analysis of Recent Research and Publications.** The study of holiness has drawn considerable attention from both classical and contemporary scholars. Foundational contributions were made by R. Otto (*The Idea of the Holy*), M. Eliade (*The Sacred and the Profane*), who approached the sacred from theological, philosophical, and phenomenological perspectives. Recent scholarly contributions have further examined religious tourism through diverse disciplinary lenses. Philosophers such as Otto and Eliade conceptualized holiness as a distinctive category of experience and spatial reality. Contemporary anthropologists and sociologists have expanded on these ideas by investigating ritual practices, embodiment, and the communal nature of pilgrimage. Scholars like J. Eade and M. Sallnow emphasized the plurality of meanings that pilgrims attribute to sacred sites, while P. Sheldrake and Yi-Fu Tuan explored spatial, mnemonic, and identity-forming aspects of sacred travel. These studies underscore the complexity and dynamic nature of religious tourism in a globalized and mediated world. In the Ukrainian academic context, holiness is examined through

interdisciplinary approaches including religious ethnography, sophianic philosophy, phenomenology of religion, and the psychology of religious experience. Notable contributors include V. Horskyi, S. Krymskyi, M. Popovych, V. Tokman, Y. Zavgorodnii, Y. Kharkovshchenko, O. Predko, and O. Sarapin. The concept of sainthood, as a specific manifestation of holiness, has been further explored by L. Masliuk, V. Lappo, Z. Kucha, and N. Kovalchuk. Academic interest in religious tourism, pilgrimage, and sacred spaces especially within the Ukrainian context is gradually expanding. Key figures in this field include G. Rinschede, H. Hoffmann, N. Kriukova, and O. Borysova. Together, these researchers reflect a growing interdisciplinary engagement with how sacred experience is mediated, represented, and transformed in contemporary society.

**The Purpose of this Article.** This article thus seeks to critically examine the dynamics shaping religious tourism today, with particular attention to the embodied, sensory, and communal dimensions that underpin experiences of the sacred. By employing an interdisciplinary methodology drawing on philosophical insights into the nature of holiness, anthropological examinations of ritual practices and communal bonds, and sociological analysis of changing demographic and global trends, the study aims to unpack the complex interplay between tradition and innovation, authenticity and commodification, and individual spirituality within broader societal frameworks.

### Methods

This study adopts an interdisciplinary qualitative methodology that enables a comprehensive exploration of the phenomenon of holiness within the context of religious tourism. To begin with, a hermeneutic approach is applied to interpret theological and philosophical texts that reveal the nature and manifestations of the sacred. Special attention is

given to Rudolf Otto's concept of *mysterium tremendum et fascinans* and Mircea Eliade's theory of hierophany, alongside the interpretation of religious narratives and pilgrims' testimonies. In addition, a structural-functional method is used to examine the role of religious tourism in maintaining spiritual identity, social cohesion, and moral order. This is particularly evident in cases such as the Islamic Hajj or the veneration of Marian shrines in Catholicism. To investigate the personal experience of holiness, the study also employs a phenomenological method, focusing on the sensory and emotional responses of pilgrims within sacred spaces such as Jerusalem, Lourdes, or Varanasi. Furthermore, a psychological approach is utilized to analyze pilgrims' motivations, emotional states, and spiritual needs. This is especially relevant in understanding experiences of healing, hope, and inner peace reported at sites of Marian apparitions. Finally, a communicative approach is employed to explore how sacred experience is conveyed through language, narratives, religious guides, and digital media. Particular attention is paid to the growing role of virtual pilgrimage and online devotional communities, especially during the COVID-19 pandemic.

### Results

The concept of holiness has fascinated humanity since time immemorial, compelling individuals to embark on pilgrimages to sites deemed sacred across religious traditions. Religious tourism the practice of traveling to locations imbued with spiritual significance, represents a complex intersection of faith, experience, commerce, and cultural heritage. This article examines how the experience of holiness manifests through religious tourism, analyzing its philosophical underpinnings, sociological dimensions, and the evolving dynamics of sacred site visitation in contemporary society.

The quest for encounters with the holy continues to motivate millions annually to traverse national borders and cultural boundaries, seeking transcendence at shrines, temples, and natural sites believed to mediate contact with divine reality. Yet this phenomenon raises profound questions: What constitutes holiness in physical space? How do travelers experience the sacred? And how have patterns of religious tourism evolved in response to modernization, secularization, and globalization? By examining religious tourism through multiple disciplinary lenses philosophical, theological, anthropological, and sociological, we gain insight into the persistent human yearning for encounters with that which exceeds ordinary experience, while contextualizing these sacred journeys within broader socioeconomic and cultural frameworks.

To understand religious tourism requires first grappling with the elusive concept of holiness itself. The German theologian Rudolf Otto's seminal work, "The Idea of the Holy" (1917), characterized holiness as the "*mysterium tremendum et fascinans*" a mystery both terrifying and fascinating that constitutes an encounter with the "wholly other". Otto argued that the holy represents a non-rational, non-discursive category of experience that forms the core of religious sentiment across traditions. This experience, according to Otto, manifests as a sense of creature-feeling, numinous dread, and overwhelming awe before that which transcends ordinary reality (Otto, 1917, p. 34). Similarly, philosopher M. Eliade distinguished between sacred and profane spaces, suggesting that sacred sites represent "hierophanies" locations where the sacred breaks through into mundane reality, creating an axis mundi connecting earthly and divine realms. In Eliade's framework, pilgrimage

destinations function as spatial manifestations of the sacred, allowing visitors to move symbolically from periphery to center, from profane to sacred existence (Eade, & Sallnow, 1991, p. 77). These philosophical conceptualizations help explain why certain spaces become designated as holy and why they exert such powerful attraction. The sacred site promises an encounter with ultimate reality whether conceptualized as God, divine energy, or cosmic truth that transcends everyday experience. The pilgrim's journey embodies a physical enactment of spiritual longing, a literal movement toward transcendence (Dubisch, 1995, p. 112).

The expression of holiness varies significantly across religious traditions while maintaining certain common features. In Christianity, holiness often associates with places touched by divine presence through biblical events, saints' activities, or miraculous occurrences. Jerusalem's Church of the Holy Sepulchre draws millions seeking proximity to the site of Christ's crucifixion and resurrection, while Catholic shrines like Lourdes in France attract those hoping for healing through the intercession of the Virgin Mary (Albera, & Eade, 2015, p. 85). Islam conceptualizes holiness through the lens of *baraka* (blessing) and emphasizes sacred geography centered on Mecca and Medina. The Hajj pilgrimage obligatory for able Muslims represents perhaps the world's largest organized religious tourism event, with millions gathering annually to circumambulate the Ka'bah and retrace Muhammad's footsteps (Aziz, 2001, p. 231).

In Hinduism, *tirthas* (crossing places) such as Varanasi on the Ganges River represent locations where the boundary between human and divine realms thins, facilitating spiritual transformation. The concept of *darshan* seeing and being seen by deity drives Hindu pilgrimage practices, with devotees seeking visual contact with divine images or natural formations believed to embody divine presence (Albera & Eade, 2015, p. 98). Buddhism emphasizes sites connected to Gautama Buddha's life events, with Bodh Gaya (site of enlightenment) and Lumbini (birthplace) drawing Buddhist pilgrims worldwide. Meanwhile, Shinto in Japan locates holiness in natural features like mountains, waterfalls, and ancient trees believed to house *kami* (spirits), creating a sacred geography intimately connected to natural landscapes (Albera, & Eade, 2015, p. 44).

Despite these differences, common elements emerge: sacred sites typically claim historical or mythological significance, often feature striking natural or architectural elements, and prescribe specific ritual behaviors that structure the visitor's experience of holiness (Dubisch, 1995, p. 126). Religious tourism fundamentally concerns embodied experience the sensory, affective, and cognitive dimensions of encountering sacred space. Contrary to assumptions that spirituality transcends physicality, pilgrimage highlights how bodily engagement mediates religious experience. Pilgrims kneel before relics, circumambulate stupas, immerse in ritual baths, prostrate along pilgrimage routes, or process on bleeding knees up sacred steps. These embodied practices do not merely symbolize devotion but constitute the very means through which holiness is apprehended (Kuca, 2014, p. 63). The sensory dimensions of sacred sites create environments conducive to transcendent experience. Architecture manipulates light, sound, and space to induce awe as exemplified by the soaring Gothic cathedrals of Europe or the precisely oriented temples of ancient Mesoamerica. Incense, chanting, bells, and ritual music create auditory and olfactory environments that heighten awareness and signal

transition to sacred time-space. Tactile encounters with sacred objects touching stones, statues, or relics provide tangible connection to divine reality (Predko et al., 2024, p. 169). These multisensory environments facilitate what anthropologist Victor Turner called "communitas" a liminal state where ordinary social distinctions temporarily dissolve, creating heightened receptivity to spiritual experience. The pilgrim enters an extraordinary mode of being, psychologically primed for encounters with holiness through both the journey's hardships and the destination's sensory intensity (Motychak, 2023, p. 424).

In terms of authenticity, it is worth noting that religious tourists frequently report profound experiences at sacred sites moments of clarity, emotional catharsis, healing, mystical communion, or conversion. These experiences raise philosophical questions about authenticity and mediation: do sacred sites innately contain holiness, or do visitors merely project significance onto them? Philosopher Walter Benjamin's concept of "aura" provides a useful lens for examining this tension. Benjamin suggested that original artistic works possess an aura a sense of unique presence and authenticity that reproductions lack. Similarly, pilgrims seek the aura of original sacred sites, valuing direct contact with spaces believed to have witnessed divine manifestation. Yet this authenticity exists in tension with institutional frameworks that interpret, manage, and sometimes commercialize sacred space (Aziz, 2001, p. 92). Religious institutions mediate holiness through explanatory frameworks, ritualized access protocols, and authorized interpreters (priests, imams, monks). These mediations simultaneously facilitate and constrain the visitor's experience. A tourist might find spiritual meaning intensified through ritual guidance or diminished through regimented access procedures that prioritize crowd management over contemplation (Albera, & Eade, 2015, p. 234).

Commercial mediations introduce additional complexity. Gift shops selling blessed objects, luxury accommodations marketed to wealthy pilgrims, and packaged spiritual experiences commodify holiness while potentially democratizing access. The pilgrim-tourist thus navigates multiple layers of mediation, seeking authentic encounters within highly structured environments (Kostiuk et al., 2023, p. 147). Contemporary religious tourism exhibits complex demographic patterns that challenge simplistic categorizations. While traditional pilgrimage literature often portrayed pilgrims as predominantly elderly, rural, and motivated by orthodox piety, empirical studies reveal more diverse realities. Religious tourists span age demographics, though patterns vary by destination and tradition. Orthodox Christian monasteries in Greece show increasing youth participation, while Catholic European shrines continue attracting predominantly older visitors. Islamic pilgrimage sites see broad age representation, with financial capacity rather than age determining participation (Kharkovshchenko et al., 2024).

Education and socioeconomic status significantly influence religious tourism patterns. Higher education correlates with increased interest in historical and cultural dimensions of sacred sites, while middle-class economic status enables the time and resources necessary for religious travel. However, many traditions maintain mechanisms for supporting economically disadvantaged devotees through community fundraising, subsidized transportation, or free accommodations at pilgrim hostels (Albera, & Eade, 2015, p. 84). Motivation research reveals multidimensional purposes behind religious journeys. The traditional dichotomy between "pilgrim" (religiously motivated) and "tourist" (recreationally motivated)

inadequately captures the complexity of modern religious travel. Most visitors occupy points along a continuum, simultaneously seeking spiritual experience, cultural education, physical restoration, and leisure. Studies of Santiago de Compostela pilgrims found motivations ranging from traditional religious devotion to personal challenge, cultural appreciation, and nature connection with many pilgrims reporting multiple concurrent motivations (Dubisch, 1995, p. 54).

Gender dynamics in religious tourism deserve particular attention for their revelatory power regarding broader social structures. Historically, many pilgrimage traditions restricted female participation or imposed gendered conditions on sacred site access. Contemporary patterns show both persistence and transformation of these gender dimensions. Women constitute the majority of visitors at many Christian shrines associated with the Virgin Mary or female saints a pattern observed at Lourdes, Fátima, and Guadalupe. This reflects women's prominent role in maintaining religious practices in many Christian societies and suggests sites where female religious agency finds expression. The Catholic shrine of Medjugorje in Bosnia-Herzegovina exemplifies this pattern, with female visitors significantly outnumbering males across age categories (Eade, & Sallnow, 1991, p. 23).

Conversely, certain Islamic and Hindu sacred sites maintain gender-segregated access or participation restrictions. The Hajj accommodates both genders but prescribes different dress codes and sometimes different movement patterns through sacred space. Some Hindu temples restrict menstruating women from entry, though such practices face increasing contestation (Predko & Predko, 2020b, p. 138). Gender also influences traveler experience through safety considerations, familial obligations that may limit women's mobility, and differing socialization regarding appropriate religious expression. These gender dimensions of religious tourism reflect broader societal negotiation of women's religious roles and embodied spirituality.

Moreover, globalization has transformed religious tourism through increased mobility, information access, and cultural exchange. Traditional pilgrimage routes now attract diverse international visitors, creating multicultural sacred spaces where various interpretations coexist. The Camino de Santiago exemplifies this trend, evolving from predominantly Catholic Spanish pilgrimage to international route attracting spiritual seekers from diverse backgrounds (Aziz, 2001, p. 100). Technological change has revolutionized religious tourism through online resources that democratize information previously controlled by religious authorities. Virtual tours, GPS navigation apps for pilgrimage routes, and social media communities connecting fellow pilgrims create new forms of preparation and participation. During the COVID-19 pandemic, virtual pilgrimages emerged as alternatives to physical travel, raising questions about embodiment and authenticity in sacred experience (Predko & Predko, 2020a, p. 74). Market segmentation has produced increasingly specialized religious tourism offerings catering to particular demographics or interests. Luxury pilgrimage packages, adventure-oriented spiritual journeys, ecologically-themed religious travel, and interfaith pilgrimage experiences represent market responses to diverse motivations. Religious tourism thus fragments into numerous sub-markets, each emphasizing different aspects of the holiness experience (Predko & Predko, 2020b, p. 136).

These changes produce both homogenization and heterogenization effects. Standardized pilgrim experiences emerge through tourism industry mediations, while simultaneously, the diversity of interpretive frameworks expands through global participation. A Japanese Buddhist, American evangelical, and European secularist might walk the same sacred path while experiencing entirely different forms of holiness. (Rinschede, 1992, p. 61) For instance, Jerusalem represents perhaps the world's most complex site of contested holiness, where Jewish, Christian, and Muslim claims to sacred space overlap and sometimes conflict. The Western Wall, Church of the Holy Sepulchre, and Dome of the Rock Al-Aqsa Mosque complex exist nearby, creating a religious tourism landscape fraught with political implications (Rinschede, 1992, p. 61).

Visitor demographics reflect both religious diversity and political realities. Christian pilgrims predominate numerically, arriving primarily in organized tour groups from North America, Europe, and increasingly, sub-Saharan Africa and Asia. Jewish visitors include both foreign tourists and Israelis, while Muslim access fluctuates with geopolitical conditions, with visitors predominantly from Jordan, Turkey, and Southeast Asia during periods of relative stability (Rinschede, 1992, p. 61). The Jerusalem experience illuminates how political conflict shapes access to holiness. Security checkpoints, restricted entry periods, and military presence create differentiated access based on religious and national identity. The Old City thus becomes a microcosm where global religious power dynamics manifest spatially, with certain groups experiencing privileged access to holy sites while others face limitations (Albera, & Eade, 2015, p. 102).

Tour guides play critical mediating roles, offering narratives that emphasize particular religious or political perspectives. A Christian pilgrim group led by an Israeli Jewish guide, a Palestinian Christian guide, or an international church representative might experience radically different interpretations of the same sacred landscapes. This interpretive multiplicity demonstrates how holiness experiences remain embedded in broader narratives of belonging, history, and legitimacy. Varanasi on India's Ganges River presents a case study in holiness intimately connected with death ritual. Hindu tradition holds that dying in Varanasi brings moksha (liberation from rebirth), making the city simultaneously a pilgrimage destination and a death tourism site where cremation occurs publicly along riverbank steps (Rinschede, 1992, p. 63).

Visitor demographics reveal distinct categories: domestic Hindu pilgrims predominantly from rural and semi-urban areas seeking ritual purification; elderly Hindus arriving specifically to die in auspicious territory; and international tourists (primarily from Western countries, Japan, and increasingly China) drawn by cultural interest and spiritual exploration. These groups experience Varanasi's sacred geography differently Indian pilgrims engage in ritual bathing and temple worship, while international visitors more often observe cremation ceremonies as cultural spectators (Rinschede, 1992, p. 64). The Varanasi case illuminates tensions between traditional ritual practice and tourism development. Government initiatives promoting the city as a heritage tourism destination sometimes conflict with traditional uses of sacred space. Cremation rituals become simultaneously devotional acts and tourist attractions, creating ethical questions about the commodification of death rituals and appropriate visitor behavior (Rinschede, 1992, p. 65).

This case also demonstrates how environmental concerns intersect with sacred experiences. The pollution of

the Ganges threatens both the river's practical ritual uses and its symbolic purity. Pilgrims continue to bathe in heavily polluted waters, relying on their faith in the river's spiritual purification properties, while cleanup initiatives strive to reconcile ecological sustainability with religious practice (Aziz, 2001, p. 101).

Marian apparition sites locations where the Virgin Mary allegedly appeared to visionaries provide insight into forming new sacred spaces in the modern era. These sites, including Lourdes (France), Fátima (Portugal), Medjugorje (Bosnia-Herzegovina), and Kibeho (Rwanda), illustrate how contemporary experiences of holiness emerge, gain institutional recognition, and evolve into significant religious tourism destinations (Rinschede, 1992, p. 66). Visitor demographics at Marian shrines show pronounced patterns: predominantly female, skewing older in Western European sites but more age-diverse in Eastern European and Global South locations. Visitors often arrive seeking healing for physical or psychological conditions, with many reporting subjective experiences of improvement. The demographic profile typically reflects the shrine's geographic region but includes international visitors once the site gains wider recognition.

These shrines reveal the process through which new sacred spaces become institutionalized. Initially characterized by spontaneous grassroots devotion centered on visionaries, successful sites gradually develop ecclesiastical infrastructure, official recognition processes, and tourism facilities. This transition often creates tension between original visionaries and institutional authorities who seek to control the narrative and presentation of miraculous claims (Motychak, 2022, p. 78). Marian shrines also demonstrate the interplay between traditional religion and contemporary spiritual seeking. While doctrinally orthodox in origin, these sites often attract spiritually eclectic visitors seeking experiences beyond rationalistic frameworks. The emphasis on healing, personal transformation, and direct supernatural intervention appeals to modern spiritual sensibilities while remaining within traditional religious structures (Predko, & Maksymenko, 2023, p. 23).

Religious tourism raises profound questions about the possibility of transcendent experience in an increasingly secular and disenchanted world. Philosopher Charles Taylor's work on the "immanent frame" of modernity suggests contemporary society has constructed a worldview where transcendence becomes increasingly difficult to access or express. Yet religious tourism's continued popularity indicates persistent desire for experiences exceeding the boundaries of secular rationality (Dubisch, 1995, p. 45). Sacred sites function as deliberate ruptures in the immanent frame spaces where different ontological possibilities remain accessible. The pilgrim temporarily steps outside modern assumptions of a closed materialist universe into environments structured to facilitate encounters with transcendent reality. This philosophical liminality partially explains why religious tourism attracts not only traditional believers but spiritual seekers and even secular individuals curious about experiences beyond ordinary reality (Eade, & Sallnow, 1991, p. 61).

The religious tourist thus navigates between enchanted and disenchanted worldviews, between traditional religious frameworks and contemporary spiritual eclecticism. This navigation itself constitutes a philosophical act an embodied questioning of the boundaries between immanence and transcendence, between materialist and spiritual interpretations of reality (Predko, & Predko, 2020b, p. 136). The tension between authentic spiritual experience and

commodified religious tourism raises philosophical questions about the relationship between economic exchange and sacred value. Critics argue that commercialization inevitably degrades holiness, transforming sacred sites into spiritual theme parks where shallow experience replaces genuine encounter. Yet empirical research suggests more complex realities, with meaningful experiences occurring despite commercial mediations (Predko, & Predko, 2024, p. 71).

Philosopher Erich Fromm's distinction between "having" and "being" modes of existence provides a useful framework. Religious tourism can operate in either mode as acquisition of spiritual experiences and sacred souvenirs (having) or as transformative engagement with ultimate reality (being). Most religious tourists navigate between these modes, sometimes consuming packaged experiences while also opening themselves to genuine encounter. This philosophical tension manifests practically in visitor behavior and site management. Religious tourism developers face ethical questions regarding appropriate commercialization levels, balancing economic sustainability with spiritual integrity. Meanwhile, visitors develop strategies for accessing authenticity within commercialized environments seeking off-hours experiences, engaging with local devotees rather than tourism professionals, or creating personalized rituals within standardized frameworks (Rinschede, 1992, p. 75).

Technological developments continue reshaping religious tourism through virtual reality pilgrimage experiences, augmented reality overlays at sacred sites, and digital communities of practice connecting global pilgrims. These innovations raise philosophical questions about the necessity for authentic holy encounters. Can virtual pilgrimage deliver a meaningful spiritual experience, or does holiness require physical presence? Early research suggests virtual religious experiences supplement rather than replace physical pilgrimage. Digital pilgrims report meaningful experiences through virtual prayer walls, livestreamed rituals, and remote participation, yet typically view these as preparatory or complementary to eventual physical journeys. The COVID-19 pandemic accelerated these digital adaptations, with many traditional pilgrimages developing online alternatives that may persist as accessibility options (Konversky et al., 2021, p. 449).

Augmented reality applications increasingly mediate on-site experiences, providing historical context, translation services, or visualization of past architectural configurations at archaeological religious sites. These tools simultaneously deepen visitor understanding and potentially distance them from direct experience by inserting technological interfaces between pilgrim and sacred space. Religious tourism faces growing sustainability challenges as visitor numbers threaten the physical and spiritual integrity of sacred sites. Mass tourism at locations like Angkor Wat, the Vatican, or Mount Kailash raises concerns about environmental degradation, cultural commodification, and diminished spiritual experience through overcrowding (Rinschede, 1992, p. 87).

Climate change particularly threatens religious sites located in vulnerable coastal areas, mountain regions, or drought-prone zones. Rising sea levels endanger coastal temples in India and Thailand, while changing precipitation patterns threaten desert monasteries and water-dependent ritual sites. These environmental challenges necessitate adaptation strategies that balance conservation with continued pilgrim access. Sustainable religious tourism initiatives have emerged at various sites, implementing visitor quotas, timed entry systems, and environmental management practices. These measures seek to preserve

both physical environments and the possibility of meaningful spiritual experience by limiting visitor density and environmental impacts. However, such restrictions raise ethical questions about equitable access to holiness, potentially privileging wealthy visitors who can afford premium access options (Albera, & Eade, 2015, p. 88).

Religious tourism increasingly involves interfaith encounter as sacred sites attract visitors from diverse traditions. This trend reflects both growing religious pluralism within societies and increased global mobility. Historically exclusive sites now accommodate visitors motivated by comparative religious study, spiritual eclecticism, or cultural interest rather than traditional devotion. These interfaith dimensions create both challenges and opportunities. Site managers navigate complex questions regarding appropriate behavior for visitors from different faith backgrounds, sometimes implementing differentiated access policies or educational requirements. Simultaneously, shared sacred space creates potential for interreligious dialogue and understanding through common appreciation of holiness experiences.

Several intentional interfaith pilgrimage routes have developed in response to this trend, particularly in conflict regions seeking reconciliation. The Abraham Path through the Middle East traces the patriarch's journey through landscapes sacred to Judaism, Christianity, and Islam, while peace pilgrimages in Bosnia-Herzegovina connect sites sacred to Catholic, Orthodox, and Muslim communities. These initiatives reimagine religious tourism as a peacebuilding practice using shared appreciation for holiness to bridge ideological divides. The experience of holiness through religious tourism reveals persistent human yearning for connection with transcendent reality across cultural and historical contexts. Despite secularization theories predicting religion's decline, sacred travel continues attracting millions worldwide, adapting to contemporary conditions while preserving traditional functions.

Religious tourism illuminates fundamental philosophical questions about embodiment, authenticity, mediation, and transcendence in modern contexts. The pilgrim-tourist navigates complex tensions between commercialization and spiritual experience, between traditional religious frameworks and individualized spiritual seeking, between physical presence and digital mediation. These navigations constitute not merely consumer choices but philosophical engagements with ultimate questions of meaning, value, and reality (Albera, & Eade, 2015, p. 99). Sociologically, religious tourism patterns reveal changing dimensions of religious practice, gender dynamics, and globalization effects. The demographics of who visits sacred sites and how these patterns shift over time provides valuable insight into broader social transformations. As religions adapt to modern conditions, their sacred geographies evolve accordingly, with new sites emerging while traditional destinations reinterpret their significance for contemporary audiences.

Going forward, religious tourism faces significant challenges and opportunities through technological innovation, sustainability pressures, and interfaith encounters. How these sacred journeys adapt to these forces will likely determine the continued viability of religious tourism as a mechanism for accessing holiness in increasingly complex global contexts. The persistent appeal of religious tourism suggests that despite modernization's disenchanting effects, humans continue seeking experiences that transcend ordinary reality. Sacred sites persist as locations where such transcendence seems particularly accessible where the veil between immanent

and transcendent realms appears momentarily translucent, offering glimpses of holiness amid ordinary existence.

### Discussion and conclusions

The findings of this study demonstrate that religious tourism is not merely a matter of spiritual consumption or heritage appreciation, but a complex existential practice in which individuals seek embodied experiences of holiness. The integration of pilgrimage with commerce, media, and institutional frameworks reflects the dynamic ways in which sacred experience is both preserved and transformed in modernity. The role of ritual, architecture, sensory environments, and guided interpretation reveals that holiness is not located solely in the object or place, but emerges through interaction between space, belief, and intention. This raises several philosophical and sociological implications. Firstly, the notion of authenticity in sacred experience is not static but negotiated shaped by personal background, communal context, and institutional mediation. Secondly, the commodification of holiness does not necessarily negate transcendence, but introduces new tensions and paradoxes that pilgrims must navigate. Thirdly, religious tourism reveals ongoing re-enchantment within secular society: even in globalized, technologically mediated settings, the human search for the sacred persists in meaningful, adaptive forms. The multiplicity of motivations among religious tourists also challenges binary categories of "pilgrim" and "tourist". Instead, most participants engage in hybrid modes of travel where devotion, curiosity, healing, leisure, and cultural exploration intersect. Gender, globalization, and digital innovation further diversify these patterns, showing that religious tourism is both an individual spiritual journey and a mirror of contemporary social dynamics.

Religious tourism remains a powerful and resilient channel through which individuals encounter holiness in an increasingly disenchanted world. Despite the pressures of commercialization, institutional framing, and global transformation, sacred sites continue to offer pilgrims spaces of meaning, transcendence, and communal belonging. The adaptive nature of religious travel, incorporating tradition, innovation, and personal experience, ensures its continued relevance in the 21st century. This study contributes to the understanding of religious tourism not only as a socio-cultural practice but also as a lived phenomenology of the sacred. By analyzing how holiness is experienced, mediated, and embodied across traditions and geographies, the research highlights the enduring human longing for connection with the transcendent—a longing that persists even amid modern fragmentation. Future research may further explore comparative interfaith pilgrimage, the ethics of sacred space preservation, and the theological implications of virtual sacred experiences in a post-COVID world.

### References

Albera, D., & Eade, J. (Eds.). (2015). *International perspectives on pilgrimage studies: Itineraries, gaps and obstacles*. Routledge.

Єва МОТИЧАК, магістр

ORCID ID: 0009-0001-9421-8849

e-mail: yeva.motychak@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

Aziz, B. N. (2001). Pilgrimage to Kailash: The Indian route. In A. Morinis (Ed.), *Sacred journeys: The anthropology of pilgrimage* (pp. 85–104). Westview Press.

Dubisch, J. (1995). *In a different place: Pilgrimage, gender, and politics at a Greek island shrine*. Princeton University Press

Eade, J., & Sallnow, M. J. (Eds.). (1991). *Contesting the sacred: The anthropology of Christian pilgrimage*. Routledge.

Kharkovshchenko, Y. A., Piletsky, Y. A., & Skoklyuk, Y. O. (2024). Religious faith as a factor of religious security/insecurity in the conditions of the Russian-Ukrainian war. *Culturological almanac*, 3(11), 28–36 [in Ukrainian]. [Харьковщенко, Є. А., Пілецький, Є. А., & Скоклюк, Ю. О. (2024). Релігійна віра як чинник релігійної безпеки / небезпеки в умовах російсько-української війни. *Культурологічний альманах*, 3(11), 28–36]. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2024.3.4>

Konverskyi, A., Predko, O., Kharkovshchenko, Y., Nosenok, B., & Nesterova, M. (2021). Religious security: The coronavirus pandemic and the identification of new contexts. *Obnovljeni Život : časopis za filozofiju i religijske znanosti*, 76(4), 441–456. <https://doi.org/10.31337/oz.76.4.1>

Kostiuk, O., Predko, O., & Predko, D. (2023). Effectiveness of media tools of the Ukrainian chaplaincy in times of war. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 43(6), Article 6. <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2442>

Kuca, Z. (2014). Phenomenon of sanctity in the system of religious and philosophical views. *Elpis*, 16, 61–73. <https://bazhum.muzhp.pl/media/texts/elpis/2014-tom-16/elpis-r2014-t16-s61-73.pdf>

Motychak, Y. (2022). Holiness in the Eastern Christian tradition (on the example of Saints from the Kyiv-Pechersk Lavra). *Religious dialogue and cooperation*, 3(3), 74–80. <https://doi.org/10.47054/RDC223374m>

Motychak, Y. (2023). Religious practices of the saints of the Kyiv-Pechersk Lavra. In V. Bugrov, A. E. Konversky, R. Sapenko, S. V. Rudenko, O. O. Bazaluk, Ya. A. Sobolevsky, B. Trokha, T. Mruz, P. Valchak, P. Ya. Ferensky, A. M. Ermolenko, O. O. Rafalsky, S. L. Yosypenko, V. V. Klos, K. Santibanez, S. O. Terepyshchy, O. V. Batrimenko, F. P. Vlasenko, I. S. Dobronravova, . . . P. P. Shlyakhtun (Eds.), *The days of science of the faculty of philosophy-2023* (pp. 424–427). Publishing and polygraphic center "Kyiv University" [in Ukrainian]. [Мотичак, Є. (2023). Релігійні практики святих Києво-Печерської Лаври. У В. Бугров, А. Є. Конверський, Р. Сапенко, С. В. Руденко, О. О. Базалук, Я. В. А. Соболевський, Б. Троха, Т. Мруз, П. Вальчак, П. Я. Ференський, А. М. Єрмоленко, О. О. Рафальський, С. Л. Йосипенко, В. В. Клоос, К. Сантібанез, С. О. Терепищій, О. В. Батрименко, Ф. П. Власенко, І. С. Добронравова, . . . П. П. Шляхтун (Ред.), *Дні науки філософського факультету-2023* (с. 424–427). Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"]. <https://daysofscience-knu.net.ua/index.php/conference/issue/view/12/79>

Otto, R. (1917). *Das Heilige – Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. Trewendt & Granier.

Predko, D., & Predko, O. (2020a). Imperatives of spirituality: Essence and key meanings. *Beitrag zur Philosophie: An International Journal of Philosophy*, 10(1), 69–78.

Predko, O., & Maksymenko, I. (2023). Orthodoxy in the face of contemporary challenges: The Ukrainian context. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 43(8), Article 3. <https://doi.org/10.55221/2693-2148.2449>

Predko, O., & Predko, D. (2020b). Worldview essence and cosmic connotations of religious feelings. *Philosophy and Cosmology*, 25, 131–139. <https://doi.org/10.29202/phil-cosm/25/11>

Predko, O., & Predko, D. (2024). Religious Security: Its essence and main factors (Ukrainian Context). *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(3), 58–73. <https://digitalcommons.georgefox.edu/cgi/viewcontent.cgi?Article=2516&context=ree>

Predko, O., Kostiuk, O., & Predko, D. (2024). Religious faith: Personal forms of presentation. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 79(2), 163–174. <https://doi.org/10.31337/oz.79.2.3>

Rinschede, G. (1992). Forms of religious tourism. *Annals of Tourism Research*, 19, 51–67. [https://doi.org/10.1016/0160-7383\(92\)90106-Y](https://doi.org/10.1016/0160-7383(92)90106-Y)

Отримано редакцію журналу / Received: 06.04.25

Прорецензовано / Revised: 17.04.25

Схвалено до друку / Accepted: 26.05.25

## ДОСВІД СВЯТОСТІ: РЕЛІГІЙНИЙ ТУРИЗМ У СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

**Вступ.** Досліджено феномен святості через релігійний туризм у сучасному суспільстві, розглянуто його філософські засади, соціологічну динаміку та еволюцію практик. Наголошено, що релігійний туризм являє собою унікальне перехрестя духовності, комерції, культурної спадщини та особистих пошуків трансцендентності. Спируючись на такі теоретичні засади, як *mysterium tremendum et fascinans* Рудольфа Отто та концепція ієрофанії Мірчі Еліаде, порушено питання про те, чому певні фізичні локації визначаються як священні і як вони формують духовний досвід паломників.

**Методи.** Основною дослідження є міждисциплінарний набір якісних методологічних підходів, які дозволяють комплексно охопити феномен святості в контексті релігійного туризму. Зокрема, герменевтичний підхід використано для інтерпретації богословських і філософських текстів, що розкривають сутність і прояв святості. Особливу увагу приділено концепціям *mysterium tremendum*

*et fascinans* Рудольфа Отто та ієрофанії Мірчі Еліаде, а також релігійним нарративам і паломницьким свідченням. У свою чергу, структурно-функціональний метод дозволяє дослідити роль релігійного туризму у підтримці духовної ідентичності, соціальної єдності та морального порядку. Прикладом слугують хадж в ісламі чи культ марійських святинь у католицизмі. Для розкриття особистісного досвіду святості залучається феноменологічний метод, який фокусується на сенсорних і емоційних переживаннях паломників у сакральних просторах, таких як Єрусалим, Люрд чи Варанасі. Додатково психологічний підхід допомагає проаналізувати внутрішні мотивації релігійних мандрівників, їхні пошуки зцілення, надії чи емоційної рівноваги, що особливо проявляється під час паломництва до місць марійських об'явлень. Зрештою, комунікативний підхід дає змогу дослідити, як сакральний досвід передається через мову, нарративи, релігійних гідів, а також сучасні цифрові медіа – зокрема в контексті віртуальних паломництв і онлайн-спільнот, які набули поширення під час пандемії COVID-19.

**Результати.** Показано, що досвід святості опосередковується через чуттєве залучення, символічний простір і спільну участь. Сакральні місця функціонують як архітектурні та нарративні фасилітатори духовної трансформації. Дослідження висвітлює напруженість між комерціалізацією та автентичністю, показуючи, як паломники орієнтуються в інституційних межах, економічному тиску та особистій відданості. Гендер, глобалізація та цифрові технології ще більше змінюють досвід паломництва, створюючи плюралістичний та гібридний релігійний простір.

**Висновки.** Доведено, що релігійний туризм залишається життєво важливим шляхом до переживання святості в сучасному світі. Виявлено, що, незважаючи на процеси секуляризації та комерціалізації, паломництво продовжує відображати наполегливі пошуки людством сенсу та трансцендентності. Сталість сакральних місць постає як нагальна проблема, що вимагає балансу між збереженням і доступом до них. Феномен релігійного туризму, таким чином, ілюструє адаптивну і тривалу природу залучення до сакрального в сучасному суспільстві.

**Ключові слова:** святість, релігійний туризм, паломництво, сакральні місця, духовний досвід.

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

УДК 2-17:2-42(73)"18/19"

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.25.5>Роман ОРЛОВСЬКИЙ, асп.  
ORCID ID: 0000-0002-6924-3866  
e-mail: orv1979@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

## ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ОБРАЗУ АНТИХРИСТА В РЕЛІГІЙНІЙ ДОКТРИНІ ЧАРЛЬЗА ТЕЙЗА РАССЕЛА

**Вступ.** Наголошено, що в періоди глибоких соціальних змін у всі часи набувають актуальності апокаліптичні образи, які стають джерелом пошуку відповіді на тривожні запити суспільства. Однією з ключових постатей християнської апокаліптики залишається Антихрист як есхатологічне джерело духовної загрози. На межі XIX–XX століть цей образ осмислював Ч. Рассел, засновник руху "Міжнародні дослідники Біблії", якому був властивий акцент на інтерпретації есхатологічних подій світової історії.

**Методи.** Аналіз здійснено в межах релігієзнавчого підходу з урахуванням історичного, догматичного та есхатологічного контекстів. Для досягнення результатів дослідження було використано такі наукові методи: історичний, казуальний, компаративний та герменевтичний.

**Результати.** Показано, що, живучи наприкінці XIX століття, Ч. Рассел опонував новим течіям у богослов'ї, що тенденційно ототожнювали Антихриста з конкретною особою. Ч. Рассел розкривав, що цей есхатологічний персонаж є інституціоналізованою релігійною системою, яка отримала розвиток упродовж століть християнської ери – папстві. Продемонстровано, що для Рассела Антихрист – це не конкретний понтифік, а структурована система духовного відступництва, яка виникла на ґрунті злиття політичної та релігійної влади на християнському Заході.

Досліджено джерела аргументації Ч. Рассела, такі як біблійні тексти і широкий спектр історичних джерел, зокрема праці католицьких авторів, дослідження світських істориків та літературу протестантського походження. Визначено, що Ч. Рассел окреслює часові межі становлення та занепаду системи Антихриста, трактуючи період 1260-х років як пророчий інтервал, протягом якого папство здійснювало світське панування. Особливу увагу приділено доктринальним елементам, які Ч. Рассел вважав ознаками системи Антихриста: намаганням підроблення Тисячолітнього царства Христа, ідеї про непомилність церкви, заборони самостійного читання Біблії, вчення про безсмертя душі, чистилище, індульгенції, а також месі як підробиці жертви Христа. Досліджено і розгляд Ч. Расселом числа 666 як символічної характеристики папства через латинський титул "Vicarius Filii Dei".

**Висновки.** Підкреслено вплив соціокультурного та історичного контексту кінця XIX – початку XX століття на формування богословських та пророчих інтерпретацій Ч. Рассела. При цьому особливо важливою є його здатність аргументовано відстоювати власні позиції, спираючись на широку базу історичних фактів та документів, що сприяє глибшому розумінню протестантської критики папства як системи.

**Ключові слова:** Чарльз Тейз Рассел, Антихрист, папство, пророчі періоди, число звіра 666, папське Тисячоліття, протестантизм, католицизм.

### Вступ

У періоди суспільно-політичних потрясінь посилюється увага суспільства до релігійної сфери, яка виявляється, зокрема, через зростання апокаліптичних очікувань. Варто зазначити, що навіть нещодавні події в Україні та світі не були винятком. Прикладами посилення апокаліптичних очікувань наприкінці минулого століття були Чорнобильська катастрофа та події під час розпаду СРСР. Резонансна діяльність псевдорелігійного руху "Біле братство" на початку 1990-х років в українських містах, який наголошував на близькості кінця світу та використовував символіку "числа звіра" 666, досі не стерлася з громадської свідомості (Морі, 2021). Серед відносно недавніх подій, які підігрівали появу есхатологічних інтерпретацій, назвемо початок збройної агресії Росії у 2014 році і подальше повномасштабне вторгнення 2022 р., а також пандемію COVID-19.

Концепція Антихриста – важливий елемент християнської есхатології, який відіграє ключову роль у сприйнятті завершення земної історії. Аналізуючи образ Антихриста, різні релігійні діячі намагалися визначити джерела духовної небезпеки, уникнення якої, на їхню думку, мало практичне значення для віруючих. На межі XIX–XX століть ця тема привернула увагу Ч. Рассела (1852–1916) – засновника Товариства Вартової Башти Біблій і трактатів та мілленаристського руху "Міжнародні дослідники Біблії". Цей релігійний діяч особливу увагу приділяв питанням другого приходу Христа та Тисячолітнього царства. Оскільки вчення Ч. Рассела й досі справляє помітний вплив у релігійному середовищі, постає

актуальна потреба осмислити його розуміння образу Антихриста через призму його переконань.

**Метою** цього дослідження є аналіз поглядів Ч. Рассела на біблійний образ Антихриста в контексті його есхатологічних поглядів, а також виявлення уявлень про духовні загрози, які, на думку Ч. Рассела, супроводжують вияви цієї постаті. У межах поставленої мети можна виокремити кілька завдань: 1) з'ясувати історичну джерельну базу, на яку спирався Ч. Рассел у своїй аргументації під час висвітлення власної інтерпретації образу Антихриста; 2) проаналізувати основні теологічні та історичні риси, які, за його міркуваннями, становлять природу Антихриста як есхатологічного персонажа; 3) дослідити, як Ч. Рассел пояснював значення числа 666 і яке місце це тлумачення посідає у його вченні.

**Огляд літератури.** Питання розвитку уявлень про постать Антихриста як ключового есхатологічного персонажа християнської традиції знайшло відображення у низці закордонних і вітчизняних досліджень. Зокрема, ґрунтовну історіографію розвитку цього образу від ранньохристиянської доби до сучасності представлено у монографії Ф. Алмонда "Антихрист. Нова біографія" (Almond, 2020). У магістерській роботі Р. Кромптона "Виникнення та розвиток доктрини Вартової Башти про Тисячоліття" здійснено порівняльний аналіз підходів різних богословських шкіл до есхатології з особливим акцентом на ставленні Ч. Рассела до цієї тематики (Crompton, 1993). Дж. Кріссайдс у книзі "Свідки Єгови: Новий вступ" також торкається питання Антихриста, аналізуючи сучасну позицію цієї деномінації щодо апокаліптичної тематики (Chryssides, 2022, р. 113). Автор підкреслює, у яких аспектах інтерпретація образу

© Орловський Роман, 2025

Антихриста у Свідків Єгови відходить від класичних протестантських поглядів.

Серед вітчизняних досліджень варто відзначити роботи, присвячені есхатологічним уявленням у протестантському середовищі США XIX століття. Зокрема, Б. Куриляк у своїх публікаціях висвітлює позиції адвентистської традиції щодо апокаліптичної символіки. В одній зі статей (Kuryliak, 2023a) автор докладно аналізує образ "звіра з моря" з 13-го розділу Книги Об'явлення, який часто ототожнюється з Антихристом. В іншій праці (Kuryliak, 2023b) Б. Куриляк звертається до сучасних інтерпретацій числа 666, особливо в контексті пандемії COVID-19, де "знак звіра" трактується як образ примусової вакцинації як ознаки належності до Антихриста. А у статті Т. Розової, Е. Мартинюк та О. Никитченко "Актуалізація есхатології: ідеї "Спасителя" та "Антихриста" в умовах сучасної війни" аналізується вплив апокаліптичних уявлень на масову свідомість у контексті війни в Україні, розглядається, як апокаліптичні уявлення впливають на масову свідомість під час цієї війни в. Автори наголошують, що в умовах соціального напруження з'являються тлумачення, які приписують окремим політичним фігурам риси Антихриста (Розова та ін., 2023, с. 218).

*Наукова новизна дослідження* полягає у тому, що вперше в українському релігієзнавстві здійснено комплексний аналіз ставлення Ч. Рассела до образу Антихриста як есхатологічного персонажа. У межах роботи також виявлено внесок Рассела у розвиток апокаліптичної тематики в протестантському середовищі, а саме: окреслення хронологічних віх історії християнства в контексті есхатології, звернення уваги на тлумачення біблійних пророчих періодів, символіки числа звіра, критеріїв розпізнання духовної загрози та ідентифікації Антихриста. Результати дослідження поглиблюють розуміння еволюції есхатологічних уявлень у новітніх релігійних рухах протестантського спрямування.

#### Методи

Для досягнення поставленої мети в дослідженні було використано низку наукових методів, характерних для сучасного релігієзнавства. Герменевтичний метод дозволив здійснити глибокий аналіз літературних і наукових джерел, зокрема текстів Ч. Рассела. У межах цього методу було виокремлено ключові ідеї щодо образу Антихриста, притаманні його релігійному вченню. Компаративний метод застосовано для зіставлення уявлень Ч. Рассела про Антихриста з поширеними протестантськими поглядами, що побутували в США в другій половині XIX століття. Метод історизму дав змогу розглядати концепцію Ч. Рассела щодо динаміки виникнення та розвитку постаті Антихриста в історичній перспективі. Казуальний метод використовувався для виявлення причинно-наслідкових зв'язків між релігійними доктринами, які Рассел виокремив як учення Антихриста. Усі зазначені методи доповнювали один одного, сприяючи комплексному осмисленню образу Антихриста в богословській спадщині Ч. Рассела.

#### Результати

Питання ідентифікації біблійного Антихриста посідає вагомe місце в ученні Ч. Рассела й нерозривно пов'язане з його уявленнями про перебіг есхатологічних подій. Центральним елементом його переконань є ідея настання Тисячолітнього царства – періоду, в якому Христос має поступово замінити людські уряди та встановити на землі досконалий порядок, що принесе фізичне, моральне та духовне благословення для людства і відкриє шлях до вічного життя. Ключовим у його есхатології було усвідомлення, що Другий прихід Ісуса Христа відбувся у 1874 році невидимим чином, а в 1914 році розпочнеться

ера Тисячолітнього царства, яка стане видимим виявом цього пришествя (Орловський, 2022, с. 18–19). У цьому контексті питання розпізнання ознак Другого приходу Христа набуває ключового значення, оскільки, на думку Ч. Рассела, нерозуміння цієї події автоматично веде до спотвореного уявлення про природу Антихриста.

Ч. Рассел стверджував, що більшість християн, не розпізнаючи часу та природи Другого приходу, помиляються також і у визначенні сутності Антихриста та пов'язаних з ним небезпек. У цьому зв'язку він писав: "Нездатність розпізнати День Господній та Його присутність у день, коли Його присутність має настати, піддає тих, хто не розпізнає Його, постійному обману та хибним доктринам Антихриста та засліплює їх щодо великих істин та особливих привілеїв цього дня" (Russell, 1923a, p. 268).

Значення теми Антихриста для Ч. Рассела підтверджується як кількістю його згадок, так і обсягом викладу в його працях. Найповніше його концепція представлена в розділі "Чоловік гріха – Антихрист" книги "Надійшов час", який охоплює майже 100 сторінок тексту (Russell, 1923a, pp. 267–362). Крім того, ця тематика порушується у численних статтях журналу "Вартова Башта", а також у матеріалах публічних виступів Ч. Рассела (Russell, 2009).

У своїй аргументації Ч. Рассел широко використовував біблійні образи, інтерпретуючи їх в есхатологічному ключі. Він зазначав, що постать Антихриста чітко окреслена у Святому Письмі під різними назвами (Russell, 1923a, pp. 271–272), зокрема:

1. Апостол Павло називає його "нечестивим", "Чоловіком гріха", "таємницею беззаконня", "Антихристом" і "сином погібелі" (2 Сол. 2).

2. Пророк Даниїл характеризує його як "гідоту спустошення" (Дан. 11:31; 12:11) та "малий ріг", що виростає з "жахливого звіра" (Дан. 7).

3. Ісус Христос, за інтерпретацією Рассела, також згадує цього персонажа, посилаючись на пророцтво Даниїла про "гідоту спустошення" (Мт. 24:15).

4. В Об'явленні Івана Богослова (розд. 13) Антихрист представлений в образі "звіра, що виходить із моря" (Об. 13:1–8).

Ч. Рассел стверджував, що біблійні образи Антихриста не можна вважати належними до конкретної фізичної особи. За його переконанням, неможливо, щоб одна людина упродовж такого короткого періоду – трьох з половиною років (див. Дан.7:25, Об'явл. 13:5) – отримала б всевітнє визнання, що люди почали б поклонятися їй як Богові у відбудованому Єрусалимському храмі, А саме такий наратив був поширений серед деномінацій американського протестантизму на зламі XIX–XX століть. Для підкріплення своєї думки Ч. Рассел наводить приклади історичних постатей, таких як Олександр Македонський, Юлій Цезар, Наполеон та Мухамед, які навіть за довший період не здобули "навіть тисячної долі того" поклоніння та впливу, що приписується образу Антихриста (Russell, 1923a, pp. 273–274).

Виходячи з цього, Ч. Рассел розглядає "Чоловіка гріха" як символічний образ, що відповідає не конкретній особистості, а системі або владному інституту. Аналогічно, символічним, на його думку, є і період правління у "три з половиною роки".

Ч. Рассел трактує образ Антихриста як тандем зіпсованої релігійної системи та світської влади. Важливо розуміти, як він наголошує, що ця система не походить із язичницьких релігійних традицій – ісламу чи буддизму. Вона виникає всередині християнського середовища, оскільки, за його словами, ключовим є те, що Антихрист "сяде в Божому храмі", який він ототожнює з Християнською церквою, що є "справжнім Храмом Божим". Таким чином, Ч. Рассел наголошує, що ця богопротивна

система має бути християнською і включати значну кількість віруючих, які називають себе християнами (Russell, 1923a, p. 276).

Проаналізувавши розвиток християнської церкви, Ч. Рассел однозначно ідентифікує, що "єдиною системою", яка відповідає біблійним пророцтвам про Антихриста, є папство. Водночас він робить акцент, що під цим поняттям слід розуміти саме церковно-державну владний інститут, а не кожного католика окремо, ні священників чи навіть конкретного папу римського (Russell, 1923a, p. 277). Рассел підкреслює: "Я не кажу, що всі члени католицької церкви стали гидотою перед Господом, але тут зображено папство як СИСТЕМУ – церковно-державну організацію" (Russell, 1879).

Для підтвердження своїх позицій Ч. Рассел широко використовував праці як світських істориків, так і конфесійних авторів. Водночас він наголошував, що у своїй аргументації спирається винятково на авторитетні наукові джерела, а не на упереджені конфесійні судження (Russell, 1923a, p. 277).

Серед авторитетних джерел, на які спирався Ч. Рассел, особливе місце посідає праці британських істориків Едварда Гіббона (Gibbon, 1781) та Генрі Вайта (White, 1850), які підходили до аналізу світової та, зокрема, церковної історії з позицій світської, нерелігійної науки.

Серед праць протестантських авторів, на які посилався Ч. Рассел, варто виокремити такі, як:

- німецький протестантський теолог і церковний історик Філіп Шафф (Schaff, 1958);
- німецький лютеранський теолог Йоган Куртц (Kurtz, 1878);

- німецький лютеранський історик Йоган Мосхайм (Mosheim, 1847);

- американський теолог і історик Джордж Фішер (Fisher, 1885);

- американський історик-конгрегаціоналіст Джон Лорд (Lord, 1873);

- швейцарський протестантський священник та історик Реформації Жан-Анрі Мерль д'Обіньє (D'Aubigne, 1997);

- англійський історик Джон Фокс (Fox, 1975);

- британський історик Томас Маколей (Macaulay, 1880).

Ч. Рассел також посилався на праці католицьких авторів, зокрема, це:

- Томас Джон Кейпел – британський католицький священник високого рангу (Capel, 1885),

- Луцій Ферраріс – італійський францисканський каноніст (Ferraris, 1863).

Щодо перерахованих дослідників варто зазначити, що більшість із них належала до протестантської традиції, що може впливати на їхній погляд на історію церкви, проте Ч. Рассел не ігнорував і праці католицьких джерел. Релігійний діяч не ставив за мету очорнити католицьку церкву або викликати релігійну нетерпимість. Він підкреслював, що у своїх дослідженнях уникає використання джерел, пов'язаних із єзуїтами, які мали сумнівну репутацію, натомість покладається на католицькі офіційні документи, прагнучи об'єктивно подати історичну картину (Russell, 1923a, p. 357).

Також Ч. Рассел, керуючись власними переконаннями, окреслив історію християнства, виокремивши в ній ключові періоди піднесення та занепаду папської влади (табл. 1).

Таблиця 1

Періоди розвитку та падіння Антихриста згідно з поглядами Ч. Рассела

Дата	Події
<i>Період розвитку Папства</i>	
Близько 50 р. н. е.	За часів апостола Павла починає таємно діяти потворне честолюбство.
300 р. до 494 р. н. е.	Розвивається організована церковна ієрархія, у якій кожен керівник церкви в Римі (папа) вважається Головою церкви.
539 рік н. е.	Дата, коли папи <i>почали</i> застосовувати цивільну владу та силу.
800 р. н. е.	Папу було визнано Царем над царями, Імператором над імператорами, "ще одним Богом на землі".
<i>Періоди занепаду папського впливу</i>	
близько 1400 р.	Початок періоду Реформації через праці Джона Вікліфа, а далі – Яна Гуса, Мартина Лютера та інших протестантських лідерів.
1800-1806 рр. н. е.	Період успіхів Наполеона, занепад папства і падіння Священної Римської імперії.
1870 р. н. е.	Остаточне відкинення папи як правителя Рима і папських округів в Італії. Папство втрачає будь-яку світську та політичну владу.
1914 р. н. е.	Очікуване остаточне згасання католицької ієрархії при настанні Тисячолітнього царства Христа.

Джерело: (Russell, 1923a, p. 355)

Крім того, як було зазначено вище, Ч. Рассел інтерпретував біблійні пророчі періоди, пов'язані з пануванням "малого рогу" або "звіра", як символічні часові відрізки. Згідно з його розумінням, такі вирази, як "час, часи та пів часу", "сорок два місяці" та "тисяча двісті шістьдесят днів" потрібно вираховувати згідно з принципом: один символічний день становить один буквальний рік (Орловський, 2022, с. 19–20). Таким чином, період панування Антихриста тривав 1260 буквальних років. Ч. Рассел пов'язував початок цього періоду з 539 р. н. е, коли вступив у силу едикт імператора Юстиніана, виданий у 534 р. н. е., Едикт визначав, що Папа Римський отримав титул керівника "усіх пресвятих церков Бога", а отримав офіційного визнання своєї влади над містом Рим. Це вважалося моментом офіційного встановлення папства як політичної та релігійної сили (Russell, 1923a, p. 354; Russell, 1923b, pp. 74, 77). Кінець цього 1260-річного періоду Ч. Рассел датував 1799 роком, коли під час єгипетської кампанії Наполеона відбулося тимчасове падіння світської влади папства (Russell, 1923b, pp. 40, 50).

Особливу увагу Ч. Рассел приділяв питанню "підробленого Тисячоліття" – періоду, коли папство видавало своє панування за справжнє Тисячолітнє царство Христа, яке має настати після Другого приходу. Він вважав, що папське "Тисячоліття", сповнене невіглаством, забобонами та обманом, розпочалося у 800 р. н. е., коли Карл Великий був коронований імператором "Священної Римської імперії". У той час Карл Великий надав політичну владу Папі Римському в цьому державному утворенні. Кінець цього "Тисячоліття папства" припав на 1806 рік – завершення правління останнього імператора Франциска II (Russell, 1923a, p. 354).

Основні риси папства, на які звертає увагу Ч. Рассел:

1. Доктрина непомильності церкви. Церква постановила свої рішення вищими за Біблію, а людські постанови стали мірилом віри. Це, згідно з твердженнями Ч. Рассела, була перша велика помилка, яка проклала шлях для подальших помилок (Russell, 1923a, pp. 318–319).

2. Заборона особистого читання Біблії. Створення перекладів Біблії національними мовами було заборонено, так само як і продаж Біблійних текстів без

дозволу єпископа. Хоч у XIX столітті така заборона вже не була абсолютною, однак папство виступало проти "Біблійних товариств", які намагалися поширювати Святе Письмо серед різних народів (Russell, 1923a, pp. 319–322).

3. Учення про природне безсмертя душі, запозичене з грецької філософії, призвело до ідеї вічних страждань у пеклі. Рассел вважає, що це вчення образливо зневажає Божий характер, мудрість і милосердя та його план щодо людства (Russell, 1923a, pp. 323).

4. Учення про чистилище мало на меті пом'якшити страх перед пеклом і закріпити владу папства. Папство проголосило, що володіє "ключами від аду і смерті", що дало підстави для молитов за померлих, які стали джерелом фінансового збагачення (Russell, 1923a, pp. 324).

5. Практика Індульгенцій, на думку Ч. Рассела, майже дозволяла скоювати гріхи без покарання. Це призвело до зростання злочинності та сприяло суспільному невдоволенню, що завершилось протестами проти церкви (Russell, 1923a, pp. 325–326).

6. Меса (літургія), на відміну від протестантського обряду Вечері Господньої, розглядається як принесення жертви, ритуал, коли священник перетворює хліб і вино на справжнє тіло і кров Христа. Ч. Рассел цитує католицькі джерела, наголошуючи, що таким чином папство замінює однократну і повну жертву Христа на "підроблену жертву" Меси, що він вважає обманом (Russell, 1923b, p. 102).

У межах нашого дослідження розглянемо ще один аспект, який стосується образу Антихриста – це число звіра 666 (Об'явл. 13:18). У посмертній праці Ч. Рассела "Довершена таємниця" його однодумці висвітлили його пропозицію щодо інтерпретації цього числа (Woodworth, & Fisher, 1918, p. 215). Ч. Рассел пов'язує це число з титулом "VICARIVS FILII DEI" – "Намісник Сина Божого" – як символу папського Риму. За допомогою системи латинської римської нумерації Рассел та його однодумці підрахували числове значення цього титулу й отримали саме 666, що, на їхню думку, є символічним підтвердженням пророчих писань (табл. 2).

Таблиця 2

Числове описання числа звіра в інтерпретації Ч. Рассела та його однодумців

V	I	C	A	R	I	V	S	F	I	L	I	I	D	E	I	Total
5	1	100	0	0	1	1	0	0	1	0	1	1	500	0	1	666

Джерело: (Woodworth, & Fisher, 1918, p. 215)

Ч. Рассел наголошує, що цей титул міститься на папській короні. Однак це найменування він вважає незаконним, оскільки Папа за своєю природою не може бути "заступником" або "намісником" Христа, адже лише сам Христос є істинним Помазанцем і Царем. Таким чином, надання Папі такого титулу релігійний діяч розцінює як богохульство (Russell, 2009; Woodworth, & Fisher, 1918, pp. 215–216). Отже, число 666 у контексті релігійного вчення Ч. Рассела – це не просто символічне число, а важлива ознака, що розкриває сутність і природу папства як системи, яка втілює опір і підробку проти Божого задуму встановлення його Царства. Папство вбачається Ч. Расселом як імітація Божого Царства, що перешкоджає встановленню справжнього Тисячолітнього царства Христа, обіцяного в Писанні. Підміна справжньої надії Церкви фальшивою владою є головним критерієм визначення папства як Антихриста. Важливо зазначити, що він не вважав переслідування інакомислення папством, інквізицію найважливішим критерієм для ідентифікації Антихриста. Найсуттєвішим для Ч. Рассела було те, що Антихрист замінює Христа і встановлює підробку Тисячолітнього царства та біблійного вчення (Russell, 1923a, p. 301).

#### Дискусія і висновки

Погляди Ч. Рассела містяться у традиційній канві класичного розуміння папства як прояву Антихриста. Водночас, живучи наприкінці XIX століття, він опонував новітнім інтерпретаціям, які розглядали Антихриста як конкретну особистість, відстоюючи натомість ідею Антихриста як системи – складної інституційної структури, а не окремої персони. Він однозначно ідентифікує цю систему з папством, підкреслюючи, що йдеться не про конкретного Папу, а про інституцію загалом.

Дослідження показує, як сильно впливало історичне та культурне середовище на формування світогляду та інтерпретацій релігійного діяча, але водночас демонструє здатність Ч. Рассела чітко і аргументовано висловлювати свої думки. Для підкріплення своїх позицій він широко використовував історичні документи світських, протестантських і навіть католицьких авторів, що свідчить про прагнення до об'єктивності і всеосяжності висвітлення цієї теми.

Ч. Рассел визначає хронологічні віхи розвитку та заходу системи Антихриста, вказує період, що охоплює 1260 років панування папства, наділеного світською

владою, а також окреслює феномен "підробленого Тисячоліття" – періоду фальшивого царювання, яке папство проголосило за здійснення обітниць Христового Тисячолітнього царства.

Особливу увагу приділено доктринальним аспектам, які, на думку Ч. Рассела, стали джерелом духовної небезпеки: забороні вільного вивчення Біблії, помилковим уявленням про долю померлих і чистилище, а також літургійній практиці меси, яку він вважає підробкою єдиної жертви Христа.

Окремо варто відзначити трактування числа звіра 666 як символічного позначення папської влади, що підтверджує ідентифікацію папства як Антихриста.

Отже, погляди Ч. Рассела формують важливу частину традиційної протестантської критики папства, яка поєднує історичний аналіз із богословською інтерпретацією, пропонує системний погляд на природу антихристиянської сили в історії Церкви.

#### Список використаних джерел

- Морі, Є. (2021, 10 листопада). *Кінець світу перенесено на невизначений термін. Історія секти "Біле братство" в Україні*. Суспільне. Новини. <https://suspipline.media/78476-kiniec-svitu-pereneseno-na-neviznachenij-termin-istoria-sekti-bile-bratstvo-v-ukraini/>
- Орловський, Р. В. (2022). Часові аспекти віровчення Свідків Єгови: Вітики та трансформація. *Філософсько-релігієзнавчі студії "Графе"*, 3, 16–23. <https://www.grafe.ugi.edu.ua/index.php/Science/article/view/36/48>
- Розова, Т. В., Мартинюк, Е. І., & Никитченко, О. Е. (2023). Актуалізація есхатології: Ідеї "Спасителя" та "Антихриста" в умовах сучасної війни. *Культурологічний альманах*, 3, 213–219. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.3.30>
- Almond, P. C. (2020). *The Antichrist: A New Biography*. Cambridge University Press. <https://www.amazon.com/Antichrist-Biography-Philip-C-Almond/dp/1108479650>
- Capel, T. J. (1885). *The Pope: The Vicar of Christ, the Head of the Church*. Frederick Pustet company.
- Chrystides, G. D. (2022). *Jehovah's Witnesses: A New Introduction*. Bloomsbury Academic.
- Crompton, R. G. (1993). *The origins and development of the watch tower doctrine of the millennium* [Masters thesis, Durham University]. <http://theses.dur.ac.uk/5685/>
- D'Aubigne, J. H. M. (1997). *History of the Reformation of the Sixteenth Century*. AGES Software.
- Ferraris, L. (1863). *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica, nec non ascetica, polemica, rubricistica, historica*. J.-P. Migne.
- Fisher, G. P. (1885). *Outlines of universal history, designed as a text-book and for private reading*. Ivison, Blakeman, Taylor, and company.
- Fox, J. (1975). *Fox's Book of Martyrs* (W. B. Forbush, Ed.). Zondervan.
- Gibbon, E. (1781). *The History of the decline and fall of the Roman Empire* (T. 2). W. Strahan, and T. Cadell.
- Kurtz, J. H. (1878). *Text-Book of Church History, Two Volumes in One*. Smith, English & Co.

- Kuryliak, B. (2023a). The beast from the earth (Rev. 13:11-18) in the interpretation of the Adventist pioneers. *Multiversum. Philosophical Almanac*, 1(2)(178), 125–147. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2023.2.1.8>
- Kuryliak, B. (2023b). The number 666: Hermeneutic principles of early adventists. *Multiversum. Philosophical Almanac*, 1(1)(177), 167–184. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2023.1.1.9>
- Lord, J. (1873). *The Old Roman World: The Grandeur and Failure of Its Civilization*. Scribner, Armstrong & Company.
- Macaulay, T. B. (1880). *The history of England from the accession of James the Second*. Aldine Bk. Pub. Co.
- Mosheim, J. L. (1847). *Mosheim's church history, of the first two centuries*. C.W. Bentley.
- Russell, C. T. (1879). Babylon is fallen. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 1(5), Article 1.
- Russell, C. T. (1923a). *The time is at hand*. International Bible Students Association.
- Russell, C. T. (1923b). *The kingdom come*. International Bible Students Association.
- Russell, Ch. T. (2009). *What Pastor Russell said: Charles Russell answers hundreds of questions regarding his faith*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Schaff, P. (1958). *History of the Christian Church* (3th Ed.). Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- White, H. (1850). *Elements of universal history on a new and systematic plan: From the earliest times to the Treaty of Vienna ...* W.A. Leary & Co.
- Woodworth, C. J., & Fisher, G. H. (1918). *The finished mystery*. International Bible Students Association.

#### References

- Almond, P. C. (2020). *The Antichrist: A New Biography*. Cambridge University Press. <https://www.amazon.com/Antichrist-Biography-Philip-C-Almond/dp/1108479650>
- Capel, T. J. (1885). *The Pope: The Vicar of Christ, the Head of the Church*. Frederick Pustet company.
- Chrystides, G. D. (2022). *Jehovah's Witnesses: A New Introduction*. Bloomsbury Academic.
- Crompton, R. G. (1993). *The origins and development of the watch tower doctrine of the millennium* [Masters thesis, Durham University]. <http://theses.dur.ac.uk/5685/>
- D'Aubigne, J. H. M. (1997). *History of the Reformation of the Sixteenth Century*. AGES Software.
- Ferraris, L. (1863). *Prompta bibliotheca canonica, juridica, moralis, theologica, nec non ascetica, polemica, rubricistica, historica*. J.-P. Migne.
- Fisher, G. P. (1885). *Outlines of universal history, designed as a text-book and for private reading*. Ivison, Blakeman, Taylor, and company.
- Fox, J. (1975). *Fox's Book of Martyrs* (W. B. Forbush, Ed.). Zondervan.
- Gibbon, E. (1781). *The History of the decline and fall of the Roman Empire* (T. 2). W. Strahan, and T. Cadell.

- Kurtz, J. H. (1878). *Text-Book of Church History, Two Volumes in One*. Smith, English & Co.
- Kuryliak, B. (2023a). The beast from the earth (Rev. 13:11-18) in the interpretation of the Adventist pioneers. *Multiversum. Philosophical Almanac*, 1(2)(178), 125–147. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2023.2.1.8>
- Kuryliak, B. (2023b). The number 666: Hermeneutic principles of early adventists. *Multiversum. Philosophical Almanac*, 1(1)(177), 167–184. <https://doi.org/10.35423/2078-8142.2023.1.1.9>
- Lord, J. (1873). *The Old Roman World: The Grandeur and Failure of Its Civilization*. Scribner, Armstrong & Company.
- Macaulay, T. B. (1880). *The history of England from the accession of James the Second*. Aldine Bk. Pub. Co.
- Mori, E. (2021, November 10). *The end of the world has been postponed indefinitely. The history of the White Brotherhood sect in Ukraine*. Suspilne. Novyny [in Ukrainian]. <https://suspilne.media/78476-kinec-svitu-pereneseno-na-nevznaceni-termin-istoria-sekti-bile-bratstvo-v-ukraini/>
- Mosheim, J. L. (1847). *Mosheim's church history, of the first two centuries*. C.W. Bentley.
- Orlovskiy, R. V. (2022). Temporal aspects of the creed of Jehovah's Witnesses: Origins and transformation. *"Grafe" Philosophical and Religious Studies*, 3, 16–23. [in Ukrainian] <https://www.grafe.ugi.edu.ua/index.php/Science/article/view/36/48>
- Rozova, T. V., Martynuk, E. I., & Nikitchenko, O. E. (2023). Update of Eschatology: Ideas of "Savior" and "Antichrist" in the conditions of modern war. *Culturological almanac*, 3, 213–219 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.31392/cult.alm.2023.3.30> [in Ukrainian].
- Russell, C. T. (1879). Babylon is fallen. *Zion's Watch Tower and Herald of Christ's Presence*, 1(5), Article 1.
- Russell, C. T. (1923a). *The time is at hand*. International Bible Students Association.
- Russell, C. T. (1923b). *The kingdom come*. International Bible Students Association.
- Russell, Ch. T. (2009). *What Pastor Russell said: Charles Russell answers hundreds of questions regarding his faith*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Russell, Ch. T. (2009). *What Pastor Russell said: Charles Russell answers hundreds of questions regarding his faith*. CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Schaff, P. (1958). *History of the Christian Church* (3th Ed.). Wm. B. Eerdmans Publishing Company.
- White, H. (1850). *Elements of universal: W.A. Leary & Co.*
- Woodworth, C. J., & Fisher, G. H. (1918). *The finished mystery*. International Bible Students Association.
- Отримано редакцією журналу / Received: 05.04.25  
Прорецензовано / Revised: 15.04.25  
Схвалено до друку / Accepted: 26.05.25

Roman ORLOVSKYI, PhD Student  
ORCID ID: 0000-0002-6924-3866  
e-mail: orv1979@gmail.com  
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

## INTERPRETATION OF THE ANTICHRIST IMAGE IN THE RELIGIOUS DOCTRINE OF CHARLES TAZE RUSSELL

**Background.** It is noted that in periods of profound social changes, apocalyptic images always become relevant, becoming a source of searching for answers to the alarming demands of society. One of the key figures of Christian apocalypticism remains the Antichrist as an eschatological source of spiritual threat. At the turn of the 19th and 20th centuries, this image was interpreted by C. Russell, the founder of the International Bible Students movement, which emphasized the interpretation of eschatological events in world history.

**Methods.** The analysis was conducted within the framework of the religious studies approach, taking into account the historical, dogmatic and eschatological contexts. The following scientific methods were used to achieve the research results: historical, casual, comparative and hermeneutic.

**Results.** The author of the article shows that, living at the end of the 19th century, C. Russell opposed new trends in theology, tentatively identifying the Antichrist with a specific person. C. Russell revealed that this eschatological character is an institutionalized religious system that developed over the centuries of the Christian era – the papacy. The article demonstrates that for Russell, the Antichrist is not a specific pontiff, but a structured system of spiritual apostasy that arose on the basis of the merger of political and religious power in the Christian West.

The author examines the sources of Russell's arguments, such as biblical texts and a wide range of historical sources, including the works of Catholic authors, the research of secular historians, and literature of Protestant origin. It is determined that C. Russell defines the time limits of the formation and decline of the Antichrist system, interpreting the period of 1260 as a prophetic interval during which the papacy exercised secular dominion. Particular attention is paid to the doctrinal elements that C. Russell considered to be signs of the Antichrist system: attempts to counterfeit the Millennial Kingdom of Christ, ideas about the infallibility of the church, the prohibition of independent reading of the Bible, the teachings about the immortality of the soul, purgatory, indulgences, as well as the mass as a counterfeit of the sacrifice of Christ. The article also examines C. Russell's consideration of the number 666 as a symbolic characteristic of the papacy through the Latin title *Vicarius Filii Dei*.

**Conclusions.** The study emphasizes the influence of the socio-cultural and historical context of the late 19th – early 20th centuries on the formation of the theological and prophetic interpretations of Charles Russell. At the same time, his ability to reasonably defend his own positions, relying on a wide base of historical facts and documents, is especially important, which contributes to a deeper understanding of the Protestant criticism of the papacy as a system.

**Keywords:** Charles Taze Russell, Antichrist, papacy, prophetic periods, number of the beast 666, papal Millennium, Protestantism, Catholicism.

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

УДК 243.4-135+316.722]:791.227  
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.25.6>

Олександр ПАСІЧНИК, канд. філос. наук, доц.  
ORCID ID: 0000-0001-5317-4918  
e-mail: [\\_asdf\\_asdf\\_@ukr.net](mailto:_asdf_asdf_@ukr.net)

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

## САКРАЛЬНІ СИМВОЛИ У ФІЛЬМІ "СІМ РОКІВ У ТИБЕТІ"

**Вступ.** Присвячено дослідженню релігійної символіки в сучасній масовій культурі, при цьому як об'єкт дослідження взято такий жанр, як кінематограф. Проаналізовано кінофільм "Сім років у Тибеті" (1997) щодо наявності в ньому сакральних символів. Зазначено, що розмаїття релігійних символів у творах сучасного кіномистецтва потребує нових підходів.

**Методи.** Особливості процесу встановлення релігійної символіки в кінематографі спонукали до пошуку відповідних методів і методик досліджень. Використано аналітичний підхід, що базується на дослідженні релігійної символіки, яка міститься в художньому творі (зокрема – у кінофільмі). З огляду на це метою наукової розвідки було визначено виявлення релігійних символів в фільмі "Сім років у Тибеті".

**Результати.** Установлено, що, попри світський характер самого фільму, він містить релігійну символіку. Зокрема, ми можемо говорити про такі символи, як гори, що є місцем духовної трансформації головного героя, та ноги, які символізують шлях до вдосконалення. Також продемонстровано ахімсу та віру в реінкарнацію у контексті буддизму. Втрапа і повернення сина героєм – поширений сюжет у релігії і міфології.

**Висновки.** У підсумку доведено, що у фільмі "Сім років у Тибеті" релігійна символіка представлена як у явному, так і в прихованому вигляді.

**Ключові слова:** тибетський буддизм, гори, сакральні символи, кінематограф, християнство, далай-лама, шлях героя, ноги, повернення додому.

### Вступ

Релігійна символіка широко представлена в сучасній масовій культурі, зокрема й у кінематографі. Цією статтею продовжується низка наших попередніх досліджень, спрямованих на виявлення сакральних символів у кінофільмах (раніше було розглянуто такі фільми, як "Шоу Трумана", "Тепло наших тіл", "Операція И та інші пригоди Шурика", "Аліта: бойовий янгол", "Барбі" тощо). У цій статті аналізується кінофільм "Сім років у Тибеті" ("Seven Years in Tibet") режисера Жан-Жака Анно (Jean-Jacques Annaud) 1997 року.

Коротко про сюжет кінострічки. 1939 рік, головний герой – альпініст Генріх Харрер (Heinrich Harrer) залишає свою вагітну дружину, щоб доєднатися до Петера Ауфшнайтера (Peter Aufschnaiter) та його команди, яка збирається піднятися на вершину Нанга Парбат (Nanga Parbat) у британській Індії (зараз – Пакистан). Коли починається Друга світова війна, британська влада заарештовує експедицію та поміщає її учасників до табору для військовополонених в Дехрадуні (Dehradun) біля Гімалаїв. За цей час дружина Харрера народжує йому сина. У полоні Генріх сумує за родиною, однак дружина присилає йому документи на розлучення і каже, що повідомить сину про загибель батька в Гімалаях. У 1944 році Генріх і Пітер тікають із табору та дістаються Тибету. З пригодами їм вдається потрапити до столиці – Лхаси (Lhasa). Там вони стають гостями місцевого чиновника. При цьому Пітер одружується з жінкою, яка шила їм костюми в західному стилі (подарунок іншого чиновника). У 1945 році Генріх Харрер дізнається про закінчення війни і хоче повернутись до Австрії. Проте він отримує листа від свого сина Рольфа, у якому той не визнає його своїм батьком. Це утримує його від повернення на Батьківщину. Через деякий час Генріх запрошують до палацу, де він стає наставником у деяких технічних науках ще молодого 14-го Далай-лами. Між ними виникає дружба. Тим часом стосунки з Китаєм у Тибетській державі псується, і в результаті драматичних подій армія Китаю захоплює Тибет. Після цього головний герой повертається до Австрії і нарешті налагоджує стосунки із сином.

**Джерела.** Основним джерелом матеріалу для цього дослідження є кінофільм "Сім років у Тибеті" (1997 року).

Оскільки в ньому міститься релігійна символіка, то як джерела ми також використовуємо відповідні релігійні тексти (наприклад, Біблію) та праці, у яких досліджувались окремі їх аспекти та символи. Посилання на Біблію подано в загальноживаному вигляді, цитати – у перекладі М. Огієнка.

Об'єктом цього дослідження є кінофільм "Сім років у Тибеті" ("Seven Years in Tibet") режисера Жан-Жака Анно (Jean-Jacques Annaud) 1997 року, предметом – релігійні символи, що в ньому містяться.

**Наукова новизна.** Уперше проаналізовано кінофільм "Сім років у Тибеті" з метою виявлення релігійної символіки.

### Методи

Методологія, обрана для цього дослідження, являє собою компаративний аналіз, що передбачає виокремлення релігійних символів у кінофільмі "Сім років у Тибеті". При цьому ми не розглядаємо відповідність екранізації до літературного першоджерела (книги Генріха Харрера з такою самою назвою) або її історичну достовірність. Окремо зауважимо, що питання, "чим керувались автори художнього твору, вкладаючи релігійну символіку в своє творіння і чи свідомо вони це робили", в цьому дослідженні також не розглядається, натомість ми аналізуємо релігійні символи, присутні в фільмі, у тому вигляді, як вони є.

### Результати

**Гори як місце духовної трансформації і божественної присутності.** Головний герой Генріх Харрер за фахом і родом заняття – альпініст. Усе його життя пов'язане з горами. Основні події фільму відбуваються в горах або на тлі гір. У релігійних традиціях гори – це місця підвищеної сакральності. Як зазначає Р. Генон, ототожнення духовного центру з горою починається вже у первісний період історії людства (Guénon, 1962). За твердженням М. Еліаде, "у центрі світу міститься "Священна Гора", і там Небо сходиться з Землею" (Еліаде, 2016, с. 422). Зокрема, Ковчег Ноя після потопа зупиняється на горі Арарат (Бут. 8:4). Саме на горі відбувається отримання Мойсеєм від Бога десяти заповідей: "А гора Сінай уся вона димувала через те, що Господь зійшов на неї у вогні! І піднявся дим її, немов дим вапнярки, і сильно

© Пасічник Олександр, 2025

затремтіла вся гора" (Вих. 19:18). Інші народи, які згадуються у Біблії як язичницькі, теж поклоняються своїм богам на горах та пагорбах (Втор. 12:2; також 2-Хр. 21:11; Ос. 10:8). Саме навколо гори побудовано священне місто Єрусалим (Пс. 47:2-3; також Пс. 49:2; Єз. 40:2; Зах. 8:3 та ін.). Ісус Христос виголошує славнозвісну Нагорну проповідь із гори (за однією з версій): "І, побачивши на товп, Він вийшов на гору. А як сів, підійшли Його учні до Нього" (Мт. 5:1). Переродження Ісуса також відбувається на горі: "А через шість день забирає Ісус Петра, і Якова, і Івана, брата його, та й веде їх осібно на гору високу. І Він перед ними переродився перетворився: обличчя Його, як те сонце, засяло, а одежа Його стала біла, як світло" (Мт. 17:1-2; Мк. 9:2-3; Лк. 9:28-29). Зауважимо, що, на думку М. Еліаде, назва палестинської гори Фавор, на якій відбувається Переродження, цілком може походити від слова таббур, що означає "пуп" (Еліаде, 2016, с. 423). Найважливіша подія християнства – розп'яття Ісуса Христа, теж відбувається на височині – на пагорбі, що називається Голгофа (Мт. 27:33; Ів. 19:17). В індійських віруваннях гора Меру височіє у центрі світу, а над нею сяє Полярна зірка (Еліаде, 2016, с. 422). Буддійське передання говорить про те, що творення почалося з вершини (Еліаде, 2016, с. 425). Також можна констатувати, що в буддійській традиції гори представлені як місце усамітнення і медитації, куди ченці та відлюдники йдуть для духовного просвітлення. Зокрема, в Дхаммападі гора є символом стійкого та просвітленого розуму (напр., вірш 7). У цьому ж тексті мудра людина порівнюється з горою. Цікаво, що Далай-лама XIV вперше побачив Генріха зі свого палацу, який був розташований на горі, спостерігаючи за людьми в місті за допомогою телескопа. Це символізує високий духовний рівень Далай-лами, який допомагає досягти духовного зростання і австрійському альпіністу. Отже, головний герой Генріх Харрер духовно перероджується в горах. На початку його шляху можна з упевненістю сказати, що для самого Генріха гори – символ амбіцій, символ ствердження егоїстичних прагнень, самореалізації та перемоги над світом. Але потім, коли в горах відбуваються його фізичні і духовні мандри, вони врешті-решт приводять до духовного зростання. Зокрема, після втечі з табору для військовополонених шлях через Гімалаї до Тибету перетворюється на важке випробування, у якому головний герой проходить через смирення, страждання та очищення. Після цього в його житті відбувається духовне переродження, теж пов'язане з горами. Невипадково останні кадри фільму – це символ примирення Генріха Харрера з сином Рольфом, коли вони удвох долають чергову гірську вершину.

*Символіка ніг: чистота і шлях.* Двічі упродовж фільму фігурують сцени, де показано проблеми героїв з ногами. Наприклад, на початку сходження групи Петера Ауфшнайтера, Генріх Харрер травмує свою ногу і приховує це, що ледь не призвело до катастрофи. Коли факт травмування відкривається, Петер каже йому: "треба було звернутись до мене, я полікував би рану". Друга сцена – травма ноги вже в Петера, і в цьому випадку Генріх допомагає йому. Також у фільмі є ще один епізод, пов'язаний з ногами – коли китайські генерали здійснюють дипломатичний візит до уряду Далай-лами. Супроводжуючи китайських посланців до палацу, чиновник вказує на священну мандалу, викладену на підлозі: "цю священну мандалу ченці викладали багато днів, вона символізує просвітленість і мир", на що генерали демонстративно розкидають мандалу ногами. Очевидно, це символізує ставлення загарбників до традицій та релігії тибетців. Узагалі в межах буддизму існує уявлення про

ноги, як про те, через що на шляху здійснюються вчинки. Ноги фігурують і в релігійних текстах інших традицій. Зокрема, старозавітній праведник Лот пропонує янголам омийти ноги в своєму будинку (Бт. 19:2). Давид пропонує Урії піти додому й омийти ноги свої (2-Цар. 11:8). Ісус Христос омиває ноги своїм учням перед таємною вечерею: "Потому налив Він води до вмивальниці та й зачав обмивати ноги учням і витирати рушником, що ним був підперезаний" (Ів. 13:5). Омовіння ніг входить до мусульманського ритуалу Вуду, під час якого, серед іншого, необхідно "вимити ноги до кісточок" (Ісмаїлов та ін., 2021, с. 115), що підкреслює тілесну та духовну чистоту, необхідну для того, щоб виконати божественну волю. У суфійській літературі, особливо – в містичній поезії, ноги символізують рух духовним шляхом, подолання свого еґо та відданість Богу. У К. Юнга символіка ніг пов'язується з коренями, основою, опорою, з архетипами психіки. У шаманізмі взуття розуміється як сакральний предмет – воно захищає шамана від нечистої сили під час обрядів сходження до інших світів. У зороастризмі контакт ніг із землею потребує спеціальних ритуалів очищення. Зокрема, під час певних ритуалів адепт повинен бути в стані ритуальної чистоти – включаючи чисте взуття або босі ноги (а входити до храму вогню дозволено, залишивши взуття ззовні (Воусе, 1976).

Очевидно, в сакральних текстах чистота або забрудненість ніг символізує собою правильність (чистоту) або неправильність (бруд) життєвого шляху людини: "І ось усі жінки, що залишилися в домі Юдиного царя, будуть відведені до зверхників вавилонського царя, і вони скажуть: Підмовили тебе й перемогли тебе твої приятелі; погрузили в багно твої ноги, та вони назад відійшли" (Єр. 38:22). У цьому разі цей символ варто тлумачити таким чином. На початку свого шляху Генріх Харрер не міг долати його правильно, наслідком чого була травма ноги. Після ж випробувань і поневірянь у нього з'явилося правильне розуміння, завдяки якому він зміг надати допомогу Петеру Ауфшнайтеру, коли в того почались проблеми з ногою.

*Учення про реінкарнацію у тибетському буддизмі.* Ахімса. У фільмі детально показано процедуру відбору наступного Далай-лами, лідера тибетського буддизму, після смерті попередника. За спеціальним ритуалом Далай-ламу XIV, який народився 5-ю дитиною в бідній селянській родині, відшукали і проголосили інкарнацією Далай-лами XIII у віці двох років. Сам процес починається після смерті попереднього Далай-лами. Духовні лідери тибетців (особливо з монастиря Ганден) отримують знаки та пророцтва, які вказують, де шукати наступника. Це можуть бути спостереження за димом і хмарами під час обряду кремації, астрологічні розрахунки, візити до сакральних місць. Після цього лами і ченці інкогніто мандрують у місця, де можлива поява наступника, для того, щоб перевірити потенційних кандидатів. Сам процес перевірки включає впізнання предметів, які належали минулому Далай-ламі (серед великої кількості предметів дитина повинна обрати саме ті, які належали померлому), а також спостереження за поведінкою (дитина може проявити неабияку духовну зрілість і мудрість). Коли дитина проходить усі перевірки, її кандидатура затверджується старшими ламами та духовними лідерами. Після цього дитину віддають на навчання, щоб вона могла виконувати в належному віці обов'язки Далай-лами.

Вірою в реінкарнацію просякнута вся сюжетна лінія, пов'язана з буддизмом. Наприклад, коли за дорученням Далай-лами Генріх Харрер будує кінотеатр, то під час

будівництва робітники рятують хробаків. При цьому, обґрунтовуючи ахімсу (заборону чинити зло живим істотам), один із робітників каже головному герою: "у минулому житті цей хробак міг бути твоєю матір'ю, не треба робити хробакам боляче, будь-ласка, не треба". Те, що подібні миролюбні ідеї сприймаються Генріхом, свідчить про його внутрішню трансформацію, адже на початку кінофільму він був готовий спричиняти страждання іншим, навіть близьким, задля досягнення власних егоїстичних цілей. Варто зауважити, у фільмі показано також відмову від полювання на тварин, а не лише миролюбне ставлення до хробаків, адже ченці в Тибеті дотримуються вегетаріанської дієти. Неодноразово в кадрі показано молитовні колеса, що використовуються у традиційній буддистській практиці розповсюдження благих мантр. Уже після окупації Тибету китайськими військами Генріх Харрер спостерігає, як тибетці моляться за своїх ворогів: "Вони моляться за своїх ворогів. Це... вище від мого розуміння". Цікаво, що це каже людина, яка виросла в країні з християнськими цінностями, серед яких є загальновідомий постулат про необхідність "любити своїх ворогів" (Мт. 5:44; Лк. 6:27; Лк. 6:35).

Ахімсою також просякнута і політика тибетського уряду, який у конфлікті з комуністичним Китаєм намагається уникати насильства і кровопролиття (і хоча у фільмі робиться акцент саме на зраді як на причині завоювання Тибетської держави Китаєм, все одно пацифістський характер тибетців показано дуже яскраво). Це цілком відповідає віршу 129 Дхаммапади: "Усі тремтять перед покаранням, усі бояться смерті, поставте себе на місце іншого. Не можна ні вбивати, ні спонукати до вбивства".

Ахімси дотримується також і молодий Далай-лама, завдяки якому відбувається трансформація головного героя. Під час перших зустрічей з Генріхом він просить пояснити західні технології, "але з обережністю". Пізніше він каже Генріху Харреру: "Насильство породжує лише ще більше насильство. Справжня сила – у співчутті" (тут можна відмітити паралель з 6 віршом Дхаммапади: "Ніколи в цьому світі ненависть не припиняється ненавистю, але відсутністю ненависті припиняється вона. Ось одвічна дхамма"). Кульмінацією такого підходу є епізод, коли Далай-лама лишає свій палац, щоб піти у вигнання.

*Втрата і повернення сина головним героєм.* Весь сюжет фільму "Сім років у Тибеті" обертається навколо взаємовідносин головного героя із сином. Спочатку Генріх Харрер нехтує батьківським обов'язком і залишає свою дружину напередодні народження сина. Потім, перебуваючи в таборі для полонених, він розуміє, наскільки важливим є син для нього. Але тут же в таборі Генріх отримує лист від дружини з проханням про розірвання шлюбу, що означає фактичну втрату сина (що посилюється листом від останнього, який фактично відмовляється від свого біологічного батька). Потім у стосунках з Далай-ламою XIV головний герой знаходить одночасно і сина, і духовного батька. І нарешті, змінившись, він повертається додому в Австрію і налагоджує стосунки з власним сином Рольфом. Символічно, що це відбувається тоді, коли він дає Рольфу музичну шкатулку, подарунок Далай-лами. Усі поневіряння Генріха Харрера по Тибету і Індії можна назвати не просто пошуком шляху додому, але і пошуком себе (що, врешті решт, і приводить до примирення з сином). За цією ознакою Генріх дуже нагадує Одиссея з відомої поеми Гомера. І там, і там відбувається повернення героя додому і до сина. За твердженням Дж. Кемпбелла, у мандрівках героя стосунки між батьком та сином розглядаються як один з найголовніших архетипів. Ці стосунки відображають

глибокі психологічні та духовні процеси, пов'язані з самовизначенням, трансформацією та дорослішанням. При цьому конфлікт по лінії батько – син розглядається як частина процесу індивідуалізації – становлення цілісної гармонійної особистості (Кемпбелл, 2020). У різних міфологіях присутні подібні сюжети. Тут можемо пригадати, крім уже згаданих Одиссея та Телемаха, Гільгамеша та Утнапішті (з шумеро-вавилонського міфу), Сіддхартху Гаутаму і царя Шудгодану (буддизм), Осіріса та Гора (египетський міф). Урешті решт, у подібному ключі доречно тлумачити і відносини Ісуса Христа та Бога Отця у християнській традиції. Зокрема, висловлювання Ісуса на цю тему варіюються від "...Чого звеш Мене Добрим? Ніхто не є Добрий, крім Бога Самого..." (Мт. 19:17; також Мк. 10:18 і Лк. 18:19) до "Я й Отець Ми одне!" (Ів. 10:30).

*Полон і перехід через Гімалаї як початок духовного шляху і паломництва.* Перебування Генріха Харрера в таборі для військовополонених можна порівняти з 40 днями в пустелі Ісуса Христа (Мк. 1:13; Лк. 4:2). Саме в цей період він починає свій шлях від гордині до смирення. Після вдалої втечі з табору в фільмі показано його поневіряння разом з другом Петером Ауфшнайтером, що відповідає релігійним уявленням про паломництво. За твердженням М. Еліаде, паломництво – це повернення до священного центру, до сакрального витоку всього буття. Паломництво завжди веде релігійну людину до особливого місця, "іншого" відносно профанного буття. Священні місця, куди здійснюється паломництво (наприклад, Єрусалим, Мекка), сприймаються як місця, де людина може відновити свій зв'язок з божественним. Також поряд із просторовим центром світу можна говорити і про часовий – це повернення до *in illo tempore*, до священного часу, коли світ було створено богами (Eliade, 1961). В ісламській традиції відмічається поважне ставлення до людини, яка здійснила паломництво (хадж) – таких людей називають "ходжа" (Ісмаїлов та ін., 2021, с. 384). Отже, підсумовуючи зазначене вище. Полон і подальший перехід через Гімалаї головного героя можна порівняти з релігійним паломництвом, яке спрямоване на духовне вдосконалення людини через фізичні випробування і смирення.

*Годинник як символ часу і технологій.* Головний герой Генріх Харрер дарує свій годинник молодому Далай-ламі XIV. Годинник – це символ західного ставлення до часу: лінійного і контрольованого. Невипадково перед цим, під час поневірянь після втечі з табору для полонених, Генріх вимінює годинник свого друга Петера на стихійному місцевому ринку на їжу, на що той сильно на нього ображається і звинувачує в егоїзмі. Цікаво, що для самого Петера цей годинник мав неабияке значення – це був подарунок батька (знову стосунки батька та сина!) на честь першого сходження сина на гору Монблан. Водночас у релігійній свідомості "сакральний час протиставляється профанній тривалості", за влучним висловом М. Еліаде (Еліаде, 2016, с. 435). Майже комічною видається сцена дарування годинника – пристрою, який відрховує секунди і хвилини, духовному лідеру тибетського буддизму, який у межах свого вчення розглядає час як частину ілюзії (майя). Відповідно, цей епізод з переданням годинника Далай-ламі можна тлумачити таким чином. Генріх Харрер віддає своє західне, лінійне розуміння часу своєму наставнику для того, щоб поринути в сакральний час і здійснити там долучення до вічного "тепер", до пізнання істинної природи речей. Цікаво, що, поборовши свій егоїзм та гординю, Генріх знаходить раніше проданого годинника Петера, викупав його і повертає господарю, чим остаточно залагоджує давній конфлікт між ними.

### Дискусія і висновки

Фільм "Сім років у Тибеті" сповнений сакральних символів, як пов'язаних з тибетським буддизмом, так і таких, що стосуються інших релігійних традицій.

1. Гори як місце духовної трансформації і божественної присутності. Весь сюжет фільму побудований навколо гір. Головний герой Генріх Харрер духовно перероджується в горах. На початку сюжету він – егоїстичний альпініст, який жертвує сімейним життям задля амбітних цілей, намагається підкорити вершину гори. Саме з причини свого егоїзму він втрачає зв'язок із сином, син не визнає Генріха як батька. Але під час перебування у горах він проходить через страждання, смирення та очищення, усвідомлює свій егоїзм. Останні кадри фільму – коли Генріх разом із сином Рольфом піднімаються у гори – символізують собою духовну трансформацію, яка відбулася з головним героєм.

2. Символіка ніг: чистота і шлях. Весь фільм "Сім років у Тибеті" присвячений шляху головного героя, духовному та фізичному. Цікавими в цьому плані є епізоди з травмами ніг. На початку свого шляху Генріх Харрер травмував ногу, що показує те, що він неправильно діяв. Після ж певного духовного зростання у нього з'являється правильне розуміння, завдяки чому він і зміг надати допомогу Петеру Ауфшнайтеру, коли в того почались проблеми з ногою.

3. Учення про реінкарнацію у тибетському буддизмі. Ахімса. У фільмі показано буддистське вчення про реінкарнацію, про що свідчать епізоди з вибором Далай-лами і з забороною убивства хробаків під час будівництва кіно-театру. Ахімсу в фільмі демонструють такі сцени: політика тибетського уряду, ставлення тибетського народу до загарбників, ставлення Далай-лами до світу.

4. Втрата і повернення сина головним героєм. Сюжет фільму побудований навколо втрати головним героєм сина і його повернення у кінці кінострічки. За цією ознакою Генріх Харрер за архетипом нагадує Одиссея з давньогрецької поеми Гомера. І там і там відбувається

повернення героя після поневірянь і випробувань до дому і до сина.

5. Полон і перехід через Гімалаї як початок духовного шляху і паломництво. Генріх Харрер потрапляє до полону і здійснює втечу з нього, через Гімалаї і аж до духовного просвітлення в Тибеті. Ті духовні і фізичні випробування, яким піддавався головний герой на своєму шляху, нагадують випробування, яким піддаються віруючі під час паломництва (яке спрямоване на духовне вдосконалення адепта через смирення та випробування).

6. Годинник як символ часу і технологій. Генріх Харрер передає свого годинника Далай-ламі, що символізує його відхід від західного, лінійного розуміння часу на користь поринання у сакральний час, до вічного "тепер", що необхідно для його духовного зростання.

#### Список використаних джерел

- Еліаде, М. (2016). *Трактат з історії релігії*. Дух і літера.  
 Ісмагілов, С. В., Козловський, І. А., Халіко, Р. Х., & Якубович, М. М. (2021). *Іслам: Енциклопедичний словник* Бібліотека ісламознавства.  
 Кемпбелл, Д. (2020). *Тисячолікий герой*. Terra Incognita.  
 Boyce, M. (1979). *Zoroastrians: Their religious beliefs and practices* (Library of religious beliefs and practices). Routledge.  
 Eliade, M. (1961). *The Sacred and the Profane: The nature of religion*. Harper Torchbooks.  
 Guénon, R. (1962). *Symboles de la Science Sacrée*. Les Éditions Gallimard. [https://www.academia.edu/29540926/GUÉNON\\_René\\_Symboles\\_de\\_la\\_science\\_sacrée\\_Gallimard\\_1962](https://www.academia.edu/29540926/GUÉNON_René_Symboles_de_la_science_sacrée_Gallimard_1962)

#### References

- Boyce, M. (1979). *Zoroastrians: Their religious beliefs and practices* (Library of religious beliefs and practices). Routledge.  
 Campbell, D. (2008). *The hero with a thousand faces*. Terra Incognita [in Ukrainian].  
 Eliade, M. (2016). *A Treatise on the history of religions*. Duch and Litera [in Ukrainian].  
 Eliade, M. (1961). *The Sacred and the Profane: The nature of religion*. Harper Torchbooks.  
 Guénon, R. (1962). *Symboles de la Science Sacrée*. Les Éditions Gallimard. [https://www.academia.edu/29540926/GUÉNON\\_René\\_Symboles\\_de\\_la\\_science\\_sacrée\\_Gallimard\\_1962](https://www.academia.edu/29540926/GUÉNON_René_Symboles_de_la_science_sacrée_Gallimard_1962)  
 Ismagilov, S. V., Kozlovskiy, I. A., Halikov, R. H., Yakubovich, M. M. *Islam: An Encyclopedic Dictionary* (2021). Library of Islamic studies [in Ukrainian].

Отримано редакцією журналу / Received: 06.04.25  
 Прорецензовано / Revised: 17.04.25  
 Схвалено до друку / Accepted: 26.05.25

Oleksandr PASICHNIK, PhD (Philos.), Assoc. Prof.  
 ORCID ID: 0000-0001-5317-4918  
 e-mail: \_asdf\_asdf\_@ukr.net  
 Taras Shevchenko National University of Kyiv (Kyiv, Ukraine)

### SACRED SYMBOLS IN THE FILM "SEVEN YEARS IN TIBET"

**Background.** Genre-wise the article is a form of publication of analytical conclusions resulting from researching religious symbolism within the movie. The material for interpretation was derived from mass media, in particular cinematography. The article describes religious symbolism within the movie "Seven Years in Tibet" (1997). It is made apparent that the wide array of religious symbols in modern cinema requires a new approach.

**Methods.** Issues with defining religious symbolism in cinema have inspired a search of appropriate methods and research methodology. The article utilizes analytical approach based on religious symbolism found in the artistic source material – in this case a movie.

**Results.** With that considered the goal of the scientific research was to track down instances of religious symbolism in "Seven Years in Tibet" movie. It has been determined that, despite the film's ostensibly secular framework, it incorporates elements of religious symbolism. The mountains are depicted as a site of spiritual transformation for the protagonist, serving as a metaphor for inner growth. The motif of legs symbolizes the individual's journey toward enlightenment and perfection. Themes of reincarnation and ahimsa are presented within a Buddhist context, reinforcing the film's engagement with Eastern philosophical concepts. The narrative arc involving the hero's loss and eventual reunion with his son reflects a well-established archetype within mythological discourse.

**Conclusions.** Brief research concludes that the religious symbolism in the film "Seven Years in Tibet" is present both explicitly and implicitly.

**Keywords:** Tibetan Buddhism, mountains, sacred symbols, cinema, Christianity, Dalai Lama, hero's journey, legs, return home.

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

УДК 271.2-532.4-788(38):27-877.2+130.122  
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.25.7>

Олена ПРЕДКО, д-р філос. наук, проф.  
ORCID ID: 0000-0002-9908-7788  
e-mail: olenapredko@knu.ua

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

Ігор МАКСИМЕНКО, асп.  
ORCID ID: 0000-0002-9662-543X  
e-mail: mrdkigorm@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

## КОЛІВАДСЬКИЙ РУХ: СУТНІСТЬ ТА ДУХОВНІ ПРАКТИКИ

**Вступ.** Наголошено, що українська духовність сьогодні шукає себе між пострадянською секуляризацією, західними культурними трендами та агресивною імперською пропагандою з боку Російської православної церкви. Підкреслено, що церковні процеси у світовому православ'ї та в Україні спонукають нас до осмислення аскетично літургійної спадщини через афонську призму. Колівадський рух не лише формував грецьке православ'я, але й опосередковано вплинув на українську православну культуру. Його дослідження допоможе краще зрозуміти, чому в ній так закорінені традиції ісихазму та східнохристиянські духовні практики. Осмислення афонської спадщини стане у пригоді також для релігієзнавчих досліджень українського православ'я, яке сьогодні перебуває в процесі самоусвідомлення та звертається до практик частого причащення, Ісусової молитви, афонської аскетичної та містицизму. Ця тема також набуває актуальності, оскільки подвижники з українським корінням мали безпосередній стосунок до руху колівадів. Зокрема, варто згадати Паїсія Величковського, без якого слов'янські монастирі ХІХ ст. могли не отримати в перекладі одну з ключових праць Никодима Святогорця та Макарія Коринфського – "Філокалію", яка популяризувала афонські духовні практики та, зокрема, течію ісихазму.

**Методи.** Використано теоретичні, герменевтичні, компаративні, логічні методи, методи описування, аналізу і узагальнення. Також застосовано принцип історизму, принципи неупередженості та об'єктивності дослідження.

**Результати.** Розглянуто особливості колівадського руху та характерні духовні практики, які популяризувались отцями-колівадами, враховуючи історичний контекст та такі фактори, як турецьке поневолення Греції та прагнення колівадів запобігти впливу західної теології на православну традицію. Акцентовано деякі аспекти процесу популяризації афонських чернечих практик, зокрема практики "розумної молитви". Отці-колівади також впроваджували практику частого причащення та суворий аскетизм. Визначено, що важливою рисою колівадського руху була просвітницька діяльність: важко переоцінити впливи духовних творів його представників на православну богословську думку. Одним із найважливіших таких творів можна вважати "Філокалію", що містила духовні твори подвижників ІV до ХV ст. Зазначено, що ця збірка, яку переклав відомий подвижник, уродженець Полтави, Паїсій Величковський, справила неабиякий вплив на східноєвропейську православну традицію та посприяла розповсюдженню афонських духовних практик за межами Греції.

**Висновки.** Установлено, що колівадський рух намагався убезпечити від спотворень грецьку православну культуру. Обґрунтовано, що його представники зверталися до традиції пізнього візантійського періоду, а західноєвропейські теологічні та філософські ідеї розглядали як загрозу, що могло призвести до спотворення православного віровчення. Враховуючи проблему турецького поневолення, колівадський рух був тісно пов'язаний із грецькою національною самосвідомістю. Розкрито, що отці-колівади активно долучались до відродження православного містицизму, зокрема течії ісихазму. Популяризувалась практика "розумної молитви" та відповідні аскетичні вправи, що покликані привести подвижника до стану обоження. Також обґрунтовувалась та впроваджувалась практика частого причащення. Отці-колівади активно займалися просвітництвом. Їхні духовні твори, зокрема збірка "Філокалія", мали значні впливи на подальший розвиток православної богословської думки.

**Ключові слова:** православ'я, колівади, ісихазм, розумна молитва, філокалія, обоження, Греція.

### Вступ

Сучасні виклики спонукають звернути увагу до історичної духовної спадщини. Православ'я як невід'ємна частина української духовної культури становить неабиякий інтерес для досліджень. Як зазначають сучасні українські науковці, смислове поле духовності міститься у межах християнської парадигми, а розуміння духовності як процесу єднання з Абсолютом часто спонукає нас шукати відповіді у православній містичній традиції (Predko, & Predko, 2020, p. 72). Колівадський рух можна розглядати як ланку, яка пов'язує грецьку православну культуру з українською. Дослідження колівадського руху допомагає відповісти на запитання, чому сучасна православна традиція, зокрема українська, так активно звертається до ісихазмської містичної течії. Також постає питання практики частого причащення, яка все більше впроваджується в українських церквах із кінця ХХ ст. Дослідження творчості представників колівадського руху допоможе краще зрозуміти східнохристиянські духовні здобутки та осмислити можливі шляхи майбутнього розвитку богослов'я. Актуальності подібним розвідкам додає також той факт, що

уродженець Полтави Паїсій Величковський також був ченцем на Афоні та має безпосередній стосунок до колівадського руху. Він організував переклад однієї з найважливіших праць Никодима Святогорця та Макарія Коринфського – "Філокалію". Таким чином слов'янські монастирі ХІХ ст. отримали в перекладі збірку, що популяризував течію ісихазму та афонські духовні практики, серед яких відома практика "розумної молитви".

**Мета і завдання.** Метою дослідження є визначення сутнісних аспектів та ключових духовних практик колівадського руху. Завдання дослідження полягають в аналізі історичного контексту, духовних практик та праць отців-колівадів, окресленні їхніх ключових сутнісних характеристик.

### Методи

У дослідженні застосовується низка методів, зокрема історико-релігієзнавчий метод використовувалася під час дослідження витоків Колівадського руху, а порівняльно-аналітичний метод уможливив зіставлення вчення та духовних практик колівадів із іншими течіями афонського чернецтва, ісихазму та православної аскетичної. Натомість

герменевтичний метод дозволив тлумачення релігійних текстів і богословських трактатів з метою глибшого розуміння внутрішньої сутності духовних практик колівадів та їх богословської аргументації, а біографічний метод уможливив аналіз біографічного нарративу діячів Колівадського руху дозволяє краще зрозуміти мотивацію, цілі та індивідуальні підходи в межах загального руху.

### Результати

Колівадський рух виник у другій половині XVIII ст. у поневоленій турками-османами Греції. До його представників належать такі постаті, як Неофіт Кавсокалівіт, Афанасій Парійський, Макарій Коринфський, Никодим Святогорець, Паїсій Величковський, Никифор Хіосський, Арсеній Парійський та інші (Tzedopoulos, 2021, с. 24; Yannaras, 2007, pp. 116–117) (Karamanidou, 2016). Колівадом також часто вважають і відомого грецького подвижника XVIII ст. – Косму Етолійського (Speake, 2018, р. 210), хоча і не всі науковці з цим погоджуються (Petmezas, 2020, р. 6). Назва "колівади" спочатку мала характер зневажливого прізвиська для тих афонських монахів, які відмовлялися вшановувати на недільному богослужінні померлих відповідними поминальними молитвами та особливою поминальною стравою – коливом. Зазвичай це робилося по суботах, а неділя традиційно сприймалася як "мала Пасха", день воскресіння Христа та великої радості, коли навіть не варто творити поклони. Богослужіння цього дня не включало відповідні поминальні молитви. Таким чином отці-колівади відстоювали один з елементів традиції, який, як вони вважали, підкреслює особливий статус недільного богослужіння. Засновником і лідером руху зазвичай вважають Неофіта Кавсокалівіта, який один із перших виказав незгоду з перенесенням поминання на неділю ченцями Скита св. Анни на Афоні (Karamanidou, 2016, р. 182). Жорстка позиція щодо цього питання згодом викликала багато суперечок та конфліктів між афонітами.

Згаданою проблемою увага отців-колівадів не обмежувався. Ще одним важливим питанням, яке вони активно порушували, стала частота причащення. Колівади обґрунтовували необхідність і прагнення причащатись за кожною Літургією та впроваджували таку практику. З плином часу ця проблема породила богословські дискусії та вийшла на передній план, посунувши суперечки щодо поминання спочилих.

Варто також зазначити, що колівадський рух був відомий своєю просвітницькою діяльністю, популяризацією чернецької аскетичної та, зокрема, практики Ісусової молитви. Діяльність подвижників також ознаменувалась активною боротьбою із західними філософськими та теологічними впливами. Метою отців-колівадів було не тільки збереження православного християнства в його чистоті, але і популяризація ісихастського містицизму.

Щоб краще осмислити боротьбу колівадів за традицію, важливо звернути увагу на ширші контексти, зокрема історичний. Колівадський рух виник у часи поневолення Греції, коли національна свідомість та притаманне їй грецьке християнство перебували під загрозою. Після падіння Константинополя в 1453 році та розповсюдження турецького панування відбулося сповільнення розвитку східнохристиянської богословської думки. У той час як у західній частині Європи спостерігався підйом філософських наук та теології, у поневоленних греків розвиток богослов'я відійшов на задній план. Грецький центр освіти змістився в Італію. Осередки були в таких містах, як Венеція, Падуя, Флоренція та Болонья. Папа Григорій XIII у 1576 році заснував Колегію св. Афанасія у Римі, що була покликана забезпечити навчання

для грекомовних хлопчиків з Балканського півострову (Binns, 2002, р. 80). Частина тогочасного грецького кліру навчалася в Італії заради отримання належної освіти.

Сильний зв'язок із філософськими ідеями, які превалювали в західній частині Європи, мав свій вплив на освітні процеси в поневоленій Греції. Х. Яннарас зазначає, що освіта у Греції та її осередки часто надихалися саме західними прикладами: "... сотні років окупації не зламали грецький дух, але зробили його вразливим. Навчання у декількох грецьких школах Османської Імперії надихалося західною думкою" (Yannaras, 2007, р. 99). Через подібні впливи та випадки навернення до католицизму, а також через занепокоєння щодо втрати власної ідентичності, значна кількість греків почала ставитись до західноєвропейської теологічної думки та впливів Просвітництва як до небезпеки та потенційного джерела спотворення грецької християнської традиції (Makrides, 2016, р. 22). Колегія св. Афанасія нерідко одночасно випускала як прихильників "західного мислення", так і його ворогів.

У самій Османській імперії освіта для мусульман перебувала на досить високому рівні. Для релігійних меншин вона також була доступною, хоча і дещо обмеженою. Під час турецького панування навчання для православних греків було пов'язане саме з церковною освітою для духовенства у великих адміністративних центрах (Speake, 2018, р. 201). У цьому контексті неможливо оминати один із найвідоміших тогочасних православних її осередків, Академію на Афоні (Афоніаду), що була заснована у 1749 році (Binns, 2002, р. 80). Вона не залишилась поза боротьбою між групами прихильників та противників нововведень. Монахи вповні не прийняли її, напевно, найвідомішого очільника, архієпископа Євгенія (Вулгаріса), якого вважали прихильником "шкідливого" західного Просвітництва. Проблеми виникли й у відомого колівада Афанасія Парійського, котрий, навіпаки, підтримував традицію та постраждав уже від антиколівадських настроїв (Binns, 2002, р. 80).

Загалом, як зазначають дослідники, у XVIII та XIX ст. грецькі школи, якщо і були, то їх було явно недостатньо (Speake, 2018, р. 201). Особливо це стосується територій, що були віддалені від великих адміністративних центрів. Дискримінація та постійний податковий тиск, а також масштабна корупція не сприяли розвитку освітньої системи. Як пише Дж. Біннс, "коли після турецького правління в Греції Церкву було відновлено в 1850, було помічено, що лише десять священників із тисячі вміли підписатись своїм іменем" (Binns, 2002, pp. 80–81).

Оскільки, з одного боку, спостерігались західні впливи на православне богослов'я, а з іншого – проблема навернення до ісламу та дискримінація з боку турків-османів, у поневоленій Греції поставала проблема збереження ідентичності. Як зазначає Г. Спик, обмеження та утиски християнського населення сприяли тому, що ширилися навернення до ісламу, оскільки це відкривало масу додаткових можливостей в Османській імперії (Speake, 2018, pp. 202–203). Греки все більше відчували потребу в збереженні надбань предків та їхньої віри. Х. Яннарас пише, що питома грецька традиція зберігалась великою мірою завдяки побуту (Yannaras, 2007, р. 111). Повсякденне життя велось відповідно до церковного календаря, що включав періоди постів та святкувань. Церковна культура впливала на відносини між людьми, архітектуру, народну музику та одяг. У цьому контексті її збереження перепліталось зі збереженням національної самобутності і в деяких аспектах сприймалось нею як одне ціле. Почали формуватися консервативні течії, що відчували потребу в збереженні власної духовної ідентичності (Binns, 2002, р. 83).

З'являлося все більше духовних фігур, які закликали греків не зраджувати віру.

Однією з таких фігур був відомий тогочасний подвижник, Косма Етолійський. Він вже в досить зрілому віці навчався у вищезгаданій академії на Афоні (Афоніаді). Потім пішов у монастир Філофей, прийняв чернечий постриг та згодом з благословення Константинопольського патріарха Серафима II почав просвітницьку діяльність. Подвижник багато подорожував та був прекрасним проповідником, через що набув неабиякої популярності. У своїх проповідях Косма закликав молитися Ісусовою молитвою і таким чином популяризував цю практику (Speake, 2018, p. 208). Подвижник спонукав засновувати школи та пробуджував національну свідомість. Він був переконаний, що у школі, опановуючи грецьку мову та основи віровчення, учень буде пізнавати також християнську істину та вчитися відрізняти хороше від гріховного (Speake, 2018, p. 209). Скромність, нехтування достатком і славою були хорошим прикладом для наслідування, оскільки мусульманами часто ставали саме ті греки, які шукали високого статусу та службового просування (Speake, 2018, p. 207). Цікаво, що турецьке поневолення часто розглядалось як гірке, але необхідне випробування від Бога. Воно, хоча і робить повсякденне життя важчим, але дає змогу смиренно зберігати чистоту віри. На думку Косми, турки-османи утискали греків, але не намагалися спотворити головне – православне віровчення (The Life of St Kosmas Aitolos ..., 2023). У цьому контексті ідеї Просвітництва видавалися більш підступним та небезпечним ворогом.

Усі найбільш яскраві представники колівадського руху, серед яких Макарій Коринфський, Никодим Святогорець та Афанасій Парійський (Tzedopoulos, 2021, p. 24), активно відстоювали збереження православної традиції. Але яким було її бачення? Досконала відповідь на це запитання потребує більш ґрунтовних досліджень, але загалом можна виокремити деякі ключові особливості. Для колівадів на передній план виходили святоотецькі повчання та аскетичні вправи. Досвід східнохристиянських подвижників візантійської доби та їхні праці мали неабиякий авторитет. Важливе значення мала течія ісихазму, практика Ісусової молитви та феномен обожнення як кінцева мета життя християнина. Поряд із цим також культивувалися традиційні чесноти, серед яких чесність, смирення, творіння добрих справ, любов до ближніх, а також готовність до мучеництва (зокрема, нерідко колівади закликали навертатись із мусульманства у християнство, що в Османській Імперії каралося смертною карою (Tzedopoulos, 2021, pp. 30–33; Savarnos, 1972, pp. 63–64)) і цілковита довіра та вдячність Богу. Самі колівади часто демонстрували християнські чесноти власним прикладом, тому здобули неабиякий авторитет серед вірян Балканського півострова.

Святе Письмо мало особливе значення. Наприклад, Никодим Святогорець спонукав звертатись до досвіду подвижників минулого та досліджувати священні тексти: "думка проникає в причини та бачення цих природних досконалостей та властивостей Бога через віру та вчення Святого письма та Отців" (Nicodemus, 1989, p. 214). Він рекомендував розмірковувати над біблійними сюжетами: "любий друже, візьми за звичку для свого розуму довго розмірковувати над словами цієї таємниці втілення божественного Логосу (Nicodemus, 1989, p. 211)". Афанасій Парійський активно закликав берегти церковне вчення від зовнішніх впливів. Він був переконаний, що нововведення несуть небезпеку та, відриваючи від духовного, спонукають опікуватись лише мирським. На

його переконання, цьому сприяли нові атеїстичні та просвітницькі ідеї, проти яких активно виступав Афанасій (Tzedopoulos, 2021, pp. 24, 33; Yannaras, 2007, p. 118). Він вважав, що традиція є унікальним явищем, яке може вважатись феноменом Церкви, вона є відмінною від понять звичаю чи звички (Повоо, 2011, pp. 37–38; Petmezaz, 2020, p. 39). Традиція є вираженням церковного надбання, що вміщує засновані на євангельській істині практики, а також священні тексти, серед яких Євангеліє, Діяння, послання апостолів і обов'язково повчання святих отців. Хороший друг Афанасія, Макарій Коринфський, також наголошував, що треба постійно звертатись до священних текстів та досвіду святих Церкви, щоб розрізнити, що є добрим, а що – поганим (Savarnos, 1972, p. 77; Yannaras, 2007, p. 123).

Одним із основних питань, яким опікувались колівади, була частота причащення. Зазвичай православні греки брали участь у таїнстві Причастя не за кожною Літургією, на якій вони були присутні, а лише три чи чотири рази на рік. Це, на думку колівадів, було поганою практикою. Вони були переконані, що хороший християнин має вживати Св. Дари за кожною Літургією, у якій він бере участь, оскільки в іншому разі він не може вважатись її повноцінним учасником. Така практика корисна для душі та допомагає духовно зростати (Savarnos, 1972, pp. 58–59). Макарій Коринфський писав, що "всім православним християнам наказано часто причащатися: по-перше, наказом Господа Ісуса Христа; по-друге, діяннями та постановами святих апостолів та Синоду, а також окремими вказівками святих отців; по-третє, словами, наказами та обрядом святої літургії; по-четверте, самим святым Причастям" (Savarnos, 1972, p. 80). На його думку, часта участь у Причасті необхідна для життя душі, оскільки це підтримує саму її сутність. Никодим Святогорець зазначав, що якщо без Хрещення неможливо вести духовне життя та бути спасеним, то без Причастя неможливо жити взагалі: "так само, як часте дихання необхідне для життя, а їжа необхідна для формування природи тіла, так само часте Причастя необхідне для життя душі та для формування її сутності; або радше воно незрівнянно необхідніше" (Nicodemus, 2006, p. 100). Тому здорове духовне життя передбачає участь у Причасті на кожному недільному богослужінні. Якщо християнин його відвідує кожного дня, він може це робити щоденно, але не частіше ніж один раз на день: "Хрещення відбувається лише один раз, тоді як Причастя відбувається часто та щоденно" (Nicodemus, 2006, p. 86).

Варто зазначити, що колівадський рух також популяризував особливу практику читання Ісусової молитви. Ідеться не просто про текст молитви, але про духовну вправу, яка посідає одне з ключових місць у містичній течії ісихазму. Як зазначають українські науковці, зокрема Д. Предко, у християнстві молитва набуває деяких модифікацій, оскільки вона стає специфічним процесом духовного єднання з Творцем (Предко Д., 2021, с. 38). Водночас, на думку О. Предко, молитва також набуває характеру діалогічного, оскільки є зверненням до Бога (Предко О., 2019, с. 45). Багаторазове чи постійне повторення молитви та особлива концентрація покликані допомогти здолати розсіяність думки та викликати відповідні їй сердечні почуття. Розум та серце мають єднатись під час постійної молитви до Бога, яка, врешті-решт, дасть змогу сприйняти божественні енергії та досягти стану обожнення. Така молитва часто ще називалась "розумною", або "розумно-сердечною". Макарій Коринфський писав, що Бог "відкрив істинно прекрасний та найбільш висококласний шлях здобуття благодаті.

Цим шляхом є безупинна молитва Господу Ісусу Христу" (Savarnos, 1972, p. 96). Никодим Святогорець вважав "розумну молитву" особливою навичкою повної концентрації розуму та "сердечних" почуттів на словах молитви. Він закликав не задовольнятися лише словесною молитвою, але концентруватися розумом на словах молитви та намагатися відчувати її серцем (Scupoli & Nicodemus, 1963, p. 150). Про подібні практики писав і відомий український подвижник, якого також нерідко вважають яскравим представником колівадського руху – Паїсій Величковський. На його думку, коли людське серце, розум, душа та тіло будуть очищені, благодать Бога поселиться усередині подвижника (Velichkovsky, 1965, p. 115). Для опанування молитви необхідно вести аскетичне життя та обмежити всі пристрасні душевні прояви. Ті, хто фокусуються лише на фізичній праці, забуваючи про боротьбу з душевними пристрастями та розсіяним розумом, "збирають однією рукою і розкидають іншою" (Velichkovsky, 1965, p. 116).

Результатом аскези та молитви є обоження. Це особливий стан, що дає змогу сприймати нетварне божественне світло. Як писав Григорій Палама, один із найвизначніших східнохристиянських містиків, святі подвижники очищалися від пристрастей та перевершували знання "безперервною на нематеріальною молитвою і таким чином починали бачити Бога" (Palamas, 1983, p. 59). Дотримання заповідей, аскетичні вправи, відмежування від душевних та тілесних пристрастей, важка праця та молитва мають на меті допомогти ченцю удостоїтися стану обоження. Тоді для нього відкриється споглядання божественних енергій – нетварного світла (Palamas, 1983, p. 58). Це можливо лише після єднання з божественним, оскільки земні почуття та наш земний розум не можуть його досягти.

Отці-колівади відроджували православний містицизм та популяризували його (Savarnos, 1972, p. 22). Вони вважали стан обоження найвищою нагородою для подвижника, який обрав шлях служіння Богу. Никодим Святогорець зазначав, що випробування, які зустрічаються на життєвому шляху, можуть бути лише частиною божественного задуму нашого спасіння. Найсильніше необхідно прагнути бачення нетварного світла, оскільки воно просвітлює та перероджує християнина (Nicodemus, 1989, p. 220). Макарій Коринфський вважав, що християнин спочатку чує істину, потім починає вірити в неї та виконувати заповіді. Згодом він єднається з Богом та починає з насолодою споглядати те, що він колись почув і в що повірив (Savarnos, 1972, p. 78). Паїсій Величковський у своїх повчаннях писав, що подвижнику необхідно навчитись застосовувати строгий піст та постійну молитву для боротьби з гріхом. Молитва має зійти в глибини серця, очистити його від пристрастей та просвітити душу. Тоді подвижник відчує радість та спокій, які проженуть гріховні думки. Коли серце, розум, душа та тіло очищені, в людині поселиться справжня благодать і вона відчує справжню духовну насолоду (Velichkovsky, 1965, p. 115). Також варто наголосити, що Паїсій Величковський та його учні популяризували течію ісихазму на теренах сучасних Румунії, Молдови та України (Spreake, 2018, pp. 223–224). Популяризація чернечих практик Афону мала вагомий вплив на подальший розвиток богослов'я.

Колівади відомі не лише завдяки власній набожності, але і через велику кількість написаних та складених ними духовних творів. Справді, подвижники невпинно займалися просвітницькою діяльністю, популяризували святоотецькі повчання та життєписи мучеників. Наприклад, лише Никодим Святогорець мав десятки праць, які

він створив сам та в кооперації з іншими отцями-колівадами. Серед них "Стосовно частого причащення", "Довідник духовних порад стосовно оберігання п'яти чуттів", "Учення про сповідь", "Благонравність християн" та багато інших. Досить відомими стали його переклади праць "Духовні вправи" Ігнатія Лойоли та "Духовна боротьба" Лоренцо Скуполі. Останню подвижник розширив додатковими коментарями та видав під назвою "Невидима боротьба" (Yannaras, 2007, p. 131). Неофіт Кавсокалівіт створив велику кількість філософських та богословських творів, серед них праця "Щодо часті участі у Святому Причастті", яка спричинила велику кількість дискусій та конфліктів серед тогочасних грецьких богословів. Афанасій Парійський також працював над значною кількістю творів, серед яких "Батьківські настанови", "Християнські апології", "Відповідь на безрозсудний запал філософів, що прибувають з Європи". У кооперації з Макарієм Коринфським вони створили низку праць, зокрема "Эпитома, збірка догматів віри", "Новий мартиролог", "Новий лимонарій" та багато інших (Savarnos, 1972, p. 35). "Новий лимонарій" закінчував уже духовний учень Макарія, інший відомий колівад – Никифор Хіосський. На жаль, твори Макарія Коринфського до нас дійшли не всі.

Але, як зазначає Х. Яннарас, найбільшим здобутком колівадів була саме "Філокалія" (Yannaras, 2007, p. 124). Никодим Святогорець та Макарій Коринфський склали цю збірку і помістили в неї духовні повчання подвижників з IV до XV ст. Назву "Філокалія" було запозичено зі збірки вибраних творів Оригена (Spreake, 2018, p. 237). Вона вперше була опублікована грецькою мовою у 1782 році. Значна частина текстів збірки належала саме до течії ісихазму, що сприяло значній популяризації відповідних духовних практик. Значною мірою саме завдяки "Філокалії" православна містика та духовні практики з Афону поширилися і на терени Російської імперії. У цьому відіграв значну роль і видатний подвижник родом з Гетьманщини Паїсій Величковський. Він та його учні активно займалися перекладом "Філокалії" та низки інших духовних творів із грецької мови. Переклад "Філокалії" церковнослов'янською був виданий у Санкт-Петербурзі у 1793 році. Варто також зазначити, що досить вільний переклад "Філокалії" згодом зробив і Феофан Затворник (Spreake, 2018, p. 240). "Філокалія", яка була названа "Добротолобіє", вплинула на формування Оптинського старецтва (Yannaras, 2007, p. 126). З нею пов'язані такі імена, як Тихон Задонський, Серафим Саровський, Ігнатій Брянчанінов, Феофан Затворник та інші. Оптина пустинь стала духовним центром російського православ'я з кінця XIX і до початку XX ст.

#### Дискусія і висновки

Отже, розглянувши сутнісні особливості та духовні практики колівадського руху, виокремимо деякі аспекти. Колівадський рух покладав своєю метою збереження православної традиції. Його представники були досить добре знайомими із західною теологією, хоча просвітницькі ідеї та загалом західноєвропейська філософія та теологія часто також сприймалися ними як загроза, що може призвести до спотворення православного віровчення. Зважаючи на історичний контекст та турецьке поневолення, колівадський рух був пов'язаний із грецькою національною самосвідомістю. Церковна традиція тісно перепліталася з національною ідентичністю греко-християнина, яка протиставлялася греку-мусульманину. Отці-колівади відроджували православний містицизм. Характерною була популяризація духовної практики "розумної молитви" та руху до стану обоження, який дає можливість сприймати божественні енергії. Важливе

місце посідала аскеза. Також акцентувалася увага на практиці частого причащення за кожною Літургією. Отці-колівади активно займалися просвітництвом, писали духовні повчання та створили збірку "Філокалію", яка мала значні впливи на православ'я не тільки в самій Греції, але й далеко за її межами.

**Внесок авторів:** Олена Предко – аналіз джерел, концептуалізація теоретичних засад дослідження, формування висновків; Ігор Максименко – підготування огляду літератури, узагальнення результатів дослідження.

#### Список використаних джерел

- Предко, Д. (2021). Молитва: Особистісні форми презентації. *Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Психологія*, 14(2), 36–41. [https://doi.org/10.17721/BSP.2021.2\(14\).7](https://doi.org/10.17721/BSP.2021.2(14).7)
- Предко, О. (2019). Молитва як діалог людини та Бога: Релігієзнавчий аспект. *Софія. Гуманітарно-релігієзнавчий вісник*, 13(1), 42–46. <https://doi.org/10.17721/sophia.2019.13.10>
- Binns, J. (2002). *An introduction to the Christian Orthodox churches*. Cambridge University Press.
- Cavarnos, C. (1972). *Modern orthodox saints: Vol. 2. St. Macarios of Corinth*. Institute for Byzantine & Modern Greek Studies.
- Karamanidou, A. (2016). European Enlightenment and Orthodox Christian Illumination. The Potential Survival of Hesychasm in the Movement of Kollyvades. *Constantine's Letters*, 9(1), 158–182. <https://doi.org/10.17846/CL.2016.9.1.158-182>
- Makrides, V. N. (2016). The Enlightenment in the Greek Orthodox East: Appropriation, dilemmas, ambiguities. In Paschalis M. Kitromilides (Ed.), *Enlightenment and religion in the Orthodox World* (pp. 17–37). Voltaire Foundation. <https://surl.lu/uezsxu>
- Nicodemus the Hagiorite (1989). *A handbook of spiritual counsel*. Paulist Press.
- Nicodemus the Hagiorite (2006). *Concerning frequent communion of the immaculate mysteries of Christ*. Uncut Mountain Press.
- Palamas, G. (1983). *The triads*. Paulist Press. [https://www.agapibiblia.org/orthodoxy/Gregory\\_Palamas\\_The\\_Triads\\_Classics\\_of\\_Western\\_Spirituality.pdf](https://www.agapibiblia.org/orthodoxy/Gregory_Palamas_The_Triads_Classics_of_Western_Spirituality.pdf)
- Petmezas, S. D. (2020). On the formation of an ideological faction in the Greek Orthodox Church in the second half of the eighteenth century: The Kollyvades. *Bulletin de correspondance hellénique*, 2. <https://doi.org/10.4000/bchmc.416>
- Predko, D., & Predko, O. (2020). Imperatives of Spirituality: Essence and Key Meanings. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 10(1), 69–78. <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1517>
- Scupoli, L., & Nicodemus the Hagiorite. (1963). *Unseen warfare: Being the spiritual combat and path to paradise of Lorenzo Scupoli* (E. Kadloubovsky, & G. Palmer, Trans.). Faber and Faber limited.
- Speake, G. (2018). *A history of the Athonite Commonwealth*. Cambridge University Press.
- The Life of St Kosmas Aitolos together with his teachings, letters and Prophecies* (N. M. Vaporis, Trans.). (2023). <https://archive.org/details/the-life-of-st-kosmas-aitolos/model/2up>
- Tzedopoulos, Y. (2021). Rejoicement, defiance and contestation: Contextualizing emotional responses to Greek-Orthodox voluntary martyrdom in the long 18th Century. *Yearbook of the Society for 18th Century Studies on South Eastern Europe*, 4, 21–41.
- Velichkovsky, P. (1965). The orthodox spiritual life: On purity of heart and soul. *The Orthodox Word*, 1(3), 115–117.
- Yannaras, C. (2007). *Orthodoxy and the west: Hellenic self-identity in the Modern Age*. Holy Cross Orthodox Press.
- Повоо, Х. (2011). *Η Πατερική Παράδοση Στα Συγγράμματα Του Αγίου Αθανασίου Παριου*. Department of Pastoral and Social Theology of the Faculty of Theology of Aristotle University.

#### References

- Binns, J. (2002). *An introduction to the Christian Orthodox churches*. Cambridge University Press.
- Cavarnos, C. (1972). *Modern orthodox saints: Vol. 2. St. Macarios of Corinth*. Institute for Byzantine & Modern Greek Studies.
- Karamanidou, A. (2016). European Enlightenment and Orthodox Christian Illumination. The Potential Survival of Hesychasm in the Movement of Kollyvades. *Constantine's Letters*, 9(1), 158–182. <https://doi.org/10.17846/CL.2016.9.1.158-182>
- Makrides, V. N. (2016). The Enlightenment in the Greek Orthodox East: Appropriation, dilemmas, ambiguities. In Paschalis M. Kitromilides (Ed.), *Enlightenment and religion in the Orthodox World* (pp. 17–37). Voltaire Foundation. <https://surl.lu/uezsxu>
- Nicodemus the Hagiorite (1989). *A handbook of spiritual counsel*. Paulist Press.
- Nicodemus the Hagiorite (2006). *Concerning frequent communion of the immaculate mysteries of Christ*. Uncut Mountain Press.
- Palamas, G. (1983). *The triads*. Paulist Press. [https://www.agapibiblia.org/orthodoxy/Gregory\\_Palamas\\_The\\_Triads\\_Classics\\_of\\_Western\\_Spirituality.pdf](https://www.agapibiblia.org/orthodoxy/Gregory_Palamas_The_Triads_Classics_of_Western_Spirituality.pdf)
- Petmezas, S. D. (2020). On the formation of an ideological faction in the Greek Orthodox Church in the second half of the eighteenth century: The Kollyvades. *Bulletin de correspondance hellénique*, 2. <https://doi.org/10.4000/bchmc.416>
- Ponos, Ch. (2011). *The patristic tradition in the writings of Saint Athanasius of Paros*. Department of Pastoral and Social Theology of the Faculty of Theology of Aristotle University [in Greek].
- Predko, D. (2021). Prayer: Personality forms of presentation. *Bulletin of Taras Shevchenko National University of Kyiv. Psychology*, 2(14), 36–41 [in Ukrainian]. [https://doi.org/10.17721/BSP.2021.2\(14\).7](https://doi.org/10.17721/BSP.2021.2(14).7)
- Predko, D., & Predko, O. (2020). Imperatives of Spirituality: Essence and Key Meanings. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 10(1), 69–78. <https://doi.org/10.18491/beytulhikme.1517>
- Predko, O. (2019). Prayer as a dialogue between person and God: The religious aspect. *Sophia. Human and Religious Studies Bulletin*, 13(1), 42–46 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.17721/sophia.2019.13.10>
- Scupoli, L., & Nicodemus the Hagiorite. (1963). *Unseen warfare: Being the spiritual combat and path to paradise of Lorenzo Scupoli* (E. Kadloubovsky, & G. Palmer, Trans.). Faber and Faber limited.
- Speake, G. (2018). *A History of the Athonite Commonwealth*. Cambridge University Press.
- The Life of St Kosmas Aitolos together with his teachings, letters and Prophecies* (N. M. Vaporis, Trans.). (2023). <https://archive.org/details/the-life-of-st-kosmas-aitolos/model/2up>
- Tzedopoulos, Y. (2021). Rejoicement, defiance and contestation: Contextualizing emotional responses to Greek-Orthodox voluntary martyrdom in the long 18th Century. *Yearbook of the Society for 18th Century Studies on South Eastern Europe*, 4, 21–41.
- Velichkovsky, P. (1965). The orthodox spiritual life: On purity of heart and soul. *The Orthodox Word*, 1(3), 115–117.
- Yannaras, C. (2007). *Orthodoxy and the west: Hellenic self-identity in the Modern Age*. Holy Cross Orthodox Press.

Отримано редакцією журналу / Received: 12.04.25  
Прорецензовано / Revised: 22.04.25  
Схвалено до друку / Accepted: 26.05.25

Olena PREDKO, DSc (Philos.), Prof.  
ORCID ID: 0000-0002-9908-7788  
e-mail: olenapredko@knu.ua  
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

Ihor MAKSYMENKO, PhD Student  
ORCID ID: 0000-0002-9662-543X  
e-mail: mrdkigorm@gmail.com  
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

## THE KOLLYVADES MOVEMENT: ESSENCE AND SPIRITUAL PRACTICES

**Background.** Contemporary Ukrainian spirituality is searching for its identity amid post-Soviet secularization, Western cultural trends, and the aggressive imperial propaganda emanating from the Russian Orthodox Church. Ecclesial developments in world Orthodoxy and in Ukraine prompt us to rethink our ascetical-liturgical heritage through the prism of Mount Athos. The Kollyvades movement not only shaped Greek Orthodoxy but also indirectly influenced Ukrainian Orthodox culture. Studying this movement helps explain why hesychastic traditions and Eastern Christian spiritual practices are so deeply rooted in Ukraine. Such reflection is likewise valuable for the academic study of Ukrainian Orthodoxy, which is currently re-examining itself and turning to practices of frequent Communion, the Jesus Prayer, Athonite asceticism, and mysticism. The topic is especially timely because figures of Ukrainian origin played a direct role in the Kollyvades circle. Notably, without the Poltava-born ascetic Paisius Velichkovsky, the Slavic monasteries of the nineteenth century might never have received—in translation—one of the key works compiled by Nicodemus the Hagiorite and Macarius of Corinth, the *Philokalia*, which popularized Athonite spirituality and the tradition of hesychasm.

**Methods.** The research employs theoretical, hermeneutical, comparative, and logical methods, as well as description, analysis, and synthesis. It also follows the principle of historicism together with principles of impartiality and objectivity.

**R e s u l t s .** *We examined the distinctive features of the Kollyvades movement and the spiritual practices promoted by the Kollyvades fathers. The study took into account the historical context—namely Ottoman domination of Greece—and the fathers' desire to shield Orthodox tradition from Western theological influence. Special attention was given to the spread of Athonite monastic practices, particularly "noetic prayer" (the Jesus Prayer). The Kollyvades also introduced the practice of frequent Communion and rigorous asceticism. An essential characteristic of the movement was its educational activity: the impact of the fathers' spiritual writings on Orthodox theological thought is difficult to overstate. Foremost among these works is the Philokalia, a collection of ascetic texts from the fourth to the fifteenth centuries. Translated into Church Slavonic by the renowned ascetic Paisius Velichkovsky, this anthology exerted profound influence on the East-European Orthodox tradition and facilitated the diffusion of Athonite spirituality beyond Greece.*

**C o n c l u s i o n s .** *The Kollyvades movement sought to safeguard Greek Orthodox culture from distortion. Its representatives returned to the late Byzantine tradition and usually viewed Western European theological and philosophical ideas as a threat capable of compromising Orthodox doctrine. Given the reality of Ottoman rule, the movement was closely tied to Greek national self-awareness. The Kollyvades fathers actively fostered a revival of Orthodox mysticism, especially hesychasm. They popularized the practice of noetic prayer and related ascetical disciplines aimed at leading the practitioner to deification (theosis), while also championing frequent Communion. Their educational endeavors—and particularly the Philokalia—had a significant impact on the subsequent development of Orthodox theological thought.*

**K e y w o r d s :** *Orthodoxy, Kollyvades, hesychasm, noetic prayer, Philokalia, theosis, Greece.*

Автори заявляють про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

УДК 2-67:322.1:323.28:329.15:94(474.2)  
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.25.8>

Богдан СИНЧАК, д-р. філос. з журн., доц.  
ORCID ID: 0000-0002-8186-5692  
e-mail: b.synchak@ugi.edu.ua

Приватний вищий навчальний заклад "Український гуманітарний інститут", Буча, Україна

## ЗАБОРОНА МОСКОВСЬКОГО ПАТРІАРХАТУ В ЕСТОНІЇ: ОБМЕЖЕННЯ РЕЛІГІЙНОЇ СВОБОДИ ЧИ БОРОТЬБА З РОСІЙСЬКИМ ВПЛИВОМ

**Вступ.** Наведено обґрунтування підстав заборони московського патріархату в Законі про церкви та конгрегації Республіки Естонії. Визначено чинники, що впливають на сприйняття Естонією діяльності московського патріархату як "ворожого впливу". Обґрунтовано характеристику московського патріархату як загрози національній безпеці в означеному Законі.

**Методи.** Методами аналізу і синтезу було визначено стан розробленості теми дослідження. Застосовано методи моніторингу й моделювання для предметного вивчення проблемних аспектів естонського законодавства в контексті регулювання діяльності ЕПЦ МП.

**Результати.** Зіставлено чинники, що характеризують заборону МП в Естонії як обмеження релігійної свободи чи боротьбу з російським впливом. Деталізовано зміст положень Закону про церкви та конгрегації Республіки Естонії. Визначено різницю між обмеженням релігійної свободи та протидією деструктивному російському впливу.

**Висновки.** Розглянуто приклад Естонського досвіду обмеження діяльності московського патріархату на своїй території порівняно з українським. Визначено, що український та естонський досвід боротьби з російським впливом у контексті протидії поширенню інформаційної війни в релігійній площині сутнісно є схожим. Доведено, що основною проблемою тут виступає відстоювання національних інтересів, а не обмежування релігійної свободи.

**Ключові слова:** заборона московського патріархату в Естонії, обмеження релігійної свободи, інформаційна війна в релігійній площині, позарелігійна діяльність московського патріархату, російсько-українська війна.

### Вступ

Актуальність дослідження проблематики заборони Московського патріархату в Республіці Естонія зумовлена необхідністю зіставлення українського та Естонського досвіду боротьби з російським впливом у контексті обмеження діяльності Московського патріархату. У резолюції Парламентської асамблеї Ради Європи (ПАРЄ) № 2540, від 17 квітня 2024 р. висловлюється колективне "приголомшення зловживанням релігією та спотворенням християнської православної традиції режимом В. Путіна та його ставлениками в ієрархії Московського патріархату (МП)" (Parliamentary Assembly, 2024). У цьому документі асамблея фактично "закликає всі держави розглядати Патріарха Кирила та російську православну ієрархію як ідеологічне продовження режиму В. Путіна, співучасника воєнних злочинів і злочинів проти людства, що здійснюються від імені РФ та ідеології "русского мира" (Parliamentary Assembly, 2024). Це вказує на визнання ПАРЄ регулярного й довгострокового залучення МП у підтримку російсько-української війни, та використання впливу церкви на суспільну свідомість як інструменту в інформаційній війні проти колективного Заходу загалом і проти України зокрема.

Проблематика заборони Московського патріархату загалом привертає увагу українських науковців та дослідників. Наприклад, А. Міщук та М. Міщук звертають увагу на загрози національній безпеці України, пов'язані з цим (Міщук, & Міщук, 2023). Тут варто наголосити, зокрема, на конфліктності питання, пов'язаного зі сферою впливу РФ. Натомість О. Золотарьова окреслює сферу політико-правового аспекту підстав припинення діяльності Московського патріархату в умовах воєнного стану (Золотарьова, 2022). Адже актуальною залишається проблематика забезпечення демократичних прав і свобод. О. Добродум, Е. Мартинюк та О. Никитченко звертають увагу на особливості діяльності Московського патріархату в Україні в умовах воєнного стану (Добродум та ін., 2022). Тут характеризується ситуація щодо необхідності врегулювання означених суперечностей. М. Букач зазначає необхідність формування безпекової

громадянської позиції щодо сприйняття діяльності УПЦ МП (Букач, 2023). Це вказує на необхідність досягнення суспільного консенсусу. Результати означених досліджень вказують на загальний науково-дослідницький інтерес до заявленої проблематики. Проте у вищенаведених працях не характеризується питання заборони Московського патріархату за кордоном. Саме тому визначена проблематика потребує додаткової уваги.

**Метою** дослідження є визначення конструктивності сприйняття заборони МП в Естонії – як обмеження релігійної свободи чи як боротьби з російським деструктивним впливом.

### Методи

У ході дослідження для визначення стану розробленості теми дослідження і вивчення особливостей окремих компонентів роботи було застосовано методи аналізу та синтезу. Методи моніторингу й моделювання застосовано з метою предметного вивчення проблемних аспектів естонського законодавства, спрямованого на обмеження діяльності Московського патріархату. Завдяки систематизації опрацьованих даних методами індукції та дедукції було сформульовано предметні узагальнення щодо специфіки регулювання державою діяльності ЕПЦ МП.

### Результати

Охарактеризована тематика є, зокрема, корисною для України в контексті зіставлення досвіду заборони МП в Естонському законодавстві порівняно з українським. Адже 23 вересня 2024 р. в Україні набув чинності закон "Про захист конституційного ладу у сфері діяльності релігійних організацій" № 3894-IX, який передбачає припинення діяльності на території України релігійних організацій, пов'язаних з РПЦ" (Собенко, 2024), тобто фактично самого МП. Натомість 27 січня 2025 р. в Естонській Республіці зареєстрували доволі схожий на український "Закон про церкви та конгрегації до Закону про внесення змін до Закону 570 SE", у змісті якого обґрунтовуються підстави для заборони МП на території країни. Для предметного розгляду заявленої проблематики варто деталізувати зміст його положень (табл. 1).

Таблиця 1

## Обґрунтування підстав заборони МП у Законі про церкви та конгрегації Республіки Естонії (Riigikogu, 2025)

№	Теза з пояснювальної записки	Коментар
питання обмеження релігійної свободи	питання боротьби з російським впливом	
1.	"Естонська Республіка як демократична держава виступає за свободу віросповідання. Держава повинна гарантувати можливість вільно обирати релігію, яку людина сповідує".	Декларується повага до права на свободу віросповідання.
2.	"У сучасному світі держава також повинна захищати людей від терористичної та іншої пропаганди ненависті і підбурювання до насильства".	Свобода релігії vs зловживання нею.
3.	"Православні громади і парафії також повинні самостійно оцінити загрозу для громадського порядку і своїх членів, яку становить ворожий вплив, і вжити необхідних заходів для розриву зв'язків з МП".	Відповідальність церков в контексті національних інтересів.
4.	"Таким чином, поряд із повагою до свободи релігії чи переконань існують виклики, які загрожують національній безпеці та безпеці суспільства".	Зловживання свободою як загроза нац. безпеці.
5.	"Вимоги до діяльності релігійної громади та релігійного об'єднання конкретизовані і прямо виключають наявність іноземної особи або об'єднання з істотним впливом, а також наявність статутного, договірної, іншого документального або економічного зв'язку з іноземною релігійною громадою або релігійним центром, керівним органом або духовним лідером, якщо вищезазначене становить загрозу безпеці Естонської держави, конституційному або громадському порядку, підтримує воєнну агресію або підбурює до війни, терористичних злочинів або іншого незаконного застосування збройної сили чи насильства, або у своїй діяльності суперечить загальноновизнаним принципам міжнародного права".	Центр впливу релігійної організації МП в РФ, адже вона є загрозою національній безпеці. Це безпосередньо узалежнюється підтримкою МП війни та її легітимізації в релігійному середовищі.
6.	"Реалізація проекту матиме позитивний вплив на національну та внутрішню безпеку, а також соціальний вплив".	Пріоритетом є національна безпека.
7.	"Однією з головних цілей проекту є запобігання через адміністративні відносини релігійної громади ворожому впливу та дезінформації, не пов'язаній з практикою віри, на членів громади або людей, які проживають у монастирі, беручи до уваги безпекову ситуацію у світі".	МП як інструмент інформаційної війни РФ проти Республіки Естонія.
8.	"Держава зобов'язана захищати права всіх осіб, об'єднань і спільнот на своїй території – а свобода релігії чи переконань також стосується права на безпеку".	Свобода – це право на безпеку.
9.	У заяві Рійгікогу від 06.05.2024 р. "Про оголошення Московського патріархату інституцією, що підтримує військову агресію Російської Федерації" наголошується на необхідності запобігання ворожому впливу Московського патріархату".	Попередня констатація того, що МП є джерелом ворожого впливу.

Таблиця 2

## Обґрунтування характеристики МП як загрози національній безпеці в Законі про церкви та конгрегації Республіки Естонії (Riigikogu, 2025)

№	Теза з пояснювальної записки	Коментар
питання обмеження релігійної свободи	питання боротьби з МП в інтересах національної безпеки	
1.	"Починаючи з 1990-х років, російські спецслужби використовують священнослужителів і найбільш радикально налаштованих прокремлівських членів громад, пов'язаних з СРСР і російськими спецслужбами, для підризу української державності".	МП як чинник загрози державності України, а отже, й Естонії
2.	"Діяльність керівництва РПЦ на службі ідеології "русского мира", пов'язаного з російськими спецслужбами, протягом багатьох років давала дуже різноманітну картину арсеналу російської антизахідної політики впливу".	Антизахідне спрямування позарелігійної діяльності МП
3.	"Для російських інтересів важливо зберегти зв'язки, вплив і активи РПЦ за кордоном, оскільки ця організація є одним із небагатьох важелів російського впливу, який поки що не зазнав прямого впливу міжнародних санкцій".	МП як інструмент російського впливу за кордоном
4.	"Ієрархія Московського патріархату РПЦ, включаючи Патріарха Кирила, просуває ідеологію "русского мира", оголошуючи війну проти України та "сатанинського" Заходу "священною війною всіх росіян", закликаючи православних віруючих жертвувати собою заради своєї країни".	Прямий зв'язок ідеології МП з російською загарбницькою антиукраїнською ідеологією
5.	"Асамблея закликає всі держави розглядати Патріарха Кирила та ієрархію РПЦ як ідеологічне продовження режиму В. Путіна, який брав участь у воєнних злочинах та злочинах проти людяності в ім'я ідеології РФ та "русского мира".	Колективне засудження Асамблеєю ЄС з алуценості МП у війну
6.	"Рійгікогу зазначив, що заклики Московського патріархату становлять загрозу безпеці та виживанню Естонії, а також пряму загрозу громадському та конституційному порядку в Естонії".	МП як чинник внутрішньої дестабілізації в Естонії
7.	"Цільова аудиторія: все населення країни. Важливими є масштаби впливу та частота виникнення. У своїй заяві від 06.05.2024 р. Рійгікогу заявив, що заклики МП становлять загрозу безпеці та стабільності Естонії, зокрема пряму загрозу громадському та конституційному порядку в Естонії".	Заборона МП має з начення не лише для православних, а для усього населення країни

У заяві Рійгікогу від 06.05.2024 р. ідеться про "засудження діяльності МП з виправдання та підтримки спрямованої проти України російської агресії". У ній МП "оголошується інститутом, який підтримує воєнну агресію Російської Федерації. Рійгікогу підкреслює, що це стосується МП як інституту та керівного органу, а не людей, які дотримуються традицій православ'я" (Рійгікогу об'явив Московський патріархат інститутом ..., 2024). Це є важливим компонентом для розуміння сутності протидії МП. Адже обмеження релігійної свободи часто характеризується саме пригніченням людей, які мають власний погляд на релігійні питання. Тут конкретно підкреслюється, що безпосередньо людей, які сповідують традиції православ'я, застосування не стосується. Ідеться про загрозу національній безпеці Республіки Естонія з боку організації, яка керується та використовується Кремлем як інструмент впливу в умовах агресії проти України, та поширенні дезінформації в самій Естонії. Саме тому окремої уваги потребують характеристики Закону, які вказують на МП як на загрозу національній безпеці Естонії (табл. 2).

На основі наведених тез з пояснювальної записки до Закону про церкви та конгрегації Республіки Естонії у табл. 1 та 2, можна проаналізувати загальну тенденцію щодо контекстного спрямування висунутих обґрунтувань. На табл. 1 декілька тез (3) стосуються безпосередньо питань обмеження релігійної свободи, проте в них бачимо чіткі імператив, згідно з яким свобода – це право на безпеку. Тобто право на обмеження зловживань свободою в інтересах її збереження. Саме тому більшість тез (14) в обох таблицях мають чітке контекстне спрямування, націлене на боротьбу з російським впливом в інтересах національної безпеки Республіки Естонія.

### Дискусія і висновки

На основі вищенаведеного можна зауважити, що протидія Естонського Рійгікогу зловживанням свободою релігійної діяльності з боку Московського патріархату через викривлення православних християнських практик в контексті "впливу та дезінформації, не пов'язаної з практикою віри", не є обмеженням релігійної свободи. Аналогічні висновки було сформульовано в результаті попередніх авторських досліджень щодо особливостей заборони МП в Україні (Synchak, 2024). Таким чином, Український та Естонський досвід боротьби з російським впливом у контексті протидії поширенню інформаційної війни в релігійній площині сутнісно є схожим, адже основною проблемою тут виступає відстоювання національних інтересів, а не обмеження релігійної свободи.

### Список використаних джерел

Букач, М. (2023). Формування безпекової громадянської позиції щодо Української Православної церкви Московського патріархату через просвітницьку діяльність. *Духовність особистості: Методологія, теорія і практика*, 1(1)(105), 31–44. <https://doi.org/10.33216/2220-6310/2023-105-1-31-44>

Bohdan SYNCHAK, PhD in Journalism, Assoc. Prof.

ORCID ID: 0000-0002-8186-5692

e-mail: b.synchak@ugi.edu.ua

Private higher educational institution "Ukrainian Institute of Arts and Sciences", Bucha, Ukraine

## BAN ON THE MOSCOW PATRIARCHATE IN ESTONIA: RESTRICTING RELIGIOUS FREEDOM OR FIGHTING RUSSIAN INFLUENCE

**Background.** The study provides a justification of the grounds for the ban of the Moscow Patriarchate in the Law on Churches and Congregations of the Republic of Estonia. The factors influencing Estonia's perception of the Moscow Patriarchate as a "hostile influence" are identified. The justification of the characterization of the Moscow Patriarchate as a threat to national security in the said Law is provided.

**Methods.** The methods of analysis and synthesis were used to determine the state of development of the research topic. The methods of monitoring and modeling were used to study the problematic aspects of Estonian legislation in the context of regulating the activities of the SLC of the MP.

**Results.** The factors that characterize the ban on the MP in Estonia as a restriction of religious freedom or the fight against Russian influence are compared. The content of the provisions of the Law on Churches and Congregations of the Republic of Estonia is detailed. The difference between the restriction of religious freedom and counteracting destructive Russian influence is determined.

Добродум, О., Мартинюк, Е., & Никитченко, О. (2022). УПЦ (МП) в умовах воєнного часу. *Перспективи. Соціально-політичний журнал*, 2, 115–123. <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2022.2.14>

Золотарьова, О. (2022). Підстави припинення діяльності УПЦ МП в умовах воєнного стану: Політико-правовий аспект. *Юридичний вісник*, 2, 148–155. <https://doi.org/10.32837/yuv.v0i2.2333>

Мишук, А., & Мишук, М. (2023). Загрози національній безпеці України: Діяльність УПЦ (МП). *Вісник Прикарпатського університету. Серія: Політологія*, 1(15), 43–52. <https://doi.org/10.32782/2312-1815/2024-1-6>

*Рійгікогу об'явив Московський патріархат інститутом, підтримуючим російську агресію.* (2024, 6 мая). ERR. <https://rus.err.ee/1609333854/rjigikogu-objavil-moskovskij-patriarhat-institutom-podderzhivajuwim-rossijskuju-agressiju>

Собенко, Н. (2024, 23 вересня). Закон про заборону релігійних установ, пов'язаних із РФ, набув чинності. Суспільне. Новини. <https://suspijne.media/842711-zakon-pro-zaboronu-religijnih-ustanov-povazanih-iz-rf-nabuv-chnosti/>

Parliamentary Assembly. (2024). Alexei Navalny's death and the need to counter Vladimir Putin's totalitarian regime and its war on democracy, Resolution 2540. <https://pace.coe.int/en/files/33511/html>

Riigikogu. (2025). Kirikute ja koguduste seaduse muutmise seadus 570 SE (Eesti). <https://www.riigikogu.ee/tegevus/eelnou/eelnou/133fc804-5a56-46f8-b595-84cc2a66465f/kirikute-ja-koguduste-seaduse-muutmise-seaduse-eelnou-570-se-i/>

Synchak, B. (2024). Ban of the Ukrainian Orthodox Church-Moscow Patriarchate in Ukraine: Limitation of religious freedom or the fight against Russian influence. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(4), Article 4. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2509>

### References

Bukach, M. (2023). Formation of a secure civic position towards the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate through educational activities. *Spirituality of the individual: Methodology, theory and practice*, 1(1)(105), 31–44 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.33216/2220-6310/2023-105-1-31-44>

Dobrodum, O., Martyniuk, E., & Nykytchenko, O. (2022) UOC (MP) in wartime conditions. Perspectives. *Socio-Political Journal*, 2, 115–123 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.24195/spj1561-1264.2022.2.14>

Mishchuk, A., & Mishchuk, M. (2023). Threats to the National Security of Ukraine: The Activities of the UOC (MP). *Bulletin of the Precarpathian University. Series: Political Science*, 1(15), 43–52 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32782/2312-1815/2024-1-6>

Parliamentary Assembly. (2024). Alexei Navalny's death and the need to counter Vladimir Putin's totalitarian regime and its war on democracy, Resolution 2540. <https://pace.coe.int/en/files/33511/html>

*Riigikogu declared the Moscow Patriarchate an institution supporting Russian aggression.* (2024, May 6). ERR [in Russian]. <https://rus.err.ee/1609333854/rjigikogu-objavil-moskovskij-patriarhat-institutom-podderzhivajuwim-rossijskuju-agressiju>

Riigikogu. (2025). Churches and Congregations Act Amendment Act 570 SE (Estonia) [in Estonian]. <https://www.riigikogu.ee/tegevus/eelnou/eelnou/133fc804-5a56-46f8-b595-84cc2a66465f/kirikute-ja-koguduste-seaduse-muutmise-seaduse-eelnou-570-se-i/>

Sobenko, N. (2024, September 23). The law on the prohibition of religious institutions associated with The Russian Federation came into force. *Suspijne. News* [in Ukrainian]. <https://suspijne.media/842711-zakon-pro-zaboronu-religijnih-ustanov-povazanih-iz-rf-nabuv-chnosti/>

Synchak, B. (2024). Ban of the Ukrainian Orthodox Church-Moscow Patriarchate in Ukraine: Limitation of religious freedom or the fight against Russian influence. *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe*, 44(4), Article 4. <https://doi.org/10.55221/2693-2229.2509>

Zolotareva, O. (2022). Grounds for the termination of the activities of the UOC-MP under martial law: Political and legal aspects. *Legal Bulletin*, 2, 148–155 [in Ukrainian]. <https://doi.org/10.32837/yuv.v0i2.2333>

Отримано редакцією журналу / Received: 15.04.25

Прорецензовано / Revised: 27.04.25

Схвалено до друку / Accepted: 26.05.25

**C o n c l u s i o n s .** *The example of the Estonian experience of restricting the activities of the Moscow Patriarchate on its territory in comparison with the Ukrainian one is considered. It is determined that the Ukrainian and Estonian experience of combating Russian influence in the context of counteracting the spread of information warfare in the religious sphere is essentially similar. The main problem here is the defense of national interests, not the restriction of religious freedom.*

**K e y w o r d s :** *ban of the Moscow Patriarchate in Estonia, restriction of religious freedom, information warfare in the religious sphere, extra-religious activity.*

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

UDC 2-185:316.77:614.4[477+438]"2020/2023"  
DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.25.9>

Vitalii TURENKO, DSc (Philos.), Senior Researcher  
ORCID ID: 0000-0003-0572-9119  
e-mail: [vitali\\_turenko@ukr.net](mailto:vitali_turenko@ukr.net)  
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

Vladyslav BOGDASHEVSKYI, PhD Student  
ORCID ID: 0009-0005-7352-7967  
e-mail: [priestvladislav@gmail.com](mailto:priestvladislav@gmail.com)  
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

## THE SPECIFICS OF ATHONITE PERCEPTIONS OF THE RUSSIAN-UKRAINIAN WAR AND THE COVID-19 PANDEMIC: A COMPARATIVE ANALYSIS

**Background.** *This article explores the peculiarities of Athonite monks' perception of two global crises – the COVID-19 pandemic and the Russian-Ukrainian war – through a comparative religious-studies lens. Mount Athos, though geographically isolated, has responded vividly to external shocks that touch upon spiritual integrity. The research highlights how the pandemic was primarily interpreted in mystical and eschatological terms, whereas the war triggered visible polarization within the Athonite community, reflecting broader ecclesial and geopolitical fractures in the Orthodox world. The study sheds light on the theological, moral, and canonical dimensions of Athonite responses, emphasizing their role as a spiritual barometer amid global uncertainty.*

**Methods.** *The authors employ a comparative, interdisciplinary methodology grounded in theology, religious studies, and political sociology. The empirical basis includes public statements of Athonite elders, digital media outputs, and doctrinal commentaries. Scholarly works on religious responses to crises provide the analytical foundation. This method allows the authors to trace the dual vector of Athonite consciousness – tradition-rooted detachment and increasing involvement in transnational Orthodox conflicts.*

**Results.** *Findings show that the pandemic was largely viewed as divine chastisement and a call to repentance, with strong resistance to changes in Eucharistic practice or state health protocols. In contrast, the war in Ukraine exposed deep divisions among monasteries, with some aligning with Russian narratives and others expressing solidarity with the Ukrainian people. This divergence correlates with geopolitical dependencies and varying loyalties to the Ecumenical Patriarchate and the Russian Orthodox Church. The study demonstrates that Mount Athos, traditionally regarded as neutral and apolitical, is undergoing a transformation that mirrors broader ecclesial-political tensions.*

**Conclusions.** *The research concludes that Athonite responses to COVID-19 and the war in Ukraine reflect a tension between eschatological worldview and pastoral responsibility, between mystical detachment and geopolitical entanglement. While the Holy Mountain retains spiritual authority, its internal polarization questions its unifying role in contemporary Orthodoxy. The study contributes to understanding the dynamic interrelation between monasticism, global crises, and the evolving religious-political landscape.*

**Keywords:** *Mount Athos, COVID-19 pandemic, Russian-Ukrainian war, Orthodox Church, monasticism, religious perception, ecclesial conflict, theological response.*

### Background

Mount Athos is a unique monastic enclave that has preserved the tradition of Eastern Christian monasticism for over a millennium. Although Athonite monks live in seclusion from the world, they remain sensitive to global events that threaten the spiritual or physical integrity of humanity. In a contemporary world experiencing profound crises – both global (such as the COVID-19 pandemic) and regional (such as the Russian-Ukrainian war) – the study of religious perception of such events becomes particularly significant. These two events, in particular, posed spiritual and ethical challenges that received ambivalent evaluations within the Athonite community. Their perception, reactions, and public statements call for a distinct religious studies analysis.

This research is especially relevant in the context of ongoing tensions within the Orthodox world, intensified by the autocephaly of the Orthodox Church of Ukraine (OCU), the position of the Russian Orthodox Church (ROC), and ruptures in Eucharistic communion. Athonite attitudes toward the war in Ukraine reveal not only geopolitical sympathies but also a deeper crisis of intra-Orthodox unity. In contrast to the pandemic – largely interpreted as a spiritual trial – the war has sharpened internal divisions between monasteries aligned with different ecclesiastical centers. This challenges the traditional neutrality of Mount Athos and calls for a deeper analytical investigation.

The aim of this study is to analyze how Athonite monasticism perceives the COVID-19 pandemic and the Russian-Ukrainian war, with a view to identifying the theological, ideological, and geopolitical factors that shape their assessments and public positions.

This aim entails the fulfillment of the following research tasks:

1. to examine the forms, methods, and content of Athonite interpretations of the COVID-19 pandemic, with attention to theological approaches, moral evaluations, and the impact on monastic life;

2. to analyze the reactions of Athonite monasteries to the Russian-Ukrainian war, identifying poles of opinion, influencing factors (canonical, political, spiritual), and implications for intra-Orthodox discourse.

**Sources.** The analysis of sources reveals several thematic directions that illustrate the transformations in Orthodox thought, religious experience, and cultural behavior under the conditions of the COVID-19 pandemic and the war in Ukraine. In the works of Carroll, Lackenby, and Gorbanenko (2022), as well as Grigoriadis (2021), the internal church, theological, and communicative responses to the pandemic are examined – particularly the ambivalence between apophatic tradition, public safety, and state control. In contrast, the studies by Hovorun (2023), Karakolis (2022), and Mabile (2022) focus on the war in Ukraine, exploring both moral-theological dilemmas and geopolitical consequences for the Orthodox world, including the crisis of the Moscow Patriarchate's authority. Meanwhile, research on spiritual tourism and pilgrimage (Christou et al., 2023; Tsironis et al., 2021; Rooij et al., 2022) demonstrates how the pandemic influenced religious mobility, individual practices of faith, and risk perception in sacred places – especially on Mount Athos. Finally, the work by Aina et al. (2023) opens a perspective on the digital modernization of

© Turenko Vitalii, Bogdashevskiy Vladyslav, 2025

religious environments, showing how smart technologies in Mecca contribute to the resilience of urban religious practices in the post-pandemic era. Collectively, these sources outline a multidimensional picture of changes in religious life under the impact of global crises – from theological reconsiderations and ecclesiastical diplomacy to transformations of pilgrimage routes and the digitalization of faith.

Some studies explore how religious spaces, practices, and experiences have adapted in response to the COVID-19 pandemic and Russian invasion to Ukraine, particularly in relation to pilgrimage, risk perception, and technological transformation. A number of researchers analyze Orthodox Christian responses to the pandemic, focusing on the tension between apophatic theology, public health measures, and state surveillance (Carroll et al., 2022). Other foreign scientists examine how spiritual and heritage tourism were affected by pandemic-related fears, emphasizing shifts in individual behavior, risk perception, and the resilience of religious tourism (Christou et al., 2023; Rooij et al., 2022). Aina et al. (2023) extend this discussion to the case of Makkah, exploring how digitalization and smart technologies have been used to enhance urban religious services and post-pandemic adaptability. Together, these works highlight a broader transformation in religious mobility and governance, showing how traditional spiritual practices intersect with modern risk management and digital infrastructure in times of global crisis.

#### Methods

The methodology of this study is based on a comparative and interdisciplinary approach that integrates theological, religious, and socio-political analysis. The authors draw on a diverse body of empirical material, including public statements by Athonite elders, official monastic communiqués, digital media content, and analytical commentaries from Orthodox thinkers. The study also incorporates secondary sources from contemporary scholarship on religious responses to crisis. This methodological framework allows for the examination of Athonite perceptions within both local monastic contexts and broader global processes, revealing the interplay between doctrinal tradition, institutional loyalty, and geopolitical influences.

#### Results

*Perception of the COVID-19 Pandemic: Mystical and Eschatological Interpretations.* First and foremost, it should be noted that Mount Athos belongs to the territory of the Hellenic Republic but enjoys autonomy, which governs both spiritual and everyday life in accordance with the canonical tradition of the Orthodox Church. All Athonite monasteries are under the jurisdiction of the Ecumenical Patriarchate. At the same time, a significant number of monasteries are historically connected with other Orthodox nations – particularly with Russian monasticism, which has established influential traditions in the Monastery of Saint Panteleimon. These factors shape the specificity of Athonite responses to various socio-political events.

The COVID-19 pandemic became one of the most acute external challenges for Mount Athos in recent decades. Its perception by the Athonite monastic community was not uniform: responses ranged from mystical-apocalyptic interpretations to moderate pastoral assessments that combined spiritual insight with appeals to discernment and responsibility.

Although Athonite monks live in a condition of spiritual seclusion, they are not detached from reality. Through external (Carroll et al., 2022) and internal pilgrimage to the monasteries' sacred sites, spiritual correspondence, mass

media, and theological periodicals, the monasteries of Athos respond promptly to global events. The pandemic proved to be a unique phenomenon in this context: it affected not only bodily health but also directly impacted religious practices – especially participation in the Divine Liturgy, communion, pilgrimage, and ecclesial fellowship.

During the initial months of the COVID-19 pandemic, the prevailing interpretation regarded it as a "sign of the times" – an event pointing to the moral and spiritual downfall of humanity. Many Athonite elders, in their public addresses, emphasized the need for deep repentance. In their worldview, the pandemic was not perceived merely as a biological disaster but rather as a consequence of spiritual degradation: secularization, consumerism, pride, and the devaluation of religious life. Elder Gavriil of Koutloumousiou Monastery, for example, stated that "God has permitted this tribulation to awaken humanity".

This position echoes a traditional Athonite ascetic idea of the "spiritual cause of physical affliction". In this framework, illness is viewed as divine mercy, calling people to reevaluate their lives. Such rhetoric intensified especially in light of the suspension of public liturgical services in Greece, which deeply disturbed the Athonite community: from their perspective, the inability to participate in the Liturgy was perceived as a threat to salvation (Grigoriadis, 2021, p. 38).

It is worth highlighting that one of the most contentious topics that provoked a strong response among Athonite monks was the issue of Eucharistic communion during the pandemic. In several countries (including Greece), public health authorities insisted on temporary changes to the practice of Holy Communion – for instance, using individual spoons or even abstaining from the Sacrament altogether. The Athonite monks categorically rejected such measures.

In official statements from Athonite monasteries and elders, it was emphasized that the Body and Blood of Christ cannot be a source of infection and that the very notion of contagion through the Sacrament constitutes an expression of "little faith" or even "blasphemy against God". This became a point of theological contention with certain representatives of the "modernist" Orthodox milieu who called for medical flexibility. In this regard, Mount Athos became a stronghold of a profoundly traditionalist stance.

The issue of vaccination provoked a significant division among Athonite monasteries and monastics. Some monks perceived vaccination as interference with human nature that could have not only medical but also spiritual consequences. In the rhetoric of certain Athonite ascetics, there were claims about "microchipping", an "Antichrist system of control", and "totalitarianism under the guise of medicine". These narratives were especially prevalent among brotherhoods oriented toward Old Rite or pro-Russian traditions, particularly in the Monastery of Saint Panteleimon.

By contrast, other monasteries – including Docheiariou, Simonopetra, and Iviron – adopted a more moderate stance. They recognized that vaccination was a matter of personal conscience, but insisted it should not be absolutized within spiritual life. These monasteries followed the line of Ecumenical Patriarch Bartholomew, who openly called for vaccination as an act of love toward one's neighbor. Ultimately, some Athonite monks were vaccinated, which sparked intense debates both on Mount Athos and among pilgrims.

In 2020, Mount Athos was closed to pilgrims for an extended period – an unprecedented occurrence in the modern history of the Holy Mountain. For the Athonite monks, who are accustomed to playing an active missionary

role through spiritual conversations, receiving pilgrims, and hearing confessions, this represented a profound trial.

The closure of Athos provoked mixed evaluations: on the one hand, it was regarded as a necessary precaution; on the other, some perceived it as a "symbol of spiritual isolation", which led to a loss of connection between the monasteries and the world. This was especially strongly felt by monasteries that traditionally maintained active contact with laypeople and spiritual children. In public statements by Athonite monks, there were tones of sorrow over the fact that pilgrims were deprived of communion and spiritual support (Tsironis et al., 2021, p. 7).

Despite the ban on mass gatherings in Greece, the full cycle of liturgical services continued on Mount Athos. In the closed monasteries, the services were performed exclusively with the participation of the monastic brotherhood, leading to a return to the ancient model of liturgical life – more focused, ascetic, and centered on interior prayer.

For many monks, this was an opportunity for deeper solitude, spiritual concentration, and a reassessment of their approach to the typical "service rhythm", which in peaceful times had been heavily influenced by the presence of large numbers of pilgrims. In this sense, the pandemic was received as a "time of blessed silence" – a moment to be used for personal transformation.

It should be emphasized that one of the distinctive features of the Athonite perception of the pandemic was the active use of media and social networks to voice the positions of the monasteries and elders. Platforms such as YouTube channels of Orthodox communities, pilgrims' Telegram channels, and websites affiliated with Athonite brotherhoods became arenas for expressing criticism of governmental measures, reflections on the Sacraments, and apocalyptic rhetoric.

Some video messages by Athonite elders – for example, Elder Gavriil or Elder Eulogios – reached hundreds of thousands of views. This reflects the growing media role of Mount Athos in the Orthodox world and simultaneously indicates a shift in the style of communication between the monasteries and the outside world: even during periods of isolation, Athos retained its authority as a spiritual beacon but could not avoid controversy and polarization.

Thus, the Athonite perception of the COVID-19 pandemic revealed a multifaceted spectrum of responses – from theological rejection of restrictions and vaccination to calls for humility, repentance, and responsible care for the health of others. On Athos, two tendencies intersected: a traditionalist distrust of the "worldly" realm and a striving for adaptation under uncertain conditions. The pandemic brought to the fore the longstanding tension between eschatological consciousness and pastoral responsibility. In these reactions, one can discern the profound spiritual conflict of contemporary monasticism – between contemplative detachment and engagement in global processes.

*The Athonite Response to the Russo-Ukrainian War: Division and Canonical Tensions.* The full-scale aggression by the Russian Federation against Ukraine on February 24, 2022, confronted Mount Athos with a difficult choice – whether to maintain "spiritual neutrality" or to evaluate the events from the standpoint of Christian morality. A portion of the Athonite monastic community – particularly representatives of the Monastery of Saint Panteleimon – directly or indirectly supported the Russian interpretation of the conflict, calling for the "preservation of Orthodox unity" and condemning the "schismatic autocephaly".

At the same time, several Greek monasteries – including Esphigmenou (anti-patriarchal but politically pro-Ukrainian), Docheiariou, and Xenophontos – expressed sympathy for the Ukrainian people, including the monasteries of the Orthodox Church of Ukraine (OCU), which have faced persecution. Some elders described the war as a "fratricidal tragedy" resulting from geopolitical ambitions rather than the will of God.

This division on Athos is rooted in a prolonged ecclesiastical and canonical crisis triggered by the Ecumenical Patriarch's recognition of the autocephaly of the OCU and the sharp reaction from the Moscow Patriarchate, which led to a break in Eucharistic communion. The response to the war has revealed not only theological and moral assessments of the situation but also an underlying struggle for influence within the Orthodox world – a struggle that unfolds on both ecclesial and geopolitical levels.

Following Constantinople's granting of autocephaly to the OCU in 2019, many Athonite monasteries supported the decision of the Ecumenical Patriarch. Monasteries such as Iviron, Simonopetra, Xenophontos, Pantokrator, and the Great Lavra affirmed his canonical authority and recognized the Ukrainian Church's right to independence. In response, the Russian Orthodox Church (ROC) severed Eucharistic communion with these monasteries, effectively prohibiting its faithful from receiving communion in them.

In this context, Russia's invasion of Ukraine in 2022 marked another escalation of the crisis. Despite the overt aggression, some Athonite communities continued to adhere to a stance of formal "neutrality", refraining from making public pronouncements about the war. This posture was presented as "prayerful detachment from the world", but in practice it contributed to a silencing of the events and even to the legitimization of the aggressor's actions.

The most striking example of affinity toward the Russian side remains the Monastery of Saint Panteleimon, or "Russikon". The monks of this monastery have traditionally aligned themselves with the ROC and, during the war, adopted a notably pro-Russian position, at times even viewing Vladimir Putin as a kind of new "Orthodox Tsar" (Hovorun, 2023, p. 303). After the outbreak of hostilities, they avoided publicly condemning Russia's actions; instead, in private conversations and on media channels close to the monastery, they employed tropes such as "internal conflict", "Western efforts to divide Orthodoxy", and "protection of the Russian-speaking population".

This position was also supported by individual Greek elders affiliated with conservative Russian circles. In their statements, the war was framed as a consequence of the "schismatic actions" of Constantinople – that is, as divine punishment for the autocephaly of the OCU. Such an interpretation not only denies the reality of aggression but also seeks to legitimize it from a theological perspective.

Alongside this, several Athonite monasteries adopted an openly pro-Ukrainian or at least a humanitarian-Christian position by condemning violence. Notable instances include monasteries such as Xenophontos, Esphigmenou (anti-patriarchal yet anti-imperialist in rhetoric), and Docheiariou, which expressed support for suffering Ukrainians, prayed for an end to the war, received Ukrainian pilgrims, and even sent humanitarian aid.

Particular attention should be given to letters and public appeals from individual Athonite monks in which they openly referred to the war as "fratricide", a "tragedy for Slavic Orthodoxy", and a "temptation of demonic character". In this context, calls were made not only for the repentance of the

aggressor but also for the spiritual mobilization of the entire Orthodox world to stop the bloodshed.

The Athonite response to the war was determined not only by ecclesiastical and canonical circumstances but also by direct geopolitical influences. Mount Athos is a pilgrimage destination for Orthodox believers from around the world, including many from Russia. Over the past two decades, investments by Russian businessmen and state institutions in Athonite monasteries have been substantial. This created financial and cultural dependencies for certain monasteries, which were reflected in their political loyalty.

Even in the media domain, support for "spiritual Russia" was promoted on Mount Athos through numerous religious online platforms that represented the perspectives of the Russian Orthodox Church (ROC) and its allies. These publications propagated narratives about a "united people", a "civilizational struggle against the West", and "sacralization through war". Such narratives led some Athonites to believe that Russia was acting "in defense of the faith", despite the clear evidence of aggression.

It is also important to note that the outbreak of war further exacerbated the situation concerning the breakdown of Eucharistic communion between the ROC and a portion of the Athonite monasteries. By refusing communion with those monasteries that recognized the Orthodox Church of Ukraine (OCU), the Russian Church called into question the very foundation of Orthodox life on Athos – a life built on shared prayer and liturgical unity.

Some Athonite monks view this situation as a tragedy that undermines the unity of the Church more deeply than the war itself. They interpret it not merely as a result of political conflict but as a spiritual crisis, in which ecclesiastical structures are being used as tools of political influence. In this light, Athos becomes a place not only of prayer but also of spiritual struggle for truth.

The reaction of Ukrainian monastics, many of whom have spiritual ties to Athos, must also be acknowledged. Numerous Ukrainian Athonites, who had undergone obedience in Greek monasteries, became vocal witnesses to truth within the Orthodox world. As F. Mabile notes: *"Putin has adopted a broader view of security than military security alone and has made use of the potential influence of Orthodoxy through the association that exists between his regime and the Moscow Patriarchate. The difference between this approach and the Soft Power one is precisely the fact that religion is used to an end that is clearly in conflict with it and potentially military in nature"* (Mabile, 2022) Their testimonies regarding war crimes, spiritual letters, and appeals became a stimulus for rethinking the situation – even among some previously neutral Athonite communities.

For instance, Ukrainian monks affiliated with the OCU organized liturgies with prayers for Athos and appealed to Athonite monks not to remain silent in the face of evil. This contributed to an awakening of conscience, especially among younger generations of Athonite monastics.

Despite polarization, the Holy Mountain still retains the potential to serve as a spiritual space for reconciliation. Some elders call for "silent prayer", which they believe must become the force capable of healing the wounds of Orthodoxy. They recognize that war is, above all, a failure of Christian consciousness in a society where "Orthodox are killing Orthodox".

These voices are often quiet, without publicity, but they preserve the true spirit of Athos – the spirit of humility, prayer, and inner discernment that places spiritual truth above geopolitics.

An analysis of Athonite reactions to the Russo-Ukrainian war reveals a profound crisis within the Orthodox world. On the one hand, Athos has become a battleground of ideological confrontation between pro-Russian and pro-Ukrainian forces. On the other hand, it has emerged as a source of spiritual resistance and a humanitarian voice. The polarization of the Athonite community mirrors broader processes in global Orthodoxy: the crisis of Eucharistic communion, the politicization of faith, and the instrumentalization of ecclesiastical authority for state interests.

Nevertheless, Athos retains the potential for spiritual renewal. It is here that voices still echo, calling for *metanoia*, for truth, and for the uncompromising denunciation of evil – regardless of its origin. And in this lies the enduring hope that Athos may once again serve as a moral compass for the Orthodox world in times of spiritual turbulence.

#### Discussion and conclusions

The comparative analysis of Athonite responses to the COVID-19 pandemic and the Russian-Ukrainian war reveals a complex interplay between theological tradition, spiritual identity, and geopolitical reality. The two crises, although different in nature and scope, acted as catalysts that exposed the internal dynamics, tensions, and transformative processes within the Athonite community.

Firstly, the perception of the COVID-19 pandemic on Mount Athos was largely shaped by mystical and eschatological frameworks. Many Athonite monks interpreted the pandemic not merely as a biological threat, but as a divine admonition – a spiritual wake-up call highlighting humanity's moral and religious decline. This view was supported by ascetic interpretations of bodily affliction as a consequence of spiritual fallenness. Theological resistance to changes in Eucharistic practice and vaccine hesitancy were dominant among more traditionalist communities, whereas moderate voices emphasized pastoral discernment and invoked the principle of love toward one's neighbor, aligning themselves with the position of the Ecumenical Patriarchate. The pandemic also prompted renewed emphasis on contemplative monastic life, while simultaneously accelerating Athonite engagement with digital platforms for spiritual messaging.

Secondly, the reaction to the Russian-Ukrainian war uncovered deeper and more divisive fractures within the Athonite world. While some monasteries aligned with the Moscow Patriarchate continued to propagate narratives of canonical disruption and geopolitical victimhood, others voiced clear condemnation of violence and expressed solidarity with the Ukrainian people. The war intensified long-standing canonical tensions resulting from the Ecumenical Patriarchate's recognition of the Orthodox Church of Ukraine (OCU), further dividing Athonite allegiances along ecclesial-political lines.

In both cases, Mount Athos serves as a microcosm of larger processes affecting the Orthodox world. The juxtaposition of mystical detachment with practical engagement in global affairs – whether public health or armed conflict – illustrates the ongoing reconfiguration of Orthodox monasticism in the twenty-first century. While the Holy Mountain continues to exert spiritual authority, its unity and neutrality are increasingly contested. Yet within this turbulence also lies potential: Athonite calls for repentance (*metanoia*), truth, and the prophetic denunciation of evil, regardless of origin, signal the enduring vocation of the monastic tradition to serve as a moral compass for the Orthodox Church and wider society.

Ultimately, this study demonstrates that Athonite monasticism, far from being a passive observer of global

crises, functions as a theologically and politically responsive actor. The inner contradictions and diverse reactions of its monastic communities not only reflect the complex realities of modern Orthodoxy but also invite deeper reflection on the responsibilities of spiritual institutions in times of moral uncertainty and ecclesial fragmentation.

**Authors' contributions:** Vitaliy Turenko – conceptualization, methodology; Vladyslav Bogdashovsky – empirical basis, conclusions.

#### References

- Aina, Y. A., Abubakar, I. R., Almulhim, A. I., Dano, U. L., Maghsoodi Tilaki, M. J., & Dawood, S. R. S. (2023). Digitalization and smartification of urban services to enhance urban resilience in the post-pandemic era: The case of the pilgrimage city of Makkah. *Smart Cities*, 6(4), 1973–1995. <https://doi.org/10.3390/smartcities6040092>
- Carroll, T., Lackenby, N., & Gorbanenko, J. (2022). Apophatic love, contagion, and surveillance: Orthodox Christian responses to the global pandemic. *Anthropology & Medicine*, 29(4), 430–445. <https://doi.org/10.1080/13648470.2022.2080180>
- Christou, P. A., Pericleous, K., & Singleton, A. (2023). Spiritual tourism: Understandings, perspectives, discernment, and synthesis. *Current Issues in Tourism*, 26(20), 3288–3305. <https://doi.org/10.1080/13683500.2023.2183819>

Grigoriadis, I. N. (2021, June 6). *The COVID-19 pandemic, Greece and the Ecumenical Patriarchate*. SEESOX diaspora. <http://seesoxdiaspora.org/publications/pandemic-blog/the-covid-19-pandemic-greece-and-the-ecumenical-patriarchate>

Hovorun, C. (2023). Deus ex machina of the war in Ukraine. *Review of Ecumenical Studies*, 15(3), 297–322. <https://doi.org/10.2478/ress-2023-0033>

Mabille, F. (2022). *Orthodox churches and the war in Ukraine: The multi-dimensional consequences of a conflict*. ResearchGate. [https://www.researchgate.net/publication/364225308\\_Orthodox\\_churches\\_and\\_the\\_war\\_in\\_Ukraine\\_The\\_multi-dimensional\\_consequences\\_of\\_a\\_conflict](https://www.researchgate.net/publication/364225308_Orthodox_churches_and_the_war_in_Ukraine_The_multi-dimensional_consequences_of_a_conflict)

Roos, P., van Liempt, I., & Bendegom, A. (2022). Should we stay, or should we go? The influence of risk perceptions on revisit intentions to cultural heritage during the COVID-19 pandemic. *Journal of Heritage Tourism*, 17(4), 431–447. <https://doi.org/10.1080/1743873X.2021.1979993>

Tsironis, C. N., Sylaiou, S., & Stergiou, E. (2021). Risk, faith and religious tourism in SecondModernity: Visits to Mount Athos in the COVID-19 era. *Journal of Heritage Tourism*, 17(5), 516–532. <https://doi.org/10.1080/1743873X.2021.2007252>

**Отримано редакцією журналу / Received: 13.04.25**  
**Прорецензовано / Revised: 23.04.25**  
**Схвалено до друку / Accepted: 26.05.25**

**Віталій ТУРЕНКО**, д-р філос. наук, ст. дослідник

ORCID ID: 0000-0003-0572-9119

e-mail: vitali\_turenko@ukr.net

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

**Владислав БОГДАШЕВСЬКИЙ**, асп.

ORCID ID: 0009-0005-7352-7967

e-mail: priestvladislav@gmail.com

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

## СПЕЦИФІКА СПРИЙНЯТТЯ РОСІЙСЬКО-УКРАЇНСЬКОЇ ВІЙНИ ТА COVID-19 АФОНІТАМИ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

**Вступ.** Досліджено особливості сприйняття двох глобальних криз – пандемії COVID-19 та російсько-української війни – афонськими монахами з позицій порівняльного релігієзнавчого аналізу. Незважаючи на географічну ізольованість, Свята Гора Афон активно реагує на зовнішні виклики, що стосуються духовної цілісності. Підкреслено, що пандемія переважно інтерпретувалася в містико-есхатологічному ключі, тоді як війна спричинила помітну поляризацію всередині афонітської спільноти, що відображає ширші еклезіальні та геополітичні розломи в православному світі. Висвітлено богословські, моральні та канонічні аспекти афонітських реакцій, підкреслено їхню роль як духовного барометра в умовах глобальної невизначеності.

**Методи.** Застосовано порівняльну міждисциплінарну методологію, що поєднує підходи теології, релігієзнавства та політичної соціології. Емпіричну основу становлять публічні звернення афонських старців, цифрові медіаматеріали та богословські коментарі. Аналітичний каркас забезпечено сучасними дослідженнями релігійної реакції на кризи. Такий підхід дозволяє простежити подвійний вектор афонітської свідомості – одночасно зануреної в традицію та залученої до транснаціональних православних конфліктів.

**Результати.** Установлено, що пандемія сприймалася переважно як Боже покарання та заклик до покавання, а також викликала опір змінам у практиці Сххаристії та державним санітарним заходам. Натомість війна в Україні виявила глибокі розбіжності між монастирями: частина з них поділяє російські наративи, інші виражають солідарність з українським народом. Така розбіжність корелює з геополітичними залежностями та різним ступенем лояльності до Вселенського Патріархату й Російської Православної Церкви. Засвідчено, що Афон, традиційно сприйманий як нейтральна і аполітична структура, переживає трансформацію, яка віддзеркалює ширші еклезіально-політичні напруження.

**Висновки.** Зроблено висновок, що афонітські реакції на COVID-19 та війну в Україні репрезентують напруження між есхатологічним світоглядом і пастирською відповідальністю, між містичним усамітненням і геополітичним залученням. Попри збереження духовного авторитету внутрішня поляризація ставить під сумнів об'єднавчу функцію Афону в сучасному православ'ї. Дослідження сприяє глибшому розумінню динамічного зв'язку між чернецтвом, глобальними кризами та релігійно-політичними трансформаціями.

**Ключові слова:** Свята Гора Афон, пандемія COVID-19, російсько-українська війна, православна церква, чернецтво, релігійне сприйняття, церковний конфлікт, богословська реакція.

Автори заявляють про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

## ФІЛОСОФІЯ

УДК 140.8:316.46

DOI: <https://doi.org/10.17721/sophia.2025.25.10>Вікторія ОМЕЛЬЧЕНКО, канд. філос. наук, доц.  
ORCID ID: 0009-0008-4609-0730  
e-mail: v.omalchenko@knu.ua

Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Київ, Україна

**"ЛІДЕРСТВО СЛУЖІННЯ" НА ПРИКЛАДІ ЖИТТЯ АНДРЕЯ ШЕПТИЦЬКОГО**

**Вступ.** Репрезентоване комплексне дослідження моделі "лідерства служіння" (Servant Leadership), яку було сформульовано і введено в науковий обіг 1970-ті роки Робертом Грінліфом (Robert K. Greenleaf). Розглянуто концепцію "лідерства служіння" як світоглядну модель, в основу якої покладено християнські чесноти. Приклад служіння великих лідерів, зокрема Андрея Шептицького, Магатми Ганді, Марії Терези, Нельсона Манделу, Індіри Ганді та інших полягає у здатності об'єднувати людей довкола ідеї "загального блага" і зцілювати їхні серця любов'ю. Осмислено, що стиль лідерства-служіння обумовлений високою культурою мислення, усвідомленим стилем життя, а вплив лідера здійснюється завдяки мистецтву переконувати і об'єднувати команду довкола спільної мети. Проілюстровано такі якості лідера-служіння, як здатність бути візіонером, брати на себе відповідальність, уміння слухати, бути емпатичним, уміти делегувати повноваження, створювати сприятливе середовище для розвитку потенційних здібностей усіх долучених, відзначати цінність кожного члена команди.

**Методи.** Методологію дослідження засновано на міждисциплінарному підході, що включає аналіз філософських джерел, соціологічних даних та біографічних джерел у галузі релігієзнавства. З метою виявлення питомих ознак концепції "лідерства служіння" та імплементації цих ціннісних постулатів на прикладі життя митрополита Андрея Шептицького використано такі методи, як порівняльно-історичний, методи аналізу, узагальнення, пояснення, класифікації, а також системний, що дозволяє всебічно осмислити цю тему.

**Результати.** Розкрито десять засадничих якостей лідера служіння, за Ларі Спірсом, очільником Центру Роберта К. Грінліфа: вміння слухати; емпатія; зцілення; усвідомленість; уміння переконувати; концептуалізація; прогнозування; управління; прагнення до розвитку людей; створення спільноти. Визначено "лідерство служіння", за Ларі Спірсом, як поєднання особистих якостей та професійних навичок, здатність об'єднувати людей довкола спільних цінностей, що, у свою чергу, формує спільну ідентичність. Запропоновано розглядати модель "лідерства служіння", засновану на принципах "загального блага", служінні ближньому, громаді, військовому шпиталю тощо, як одну з найефективніших управлінських моделей сьогодення у контексті викликів війни, посттравматичного стресового розладу (ПТСР), тривоги, кризи духовності, загостреного відчуття пошуку свого місця за покликанням, вимушеної міграції.

**Висновки.** Доведено, що лідери служіння – це архітектори стратегічного мислення і консенсусу, вони вміють чути і переконувати силою слова та власним прикладом. Відбутися як лідер служіння означає бути носієм таких якостей, навичок і чеснот, як компетентність, професійність, відповідальність, справедливість, повага, емпатія тощо, що передбачає роботу над собою упродовж усього життя, освіту впродовж життя (lifelong learning), самодисципліну і усвідомлений стиль життя у проєкції кращої версії самого себе. Встановлено, що одним із найпереконливіших прикладів імплементації моделі "лідерства служіння" є життя і діяльність митрополита, мецената з державницькими поглядами Андрея Шептицького. Повагу, довіру і любов до себе митрополит здобував своїми правдивими справами на користь українського народу, ставши духовним лідером. Прикладом свого життя він поєднав шлях духовності із місією-громадянською, культурно-просвітницькою, суспільно-політичною, утвердивши принцип єдності людей на всіх рівнях – у родині, церкві, суспільній кооперації. Провідники нації відзначаються серед усіх однією особливою якістю, а саме, вони мають зробити "загальне благо" справою усього свого життя, у цьому і полягає найвища мета людини, громадянина на шляху самовдосконалення і втілення свого призначення, що передбачає готовність бути аскетичним у своїх особистих інтересах і амбітним щодо великої мети "загального блага".

**Ключові слова:** "лідерство служіння", християнство, "загальне благо", митрополит Андрей Шептицький.

*"Спільне добро чинить із людей одне тіло,  
а якраз те спільне добро є основою всякої любови.  
Почуття й свідомість цього спільного добра, яке лучить людей,  
веде людину до зрозуміння, що загальне добро – то її власне добро,  
а ближні її – то наче вона сама!  
І тому тією самою любов'ю, якою людина сама себе любить,  
мусить вона любити й ціле людство",  
"Пастирське послання "Перше слово пастиря", 1899 р.  
Андрей Шептицький*

**Вступ**

Ця розвідка присвячена концепції "лідерства служіння" (Servant Leadership), визначенню його питомих ознак і імплементації цієї концепції – усвідомленого шляху на прикладі життя і служіння митрополита Андрея Шептицького. Ми живемо у час, коли в публічному просторі здебільшого домінують наративи "ідеальності" та "успіху", "щастя усамітнення", а основоположною метою самореалізації *homo sapiens* проголошується розвиток особистого бренду, робота над самовдосконаленням, а не співпраця і підсилення сильних сторін одне одного

в командній ідейній синергії, що в результаті приносить суспільну користь. У той час як наше сьогодення сповнене екзистенційно трагічними викликами, такими як війна, посттравматичний стресовий розлад (ПТСР), тривога, відсутність справедливості, криза духовності, загострене відчуття пошуку свого місця за покликанням, вимушена міграція тощо. Криза породжує нові можливості і загартовує лідерів свого часу, адже "кожна стіна це – двері" (Boone, 2019, p. 4), що, у свою чергу, актуалізує запит на застосування ефективних управлінських моделей і концепцій лідерства, заснованих на принципах

© Омельченко Вікторія, 2025

загального блага і служіння ближньому, громаді, військовому підрозділу, шпиталю, вищій школі тощо.

### Методи

Методологія дослідження ґрунтується на міждисциплінарному підході, що включає аналіз філософських джерел, соціологічних даних та біографічних джерел у галузі релігієзнавства. З метою виявлення питомих ознак концепції "лідерства служіння" та імплементації цих ціннісних постулатів на прикладі життя митрополита Андрея Шептицького використовуються такі методи, як порівняльно-історичний, методи аналізу, узагальнення, пояснення, класифікації, а також системний.

### Результати

Серед багатьох концепцій лідерства наша дослідницька увага сфокусована на концепції "лідерстві служіння" (Servant Leadership), яка, на нашу думку, набуває нової хвилі своєї актуальності. Цю концепцію лідерства сформулював і ввів у науковий обіг 1970 року Роберт Грінліф (Robert K. Greenleaf), її змістові засади автор виклав у своєму есе під назвою "Слуга як лідер". У цьому есе наведено виклад одного з творів художньої літератури, а саме Германа Гессе, про подорож на Схід і героя на ім'я Лев (Лео), який і став уособленням міфологеми "лідерства служіння" (Greenleaf, 1970). На перший погляд, поєднання таких смислоформ, як "лідер" та "служіння" є антагоністичними за своїм змістовим наповненням, але Роберт Грінліф переконливо доводить протилежне. З цієї причини, обґрунтовуючи сутність "лідерства служіння", дослідник протиставляє її концепції лідерства керівництва, тобто лідерства авторитарного одноосібного типу. Отже, "лідерство служіння" є світоглядною моделлю, в основу якої покладено християнські чесноти. Такий стиль лідерства пов'язаний із високою культурою мислення, усвідомленого життя, яке засноване на розумінні того, що матеріальні блага, влада не є найголовнішим пріоритетом, найважливіше – вплив завдяки мистецтву переконувати і об'єднувати команду довкола спільної мети, а не завдяки силі підкорення. Бути лідером означає бути візіонером: "лідер ініціює, надає ідеї та структуру та бере на себе ризик невдачі разом із шансом на успіх. Лідер каже: "Я йду, слідує за мною" (Greenleaf, 1970, р. 7)

Людина за своєю природою є істотою соціальною (Арістотель), вона прагне своїми діями бути корисною спільноті і бажає, аби інші помічали цінність цього внеску до суспільного блага. Правдива екзистенція людини зводиться до розкриття своїх потенційних здібностей у професії за покликанням, саме це приносить користь іншим і надає сенсу людському життю. Зокрема, згідно зі статистикою "State of the Global Workplace: 2024", які осмислюють чинники, що впливають на ефективність працівників і їхнє відчуття задоволеності роботою (у світовому контексті), одним із перших є погіршення ментального здоров'я працівників: "за даними звіту, 41 % співробітників зазнають значного стресу, що негативно позначається на їхній продуктивності та загальних життєвих враженнях"; другим чинником є криза управлінського менеджменту, від якості якого і залежить ефективність робітників – "70 % варіації залучення співробітників пояснюється якістю управління", ефективне управління зменшує похибку тривожності і сприяє продуктивності досягнень. Зрештою, третім чинником є економічні та політичні передумови (State of the Global Workplace ..., 2024). Наведені статистичні дані засвідчують про необхідність звернення, на нашу думку, до однієї з найефективніших моделей лідерства.

Таким чином, підхід Роберта Грінліфа до "лідерства" включає такі положення, як:

- "відданість цінності служіння";
- "заклик до особистої трансформації";
- акцент на спільноті" (Boone, 2019, р. 4).

Водночас дослідник зазначає, що єдність довкола спільної мети має позначатися продукуванням високоякісної роботи, вмінням "досягати складних цілей і вимагати від людей відповідальності за свої результати і поведінку" (Boone, 2019, р. 4), але водночас ідеться радше про "силу любові, вміння слухати і чути" і аж ніяк про такі авторитарні стимули, як страх, недовіра, критика тощо. Звідси, концепція "лідерства служіння" передбачає вміння слухати і враховувати потреби інших, розподіл влади і делегування повноважень, і зрештою, створення сприятливого середовища для розвитку потенційних здібностей усіх долучених. За таких умов внесок кожного і кожної у спільну справу є помітним, цінним і важливим.

Переїдімо до десяти основоположних якостей лідера-слуги, за Ларі Спірсом, який інтерпретує вчення Роберта К. Грінліфа і водночас є очільником однойменного Центру, а саме:

- 1) уміння слухати;
- 2) емпатія;
- 3) зцілення;
- 4) усвідомленість;
- 5) уміння переконувати;
- 6) концептуалізація;
- 7) прогнозування;
- 8) управління;
- 9) прагнення до розвитку людей;
- 10) створення спільноти (Boone, 2019, pp. 5–6).

Отже, "лідерство служіння", за вище наведеними даними, передбачає поєднання особистих якостей та професійних навичок, здатність об'єднувати людей довкола спільних цінностей, що, вочевидь, формує спільну ідентичність.

Зрештою, лідери-служіння – це архітектори стратегічного мислення і консенсусу, вони вмінють чути і переконувати силою слова та власним прикладом. Лідери служіння ставлять велику мету і досягають її завдяки синергії команди відданих цій меті шляхом дотримання рутини малих кроків. Відповідно, імплементація у життя концепції "лідерства служіння" стає можливою з позиції усвідомленого життя людини, яка працює над собою і самовдосконалюється, формулює місію, ставить високу мету та об'єднує довкола неї інших – найкращих не тільки за своїми здібностями, скільки завдяки своїм мотивації і працездатності. У свою чергу, це передбачає такі якості, як уміння слухати, бути емпатичним: "однак прийняття людини вимагає терпимості до недосконалості. Хто завгодно міг би керувати досконалими людьми – якби вони були. Але ідеальних людей не буває. І батьки, які намагаються виховати ідеальних дітей, неодмінно виростять невротиків" (Greenleaf, 1970, р. 10). У лідера не може бути мети працювати поруч з ідеальними людьми, але в нього є завдання створити настільки сприятливе середовище, аби розкривати найкращі якості і компетенції членів команди. Бо ніщо не мотивує команду краще, аніж відчуття, що їхню роботу помічають і цінують, а їхній внесок у спільну справу і вони самі є важливими, і саме в цій цінності людини, її роботи і полягає сенс.

У цьому контексті йдеться про "професію за покликанням" (М. Вебер), "сродну працю" (Г. С. Сковорода). Таким чином, здатність і право бути лідером високої культури мислення – це рівень чеснот (пригадаймо, як це було за часів античності), людина має плекати свої

найкращі чесноти, виховувати себе, не шукати, а створювати себе, що, у свою чергу, передбачає роботу над освітніми та професійними компетентностями, але поряд із тим і над внутрішніми чеснотами, що обумовлює усвідомленість своєї місії і передбачає дотримання самодисципліни. Причому мета людини не зводиться до егоцентричної сконцентрованості над своїм особистим проектом, а свідчить про готовність об'єднувати інших довкола спільної мети, яка має ціннісну суспільну вартість і користь.

Таким чином, лідером є той, хто не думає про матеріальну винагороду, а послуговується ідеєю. Саме такий ідейний візіонер, аналітик, архітектор стратегічних рішень здатен створювати проекти для свого покоління і для прийдешнього. Такі лідери здатні вести за собою, надихати, підсилювати цінність кожного і кожної працівниці єдиної команди.

Відповідно, лідерство служіння включає такі пункти, як: відданість місії служіння; готовність до особистісної трансформації; акцент на спільноті; чесність, довіра, повага, створення сприятливої атмосфери для зростання компетенцій команди. Крім того, професор бізнес-коледжу Пітера Дж. Тобіна при університеті Св. Джона (Нью-Йорк) Ларрі В. Бун (Larry W. Boone) вводить до дискурсу розуміння лідерства чесноту "любові", а саме: "Лідери повинні любити своїх послідовників. Тобто лідери повинні бути терплячими з іншими і ставитися до них із добротою та повагою. У своїх відносинах з іншими лідери повинні бути чесними, скромними, безкорисливими ..." (Boone, 2019, p. 12).

Таким чином, в основі концепції "лідерства служіння" лежить основоположна чеснота християнства – "любов". Пригадаймо такі слова-повчання: "Люби Господа Бога свого всім серцем своїм і всією душею своєю, і всією своєю думкою. Це найбільша і найперша заповідь. А друга однакова з нею: Люби свого ближнього, як самого себе" (від Матвія 22:37-39) (Біблія ..., 1962/2009).

І справді, якщо ми розмірковуємо про шлях великих лідерів, то їхня місія здебільшого полягала у здатності об'єднувати, зцілювати серця людей силою любові, зокрема так вчили Андрей Шептицький, Магатма Ганді, Марія Тереза, Нельсон Мандела, Індіра Ганді і інші. Актуальність і вплив такого лідерського послання є позачасовим. Діяльність лідерів служіння зорієнтована на ідею суспільного блага. Людина може відбутися як лідер завдяки своїм інтелекту, навичкам і досвіду, інтуїції, поєднанню логіко-математичного та емоційного інтелекту, розсудлива людина – це та, яка постійно думає про "тепер", як про рухому концепцію, у якій минуле, теперішній момент і майбутнє є органічною єдністю", "людина одночасно є і істориком, сучасним аналітиком і пророком", такими є риси лідера дій і перемог (Greenleaf, 1970, p. 13).

Отримані результати свідчать, що шлях трансформації із класичного підходу лідерства до концепції лідерства служіння є усвідомленою трансформаційною роботою людини над самою собою, бо, лише проходячи персональні трансформації, ми можемо своїм прикладом впливати на інших. На думку Джеймса Острі, лідерам слід навчитися бути щирими, вразливими, бути самими собою і корисними для інших: "бути вразливим це вимагає сміливості, знаменує відмову від традиційних уявлень про лідера, який завжди контролює ситуацію, бути відкритим і чесним, висловлювати свої сумніви, страхи, вміння визнавати помилки і сказати "Я був неправий", "лідери-слуги не керують згори. Вони не завжди уявляють себе на верхівці організаційної піраміди. Замість цього слуги бачать себе на різних гнучких позиціях

у будь-якій ієрархії", тобто вони не послуговуються авторитарними методами (Greenleaf, 1970, p. 10), а здатні рухатися шляхом співпраці і наставництва.

Також автор наводить шкалу лідерства, що включає такі пункти, як: "альтруїстичне покликання, справжність, етична поведінка, концептуальні навички, мужність створення цінності для спільноти, емоційне зцілення, розширення прав і можливостей, уміння пробачати..." (Greenleaf, 1970, p. 12). Лідерство в такому прочитанні виходить за межі професійної компетентності, а передбачає шлях служіння. "Лідери служіння – це педагоги. Вони дають згоду на зворотний зв'язок, тому що прагнуть удосконалюватись. Вони звертаються до послідовників на ім'я і визнають їхній внесок в успіх" (Greenleaf, 1970, p. 16). Ніхто з нас не народжується лідером, але ми можемо створити із себе лідера, бути носієм таких чеснот, як компетентність, відповідальність, справедливість, повага, емпатія тощо, що передбачає роботу над собою упродовж усього життя, освіту впродовж життя (lifelong learning), самодисципліну і усвідомлений стиль життя у проекції кращої версії самого себе. Отже, "лідерство – це не про мене чи про вас, це про вас і про мене", це про здатність приносити користь іншим (Greenleaf, 1970, p. 17). Таким чином, лідерство передбачає віру в себе, довіру до інших. Людина має вірити в себе, тільки тоді вона здатна повірити в інших.

Оскільки кожна криза породжує можливості, то, відповідно, кожна епоха породжує лідерів свого часу. Проживаючи досвід війни, ми шукаємо точки опори, зокрема в моделях лідерства, серед яких однією з найефективніших є "лідерство служіння", інструменти якого роблять нас загартованішими і згуртованими щодо викликів та криз глобального світу. На нашу думку, одним із найпереконливіших уособлень такої моделі "лідерства служіння" є життя і діяльність митрополита, мецената з державницькими поглядами Андрея Шептицького (1865–1944) – беззаперечного лідера, який самовіддано віддав себе служінню Богу і людям. Принагідно слід зазначити, що впродовж багатьох років, навіть десятиліть правда про подвижницьку працю митрополита Андрея Шептицького замовчувалася, радянська пропаганда систематично знищувала правду про величчя лідерів українського народу, аби позбавити нас нашого коріння, зокрема лідера духовності і гуманності: "більшовицькі окупанти насильно її скасували, наслідуючи в цьому російських царів, духовних нащадків монгольського азійства з його ворожнечою до християнського католицького Заходу і християнської західно-європейської культури, з бажанням цілковито їх знищити" (Баран, 1947, с. 6). Тому дослідження, присвячені Андрею Шептицькому, є поверненням собі своєї історичної пам'яті шляхом подолання нашої колективної травми, спричиненої терором радянської влади. Кожна держава, маючи своїх провідників нації, духовних лідерів, має зводити ціннісний і ідеологічний фундамент освітньої і культурної політики на вивченні таких особистостей, на прикладі їхньої духовної стійкості. Так мають виховуватися покоління, формуватися генерація вільних і розумних людей, які працюватимуть на благо своєї нації, зберігаючи зв'язок зі своїм корінням, знаючи про своє походження, історію, культуру.

Митрополит Андрей Шептицький "походить зі старої української боярської родини... Шептицькі з Шептиць, черемиської єпархії, були тими, що довго опиралися польській латинізації і колонізації, видаючи з-поміж себе цілу низку церковних діячів і ієрархів, головно впродовж цілого XVIII ст". (Баран, 1947, с. 9). Сам митрополит Андрей Шептицький повсякчас у своїх листах, працях

наголошує на значенні родини, того малого кола, яке має на кожного з нас найбільший вплив, бо саме в родині ми отримуємо щеплення чеснотами, моральною рівновагою поміж добром і злом (Марунчак, 1981). І сам Андрей формувався у родині, яка пам'ятала про своє українське шляхетне походження, що і заклало підвалини для формування його світоглядних життєвих та громадянських орієнтирів. "Митрополит Андрей граф Шептицький – у метриці Роман-Марія-Александр, прийшов на світ 29 липня 1865 р. у селі Прилбичах Яворівського повіту, в Галичині", його тато був Іван граф Шептицький, мати – графиня Софія Шептицька (Баран, 1947, с. 6).

Майбутнього митрополита було виховано в найкращих традиціях шляхетного роду, розпочав він своє навчання із домашнього шкільництва, згодом продовжив його в гімназіях Львова та Кракова, наступний освітній рівень, а саме ступінь доктора права, здобув у стінах Ягеллонського університету (Краків, 1888 р.). Цього ж року вступив до монастиря св. Василя Великого, студіював духовенство в монастирі єзуїтів у Кракові, здобувши докторський ступінь з богослов'я і філософії. Був поліглотом, володів понад десятьма іноземними мовами. Водночас митрополит усвідомлював своє шляхетне українське походження, плекаючи в серці щемливу любов до свого коріння, української культури і історії. Повагу, довіру і любов до себе митрополит здобував своїми правдивими справами на користь українського народу, ставши "беззаперечним авторитетом і духовним лідером", адже з моменту вступу на митрополичий престол (12 січня 1901 р.) "поляки вважали його зрадником, а українці – польським агентом" (Позняк-Хоменко, б. д.), тому лише відданістю, служінням і численними доброчесними справами на користь громади він міг здобути свій авторитет.

Таким чином, прикладом свого життя він поєднав шлях духовності з місією – громадянською, культурно-просвітницькою (став фундатором Національного Музею у Львові (1913 р.); українського університету у Львові (1914 р.); Богословського наукового товариства (1923 р.) Львівської греко-католицької богословської академії (1929 р.); Українського католицького інституту церковного з'єднання ім. Йосифа – Веніаміна Рутського (1939 р.)), суспільно-політичною (був одним із фундаторів організації "Пласт", підтримував товариство "Просвіта", "Рідна Школа", був депутатом Галицького сейму та членом Палати панів австрійського парламенту у Відні, де відстоював українське питання), таким чином здобувши авторитет, довіру та лідерство своїми діями як серед прибічників, так і серед ворогів (Маринович, 2019).

Митрополит Андрей Шептицький з особливим пієтетом відзначав силу єдності людей на всіх рівнях: у родині, церкві, суспільній кооперації. При цьому, осмислюючи питання єдності нації, послуговувався такою смисловою метафорою, як "всенациональна Хата", принагідно підкреслюючи, що все починається з мікрокосму (родини), а потім втілюється у формі макрокосму (громади, спільноти, нації): "Український народ є одним народом, дехто хоче навіть сказати – одним організмом, тому й належить йому стати і суцільним національним витвором" (Шептицький, 2020, с. 24).

Таким чином, шлях становлення людини розпочинається з процесу виховання, віри і традицій у родині, саме від цього залежить культура мислення, національна свідомість, громадянська відповідальність. До характеристик, які роблять народ нацією, передусім належить мова: "Всі, що по-українськи говорять, або ті, що вважають українську мову за рідну, будуть становити український народ" (Шептицький, 2020, с. 24). По-друге: "Крім мови,

конституційним елементом національності" (Шептицький, 2020, с. 25) є національна самосвідомість, яка є засадничим елементом єдності нації. Перші кроки до соціалізації людина отримує у родині, потім у суспільстві вона вчиться тому, що таке права і обов'язки, сумління, відповідальність. Оскільки державний механізм створений людьми, відповідно, він не може бути довершеним і ідеальним, бо ідеальне – то справа божественного порядку, там, де є людина, ми маємо враховувати похибку щодо реальності, адже людині властиво помилятися і створювати менш досконалі проекти. Одним із найважливіших чинників сталого суспільного життя є єдність на всіх рівнях. До важливих організацій митрополит зараховує родину, громаду, "себто злуку людей, що живуть в одній місцевості та зв'язані між собою сусідством і спільнотою багатьох потреб і інтересів" (Шептицький, 2020, с. 9). Такі шаблі і становлять суспільство, усе є взаємопов'язаним, усе має свої витoki, свій фундамент. Здорове суспільство, що живе за законами, розпочинається зі здорової родини, де є любов і повага. Крім того, чим меншими є ті чи інші організації, тим вони є ефективнішими, більш впорядкованими за своєю суттю, адже вони об'єднані сумісністю або консенсусом інтересів. Важливо відзначити усвідомлення митрополитом Андреем Шептицьким важливості виховання громади, спільноти, згуртованої довкола єдиної мети, поза таким контекстом створення "національного моноліту" не може бути і держави. З метою утвердження ідеї "національного моноліту" митрополит здійснював активну підтримку просвітницько-культурних організацій та проектів, відбувся як фундатор освітніх і музейних установ, був ініціатором надання якісних освітніх послуг: "треба і нашому народові, а хоч би тільки нашим вірним, передавати потрібні знання і виховувати його в усіх тих громадянських чеснотах, від яких залежить вартість цілої громадянської праці людини" (Шептицький, 2020, с. 10–11).

При цьому одним із ключових положень є дотримання законів як фундаментальним положенням, але митрополит вважає за необхідне доопрацювати цей принцип, наповнивши його глибоким християнським змістом – служінням людям. Тобто влада, яка пройшла процедуру легітимності (виборів), має не просто виконувати свої обов'язки, а головне має служити своїй громаді, спільноті, нації. У цьому контексті, на нашу думку, варто пригадати М. Вебера, який досліджував питання "покликання" (нім. Beruf), розмежовуючи поняття "професії" та "покликання", визначаючи, що покликання у політиці передбачає не про рейтинг і статус, а про державницьку мудрість, національну ідею. Це принцип, відповідно до якого людина у своєму служінні ставить інтереси людей, громади, держави (ідею "загального блага") вище від своїх власних інтересів, вигоди та бажань. Між тим, на сторінках праці "Як будувати рідну хату" митрополит повсякчас формулює питання про найефективнішу форму правління для українців і приходиться до важливого умовиводу щодо складності утворення великого народу, який має щось спільне, але і багато відмінного (враховуючи ті історичні виклики, які припали на долю митрополита та українського народу). І в цьому контексті митрополит перекладає левову частку відповідальності на плечі духовенства, яке має прищеплювати християнські чесноти і водночас знатися на науках суспільного порядку. Отже, митрополит наголошує, що християнство має бути у служінні своїй громаді, має бути шляхом благочестивих дій. Звідси, саме інститут церкви і духовенства має вплив на формування суспільної моралі та цінностей ефективного державного управління: "Від

виховної сили Церкви в якомусь краю чи народі, від напруженості виховної праці духовенства з молоддю та в проповіданні Євангелія і пояснюванні християнських чеснот у великій мірі залежить могутність батьківщини. Бо від цієї праці залежать громадянські чесноти громадян" (Шептицький, 2020, с. 18). Отже, право обирати владу має передбачати достатній інтелектуальний та моральний рівень громадян, готовність не лише послугоуватись своїми правами, але і нести відповідальність за вибір. Адже ми обираємо владу (на усіх рівнях) не лише для себе, але для своїх ближніх, відповідно, не варто легковажити в таких важливих аспектах нашого життя. Такими чином, Андрей Шептицький наголошує на взаємоумовленості між приватним і публічним користуванням своїм розумом, на громадянській зрілості, і ці погляди митрополита корелюють з античним розумінням "бути громадянином", яке вважалося привілеєм, що і передбачало гідність. Так і ми, здійснюючи суспільний вибір, маємо утверджувати свою громадянську гідність. Це має бути цілеспрямованим планом наших сумісних дій на шляху до розумного державного ладу.

Провідники нації мають відрізнятись від усіх однією особливою якістю, а саме – вони мають зробити "загальне благо" справою усього свого життя, у цьому і полягає найвища мета людини, громадянина на шляху самовдосконалення і втілення проекту свого призначення, що передбачає готовність бути аскетичним у своїх особистих інтересах і амбітним щодо великої мети "загального блага" (Шептицький, 2020, с. 23).

#### Дискусія і висновки

Таким чином, митрополит Андрей Шептицький прикладом свого життя утверджує ефективність шляху м'якої сили переконання і впливу – шляху просвіти, адже саме якість освіти трансформує культуру мислення, формує гуманних і вільних громадян нації. Митрополит вважав, що шлях формування і становлення розпочинається з родини. Принагідно пригадаймо думку Роберта Грінліфа, який наголошує, що такі заклади, як інтернати, потрібно ліквідувати, адже вони не приносять справжньої користі, а навпаки, травмують людську психіку, тоді як "діти потребують любові, а справжній дім – у родині, громаді". Довіра і повага є ключовими принципами, "де немає спільноти, довіри, поваги", там не йдеться про лідерство, бо справжні лідери дивляться на людину і бачать її потенційні здібності, духовні ж лідери зцілюють людські серця, чого з повнотою правдивого запиту потребує українська нація сьогодні (Greenleaf, 1970, р. 21). На нашу думку, саме таких людиноцентричних інституцій, організацій, об'єднань на всіх рівнях потребує наше українське суспільство.

Так само митрополит, надихаючись розумним і прекрасним, опісля починав створювати довкола себе простір, наповнений сенсами, формуючи середовище людей, учених гуртків, мистецтва, що зрештою виховували людей, які мислять по-новому. Бо бути лідером означає мати інтелект і масштабність мислення, а також високу культуру взаємодії з іншими. Успішним можна вважати того лідера, під чиїм керівництвом розкриваються потенційні здібності всієї команди. Це здатність побачити людину очима Бога, побачити в ній насіння її потенційних здібностей і талантів і створити умови, аби ця людина творила, виявляючи свою божественну природу. Бо призначення кожного з нас знайти те, що ми віміємо робити найкраще. Немає поганой або хорошої роботи, є або те, що приносить задоволення та користь, або суперечить вашій екзистенції.

Сам шлях митрополита Андрея Шептицького являє собою лідерство за покликанням, є промінням світла і натхнення у темні часи. Згадуючи митрополита, ми бачимо приклад не лишень добрих християнських учинків, а стратегію державницьких рішень, які є уособленням відданості українському народові, цінностям людяності, повазі до свого коріння, віри, історії, культури. Він створював умови для розвитку інших, він надихав і продовжує надихати, бо його справи живі. Припустимо, що критерієм ефективного лідера є готовність його послідовників продовжувати справу лідера після його життя. Саме так було після смерті Андрея Шептицького. Зрештою, правдиве лідерство завжди є служінням. Лідерство як служіння набуває особливої актуальності під час проживання досвіду війни. І воно може бути різним за своїми видами: громадянським, військовим, державницьким служінням своїй громаді, своїй нації, але однаковим за своїм смислом. У світі, де панують концепції егоцентричних моделей управління, саме досвід життя за покликанням, вірність ідеї, цінностям, практика дій і глибока духовність мають стати маркером якісних змін. Бо всі зміни починаються з нас самих, усі інші зміни, зокрема суспільні, є похідними. На нашу думку, у такому підході "лідерства служіння" ми можемо знайти свій прихисток, точку опори в час війни, боротьби за кордони нашої країни і нашої ідентичності.

#### Список використаних джерел

- Баран, С. (1947). *Митрополит Андрей Шептицький. Життя і діяльність*. Українське видавниче товариство "Вернігора". <https://xp4stm90bvzr.frontroute.org/s11/6/2/8/0/7/62807.pdf>
- Біблія або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту. Із мови давньоєврейської й грецької на українську дрібною наново перекладена* (І. Огієнко, Пер.). (2009). Українське Біблійне Товариство. (Оригінальну працю опубліковано 1962). <https://www.bible.com/uk/bible/186/MAT.22.37-39.UBIO>
- Маринювич, М. (2019). *Митрополит Андрей Шептицький і принцип "позитивної суми"* (А. Сливоцький, Передм.). Вид-во Старого Лева.
- Марунчак, М. (1981). *Митрополит Андрей Шептицький на Заході 1920–1923*. Крайова Рада Українських Організацій за Патріархат Української Католицької Церкви. <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/4148/file.pdf>
- Позняк-Хоменко, Н. (б. д.). *На службі Богу й Україні. До дня народження митрополита Андрея Шептицького*. Український інститут національної пам'яті. <https://uinp.gov.ua/informaciyini-materialy/statiti/na-služhbi-bogu-y-ukrayini-do-dnya-narodzhennya-mytropolity-andreya-sheptyckogo>
- Шептицький, А. (2020). *Як будувати рідну хату*. [https://uhp.org.ua/wp-content/uploads/2020/06/YAk-buduvaty-ridnu-hatu-01.06\\_druk.pdf](https://uhp.org.ua/wp-content/uploads/2020/06/YAk-buduvaty-ridnu-hatu-01.06_druk.pdf)
- State of the Global Workplace: 2024. Про психологічний стан працівників*. (2024). Впливовий HR. <https://hr.in.ua/report-hr2>
- Greenleaf, R. K. (1970). *The Servant as Leader*. [http://www.ediguys.net/Robert\\_K\\_Greenleaf\\_The\\_Servant\\_as\\_Leader.pdf](http://www.ediguys.net/Robert_K_Greenleaf_The_Servant_as_Leader.pdf)
- Boone, L. W. (2019). *Servant Leadership: Attitudes, skills and behaviours*. Cambridge Scholars Publishing. <https://www.cambridgescholars.com/resources/pdfs/978-1-5275-2080-6-sample.pdf>

#### References

- Baran, S. (1947). *Metropolitan Andrey Sheptytsky. Life and activities*. Ukrainian Publishing House "Vernygora" [in Ukrainian]. <https://xp4stm90bvzr.frontroute.org/s11/6/2/8/0/7/62807.pdf>
- Boone, L. W. (2019). *Servant Leadership: Attitudes, skills and behaviours*. Cambridge Scholars Publishing. <https://www.cambridgescholars.com/resources/pdfs/978-1-5275-2080-6-sample.pdf>
- Greenleaf, R. K. (1970). *The Servant as Leader*. [http://www.ediguys.net/Robert\\_K\\_Greenleaf\\_The\\_Servant\\_as\\_Leader.pdf](http://www.ediguys.net/Robert_K_Greenleaf_The_Servant_as_Leader.pdf)
- Marunchak, M. (1981). *Metropolitan Andrey Sheptytsky in the West 1920–1923*. National Council of Ukrainian Organizations for the Patriarchate of the Ukrainian Catholic Church [in Ukrainian]. <https://diasporiana.org.ua/wp-content/uploads/books/4148/file.pdf>
- Marynovych, M. (2019). *Metropolitan Andrey Sheptytsky and the principle of "positive sum"* (A. Slyvotsky, Foreword). Stary Lev Publishing House [in Ukrainian].
- Poznyak-Khomenko, N. (n.d.). *In the service of God and Ukraine. To the birthday of Metropolitan Andrey Sheptytsky*. Ukrainian Institute of National Remembrance [in Ukrainian]. <https://uinp.gov.ua/informaciyini-materialy/statiti/na-služhbi-bogu-y-ukrayini-do-dnya-narodzhennya-mytropolity-andreya-sheptyckogo>

Sheptytskyi, A. (2020). *How to build a family house* [in Ukrainian]. [https://uhp.org.ua/wp-content/uploads/2020/06/YAk-buduvaty-ridnu-hatu-01.06\\_druk.pdf](https://uhp.org.ua/wp-content/uploads/2020/06/YAk-buduvaty-ridnu-hatu-01.06_druk.pdf)

*State of the Global Workplace: 2024. On the psychological state of employees.* (2024). Influential HR [in Ukrainian]. <https://hr.in.ua/report-hr2>

*The Bible or the Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments. From the Hebrew and Greek languages into Ukrainian, literally*

*translated anew* (I. Ogienko, Transl.). (2009). Ukrainian Bible Society. (Original work published 1962) [in Ukrainian]. <https://www.bible.com/uk/bible/186/MAT.22.37-39.UBIO>

Отримано редакцією журналу / Received: 19.04.25

Прорецензовано / Revised: 27.04.25

Схвалено до друку / Accepted: 26.05.25

Victoriia OMELCHENKO, PhD (Philos), Assoc. Prof.

ORCID ID: 0009-0008-4609-0730

e-mail: v.omelchenko@knu.ua

Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

## "SERVANT LEADERSHIP" ON THE EXAMPLE OF THE LIFE OF ANDREY SHEPTYTSKY

**Background.** A comprehensive study of the "Servant Leadership" model, which was formulated and introduced into scientific circulation in the 1970s by Robert K. Greenleaf, is presented. The concept of "servant leadership" is considered as a worldview model based on Christian virtues. The example of the service of great leaders, in particular Andrey Sheptytsky, Mahatma Gandhi, Maria Teresa, Nelson Mandela, Indira Gandhi, etc. consisted in the ability to unite people around the idea of "common good" and heal their hearts with love. It is understood that the style of leadership-servant is determined by a high culture of thinking, a conscious lifestyle, and the leader's influence is carried out thanks to the art of persuasion and uniting the team around a common goal. Illustrating such qualities of a servant leader as the ability to be a visionary, take responsibility, listen, be empathetic, be able to delegate authority, create a favorable environment for the development of the potential abilities of all involved, and recognize the value of each team member.

**Methods.** The research methodology is based on an interdisciplinary approach, which includes the analysis of philosophical sources, sociological data and biographical sources in the field of religious studies. When determining the specifics of the feature of "leadership of service" and the implementation of these value postulates on the example of the life of Metropolitan Andrey Sheptytsky, such methods as comparative-historical, methods of analysis, generalization, explanation, classification, as well as systemic, were used, which allows for a comprehensive understanding of this topic of research.

**Results.** The ten fundamental qualities of a servant leader, according to Larry Spears, head of the Robert K. Greenleaf Center, are revealed: listening skills; empathy; healing; awareness; persuasion skills; conceptualization; forecasting; management; striving for people development; creating a community. "Servant leadership" is defined, according to Larry Spears, as a combination of personal qualities and professional skills, the ability to unite people around common values, which, in turn, forms a common identity. It is proposed to consider a model of "servant leadership" based on the principles of "common good", service to one's neighbor, community, military hospital, etc. as one of the most effective management models of today in the context of the challenges of war, post-traumatic stress disorder (PTSD), anxiety, spiritual crisis, a heightened sense of finding one's place in one's calling, forced migration, etc.

**Conclusions.** It has been proven that servant leaders are architects of strategic thinking and consensus, they know how to hear and persuade with the power of words and their own example. Being a servant leader means being a carrier of such qualities, skills and virtues as competence, professionalism, responsibility, justice, respect, empathy, etc., which ensures work on oneself throughout life, lifelong education (lifelong learning), self-discipline and a conscious lifestyle in the projection of the best version of oneself. It has been established that one of the most convincing examples of the implementation of the model of "servant leadership" is the life and activities of the metropolitan with statist views, Andrey Sheptytsky. Through his deeds for the benefit of the Ukrainian people, the metropolitan earned himself respect, trust and love, becoming a spiritual leader. By the example of his life, he combined the path of the mission of spirituality with civic, cultural-educational, public and political activities. He proclaimed the importance of the principle of unity of people at all levels: in the family, church, social cooperation. The leaders of the nation are distinguished by the fact that they must make the "common good" the work of their whole lives, thereby achieving the greatest goal of a person, a citizen on the path of self-improvement and the implementation of the project of their destiny, which ensures readiness for self-sacrifice in personal interests and the path to the great goal of the "common good".

**Keywords:** "servant leadership", Christianity, "common good", Metropolitan Andrey Sheptytsky.

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection; analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

## ВІРА І ВІЙНА: КІНЕЦЬ ЕПОХИ МІЛІТАРИЗМУ

**Вступ.** Наголошено, що в контексті сучасної світової "стурбованості" щодо майбутнього напрямку розвитку суспільства дискурс стосовно ролі релігії у війнах є актуальним. Шляхом філософського аналізу паралелей конфліктності людей минулого до сьогодення військових протистоянь із позиції теоретичного розміркування, дослідження спрямовано репрезентувати діалогічний поворот у сучасному контексті.

**Методи.** Методологічною основою дослідження є аналіз і узагальнення інформаційних та емпіричних матеріалів з окресленого питання, що дозволяє не лише знайти історичні аналогії трансформації релігійних ідей, а й збудувати містки між теологічною і соціальною сферами буття людей.

**Результати.** Засновано на фактах ретроспективних та перспективних тенденцій у взаємовідносинах людей і суспільств, реалій сьогодення, що дозволило зробити порівняльний аналіз окремих аспектів змін у фундаментальних ціннісних засадах людини. На основі споглядання характеру історичних типів відношення людини та війни в релігійному контексті як феноменів цивілізаційного розвитку суспільства, репрезентовано панівні моделі відношення конфлікту та його першопричини. Дослідницький інтерес до проблеми у поєднанні з насиченою актуальністю має на меті повернути увагу суспільства до пошуку шляхів виходу з кризових ситуацій у сфері духовної та соціальної дійсності, пошуку першопричини конфліктів, джерела насилля як необхідності, безальтернативності мирного діалогу.

**Висновки.** Розкрито, що в сучасному дискурсі пошуку "правильних" шляхів розвитку сучасної цивілізації можна спостерігати тенденцію до підвищення статусу "ідеального" у свідомості людини над прагненням фізичних задоволень, що обумовлено можливостями науково-технічного прогресу, які дали змогу радикально покращити рівень життя і умови існування людей, надаючи більше можливостей для духовного пошуку. Акцентовано, що глобальні міждержавні війни із застосуванням руйнувань і геноциду людей відходять на другорядні позиції насамперед через завершення епохи колонізації планети. Цифровий кіберсесвіт та космос – ось нова безмежна сфера реалізації сил і спроможностей людства. Тому сьогодні зрозуміло, що окремі еволюційні етапи розвитку людини, такі як війна, через гріх у теологічному й загальнолюдському розумінні добігає кінця. Можливо, це шлях до першої за всю історію людства можливості звільнитися від необхідності масового вбивства за політичні інтереси неекзистенційного характеру.

**Ключові слова:** віра, релігія, війна, насилля, справедливість війн, військовий, військовий капелан.

### Вступ

Релігія протягом усієї історії людства завжди перебувала в тісному взаємозв'язку з військовою службою, військовим обов'язком, потребою бути духовно готовим до збройного опору ворогові. З періоду княжої доби та часів козацької славетності етносу, який панував на територіях України, був притаманний особливий стан внутрішньо-спонукальної потреби в боротьбі, жертвності за ідеали, вищі матеріальні блага, помсти або жаги мирської слави, міфологізації свого буття.

Військова служба – нелегке випробування не лише для тіла і фізичної потреби людини, вона вимагає більш глибокого духовного якоря, точки рівноваги, яка може втримати не тільки життя, соціально оформлене в потребі сучасного матеріального світу, а дати можливість відкрити завісу таємничості буття у вічних питаннях людства: Хто я? Хто мене створив?

Буття військового, здебільшого наповнене повсякденною механічною рутиною, у своєму соціальному призначенні має лише одну мету – знищення ворога, чужака; бути готовим до ведення бойових дій у просторовій, електромагнітній та психофізичній сферах з єдиною метою знешкодження потенційної небезпеки, спричиненої самою наявністю ворога.

Осмилення ціннісних орієнтирів, історичних коренів, екзистенційних причин війни і природи самої ворожості людей має тривалу історію у межах філософського дискурсу. Багато мислителів намагалися знайти рішення питань причинності і необхідності війн, призначення і місця воїна в суспільстві та, найголовніше, відповідності його духовного наповнення до зовнішньої мети його призначення.

**Мета.** Матеріал, представлений у статті, є спробою аналітичного огляду і філософського осмилення проблеми насилля та ведення війн із метою окреслити

тенденції майбутнього мілітарного модусу суспільства на основі врахування сучасного контексту.

**Огляд літератури.** Справедлива війна (лат. *Bellum iustum*) – це війна, ведення якої вважається можливим, морально допустимим, тобто відповідає певним критеріям, ціннісним нормам, визначеним соціумом. Але водночас не будемо забувати: "щоб бути справедливою, війна має розпочинатися лише заради справедливого миру для обох сторін" (Кравченко, 2011).

Видатний мислитель античності Арістотель у своєму філософсько-політичному трактаті "Політика" (Арістотель, 2000) один із перших звернув увагу на те, що ведення війни може допускатися і розумітися з позиції справедливості, тільки коли вона ведеться задля захисту своєї держави або з метою недопущення панування над державними утвореннями, які недорозвинені чи нерозвинені. Він вважав війну справедливою проти варварів, лише якщо вони виявили неспроможність у самокерівництві, політичній автономності, суверенітеті в розумінні сучасності.

Чим далі, тим більше людство і його інтелектуальні світочі намагалися скеровувати поняття справедливої війни в русло зручності в управлінні масами. Блаженний Августин, філософ і єпископ Гіпону Царського в Нумідії, римської провінції у Північній Африці зауважував, що захист від зlodіїв зі зброєю є обов'язок кожної людини і держави загалом, і саме це і є прояв християнина в заповіді любові до ближнього, тобто в самопожертві заради захисту ближнього (Августин, б. д.).

Продовжуючи філософський дискурс у цьому напрямку, Тома Аквінський, середньовічний італійський філософ і теолог, останній найвидатніший представник схоластики, вчитель Римо-Католицької Церкви, зауважував на пропорційному праві застосування зброї для

самозахисту і для захисту третіх осіб. "Справедливу війну", зауважував філософ, може оголошувати тільки правитель, якого обрано законним шляхом, який має достатню легальність і легітимність, заради блага всіх, тільки якщо метою війни є досягнення справедливої цілі (Тома з Аквіну, 2011).

Як бачимо, поняття "справедливої війни" з часом начебто не змінювалося за формою, але в контексті часу й розвитку людської цивілізації розуміння "справедливості" змінювалося. Навіть цей поверхневий погляд на війну в часі протягом двох тисячоліть наводить на роздуми, як змінювалася духовна парадигма воєни, його релігійне обґрунтування своєї військової справи.

Для обґрунтування основної проблеми статті звернемося до історії в сенсі Чарльза Тейлора: "У своєму найпершому запитанні я констатував контраст між умовами віри 1500 та 2000 року. Після того я заговорив про історію, яку я хочу описати, щоб прояснити цей контраст. Але навіщо описувати? Чому недостатньо просто констатувати контраст – тоді було так, а тепер інакше – й аналізувати його як такий, без опису поступових трансформацій? Навіщо ці деталі, ця історія? ... У певному сенсі метою є саме дійти цього контрасту, або принаймні зосередитися на нашій ситуації 2000 року, шляхом такого порівняльного опису. Але я не думаю, що це можна зробити належним чином, якщо ми оминатимемо історію ... Для нашого теперішнього духовного стану принципово важливо, що він має історію, себто наше розуміння себе та свого місця у світі частково визначається нашим відчуттям людей, які стали тими, ким вони є, долаючи свій попередній стан" (Тейлор, 2013, с. 54).

Питання поєднання військової служби з християнською вірою порушувалося ще на церковному Соборі в Арлі в 314 році, де, напевно, вперше Церква документально засвідчила своє ставлення до проблем війська. Постановою Собору було запропоновано відлучати від Причастя тих вірян, які кидають зброю в час війни.

Водночас ставлення до військової служби з боку Церкви формувалося ставленням до фундаментальних засад, питань походження зла, самої природи насилля, можливості застосування сили в боротьбі зі злом, боротьби за істину.

Погодимося з думкою дослідниці відношення науки і релігії Людмили Шашкової: "Релігія є зв'язок людини з Богом. Вона заснована на благочестивому страху перед неземною силою, якій підкоряється людське життя і яка тримає у своїй владі наше благо і наші страждання. Релігія не стільки властива кожній окремій людині, скільки претендує на дієвість і значення для народу, об'єднує її прихильників у союз, ставлячи перед ними завдання досягти взаєморозуміння на базі релігії, знайти загальне вираження своєї віри" (Шашкова, 2020).

Будь-яка християнська церква, незважаючи на конфесію, не підтримує наратив щодо зв'язку походження зла з початком запровадження приватної власності, державності або цивілізації. Сюди можна додати несприйняття будь-якої мілітаристичної мети задля прогресу людства, помсти, тим паче стосовно екзистенції походження людини, гріховної спадкоємності її "каїнової природи".

Загалом для християнських поглядів залишається сталість двох основоположень: віровчення про гріхопадіння та його спокуту Ісусом Христом.

Святе Письмо і церкви вчать передусім, що саме собою зло не творене Богом, але отримало можливість прийти в наш світ через відступництво Адама і Єви. Разом зі злом у світі з'явилося насилля (Церква і світ ..., 2021).

Якісна зміна взаємовідносин людини і Бога після гріхопадіння явлена в переході від любові і довіри до диктату силового примусу, вимога покори, що зумовило вигнання з Едемського саду, та встановленні збройної охорони в образі чудовиська з вогняним мечем – Херувиму. Фактично це перша згадка про можливість застосування зброї з метою охорони, за рішенням Самого Бога.

За межами райського чертогу людина виявилася безсилою утриматися від зла і вже в першому покоління нащадків Адама на підставі заздрощів виникла ворожнеча, яка призвела до першого вбивства людини людиною, скоєння братовбивства (Церква і світ ..., 2021). Убачаючи в людському кровопролитті природну основу, щоб передувати неконтрольоване насилля, Бог фактично формує першу цивільну основу соціальної моралі, яка дає правові підстави покарання злочинців: "Хто вилле кров людську з людини, то виллята буде його кров, бо Він учинив людину за образом Божим". (Буття 9, 6) (Біблія, 2020, с. 13).

Таким чином, у Божому Законі людям дається одкровення, що першопричина соціальної несправедливості, війн та військових конфліктів закладена в первородному гріху людини, так би мовити, у людській передумовленості до гріха.

Зло закладено в людині, але кожен має можливість звільнитися від нього через спокуту, покаяння (давньогрец. "metavoia" – зміна розуму, переродження думки), хрещення та життя у християнському наслідуванні до закінчення земного існування.

#### Методи

Методологічною основою дослідження є описативний підхід, поєднаний з історичним аналізом, а також інструментарій філософського осмислення проблеми взаємовідношення віри і війни.

#### Результати

Сьогодні розвинені держави секуляризованого світу в більшості своїх основних цивільних законів на засадному рівні відокремлюють церкву від держави (влади) і, як наслідок, ізолюють збройні сили разом із військовими громадянами, які присягають на службу державі в добровільному порядку та зобов'язуються покласти єдине своє, дане Богом життя, найвищу цінність кожної людини, заради досягнення інтересів влади.

З метою врегулювання цієї соціальної нерівності переважна кількість держав західного світу примушена йти на компромісне розв'язання цієї проблеми, монтуєчи в систему армії священнослужителя (військового капелана), душпастиря для військових, який перебуває в системі збройних сил на загальних засадах.

Шляхом унормування на законодавчому рівні священнослужитель серед військових отримує можливість постійного духовного служіння військовим, а військові, у свою чергу, отримують гарантоване їм державою як громадянам право вільної реалізації своїх релігійних свобод під час проходження військової служби.

Таким чином, сучасному військовому з боку держави надано можливість релігійно-духовного орієнтування з боку церкви. Форми і практика взаємодії між військовими та священнослужителями різняться залежно від правового поля та історичного релігійного контексту, але суть щодо досягнення мети єдина, що можна підтвердити періодичними загальними програмами зборів та підготовки, до прикладу, країн-партнерів членів північно-атлантичного альянсу. Загальною метою самої системи душпастирської опіки, таким чином, є духовна підготовка військових, налаштування їхньої релігійної свідомості на

протистояння, месіанської мети їхньої служби в боротьбі добра зі злом. Така духовна робота призначена формувати єдиний наратив і релігійну уяву військових, адже "лише вони – воїни світла і добра – стоять на сторожі інтересів і задуму Бога!" Формування віри у військового створює його власну позицію переконливих тверджень стосовно належності "до правильного боку" у війні.

У словнику новітніх термінів знаходимо визначення віри: "Віра – екзистенціаль (екзистенціальна ситуація) граничного буття, що означає відкритість особистості трансцендентному. Віра – це вживання особистості у вічний образ і смисл себе та світу. У цьому її відмінність від надії, що припускає вживання у смисл та образ майбутнього" (Хамітов та ін., 2024).

Справді, особистість, перебуваючи на межі початку свого відкриття до розуміння ідеального, має починати пізнавальну подорож із фундаментальних засад віровчення, богословських текстів. Саме на цьому шляху в кожного шукача виникає потреба духовного супроводу, щоб незалежно від обраного шляху не стати жертвою хибних суджень під час здобуття мудрості через те, що людська свідомість побудована на сумнівах та суперечностях.

Через догми понять та скепсис перших суджень із часом, у процесі осмислення, людина має прийти до критичного світосприйняття, зокрема й релігійного, і саме на цьому шляху їй потрібен наставник, пастор для пізнання Божого, щоб не стати зброєю недоброчесної мети криз спотворення істини. Як людина, яка, зламавши ногу унаслідок неправильного зрощення кісток, звикла до хромоти і сприймає це набутою нормою, не розуміючи, не сприймаючи себе дефективною.

У діалогах Платона із Сократом ("Держава") в алегорії Міф про Печеру (Платон, 2024) привертається увага до того, як важко людині (а для багатьох буде просто неможливо), виходячи з темної печери вночі, почати дивитися на денне світло без болю та страждання. Печера уособлює чуттєвий світ, де існують люди, які, немов в'язні печери, вважають, нібито криз органи чуття пізнають справжній реальний світ.

Сучасний військовий священник веде своє духовне служіння, закладає і культивує богословське знання у свідомість військових із метою побудови духовного скелету, відкриваючи нову, справжню духовну реальність, щоб налаштувати такий стан бойового духу воїна, який необхідний для просування інтересів держави.

Сьогодні в інформаційному та суспільно-дискусійному просторі можна часто почути вислів, який належить видатному військовому теоретику, філософу, прусському генералу Карлу Філіпу фон Клаузевиці: "Війна є продовження політики, тільки іншими засобами. Війна підкорюється політичним цілям, які ведуть до обмеження її абсолютної природи". Ця частина політико-філософської доктрини філософа є складовою частиною "трійки", яку він сформулював у своїй найвидатнішій праці трактаті "Про війну" (1834). Клаузевиц пропонує кілька відправних точок дослідження війни, де центральна роль віддається насиллю, яке стримується (стирається) супротивом противника і власне політичних цілей (Нипорко, 2001).

Насилля як таке, пише мислитель, буває у центрі війни, тоді як сама війна має за мету примусити противника виконати свою волю. Той, хто веде війну, передусім зацікавлений у тому, щоб примножити, максимізувати насилля та не допустити можливості супротиву противника. Водночас така абсолютна війна в реальності не зустрічається, тобто має теоретичний характер. Через силу спротиву ("тертя") абсолютна війна є практично

неможливою, адже недосконалість, яка обумовлена людською природою, і нескінченність імовірних випадковостей – глибока прірва між задумом та реалізацією. До того ж, здійснюючи оборонні дії, противник чинить опір, робить власні кроки. Оборона дає змогу відстрочити розв'язку бойових дій. Таким чином, насилля та пристрасті (природний, тваринний інстинкт), вірогідність та випадок (спричинені людським фактором), залежність війни від політичної необхідності (раціональність задуму) відповідають трьом силам, які задіяні у війні – громадяни (народна маса, електорат), збройні сили (армія, військові керівники) та влада (уряд) (Нипорко, 2001). За Клаузевицем, війна безпосередньо залежить від політики, але і політика, яка призвела до бойових дій, стає у залежність від результату воєнної реалізації політичного задуму влади.

Сучасні суспільства оформлені в державні рамки, міжнародні зобов'язання, правлячі еліти яких створені демократичним шляхом, таким чином, вони більше не можуть ситуативно одноосібно прийняти рішення про початок воєнної агресії проти будь-кого ззовні, тому що військо таких держав сформовано з цього ж суспільства, яке ставить собі за основну мету покращення умов життя та сприятливий соціальний клімат. Країни ж, де керівництво здійснюється політичними елітами "глибинної держави" і які мають історичну спадковість тривалого авторитарного управління, більш схильні до диктату зовнішньої політики шляхом здійснення насилля, тому що чисельність армії таких країн формується механізмом "добровільного" ідеологічного примусу із застосуванням важелів соціально-матеріального впливу.

Обидві форми державності мають релігійні чинники і певний індивідуальний духовний фундамент усередині, але варто зауважити, що плюралізм конфесій, духовно-релігійних та духовних течій притаманний демократичним суспільствам, тоді як країни жорсткої вертикалі влади намагаються формувати єдиний вектор у всіх сферах суспільного життя. Як дзеркало держави армія перебуває у загальному ідеологічному полі, де у війську характер і форма задоволення духовно-релігійних потреб має відповідну мету.

Військове капеланство країн-партнерів членів НАТО різниться від душпастирства, яке проводиться із військовими арміями інших військових блоків Сходу. Духовно-релігійна підтримка військових-християн армії ідеологічно поляричних країн ґрунтується на Святому Письмі (Церква і світ ..., 2021) з різницею у тлумаченні мети здійснення військового обов'язку, насилля і жертвності, які його супроводжують.

У політико-філософській праці "Поняття політичного", яку було оприлюднено в 1963 році, німецький філософ, соціолог Карл Шмітт запропонував задля формування вектору загальнодержавної політики окремої геополітичної одиниці в площину міждержавних відносин діалектичну, біполярну пару "друг – ворог". Шмітт пропонує систему полярного орієнтування за прикладом, що існує у сферах економіки (вигідно – затратно), мистецтва (красиве – потворне) або науки (істинне – хибне), аналогічно до політичного буття соціуму "друг – ворог". Політика, як і інші сфери, має союзництво та протистояння, де різне за інтересами може воювати і примирятися (Schmitt, 2007).

За Шміттом, ворог є екзистенційним за суттю до власного існування, його не тільки треба приборкати або обмежити (ізолювати), його неодмінно треба вбити (ліквідувати, фізично знищити), адже його непримиримість – це лише хронометрична пауза до невідторотної

загрози. Ворог – не той, з ким ситуаційно не вигідно мати справу (це може бути, навпаки, вигідно), або має інші ціннісні ідеали, відмінні від традиційних (навпаки, це можуть бути цілком зрозумілі, підтвержені, істинні і навіть, інколи, більш істинні ідеали, ніж власні), ворог – це категорія, яка вимагає постійного безперервного протистояння "до кінця існування" (Schmitt, 2007).

Як бачимо, Карл Шмітт, писав у душі свого часу. Зважаючи на те, що почав свою працю мислитель ще в 1923 році, на межі руйнування та формування Рейхів, написане мало сенс саме в контексті "німецької" ситуації того періоду. Маркування і догматизм, за принципом свій – чужий у час занепаду, жалоби, злоби і невирішеності майбутнього був дуже актуальним і заходив у короткому, стрімкому формулюванні немов гасло нового світанку зрозумілого національного майбутнього.

На цьому етапі ми вже маємо певний резонанс ідей у формуванні й тотожності мети, які призначені для формування у свідомість людини незалежно від її релігійності. Полярність Шмітта "друг – ворог" запозичує глибину усвідомлення радикалізму, аналогічну до Біблійного "добра – зла або світла – темряви", підкреслюючи неможливість співіснування обох одночасно, з ототожненням власного як приналежного до "добра, світла" (Schmitt, 2007).

Як і "зло", "вороги" в Божому бутті вже є переможені, тому що є ідентифіковані, тобто їх падіння (знищення) – лише справа часу, їх "приреченість" закладена в самому релігійно-філософському концепті Божого Замислу. "Якщо Бог за нас, то хто проти нас?" (Рим. 8:31). (Біблія, 2020, с. 1218).

На гербах, у текстах національних гімнів імперій минулого і сучасних держав можна знайти гасла щодо належності до Бога, побожності, які є невід'ємною частиною державного курсу, який формує віру Божої причетності, богообраності та богоспрямованості певного соціуму). До прикладу, у державному гімні Сполучених Штатів Америки наявні такі рядки: "Хвалить силу, яка зробила і зберегла нас нацією! Ми повинні перемогти, коли наша справа справедлива, і це наш девіз: "На Бога наша віра!". У національному гімні Великої Британії, який також є другим національним (королівським) гімном англійських колоній у минулому, а сьогодні – суверенних держав Нової Зеландії, Австралії, Канади, Ямайки та острова Мен, знайдемо: "Господи, Боже наш, встань, розгони Ти його (короля, королеви) ворогів, і змусь їх впасти. Заплутай їхню політику, поруш їхні хитрі замисли, на те, що ми маємо надії, Боже, бережи нас усіх..."

Таким чином, у свідомості громадян закладається базовий антагонізм "свій – чужий", поєднаний з фактором духовної та релігійної сфер, із урахуванням різноманіття внутрішньої конфесійної палітри суспільства та релігійної ситуації зовні. Формування внутрішньої політики в такому ключі дає змогу правлячому класу, провладним елітам здійснювати шляхом зміни інформаційної повістки корегування вектору соціального налаштування суспільства. Ключовим інструментом цього процесу є диктат над засобами масової інформації за допомогою повного спектра сучасних цифрових технологій.

Будь-яке джерело масової інформації завдяки технологічним можливостям, зокрема й застосуванням штучного інтелекту, залежно від спроможності, технічної можливості здійснення такого контролю, наявності можливостей розроблювання власних технологій контролю суспільної свідомості перетворюється на одиницю єдиного інформаційного простору, адаптованого для

певного соціуму в певних умовах з метою досягнення цілей, визначених владою держави.

Звісно, ведення пропагандистської роботи як явище певної вимоги політичної ситуації, інструмент мобілізації думок і духу суспільства – відомий і достатньо досліджений феномен.

У Біблії описано зустріч Ісуса Христа під час входження в Єрусалим: "Багато людей стелили на дорозі свій одяг, а інші – зелене віття, зрізане з дерев. Люди в натовпі, які йшли попереду й позаду Нього, вигукували: "Осанна синові Давида! Благословенний Той, Хто приходить в ім'я Господнє! Осанна Богу на Небі!" (від Мат. 21:8-9) (Біблія, 2020, с. 1046), а вже менше ніж за тиждень ті самі люди ганьбили і знущалися над Сином Людським, "...роздягнувши Його, накинули на Нього червоний плащ і, сплівавши вінець із тернини, поклали Йому на голову, а тростину дали в праву руку. Потім, припавши перед Ним на коліна, глузували з Нього, кажучи: "Радуйся, царю юдейський!". І плювали на Нього, брали тростину й били Його по голові. А коли насміялися з Нього, скинули з Нього плащ, надягнули на Нього Його одіж і повели на розп'яття" (від Мат. 27:27-31) (Біблія, 2020, с. 1059).

У часи Другої світової Війни, ймовірно, найвідоміший пропагандист усіх часів Йозеф Геббельс, який був на той час міністром народної освіти та пропаганди нацистського режиму, висловлював: "Дайте мені засоби масової інформації і я з будь-якого народу зроблю стадо свиней", таким чином підкреслюючи силу впливу цього інформаційного інструменту.

У контексті цієї статті, метою якої не є дослідження феномену пропаганди, зауважимо, що термін "пропаганда" походить від назви католицької організації Congregatiode Propaganda Fide (Конгрегація поширення віри), яка була створена рішенням Папи Григорія XV у 1622 році, і до початку XIX ст. слово "пропаганда" мало лише релігійне значення, але згодом почало вживатися у суто політичному контексті. Спотворення, викривлення істини з метою свідомого введення в оману, "одурманювання" власної пастви задля реалізації цілей правлячих еліт було прийнятною мірою у межах церковної моралі, і з часом напрацьовані досягнення було спрямовано на озброєння провладними силами держав.

У період панування у культурно-філософській парадигмі суспільств ідей детермінізму, спадковості причинно-наслідкового механізму функціонування буття, усі ці процеси були цілком ефективні і логічні для аналізу, розуміння та прогнозів. Проте зараз цей дуже добре відкоригований алгоритм починає давати збій, що симптоматично проявляється у стихійних суспільних спалахах незгоди, непокори. У наукових філософських ідеях того періоду виключалася можливість індетермінізму, здійснення вибору. Відомий вислів Альберта Ейнштейна, який казав, що "Бог не грає в кості!", тобто все має причину, і все є її наслідком. Тому, слідуючи такій концепції, людина, "зорієнтована" у "правильному" напрямку, теж стає логічною, зрозумілою і прогнозованою для здійснення будь-якої мети.

Сучасна освічена людина вільна у своїх думках і виборі майбутнього. У межах конституційних прав своєї держави громадянин нарешті через тисячоліття розвитку суспільства отримав шанс не бути заручником пропаганди, свідомого введення в оману. Завдяки технічним можливостям вільного доступу до необмеженої світової інформації людина змінила свій статус приналежності, отримавши необмежену волю до вибору.

Дослідниця Л. Шашкова зазначає: "Вибірчий підхід до віри не новий. Але тепер інтернет і соціальні мережі дають людям простіші та конкретніші способи створити свою особисту персоналізовану систему релігійних переконань. Розширюється доступ до інформації, різноманітним токам зору. З'явилася можливість задавати свій власний ритм духовного життя і вибирати свій індивідуальний шлях" (Шашкова, 2020).

Біблія є найбільш розповсюдженою Книгою, що колись існували на нашій планеті, як за кількістю копій друкованого рукопису, так і за кількістю електронних посилань у всесвітній мережі Інтернет. Водночас протягом майже всієї історії людства, вправно оперуючи ототожненням понять "друг – ворог" та "добро – зло", свідомо експлуатуючи сакральні цінності людини, провладні еліти створювали пропагандистські симбіози ситуативної дії задля реалізації власного корисного інтересу. Поєднуючи тимчасову необхідність у досягненні цілей шляхом ведення війни із вічним антагонізмом екзистенційного характеру духовного протистояння, влада використовувала людину для свідомого примусу вбивати інших людей або віддати власне життя, бути вбитим, стати жертвою з доброї волі.

Таким чином, військовий тривалий час залишався заручником ідеологем і пропаганди, важливою частиною яких обов'язково був релігійний сегмент, який готував духовний світ воїна відповідно до військових потреб держави, без урахування істини загальноновизнаної християнської моралі.

Як приклад можна навести мінливість інтересів держав залежно від геополітичної ситуації та кількість людських жертв, що їх було принесено внаслідок прийняття таких рішень. Перша світова війна була війною між двома коаліціями держав: Троїстим союзом (Німеччина, Австро-Угорщина, Італія) і Антантою (Росія, Англія, Франція), у ході війни до Троїстого союзу приєдналася Туреччина (1914). Зрештою, внаслідок війни Австро-Угорська, Німецька, Османська та Російська імперії припинили існування, розпалися, а з їх залишків утворилися такі нові держави, як Чехословацька Республіка, Естонія, Фінляндія, Латвія, Литва, Польська Республіка та Королівство Сербів, Хорватів і Словенців.

Уже у Другій світовій війні на боці Німеччини виступили Італія, Угорщина, Румунія, Хорватія, Болгарія, Словаччина й Фінляндія. Радянський Союз підтримували держави-союзники, насамперед США та Велика Британія. Жертвами двох війн протягом сумарно з обох боків менше ніж за 10 років стали відповідно в Першій світовій близько 9 млн і від 50 до 75 млн військових і цивільних під час Другої світової війни (Основні альянси..., 2022).

Без проведення глибокого аналізу бачимо, що залежно від союзницького інтересу, прагнень монархій та цілей правлячих режимів, держави воювали своїми громадянами одна з одною на різних боках, і це тільки протягом менш ніж пів століття, не повертаючись до часів запеклого 36-річного протистояння громадян одної віри під час Гугенотської війни (1562–1598) або Столітньої війни (1337–1453), цього тривалого воєнно-політичного конфлікту між Англійським і Французьким королівствами. Влада людей усіх часів удосконалювала шляхи вбивства собі подібних під різними приводами, із нарощенням спроможності агітації до дії та технічних можливостей щодо насильства, масових убивств та руйнувань. Кожне покоління людей стикається з війнами, що унеможлиблює накопичення та спадкування напрацьованих благ та надбань культурного, технічного та

цивілізаційного розвитку. Більша частина історії людства, описана і закарбована для майбутніх поколінь, була знищена у спалених бібліотеках під час війн, мегаполіси і мега споруди, чудеса інженерних досягнень минулих цивілізацій стерті з обличчя планети. Усе це було сказано і пророковано, тобто було відомо людям раніше: "Горе й вам, законники, бо ви встановлюєте суворі правила, котрих важко дотримуватися, та звалюєте на людей цей непосильний тягар, а самі й пальцем не поворухнете, щоб полегшити ту ношу. Горе вам, бо ви будете могили пророкам, але це ж ваші пращури вбили їх. Тож ви засвідчуєте свою згоду з діями ваших предків, бо вони вбивали, а ви будете могили". (Від Луки 11:39-48) (Біблія, 2020, с. 1111).

#### Дискусія і висновки

Факти і процеси, описані вище, дають можливість теоретичного прогнозу ймовірного майбутнього людства на цьому етапі технологічного розвитку під впливом соціальних інститутів і можливостей сучасної людини до самопізнання, зміни світогляду та "передналаштувань". Вірогідно, що з часом примушувати людину брати участь у війні шляхом духовно-релігійного впливу буде дедалі важче, тому що сучасна тенденція всеохопного гуманізму, теорія всесвітньої глобалізації, зокрема й у церковному житті, призведе до психічного "розм'якшення", духовної "сентиментальності" особистості і буде вимагати принципово іншого підходу. Сьогодні майже всі релігійні організації цивілізованого світу говорять про "ейкуменістичне завтра", тобто йде час, коли всі Авраїмівні релігії, які завжди мали Одного Бога, будуть по-різному, але прагнути об'єднання, тому що коріння їх дискретності було суто матеріалістичне, що в майбутньому втратить актуальність.

Для прикладу, сьогодні Римо-Католицька Церква складається з 24 автономних церков "свого права" (лат. "sui iuris"), серед яких тільки охрещених католиків близько 1,3 млрд осіб, а вирахувати кількість вірян за інші 23 автономні церкви, навіть приблизно, вкрай важко; членами Північноатлантичного альянсу є 32 країни, ще 3 держави беруть участь у програмах НАТО з розширення партнерства; до Європейського союзу входять 28 країн із загальною чисельністю громадян близько 500 млн осіб.

Варто зауважити, що кожна з автономних церков "свого права" Римо-Католицької Церкви має свій окремий обряд, що ще в позаминулому столітті взагалі сприймалося як ворожа "ересь". Але сьогодні всі конфесійні розбіжності від харизматів до ортодоксалів підвладні одному центру керівництва, який, у свою чергу, є гарантом союзних взаємовідносин, і це цілком підтверджує цивілізаційну тенденцію розвитку сучасного суспільства.

Аналогічна тенденція спостерігається і в протестантському середовищі. Дослідниця Л. Шашкова стосовно адаптації релігійних у сучасні суспільства зауважила: "якщо аналізувати еволюцію протестантизму в історичному контексті, то можна підтвердити надзвичайно сильно проявлені можливості його соціальної адаптації до суттєвих зрушень суспільного буття" (Шашкова, 2008).

На підтвердження викладеного можна навести той факт, що сьогодні у світі майже відсутні військові конфлікти, за винятком незначних спалахів у кількох проблемних регіонах, які геополітично перебувають на межі "цивілізаційних розломів". І навіть ті війни, що раптово спалахують, мають виключно локальний характер, збільшений інформаційно-ситуативним резонансом спільноти, "жадібною" до екстремальних новин, які насамперед мають мету підтвердження (підвищення) політичної ваги або амбіцій

агресора. Таким конфліктним точкам притаманна економічна, культурна та духовна десонація до загальносвітових трендів, яка викликана цивілізаційним запізненням у соціальному розвитку.

Війна на території нашої держави є підтвердженням цієї тенденції. Попри тривалість конфлікту протягом 10-ти років, з яких за 3,5 року повномасштабної фази війни, за участю більшої кількості країн світу, що публічно не анонсовано, але підтверджено фактами широкого географічного спектра походження зброї і фінансування, які наявні в міжнародних засобах масової інформації; кількість жертв, заявлених сумарно в обох сторін конфлікту, не перевищує 500 тис. осіб (Мільйон загиблих та поранених ..., 2024), що є маркером ефективності тривалої послідовної політики суспільного гуманізму, адже війни таких масштабів лише на початку минулого століття налічували десятки мільйонів жертв і сотні мільйонів кв. км руйнувань територій десятків країн по всій планеті.

До маркерів "тенденції демілітаризації" сучасного світу можна додати небажання урядів третіх держав направляти власні військові контингенти до зони ведення бойових дій під приводом недопущення подальшої військової ескалації, а ймовірніше, з причини неготовності самих військових до жорстокості сучасної війни, тому що протягом останніх майже 70 років, за середньої тривалості ефективної військової служби від 15–25 років жодна країна світу не мала досвіду ведення повномасштабних сухопутних війн із застосуванням всього спектра компонентів ураження противника. Тобто майже три покоління військових сучасних армій світу зовсім не мають досвіду ведення повномасштабних бойових дій. Зауважимо, що антитерористичні або спеціальні військові операції проти стихійних малочисельних угруповань націоналістичної самооборони, які здебільшого озброєні кульовою вогнепальною зброєю часів минулого століття, не беруться до уваги, а справжню повномасштабну війну із застосуванням технологій новітнього покоління з усіма відповідними негативними наслідками не планували і не вели.

Сучасна людина світу сьогодні є космополітом за своєю філософією, який живе в парадигмі задоволення свої потреб, зокрема й духовного розвитку, адже людина, яка сягнула меж задоволення базових природних потреб, спонукається до духовного пошуку. Початок зламу хребта мілітарності соціуму було ознаменовано "сексуальною революцією" у 70-х роках минулого століття, що, у свою чергу, було спричинено "втомою" людства від війн, насилля й втрат. Мирне життя у всіх його аспектах стало матір'ю нового покоління, яке більше не бажало вбивати і бути вбитим. Як наслідок, релігійний світ за останні десятиліття зазнав якісних демократичних трансформацій, що дозволило вільний розвиток різноманітних релігійно-філософських, релігійних і духовних течій, які утворили безліч релігійних організацій у всьому світі.

Сучасний військовий сьогодні являє симбіоз законослухняного громадянина та соціально культивованої особистості, який перебуває в межах дії міжнародно-правових актів, сучасної моралі гуманізму під впливом власних духовно-релігійних переконань. Ця відмінність радикально відокремлює його від категорії воїна античної філософії часів Сократа (Платон, 2024). Цей воїн більше не живе тільки заради виконання свого обов'язку, соціально ізольований і обмежений у забороні прагнення шлюбів та приватної власності. Це більше не ізольована каста, а лише внутрішня інституція сучасної

держави, далеко не кожної, адже в економічному сенсі мати власні спроможні збройні сили можуть дозволити собі лише держави самодостатні і розвинені, наприклад країни Великої Двадцятки.

Влади сучасних країн маркують більше зниження інтересу до військової самостійності, тому що високотехнологічне озброєння, власний військово-промисловий комплекс – це сегменти, доступні тільки мегадержавам. Дедалі більше стає зрозумілим той факт, що економічні витрати задля реалізації військових спроможностей, необхідних для справжньої стабільної самостійності, у сьогоденнішніх реаліях не доступні жодній країні світу. Якщо навіть теоретично уявити, що така держава існує, то в балансі з нею буде перебувати інша або дві, які перебувають у військовому союзі, що, врешті-решт, веде лише до ймовірної потенційності, яка не передбачає практичної реалізації. Додамо, що поза фокусом дискусії навмишно залишено без уваги ядерну військову компоненту.

Військовий сучасної армії сьогодні більше громадянин, ніж воїн, що в черговий раз підтверджується війною у нашій країні. До повномасштабного вторгнення Збройні сили України налічували близько 260 тис. (Шинко, 2021) особового складу з урахуванням цивільних працівників, а на військовому обліку перебувало близько 50 млн військовозобов'язаних громадян. Ураховуючи безповоротні втрати особового складу внаслідок ведення бойових дій в період з 2022-го до 2025-го року включно, які оприлюднив Президент України в лютому 2025 року (близько 140 тис. осіб), масштаб проведення мобілізаційних заходів (посилаючись на брифінг Головнокомандувача Збройних сил України навесні 2025 року, близько 30 тис. осіб мобілізованих щомісяця) (Мобілізація в Україні досягає рівня російської ..., 2024), беручи до уваги інформацію, зазначену офіційними виданнями країн Заходу стосовно чисельності військових угруповань на лінії ведення бойових дій (близько 880 тис. осіб), (Собенко, & Гончарук, 2025) додаючи загальну довжину лінії зіткнення ворожих сторін (понад 3 тис. км), приблизно можна вважати, що загальна чисельність Сил оборони України становить понад 1,5 млн осіб (Яка чисельність ЗСУ у 2025 році ..., б. д.).

Тобто можна припустити, що декілька сотень тисяч громадян призваних на військову службу під час мобілізації в період з 2022-го до 2025-го року включно не проходили військову службу і не мали змоги її пройти через відсутність такої можливості, тому що з 1991-го до 2022-го року включно на строкову військову службу призивалося в середньому лише близько 15–20 тис. громадян (Строкова військова служба ..., 2021). Тобто ми маємо дійсний факт, що бойові дії ведуться військовими, які до початку війни не мали справжнього військового досвіду, вели повсякденне законослухняне цивільне життя, що насправді не є новиною, адже досвід мобілізації цивільних був відомий за попередніх століть. Новою є реальність нових умов існування сучасної людини.

У підсумку можна сказати, що мілітаризм, який панував майже всю історію людства, під впливом світової політики гуманізму, демократизації, інформаційної прозорості суспільств, а також стрімкого науково-технологічного прогресу, який впливає на пришвидшення способів покращення існування людини, добігає кінця. До того ж, "якщо слідувати укоріненим стереотипам мислення і вважати, що науку цікавлять передусім питання походження і будови світу, а релігію – мети його існування, то на цій підставі можна стверджувати, що наука і релігія мають існувати лише в межах різних парадигм.

Сучасні теологи переважно вже подолали такі стереотипи і, навпаки, пропонують описати сучасні взаємні відношення науки і релігії у термінах асиміляції, гармонії, інтеграції тощо" (Шашкова, 2025).

Слід погодитись також із думкою дослідниці М. Петрушкевич, що "прагматизація духовної царини культури сприяє виникненню дуже цікавої тенденції: з одного боку, прояви культурної діяльності (і релігійної комунікації також) раціоналізуються; з іншого – масова культура сприяє ірраціоналізації поведінки своїх носіїв, дотриманню інстинктивних бажань. Усе це накладає свій відбиток на сферу релігійних практик та релігійної комунікації. Поки що такий виклик готові подолати не всі релігії / конфесії / церкви, а це прямо впливає на їх існування у світі, що стрімко змінюється" (Петрушкевич, 2018).

Можливо, невпинний рух соціального і технологічного розвитку людства з часом спрямує свій вектор інтересів у глибину Космосу, що в поєднанні зі збільшенням населення Землі приведе до потреби у колонізації придатних для життя і розвитку людства планет, де все більше буде актуалізуватися цінність ідеальних потреб людини. Релігія як духовний аспект життя людини буде еволюціонувати разом з розвитком людства.

Імовірно, що воно майбутнього як категорію, що має потребу здійснення захисту інтересів суспільства, буде функціонально замінено роботизованими системами захисту, що дозволить вивести людство на нові горизонти людського існування у всесвіті і позбавить людину необхідності здійснювати насилля, щонайменше власними руками.

#### Список використаних джерел

- Августин, Аврелій Блаженний. (б. д.). *Про град Божий* (Кн. 1). Благовіст. <https://blagovist.info/vybrani-pratsi-sviatykh/pro-hrad-bozhyu-knyha-1>
- Аристотель. (2000). *Політика*. (О. Кислюк, Пер.). Основи.
- Біблія. *Книги священного писання Старого і Нового Завіту* (Р. Турко-няк, Пер.; М. Жукалюк, Ред. пер.). (2020). Українське Біблійне Товариство.
- Кравченко, В. Ю. (2011). Теорія справедливої війни для XXI століття. *Грані. Політологія*, 3(77), 162–165. [https://www.lib.dp.ua/text/grani\\_2011\\_3\\_39.pdf](https://www.lib.dp.ua/text/grani_2011_3_39.pdf)
- Мільйон загиблих та поранених. *WSJ про втрати України та Росії на війні*. (2024, 17 вересня). BBC News Україна. <https://www.bbc.com/ukrainian/articles/cg4qlzqr4y3o>
- Мобілізація в Україні досягає рівня російської — щомісяця призивають до 30 тисяч новобранців, — *NYT*. (2024, 31 липня). Телеграф. <https://www.telegraf.in.ua/kremenchug/10131112-mobilizacija-v-ukrajini-dosjagaye-rivnja-rosijskoji-schomisjacija-prizivajut-do-30-tisjach-novobranciv-nyt.html>
- Нипорко, Ю. І. (2001). Клаузевіц. У Ю. С. Шемшученко (Ред.), *Юридична енциклопедія: Т. 3. К–М* (с. 123–124). Українська енциклопедія імені М. П. Бажана.
- Основні альянси під час Другої світової війни (1939–1945). (2022, 9 вересня). Енциклопедія голокосту. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/uk/article/axis-powers-in-world-war-ii#:~:text>
- Петрушкевич, М. С. (2018). *Релігійна комунікація у контексті масової культури*. Національний університет "Острозька академія". [https://lib.ua.edu.ua/files/funds/vudavnutstvo/Monografija\\_Petrushkevich\\_1-11\\_408%20стор.pdf](https://lib.ua.edu.ua/files/funds/vudavnutstvo/Monografija_Petrushkevich_1-11_408%20стор.pdf)
- Платон. (2024). *Главные труды в одном томе*. Укр-Паблішер.
- Собенко, Н., & Гончарук, Л. (2025). *Російська Федерація тримає на українській території близько 600 тисяч солдатів. Водночас Сили оборони України загалом налічують 880 тисяч військовослужбовців*. Суспільне. Новини. <https://susplne.media/925867-rf-vidpravila-v-ukrainu-600-tisac-vijskovih-u-siloh-oboroni-880-tisac-zelenskij/#>
- Строкова військова служба: Як змінювалася кількість призовників. (2021, 18 жовтня). Слово і діло. <https://www.slovoidilo.ua/2021/10/18/infografika/suspilstvo/strokovaya-vijskova-sluzhba-yak-zminyvalasya-kilkist-pryzovnykiv>
- Тейлор, Ч. (2013). *Секулярна доба* (Кн. 1). Дух і літера.
- Тома з Аквіну. (2011). *Сума теології* (П. А. Содомора, Пер.). СПОЛОМ.
- Хамітов, Н., Шашкова, Л., & Крилова, С. (2024). *Словник новітніх термінів філософії науки і філософії культури*. Vadex.
- Церква і світ на початку третього тисячоліття. (2001, 1 січня). РІСУ. Релігійно-інформаційна служба України. [https://risu.ua/cerkva-i-svit-na-pochatku-tretogo-tisyacholittya\\_n34612](https://risu.ua/cerkva-i-svit-na-pochatku-tretogo-tisyacholittya_n34612)

Шашкова, Л. О. (2008). *Діалог науки і релігії в культурно-історичному контексті*. Грамота.

Шашкова, Л. О. (2020). *Наука і релігія*. Vadex.

Шашкова, Л. О. (2025). Сучасна картина світу в діалозі науки і релігії: Концептуальні ідеї та методології. *Вісник Національного авіаційного університету. Серія: Філософія. Культурологія*, 1(41), 23–29.

Шинко, А. (2021, 18 лютого). *Чисельність ЗСУ у втрати на утримання в 2021 році*. Ukrainian Military Pages. <https://www.ukrmilitary.com/2021/02/utrymannya.html>

Яка чисельність ЗСУ у 2025 році: Скільки військових перебуває на фронті. (б. д.). Факти. <https://fakty.com.ua/ua/ukraine/20250604-yakachyselnist-zsu-u-2025-roczzi-skilky-vijskovykh-perebuvaye-na-fronti/>

Schmitt, C. (2007). *The concept of the political*. University of Chicago Press.

#### References

*A million dead and wounded. WSJ on the losses of Ukraine and Russia in the war*. (2024, September 17). BBC News Ukraine [in Ukrainian]. <https://www.bbc.com/ukrainian/articles/cg4qlzqr4y3o>

Aristotle. (2000). *Politics*. (O. Kislyuk, Trans.). *Osnovy* [in Ukrainian].

Augustine, Aurelius the Blessed. (b. d.). *On the City of God*. (Book 1). *Blagovist. UOC* [in Ukrainian]. <https://blagovist.info/vybrani-pratsi-sviatykh/pro-hrad-bozhyu-knyha-1>

*Bible. Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments* (R. Turkonyak, Transl.; M. Zhukalyuk, Ed. transl.). (2020). Ukrainian Bible Society [in Ukrainian].

*Conscription: How the number of conscripts changed*. (2021, October 18). *Slovo i dilo* [in Ukrainian]. <https://www.slovoidilo.ua/2021/10/18/infografika/suspilstvo/strokovaya-vijskova-sluzhba-yak-zminyvalasya-kilkist-pryzovnykiv>

Khamitov, N., Shashkova, L., & Krylova, S. (2024). *Dictionary of the latest terms in the philosophy of science and philosophy of culture*. Vadex [in Ukrainian].

Kravchenko, V. Yu. (2011). Just war theory for the 21st century. *Grani. Political Science*, 3(77), 162–165 [in Ukrainian]. [https://www.lib.dp.ua/text/grani\\_2011\\_3\\_39.pdf](https://www.lib.dp.ua/text/grani_2011_3_39.pdf)

*Major alliances in World War II (1939–1945)*. (2022, September 9). *Holocaust Encyclopedia* [in Ukrainian]. <https://encyclopedia.ushmm.org/content/uk/article/axis-powers-in-world-war-ii#:~:text>

*Mobilization in Ukraine reaches Russian level — up to 30 thousand recruits are being called up every month*, — *NYT*. (2024, July 31). *Telegraf* [in Ukrainian]. <https://www.telegraf.in.ua/kremenchug/10131112-mobilizacija-v-ukrajini-dosjagaye-rivnja-rosijskoji-schomisjacija-prizivajut-do-30-tisjach-novobranciv-nyt.html>

Nyporko, Yu. I. (2001). Clausewitz. In Yu. S. Shemshuchenko (Ed.), *Legal Encyclopedia: Vol. 3. K–M* (pp. 123–124). M. P. Bazhan Ukrainian Encyclopedia [in Ukrainian].

Petrushkevych, M. S. (2018). *Religious communication in the context of mass culture*. National University "Ostroh Academy" [in Ukrainian]. [https://lib.ua.edu.ua/files/funds/vudavnutstvo/Monografija\\_Petrushkevich\\_1-11\\_408%20стор.pdf](https://lib.ua.edu.ua/files/funds/vudavnutstvo/Monografija_Petrushkevich_1-11_408%20стор.pdf)

Plato. (2024). *Main works in one volume*. Ukr-Publisher [in Russian].

Schmitt, C. (2007). *The concept of the political*. University of Chicago Press.

Shashkova, L. O. (2008). Dialogue between science and religion in a cultural and historical context. *Gramota* [in Ukrainian].

Shashkova, L. O. (2020). *Science and Religion*. Vadex [in Ukrainian].

Shashkova, L. O. (2025). Modern picture of the world in the dialogue of science and religion: Conceptual ideas and methodologies. *Bulletin of the National Aviation University. Series: Philosophy. Cultural Studies*, 1(41), 23–29 [in Ukrainian].

Shynko, A. (2021, February 18). *The size of the Armed Forces of Ukraine and maintenance costs in 2021*. Ukrainian Military Pages [in Ukrainian]. <https://www.ukrmilitary.com/2021/02/utrymannya.html>

Sobenko, N., & Goncharuk, L. (2025). *The Russian Federation keeps about 600 thousand soldiers on Ukrainian territory. At the same time, the Defense Forces of Ukraine have a total of 880 thousand servicemen*. *Suspilne. News* [in Ukrainian]. <https://susplne.media/925867-rf-vidpravila-v-ukrainu-600-tisac-vijskovykh-u-siloh-oboroni-880-tisac-zelenskij/#>

Taylor, C. (2013). *The Secular Age* (Book 1). *Dukh i litera* [in Ukrainian]. *The Church and the World at the beginning of the third millennium*. (2001, January 1). RISU Religious Information Service of Ukraine [in Ukrainian]. [https://risu.ua/cerkva-i-svit-na-pochatku-tretogo-tisyacholittya\\_n34612](https://risu.ua/cerkva-i-svit-na-pochatku-tretogo-tisyacholittya_n34612)

Thomas Aquinas. (2011). *Summa Theologiae* (P. A. Sodoma, Trans.). SPOLOM [in Ukrainian].

*What is the size of the Armed Forces of Ukraine in 2025: How many soldiers are at the front*. (n. d.). *Facts* [in Ukrainian]. <https://fakty.com.ua/ua/ukraine/20250604-yakachyselnist-zsu-u-2025-roczzi-skilky-vijskovykh-perebuvaye-na-fronti/>

Отримано редакцією журналу / Received: 23.04.25

Прорецензовано / Revised: 15.05.25

Схвалено до друку / Accepted: 26.05.25

Artem PANKRATOV, Master of Arts  
ORCID ID: 0009-0005-5199-1726  
e-mail: ap26mp10@gmail.com  
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv, Ukraine

## FAITH AND WAR: THE END OF THE ERA OF MILITARISM

**B a c k g r o u n d .** *The discourse on the role of religion in wars is not new and in the context of modern world "concern" about the future direction of society's development. Through a philosophical analysis of parallels of the conflict of people of the past to today's military confrontations from the position of theoretical reasoning, the study aims to represent a dialogical turn in the modern context.*

**M e t h o d s .** *The methodological basis of the study is the analysis and generalization of informational and empirical materials on the outlined issue, which allows not only to find historical analogies of the transformation of religious ideas, but also to build bridges between the theological and social spheres of people's existence.*

**R e s u l t s .** *The author, based on the facts of retrospective and prospective trends in the relationships between people and societies, and the realities of the present, attempted to provide a comparative analysis of individual aspects of changes in the fundamental value principles of man. Based on the contemplation of the nature of historical types of the relationship between man and war in the religious context, as phenomena of the civilizational development of society, the relationship between conflict and its root causes is represented as the dominant models. Research interest in the problem combined with intense relevance aims to attract the attention of society to finding ways out of crisis situations in the sphere of spiritual and social reality, finding the root cause of conflicts, the source of violence, as a necessity, the lack of alternative to peaceful dialogue.*

**C o n c l u s i o n s .** *In the modern discourse of searching for the "right" ways of development of modern civilization, one can observe a tendency to raise the status of the "ideal" in the human consciousness over the desire for physical pleasures, which is due to the possibilities of scientific and technological progress, which made it possible to radically improve the standard of living and conditions of existence of people, providing more opportunities for spiritual search. Global interstate wars with the use of destruction and genocide of people are receding into secondary positions primarily due to the end of the era of colonization of the planet. The digital cyber universe and space are a new boundless sphere of realization of the forces and capabilities of humanity. Therefore, today we can say that certain evolutionary stages of human development, such as the war over sin in the theological and universal sense, are coming to an end. Perhaps this is the path to the first opportunity in the history of mankind to free oneself from the necessity of mass murder for political interests of a non-existential nature.*

**K e y w o r d s :** *faith, religion, war, violence, justice of wars, military, military chaplain.*

Автор заявляє про відсутність конфлікту інтересів. Спонсори не брали участі в розробленні дослідження; у зборі, аналізі чи інтерпретації даних; у написанні рукопису; в рішенні про публікацію результатів.

The author declares no conflicts of interest. The funders had no role in the design of the study; in the collection, analyses or interpretation of data; in the writing of the manuscript; in the decision to publish the results.

## НАШІ АВТОРИ

**БОГДАШЕВСЬКИЙ Владислав Германович** – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

**ЗБАНКО Олександр Васильович** – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

**КОБЕТЯК Андрій Романович** – доктор політичних наук, професор, Житомирський державний університет імені Івана Франка (м. Житомир, Україна).

**МАКСИМЕНКО Ігор Геннадійович** – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

**МЕЛЬНИК Володимир Володимирович** – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

**МОТИЧАК Єва Ігорівна** – магістр, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

**ОМЕЛЬЧЕНКО Вікторія Юріївна** – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

**ОРЛОВСЬКИЙ Роман Володимирович** – аспірант, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

**ПАНКРАТОВ Артем Вікторович** – магістр, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

**ПАСІЧНИК Олександр Сергійович** – кандидат філософських наук, доцент, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

**ПРЕДКО Олена Іллівна** – доктор філософських наук, професор, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

**СИНЧАК Богдан Анатолійович** – доктор філософії з журналістики, доцент, ПВНЗ "Український гуманітарний інститут" (м. Буча, Україна).

**ТУРЕНКО Віталій Едуардович** – доктор філософських наук, старший науковий дослідник, Київський національний університет імені Тараса Шевченка (Київ, Україна).

Наукове видання

# СОФІЯ

ГУМАНІТАРНО-РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ ВІСНИК

№ 1(25)

Оригінал-макет виготовлено ВПЦ "Київський університет"



Формат 60x84<sup>1/8</sup>. Обл.-вид. арк. 10,1. Ум. друк. арк. 7,7. Наклад 300. Зам. № 225-11413.  
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл5.  
Підписано до друку 04.08.25

Видавець і виготовлювач  
ВПЦ "Київський університет"

Б-р Тараса Шевченка, 14, м. Київ, 01601, Україна

☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 58; (38044) 239 31 28

e-mail: vpc@knu.ua; vpc\_div.chief@univ.net.ua; redaktor@univ.net.ua

http: vpc.univ.kiev.ua

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02