

# ВОЛИНСЬКИЙ БЛАГОВІСНИК





VB

VOLYNSKYI  
BLAHOVISNYK



# ВОЛИНСЬКИЙ БЛАГОВІСНИК

---

Богословсько-історичний науковий журнал  
Волинської Православної Богословської Академії  
Православної Церкви України

№11



ΕΙΚΩΝ

---

Луцьк • 2023

**Видано з благословення  
митрополита Луцького і Волинського  
Михайла (Зінкевича)**

**Редакційна колегія:** Головний редактор – архімандрит Кирило (Говорун), доктор філософських наук, професор.

*Члени редакційної колегії:*

Христокін Геннадій Володимирович, д. ф. н., проф.; Єленський Віктор Євгенович, д. ф. н., проф.; Кральнок Петро Михайлович, д. ф. н., проф.; metropolitan Grigorios D. Papathomas, PhD, prof.; Gayle E. Woloschak, Dr. Sci., prof.; Paul Ladouceur, Dr. Sci., prof.; Zdzisław Kieliszek, PhD; прот. Владислав Фульмес, д. ф., доц.; прот. Василь Лозовицький, к. б. н., доц.; прот. Віталій Клоос, д. б. н., проф.; Смирнов Андрій Іванович, д. іст. н., доц.

*Рецензенти:*

прот. Володимир Вакін, к. б. н., доц.; прот. Олександр Хорошко, к. б. н., доц.; прот. Миколай Цап'юк, к. б. н., доц.; Преловська Ірина Миколаївна, д. іст. н., проф.; Борщевич Володимир Трохимович, д. іст. н., проф.; Филипович Людмила Олександрівна, д. ф. н., проф.; Хромець Віталій Леонідович, д. ф. н., проф.; Держко Ігор Зеновійович, д. ф. н., проф.; Головей Вікторія Юріївна, д. ф. н., проф.; Кучерепа Микола Михайлович, к. іст. н., проф.; metropolitan Job (Gecha), Dr. Sci., prof.; Elzbieta Szczot, Dr. Sci., prof.; Zurab Kutateladze, Dr. Sci., prof.; Irena Mytnik, Dr. Sci.; Lucjan Swito, Dr. Sci.; archpriest Václav Ježek, PhD, prof.; Eirini Artemi, PhD; Katarzyna Jakubowska-Krawczyk, PhD; Valeri Polkovsky, PhD; Serge Cipko, PhD.

Рекомендовано до друку вченою радою Волинської православної богословської академії  
(протокол №4 від 10.11.2023)

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації КВ №22844-12744 ПР

Журнал індексується: *ERIH PLUS; Google Scholar; NBUV; Ulrich's Periodicals Directory; WorldCat (OCLC); Scientific Indexing Services; Index Copernicus; Directory of Open Access Journals (DOAJ); Directory of Open Access scholarly Resources (ROAD); Directory of Research Journals Indexing; Open Ukrainian Citation Index (OUCI).*

Журнал включено до Переліку наукових фахових видань України категорії Б згідно з Наказом МОН України від 07.04.2022 р. № 320 (спеціальність – 041 Богослов'я).

ISSN (Print) 2519-4348 / ISSN (Online) 2707-9627

Статті подано в авторській редакції. За зміст і достовірність матеріалів відповідальність несуть автори. Видається з 2013 р.

© Волинська православна богословська академія, 2023

© Автори статей, 2023

# V O L Y N S K Y I B L A H O V I S N Y K

---

Theological and historical scientific journal of Volyn Orthodox Theological Academy  
Orthodox Church of Ukraine

Vol.11



EIKΩN

---

Lutsk · 2023

**Issued with blessing**  
**Metropolitan of Lutsk and Volyn**  
**Mikhail (Zinkevich)**

**Editorial board:** *Editor-in-Chief* – archimandrite Cyril (Hovorun), Dr. Sci., prof.

*Members of the editorial board:* Khrystokin Hennadii, Dr. Sci., prof.; Yelenskyi Viktor, Dr. Sci., prof.; Kraliuk Petro, Dr. Sci., prof.; Holovei Viktoriia, Dr. Sci., prof.; metropolitan Grigorios D. Papatomas, PhD, prof.; Gayle E. Woloschak, Dr. Sci., prof.; Paul Ladouceur, Dr. Sci., prof.; Zdzisław Kieliszek, PhD; archpriest Vladyslav Fulmes, PhD, as. prof.; archpriest Vasyl Lozovytski, PhD, as. prof.; archpriest Vitalii Klos, Dr. Sci., prof.; Smyrnov Andrii, Dr. Sci., as. prof..

*Reviewers:* archpriest Volodymyr Vakin, PhD, as. prof.; archpriest Oleksandr Khoroshko, PhD, as. prof.; archpriest Mykola Tsapyuk, PhD, as. prof.; Prelovska Iryna, Dr. Sci., prof.; Borshcheych Volodymyr, Dr. Sci., prof.; Fylypovych Liudmyla, Dr. Sci., prof.; Khromets Vitalii, Dr. Sci., prof.; Derzhko Ihor, Dr. Sci., prof.; Holovei Viktoriia, Dr. Sci., prof.; Kucherepa Mykola, PhD, prof.; metropolitan Job (Gecha), Dr. Sci., prof.; Elzbieta Szczot, Dr. Sci., prof.; Zurab Kutateladze, Dr. Sci., prof.; Irena Mytnik, Dr. Sci. Lucjan Swito, Dr. Sci. archpriest Václav Ježek, PhD, prof.; Eirini Artemi, PhD; Katarzyna Jakubowska-Krawczyk, PhD. Valeri Polkovsky, PhD. Serge Cipko, PhD.

Recommended for printing Academic Council of the Volyn Orthodox Theological Academy  
(*protocol No 4 of 10.11.2023*)

Certificate of state registration of printed mass media KB №22844-12744 IIP

The journal is indexed:

*ERIH PLUS; Google Scholar; NBUV; Ulrich's Periodicals Directory; WorldCat (OCLC); Scientific Indexing Services; Index Copernicus; Directory of Open Access Journals (DOAJ); Directory of Open Access scholarly Resources (ROAD); Directory of Research Journals Indexing; Open Ukrainian Citation Index (OUCI).*

*The journal is included in the List of scientific professional publications of Ukraine category B according to the Order of the Ministry of Education and Science of Ukraine 07.04.2022 № 320 (specialty – 041 Theology).*

ISSN (Print) 2519-4348 / ISSN (Online) 2707-9627

*Articles submitted in the author's wording. The content and reliability of materials are the responsibility of the authors. Released since 2013.*

© Volyn Orthodox Theological Academy, 2023

© Authors of articles, 2023

**3MICT**

|   |            |
|---|------------|
| <b>БОГОСЛІВ'Я</b> .....   | <b>17</b>  |
| <i>протоієрей Володимир Білінчук</i><br>Людина та її обоження<br>в богословських думках Григорія Палами .....   | 17         |
| <i>протоієрей Василь Лозовицький</i><br>Євхаристійна антропологія<br>у богословських пошуках О.Філоненка .....  | 37         |
| <i>диякон Андрій Мартинюк</i><br>Сучасні теорії мотивації морального вчинку .....   | 53         |
| <i>Андрій Яцишин</i><br>Комунікативно-прагматичні аспекти<br>дискурсу Ісуса Христа в Євангелії від Матфея 5:3-16 .....  | 67         |
| <i>Eirini Artemi</i><br>Orthodox Christian Anthropology,<br>the Ontology of the Person and its Relationship<br>with the Question of Euthanasia in a Heteronomous,<br>Autonomous and Christian Perspective ..... | 93         |
| <i>Marina D. Dimitriadou</i><br>The Testimony of Orthodoxy<br>on the Issue of Cooperation Between Christian Churches<br>and Denominations: a Theological Approach .....   | 115        |
| <i>Theodore Rocas</i><br>The Meaning of the Term $\nu\chi\alpha$ («ὁστούν»)<br>as a Way of Expressing the Inner World<br>of Man in the Book of Lamentations of Jeremiah .....                                   | 133        |
| <b>ЦЕРКОВНЕ ПРАВО</b> .....   | <b>147</b> |
| <i>протоієрей Володимир Вакін</i><br>Канонічні та геополітичні умови утворення<br>Литовської митрополії XIV-XV ст. Частина II .....   | 147        |

|   |            |
|---|------------|
| <i>протоієрей Василь Гоголь, священник Андрій Жук</i><br>Канонічно-правовий контекст могилянського богослов'я<br>таїнства покаяння .....  | 165        |
| <b>ІСТОРІЯ .....</b>  | <b>187</b> |
| <i>диякон Василь Дорош</i><br>Архіпастирська діяльність митрополита Іоана (Боднарчука)<br>як першоієрарха відновленої УАПЦ .....  | 187        |
| <i>протоієрей Віталій Клос</i><br>«Хроніка з літописців стародавніх» ігумена Свято-<br>Михайлівського монастиря Феодосія Софоновича та<br>«Синописис Київський» архімандрита Свято-Успенської<br>Києво-Печерської обителі Інокентія Гізеля як світоглядні<br>джерела формування релігійно-філософської думки<br>в контексті початкової історії Золотоверхої святині ..... | 207        |
| <i>Андрій Ковальов</i><br>Архієпископ Української Автокефальної Православної<br>Церкви Йосип Оксіук: спроба реконструкції життєпису<br>у світлі нововиявлених фактів з біографії .....  | 221        |
| <i>Олександр Рожков</i><br>Основні передумови Фераро-Флорентійської унії<br>як предвісника занепаду Візантії .....  | 249        |
| <i>протоієрей Олександр Федчук</i><br>Життя та смерть обласного благочинного УПА<br>священника Полієвкта Скрипника:<br>спроба біографічної реконструкції<br>на підставі аналізу архівно-слідчих справ .....   | 267        |
| <i>протоієрей Микола Цап</i><br>Митрополит Луцький і Волинський Яків (Панчук):<br>основоположник та будівничий<br>Помісної Української Церкви .....   | 287        |

---

|  |            |
|--|------------|
| <i>Margarita Dimitriadou</i><br>Salamina. Holy Monastery of Faneromeni .....   | 311        |
| <b>РЕЛІГІЄЗНАВСТВО І ФІЛОСОФІЯ .....</b>   | <b>321</b> |
| <i>протоієрей Андрій Шиманович</i><br>Анрі де Любак і його перегляд томістського розуміння<br>природного та надприродного порядків буття ..... | 321        |
| <b>ЦЕРКВА ТА СУСПІЛЬСТВО .....</b>   | <b>341</b> |
| <i>священник Руслан Левочко</i><br>Роль Православної Церкви в процесі формування<br>громадянського суспільства в Україні .....                 | 341        |
| <b>SUMMARY .....</b>   | <b>349</b> |
| <b>ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ .....</b>   | <b>365</b> |

# CONTENT

|  |            |
|--|------------|
| <b>THEOLOGY</b> .....  | <b>17</b>  |
| <i>archpriest Volodymyr Bilinchuk</i>  |            |
| Person and its Divinification<br>in the Theological Thoughts of Gregory Palama .....   | 17         |
| <i>archpriest Vasyl Lozovytskyi</i>  |            |
| Eucharistic Anthropology in O. Filonenko's<br>Theological Searches .....   | 37         |
| <i>deacon Andriy Martynyuk</i>   |            |
| Modern Theories of Motivation for Moral Action .....   | 53         |
| <i>Andriy Yatsyshyn</i>  |            |
| Communicative-pragmatic Aspects Discourse<br>of Jesus Christ in the Gospel of Matthew 5:3-16 .....   | 67         |
| <i>Eirini Artemi</i>   |            |
| Orthodox Christian Anthropology, the Ontology of the Person<br>and its Relationship with the Question of Euthanasia in a<br>Heteronomous, Autonomous and Christian Perspective ..... | 93         |
| <i>Marina D. Dimitriadou</i>   |            |
| The Testimony of Orthodoxy on the Issue<br>of Cooperation Between Christian Churches<br>and Denominations: a Theological Approach .....  | 115        |
| <i>Theodore Rocas</i>  |            |
| The Meaning of the Term $\nu\lambda\delta$ («ὁστοῦν»)<br>as a Way of Expressing the Inner World of Man<br>in the Book of Lamentations of Jeremiah .....                              | 133        |
| <b>CHURCH LAW</b> .....  | <b>147</b> |
| <i>archpriest Volodymyr Vakin</i>  |            |
| Canonical and geopolitical conditions of formation of the<br>Lithuanian Metropolis XIV-XV centuries. Part II. ....   | 147        |

|  |            |
|--|------------|
| <i>archpriest Vasyl Gogol, priest Andrii Zhuk</i><br>The Canonical and Legal Context<br>of the Mohilian Theology of the Sacrament of Penitence .....   | 165        |
| <b>HISTORY .....</b>   | <b>187</b> |
| <i>deacon Vasyl Dorosh</i><br>The Archpastoral Activities of Metropolitan Ioan (Bodnarchuk)<br>as the First Hierarchy of the Restored UAOC .....   | 187        |
| <i>archpriest Vitalii Klos</i><br>«Chronicle from the Ancient Chroniclers»<br>by Abbot of St Michael's Monastery<br>Feodosiy Sofonovych and «Synopsis of Kyiv»<br>by Archimandrite of the Holy Dormition Kyiv Cave Monastery<br>Innokentiy Gizel as Worldview Sources of the Formation<br>of Religious and Philosophical Thought in the Context<br>of the Early History of the Golden-Domed Shrine ..... | 207        |
| <i>Andriy Kovalov</i><br>Archbishop of the Ukrainian Autocephal Orthodox Church<br>Yosyp Oksiuk: an Attempt to Reconstruct the Biography in the<br>Light of Newly Discovered Facts from the Biography .....  | 221        |
| <i>Oleksandr Razkov</i><br>The Main Prerequisites of the Ferraro-Florentine Union<br>as a Harbinger of the Decline of Byzantium .....  | 249        |
| <i>archpriest Oleksandr Fedchuk</i><br>The Life and Death of the Regional Dean of the UPA priest<br>Polyekt Skrypnyk: an Attempt at Biographical Reconstruction<br>Based on the Analysis of Archival and Investigative Cases .....   | 267        |
| <i>archpriest Mykola Tsap</i><br>Metropolitan of Lutsk and Volyn Yakiv (Panchuk):<br>Founder and Builder of the Local Ukrainian Church .....   | 287        |

---

|  |            |
|--|------------|
| <i>Margarita Dimitriadou</i><br>Salamina. Holy Monastery of Faneromeni .....   | 311        |
| <b>RELIGIOUS STUDIES AND PHILOSOPHY .....</b>  | <b>321</b> |
| <i>archpriest Andrii Shymanovych</i><br>Henri de Lubac and his Revision<br>of the Thomistic Understanding of Natural<br>and Supernatural Orders of Being ..... | 321        |
| <b>CHURCH AND SOCIETY .....</b>  | <b>341</b> |
| <i>priest Ruslan Levochko</i><br>The Role of the Orthodox Church<br>in the Process of Formation of Civil Society in Ukraine .....                              | 341        |
| <b>SUMMARY .....</b>   | <b>349</b> |
| <b>INFORMATION ABOUT AUTHORS .....</b>   | <b>365</b> |

# Людина та її обоження в богословських думках Григорія Палами

протоієрей Володимир Білінчук

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-132>

**Анотація.** У даному дослідженні на основі святоотцівської тринітарно-антропологічної концепції людського буття базується паламітська інтерпретація про обоження людини, як нового творіння в Христі. Тринітарний аспект розкрив онтологію людського буття в основі його створення та напрямок його перспективи в есхатологічному сповненні. Оригінальність богослов'я представляє вчення про людське буття в унікальний спосіб через обоження, яке за своєю суттю є нічим іншим як благодаттю. Поняття благодаті представлено концепцією Божественних енергій, що об'являють Трансцендентного Бога в дії – економія спасіння. Методологічно окреслено богословсько-антропологічну перспективу людського буття та процесу його обоження. Об'єктом дослідження є богословське поняття обоження людини в богословській інтерпретації Григорія Палами у поєднанні з несотвореним світлом Божественних енергій та молитви серця. Дане дослідження аналізує антропо-богословське поняття обоження людини в паламітській концепції ісихазму. За допомогою проблемно-тематичного, аналітично-синтетичного, структурно-функціонального, феноменологічного, герменевтичного аналізу показано багатство богословської Традиції Східної Церкви та експліцитно продемонстровано богословське поняття діяльної віри та реального життя ісихаста, а також осягнення ним відчуття присутності Трансцендентного через несотворене світло Фавору.

**Ключові слова:** обоження, Палама, Божественні енергії, благодать, тринітарне богослов'я, антропологія, економія, спасіння, несотворене світло.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Сучасне богослов'я повертається до богословських тематик містицизму візантійського взірця та богословської думки патристичної спадщини отців Церкви. Основою досліджень стають тенденції антропо-богословського напрямку. Важливим терміном містичного богослов'я є обоження людини, до якого людина призначена з

моменту її створення. Таким чином, поняття обоження людини розглядається, як об'єктивна онтологічна перспектива людського буття.

На основі класичного візантійського містицизму про поняття Божого об'явлення людині та Його пізнання і споглядання в божественних енергіях Григорія Палами, ключовою темою в сучасних дослідженнях є поняття участі людини в житті Бога та її обоження, а саме: як реально на практиці ми переживаємо спілкування з божественним елементом та категоріями трансцендентного порядку. Обоження людини стає центральною темою богословського пошуку, розвиваючи онтологічну структуру богословської антропології та есхатологічну перспективу людини, як образу та подоби Божої.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** Автор при написанні даної статті опирався на дослідження зарубіжних авторів та науковців, зокрема: прот. Івана Мейендорфа, архієп. Яніса Спітеріса, Томаша Шпідліка, Антоніо Ріго, Георгія Манцарідіса, які займалися вивченням постаті Григорія Палами та його богословсько-аскетичного досвіду.

**Мета і завдання.** Відповідно до поставленої мети для розкриття основних завдань, першочерговою спробою є прослідкувати бачення Григорія Палами суті терміна «*θεωσις*», який пояснює аспект пізнання Бога, використовуючи богослов'я «*божественних енергій*». Згідно з його баченням, ці енергії є ніщо інше, як божественна сила, за допомогою якої Бог відкриває себе і робить Себе відомим – Своїм творінням. Отже, важливим моментом є бажання показати, як Бог відкриваючись своєму творінню в сотеріологічному контексті відкриває горизонти есхатологічного майбутнього в сопричасті з Трансцендентним через поняття обоження людини. Метою дослідження також є демонстрація богословського бачення Палами змісту обоження людини, яке охоплює людину в її онтологічній цілісності. Актуальність благодаті нас ще більше схиляє до Божественного плану економії спасіння, де Бог демонструє свою безмежну любов та універсальність свого задуму щодо людини.

Дослідницькі завдання органічно впливають з мети дослідницької роботи:

- здійснити методологічне дослідження даної тематики та визначити богословські особливості;
- виявити основні етапи формування парадигми візантійського містичного богослов'я;
- обґрунтувати тринітарне, антропологічне поняття людського буття в паламітській концепції обоження людини;
- вказати на роль ісихастського богослов'я духовності на вплив формування антропо-богословського напрямку в богослов'ї.

**Виклад основного матеріалу.** Для позначення концепції нашої участі в божественній природі, у грецькій патристиці існувало класичне слово «обоження» (*theopoiësis*), яке мало пасивне відчуття прийняття Божої природи як дар. Григорій Назіанський виводить ще один термін, який тепер є загальноприйнятим, а до того часу був рідкісним: «обоження» (*thèsis*), і це більше підкреслює онтологічну концепцію бути образом Божим. З Псевдо Діонісієм та Максимом Сповідником вираз «обоження» входить до візантійської і поствізантійської духовності і богослов'я, що складають їх душу. Іван Павло II також підкреслював, що обоження є однією з основних характеристик Східної Церкви: вчення Кападокійських отців про обоження перейшло в традицію всіх східних церков і є частиною їх загальної спадщини. Це можна підсумувати у вислові святого Іринія: «Бог став сином людським, щоб людина могла стати сином Божим»<sup>1</sup>. Це богослов'я обоження залишається одним із надбань, особливо дорогих східнохристиянській думці<sup>2,3</sup>.

Антропология Григорія Палами натхненна грецькими Отцями, а особливо Іринеем Ліонським відносно трихотомії людини, що складається з духа, душі та тіла. Цю візію Святих Отців Палама перебирає з інтерпретованим антропологічним біблійним принципом, бути створеним «на образ Божий» в тринітарній термінології. Розглядаючи людину, а особливо її створення «на образ Божий» за принципами Тринітарної динаміки, паралельно переглядаючи візію трихотомії, можна побачити аналогію між трьома компонентами людини та Пресвятої Трійці. У проповіді на Хрещення Господа нашого Ісуса Христа, Палама твердить, що тілесність, яка нам дана, є вищою від ангельської тілесності. І справді, будучи складені з духа, душі та тіла, ми відображаємо Пресвятую Трійцю. Він запитує:

*«Чи твердження, що створення людини на образ Божий, засвідчує тайну Трійці чи ні?»*, – і зразу ж відповідає – *«Так, тому що Бог створив людину на Свій Образ. Справді, тварини наділені чуттями, але позбавлені розуму – душі та духа, не мають оживляючого начала... Чи також, дивлячись на сутності, що створені на небі, тобто ангели, архангели, бачимо, що вони мають духа і душу, є інтелектуальними та розумними, але вони не мають тіла, володіючи цим буттям оживляючим. А людина є тим, що створене на образ Трьохособової Природи, тобто має духа та душу, що є тим оживляючим елементом, і, нарешті, тіло, що є оживлене тим останнім»*<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> IRENAEUS, *Adversus haereses*, III, 10, 2, PG 7, 1.

<sup>2</sup> GIOVANNI PAOLO II, *Oriente lumen*, Lettera apostolica, 6.

<sup>3</sup> F. ARDUSSO ed altri, *La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali*, Torino 2004, 89.

<sup>4</sup> Y. SPITERIS, *Palamas: la gracia et l'esperienza*, Roma 1998, 71-72.

За словами Палами, людина є великою і прекрасною істотою через своє ставлення до образу Божого, ця істота живе в маленькому світі, як корона короля, і підкоряється діям Бога. Це мікрокосмос, а отже, за словами Палами, більша за ангелів. Адаже ангели є лише посланцями волі Божої, а людина - це образ Божий, який містить як духовний, так і матеріальний світ.

Насправді, з тих пір, як Бог є Богом, тобто вічно, він хотів своїх створінь, люблячи їх. Цей вічний зв'язок між Богом і людством настільки тісний, що сам Бог у певному сенсі залежить від них, як вони залежать від нього<sup>5</sup>.

### *1. Людина є реально обоженною.*

Григорій Палама вживає чимало слів для того, щоб висловити обоження людини, і зразу ж тим висловом подає пояснення. Назви «*нестворене світло*», «*обоження*», «*слава*», «*ссяйво*», «*Царство Боже*», «*обожнюча сила та Святий Дух*», але найчастіше «*Божественна благодать*». Цим терміном Палама користується для того, щоб означити та обґрунтувати свою науку про Божу благодать. Візантійські літургісти називають Григорія Паламу світилом його знаменитої благодаті. Усе богослов'я Палами базується навколо реальної та дійсної божественної благодаті<sup>6</sup>.

Визначення благодаті найбільше вживається і обдумується при потребі означити, що Божа благодать – це ніщо інше, як Божа енергія, за допомогою якої Бог об'являється людям, сходить до них та подає спасіння тим, які відкрилися, які розпочали з Ним спілкуватися – стали достойними бути переміненими в Христа через Святого Духа.

Тому згідно з Паламою, прилучається до Божественної реальності вся людина – дух, душа, розум та тіло – всі беруть активну участь. Духовне бачення, яке приймає людина «*в Христі*», не є просто «*шоштим відчуттям*», всеохоплюючим преображенням людини, при якому, всі її духовні і тілесні сили відкриваються для спілкування з Богом<sup>7</sup>.

У «Тріадах» Палама старається заперечити думку Варлаама Калабріїця щодо приєднання людини до Бога суто через інтелект та розум, оскільки сама людина не може дійти до єдності з Богом, але тільки за посередництвом Христа – Богочоловіка та Його благодаті ми маємо можливість комунікувати з Ним всеціло, духовно й тілесно.

<sup>5</sup> Cf. F. ARDUSSO ed altri, *La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali*, Torino 2004, 106.

<sup>6</sup> Y. SPITERIS, *Palamas: la gracia et l'esperienza*, Roma 1998, 75.

<sup>7</sup> И. МЕЙЕНДОРФ, *Православие в современном мире*, Москва 1997, 163-164.

У своїй незрівнянній любові до людей Син Божий не просто з'єднав Свою божественну Іпостась з нашою природою, зодягнувшись живим тілом і розумною душею, щоб повитися на землі і жити з людьми (Вар. 3, 38), – о, незрівнянне і прекрасне чудо! – Він таки з'єднався з людськими іпостасями, зливаючись з кожним вірним через причастя Його Святого Тіла. Він складає з нами одне тіло, «συσσῶμα» (συσσῶμος – «спів тілесний» (Еф. 3, 6)), перетворюючи нас у храм Всецілого Божества, – так як у Тілі Христа «живе вся повнота Божества тілесно» (Кол. 2, 9). У такому випадку неможливо Йому не просвітити тих, хто достойним чином бере участь у Божественному сіянні Його Тіла в середині нас, проливаючи сіяння на їхні душі, як колись на тіла апостолів на горі Фавор. Тому що, оскільки це Тіло, джерело благодатного світла, у той час ще не з'єдналося з нашим тілом, воно сяло зовнішнім чином на тих, хто був достойним наблизитися, передаючи світло їхнім душам через очі розуму. Але сьогодні, з'єднавшись з нами і живучи в середині нас, воно освітлює нашу душу з середини<sup>8</sup>.

Через ці слова ми розуміємо, що Григорій Палама показує нам єднання нас із Христом у Його Містичному Тілі, що через благодать чинить нас богами по благодаттю. З моменту Воплочення, Бога непотрібно шукати десь ззовні, Він знаходиться в середині нас. Апостоли бачили лише зовнішнє світло, тому що Христос ще не вмирав і не воскресав із мертвих, але після Воскресіння ми усі, всі без виключення, є найбільш реальним, живим образом, членами Його Тіла – Церкви.

Обоження не має морального порядку, а є онтологічною реальністю. Християнин стає богом за благодаттю, оскільки, як народжені подібні до своїх батьків, так і ті, що народилися згори, ідентичні Отцю. З обоженням та сама божественна благодать, нескінченна і нестворена, стає справді нашою<sup>9</sup>. Людина, каже святий Григорій Палама, «за участю стає тим, ким є архетип як причина чи від природи»<sup>10</sup>. Це нестворена божественна благодать. Дари, які дають нам одне тіло – Тіло Христове – і одного Духа з Господом, неможливо створити. «Тих, хто бере участь у енергіях і діє в спілкуванні з ними, Бог

<sup>8</sup> ПАЛАМА, Триади в захиту священнобезмолвствующих, Москва 2003, 100-101.

<sup>9</sup> У «Триадах», знову перефразувавши Максима Сповідника, святий Григорій Палама пише: «Благодать призводить до таємничого єднання з Богом. Таким чином, увесь Бог мешкає у всій людській істоті, яка робить себе гідною, а святі в цілісності живуть у цілісному Бозі, прийнявши цілого Бога всередині себе, не отримуючи ніякої іншої винагороди за здійснене вознесення, окрім одного Бога; він з'єднується з ними так, як душа з'єднана з тілом». GREGORIO PALAMAS, Triadi, III, 1, 27; ed. J. MEYENDORFF, Triades pour la Défense des saints hésychastes, I-II, Louvain 1959, 609.

<sup>10</sup> GREGORIO PALAMAS, Triadi, I, 3, 39, in GREGORIO PALAMAS, Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici, ed. Bompiani, Milano 2003, p 437.

*робить за благодаттю богами без початку і без кінця». Бути «нествореним» і «вічним» через благодать не означає для святого Григорія Палами те, що християнин перестає бути істотою, а те, що він перетворюється на інший спосіб існування і що він набуває безкоштовно абсолютно інший стан сотвореної людської природи. Це стан – божественної природи<sup>11</sup>.*

Отже, людина справді обожнюється, але, як зауважує Ендре фон Іванка, у цьому випадку

*«як сотворіння може відчутти містичну ефективність благодаті Божої, Нескінченного та Недоступного? ... зусилля полягають у пошуках онтологічної формули, щоб виразити можливість тих ефектів та пояснити їх. Це вчення про божественні енергії, які є божественними, тобто вічними і нествореними, але не є «самим Богом», не формуючи його субстанції»<sup>12</sup>.*

Наш богослов також дає інше визначення обоження: подібність і єдність з Богом. Слідуючи вченню святого Павла про природу людини, створену за образом і подобою Божою, Палама наполягає, що цей образ не є чимось додатним людині, а це те, що складає його. Образ Бога в людині - це сама людина. Бути подібним до Бога через благодать - це справжня участь у природі Бога. Тому гріх не зруйнував образу Божого в його суті, а лише спотворив його.

Отже, Бог у своїй всемогутній любові може зробити можливим неможливість людини, яка випливає з її сотворення, по-справжньому поставити себе в спілкування з Нескінченим. Тоді людина через благодать обоження бере участь у божественній вічності, а сам Бог не перестає бути Нескінченим. Подолання цієї антиномії святий Григорій Палама називає «нествореною енергією Бога, відмінною від божественної сутності»<sup>13</sup>.

Відмінність між сутністю та енергією не завдає шкоди простоті та унікальності Бога: насправді божественна дія залишається простою, оскільки саме Бог діє у всій своїй енергії. Енергії є спільними для трьох Іпостасей: божественна природа є причиною енергій. Оскільки божественна сутність не існує «оголеною», а саме Іпостасі роблять її існуванням, енергії залишаються суто особистими діями Бога: енергія - це спосіб, яким сутність розкривається, залишаючись трансцендентною. Те, що енергії залишаються особистими діями, не означає, що вони є необхідними діями, а вільними діями Божої любові. Тому створена і матеріальна людина здатна споглядати

<sup>11</sup> F. ARDUSSO ed altri, *La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali*, Torino 2004, 95.

<sup>12</sup> Cf. E. VON IVANKA, *Platonismo e cristianesimo*, Milano 1992, 309.

<sup>13</sup> Cf. F. ARDUSSO ed altri, *La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali*, Torino 2004, 97.

лише божественну енергію. Якби божественні енергії були створені, вони не змогли б запропонувати людині онтологічну можливість зустрітися і спілкуватися з Богом.

Обожнення не пропонується людині магічним способом. Божественна нестворена благодать наповнює всю істоту людини і перетворює її онтологічно: це її вхід і перебування у вірі<sup>14</sup>.

Божественна нестворена благодать – це Христос, який, згідно з натхненним словом, стоїть біля дверей і стукає (*Об'явлення 3:20*). Це Дух Сина Божого, який вигукує в серці вірянина: Авва, Отче! (*Гал. 4, 6*). Це енергія Святого Духа, який через Хрещення оновлює людину і включає її до живого Тіла Христа, яке є його Церквою і зберігає його через участь у божественній Євхаристії (*I Кор. 12, 13*)<sup>15</sup>. Це те саме життєдайне поселення воскреслого Христа у вірних і благодатне поселення вірних у Христі<sup>16</sup>.

## **2. Христологічні, пневматологічні, еклезіологічні та сакраментальні аспекти обожнення**

Занепалій природі людини потрібна допомога і порятунк від зовнішньої особи (людини), але в якому вона може брати участь. Бог, нестворена субстанція, є єдиною істотою над смертю та тлінням. Це Він сам втручається, виявляючи свою доброзичливість до людини, щоб допомогти своєму творінню у скруті. Божественне втручання, яке відбувається у повній свободі, не здатне розтоптати, обмежити чи навіть зруйнувати свободу та цілісність людини. Святий Григорій Палама стверджує, що спасительне втручання Бога в людську трагедію і, як наслідок, повернення людини до свободи та життя відбувається *«у справедливості, без якої Бог нічого не досягає»*<sup>17</sup>. На відміну від диявольської штучності, яка встановлена, щоб підпорядкувати людину, Бог взагалі не висловлює своєї всемогутності, затьмарюючи почуття божественної справедливості, яка терпить свободу створених істот, уникаючи її порушення: *«Оскільки це було найкраще, щоб справедливість передувала владі; таким мав бути акт дійсно доброго і божественного суверенітету, а не тиранії: тобто ця влада слідувала за справедливістю»*. Бо Бог не є ні верхо-

<sup>14</sup> Cf. G. PALAMAS, La partecipazione divinizzante 19, in Gregorio Palamas. Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici, ed. Bompiani, Milano 2003, 1099-1101.

<sup>15</sup> Cf. G. PALAMAS, La partecipazione divinizzante 19, in Gregorio Palamas. Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici, ed. Bompiani, Milano 2003, 1069-1071.

<sup>16</sup> G. MANTZARIDIS, Παλαμικά, (G. MANTZARIDIS, Palamica), Tessalonica 1998, 13-27.

<sup>17</sup> Cf. G. PALAMAS, Omelia, 16, 4; 11, PG 151, 194A, 199D, 215A.

вним монархом, який неминуче підкоряється абстрактному поняттю справедливості, вищим за нього, ні тираном, який нав'язує свою волю законом<sup>18</sup>.

Антропологічна перспектива причин втілення виникає в контексті одкровення та здійснення знакових відносин між божественною субстанцією та людською субстанцією. Той факт, що людська природа у своїй психосоматичній єдності передбачає можливість об'єднання в єдиній іпостасі з природою божественності, дає значення як початковій христологічній функції, так і створенню людини за образом і подобою Божого Слова. Втілення, у свою чергу, підтверджує, що гріх насправді не відповідає людській природі. У той же час плоть не можна вважати однозначно головною антропологічною основою упадку, оскільки вона сама по собі не є причиною смертності та гріха. Навпаки: дефект безсмертя вражає всіх створених істот, настільки чутливих, наскільки вони розумні. Нематеріальні ангели ніяк не могли вирішальним чином сприяти подоланню зіпсованості, що характеризує дуалізм людської природи. Крім того, можливість обоження, запропонована людській істоті, усвідомленій у цілісності, а отже, і у її тілесній реальності, відкриває динамічну перспективу повної спасительної участі чуттєвого світу в особі втіленого Сина<sup>19</sup>.

Син Божий став людиною ... для демонстрації любові, яку Бог має до нас; продемонструвати, у які глибини темряви ми впали, аж до того, що нам знадобилося втілення Бога; послабити гріховні узи; надати в наших очах приклад бідності тіла та пристрастей, а також засіб гордості; щоб ми не припустили, що самі перемогли свою неповноцінність; стати принципом і гарантом воскресіння і вічного життя, знищуючи відчай; відкрити нам, до якої висоти він нас підніс; тому що, будучи з подвійним характером, він міг би стати справжнім посередником, здатним відповідно гармонізувати дві субстанції, одну з іншою та одну у функції до іншої; щоб, ставши сином людським і взявши участь у стані смертних, він міг зробити всіх людей Божими дітьми, давши їм можливість брати участь у божественному безсмерті<sup>20</sup>.

Сповнений духом Христос є невичерпним джерелом благодаті і стає засновником Церкви. Він передає свою «діяльну енергію» своїм вірним. Він є і залишається унікальним в історії, тоді як безліч його вірних стають спільнотами «охречених» людей, відповідно до благодаті, а не від природи. За унікальним одкровенням Христа, висловленим «у його тілі», слідує його невинно усвідомлена присутність у Його святих. Таким чином він знову

<sup>18</sup> G. PALAMAS, Omelia 16, 2, PG 151, 190B.

<sup>19</sup> F. ARDUSSO ed altri, La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali, Torino 2004, 53.

<sup>20</sup> G. PALAMAS, Omelia 16, 1, PG 151, 190A.

стає в них благодаттю, пишністю та божественністю відповідно до прийняття їх у Святому Дусі. Святі є, за словами святого Максима Ісповідника, живими іконами Христа. Отже, святість церкви є спільнотою у святості Христа: отже, це Христофанія. Однак праця Христа не обмежується лише прийняттям обожнення відповідно до іпостасі людської природи, а також має першочергове завдання оновити кожну людину в її особі<sup>21</sup>.

Перетворення людини на бога через благодать стало можливим завдяки справжньому втіленню Христа. Палама наполягає на цьому христологічному аспекті людського обожнення. Він скаже, що Христос є основою благодаті, або фундаментальною благодаттю, яка є основою Церкви, через яку приходить благодать.

Іпостасне єднання Бога з людиною є основою спасіння і благодаті обожнення. Тому участь людини в Христі – це життя, яке не створене Богом, тому що воно насправді перетворене на «Тіло Христове» – Церкву. У той час, коли людство в Христі обожнене через іпостасне єднання, люди по-справжньому обожнені через благодать, оскільки вони поділяють енергію Бога втіленого Слова.

Викуп з боку Христа полягає в тому, щоб відновити образ Божий у людині та зробити її знову справжнім учасником спілкування з Богом, а тому Пресвята Трійця буде відкрита для кожної людини найінтимнішим і безпосереднім способом.

Григорій Палама наполягає на тому, що благодать у викупній економіці є невід'ємною частиною та одним із найважливіших факторів. Завдяки обожненню ця божественна благодать справді стає нашою. Таким чином, завдяки участі людина стає тим, ким Христос є у своїй природі: це дар, який перетворює нас на єдиний організм: Тіло Христове. Це означає, що благодать не створена, це дар Божий, це життя Бога, дане людині – «Бог у нас». Тому людина стає богом за благодаттю.

Тому вчення про обожнення Палами – це не лише церковний чи христологічний аспект. Насправді, у християнстві Церква вступає в інтимні стосунки з Христом, тому що вона є тілом Христовим. Він (Григорій Палама) визначає Церкву як «спільноту обожнення»<sup>22</sup>. Сьогодні православні богослови стверджують, що Палама також висвітлює сакраментальний аспект обожнення.

Палама, як і вся традиція Церкви, говорить, що Боже життя досягається нами за допомогою Хрещення та Євхаристії. Через них ми реально стаємо Христом. Перемінюємося в Нього. Ці таїни є «колективним» вза-

<sup>21</sup> F. ARDUSSO ed altri, *La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali*, Torino 2004, 57.

<sup>22</sup> Y. SPITERIS, *Palamas: la gracia et l'esperienza*, Roma 1998, 79.

ємодіянням нашого спасіння, тому що в них – цих двох таїнах ми себе виправдовуємо, підпорядковуємось повністю економії Божої Любові. Ми через Хрещення реально входимо в Церкву і називаємо себе *«втіленими в Христа»*. Обоженна людина силою цієї Таїни перероджується і переходить в сакраментальний стан, який веде до *«обітованої землі»*.

Євхаристія перетворює нас в Христа, та єднає нас в одне тіло з Ним, а також стаємося одним духом, тобто ми себе ніби поєднуємо (змішуємо) з тілом і духом Христа. Власне, у Євхаристії людина, живучи в часі, розпочинає досвідчувати Божественну реальність, та цим самим уподібнюватись до неї. У цих таїнах Божественне перетворення здійснюється на особовому рівні та вводить причасника у таємничу сферу життя Трієдиного Бога.

Яніс Спітеріс розуміє обоження як продовження створення, у якому є заангажовані всі Три Божі Особи. Характерну роль у цій Божественній економії відіграє Святий Дух. Душа і тіло проходять всеціле одухотворення, тобто трансформуються Святим Духом: *«Святий Дух персонально єднається з нашим духом через свідчення, що ми є синами Божими»*<sup>23</sup>. Ця спірітуалізація є необхідною, щоб ми обожилися, освятилися. З'єднання з Богом, поселення на *«незаселеній території Трійці»*, синівство Боже, всеціле обоження людини є діло Святого Духа<sup>24</sup>.

*«Щойно ми роздумуємо про гідність Святого Духа, ми бачимо його з Отцем і Сином. Але якщо ми дозволимо собі керуватися благодаттю, яка діє в тих, хто її отримує, то ми кажемо, що Дух знаходиться в нас, виливається на нас, не створений, даний нам; дарований, не створений. Він присутній у тому, хто ще не досконалий (скажемо ще раз зі святим Василієм) як певна тенденція, як нестійка думка; він присутній у найдосконалішому як набута якість, що вкорінюється в деяких, справді, навіть більше: «Як зір у здорових очах, так і енергія Духа в очищеній душі»»*<sup>25</sup>.

Тому пневматологічне формування христологічної таємниці поширюється у житті Церкви. За допомогою таїнств єдиний Христос асоціюється з кожною людиною окремо, освячуючи та воскрешаючи її, слідуючи її аскетичній підготовці, оскільки таїнственне спілкування Христа породжує духовне відродження вірних, які *«єдині в одному Дусі з Господом»*.

Єдина справжня любов – це єднання з Богом, але союз Бога з тими, хто цього гідний, перевищує будь-яку форму союзу, тому що вона тотальна

<sup>23</sup> Y. SPITERIS, Palamas: la gracia et l'esperienza, Roma 1998, 83.

<sup>24</sup> Y. SPITERIS, Palamas: la gracia et l'esperienza, Roma 1998, 78-84.

<sup>25</sup> GREGORIO PALAMAS, Triadi III, I, 33, PG 150, 623.

і вища за тих, хто її приймає, або стосунки Духа через усіх чистих духів, оскільки також Василій Великий каже, що жодна істота не бере участі в душі, яка встановлює раціональні відносини таким чином, щоб вона могла по суті перебувати в ній, тоді як Святий Дух мешкає в ній по суті, а це означає, що вона досягає через неї самої сутності, так що своїм посередництвом він робить духовним навіть тіло, яке єднається з ним, позбавляючи його від тілесних турбот і пристрастей: тому єднання Бога з гідними таке, що перевершує навіть його любов до них і дає змогу побачити, що лише це єднання є по-справжньому любов'ю. Насправді, лише ця любов надприродно і нерозривно поєднує в одне бажане, тому кожен, хто тримається Господа, є одним духом (пор. 1 Кор. 6:17 «Але кожен, хто єднається з Господом, є один дух з Ним»), і ті з Христом сяють, як Христос на горі ...<sup>26</sup>.

Миготливе одкровення нествореного світла, що виявляється зовні у чиням з подією переображення Господа, може внутрішньо висвітлити усе існування вірян. Бо відтепер, із завершенням плану божественної економії, Христос, що оселився, як і належить Богові, «поза небесними апсидами», перетворює віруючих у членів свого обоженного тіла. Євхаристійне спілкування в Тілі Христовому як участь у благодаті та нествореній енергії Святого Духа є спільнотою обожнених, а для тих, хто має чисте серце, воно також являє собою теофанію, яку цілком можна ототожнити з тим, чого учні були свідками на Фаворі<sup>27</sup>.

### 1.3. Безперервна молитва серця

Богослов'я Палами дає оригінальну відповідь, залишаючись у традиціях східних отців, на проблему відкриття непізнаного Бога в духовному досвіді, особливо беручи до уваги молитовне життя ченців-ісихастів. Напруження до повної відсутності образів, які б спиралися на чисту молитву, згідно з евагрійською традицією<sup>28</sup>, вирішується у Палами в перетворенні погляду, що

<sup>26</sup> Confutazioni di Acindino 7, 9, 19 in GREGORIO PALAMAS, Dal sovra essenziale all'essenza. Confutazioni, discussioni, scritti confessionali, documenti dalla prigionia fra i turchi, a cura di E. PERRELLA, Milano 2005, 837-839.

<sup>27</sup> F. ARDUSSO ed altri, La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali, Torino 2004, 59.

<sup>28</sup> «Прагніть зробити розум глухим і німим під час молитви, і ви зможете молитися»; «Не уявляйте божественність у собі під час молитви і не дозволяйте своєму розуму вражатися будь-якою формою, а йдіть від нематеріального до нематеріального, і ви зрозумієте»; «Благословенний розум, що під час молитви володіє повною відсутністю форм». Cf. EVAGRIO PONTICO, La preghiera 61, 66, 117, 71, 11, a cura di V. MESSANA, Roma 1994.

дозволяє нам побачити нестворене світло Боже. Але точка зближення є в напрямку не на зовні, а до центру буття: сходження розуму до серця та очищення пристрастей під час аскези молитви – це умова, необхідна для усунення будь-якої перешкоди для дії благодаті.

Прослідковуючи джерела ісихастського методу безперервної молитви, ми підходимо до аскета четвертого століття Єгиптянина Макарія, який був, як це здається з його кількох, що дійшли до нас, сентенцій, одним із найдавніших сповідників цього аспекту молитви. Не потрібно, сказав Макарій, вимовляти багато слів у молитві. Простягніть руки і скажіть Богу *«Господи, як хочеш і як знаєш, помилуй мене»*. Дуже скоро душевна молитва збагатилася додаванням імені Ісуса і нарешті набула вигляду *«Господи Ісусе Христе, Сину Божий, помилуй мене»* або (*Κύριε Ιησού Χριστέ, Υιέ Θεού ελέησον με τοιαύταρλό*) - *«Господи Ісусе Христе Сину Божий, помилуй мене, грішного»*.

Техніка медитації ісихаста – це поєднання психофізичної концентрації з короткою формулою молитви, промовляння якої завжди поєднується зі свідомим диханням. Цей метод допомагає зібрати інтелект і призводить до досвіду пошуку свого Я. Молитва ісихаста має кілька варіантів. Насправді її також називають молитвою *«Ісуса»* (точніше *«Ісусовою»*), оскільки саме в закликанні його імені завершується психофізична робота медитації. Заклик Ісуса, у даному випадку, однак, не можна порівняти з мантрою<sup>29</sup>, саме по собі дієвою, але являє собою заклик про допомогу, прохання про допомогу. Іван Клімак радить своїм учням використовувати ім'я Бога проти всіх спокус, які можуть заважати молитві: Не соромтесь їхати вночі туди, де ви зазвичай боїтеся ... Просуваючись, озбройтеся молитвою. Коли ви приїдете, простягніть руки. Бичуйте своїх ворогів іменем Ісуса, тому що немає більш могутньої зброї на небі та на землі<sup>30</sup>.

Молитву ісихаста також називають *«монологічною»*<sup>31</sup>, оскільки вона зосереджена на постійному повторенні короткої молитви, сутнісним елементом якої є Ім'я Бога: *«Господь»*. Іван Клімак був його прихильником: *«Спритність у молитві часто наповнює дух образами, які його відволікають, тоді як часто одне слово (монологія) дає ефект зібраності»*<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Термін санскритська мантра означає *«інструмент для [медитативної] думки»* або *«інструмент розуму»*, і може бути одним звуком, таким як Аум або Ом, коротка фраза або частина священного тексту. Мантра повторюється постійно, щоб викликати захист, благословення або досягти чи зберегти стан блаженства. Він використовується в індуїзмі та буддизмі.

<sup>30</sup> GIOVANNI CLIMACO, Scala Paradisi, Scalino 20, PG 88, 945C.

<sup>31</sup> Cf. GREGORIO PALAMAS, Sulla preghiera e la purezza del cuore, in La Filocalia, a cura di M. B. ARTIOLI e M. F. LOVATO, Torino 1982 – 1987. Vol. 4, 63-65.

<sup>32</sup> J. MEYENDORFF, S. Gregorio Palamas e la mistica ortodossa, Torino, 1976, 21.

Метод ісихастів передбачає не «вихід із себе» (*ex-stasi*), а швидше «повернення до себе» (*en-stasi*), щоб заново відкрити серце як «місце Бога». Мати серце - означає мати центр, виходити з розсіювання ментальної сфери та з випадкових думок. Серце має функцію інтеграції особистості, воно приєднується до життєвої та інтелектуальної функцій: наш розум не всередині нас, як у посудині, тому що він безтілесний, і не зовні, тому що він приєднаний до нас, але є в серці, як у його органі. Навіть великий Макарій каже:

*«Серце керує всім організмом і, коли благодать панує над серцем, воно панує над усіма думками і кінцівками. Насправді, там перебувають розум і всі думки душі»<sup>33</sup>.*

*«Серце» – це духовне місце кожної людини, де всі виміри особистості життєво сконцентровані та пережиті. «Серце» - це найглибше метафізичне місце людини; це інтимним для кожної людини, де кожен живе своєю істотою особистістю, тобто своїм існуванням у собі, але у ставленні до Буття, з якого він походить і в якому він знаходить свій кінець, з іншими людьми та творінням. Серце – життєво важливе джерело буття. Що стосується серця, то в східній традиції воно позначає центр людської істоти, корінь активних здібностей інтелекту та волі, точку, з якої виходить все духовне життя і до якої воно сходиться. Джерело, темне і глибоке, з якого випливає усе психічне і духовне життя людини, і через яке людина близька і спілкується з самим Джерелом життя»<sup>34</sup>.*

Святий Феофан нагадує нам, що

*«серце - це інтимне місце людини, дух. У ньому ми знаходимо усвідомлення, совість, уявлення про Бога і нашу абсолютну залежність від Нього, і всі вічні скарби духовного життя. Фізично серце є м'язом плоті, але відчуває почуття не плоть, а душа; серце плоті служить лише інструментом для цих почуттів, так само як мозок служить інструментом для розуму. Бог також там ... Молитва промовляється «серцем», коли вона читається розумом, об'єднаним із серцем, коли розум опускається до серця і підносить молитву з глибини»<sup>35</sup>.*

<sup>33</sup> Cf. A. RIGO, I padri esicasti. L'amore della quiete. L'esicasmo bizantino tra il XIII e il XV secolo, Magnano 1993, 129.

<sup>34</sup> E. BEHR-SIGEL, La Priore de Jésus ou le mystere de la spiritualità monastique orthodoxe, coll. Spiritualità Orientale, N° 14, Bellefontaine 1974, 106.

<sup>35</sup> CARITONE DI VALAMO, L'arte della preghiera, Torino 1980, 190-193.

Саме в «глибокому серці» людина зустрічається з Богом віч -на -віч, тому, коли людина молиться своїм розумом, вона продовжуватиме діяти виключно за допомогою ресурсів людського інтелекту, і на цьому рівні вона ніколи не досягне прямої та особистої зустрічі з Богом. Використовуючи мозок, щонайбільше, ви зможете щось дізнатися про Бога, але не пізнаєте Бога. Дійсно, не може бути безпосереднього пізнання Бога без величезної любові, і така любов повинна впливати не тільки з мозку, але від усієї людини, тобто від серця.

«Голова - як ринок, повний людей: у такому місці неможливо молитися Богу»<sup>36</sup>. Концентрувати розум у серці означає встановити увагу в серці та подумки побачити невидимого та вічно присутнього Бога перед собою; це означає звернутися до нього з похвалою, подякою та благанням, при цьому бути обережним, щоб у серце не потрапило нічого стороннього<sup>37</sup>.

Тоді молитва справді стане «серцем», уже не молитва єдиної людської здатності, а цілої людини, душі, духу та тіла: не тільки нашого розуму, нашого природного розуму, а й духу; насправді, в глибині серця, людина, яка молиться, спочатку виявляє «дух за образом Божим», який Пресвята Трійця внесла до людини при створенні, і завдяки цьому духу вона пізнає Духа Божого, який мешкає в кожному християнині з моменту хрещення.

На думку Палами, спасіння включає людське тіло, яке неможливо виключити із стосунків з Богом, воно може брати участь у молитві з подихом, але також з чуваннями, постом. Той факт, що існують зловживання або погані тлумачення щодо положення зібраного тіла або наслідків контролю дихання, не впливає на авторитет та ортодоксальність богословського принципу, що є основою молитви ісихаста<sup>38</sup>.

Крім того, приєднуватися до імені Ісуса з кожним подихом означає відчувати, як Христова реальність проникає і оживляє все дійсне. Регулярність дихання, узгоджена з думкою, є природною вправою для тих, хто не хоче нічого іншого, як відчутти смак слів молитви в ритмі свого життя, подорожі по землі. Дихання, яке зберігає спокійний ритм серед усіх зустрічей життя, є символом справжнього ісихазму, миру з Богом посеред лихоліть.

*«Дихання включає три фази: вдих, затримку, видих. Той, хто дихає, живе своєю залежністю від життя світу. Об'єднати ці фази з молитвою до Ісуса означає відчутти залежність від Нього, що є життям світу в духовному сенсі. Видих - це полегшення для тих, хто відчуває,*

<sup>36</sup> CARITONE DI VALAMO, *L'arte della preghiera*, Torino 1980, 186.

<sup>37</sup> CARITONE DI VALAMO, *L'arte della preghiera*, Torino 1980, 187.

<sup>38</sup> GREGORIO PALAMAS, *L'uomo mistero di luce increata*, a cura di M. TENACE, Milano 2005, 42.

*що володіє тим самим життям, щоб мати можливість пожертвувати його»<sup>39</sup>.*

У східній традиції найбільш традиційним образом входу на місце серця є образ, розроблений Григорієм Паламою у своїй проповіді на вхід Пресвятої Діви Марії до Єрусалимського храму<sup>40</sup>. Палама користується традиційним фактом, що Богородиця у віці трьох років була представлена Первосвященнику для прийняття у Святе Святих, яке Бог наповнив своєю Присутністю і куди раз на рік міг входити лише Первосвященник. Палама каже: *«Вона виявилася здатною завдяки своїй надзвичайній чистоті прийняти в тілі повноту божества і не тільки здатна прийняти це ..., але й здатна породити і наблизити божество для всіх людей ...»*. Богородицю називають Матір'ю світла, Матір'ю молитви, взірцем життя ісихастів та невпинної молитви:

*«Вона одна є межею створеної та нествореної природи, і ніхто не міг би піти до Бога, якби не через неї і через посередника, породженого нею... Вона вибрала життя, невидиме для всіх і не пов'язане, проживаючи в пенетралах храму, у якому, навіть звільнившись від усіх матеріальних зв'язків, відкинула всі стосунки і пододала таку ж прихильність до свого тіла, вона пристосувала свій інтелект, щоб звернутися до себе, до турботи і безперервної молитви до Бога, до неба, тобто, якщо можна так сказати, інтелектуальної тиші»*.

Щоб прийти до нової здатності відчуттів:

*«Ви дозволили нам із самими відчуттями побачити невидиме в нашій зовнішності та формі, торкнутися нематеріального та невидимого в матерії»<sup>41</sup>.*

Таким чином, місце серця сприймається східною традицією як Святе Святих, місце Господньої Присутності, місце, куди можна увійти, залишаючи за собою будь-яке розсіяння чутливого та розумового типу, щоб прославляти ім'я Господа, яке часто повторюється у Псалмах...Похвала не може не походити від милосердя, від прощення, прийнятого прямо в таємні закутки серця. Відкриття місця серця вводить у цю здатність до похвали, до подиву, який змушує мовчати, до тиші повноти, а не браку. Молитва серця

<sup>39</sup> T.SPIDLİK, La preghiera esicasta, in La preghiera. Bibbia, teologia, esperienze storiche, a cura di E. ANCILLI, Roma 1988, vol. I, 271.

<sup>40</sup> Cf. Omelia 53 in GREGORIO PALAMAS, Che cos'è l'Ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie, Bompiani, Milano 2006, 1502-1534.

<sup>41</sup> Omelia 53 in GREGORIO PALAMAS, Che cos'è l'Ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie, Bompiani, Milano 2006, 1502-1534.

стає подібною до дверей до четвертого виміру, через який серце отримує божественний вогонь, який горить і не згорає, як вогонь полум'яного куща (пор. Вих. 3, 2-3).

Молитва повинна здійснюватися в серці, а не тільки серцем. У цитаті вище Григорія Палами щодо вступу Пресвятої Діви Марії до єрусалимського храму описано три рухи, які фігурують у більшості текстів ісихастів: один, щоб увійти в себе, поза будь-яким розумовим виробництвом та будь-яким змістом, емоційно відчутти себе єдиним у таємній точці, де виникає інтелект та прихильність; по-друге, повністю розраховані на молитву Імені і як розумову увагу, і як афективну інтенсивність; по-третє, відкритість таємниці Божої любові до всіх створінь відчувається розширеними внутрішніми почуттями.

За словами Григорія, який говорить про божественні речі, молитва - це таємний і духовний містичний дар Божий, який залишається безперервним у душі тих, хто звертає до цього свій розум і таким чином набуває можливості єднання з Богом. Тільки цей дар приваблює розум, гідний єднання з Богом, і випливає зі святої радості. Ті, що стали учасниками благодаті, також укорінювали молитву у своїй душі безперервно в діяльності, відповідно до уривка з *(Пісня пісень 5, 20)*: «Я сплю, але серце моє не спить».

Значне місце в навчанні святого Григорія Палами щодо безперервної молитви займає співпраця тіла, яке, коли воно повертається проти нього, має бути затримане, а коли воно іде правильно, ми повинні це дозволити. Співпраця тіла вкрай необхідна, тому що завдяки цьому ми досягаємо безпросвітності. У розумовій молитві ті, які досягли стадії безпристрасності, тобто не пригнітили бажання душі згрішити і не звільнилися від пристрасті, їм потрібен піст і чужання, щоб супроводжувати молитву. Оскільки лише таким чином утискається бажання тіла грішити, думки слабшають і приходить сумління, що усуває забруднення та притягує Боже милосердя.

Божественна благодать гарантує, що очі душі бачать сяйво божественної природи, через яку Бог контактує зі святими. Божественна благодать, тобто те, що веде до божественності, приносить лише молитва, молитва не як пасивна звичка, а як свідомо дія всієї людини. Розум, як нематеріальна природа, з безперервною нематеріальною молитвою, піднімається до найвищого світла з усіх, до того, що є справді світлим, до Бога, а оскільки міститься в божественному світлі, він перетворюється і стає подібним до ангела.

Оскільки Бог є самою добротою, милосердям та бездонною безоднею солодкості, будучи понад усе тим, що можна назвати чи подумати, кожен, хто досягне єднання з Ним, бере участь у Його благодаті. Єднання з ним досягається шляхом набуття божественних чеснот, а також через молитву та благання. Спілкування, яке здійснюється через добродієність, робить тих, хто

старанний, придатним для досягнення божественного єднання, але це не те, що його здійснює; інтенсивна молитва зі своєю святою енергією здійснює сходження людини до Бога і єднання з ним<sup>42</sup>.

Немає нічого вищого, немає нічого глибшого, немає для людини більш чудового, ніж молитва. І немає нічого простішого, більш дієвого, ніж молитва серця і того, що складається з одного речення. Це смиренно промовлене слово що включає найпростішу, але змістовну фразу: «Господи Ісусе Христе, сину Божий, помилуй мене, грішного». Це молитва для початківців, це також молитва для експертів. Вона приносить милосердя грішнику і відкриває святому несотворене світло.

**Висновки.** Оригінальність богослов'я Палами представляє вчення про людське буття в унікальний спосіб через обожнення, яке за своєю суттю є нічим іншим як благодаттю. Поняття благодаті представлено паламітською концепцією Божественних енергій, що об'являють Трансцендентного Бога в дії – економія спасіння. Методологічно окреслено богословсько-антропологічну перспективу людського буття та процесу його обожнення, яке охоплює всю людину. Сакраментальна концепція обожнення людини в Палами відкриває нові перспективи в практиці віри, сприймаючи життя Церкви в Таїнствах, як нову реальність життя людини з Богом, онтологічного завершення створення людини за образом і подобою Божою. У такому ключі молитва серця та видіння Фаворського світла набирає обґрунтованої богословської ідеї, що відкриває горизонти для подальших досліджень.

### Список джерел і літератури:

1. *Біблія*. Святе Письмо Старого та Нового Завіту, Рим 1963, 2007. 1460 с.
2. *Patrologia cursus completus, series graeca et orientalis*, a cura di MIGNE J. P., Paris 1857-1886.
3. *Giovanni-Paolo II*, Lettera apostolica «Orientale lumen», citta del Vaticano 1995. 53 p.
4. *Ardusso F.* Ed altri, *La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali*, Torino 2004. XIV. 146 p.
5. *Behr-Sigel E.*, *La Priore de Jésus ou le mystere de la spiritualità monastique orthodoxe*, coll. *Spiritualità Orientale*, N° 14, Bellefontaine 1974. P. 81-129.
6. *Ivànka fon, E.*, *Platonismo e cristianesimo*, Milano, 1992. 176 p.
7. *Mantzaridis G.*, *Παλαμικά*, Tessalonica 1998. 153 p.

<sup>42</sup> GREGORIO PALAMAS, Sulla preghiera e la purezza del cuore, in *La Filocalia*, a cura di M. B. ARTIOLI e M. F. LOVATO, Torino 1982 – 1987. Vol. 4, 123-124.

8. *Meyendorff J.*, Gregorio Palamas e la mistica ortodossa, Torino, 1976. 110 p.
9. *Meyendorff J.*, Triades pour la Défense des saints hésychastes, I-II, Louvain 1959. 767 p.
10. *Palamas Gregorio*, Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici, Milano 2003. CXXIX-1529 p.
11. *Palamas Gregorio*, Confutazioni di Acindino, ed. Dal sovra essenziale all'essenza. Confutazioni, discussioni, scritti confessionali, documenti dalla prigionia fra i turchi, a cura di E. PERRELLA, Milano 2005. CXXXV-1565 p.
12. *Palamas Gregorio*, L'uomo mistero di luce increata, a cura di M. Tenace, Milano 2005. 272 p.
13. *Palamas Gregorio*, Omelia 53 in Che cos'è l'Ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie, Bompiani, Milano 2006. LVI-1815 p.
14. *Palamas Gregorio*, Sulla preghiera e la purezza del cuore, in La Filocalia, a cura di M. B. Artioli e M. F. Lovato, Torino 1982 – 1987. Vol. 4. 750 p.
15. *Pontico Evagrio*, La preghiera, a cura di V. Messana, Roma 1994. 192 p.
16. *Rigo A.*, I padri esicasti. L'amore della quiete. L'esicasmo bizantino tra il XIII e il XV secolo, Magnano 1993. 232 p.
17. *Spidlik T.*, La preghiera esicasta, in La preghiera. Bibbia, teologia, esperienze storiche, a cura di E. Ancilli, Roma 1988. Vol. I. 271 p.
18. *Spiteris Y.*, Palamas: la grazia et l'esperienza, Roma 1998. 223 p.
19. *Valamo di Caritone*, L'arte della preghiera, Torino 1980. 288 p.
20. *Мейендорф И.*, Православие в современном мире, Москва 1997. 248 с.
21. *Палама Г.*, Триады в защиту священнобезмолвствующих, Москва 2003. 384 с.

### References:

1. *Bibliia*. Sviate Pysmo Staroho ta Novoho Zavitu [Bible. The Holy Scriptures of the Old and New Testaments] (1963, 2007). Rym [in Ukrainian].
2. *Patrologia cursus completus, series graeca et orientalis*, a cura di *MIGNE J. P.*, Paris 1857-1886.
3. *GIOVANNI-PAOLO II*, La lettera apostolica «Orientale lumen», citta del Vaticano 1995.
4. *Ardusso F. Ed altri*, La salvezza dell'uomo nella teologia cattolica: percorso storico e prospettive attuali, Torino 2004.
5. *Behr-Sigel E.*, La Priorede Jésus ou le mystere de la spiritualità monastique orthodoxe, coll. Spiritualità Orientale, N° 14, Bellefontaine 1974.
6. *Ivanka fon, E.*, Platonismo e cristianesimo, Milano, 1992.
7. *Mantzaridis G.*, Παλαμικά, Tessalonica 1998.
8. *Meyendorff J.*, Gregorio Palamas e la mistica ortodossa, Torino, 1976.
9. *Meyendorff J.*, Triades pour la Défense des saints hésychastes, I-II, Louvain 1959.
10. *Palamas Gregorio*, Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici, Milano 2003.

11. *Palamas Gregorio*, Confutazioni di Acindino, ed. Dal sovra essenziale all'essenza. Confutazioni, discussioni, scritti confessionali, documenti dalla prigionia fra i turchi, a cura di E. PERRELLA, Milano 2005.
12. *Palamas Gregorio*, L'uomo mistero di luce increata, a cura di M. Tenace, Milano 2005.
13. *Palamas Gregorio*, Omelia 53 in Che cos'è l'Ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie, Bompiani, Milano 2006.
14. *Palamas Gregorio*, Sulla preghiera e la purezza del cuore, in La Filocalia, a cura di M. B. Artioli e M. F. Lovato, Vol. 4, Torino 1982 – 1987.
15. *Pontico Evagrio*, La preghiera, a cura di V. Messina, Roma 1994.
16. *Rigo A.*, I padri esicasti. L'amore della quiete. L'esicasmo bizantino tra il XIII e il XV secolo, Magnano 1993.
17. *Spidlik T.*, La preghiera esicasta, in La preghiera. Bibbia, teologia, esperienze storiche, a cura di E. Ancilli, Roma 1988.
18. *Spiteris Y.*, Palamas: la grazia et l'esperienza, Roma 1998.
19. *Valamo di Caritone*, L'arte della preghiera, Torino 1980.
20. *Mejendorf L.*, (1997). Pravoslavie v sovremennom mire [Orthodoxy in the modern world]. Moskva [in Russian].
21. *Palama G.*, (2003). Triady v zashhitu svjashhennobezmolvstvujushhih, [Triads in defense of the sacredly silent]. Moskva [in Russian].



## Євхаристійна антропологія в богословських пошуках О.Філоненка

протоієрей Василь Лозовицький

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-133>

*Анотація.* Сукупність процесів соціокультурних, політичних, духовних пошуків сучасності обумовлює своїм закономірним наслідком появу відповідей, серед яких виділяється євхаристійна антропологія. У статті здійснено аналіз богословсько-філософської концепції євхаристійної антропології сучасного українського богослова О. Філоненка. Показано, що звернення до цього напрямку християнської антропології зумовлене ґрунтовним аналізом філософсько-богословської спадщини ХХ століття. Серед переосмислених антропологічних характеристик і домінант, які є фундаментальними для євхаристійної антропології, виділяються дар, вдячність, зустріч, радість (ликування), подяка, вразливість. У запропонованому концепті «людини євхаристійної» еклезіологія та антропологія поєднуються в єдине ціле. Люди, у своєму різноманітті, складають єдине Тіло Христове – Церкву. Саме в Євхаристії відбувається те, що О.Філоненко описує як «зустріч з Іншим (з Богом та людиною), яка визначає шляхи суб'єктивації через роботу вдячності». У відповіді на поклик Бога з необхідністю народжується хвала та подяка. Без події Христа неможливо мислити іконічне одкровення Бога Отця. Поза християнською антропологією неможливо мислити тему подяки, неможливо усвідомити її місце в онтологічно-антропологічній взаємодії. Розвиток євхаристійної антропології має велике значення у формуванні нової культури присутності в суспільстві. Ця культура готова подолати сприйняття Іншого як Чужого, і вона базується на розумінні культури присутності як важливої практики в рамках постатеїстичного богослов'я. У цьому контексті євхаристійна антропологія пропонує змінити спосіб, яким ми сприймаємо та відносимося до Іншого, перетворюючи Чужого в Іншого. Невипадково ця концепція виходить за межі теоретичного богослов'я і сприяє формуванню культури, яка допоможе подолати відчуженість між людьми. Перспективним для подальшого дослідження будуть напрацювання інших сучасних українських православних богословів з їхніми особливостями методологічного підходу та специфічними акцентами проблемних зон і питань, на яких зосереджена їхня увага.

**Ключові слова:** євхаристійна антропологія, філософія Інишого, культура присутності, дар, вдячність, зустріч, подяка, вразливість.

«Я не знаю, ким я здаюся цьому світу, але собі самому я здаюся дитиною, яка, граючись на березі океану, час від часу радіє тому, що знайшла кілька камінчиків трохи гладкіших і раковин трохи строкатіших, ніж зазвичай, у той час як величезний океан істини розстилається переді мною повністю недослідженим»<sup>1</sup>.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Цікавим і показовим прикладом феноменологічних пошуків сучасних українських богословів є розширення та поглиблення євхаристичної еклезіології євхаристійною антропологією. Певною мірою ми можемо сказати, що методи та принципи євхаристичної еклезіології є відповідними українським реаліям, повних суперечностей в царині християнського богослов'я. Шлях, який було пройдено православними богословами минулого століття, зокрема прот. Георгієм Флоровським<sup>2</sup>, В. Лоським<sup>3</sup>, митр. Іоаном Зізіуласом<sup>4</sup>, з метою знаходження шляхів поєднання християнського розділеного світу «надконфесійною ниткою», щоб повернути йому втрачену єдність, проходять наразі і українські богослови, звертаючись та переосмислюючи здобутки православного богослов'я попереднього століття, одночасно відтворюючи «богослов'я єдності» та поглиблюючи, згідно з митр. Іоаном Зізіуласом, «історію єдності» Церкви<sup>5</sup>.

Водночас на цьому шляху українське богослов'я прокладає свою власну дорогу, характерною рисою якої є сміливе його звернення до філософії та

<sup>1</sup> David Brewster, Memoirs of the life, writings and discoveries of Sir Isaac Newton, Edinburgh, Edomston and Douglas, 1860, т. II, р. 331. Цит. по: Филоненко А. Океан тайны. Киев: ДУХ І ДІТЕРА; Харьков: ДантеЦентр, 2019. С. 204. Ці слова, хоч і не належать О. Филоненко безпосередньо, проте, напевне, найкраще окреслюють шлях самого автора – безперервний пошук і щира «дитяча» радість від здобутих відкриттів-одкровенень серед неозорого океану ще не пізнаних таємниць.

<sup>2</sup> Георгий Флоровский, прот. Пути русского богословия / С предисл. Н. Лосского. Москва: Институт Русской цивилизации, 2009. 848 с. Догмат и история / Сост. Е. Холмогоров; Общ. ред. Е. Карманов; Ред. В. Писляков; [предисл. Е. Холмогорова]. Москва: Изд-во Св.-Владимир. Братства, 1998. 487 с. (Православная богословская библиотека; Вып. 1).

<sup>3</sup> Лосский В. Н. Боговидение / пер. с фр. В.А. Рещиковой, сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко М.: АСТ, 2006. 759 с.

<sup>4</sup> Йоан Зізіулас. Буття як спілкування. Дослідження особистісності і Церкви. З передмовою Йоана Меєндорфа. Пер. з англ. Володимира Верлока, Максима Козуба. К.: Дух і літера, 2005. 276 с. Общение и инаковость: Новые очерки о личности и церкви / Иоанн Зизиулас; [пер. с англ. М. Толстолуженко, Л. Колкер]. Москва: Изд-во ББИ, 2012. XII, 407 с. (Золотая серия ББИ. Современное богословие).

<sup>5</sup> I. Ζηζιούλα, Η ενότητης Ελληνίας εν τη θεία ευχαριστία και τω επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνας, εκδ. Γρηγόρη, Αθήνα 1990. (Иоанн (Зизиулас). Единство Церкви в епископе и Евхаристии). <https://acathist.ru/en/novosti/item/770-ioann-ziziulas-edinstvo-tserkvi-v-evkharistii> ЖМП 1992, №3

здобутків культури. У результаті творчого переосмислення та поєднання філософсько-богословської та художньої думки акцент в об'єкті дослідження переводиться із Церкви на людину, якщо, звісно, можливо розділити (без протиставлення!) еклезіологію та антропологію в межах християнського віровчення.

**Аналіз досліджень проблеми.** У пошуках відповіді на питання поставлене Інною Голубович стосовно того «на які фундаментальні виклики відповідає запропонований проект євхаристійної антропології» Олександра Філоненка<sup>6</sup>, в основу статті звичайно ж покладені самі праці сучасного українського православного богослова, філософа, зокрема програмні його дослідження оприлюднені як монографія «Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології» та дисертація «Євхаристійна антропологія: критичний аналіз», а також збірка публічних виступів «Океан тайни». Дотично для розкриття теми зверталися до напрацювань митрополита Іоана (Зізіуласа), Гаврилюк Т., Пашкова К. та ін.

**Мета і завдання статті.** Провести богословський, філософсько-релігійнознавчий аналіз євхаристійної антропології Олександра Філоненка, а для цього розглянути запропоновані дослідником різносторонні та багатовекторні її аспекти, серед яких виділяються дар, вдячність, зустріч, радість (ликування), подяка, вразливість; показати її комунікативні можливості як сучасної культури присутності для подолання людської відчуженості перетворенням Чужого на Іншого.

**Вклад основного матеріалу.** Євхаристійна антропологія, продовжує осьову лінію євхаристійної еклезіології ставлячи перед собою завдання дати відповідь на фундаментальні виклики сучасності, вказуючи на спільне у різноманітті, виокремлюючи вічне та сутнісне в людині із привнесеного та тлінного.

Діалектичні суперечності минулого, теперішнього та майбутнього в людському бутті набувають особливого сенсу, оскільки поєднують стале та змінне, сутнісне та другорядне. У власному богословсько-філософському пошуку О.Філоненко відштовхується від волаючої на початку ХХ століття необхідності появи нової людини. Власне, це і є відповіддю на питання, поставлене Інною Голубович стосовно того, «на які фундаментальні виклики відповідає запропонований проект євхаристійної антропології» Олександра Філоненка<sup>7</sup>. Те, що залишається відкритим у тезі І.Голубович, і є питання – чи є євхаристійна антропологія, запропонована О.Філоненком, проектом, чи ж

<sup>6</sup> Голубович І. КОНТУРИ ЄВХАРИСТІЙНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ОЛЕКСАНДРА ФІЛОНЕНКА // Догма / Докса. 2018. Вип. 2(30). С. 200-211.

<sup>7</sup> Голубович І. КОНТУРИ ЄВХАРИСТІЙНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ОЛЕКСАНДРА ФІЛОНЕНКА <http://liber.onu.edu.ua:8080/bitstream/123456789/20891/1/200-211.pdf>. С. 200.

вона є описом наявної унікальності в природі людини, яка породжується і є можливою лише в здійсненні християнського євхаристійного єднання.

Отже, посилаючись на А. Бадью та О.Е.Мандельштама, український богослов вказує на парадокс початку ХХ століття – «у центрі його мислення – нова людина»<sup>8</sup>. Ця нова людина, поки що, лише затребувана. Вона, поки що, «є проектом розриву і основи», оскільки задається питанням: «Що таке справжнє життя, що означає жити по-справжньому – життям, співмірним органічній насиченості живого?»<sup>9</sup>. Вона ставить питання щодо себе самої: «Що це за тварина – людина? Яке вітальне становлення цієї тварини? Як могла б вона досягти більш глибокої узгодженості з Життям й Історією?»<sup>10</sup>. Питання, яке є закономірним та слухним щодо філософської антропології, між тим є трагічним та гірким для християнської антропології, оскільки вказує відверто на втрату людиною самої себе, сокровенної її сутності, божественної її складової.

Християнство дало відповіді на питання на кшталт: «Що це за тварина – людина?», «Як могла б вона досягти більш глибокої узгодженості з Життям й Історією?», розп'яттям Бога на хресті. Водночас в умовах філософських та екзистенційних «смертей» (Бога, людини тощо) минулого століття, означені питання набувають нової гостроти та осмислення. Православ'я змушене констатувати власну розгубленість перед новими викликами, говорити про «загублений шлях»<sup>11</sup> та шукати нові пояснення вже відомим істинам і через це звернення до євхаристійної антропології є напрочуд актуальним.

Повертаючись до тези І. Голубович щодо «проекту євхаристійної антропології» О. Філоненка, звернемося до самого автора за роз'ясненням. У новизні дисертації на здобуття наукового ступеня доктора наук «Євхаристична антропологія: критичний аналіз», автор наголошує на тому, що ним вперше сформульовано поняття «євхаристійна антропологія»

*«для визначення напряму в богословській і філософській антропології, який описує антропологічні практики, що породжують суб'єкта, як практики вдячності (благодаріння) у відповідь на присутність упізнаного Іншого як дару»<sup>12</sup>.*

<sup>8</sup> Філоненко О. С. Євхаристійна антропологія: критичний аналіз. Дис... докт. філос.н. Спеціальність 09.00.14 – богослов'я. К.: Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2018. С. 35. Виділення наше.

<sup>9</sup> Там само.

<sup>10</sup> Там само. С. 35.

<sup>11</sup> Гаврилюк Т.В. Людина в християнській антропології ХХ – ХХІ століття. Монографія. – К.: ТОВ «НВП «Інтерсервіс», 2013. С. 60-62.

<sup>12</sup> Філоненко О. С. Євхаристійна антропологія: критичний аналіз. Дис... докт. філос.н. Спеціальність 09.00.14 – богослов'я. К.: Національний педагогічний університет імені М.

Зупинимося детальніше на зазначеній думці.

Християнська антропологія, якщо можливо і доречно так її уніфікувати в межах поділу на чисельні традиційні та новітні течії, виходить із доконаного факту творення людини за образом і подобою Бога. У той же час, залишається гострим і відкритим для дискусій питання, чи кожна людина є цим образом Божим і чи кожна людина здатна стати богом з маленької літери. У цьому становленні від заданої від народження божественної сутності до екзистенційної перемоги над упалою природою важливу роль відіграє людина євхаристійна. Саме в цьому моменті еклезіологія та антропологія поєднуються в єдине ціле. Люди у своєму різноманітті складають єдине Тіло Христове – Церкву. Саме в Євхаристії відбувається те, що О.Філоненко описує як *«зустріч з Іншим (з Богом та людиною), яка визначає шляхи суб'єктивізації через роботу вдячності»*<sup>13</sup>.

Певною мірою, можна сказати, що, розкриваючи сутнісне наповнення напряму євхаристійної антропології О.Філоненко відповідає на заклик А.Бадью, до творів якого він неодноразово звертається, осмислити століття (минуле ХХ-е століття), а, отже, показати не лише його характерні очевидні риси, але й вказати на шлях подолання його деструктивних, роз'єднувальних тенденцій. І якщо А. Бадью в його праці «Століття» закликає до припинення поразок та одержання перемог<sup>14</sup>, то О. Філоненко показує, що двоїчість, яка розділяє, з необхідністю долається продумуванням *«троїчності, яка примиряє»*. Дещо Трете, певний *«подих не-сказанного»*, який здатен створити *«нову чуттєвість»*, у межах якої в усі сфери думки (філософію, культуру, науку, релігію) повернуться реальність та суб'єкт, який відкриє себе через відповідь – *«респонсивність до Присутності»*<sup>15</sup>.

У взаємодії *«суб'єкт – реальність»* О. Філоненко наділяє саме реальність активністю. Ця активність характеризується зміною модальних наративів. На зміну проєктивній культурі, на його думку, приходять повернення до тактильної метафоріки, найкращим виразом якої є естетика. Здійснюється повернення до *«рани реальності»*, як *«рани недоречного Іншого, від рани радості до рани страждання і співстраждання»*<sup>16</sup>. Це – епоха чуттєвого став-

---

П. Драгоманова, 2018. С. 3.

<sup>13</sup> Філоненко О. С. Євхаристійна антропологія: критичний аналіз. Дис... докт. філос.н. Спеціальність 09.00.14 – богослов'я. К.: Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2018. С. 2.

<sup>14</sup> Бадью Ален. Століття / З французької переклав Андрій Репа. Львів: Кальварія; К.: Ніка-Центр, 2014. 312 с.

<sup>15</sup> Там само. С. 36 – 37.

<sup>16</sup> Філоненко О.С. Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології: монографія. Рівне: Дятлик М., 2018. С. 10.

лення до світу. Міркуючи про творчість українського митця Павла Макова, О. Філоненко описує власне бачення контурів цієї нової чуттєвості:

*«Стать номадою, безхатченком, безмісцним, недоречним, щоб відкрити утопію, місце, котрого немає, місце моєї справжності. Утопія, місце неможливого, відкривається недоречним і таким, що ранить. Не краще замість буденного, не нове замість затертого, але розрив у місці моєї присутності, розріз, завданий тим, чого немає – реальним. Дослідження місця, в якому я перебуваю, у його близькості до утробності, щоби в ньому, йдучи слідом справжнього у напрямі зростаючого страху, дістатися до сингулярного розриву, рани, яка відкриває болючий простір утопії. Реальність – голка, про яку пам'ятає лише рана, розрив, що утверджує себе болем. Протравити рану кислотою пам'ятування, забути прахом земним, торкнутися білого одягу нікчемності торканням подяки за повернене царство та залишити сліди татуйованої пам'яті. Мистецтво як туза за реальним, як дослідження місця у пошуках недоречного – неминуче утопічне»<sup>17</sup>.*

Чи не можемо ми сказати, що означена О. Філоненком «нова чуттєвість» є сучасною мовою для виразу сутнісно християнської події Розп'яття? Найвищий Дар, якого людина прагне, який Людина може дати і який людина може сприйняти від Бога. Тема «неможливого дару» спокуслива своїм високим закликком – можливістю існувати поза насиллям. Якщо український богослов стверджує, що дискусія між Ж.-Л. Маріоном<sup>18</sup> та Ж. Дерріда<sup>19</sup> «Про дар» «не тільки окреслила філософські підсумки ХХ століття, але й відкрила нову теоретичну перспективу, в якій Третім, що долає Двоїцю А. Бадью і дозволяє помислити «Подих не-сказанного» є Дар»<sup>20</sup>, то варто було б наголосити на тому, що поза християнською подією Розп'яття, у якій насилля долається Даром, міркування Ж. Дерріда залишаються лише філософською концепцією.

Зокрема, на зазначене вище вказує і Костянтин Пашков:

<sup>17</sup> Філоненко А. С. Утопия Макова // Павел Маков. Уторія. Хроники 1992 – 2005. Харьков, Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. С. 170.

<sup>18</sup> Марион Ж.-Л. Идол и дистанция: пер. с фр. // Символ: Париж – Москва. 2009. № 56. С. 5 – 288.

<sup>19</sup> Деррида Ж. Голос и феномен: пер. с фр. Санкт-Петербург: Алетейя, 1999. 208 с. Деррида Ж. Цілі людини // Після філософії: кінець чи трансформація? / упоряд. К. Байнес. К.: Четверта хвиля, 2000. С. 114 – 145. Письмо та відмінність. К.: Основи, 2004. 602 с. Дарувати час. Львів: Літопис, 2008. 208 с.

<sup>20</sup> Філоненко О.С. Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології: монографія. Рівне: Дятлик М., 2018. С. 11.

«Полеміка про дар розгорнулася в теологічній площині... бо християнська теологія, переважно використовуючи саме категорію дару, говорить про Бога та Його благодать як самоданість Бога, що, власне, і дозволяє їй говорити про дар та жертвопринесення, про дари Духа та багато подібного. Але якщо ми будемо обговорювати благодать лише як ідею (Дерріда), ми зразу ж опинимося перед апорією... – умови можливості взаємовідносин з Богом виявляться, одночасно, умовами їхньої неможливості»<sup>21</sup>.

О. Філоненко вказує на те, що поза межами етики чи естетики філософія Ж. Дерріда з необхідністю звертається до богослов'я, що і зумовило згадану вище дискусію з Ж.-Л. Маріоном.

Феноменологічні міркування Ж.-Л. Маріона, на думку О.Філоненка, є однією «з можливостей «богословського повороту в феноменології», що дозволяє розвивати феноменологічне богослов'я дару»<sup>22</sup>. У Ж.-Л. Маріона розуміння дару уточнюється, поглиблюється та окреслюється у феномен даності. Даність не в контексті наявної присутності будь-чого, але як дещо, що відбувається в якості даного лише свідомості, і воно завжди є даним. У контексті євхаристії людині дається Слово Боже, дається прощення, дається життя в Дусі. І тут можна погодитися з тим, що тема Дару, як наочний приклад можливості перетину філософських та богословських традицій мислення, «дозволяє помислити присутність Іншого поза Двоїцею А. Бадью»<sup>23</sup>. Водночас, маючи точку перетину ці дві традиції мислення, які в історії, незважаючи на часте надмірне прагнення вийти за межі одна одної, неодноразово перетиналися, приходять до різних результатів: «неможливого дару» в апофатичному мисленні Ж. Дерріда і «дару – даності» в феноменології Втілення Ж.-Л. Маріона»<sup>24</sup>.

Філософській традиції мислення не вистачає досвіду осмислення феноменів, які відносяться до релігійного досвіду. Отже, можемо сказати, що саме в релігійному мисленні наявні передумови для можливості «неможливого» дару. Між Богом та його творінням, згідно з міркуваннями Ж.Л. Маріона, наявна певна відстань, дистанція, яка уможливує прийняття дару в такий спосіб, що той, хто дарує і той, хто приймає дар, не зливаються. Бог як Любов, як найвище благо, постійно себе віддає, і цей дар ніхто не може

<sup>21</sup> Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии. Харьков: Богословський портал., 2010. С. 89. Виділення наше.

<sup>22</sup> Філоненко О.С. Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології: монографія. Рівне: Дятлик М., 2018. С. 12.

<sup>23</sup> Там само. С. 13.

<sup>24</sup> Там само. С. 14. Виділення наше.

йому повернути. Отже, про Бога варто говорити в «зворотній перспективі» – Любов Бога передає буттю.

Олександр Філоненко слушно зауважує, що Ж.-Л. Маріон пропонує певну «*модель суб'єктивності*»<sup>25</sup>, яка тяжіє до християнської персоналістичної антропології, у якій відповідь людська на поклик Бога, на його Любов є запорукою людської цілісності. У цій відповіді на поклик Бога з необхідністю народжується хвала та подяка. У такий спосіб, згідно з О.Філоненком, поклик Ж.-Л. Маріона «*бере в дужки метафізичну дискурсивність, виходячи за межі як апофатичної, так і катафатичної богословських мов*»<sup>26</sup>.

Звернемо увагу на те, що людина виступає певним провідником для впровадження неможливого дару у світ. Подяка, як відмічає О.Філоненко, яка народжується в людині у відповідь на дар безумовної Божої милості, тобто на поклик Бога, розпізнаючись людиною, впроваджує цей дар у світ. Тут можемо відмітити особливу роль людини в бутті Бога. Без події Христа неможливо мислити іконічне одкровення Бога Отця. Поза християнською антропологією неможливо мислити тему подяки, неможливо усвідомити її місце в онтологічно-антропологічній взаємодії. Про це зауважує і О. Філоненко, наголошуючи на тому, що

*«через феноменологію даності і теорію суб'єктивності, Ж.-Л. Маріон вводить в європейську філософію тему подяки, яка там парадоксальним чином (якщо пам'ятати про євхаристію-подяку як серце християнської культури) була відсутня»*<sup>27</sup>.

Відзначаючи різницю християнського та філософського типів мислення, парадоксальність відсутності у філософії теми подяки зникає.

Для того, щоб бути більш точними, окреслимо коротко, але чіткіше, унікальність християнського бачення подяки та Дару. Людина, через Розп'яття, в події спасіння отримує явлення «*неможливого дару*» і одночасно вона стає здатною до відповіді на нього, до подяки. Означена подяка є ніщо інше, як спілкування з Богом, життя в Ньому. У такому антропологічному баченні людина відкрита до зустрічі не лише з Богом, але і з Іншим.

Поза християнством, як показує Пашков на прикладі філософії Левінаса та Дерріди, людина не здатна зустрітися з Богом обличчя до обличчя, а, отже, для неї є неможливим богоспілкування та відкритість до Іншого. Зокрема, у цьому контексті є слушним і висновок Пашкова:

<sup>25</sup> Філоненко О. С. Євхаристійна антропологія: критичний аналіз. Дис... докт. філос.н. Спеціальність 09.00.14 – богослов'я. К.: Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2018. С. 119.

<sup>26</sup> Там само. С. 118.

<sup>27</sup> Там само. С. 131.

*«Спробувати щось зрозуміти у християнстві як такому, тобто в християнстві, ядром якого є подія Христа, можливо лише, спираючись на особливого роду герменевтику – «євхаристійну герменевтику», яка дозволяє коректно описувати християнське бачення антропологічної ситуації людини у світі: людина після того, як Бог «смертю смерть подолав», перестає бути її рабом, вона покликана до преображення (Фавор) та безсмертя (Воскресіння)»<sup>28</sup>.*

І ми майже підходимо до відповіді на поставлене нами питання про те, чи є євхаристійна антропологія О.Філоненка проектом. Варто більш детально з'ясувати авторське бачення категорії «вдячність», оскільки, на думку українського богослова, людина відкривається до спілкування з Богом, виявляючи власну суб'єктивність «у якості людини вдячної, або людини євхаристійної».

Особливістю богослов'я ХХ століття є розширення розуміння християнської категорії «богоспілкування» до утвердження специфічної форми людиноспілкування, у якій основою людського спілкування з необхідністю повинна бути зустріч людини з Богом. Так ми доходимо висновку про наявну антропологічну унікальність християнина, яка виражена і в заповіді Ісуса Христа: «Полюби Господа Бога твого всім серцем твоїм, і всією душею твоєю, і всією думкою твоєю. Це є перша і найбільша заповідь. Друга ж подібна до неї: люби ближнього твого, як самого себе» (Мф. 22:37-39). Аналізуючи богослов'я спілкування митрополита Пергамського Іоана Зізіуласа, О. Філоненко бачить його ідеї як доповнення софіологічного богослов'я (В. Соловйов, прот. С. Булгаков тощо) та неопатристичного синтезу (прот. Г.Флоровський, В. Лосський), оскільки «богослов'я спілкування виходить не з досвіду Богопізнання, але з Богоспілкування»<sup>29</sup>.

У події «зустрічі», яка є важливим фактом як в процесі богопізнання, так і в богоспілкуванні, богослов'я спілкування, на відміну від сучасних комунікативних теорій (Ю. Хабермас, К.-О. Апель, Дж. Р. Серль), відштовхується від поняття «особистість». О. Філоненко вказує на те, що особистість у богослов'ї спілкування «не зводиться до атомарного суб'єкта, в ній є щось неспостережуване поза зустріччю і таке розкривається тільки в зустрічі»<sup>30</sup>.

Зустріч, значить, є важливою антропологічною категорією, оскільки

*«особистість зустріччю входить у світ, поза зустріччю вона недоступна не тільки зовнішньому спостерігачеві, але і для рефлексив-*

<sup>28</sup> Пашков К. Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии. Харьков: Богословський портал., 2010. С. 202.

<sup>29</sup> Філоненко О.С. Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології: монографія. Рівне: Дятлик М., 2018. С. 107.

<sup>30</sup> Там само. С. 108-109.

ного самоопису. Спостерігаються люди, спостерігаються індивідуальності, тіла, зібрання тіл, зібрання індивідуальностей, але тільки в події зустрічі можливе спостереження присутності особистості в цьому світі. Зустріч, яка веде до такого розкриття особистості, і є справжньою зустріччю. Такою є і зустріч з Богом»<sup>31</sup>.

Означена теза носить універсальний характер і стосовно унікальності зустрічі з Богом, потребує пояснення. Олександр Філоненко роз'яснює унікальність християнського розуміння зустрічі за допомогою категорій радості (ликування в О. Філоненка) та вразливості. Оскільки особистість є тим, «що являє себе іншому тільки в події справжньої зустрічі», тоді постає питання, що є ознакою цієї справжності. О. Філоненко уточнює:

*«в події справжньої зустрічі, коли я переживаю радість, або ликую, але інша людина в цій зустрічі, дивлячись на мене, ликуючого, стає свідком ликування як явища мого справжнього лиця, що проступає крізь личину повсякденності. Спостережуваний іншим, мій лик залишається для мене самого прихованим. Тому зустріч в істотному сенсі є ликування, і як радість, і як збирання в спілкуванні, і як виявлення лику. Ніяк інакше лик в цьому світі не виявляє себе, як тільки в збираючій зустрічі. Особистість не розкривається поза соціальністю справжньої зустрічі, яка, в свою чергу, визначається можливістю Богоспілкування»<sup>32</sup>.*

Отже, справжня зустріч з необхідністю передбачає торжество і християнське його розуміння долає як соціальну відчуженість, так і розчиненість індивідуальності в будь-якому співтоваристві. Християнське розуміння радості передбачає можливість соборності, коли моє торжество породжує і торжествуючу (або як в автора – ликуючу) спільноту. У той же час О. Філоненко слушно наголошує та тому, що означене торжество не є даністю, а лише як за-даність<sup>33</sup>. Цей слушний висновок суголосний християнському вченню про людину як про образ Бога, який ще повинен стати подобою. Людина, іншими словами, не любить Бога та ближнього свого безумовно, у ній є лише за-даність до цієї любові.

Християнин, з цієї точки зору, долає дохристиянське «людина людині вовк», висловлене давньоримським письменником Плавтом у комедії «Осли»<sup>34</sup>. Але не лише досвід дохристиянського світу, але і світу християн-

<sup>31</sup> Там само. С. 109.

<sup>32</sup> Там само. С. 110.

<sup>33</sup> Там само. С. 110.

<sup>34</sup> Homo homini lupus est. URL:[https://uk.wikipedia.org/wiki/Homo\\_homini\\_lupus\\_est](https://uk.wikipedia.org/wiki/Homo_homini_lupus_est)

ського неодноразово ставив під сумнів можливість означеного вище спілкування, можливість взаємного торжества, можливість людяності як такої в умовах зустрічі із жорстокою повсякденністю. О. Філоненко звертається до духовного спадку митр. Антонія Сурозького, розкриваючи тему вразливості, необхідну для повного розуміння людини євхаристійної. Лише в молитві людина стає відкритою, вона стає вразливою. І справжня відкритість іншому поза здатністю повної відмови від себе неможлива. Як говорить український богослов, «до того, як розкритися через взаємність, любов виявляє себе як жертвовність і вразливість»<sup>35</sup>.

Справжня радість (як ликування), справжнє спілкування є там, де людина долає свою природу, яка вимагає захищеності та невразливості. У цьому спілкуванні вона, відкриваючись Христу, відкривається й іншій людині, свідомо стаючи вразливою. У такий спосіб народжується, за словами О.Філоненка, «етика вразливості – мужня етика»<sup>36</sup>. У богослов'ї спілкування феноменологічні дар та подяка спростовують традиційні дар і вдячність, які постають зазвичай як відповідь на дарування. У справжній зустрічі даність передує будь-якому іншому даруванню, але їй нічого не передує. Християнин впізнає цей дар його образом («ликом»), його вдячністю, його відкритістю до впізнання Христа.

О. Філоненко доводить, що богослов'я спілкування «визначає розвиток євхаристійної антропології, яка переносить у філософський простір вразливість, вдячність і розділеність як умови зустрічі»<sup>37</sup>. На думку українського вченого, розвиток євхаристійної антропології формує нову культуру присутності та забезпечує наявність у суспільстві ризику прикладу можливості подолання сприйняття Іншого як Чужого.

«Чужий, – зауважує О.Філоненко, – це той, спілкування з ким підпорядковане виробленню мого уявлення про нього, щоб вгамувати тривогу від невідзначеного тісного співіснування з ним»<sup>38</sup>. Красномовно богослов змальовує символ християнського розп'яття в нашому природному людському спілкуванні. Людина у своїй уяві розпинає ближнього щоразу і без вагань, якщо він не відповідає її уяві про нього. Це природне прагнення до невразливості, яке долається лише перетворенням чужого на Іншого.

<sup>35</sup> Філоненко О.С. Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології: монографія... С. 111. Виділення наше.

<sup>36</sup> Там само. С. 112.

<sup>37</sup> Філоненко О.С. Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології: монографія. Рівне: Дятлик М., 2018. С. 120.

<sup>38</sup> Там само. С. 173.

*«Інший, – як зауважує О.Філоненко, – це той, чие руйнування власного образу в мені мене радує, наповнює захопленням, незважаючи на те, що занемала чутливість кричить про зраду, той, до зради кого я готовий, оскільки кожним таким кроком він наближає мене до справжнього себе, руйнуючи уявлення, що стали між нами стіною, і звільняючи від фігури Чужого»<sup>39</sup>.*

Висновки та перспективи подальшого дослідження. Сміливе твердження О. Філоненка щодо потенційної можливості євхаристійної антропології подолати людську відчуженість перетворенням Чужого на Іншого спирається на розуміння ним культури присутності як критичної практики в межах постатеїстичного богослов'я. У такий спосіб євхаристійна антропологія є закономірним наслідком процесів соціокультурних, політичних, духовних пошуків сучасності. Зокрема, О. Філоненко, майстерно розкриваючи різні аспекти євхаристійної антропології, говорить про її здатність до *«зцілення ран ХХ століття і перевідкриття людяності й солідарності в есхатології миру і примирення»<sup>40</sup>.*

Повертаючись до винесеної на початку статті тези І. Голубович щодо того, що євхаристійна антропологія, запропонована О.Філоненком, є проектом, зауважимо, що українському богослову вдалося через ретельний аналіз філософсько-богословської спадщини ХХ століття виразити унікальність християнської пропозиції подолання трагічної втрати людиною самої себе. Загублена в чисельних філософських «смертях» ХХ століття людина відновлюється в зустрічі з Іншим, а через нього сама із собою. Як своєрідний проект, що пропонує О. Філоненко для подальшої реалізації, можемо вважати його побажання щодо ґрунту, на якому можливий розвиток сучасного, *«чутливого до антропологічної проблематики»* богослов'я:

*«По-перше, воно повинно бути реалістичним, тобто уважним до Реальності та форм її присутності, серед яких зустріч з Іншим є епіфанічною подією, яка породжує саме богословське мислення. По-друге, антропологічним, тобто зверненням до продумування шляхів суб'єктивізації через пошуки нової людяності, що виявляється у зустрічі зі Священним. По-третє, після вікового продумування «смерті Бога» воно покликане бути пасхальним, визначеним питанням про інше начало людяності, що воскресає, поза активістськими практиками модерну і постмодерну»<sup>41</sup>.*

<sup>39</sup> Там само. С. 174.

<sup>40</sup> Там само. С. 311.

<sup>41</sup> Там само. С. 314.

**Список джерел і літератури:**

1. *Біблія*. Книги Священного Писання Старого та Нового Завіту. В українському перекладі з паралельними місцями та додатками. К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1416 с.
2. *Бадью Ален*. Століття / 3 французької переклав Андрій Репа. Львів: Кальварія; К.: Ніка-Центр, 2014. 312 с.
3. *Гаврилук Т.В.* Людина в християнській антропології ХХ – ХХІ століття. Монографія. К.: ТОВ «НВП «Інтерсервіс», 2013. 334 с.
4. *Георгій Флоровський, прот.* Догмат и история / Сост. Е. Холмогоров; Общ. ред. Е. Карманов; Ред. В. Писляков; [предисл. Е. Холмогорова]. Москва: Изд-во Св.-Владимир. Братства, 1998. 487 с. (Православная богословская библиотека; Вып. 1).
5. *Георгій Флоровський, прот.* Пути русского богословия / С предисл. Н. Лосского. Москва: Институт Русской цивилизации, 2009. 848 с.
6. *Голубович І.* КОНТУРИ ЄВХАРИСТІЙНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ ОЛЕКСАНДРА ФІЛОНЕНКА // *Дбѣа* / Докса. 2018. Вип. 2(30). С. 200-211. // URL: <http://liber.onu.edu.ua:8080/bitstream/123456789/20891/1/200-211.pdf>
7. *Деррида Ж.* Голос и феномен: пер. с фр. Санкт-Петербург: Алетейя, 1999. 208 с.
8. *Деррида Ж.* Дарувати час. Львів: Літопис, 2008. 208 с.
9. *Деррида Ж.* Письмо та відмінність. К.: Основи, 2004. 602 с.
10. *Деррида Ж.* Цілі людини // Після філософії: кінець чи трансформація? / уряд. К. Байнес. К.: Четверта хвиля, 2000. С. 114 – 145.
11. *Ι. Ζηζιούλα.* Η ενότητης Ελλκησίας εντη θεία ευχαριστία και τω επισκόπω κατά τους τρεις πρώτους αιώνας, εκδ. Γρήγόρη, Αθήνα 1990. (Йоанн (Зизиулас). Единство Церкви в епископе и Евхаристии). URL: <https://acathist.ru/en/novosti/item/770-ioann-ziziulas-edinstvo-tserkvi-v-episkope-i-evkharistii> ЖМП 1992, №3.
12. *Йоанн Зизиулас.* Общение и инаковость: Новые очерки о личности и церкви / пер. с англ. М. Толстолуженко, Л. Колкер. Москва: Изд-во ББИ, 2012. XII, 407 с. (Золотая серия ББИ. Современное богословие).
13. *Йоанн Зизиулас.* Буття як спілкування. Дослідження особистості і Церкви. З передмовою Йоана Меєндорфа. Пер. з англ. Володимира Верлока, Максима Козуба. К.: Дух і літера, 2005. 276 с.
14. *Лосский В. Н.* Боговидение / пер. с фр. В.А. Решиковой, сост. и вступ. ст. А.С. Филоненко. М.: АСТ, 2006. 759 с.
15. *Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция: пер. с фр. // Символ: Париж – Москва. 2009. № 56. С. 5 – 288.
16. *Пашков К.* Дар и благодарение в контексте христианской и постмодернистской антропологии. Харьков: Богословський портал, 2010. 221 с. (Серія «Сучасна теологія»).
17. *Філоненко А.* Океан тайны. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА; Харьков: ДантеЦентр, 2019. 312 с. (Bibliotheca Paedagogica)

18. Филоненко А. С. Утопия Макова // Павел Маков. Утопія. Хроніки 1992 – 2005. Харьков, Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2005. С. 170 – 171.
19. Філоненко О. С. Євхаристійна антропологія: критичний аналіз. Дис... докт. філос. н. Спеціальність 09.00.14 – богослов'я. К.: Національний педагогічний університет імені М. П. Драгоманова, 2018. 418 с
20. Філоненко О.С. Присутність Іншого і вдячність: контури євхаристійної антропології: монографія. Рівне: Дятлик М., 2018. 352 с.
21. Homo homini lupus est. URL: [https://uk.wikipedia.org/wiki/Homo\\_homini\\_lupus\\_est](https://uk.wikipedia.org/wiki/Homo_homini_lupus_est).

### References:

1. *Bibliia* (2004). Knyhy Sviashchennoho Pysannia Staroho ta Novoho Zavitu. V ukrainskomu perekladі z paralelnymy mistsiamy ta dodatkamy. K.: Vydannia Kyivskoi Patriarkhii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu The Bible. (Books of the Holy Scriptures of the Old and New Testaments in Ukrainian translation with parallel passages and appendices. Kyiv) [in Ukrainian].
2. *Badiu Alen* (2014). Stolittia / Z frantsuzkoi pereklav Andrii Riepa. Lviv: Kalvariia; K.: Nika-Tsentr (Badiou Alain. Century / Translated from the French by Andrii Riepa. Lviv: Calvary; Kyiv: Nika-Center) [in Ukrainian].
3. *Havrilyuk T.V.* (2013). Liudyna v khrystyianskii antropologii XX – XXI stolittia. Monohrafiia. K.: TOV «NVP «Interservis» (Gavrilyuk T.V. Man in Christian anthropology of the 20th - 21st centuries. Monograph. Kyiv) [in Ukrainian].
4. *Georgij Florovskij, prot.* (1998). Dogmat i istorija / Sost. E. Holmogorov. Moskva: Izd-vo Sv.-Vladimir. Bratstva (Pravoslavnaia bogoslovskaja biblioteka; Vyp. 1) (Georgy Florovsky, prot. Dogma and history / Compiled by E. Kholmogorov. Moscow: St. Vladimir Publishing House Brotherhoods (Orthodox Theological Library; Issue 1)) [in Russian].
5. *Georgij Florovskij, prot.* (2009). Puti russkogo bogoslovija / S predisl. N. Losskogo. Moskva: Institut Russkoj civilizacii (Georgy Florovsky, prot. Paths of Russian theology / With a foreword by N. Lossky. Moscow: Institute of Russian Civilization) [in Russian].
6. *Holubovych I.* KONTURY YEVKHARISTIINOI ANTROPOLOGII OLEKSANDRA FILONENKA // Δόξα / Doksa. 2018. Vyp. 2(30). Retrieved from: <http://liber.onu.edu.ua:8080/bitstream/123456789/20891/1/200-211.pdf> (Golubovych I. Contours of eucharist anthropology of Alexander Filonenko // Δόξα / Doxa. 2018. Issue 2(30)) [in Ukrainian].
7. *Derrida Zh.* (1999). Golos i fenomen: per. s fr. Sankt-Peterburg: Aletejja (Derrida J. Voice and phenomenon: trans. from fr. St.-Petersburg: Aletheia) [in Russian].
8. *Derrida Zh.* (2008). Daruvaty chas. Lviv: Litopys (Derrida J. To give time. Lviv: Chronicle) [in Ukrainian].
9. *Derrida Zh.* (2004). Pysmo ta vidminnist. K.: Osnovy (Derrida J. Writing and difference. K.: Basics) [in Ukrainian].
10. *Derrida Zh.* (2000). Tsili liudyny // Pislia filosofii: kinets chy transformatsiia? / uporiad. K. Baines. K.: Chetverta khvyliia (Derrida J. Goals of man // After

- philosophy: end or transformation? / arranged K. Bynes. K.: The fourth wave) [in Ukrainian].
11. *Ioann (Zizioulas)* (1992). Edinstvo Cerkvi v episkope i Evharistii John (Zizioulas). Retrieved from: <https://acathist.ru/en/novosti/item/770-ioann-zizioulas-edinstvo-tserkvi-v-episkope-i-evkharistii> ЖМП 1992, №3 (Unity of the Church in the Bishop and the Eucharist. Athens) [in Russian].
  12. *Yoan Zizioulas* (2005). Buttia yak spilkuвання. Doslidzhennia osobystisnosti i Tserkvy. Z peredmovoju Yoana Meiendorfa. Per. z anhл. Volodymyra Verloka, Maksyma Kozuba. K.: Dukh i litera. (Ioan Zizioulas. Being as communication. The study of personality and the Church. With a foreword by Johann Meyendorff. Trans. from English) [in Ukrainian].
  13. *Ioann Zizioulas* (2012). Obshhenie i inakovost': Novye ocherki o lichnosti i cerkvi / per. s angl. M. Tolstoluzhenko, L. Kolker. Moskva: Izd-vo BBI (John Zizioulas. Community and Otherness: New Essays on Personality and the Church / trans. with English M. Tolstoluzhenko, L. Kolker. Moscow: Izd-vo BBI) [in Russian].
  14. *Losskij V. N.* (2006). Bogovidenie / per. s fr. V.A. Reshnikovoj, sost. i vstup. st. A.S. Filonenko. M.: ACT. (Lossky V.N. Vision of God / trans. from fr. V.A. Reshchikova, comp. and entry Art. A.S. Filonenko. M.: ACT) [in Russian].
  15. *Marion J.-L.* Idol i distancija: per. s fr. // Simvol: Parizh – Moskva. 2009. № 56. (Marion J.-L. Idol and distance: trans. from fr. // Symbol: Paris - Moscow. 2009. No. 56.) [in Russian].
  16. *Pashkov K.* (2010). Dar i blagodarenie v kontekste hristianskoj i postmodernistskoj antropologij. Har'kov: Bogoslovs'kij portal (Pashkov K. Gift and gratitude in the context of Christian and postmodern anthropology. Kharkiv: Theological Portal (Series «Modern Theology»)) [in Russian].
  17. *Filonenko A. S.* (2005). Utopija Makova // Pavel Makov. Utopia. Hroniki 1992 – 2005. Har'kov, Kiev: DUH I LITERA (Filonenko A. S. Makov's Utopia // Pavel Makov. Utopia. Chronicles 1992 – 2005. Kharkiv, Kyiv: SPIRIT AND LETTER) [in Russian].
  18. *Filonenko A.* (2019). Okean tajny. Kiev: DUH I LITERA; Har'kov: DanteCentr (Filonenko A. Ocean of mystery. Kyiv: DUKH I LITERA; Kharkiv: DanteCenter) [in Russian].
  19. *Filonenko O. S.* (2018). Yevkharystiina antropohiia: krytychnyi analiz. Dys... dokt. filos. n. Spetsialnist 09.00.14 – bohoslovia. K.: Natsionalnyi pedahohichnyi universytet imeni M. P. Drahomanova (Filonenko O. S. Eucharistic anthropology: critical analysis. Dis... Dr. Philos. N. Specialty 09.00.14 – theology. Kyiv: M. P. Drahomanov National Pedagogical University) [in Ukrainian].
  20. *Filonenko O.S.* (2018). Prysutnist Inshoho i vdiachnist: kontury yevkharystiinoi antropohiia: monohrafiia. Rivne: Diatlyk M. (Filonenko O.S. The presence of the Other and gratitude: contours of eucharistic anthropology: a monograph. Rivne: M. Dyatlyk) [in Ukrainian].
  21. Homo homini lupus est. Retrieved from: [https://uk.wikipedia.org/wiki/Homo\\_homini\\_lupus\\_est](https://uk.wikipedia.org/wiki/Homo_homini_lupus_est) [in Ukrainian].



# Сучасні теорії мотивації морального вчинку

диякон Андрій Мартинюк

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-134>

**Анотація:** Мораль – це система суто умовних правил поведінки в суспільстві, заснована на сформованій парадигмі сприйняття добра і зла. У широкому розумінні, мораль – це система координат, яка дозволяє направляти дії людей таким чином, щоб результати їхніх дій приносили благо для всього людства в цілому. З точки зору психології, мораль це – глибинна частина людської психіки, яка відповідає за оцінку подій, а саме за розпізнання добра і зла. Досить часто слово «мораль», заведено замінити словом «моральність». Дана стаття присвячена розбору сучасних теорій про мотивацію морального вчинку. Звичайно, дана мотивація пов'язана з уявленнями про походження моралі. Пропонується короткий екскурс в історію питання та методологію його розгляду православними моралістами кінця ХІХ – початку першої половини ХХ століть. Особлива увага звертається на критику консеквенціалізму – теорії, особливо популярної в середині ХХ століття, що пропонувала оцінювати моральну мотивацію щодо найближчої мети з погляду очікуваного результату. Прикладом консеквенціальної поведінки може бути неправдиве покарання, щоб врятувати життя безневинних людей, хоча неправдиві свідчення під присягою загрожують свідку урядовим покаранням. Історичними формами консеквенціалізму були евідемонізм, гедонізм, утилітаризм та розумний егоїзм. Велика частина політичних аргументів у сучасному світі консеквенціальна за формою. Одне з головних труднощів консеквенціалізму викликано парадоксом, що полягає в тому, що прихильність до консеквенціалізму може не давати таких хороших результатів, як інші парадигми: наприклад, у релігійних суспільствах може бути більше порядку і задоволень, ніж у світських. Також вказується на спроби останнім часом повернутися до теорії Арістотеля про добродійний вчинок з погляду благорозумної розсудливості. Робиться висновок, що лише християнський дискурс дозволяє обговорювати питання на загальному полі і лише Христос, як втілена Любов Божа, дає справжню основу для морального життя та мотивації морального вчинку.

**Ключові слова:** Ісус Христос, християнство, любов, моральність, православія, консеквенціалізм, чеснота, мотивація, вчинок, утилітаризм, евідемонізм.

**Постановка наукової проблеми.** Для християнської самосвідомості проблеми походження моралі немає. Добрий Бог є Творцем усього, що існує, і Його акт творення закінчується принциповим схваленням всього, що створене: «І ось, добре воно» (Бут. 1: 31). Проблема починається з появи на світ Божий розумної і вільної істоти, створеної за образом Божим, яка претендує на повноту особистісного існування. Головна спокуса цього вінця Божого творіння полягає у виборі шляху реалізації цього свого призначення: реалізувати своє особисте буття, повноту свого існування в Бозі, Який лише і має цю повноту, або, спокусившись своєю можливою богоподібністю, знайти цю повноту на шляхах власного розвитку, спокусившись диявольською спокусою: «Будете, як боги, що знають добро і зло» (Бут. 3: 5). Таке дослідне пізнання того, що є добро і зло, дає людині право самій визначати цілі та засоби їх досягнення. І це стосується як історії індивідууму, так і людської історії загалом.

**Метою статті** є можливість розглянути та проаналізувати сучасні теорії мотивації морального вчинку та показати, що лише внутрішній світ людини, який освячений світлом Христового Воскресіння, може народжувати істинну мотивацію морального вчинку.

**Виклад основного матеріалу.** Усі найдавніші писемні культури (такі, як Стародавній Єгипет і Шумери) донесли до нас відомості про чітке розуміння моральних вимог, обґрунтованих божественними санкціями. Але в той же час, давні люди добре знали, що надто часто ці вимоги входять у конфлікт з їхніми внутрішніми бажаннями, намірами та прагненнями. І ця реальність уже сама собою породжує проблему: якщо закон вимагає від мене протилежного тому, що я бажаю і чого прагну – звідки він? Якщо він з небес («мораль, як і річка Ніл, починається на небесах», – говорили давні єгиптяни) або від богів (давні шумери вірили, що це богиня Інанна випросила у бога мудрості Енкі сто Ме корабель, навантажений законами, який пустився в плавання в рамках історичної перспективи), то чому він суперечить часто найголовнішим людським очікуванням? Звідси і народжується розуміння головної проблеми: нерозв'язного конфлікту індивідуального та суспільного блага. Безумовно, з погляду Платона, добродієність Сократа та суспільне благо, освячене непорушністю релігійної традиції, виявили трагічну суперечність, над якою афінський філософ мучився до кінця свого життя. Зрештою, індивідуальна чеснота була повністю принесена в жертву суспільному благу, бо і Сократ загинув, підкорившись законам.

В епоху Просвітництва Жан-Жак Руссо виносить на загальне обговорення формулу «суспільного договору». Втім, вона була відома людям не лише з часів Платона та Арістотеля. Єврейський народ уклав договір із Богом про форми суспільного буття та поведінкових стереотипів, які так

чи інакше були відомі людям і раніше, але у Законодавстві Мойсея отримували Божественну санкцію. Більше того, Сам Творець світу ставав не лише гарантом виконання норм закону, а і його творчим учасником. Проте за часів Жан-Жака Руссо ідея природної досконалості людини породила також ідею можливості походження суспільного договору з досвіду самої спільності (соціуму). Звідси й дуже популярна сучасна формула розуміння, що таке мораль – «мораль є формою вирішення суспільних конфліктів». Насправді, строго кажучи, закон є формою вирішення суспільних конфліктів, а мораль – стан культури, яка формує розуміння умів, з чого, власне, і викристалізуються законодавчі формули та розуміння належного. Таким чином, питання про походження моралі повертається до своїх основ, тому що, за цілком правильним зауваженням Гертруди Елізабет Анскомб, «...моральні поняття не виводяться із громадських законів, договорів, традицій, звичаїв, оскільки останні самі потребують морального обґрунтування»<sup>1</sup>.

Будь-яка культура виростає з осмисленого розвитку того, що вважається цінним і стає тією чи іншою мірою основним змістом життя як окремої людини, так і суспільства загалом.

І ось знову ми приходимо до питання про те, що для людини є цінним і що вона вважає благом для себе. У цьому контексті потрібно зауважити, що поняття «цінність» і «благо» дуже близькі, і багатьма розглядаються як синоніми. Але з погляду християнської свідомості, це все ж таки не зовсім синоніми. Досить згадати відповідь Христа багатому юнакові: «Чому ти називаєш Мене благим? Ніхто не благий, тільки один Бог» (Мф. 19: 17). Неприпустимо переносити на Абсолют людське ставлення до ієрархії цінностей.

З іншого боку, не варто забувати інші слова Христа: «Чи не написано в законі вашому: Я сказав, що ви боги?» (Пс. 81: 6; Ін. 10: 34). Не зайве в цьому контексті згадати відомий вислів Арістотеля: «Хто не здатен до об'єднання або, вважаючи себе істотою самодостатньою, не відчуває потреби ні в чому, не становить собою частини держави, – той є або твариною, або божеством»<sup>2</sup>. Тварини живуть у рамках природного неусвідомлюваного ними закону, а боги не потребують законодавчого самообмеження. Чи немає в цих словах деякої провокації до законодавчої творчості, яка не підтверджується Божественною санкцією?

У вислові Арістотеля, безумовно, йдеться про інше, але в контексті сучасної логіки питання про моральний закон усередині нас набуває осо-

<sup>1</sup> Артемьева О. В. У истоков современной этики добродетели. Этическая мысль. М., 2005. Вып. 6. С. 172.

<sup>2</sup> Аристотель. Політика. К., 2000. С. 15-34.

близького значення. Православні моралісти, які тією чи іншою мірою піднімали питання мотивації морального вчинку, переходили до аналізу уявлень Іммануїла Канта про моральний закон.

Візьмемо, як приклади, перший том книги протоієрея Миколи Стеллецького «Досвід морального православного богослов'я в апологетичному висвітленні», який вперше побачив світ у 1914 році, або фундаментальну працю з етики Миколи Лоського «Умови абсолютного добра», яка вийшла у 1944 році. Структура розгляду проблеми походження морального закону та мотивації морального вчинку буде приблизно одна. Крім того, їх об'єднує дуже шанобливе та уважне ставлення до найвідомішого в першій половині ХХ-го століття католицького мораліста Віктора Катрейна.

Будучи священником-езуїтом, Катрейн займався не лише проблемами філософської моралі, а й проблемами соціальної етики, закликаючи католицьке співтовариство очолити реформи на користь трудового населення. З іншого боку, він критикував ідеологію сучасного йому соціалізму. При цьому Катрейн завжди залишався переконаним прихильником збереження приватної власності, що було не властиве езуїтам, які мали досвід побудови соціалізму в Латинській Америці. Якоюсь мірою його можна вважати послідовником Ламенне, через інтерес до якого Федір Достоєвський отримав десять років каторги.

Якщо Микола Лоський, займаючись проблемою мотивації морального вчинку, ретельно досліджує гедонізм, евдемонізм та утилітаризм, то протоієрей Микола Стеллецький на гедонізм не звертає жодної уваги, вважаючи його окремим випадком евдемонізму. Хоча слід відзначити, що і сучасний мораліст Рубен Апрусян вважає мотив прагнення щастя «лише евфемізмом етики насолоди»<sup>3</sup>. Арістіпп та його послідовники стверджували, що насолода та пов'язана з нею радість не може бути постійними. Це поза можливостями людини, тому потрібно прагнути найбільшій кількості та якості задоволень. Проте вже Арістотель, розвиваючи філософський досвід Сократа та Платона і вибудовуючи свою ієрархію чеснот, говорив, що справжню насолоду філософ отримує від споглядання істини, а перебувати в цьому стані можна як завгодно довго. Ідея ця була обговорювана і Епікуром, і стоїками в різних варіантах, але важливо інше: основною метою є задоволення чи споглядання істини? Садист, еротоман чи естет у рівній мірі отримують задоволення. У цьому контексті протоієрей Микола Стеллецький наводить цитату з твору Іммануїла Канта «Критика практичного розуму»: «Якщо напрям волі людини має вирішуватися почуттям приємного і неприємного, то для людини

<sup>3</sup> Апрусян Р. Г. Нормативные модели моральной рациональности. Мораль и рациональность. М., 1995. С. 102.

все одно, звідки б не походило це приємне і неприємне...»<sup>4</sup>. У даному випадку мета виправдовує будь-які засоби її досягнення.

Однак почуття задоволення чи навіть насолода від задоволення – це лише симптом досягнення мети. Саме по собі задоволення не є остаточною метою, але як показник успішного завершення прагнення, воно, безумовно, не може мати обов'язково негативного змісту. Про почуття задоволення пише Микола Лосський: «При здійсненні мети є також позитивна цінність: переживання його підвищує цінність досягнення об'єктивного змісту, але все ж таки цінність його є чимось другорядним»<sup>5</sup>. Мета життя – радість, стверджував Арістіпп, але ж і Христос після Свого Воскресіння звертається до жон-мироносиць зі словами: «Радійте, не бійтеся...». У романі Федора Достоєвського «Брати Карамазови» Альоша, який заснув від втоми в келії перед труною старця Зосими, у момент читання отцем Паїсієм євангельського уривка про чудо у Кані Галілейській чує слова старця: «Радість людську відвідав Господь...». Однак почуття радості для людини можна досягти і після завершення успішного пограбування, і під впливом на організм звеселяючого газу, наркотиків.

Аналізуючи цю проблему, протоієрей Микола Стеллецький докладно розбирає моральне вчення Джеремі Бентама, називаючи його яскраво вираженим утилітаристом. Але для Бентама метою морального вчинку все-таки є задоволення, а не користь, як певний щабель, що дозволяє досягнути мети.

Хоча отець Микола правий у своєму твердженні, що з точки зору утилітариста добре те, що корисне. Тут корисне і те, що приносить задоволення, розглядаються як синоніми. Бентам – людина вже ХІХ століття з досвідом християнської культури. Він розуміє, що прагнення до задоволення в основі є почуттям егоїстичним, а Христос вимагає від людини чогось протилежного: «Але ви любіть ворогів ваших, добро творить і позичайте, нічого не сподіваючись» (Лк. 6: 35). Задоволення від досконалого морального вчинку в ім'я суспільного блага не завжди приносить нагороди та втіху, найчастіше зроблене добро приносить незаслужені страждання, а потойбічна відплата для багатьох є чи примарною, чи переживається як форма оплати. У Бентама морально-обов'язкове служіння загальному благу, яке й має приносити людині найвище задоволення, обмежується мірою особистої вигоди людини. Щодо цього Бентам залишається в рамках егоїстичного утилітаризму елліністичної філософії – «нічого в надмірності».

<sup>4</sup> Кант И. Критика практического разума. Его же. Сочинения: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 337.

<sup>5</sup> Лосский Н. О. Условие абсолютного добра. Париж: YMCA-PRESS, 1949. С. 13.

Від критичного розгляду утилітаризму Джереми Бентама протоієрей Микола Стеллецький переходить до уважного вивчення уявлень про мотивації морального вчинку Джоном Стюартом Міллем.

Джон Стюарт Мілль був учнем Джереми Бентама, у другий період свого життя захоплювався соціальними поглядами Сен-Симона. Виправляючи утилітаризм Бентама, Мілль намагався наблизитися до «моралі безкорисних почуттів», вирішити питання критерію переваги одних задовольень над іншими. Не кількість задовольень, а, перш за все, їх якість та схвалення всіма грає, на його думку, визначальну роль. Але, як правильно зазначає протоієрей Микола Стеллецький, «... за відсутності внутрішнього критерію зовнішній навряд чи може привести всіх людей до згоди у визначенні моральної цінності задовольень»<sup>6</sup>. Джон Стюарт Мілль відрізняється від свого вчителя ще й тим, що згідно з сенсимоністами, останньою метою моральної поведінки є не так особисте щастя, скільки щастя всіх. Щоправда, шляхом до загальнолюдського благоденства для Мілля все ж таки є прагнення до особистого щастя. Однак і тут виникає проблема, над якою так напружено розмірковував ще Платон – як бути, коли особисте щастя вступає в суперечність із суспільними інтересами? Отець Микола наводить приклад католицького святого Кріспіна, який крав шкіру в багатих та шив взуття бідним. У цьому контексті він робить надзвичайно важливий висновок:

*«Прагнення загального добра може мати моральне значення лише в тому випадку, коли воно впливає з вищих, ідеальних спонукань, без жодного стосунку до міркувань користі»<sup>7</sup>.*

Джон Стюарт Мілль був агностиком. Його прагнення знайти та обґрунтувати моральну, незалежну від зовнішньої волі людини мотивацію є зрозумілим, але безпідставним. Будучи істотою суто соціальною, людина не мислима поза різного роду вольових впливів із сторони. Крім того, вона завжди перебуває в стані недос-татнього знання. Бажання гармонізації вольових устремлінь можливе лише заради власного блага або заради осмисленого якогось зовнішнього ідеалу, сприйняття якого можливе виключно завдяки внутрішній відповідності з ним. «За внутрішньою людиною знаходжу насолу в законі Божому» (Рим. 7: 22), – вигукує апостол Павло. Та й чи може лише прагнення загального добра заради власної далекої вигоди бути достатньою мотивацією для морального вчинку?

Автономна мораль Іммануїла Канта, як «буття із себе самого», висловлюючись словами Гегеля, звичайно, підносить людину на новий етап само-

<sup>6</sup> Стеллецький Н., прот. Нравственное православное богословие. Т. I. М.: ФИВ, 2009. С. 189.

<sup>7</sup> Стеллецький Н., прот. Нравственное православное богословие. Т. I. М.: ФИВ, 2009. С. 191.

свідомості, але це не враховує кардинальної зіпсованості людської природи. Бачити під одягом і милим виразом обличчя людські пристрасті було доступно не лише іспанському художнику Франсіско Гою, але й багатьом духовно обдарованим мислителям. Лише по-справжньому святі вміли співчувати людині, яку мучили власні пристрасті. Основний закон моралі, згідно з Імануїлом Кантом, є категоричним імперативом. Загальнообов'язковий принцип людського життя – «чини лише відповідно до такої максими, керуючись якою, ти можеш одночасно бажати її стати загальним законом»<sup>8</sup>. У цьому сенсі моральність ґрунтується на свободі, альтруїзмі і зобов'язаннях; вільне слідування реалізації потреби в любові, виходячи з почуття обов'язку.

Проте чи справді почуття обов'язку реалізації себе в любові до іншого є внутрішньою суттю людини та її прагнень? У кантівській максимі відчувається якась прихована провокація ніцшеанства та атеїстичного екзистенціалізму Жана-Поля Сартра. Протоієрей Микола Стеллецький, безумовно, має рацію, коли пише: «Погляд Канта на моральну автономію містить у собі частку правди, але спотворену до невпізнанності»<sup>9</sup>. Буття людини відповідно до морального світопорядку справді є справою вільного вибору самої людини, але, здається, незалежність людини від природного закону, про який пише в Посланні до римлян апостол Павло, згубна не лише для неї самої, а й для світопорядку в цілому. Крім того, Царство Боже не може мислитися лише як нагорода за чесноту та віру. Воно є, перш за все, буття вибору, що відбувся. А для того, щоб цей вибір був усвідомлено зроблений, необхідне розуміння, чим є добро та зло. Людина могла просто повірити в абсолютну Благість свого Творця, а могла піти шляхом дослідного усвідомлення корисності для себе. Останнє і становить, власне, зміст історії. І як ересі (помилки) в уявленнях про Бога певною мірою є доказами від супротивного догматичної Істини, так і численні тупикові теорії про мотивацію моральних вчинків постійно повертають людство до Богоодкровенної Істини про любов до Бога та ближнього.

Для пошуків обґрунтування моральної мотивації, незалежної від релігійного фактору, у XIX–XX століттях велике значення мала наукова гіпотеза про природний розвиток тваринного світу та людини, сформульована Чарльзом Дарвіном. У православній академічній літературі даному питанню було приділено достатньо уваги, і в рамках цієї статті немає необхідності зупинятися на цьому докладно. Але всі спроби вивести несуперечливу теорію мотивації моральних вчинків, обґрунтовуючи її на теорії природної еволюції людини

<sup>8</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 260.

<sup>9</sup> Стеллецький Н., прот. Нравственное православное богословие. Т. I. М.: ФИВ, 2009. С. 217.

з природного середовища залишаються і суперечливими, і незакінченими. Більше того, вирости з дарвінізму расизм, неофрейдизм, марксистський більшовизм, сталінізм, фашизм, націоналізм, сучасні крайні форми лібералізму, які були і залишаються вкрай руйнівними формами суспільної свідомості. У кінці XIX на початку XX століть у різних журналах було опубліковано чимало статей на цю тему.

У виявленні істинної мотивації морального вчинку велике значення мають релігія та правосвідомість. Правда, на превеликий жаль, в епоху змін саме мораль-не почуття та вимоги позитивного (сформульованого, записаного та всіма прийнятого) закону виштовхуються ушкодженою суспільною свідомістю на периферію буття індивідуума. Розбещеність пристрастей завжди схиляє людину до по-верхневих висновків. Моральна філософія, яка обґрунтовує свої висновки в контексті релігійної свідомості і в рамках юриспруденції, що розвивається, хоч і не є долею широких кіл населення, проте формує культуру суспільної свідомості. І тут головною обставиною є необхідна відповідність внутрішніх переживань індивіда суспільній правосвідомості.

Цілком справедливим є твердження, що в житті особистості абсолютна моральність виявляє себе як неблаганна ірраціональна сила. Але немає жодних підстав виводити цю силу із сублімації озлобленої задрості до сильних світу цього, яка нібито здатна сформувати нову систему цінностей або намагатися обґрунтувати її знаннями сучасної генетики. Тому що гени агресивності або альтруїзму, які виявляють себе в складних комбінаціях психологічного характеру, самі по собі не несуть морального забарвлення, а формують відповідні якості індивіда в результаті зіткнення з дійсною культурою.

У сучасних наукових публікаціях, присвячених питанням моральної мотивації, усе частіше з'являються теорії, що передбачають поділ на вчення про благо і вчення про чесноти, де поняття благо, цінність і мета, загалом, несуть одне і те ж смислове навантаження. Але ціль може розглядатися як абсолютна, і тоді вона має бути безперечною і такою, яка задовольняє всіх. Або вона може бути най-ближчою, тоді її формулювання визначатиметься чи метою абсолютною, чи традицією, або некерованими пристрастями. Виникає питання щодо вибору засобів досягнення мети. Ніколо Макіавеллі вважав, що велика мета виправдовує засоби. Більшість же моралістів Ордену єзуїтів завжди дотримувалися погляду, що мета визначає засоби її досягнення.

Логічно, звичайно, вважати, що царство любові досягається любов'ю, але той, хто любить, часто змушений застосовувати меч для захисту коханої людини. Зрозуміло, що захист має бути пропорційним загрози, але також зрозуміло, що той, від кого ця загроза походить, теж має право бути коханим і заслуговує на співчуття хоча б тому, що є джерелом загрози. З цього випли-

ває, що вибір засобів для досягнення благої мети – питання досить складне, що не укладається в прокрустове ложе простих формулювань.

У рамках сучасної етичної теорії консеквенціалізму взагалі не ставиться завдання виявлення головної мети та формулювання моральних критеріїв. За твердженням Анскомб, тут *«дія постає морально нейтральною, а моральну значимість набувають лише її наслідки, причому не всі, а передбачувані»*<sup>10</sup>.

Багато в чому справедливе твердження, що судити про людей слід за їхніми вчинками, але також не можна забувати й ті обставини, які супроводжували вибір методів та цілей.

Тому Анскомб стверджувала, що консеквенціалізм призводить до деградації етики і, у свою чергу, намагалася протиставити йому етику чесноти аристотелівського зразка.

З іншого боку, Рассел Хардін у своїй статті «Межі розуму у моральній теорії»<sup>11</sup>, намагаючись врятувати етику утилітаризму, пропонує розробити нову теорію ігор для навчання отримання користі як для себе, так і для всіх.

На його думку,

*«щоб побудувати хорошу консеквенціалістську теорію моралі, потрібна подальша розробка теорії ігор, що базується на різних теоріях цінностей. Зокрема, потрібна така теорія ігор, яка спирається на порядкову (ієрархічну) корисність, з міжособистісними зіставленнями чи без них»*<sup>12</sup>.

Розуміння моралі як гри особистих уподобань, за правилами якої необхідно дотримуватися меж інтересів інших людей, дуже поширене у світі. Але слід пам'ятати, що турбота про благо інших зовсім не є головною метою для більшості людей<sup>13</sup>.

Напевно, колись у майбутньому розробку такої теорії ігор нададуть штучному інтелекту. У кінцівці своєї статті Хардін дуже шкодує, що сучасне суспільство не має можливості *«мимоволі вводити нові соціальні регламентації»*. Якби це було можливим, пише він, *«ми запропонували б щось краще від тих норм і правил, що фактично існують»*<sup>14</sup>. На жаль, слід зазначити, що процес уже пішов, не дочекавшись появи штучного інтелекту.

<sup>10</sup> Артемьева О. В. Теоретические основания этики добродетели. Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А. А. Гусейнова. М., 2009. С. 439.

<sup>11</sup> Хардин Р. Пределы разума в моральной теории. Мораль и рациональность. М., 1995. С. 79–93.

<sup>12</sup> Хардин Р. Пределы разума в моральной теории. Мораль и рациональность. М., 1995. С. 85–86.

<sup>13</sup> Холмс Р. Мораль и общественное благо. Мораль и рациональность. М., 1995. С. 74.

<sup>14</sup> Хардин Р. Пределы разума в моральной теории. Мораль и рациональность. М., 1995. С. 93.

В основі етики чесноти лежать положення, розроблені ще Арістотелем, який продовжував логіку міркувань Сократа і Платона в тому, що чеснота є знанням і мудрець, що знає правдивий шлях, не піде хибним шляхом.

Арістотель є класичним представником евдемонізму. За відомим визначенням з «Нікомахової етики», чеснота є свідомо обраним складом – не скарбом, як щось закінчене і статичне, саме складом, де постійно йде процес наповнення та оновлення душі, усвідомлено створюваний розумною людиною. Поширене в Греції вчення про помірність привело Арістотеля до вчення про чесноти як про середину між двома крайнощами. Природно, засобом визначення цієї золотой середини є «розумне судження» (*phronimos*). Наріжним же каменем людської чесноти є характер, вироблений вольовими зусиллями «кмітливої людини».

У рамках християнської культури ідеальним образом, поведінковим стереотипом у всьому є образ Ісуса Христа, тобто наш граничний стандарт – не в системі навіть моральних універсалій, а в Особистості Боголюдини та святих, які відоб-ражають у своєму житті Його досконалість. На думку блаженного Августина, будь-яка істинна чеснота своїм джерелом має любов до Бога, а її практичним виразом є слідування за Христом. Тому і Фома Аквінат, християнізуючи Арістотеля, все ж таки за основу християнських чеснот вважає віру, надію і любов – ті внутрішні стани людської душі, які визначають устремління людини до вічності. Сучасні західні католицькі моралісти, такі як Анскомб або Макінтайр, намагалися зрозуміти чесноту як властивість внутрішнього життя людини, яка допомагає вибудувати все життя як послідовне прагнення до вищої цілі. Але етика чесноти, позбавлена релігійного фундаменту, не може запропонувати чіткі критерії моральних вчинків.

Протоіерей Микола Стеллецький, з приводу впливу дарвінізму на проблему походження моралі, зазначав: «Моральність за вченням еволюціоністів... являє собою явище більш мени випадкове»<sup>15</sup>.

Сучасні спроби створити синтез на основі етики чесноти із залученням відповідних сучасним прагненням положень з етики користі та етики повинності навряд чи можуть мати успіх, тому що ігнорується головне питання походження універсальних підстав морального вчинку.

Таким чином, якщо буття Бога заперечується, а опис реальності вичерпується природними законами, то будь-які розмови про моральність втрачають сенс. Випадковість не може бути абсолютною. Статися може лише те, що може статися (принцип контингентності). Тому навіть у цьому випадку залишається питання: хто автор цієї гри у випадковість? Найстрашніше, що

<sup>15</sup> Стеллецький Н., прот. Нравственное православное богословие. Т. I. М.: ФИВ, 2009. С. 194.

може статися в тепер уже порівняно недалекому майбутньому, – це війна штучних інтелектів, запрограмованих у контексті національних культур...

Було б великою помилкою в рамках цієї статті не згадати теорію «Божественної мотивації» сучасної американської католицької дослідниці питань етики та епістемології Лінди Загзебські. Сенс цієї теорії полягає в обґрунтуванні центральної ролі любові в християнській етиці.

*«Якщо самовіддана Божественна любов, — пише Лінда Загзебські, або кенозис Бога (див.: Филп 2: 6–11) є найбільш помітною мотивацією Бога, і якщо людська чеснота полягає в наслідуванні Бога, то акцент християнства на любові до ближнього чітко обґрунтовується в межах цієї концепції»<sup>16</sup>.*

Милосердя, обґрунтоване моральним почуттям, яке народжується в людині з інтуїції Досконалого, не можна запрограмувати.

Блаженний Августин, у рамках сократівської традиції та Благої Вісті про Царство Небесне, яке народжується і виростає всередині людини як посіяне насіння, пропонував шукати екзистенційні відповіді на шляхах глибокого самоаналізу, бо якщо людина створена за образом Божим, то в ньому Самому і потрібно шукати вікно у вічність, розгрібаючи зарості людських пристрастей.

На Сході ж святі Григорій Ніський, Григорій Богослов, Максим Сповідник, зачаровані духовним досвідом великих подвижників пустелі..., більшою мірою були схильні вдивлятися у Небеса. Одкровення про Бога, яке Церква отримала від Христа і в Христі, для них продовжувало сходити з Небес, чекаючи небесного Єрусалима.

Це багато в чому і зумовило особливості духовного життя як на Заході, так і на Сході. У метушні людської історії раціоналізм, скептицизм, агностицизм, зайвий прагматизм, одурманеність пристрастями та інтерес до забороненого відвели людську культуру від Небес і пошуку досконалості Христа в собі до розвитку без сенсу.

Милосердя як відображення в людині Божественної досконалості змінилося на ідею користі, так і не відповівши на запитання – а в чому ж користь? Сучасний світ під впливом сучасних технологій ніби розвалюється і перетворюється на деяку принципову роз'єднаність. І це відбувається, незважаючи на дедалі більш, здавалося б, досконалі засоби зв'язку. Відбувається це тому, що применшується головна сила, яка пов'язує людей – любов.

<sup>16</sup> Лушников Д., свящ. Религия и мораль в современной западной рациональной теологии. Основное богословие. М.: Изд-во «Познание», 2021. [В печати].

У статті «Нормативні моделі моральної раціональності» Р. Г. Апресян заз-начає:

*«Оскільки моральність розуміється як шлях подолання відокремленості, роз'єднаності між людьми, заповідь про любов до ворогів справді є первинною, бо ворожість, ненависть є найбільш крайніми висловами відокремленості та роз'єднаності»<sup>17</sup>.*

Проблема співвідношення індивідуальної чесноти та загального блага також залишилася без відповіді. Лише в Христі людина набуває повноти, не втративши своєї індивідуальності. З погляду християнського світогляду, в основі мотивації морального вчинку лежить інтуїція причетності до Вищої Волі Бога, Який є Любов. Ця інтуїція затемнена ушкодженнями людської природи, рабською поневоленістю різного роду пристрастями і помилковими ідеологіями, що випливають з цього та світоглядами. І в людині, і в навколишній їй культурі в цілому вирощується не пшениця, а кукіль, що підлягає вогню, оскільки створюване не відповідне до Вічності. Микола Бердяєв визначав мораль як творчість Вищої Правди та Вищого Буття. Однак потрібно пам'ятати гранично точне висловлювання Христа: *«Без Мене не можете нічого творити!»* (Ін. 15:4–6). Оскільки Христос є втіленою Любов'ю, це означає, що без любові не можна нічого створити назавжди для вічності.

Закон потрібен, щоб навчитися любити, але щоб любити – закон не потрібен. Після Христа закон не потрібен, бо Христос уже навчив любові. Закон потрібен тим, хто без Христа. Щоб творити «з нічого», закон не потрібен. Закон потрібен реміснику, який створює щось із готового матеріалу за вже наявним шаблоном, за правилами. Не можна любити, як Христос. Любити потрібно з Христом і у Христі. Любов і є найвищою творчістю «з нічого».

Висновки. Таким чином, переживання краси створеного Богом світу, відповідальності за збереження його цілісності та вічності у Христі не лише повинні лежати в основі сучасних педагогічних систем, а й бути основними ідеями осмисленого творення культури. Лише такий внутрішній світ людини, освячений світлом Воскресіння Христового, і може народжувати справжню мотивацію морального вчинку.

---

<sup>17</sup> Апресян Р. Г. Нормативные модели моральной рациональности. Мораль и рациональность. М., 1995. С. 118.

**Список джерел і літератури:**

1. *Апресян Р.* Нормативные модели моральной рациональности. Мораль и рациональность. М., 1995. С. 94–118.
2. *Арістотель.* Політика. К., 2000. 239 с.
3. *Артемьева О.* Теоретические основания этики добродетели. Философия и этика. Сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А. А. Гусейнова. М., 2009. С. 433–445.
4. *Артемьева О. У истоков современной этики добродетели. Этическая мысль.* М., 2005. Вып. 6. С. 163–181.
5. **Біблія. Книги Священного Писання Старого і Нового Завіту:** в українському перекладі з паралельними місцями / Переклад Патріарха Філарета (Денисенка). К.: Видання Київської Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2004. 1416 с.
6. *Кант И.* Критика практического разума. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 311–501.
7. *Кант И.* Основы метафизики нравственности. Сочинения: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 219–310.
8. *Лосский Н.* Условие абсолютного добра. Париж: YMCA-PRESS, 1949. 382 с.
9. *Лушичков Д., свящ.* Религия и мораль в современной западной рациональной теологии. Основное богословие. М.: Изд-во «Познание», 2021. [В печати].
10. *Стеллецкий Н., прот.* Нравственное православное богословие. Т. I. М.: ФИВ, 2009. 416 с.
11. *Хардин Р.* Пределы разума в моральной теории. Мораль и рациональность. М., 1995. С. 79–93.
12. *Холмс Р.* Мораль и общественное благо. Мораль и рациональность. М., 1995. С. 64–78

**References:**

1. *Aprisjan R.* (1995). Normativnye modeli moral'noj racional'nosti. Moral' i racional'nost'. M. [in Russian].
2. *Aristotel'.* (2000) Politika. [in Russian].
3. *Artem'eva O. V.* (2009). Teoreticheskie osnovanija jetiki dobrodeteli. Filosofija i jetika. Sbornik nauchnyh trudov k 70-letiju akademika RAN A. A. Gusejnova. M. [in Russian].
4. *Artem'eva O. V.* (2005). U istokov sovremennoj jetiki dobrodeteli. Jeticheskaja mysl'. M. Vyp. 6. [in Russian].
5. **Bibliia.** (2004). Knyhy Sviashchennoho Pysannia Staroho i Novoho Zavitu: v ukrainskomu pereklydi z paralelnymy mistiamy / Pereklad Patriarkha Filareta (Denysenka). K.: Vydannia Kyivskoi Patriarkhii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu [in Ukrainian].

6. *Kant I.* (1965). *Kritika prakticheskogo razuma*. Sochinenija: v 6 t. T. 4. Ch. 1. M.: Mysl' [in Russian].
7. *Kant I.* (1965). *Osnovy metafiziki npravstvennosti*. Sochinenija: v 6 t. T. 4. Ch. 1. M.: Mysl' [in Russian].
8. *Losskij N. O.* (1949). *Uslovie absoljutnogo dobra*. Parizh: YMCA-PRESS [in Russian].
9. *Lushnikov D., svjashh.* (2021). *Religija i moral' v sovremennoj zapadnoj racional'noj teologii // Osnovnoe bogoslovie*. M.: Izd-vo «Poznanie» [in Russian].
10. *Stelleckij N., prot.* (2009). *Npravstvennoe pravoslavnoe bogoslovie*. T. I. M. [in Russian].
11. *Hardin R.* (1995). *Predely razuma v moral'noj teorii. Moral' i racional'nost'*. M. [in Russian].
12. *Holms R.* (1995). *Moral' i obshhestvennoe blago. Moral' i racional'nost'*. M. [in Russian].

# Комунікативно-прагматичні аспекти дискурсу Ісуса Христа в Євангелії від Матфея 5:3-16

Яцишин Андрій

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-135>

**Анотація:** «Багаторазово й багатьма способами Бог говорив колись до батьків наших через пророків. За останніх же оцих днів він говорив до нас через Сина...» (Євр. 1:1-2a)<sup>1</sup>. Слова богонатхненного автора торкаються однієї із фундаментальних рис Божого Слова – його діалогічності. Пізніше, той самий автор ствердить іншу його важливу рису – ефективність: «Бо слово – живе й діяльне» (Євр. 4:12a; пор. Іс. 55:10-11). Саме ці дві риси є в основі комунікативно-прагматичного підходу до аналізу біблійних текстів, оскільки Боже Слово виражене в людській мові та становить кодифіковану систему мовленнєвої комунікації, у межах якої вміщена стратегія формування «читача-моделі». Поряд з цим очікується відповідь-реакція читача на прагматичному рівні, оскільки біблійний текст є не лише мовленнєвою подією, але в кінцевому результаті стає критерієм дії і способу життя. У даній статті здійснено аналіз комунікативно-прагматичних аспектів дискурсу Ісуса Христа в Мф. 5:3-16 як парадигматичного вступу до Нагірної проповіді в Мф. 5:1 – 8:1. Показано, що текст Мф. 5:3-16 є кристалізованою мережею комунікації, яка передає *ispiissima verba* Jesu щодо фундаментальних передумов для побудови автентичних відносин з ближніми (Мф. 5:21-48), Богом (Мф. 6:1-18) та речами (Мф. 6:19 – 7:11). Дискурс Ісуса Христа в Мф. 5:3-16 вміщує в собі стратегію аргументації як на лінгвістично-комунікативному (літературно-ситуативний контекст, синтаксично-семантичні складові тексту), так і на прагматичному рівнях, метою якої є актуалізація та втілення в життя програми Небесного Царства.

**Ключові слова:** комунікація, контекст, прагматика, семантика, блаженства, Нагірна Проповідь.

---

<sup>1</sup> Цитування Святого Письма в статті слідує перекладу Хоменка. *Святе Письмо Старого і Нового Завіту:* в 2-х ч. / пер. о. І. Хоменко; повний пер., здійснений за оригін. євр., араб. та грец. текстами. Київ: Місіонер, 2008. Ч. 1: Старий Завіт. 1126 с.; Ч. 2: Новий Завіт. 350 с.

**Постановка наукової проблеми.** Серед сукупності підходів до екзегетичного аналізу текстів Святого Письма чільне місце займає прагматичний підхід<sup>2</sup>, який базується на розумінні та пошуках комунікативних аспектів біблійного тексту із врахуванням його прагматичної фокалізації<sup>3</sup>. Даний підхід до аналізу дискурсу Ісуса Христа в Мф. 5:3-16 покликаний стати органічною складовою зусиль в області біблійних досліджень та герменевтики шляхом визначення комунікативно-прагматичних складових євангельського дискурсу<sup>4</sup>.

**Аналіз досліджень проблеми і мета статті.** Текст блаженств у версії Мф. 5:3-12<sup>5</sup> та відомі висловлювання (*λόγια*) Ісуса Христа про сіль землі та світло світу в Мф. 5:13-16 творять особливий для Мф. матеріал (*Sondergut*) та є одними із найвідоміших уривків Нового Завіту<sup>6</sup>. Окрім традиційних підходів до аналізу Нагірної проповіді важливе місце займає і прагматичний підхід<sup>7</sup>, особливо щодо тексту Мф. 5:3-16, хоч і в дещо відмінних делімітаціях уривку і часто без врахування ролі Мф. 5:13-16: Мф. 5:1-12 (Grilli<sup>8</sup>), Мф. 5:3-10 (Vila Porras<sup>9</sup>), Мф. 5:3-12 (Acosta<sup>10</sup>). Стаття ставить собі за мету проаналізувати комунікативно-прагматичні аспекти тексту Мф. 5:3-16 як парадигматичного вступу до Нагірної проповіді (Мф. 5:1 – 8:1). Під увагу береться літературно-ситуативний контекст перикопи, її семантико-синтаксична когезія та когерентність у єдності її менших текстуальних секвенцій (Мф. 5:3-10.11-12.13-16). З герменевтичної перспективи в статті буде продемонстровано тісний зв'язок комунікативних аспектів та прагматичної фокаліза-

<sup>2</sup> De Sousa Silva C. Abordagem pragmatolinguística de textos bíblicos. Perspectiva teológica. 2019. Vol. 51, issue 2. P. 297-311; Grilli M. Importancia de la lingüística pragmática en la hermenéutica bíblica. Revista Bíblica. 2020. Vol. 82, issue 1-2. P. 143-66.

<sup>3</sup> Grilli M. Evento comunicativo e interpretazione di un testo biblico. Gregorianum. 2002. Vol. 83, issue 4. P. 655-678.

<sup>4</sup> Grilli M. Autore e lettore: il problema della comunicazione nell'ambito dell'esegesi biblica. Gregorianum. 1993. Vol. 74, issue 3. P. 447-450.

<sup>5</sup> Пор. «блаженні» та «горе вам» в Лк. 6:20-26 в межах Проповіді Ісуса на рівнині в Лк. 6:17-49.

<sup>6</sup> Kissinger W.S. The Sermon on the Mount: A History of Interpretation And Bibliography (ATLA Bibliography Series 3). Scarecrow Press, 1975. P. 296: автор подає історію інтерпретації Нагірної проповіді від періоду апостольських Отців і до середини XX ст.; Berner U. Die Bergpredigt: Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert. Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. P. 290: автор подає історію інтерпретації та рецензії Нагірної проповіді в XX ст.

<sup>7</sup> Grilli M., Langner C. Comentario al Evangelio de Mateo (Evangelio y Cultura 5). Verbo Divino, 2011. P. 760.

<sup>8</sup> Grilli M. Interpretação e ação: a instância pragmática do texto bíblico / ed. by Grilli M., Giudi V., Obara E. M. Comunicação e pragmática na exegese bíblica. Sao Paulo: Paulinas, 2020. P. 21-56.

<sup>9</sup> Vila Porras C. De la exégesis de las bienaventuranzas a su praxis cristiana Mateo 5,3-10. Cuestiones teológicas. 2013. Vol. 40, issue 39. P. 173-196.

<sup>10</sup> Acosta R. Justicia y Reino de los Cielos: análisis literario de las Bienaventuranzas de Mateo. Theologica Xaveriana. 2003. Vol. 147. P. 317-348.

ції і біблійної екзегези Мф. 5:3-16 з метою актуалізації священного тексту як автентичного джерела християнського життя та праведності.

### Виклад основного матеріалу.

## 1. ЛІТЕРАТУРНО-СИТУАТИВНИЙ КОНТЕКСТ Мф. 5:3-16

### 1.1. Дальній і ближній контекст Мф. 5:3-16

Продемонструвавши в Євангелії від Матфея 1:1 – 4:16<sup>11</sup> ідентичність Ісуса Христа згідно із Писанням Старого Завіту, стратегічний вираз-маркер «з того часу Ісус почав» (*Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς*<sup>12</sup>) в Мф. 4:17 урочисто вводить початок прилюдного служіння Ісуса в Галилеї та околицях (Мф. 4:17 – 16:20). Даний вираз функціонує як перипетія та вказує на поворотний момент у сюжеті, скеровуючи увагу читача до тематики об'явлення Царства Месії. В Мф. 16:21 вираз *Ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς* («з того часу Ісус почав») стоїть вже рішення Ісуса йти до Єрусалима, спрямовуючи сюжетний плін в напрямку до сповнення місії Христа через страсті і Воскресіння (Мф. 16:21 – 28:15) та фінального об'явлення Воскреслого Ісуса на Галилейській із універсальною місією для учнів (Мф. 28:16-20)<sup>13</sup>. На макро-структурному рівні текстуальна секція Мф. 4:17 – 16:20 становить другий оповідний етап Євангелії від Мф., у межах якого розміщена перикопа Мф. 5:3-16.

Як наслідок, варто коротко прослідкувати сюжетний розвиток оповідної лінії Мф. 4:17 – 16:20, яка побудована в декілька текстуальних секцій, щоб сягнути до ширшого контексту Мф. 5:3-16. Вступний текст Мф. 4:17-22 містить урочисту інавгурацію проповіді Ісуса та програмне твердження в Мф. 4:17, далі слідує оповідь про покликання перших учнів (пор. Мф. 4:18-22)<sup>14</sup>. Текстуальна секція Мф. 4:23 – 9:35 є першою широкою текстуальною єдністю, яка представляє керигматичне і терапевтичне служіння Ісуса як

<sup>11</sup> Fai E. The Old Testament in Matthew's Gospel. *The American Journal of Biblical Theology*. 2022. Vol. 26, issue 31. P. 4-5. Мф. 1:1 – 4:16 містить п'ять цитат сповнення (Erfüllungszitate) із загалом десяти цитат Старого Завіту даного типу в Євангелії від Мф., які містять formula citandi із характерним дієсловом πληρώω (сповнювати): Мф. 1:22-23 (Іс. 7:14); Мф. 2:15 (Ос. 11:1); Мф. 2:17-18 (Єр. 31:15); Мф. 2:23 (алюзія на Іс. 11:1; Суд. 13:5.7); Мф. 4:15 (Іс. 9:1); Мф. 8:17 (Іс. 53:4); Мф. 12:18 (Іс. 42:1-4); Мф. 13:35 (Іс. 78:2); Мф. 21:5 (Зах. 9:9); Мф. 27:9 (Зах. 11:12).

<sup>12</sup> Цитування оригінального грецького тексту Нового Завіту в статті слідує критичному виданню Aland B., Aland K., Karavidopoulos J., Martini C. M., Metzger B. M. *Novum Testamentum Graece*. 28th rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

<sup>13</sup> Grilli M. *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli* (Fondamenta). Bologna: Dehoniane, 2016. P. 169.

<sup>14</sup> Carter W. Narrative/Literary Approaches to Matthean Theology: the 'Reign of the Heavens' as an Example (Mt. 4.17-5.12). *Journal for the Study of the New Testament*. 1997. Vol. 20, issue 67. P. 14-24.

«діла Месії» (пор. Мф. 11:2), що підтверджене текстуальним зв'язком між Мф. 4:23-25 і Мф. 9:35<sup>15</sup>. У Нагірній Проповіді (Мф. 5:1 – 8:1) Ісус об'являє Царство Небесне своїм авторитетним навчанням, а чудесами в Мф. 8:2 – 9:34 висвітлює характер та ефективність Своєї влади як Месії<sup>16</sup>. Друга текстуальна єдність в Мф. 9:36 – 11:1 стосується безпосередньої участі апостолів у месіанському ділі Ісуса, Який передає їм владу чинити те, що Сам робив (Мф. 10:1)<sup>17</sup>. Ісус як добрий пастир збирає вівці, «що не мають пастиуха» (Мф. 9:36), і через звернення до апостолів дискурс в Мф. 10:5-42 подає директиви для їхньої майбутньої місії<sup>18</sup>.

Мф. 11:2 – 16:20 є третьою текстуальною секцією, тематична вісь якої зосереджена навколо теми рішення на користь Царства Месії: вибір або відкинення. Секція введена запитанням Івана Хрестителя в Мф. 11:3 та зосереджується на дискусіях про «діла Христові», виявлені Ісусом в Мф. 4:23 – 9:35. Текст Мф. 11:2 – 12:50 містить епізоди дискусій щодо «діл Христа» із позитивними чи негативними відповідями на них, а Мф. 13:53 – 16:20 демонструє універсальні аспекти місії Ісуса<sup>19</sup>. Центральною частиною є третій великий дискурс Ісуса Христа у формі семи притч (Мф. 13:1-52), які, з одного боку, виявляють досконалий характер Божого Царства, з іншого боку, демонструють його парадоксальний і таємничий характер, що кидає виклик тим, хто слухає притчі та неминуче ставить слухачів Слова перед вибором<sup>20</sup>.

Отже, текстуальна секція Мф. 4:23 – 9:35 є ширшим контекстом для Мф. 5:3-16, а ближчим контекстом є Нагірна проповідь в Мф. 5:1 – 8:1. Нагірна проповідь як конституція Небесного Царства і перший із п'яти великих дискурсів Ісуса Христа в Мф.<sup>21</sup> є однією із найбільш грандіозних біблійних композицій, оскільки розкриває багатство та новизну дидактичного служіння Ісуса (пор. Мф. 5:1-2; 7:28-29)<sup>22</sup>.

<sup>15</sup> Du Toit A. B. Analysis of the structure of МТ 4:23-5:48. Neotestamentica. 1977. Vol. 11, issue. 1. P. 35-36.

<sup>16</sup> Meier J. P. Matthew (New Testament Message 3). Wilmington: Michael Glazier, 1980. P. 80.

<sup>17</sup> Grilli M. Comunità e Missione: le direttive di Matteo (Theologie XXIII). Frankfurt am Mein: Peter Lang, 1992. P. 95-98.

<sup>18</sup> Hedrick T. J. Jesus as Shepherd in the Gospel of Matthew (Doctoral thesis). Durham University, 2007. P. 245-249.

<sup>19</sup> Bauer D. R. The structure of Matthew's Gospel: A Study in Literary Design (Bible and Literature Series15). The Almond Press, 1989. P. 94-95.

<sup>20</sup> Rohmer C. Valeurs et paraboles. Une lecture du discours en Matthieu 13, 1-53 (Études Bibliques 66). Pende, 2013. P. 31-37.

<sup>21</sup> Нагірна проповідь (Мф. 5:1 – 8:1); апостольський дискурс (Мф. 10:5 – 11:1); дискурс у семи притчах (Мф. 13:1-53); дискурс про Церкву (Мф. 18:1 – 19:1); есхатологічний дискурс: Мф. 24:1 – 26:1. До останнього часто зараховують також дискурс Ісуса, звернений до книжників і фарисеїв в Мф. 23:1-39.

<sup>22</sup> Peabody D. B. One Gospel From Two: Mark's Use of Matthew and Luke. Trinity Press, 2002. P. 84: з точки зору історії редакції та синоптичної проблеми автор Мф. актуалізує текст Мр.

## 1.2. Мф. 5:3-16 в межах Нагірної Проповіді (Мф. 5:1 – 8:1)

Детальніший аналіз структурно-композиційного розвитку Мф. 5:1 – 8:1 дозволить прослідкувати функціональний характер та стратегічне місце Мф. 5:3-16, беручи до уваги інтерактивний аспект співвідношення секвенцій Нагірної Проповіді в межах літературної анатомії дискурсу<sup>23</sup>:

- A. простірно-комунікативне обрамлення (Мф. 5:1-2);
- B. парадигматичний вступ (Мф. 5:3-16);
- C. сповнення Закону і пророків (Мф. 5:17-20).

|                       |                          |   |
|-----------------------|--------------------------|---|
| D. «вища праведність» | D1. відносини з ближніми | шість антитез в Мф. 5:21-48   |
|                       | D2. відносини з Богом    | милостиня в Мф. 6:1-6<br>молитва в Мф. 6:7-15<br>піст в Мф. 6:16-18 |
|                       | D3. відносини з речами   | Мф. 6:19 – 7:11   |

- C'. сповнення Закону і пророків (Мф. 7:12);
- B'. парадигматичне завершення (Мф. 7:13-27);
- A'. простірно-комунікативне обрамлення (Мф. 7:28 – 8:1).

Структура Нагірної Проповіді скомпонована у формі концентричного х'язму із «вищою праведністю» в центрі (пор. Мф. 5:48; 6:33)<sup>24</sup>. Виходячи з х'ястичної структури тексту, існує тематично-змістова відповідність між секвенціями дискурсу. Коротко підсумуємо ці тематичні зв'язки для ефективного розуміння функціонального характеру Мф. 5:3-16.

Урочистий вступ в Мф. 5:1-2 (A) і урочисте завершення в Мф. 7:28 – 8:1 (A') як дійсні маркери не лише формують просторово-комунікативне

1:39, подаючи свій власний матеріал (джерелом для якого є також так зване джерело Q), який уточнює зміст навчання Ісуса в Мф. 5:1 – 8:1. А текст Мф. 8:2 переймає сюжетну лінію Мр. 1:40-45.

<sup>23</sup> Roig Cervera M. A. La estructura literaria del Evangelio de San Mateo (PhD Dissertation). Universidad Complutense de Madrid, 1995. P. 153-168: автор подає панораму пропозицій дослідників щодо літературної структури Нагірної Проповіді (Мф. 5:1 – 8:1).

<sup>24</sup> Deberge P. La justicia en el Nuevo Testamento (Cuadernos Biblicos 115). Verbo Divino: Navarra, 2003. P. 28-31: термін δικαιοσύνη («праведність \ справедливість») зустрічається 5 разів в Нагірній проповіді (Мф. 5:6.10.20; 6:1.33) та є одним із центральних понять в Мф. 5:1 – 8:1. В Мф. 5:45 є прикметник δίκαιος («праведний»), який належить до того самого семантичного поля. Термін δικαιοσύνη стосується автентичного порядку спасіння, об'явленого Ісусом, та участі у ньому віруючого, що є цілком протилежним до фальшивої релігійності книжників і фарисеїв (пор. сім звернень «горе вам...» у Мф. 23:1-39).

обрамлення Нагірної проповіді, але й накреслюють явний зв'язок між горою як образом авторитетності навчання Ісуса Христа та учнівством як результатом слухання Ісуса у ситуативному контексті та в глобальній перспективі євангельського сюжету (пор. Мт 28:16-20)<sup>25</sup>. Варто зазначити, що урочисті вирази в Мф. 5:1-2 «зійшов на гору... підійшли до нього його учні» надають текстові літургійної конотації та вказують на Ісуса Христа та Його навчання як на священну реальність. Поряд з тим текст Мф. 5:1-2 носить типологічний характер (Мф. 5:1 \ \ Вих. 24:12; Мф. 8:1 \ \ Вих 32:15), який веде до *synkrisis* між Ісусом та Мойсеєм: Ісус у порівнянні з Мойсеєм є законодавцем (Мойсей є лише посередником; пор. Гал. 3:19) та сповнює законодавство Старого Завіту, пропонуючи вищу, тобто досконалішу справедливість \ праведність<sup>26</sup>.

Посилання на закон і пророки в Мф. 5:17-20 (С) і в Мф. 7:12 (С'), у свою чергу, обрамлюють текст Мф. 5:21 – 7:11 (D), який є тематичним осердям Нагірної проповіді, де Ісус Христос об'являє «вищу» праведність чи справедливість (пор. Мф. 5:20; 6:33), авторитетно інтерпретуючи вибрані заповіді Старого Завіту. Виходячи із цього, Ісус пропонує автентичну праведність, яка не скасовує закон і пророків, але їх сповнює та реалізує (пор. Мф. 5:17). Мова йде про окремі норми, оформлені в три текстуальні блоки, тематичною віссю яких є мотив *δικαιοσύνη*<sup>27</sup>.

Секвенція Мф. 5:21-48 є першим текстуальним блоком центральної секції і представляє Ісуса Христа як повновладного та авторитетного законодавця-інтерпретатора закону Старого Завіту. Це підтверджено урочистою шестиразовою формулою *ἔρρέθη* («було сказано» в Мф. 5:21.27.31.33.38.43) і відповідним виразом *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* («а я вам кажу» в Мф. 5:22.28.32.34.39.44), який вводить інтерпретацію та актуалізацію Ісусом Христом вищенаведених законодавчих текстів Старого Завіту. Аргументація тексту оформлена відповідно до принципів мідраша *halakāh*<sup>28</sup> та стосується відносин з ближніми. Шість антитез<sup>29</sup>, які є в основі структури перикопи, формують дві тріади: перша в Мф. 5:21-32 стосується вбивства (Мф. 5:21-26; пор. Вих 20:13; пор.

<sup>25</sup> *Patte D.* Discipleship according to the Sermon on the mount: four legitimate readings, four plausible views of discipleship, and their relative values. Trinity Press International, 1996. P. 132-136.

<sup>26</sup> *Aletti J. -N.* Il Messia sofferente. Una sfida per Matteo, Marco e Luca. Saggio sulla tipologia dei Vangeli sinottici. Brescia: Queriniana, 2021. P. 79-81.

<sup>27</sup> *Stassen G. H.* The Fourteen Triads of the Sermon on the Mount (Matthew 5:21-7:12). *Journal of Biblical Literature* 2003. Vol. 122, issue 2. P. 267-308.

<sup>28</sup> *Viljoen F. P.* Jesus' halakhic argumentation on the true intention of the law in Matthew 5:21-48. *Verbum et Ecclesia*. 2013. Vol. 34, issue 1. P. 1-12.

<sup>29</sup> *Guelich R.* The Antitheses of Matthew v. 21-48: Traditional and/or Redactional? *New Testament Studies*. 1976. Vol. 22. P. 444-457.

Вт 5:17), перелюбу (Мф. 5:27-30; пор. Вих. 20:14; Вт. 5:18) та розвідного листа (Мт. 5:31-32; пор. Вт. 24:1), а друга в Мф. 5:33-48 – введена прислівником *πάλι* («теж») в Мф. 5:33 – щодо присяги (Мт. 5:33-37; пор. Лв. 19:12; Вих. 20:7; Вт. 5:11); закону таліона (Мт. 5:38-42; пор. Вих. 21:24; Лв. 24:20; Вт. 19:21); любові до ворогів (Мф. 5:43-47; пор. Лв. 19:18)<sup>30</sup>.

Мф. 6:1-18 становить другий текстуальний блок, який подає вчення Ісуса щодо сутності відносин з Богом у формі трьох класичних релігійних практик юдейської побожності: милостиня (Мф. 6:1-4), молитва (Мф. 6:5-15) і піст (Мф. 6:16-18)<sup>31</sup>. Текст спочатку наводить невідповідну поведінку чи поставу (Мф. 6:2.5.16) і згодом праведну (Мф. 6:3 і далі; Мф. 6:17 і далі). Навчання про молитву із центром з молитвою «Отче наш» в Мф. 6:9-13 представляє тематику усиновлення, згідно із якою джерелом «вищої» праведності є усвідомлення свого синівського статусу стосовно Бога Отця та у житті відповідно до цієї гідності. Не випадково, що «мотив Отця» загалом зустрічається в Мф. 5:1 – 8:1 аж 17 разів (Мф. 5,16.45.48; 6,1.4.6(двічі).8.9.14.15.18(двічі).26.32; 7,11.21), 10 з яких міститься саме в Мф. 6:1-18<sup>32</sup>. Третій текстуальний блок (Мф. 6:19 – 7:11) менш однорідний із тематичної точки зору, проте у своїй основі він подає подальше вчення Ісуса Христа щодо відносин з матеріальними речами, частково актуалізуючи вже підняті раніше теми<sup>33</sup>.

Насамкінець, простежується тематично-концептуальний зв'язок між парадигматичним вступом до Нагірної проповіді в Мф. 5:3-16 (В) із її парадигматичним висновком у Мф. 7:13-27 (В')<sup>34</sup>. Виходячи із структурно-контекстуального аналізу, блаженства в Мт 5:3-12 як програмно-спонукальні вислови знаходять свою ілюстрацію в мудрісних висловлюваннях Мф. 7:13-23. Окрім того, метафорична ампліфікація блаженств в Мф. 5:13-16 через ілюстрацію їхніх характерних якостей образом солі землі та світла світу проєктує мотив «двох доріг», що є суттєвим для притч в Мф. 7:24-27 як заклик до вибору логіки Євангелії шляхом уникнення компромісів чи подвійних стандартів<sup>35</sup>. У даному контексті варто підкреслити тематичний паралелізм

<sup>30</sup> Murani M. Il compimento della Torah. Gesù e la Scrittura in Mt 5,17-48. Bari: Edizioni Terra Santa, 2013. P. 87-89.

<sup>31</sup> Lori G. Il Discorso della montagna, dono del Padre (Mt 5,1-8,1) (Retorica Biblica). Bologna: Dehoniane, 2013. P. 98.

<sup>32</sup> Navarro L. S. La enseñanza de la montaña: comentario contextual a Mateo 5-7. Pamplona: Verbo Divino, 2005. P. 100.

<sup>33</sup> Umphrey R. A. The Role of Matthew 6:19-7:11 in the Sermon on the Mount (PhD Dissertation). Southern Baptist Theological Seminary, 2022. P. 100.

<sup>34</sup> Trites A. A. The Blessings and Warnings of the Kingdom: Matthew 5:3-12; 7:13-27. Review & Expositor. 1992. Vol. 8, issue 2. P. 183-192.

<sup>35</sup> Hartin P. J. Ethics in the Letter of James, the Gospel of Matthew, and the Didache: Their Place in Early Christian Literature / ed. by Van de Sandt H., Zangenberg J. K. Matthew, James, and

між аналогією на дім, розміщений на верху гори в Мф. 5:14б та дім, побудований на скелі в Мф. 7:24, де обидва тексти із метафорами дому використані автором як символ побудови автентичних відносин з Богом та правдивого учнівства<sup>36</sup>.

## 2. СЕМАНТИКО-СИНТАКСИЧНІ СКЛАДОВІ МФ. 5:3-16

### 2.1. Когезія та когерентність Мф. 5:3-16

На формальному рівні текст Мф. 5:3-16 становить органічно структуровану комунікативну одиницю, когезія якої базується на основі текстуальних взаємозв'язків між суміжними за семантичними полем термінів. Перш за все, існує текстуальне включення між виразами «*бо їхнє Царство Небесне*» в Мф. 5:3 і Мф. 5:10, які синонімічно та семантично пов'язані із виразами «*мене ради*» (Мф. 5:11), «*нагорода ... на небі*» (Мф. 5:12) та «*Отця, що на небі*» (Мф. 5:16)<sup>37</sup>. Даний літературний прийом акцентує увагу на провідному мотиві тексту, а саме на темі входження в життя Небесного Царства через втілення блаженств (Мф. 5:3-10.11-12) та якості життя відповідно до його новизни (Мф. 5:13-16)<sup>38</sup>. Отже, присутність терміну «*справедливість \ правда*» (*δικαιοσύνη*) в блаженстві голодних і спраглих справедливості (Мф. 5:6) та в блаженстві переслідуваних за правду (Мф. 5:10), яке програмує видиму реалізацію цієї справедливості, формує другорядну текстуальну інклюзію. Дана практика справедливості чи праведності конкретизована на основі тематичного зв'язку між Мф. 5:6.10 та Мф. 5:16, де вказівка про добрі вчинки \ діла, які є якісною характеристикою учнівства, тяжіє до концепції справедливості як цілковитої відповідності життя до норм Божого закону<sup>39</sup>.

|                                   |     |                                     |
|-----------------------------------|-----|-------------------------------------|
| 3 μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, | ὅτι | αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. |
| 4 μακάριοι οἱ πενθοῦντες,         | ὅτι | αὐτοὶ παρακληθήσονται.              |

Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings (Society of Biblical Literature Symposium 45). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008. P. 311.

<sup>36</sup> Jones P. R. On Rock or Sand? The Two Foundations (Matthew 7:24-27, Luke 6:46-49). Review and Expositor. 2012. Vol. 109. P. 240.

<sup>37</sup> Pennington J. T. Heaven and Earth in the Gospel of Matthew (Supplements to Novum Testamentum 126). Leiden-Boston: Brill, 2007. P. 242.

<sup>38</sup> Allison D. Studies in Matthew: Interpretation Past and Present. Baker Academic, 2012. P. 176-181.

<sup>39</sup> Lutz U. Matteo. Commento ai capp. 1-7. Vol. 1. Brescia: Paideia, 2006. 305 p.; Stanton G. N. A Gospel for a New People: Studies in Matthew. T&T Clark, 1992. P. 299-300.

|   |                          |   |
|---|--------------------------|---|
| 5 μακάριοι οἱ πραεῖς,                                       | ὅτι                      | αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν.  |
| 6 μακάριοι οἱ πεινῶντες<br>καὶ διψῶντες τὴν<br>δικαιοσύνην, | ὅτι                      | αὐτοὶ χορτασθήσονται.   |
| 7 μακάριοι οἱ ἐλεήμονες,                                    | ὅτι                      | αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.   |
| 8 μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ<br>καρδίᾳ,                         | ὅτι                      | αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.   |
| 9 μακάριοι οἱ<br>εἰρηνοποιοί,                               | ὅτι                      | αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.  |
| 10 μακάριοι οἱ<br>δεδιωγμένοι ἕνεκεν<br>δικαιοσύνης,        | ὅτι                      | αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.   |
|   |                          |   |
| 11 μακάριοί ἐστε,   | ὅταν                     | ὄνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἰπωσιν<br>πάν πονηρὸν καθ' ὑμῶν [ψευδόμενοι]<br>ἕνεκεν ἐμοῦ.   |
| 12 χαίρετε καὶ<br>ἀγαλλιᾶσθε,                               | ὅτι<br>οὕτως<br>γὰρ      | ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς<br>οὐρανοῖς· ἐδίωξαν τοὺς προφῆτας τοὺς πρὸ<br>ὑμῶν.  |
|   |                          |   |
| 13 Ὑμεῖς ἐστε τὸ ἅλας<br>τῆς γῆς·                           | ἐὰν δὲ                   | τὸ ἅλας μωρανθῇ, ἐν τίνι ἀλισθήσεται;<br>εἰς οὐδὲν ἰσχύει ἔτι εἰ μὴ βληθὲν ἔξω<br>καταπατεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων.   |
| 14 Ὑμεῖς ἐστε τὸ φῶς τοῦ<br>κόσμου.                         | οὐ<br>15<br>οὐδὲ<br>ἀλλ' | δύναται πόλις κρυβῆναι ἐπάνω ὄρους<br>κειμένη· καίουσιν λύχνον καὶ τιθέασιν αὐτὸν<br>ὑπὸ τὸν μόδιον ἐπὶ τὴν λυχνίαν, καὶ λάμπει<br>πᾶσιν τοῖς ἐν τῇ οἰκίᾳ |
| 16 οὕτως λαμψάτω τὸ<br>φῶς ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν<br>ἀνθρώπων,  | ὅπως                     | ἴδωσιν ὑμῶν τὰ καλὰ ἔργα καὶ δοξάσωσιν<br>τὸν πατέρα ὑμῶν τὸν ἐν τοῖς οὐρανοῖς.   |

Окрім того, дієслівний зворот *ἐστε* («*ви [ε]*») в Мф. 5:11 творить текстуальне включення із емпатичним зворотом *Ὑμεῖς ἐστε* («*ви ε*») в Мф. 5:13а.14а в контексті метафор солі землі та світла світу, демонструючи органічний зв'язок між програмою блаженств та якісними характеристиками учнів (пор. синонімічні вирази «*ваше світло*» та «*ваші добрі вчинки*» в Мф. 5:16). Як наслідок, об'єднуючим елементом тексту є ідеологічно-богословська інклюдія між виразами «*вбогі духом*» та «*нагорода ваша велика на небі*»

(Мф. 5:12): вбогість духу, з одного боку, стосується цілковитої залежності від Бога<sup>40</sup>, з іншого боку, імпліцитно вказує на співпрацю людини з Богом у ділі спасіння, виражену в Мф. 5:13-16 двома апікативними метафорами солі землі та світла світу, що має свою мету в осягненні есхатологічної нагороди (пор. Мф. 5:12). Варто сказати про текстуальний зв'язок між успадкуванням землі в Мф. 5:56 (*κληρονομήσουσιν τὴν γῆν*) та метафорою солі землі в Мф. 5:13а (*τὸ ἄλας τῆς γῆς*), оскільки тут, на землі, через реалізацію програми блаженств закладається фундамент есхатологічної участі у вічній спадщині<sup>41</sup>.

Окрім семантичних аспектів тексту, основою когезії Мф. 5:3-16 є сукупність скомпонованих в когерентну структуру фраз, тематична вісь яких послідовно розвивається в трьох менших текстуальних секвенціях: блаженства в Мф. 5:3-10 як програма Небесного Царства, перехідна ланка-заклик до аудиторії щодо актуалізації та втілення блаженств у Мф. 5:11-12 та дві апікативні метафори в Мф. 5:13-16, які функціонують як ілюстрація характерних якостей та ідентичності аудиторії.

## 2.2. Програма блаженств (Мф. 5:3-10)

Текст Мф. 5:3-10 є першою текстуальною секвенцією, яка побудована в анафоричний спосіб на основі восьмиразового повторення терміну *μακάριοι* («блаженні», пор. Мф. 5:3.4.5.6.7.8.9.10) у протазисі кожної із фраз, що з точки зору мовленнєвої типології творить комплекс макаризмів<sup>42</sup>. У межах граматичної конструкції Мф. 5:3-10 простежується емпатичне вживання прикметника *μακάριοι* із відповідною кваліфікацією (вбогі духом, плачучі, лагідні, голодні та спрагли справедливості, милосердні, миротворці, чисті серцем, переслідувані за правду), що спрямовує потік комунікації тексту. Дане вживання позначене використанням стилістичної фігури асиндетону (*ἀσύνδετον*)<sup>43</sup>, що творить просопологічну послідовність тексту та лексичний ланцюжок, який пов'язує Мф. 5:3-10 як щільну текстуальну одиницю. Восьмиразове вживання причинно-мотиваційної частки «бо» (*ὅτι*)<sup>44</sup> у речі-

<sup>40</sup> Neyrey J. H. Loss of Wealth, Loss of Family, Loss of Honor: The Cultural Context of the Original Makarisms in Q / ed. by Esler P. Modelling Early Christianity: Social-scientific Studies of the New Testament in its Context. New York: Routledge, 1995. P. 139-140.

<sup>41</sup> Miegge G. Il Sermone sul Monte. Commentario esegetico. Torino: Claudiniana, 1970. P. 41-43.

<sup>42</sup> Liou D. A comparative analysis of Psalm 1 and the Beatitudes in Matthew 5:3-12. *Conspectus*. 2016. Vol. 22, issue 9. P. 141-182.

<sup>43</sup> Decker R. J. Markan Idiolect in the Study of the Greek of the New Testament / ed. by Porter S. E., Pitts A. W. The Language of the New Testament: Context, History, and Development (Linguistic Biblical Studies 6). Leiden – Boston: Brill, 2013. P. 59-60.

<sup>44</sup> Levinsohn S. H. Is *ὅτι* an Interpretive Use Marker? / ed. by Porter S. E., Brook O'Donnell M. The Linguist as Pedagogue: Trends in the Teaching and Linguistic Analysis of the Greek New

тативній формі вводить аподозис кожної із фраз блаженств разом із теперішніми чи есхатологічними наслідками від їхнього втілення в життя. Деякі з цих програмних тверджень у другій частині містять відповідність до першої частини (наприклад, «засмучені... будуть утішені» і т.д.).

Текст Мф. 5:3-10 складається із двох збалансованих панелей з чотирма блаженствами в кожній (Мт 5:3-6 та Мт 5:7-10) і носить демонстративно-декларативний характер. Перші чотири блаженства у Мт 5:3-6 зосереджуються на темі відносин з Богом та визнанні цілковитої залежності від Бога й у своїй основі стосуються окремої особи та тяжіють до першого блаженства вбогих духом<sup>45</sup>. Мф. 5:7-10 творить другу строфу із наступних чотирьох блаженств та подає модель поведінки стосовно ближніх. І одна й друга строфа обрамлена мотивом посідання Небесного Царства<sup>46</sup>.

Простежується концептуальний зв'язок між двома панелями восьми блаженств. Перше і восьме блаженство стилістично творять передній план дискурсу Мф. 5:3-10 на основі вживання дієслів у теперішньому часі активного стану в аподозисі фраз: *αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* («бо їхнє [ε] Царство Небесне»)<sup>47</sup>. Між першим і восьмим блаженствами вміщені інші шість блаженств, аподозис яких характерний вживанням дієслів у майбутньому часі пасивного стану («будуть утішені ... успадкують землю ... наситяться ... зазнають милосердя ... побачать Бога ... синами Божими назвуться»). Цей граматичний прийом носить назву *passivum divinum*, та імпліцитно вказує на Бога як суб'єкта дії<sup>48</sup>. З точки зору дієслівного аспекту теперішній час першого і восьмого блаженства стосується статусу християн у їхньому посіданні Божого царства на основі визнання своєї цілковитої залежності від Бога (Мф. 5:3) та на практичному рівні в перенесенні різноманітних випробувань (Мф. 5:10) через видиме втілення справедливості чи праведності Божих дітей. Майбутній час мотиваційно-есхатологічної частини Мф. 5:4-9 розкриває екзистенційну позицію статусу християнина, яка базується на події Христа й осягне свою повну та остаточну реалізацію в есхатологічному майбутньому. У аподозисі Мф. 5:4-9 мова йде про Небесне Царство за допомогою взятих із Старого Завіту зображень, які на семантичному рівні є сино-

---

Testament (New Testament Monographs 11). Sheffield Phoenix Press, 2009. P. 165-167.

<sup>45</sup> *Vampa E.* L'interpretazione patristica di Mt 5, 3: 'Beati i poveri di spirito, perché di essi è il Regno dei Cieli'. *Teresianum*. 2005. Vol. 56, issue 2. P. 499-529.

<sup>46</sup> *Gourgues M.* Sur l'articulation des beatitudes. *Mattheennes (Mt 5.3-12): une proposition*. *New Testament Studies*. 1998. Vol. 44, issue 3. P. 341.

<sup>47</sup> *Mowery R. L.* The Matthean References to the Kingdom: Different Terms for Different Audiences. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. 1994. Vol. 70, issue 4. P. 398-405.

<sup>48</sup> *Jeremias J.* *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus / vol. 1.* (New Testament Library). London: S.C.M. Press, 1971. P. 9-14.

німами до концепції Небесного Царства в Мф. 5:3.10: спадщина землі (Мт 5:5 \ \ Пс. 37:11); потіха (Мт 5:4 \ \ Іс. 66:11-13); насичення (Мт 5:6; Ам. 8:11); помилування (Мт 5:7 \ \ Єр. 33:6); бачення Бога (Мт 5:8 \ \ Пс. 42:3); Боже синівство (Мт 5:9 \ \ Вих. 4:22; Ос. 11:1). Це демонструє намір автора поглибити сенс виразу «Царство Небесне» (пор. Мф. 5:3.10) із його теперішніми та есхатологічними характеристиками<sup>49</sup>.

Розвиток динаміки тексту характерний аргументативним *crescendo*, яке відображає ієрархічне «зростання» блаженств. Перше блаженство вбогих духом в Мф. 5:3 є фундаментальним, оскільки вводить того, хто вірить, в участь у Небеснім Царстві та відображає загальну поставу цілковитої залежності від Бога (див. Іс. 29:19; 61:1; Пс. 35:10)<sup>50</sup>. Два наступні блаженства в Мф. 5:4-5 уточнюють та поглиблюють сенс першого і є його розвитком та уточненням (Пс. 37:11; Ам. 8:8; Єр. 16:5)<sup>51</sup>. Кваліфікація «блаженні голодні і спрагли справедливости» в Мф. 5:6 є тематичним та богословським осердям, до якого тяжіють усі вісім блаженств (пор. Ам. 8:11)<sup>52</sup>. Два наступні блаженства в Мф. 5:7-8 безпосередньо демонструють наслідки жаги справедливості: чинити милосердя – наслідувати Бога в Його поведінці (Мф. 5:7)<sup>53</sup> із притаманною автентичністю та щирістю чистоти серця, тобто інтегральністю всієї особи (Мф. 5:8; пор. Пс. 15:2; 24:4)<sup>54</sup>. «Блаженні миротворці» в Мф. 5:9 є богословським висновком блаженств, оскільки термін «миротворці» (Прип. 10:10; Іс. 27:5) вказує на творення миру як на сповнення дару Божого спасіння тут і тепер, наслідком чого є мир і відсутність війни<sup>55</sup>. Мф. 5:10 є практичним підсумком блаженств та виражає їхнє застосування в житті, що цілком ймовірно зможе призвести до переслідування за правду \ справедливості<sup>56</sup>.

<sup>49</sup> Quarles C. The Blessings of the New Moses: An Examination of the Theological Purpose of the Matthean Beatitudes. *Journal for the Study of the Historical Jesus*. 2015. Vol. 13, issue 2-3. P. 305-325: автор наголошує на важливості Іс. 61 та інших вибраних текстів Старого Завіту як першочергового джерела для розуміння Мф. 5:3-12.

<sup>50</sup> Miegge G. *Il Sermone sul Monte*. Commentario esegetico. Torino: Claudiniana, 1970. P. 30-36: вираз «вбогі духом» міститься в документах Кумрану (пор. 1QM 14:7).

<sup>51</sup> Powell M. A. *Matthew's Beatitudes: Reversals and Rewards of the Kingdom*. Catholic Biblical Quarterly. 1996. Vol. 58, issue 3. P. 464-465.

<sup>52</sup> Przybylski B. *Righteousness in Matthew and his World of Thought* (Society for New Testament Studies Monograph Series 41). Cambridge University Press, 1981. P. 96-99.

<sup>53</sup> Stock K. *Discorso della montagna Mt. 5-7: Le Beatitudini*. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1988. P. 87-88: милосердя в С.З. було приписане переважно Богові (Вих. 34:6; 2 Хр. 30:9; Пс. 86:15 та ін.) і дуже рідко людині (пор. Прип. 11:17).

<sup>54</sup> Betz H. D. *The Sermon on the Mount A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain* (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49). Fortress Press, 1995. P. 134.

<sup>55</sup> Hanson P. D. *War and Peace in the Hebrew Bible*. Union Seminary Review. 1984. Vol. 38, issue 4. P. 341-362.

<sup>56</sup> Betz H. D. *Essays on the Sermon on the Mount*. Fortress Press, 1985. P. 22-24.

### 2.3. Заклик до актуалізації блаженств (Мф. 5:11-12)

Текст Мф. 5:11-12 є другою текстуальною секвенцією, яка носить спонукальний характер та спрямована як заклик до аудиторії із метою втілення блаженств. Перш за все, текстура Мф. 5:11-12 є дієслівною у своїй основі і характерна переходом до другої особи множини, що творить атмосферу заклику до аудиторії («ви... вас... ваша... вами») та скеровує дискурсивний потік до практичної актуалізації програми блаженств. Варто підкреслити, що Мт 5:11-12 не є дев'ятим і десятим блаженствами, хоча вираз «блаженні ви» (Мт 5:11) і «радійте і веселіться» (Мф. 5:12) тяжіє до контексту блаженства<sup>57</sup>. Окрім заклику до аудиторії, текст Мф. 5:11-12 є деталізацією та конкретизацією восьмого блаженства (пор. Мф. 5:10), що граматично позначене вживанням підрядного сполучника *ὅταν* («коли» в Мф. 5:11), який перериває інтенсивне повторення причинно-мотиваційної частки *ὅτι* («бо») в Мф. 5:3-10. Вжиток пасивного способу дієслів майбутнього часу в аподозисі Мф. 5:11 («будуть зневажати..., гонити та вигворювати всяке лихо, обмовляючи») у діаметральний спосіб протиставляється вжитку *passivum divinum* в аподозисі Мф. 5:4-9, де Бог був суб'єктом дії дієслів пасивного стану. З іншого боку, ці майбутні дієслова підпорядковані теперішньому часу імперативів *χαίrete καὶ ἀγαλλιᾶσθε* («радійте та веселіться») і номінальної фрази «нагорода ваша велика на небі» (Мф. 5:12), оскільки майбутні переслідування не можуть усунути радості від теперішнього посідання Небесного Царства та очікування його остаточного сповнення в есхатологічному майбутньому<sup>58</sup>.

Два заключні імперативи в протазисі Мф. 5:12 переривають дієслівний потік фраз майбутнього часу в Мф. 5:11 та скеровують рух аргументації тексту до пророчої типології. Причинно-мотиваційна частка *ὅτι* («бо») вводить мотив есхатологічної нагороди як джерела радості та блаженства, а прислівник *οὕτως* («так бо») у поєднанні із емпатичним сполучником *γάρ*, який носить мотиваційний сенс (досл. «дійсно»), вводить пророчу типологію як органічну частину ідентичності учнівства. Вона базується на минулому історії спасіння та досвіді Божих пророків («так бо переслідували про-

<sup>57</sup> Chan Y. S. L. *The Ten Commandments and the Beatitudes: Biblical Studies and Ethics for Real Life*. Rowman & Littlefield Publishers, 2012. P. 219-220.

<sup>58</sup> Green H. B. *Matthew, Poet of the Beatitudes* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 203). Sheffield Academic Press, 2001. P. 245-251; Patte D. *The Gospel According to Matthew: A Structural Commentary on Matthew's Faith*. Fortress Press, 1987. P. 69.

років, які були перед вами»), оскільки теперішні скорботи єднають учнів із долею пророків Старого Завіту<sup>59</sup>.

#### 2.4. Дві аплікативні метафори (Мф. 5:13-16)

Мф. 5:13-16 як третя текстуальна секвенція парадигматичного вступу до Нагірної Проповіді є безпосередньо пов'язана із попереднім запрошенням Ісуса Христа до втілення блаженств в Мф. 5:11-12. Звернення до аудиторії в другій особі множини переймає попередній комунікативний потік фраз і водночас надає аргументації нових акцентів, окреслюючи ідентичність та статус адресатів за допомогою двох аплікативних метафор: солі землі та світла світу<sup>60</sup>, проілюстрованих у формі коротких притч. В основі фраз лежить демонстрація як позитивних, так і негативних аспектів солі землі та світла світу.

Структура тексту Мф. 5:13-16 творить щільну систему паралельних між собою декларативних (Мф. 5:13а.14а) та протиставних фраз (Мф. 5:13б.14б-15), які гармонійно узгоджуються із заключним імперативом Мф. 5:16. Спочатку слідує ствердження із подальшим запереченням (Мф. 5:13б.14б-15), а допоміжні частки (*ἐάν δέ* в Мф. 5:13б та *οὐδὲ* в Мф. 5:14б-15) координують рух аргументації, скеровуючи її плін до програмно-спонукального висновку в Мф. 5:16, введеного прислівниками *οὕτως* («так ...») та *ὅπως* («щоб»)<sup>61</sup>.

Подвійний вжиток синтагми із займенникового звороту *ὑμεῖς* із дієсловом *ἔστε* в протазисі Мф. 5:13а творить дискурсивну емфазу, метою якої є акцент на ідентичності аудиторії. Стверджувальний спосіб аргументації Мф. 5:13а вводить першу ілюстративну метафору солі землі, якій слідує протиставлення, позначене в Мф. 5:13б комбінацією умовної (*ἐάν*) та сполучної (*δέ*) часток у межах риторичного запитання про непотрібність звітрілої солі та ілюстративної притчі про її утилізацію. Дієслово *μωρανθῆ*<sup>62</sup> («звітріє») в Мф. 5:13 стосується не стільки фізичних аспектів солі, яка втратила солоність

<sup>59</sup> Baasland E. Radical Philosophy of Life. Studies on the Sermon on the Mount (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 454). Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. P. 469.

<sup>60</sup> Вибір даних метафор відображає як біблійні мотиви (Лв. 2:13; Чис. 18:19; Пс. 119:105), так і античну ментальність щодо фундаментальних аспектів побуту людини: сіль як очисник та консерватор, а світло як посередник бачення та пізнання. Пор. Navarro L. S. La enseñanza de la montaña: comentario contextual a Mateo 5-7. Pamplona: Verbo Divino, 2005. P. 100.

<sup>61</sup> Kodjak A. A Structural Analysis of the Sermon on the Mount (Religion and Reason 34). Berlin: de Gruyter, 1986. P. 75-81.

<sup>62</sup> Olmstead W. G. Matthew 1-14: A Handbook on the Greek Text. Baylor University Press, 2019. P. 82.

через присутність у ній різного роду домішок, скільки якісних аспектів віри та розуміння. Наголошення на непотрібності звітрілої солі підтверджене прогресивним *decrescendo* в Мф. 5:13б, а саме, «ні на що не придатна» та «викинути її геть, щоб топтали люди»<sup>63</sup>.

Стверджувальний характер метафори світла світу в Мф. 5:14а плавно переходить у протиставлення (Мф. 5:14б-15), введене подвійним вжитком заперечних часток (*οὐ... οὐδέ*), а його параболічна форма розширює ідею вартості світла. Перша заперечна частка (*οὐ*) вводить притчу про місто на горі, яке не може сховатися, а друга (*οὐδέ*) – притчу про дім та світильник, акцентуючи за допомогою координаційного сполучника *καί*. Дві короткі притчі є комплементарними одна стосовно іншої в часово-просторовому контексті та носять когнітивний характер засвоєння логіки Небесного Царства із його прагматичними аспектами. Таким чином, текст прогресивно зосереджується на метафорі світла та його цінності, що буде розвинуто в Мф. 5:16 з точки зору програмно-спонукальної стратегії тексту<sup>64</sup>.

Текст Мф. 5:16 є кліматичним пунктом прибуття аргументації перикопи та з синтаксичної точки зору характерний зміною дієслівних форм. Перш за все, прислівник *οὕτως* («так») вводить наказову форму аориста третьої особи однини *λαμπάτω* («нехай світить»), яка ототожнює світло з добрими вчинками, а прислівник мети *ὅπως* («щоб») вводить умовні аористи третьої особи множини *ἴδωσιν* (досл. «бачили») та *δοξάσωσιν* («прославляли»). На граматичному рівні чергування наказового та умовного способів дієслів вказує на остаточну мету втілення блаженств, яка полягає в участі у житті Небесного Царства (пор. Мф. 5:3.10), свідченні цієї Божественної якості життя світові та прославлення Небесного Отця<sup>65</sup>.

### 3. ПРАГМАТИЧНА СКЛАДОВА МФ. 5:3-16

Аналіз контекстуальних, структурних, синтаксичних та семантичних аспектів Мф. 5:3-16 органічно веде до кінцевого етапу статті, а саме – окреслення прагматичної фокалізації тексту, що є вирішальним для розуміння його стратегії. Комунікативно-прагматичні аспекти тексту підтверджені типологією мовленнєвого жанру, оскільки текст Мф. 5:3-16 характерний поєд-

<sup>63</sup> Grasso S. Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico. Roma: Città Nuova, 2014. P. 156.

<sup>64</sup> Fabris R. Matteo. Traduzione e commento di Rinaldo Fabris. Roma: Borla, 1998. P. 131-132.

<sup>65</sup> Betz H. D. The Sermon on the Mount A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49). Fortress Press, 1995. P. 163-165.

нанням «макаризмів»<sup>66</sup> в Мф. 5:3-12 та оформлених в жанрі *מִשָּׁל* (*māshāl*)<sup>67</sup> параболічних висловлювань в Мф. 5:13-16, метою яких є накреслити оперативну модель для наслідування, а вираз «добрі вчинки» в Мф. 5:16 функціонує як стисла характеристика блаженств. Декларативні фрази «макаризмів» в Мф. 5:3-10 окреслюють ідентичність та статус блаженних поряд із апеляцією Ісуса Христа до аудиторії в Мф. 5:11-12, а дві аплікативні метафори в Мф. 5:13-16 ілюструють якісні характеристики та статус учнів із вказівками на їхню місію та завдання у світі, оформлене у стилі «двох доріг»<sup>68</sup>. Перформативні аспекти вчення Ісуса ведуть до засвоєння парадоксальної логіки Небесного Царства та його стандартів<sup>69</sup> задля осягнення есхатологічної нагороди, а метафори солі землі та світла світу функціонують як символи формування характеру аудиторії у їхніх вертикальних (людина-Бог) і горизонтальних (людина-людина; людина-світ) стосунках як відповідальність за втілення програми блаженств<sup>70</sup>. Подібно до пророків Ізраїлю, спільнота учнів буде переслідувана за свою відданість праведності та Небесному Царству. Однак, це є приводом для радості через велику нагороду, яку вони мають на небі (Мф. 5:12). Світ неминуче помічає їхні добрі вчинки (Мф. 5:16), які за своєю суттю не можуть бути непоміченими (Мф. 5:15), і це парадоксально призводить до того, що учні стаються світлом для всіх народів (пор. Мф. 28:16-20), своїм свідченням випромінюючи світло Отця та Ісуса Христа (пор. Мф. 4:16)<sup>71</sup>.

У межах інтертекстуальних зв'язків текст Мф. 5:3-16 демонструє семантико-прагматичну тяглість із Старим Завітом та водночас його актуалізацію у світлі події Христа та Його вчення. Як наслідок, парадигматичний вступ до Нагірної проповіді у своїй основі містить імпліцитну христологію як основу

<sup>66</sup> *Островський Р.* Богословські аспекти Нагірної проповіді (Мт 5:3-12). Наукові записки УКУ: Богослов'я. 2015. Vol. 2. P. 80-84; *Vila Porras C.* De la exégesis de las bienaventuranzas a su praxis cristiana *Mateo 5*, 3-10. *Cuestiones Teológicas*. 2013. Vol. 40, issue 93. P. 190-192.

<sup>67</sup> Термін *מִשָּׁל* (*māshāl*) походить від дієслова *מָשַׁל* (*māshal*), яке означає «домінувати, скеровувати, управляти». Тому, *מִשָּׁל* скерує життя людини в напрямку життя згідно із принципами Божої мудрості. Пор. *Curkpatrick S.* Between *māshal* and *parable*: «likeness» as a metonymic enigma. *Horizons in Biblical Theology*. 2002. Vol. 24, issue 1. P. 58-71.

<sup>68</sup> *Paschke B.* *Matthäus 5,13-16 als Antizipation des nachösterlichen Missionsbefehls?: narrativ-kritische Überlegungen.* *European journal of theology*. 2012. Vol. 21, issue 2. P. 100-106.

<sup>69</sup> *Neyrey J. H.* Honor and Shame in the Gospel of Matthew Paperback. Westminster John Knox Press, 1998. P. 187-189.

<sup>70</sup> *Pennington J. T.* Heaven and Earth in the Gospel of Matthew (Supplements to *Novum Testamentum* 126). Leiden-Boston: Brill, 2007. 346 p.; *Culpepper R. A.* *Matthew. A Commentary* (New Testament Library). Westminster John Knox Press, 2021. P. 168; *Talbert C. H.* *Matthew* (Paideia). Baker Academic, 2010. P. 79-80.

<sup>71</sup> *Overman J. A.* *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community.* Fortress Press, 1990. P. 95.

для наслідування. Сам Ісус є втіленням Блаженств: Ісус виявляв лагідність (Мф. 11:29; 21:5); сумував та тужив (Мф. 26:36-37); чинив справедливість і сповнив усе до кінця (Мф. 3:15; 27:19); був милосердним (Мф. 9:27; 15:22; 17:15; 20:30-31); був переслідуваний (Мф. 26:1 – 27:66). Авторитетне навчання Ісуса Христа проілюстроване в Його житті та стає моделлю для наслідування. Тому, в кінцевому результаті Мф. 5:3-16 – це досконалий автопортрет Ісуса Христа та втілення радості, яку приносить Царство Небесне<sup>72</sup>, а ілюстративні метафори про місто на горі (Мф. 5:15; пор. Іс. 2:3-4) та світло світу (Мф. 5:14; пор. Ів. 9:4) у символічний спосіб посилається на навчання Ісуса та постанови нової спільноти Месії, яка, крокуючи з підніжжя гори блаженств, живе автентичною праведністю та несе світло Бога у світ<sup>73</sup>.

**Висновки.** Комунікативно-прагматичний підхід до аналізу Мф. 5:3-16 сприяє ефективному розумінню комунікативної стратегії та прагматичної фокалізації дискурсу Ісуса Христа. У межах статті здійснено аналіз літературно-ситуативного, синтаксично-семантичного та прагматичного аспектів мовлення в межах герменевтичного окреслення їхнього тісного зв'язку з біблійною екзегезою:

- літературно-ситуативний контекст показав місце та роль Мф. 5:3-16 в межах Нагірної проповіді (Мф. 5:1 – 8:1) і його функцію як парадигматичного вступу щодо побудови фундаментальних вимог для автентичної праведності (пор. Мф. 5:21 – 7:11). Підкреслено тематично-концептуальний зв'язок Мф. 5:3-16 із Мф. 7:13-27 як парадигматичне завершення до Нагірної проповіді на основі тематики учнівства та мотиву «двох доріг»;
- аналіз синтаксично-семантичних складових Мф. 5:3-16 продемонстрував когерентність і когезію перикопи в її менших секвенціях: програма блаженств в комплексі демонстративно-декларативних фраз (Мф. 5:3-10) із безпосередньою апеляцією до аудиторії та закликом до втілення блаженств (Мф. 5:11-12); ампліфікацію даних мотивів через метафорично-параболічну аргументацію Мф. 5:13-16, яка вказує на характерні якості практики блаженств та учнівства;
- аналіз лінгвістично-комунікативних аспектів (літературно-ситуативний контекст, синтаксис та семантика) органічно веде до ідентифіка-

<sup>72</sup> Meier J. P. The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel. Paulist Press, 1979. P. 63.

<sup>73</sup> Garland D. E. Reading Matthew: A Literary and Theological Commentary (Reading the New Testament). Smyth & Helwys Publishing, 2001. P. 60; Howell D. B. Matthew's Inclusive Story: A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 42). Sheffield Academic Press, 1990. P. 132: відсутність часових вказівок в Мт 5:3-16 вказує на актуальність вчення Ісуса для християн всіх часів і пір.

- ції прагматичної фокалізації дискурсу Ісуса Христа в Мф. 5:3-16. У своїй основі прагматичні складові дискурсу накреслюють програму для наслідування та містять імпліцитну христологію, де Особа Ісуса Христа є прикладом *par excellence* втілення програми Небесного Царства в її теперішніх та есхатологічних аспектах;
- об'єктом подальших досліджень може стати аналіз контекстуальних та богословських зв'язків Мф. 5:3-16 із Мф. 7:13-27 як парадигматичного висновку до Нагірної проповіді Ісуса.

### Список джерел і літератури:

1. *Святе Письмо Старого і Нового Завіту*: в 2-х ч. / пер. о. І. Хоменко; повний пер., здійснений за оригін. євр., араб. та грец. текстами. Київ: Місіонер, 2008. Ч. 1: Старий Завіт. 1126 с.; Ч. 2: Новий Завіт. 350 с.
2. Aland B., Aland K., Karavidopoulos J., Martini C. M., Metzger B. M. *Novum Testamentum Graece*. 28th rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012. 1728 p.
3. Островський Р. Богословські аспекти Нагірної проповіді (Мт 5:3-12). Наукові записки УКУ: Богослов'я. 2015. Vol. 2. P. 80-84.
4. Acosta R. *Justicia y Reino de los Cielos: análisis literario de las Bienaventuranzas de Mateo*. Theologica Xaveriana. 2003. Vol. 147. P. 317-348.
5. Aletti J. -N. *Il Messia sofferente. Una sfida per Matteo, Marco e Luca. Saggio sulla tipologia dei Vangeli sinottici*. Brescia: Queriniana, 2021. 176 p.
6. Allison D. *Studies in Matthew: Interpretation Past and Present*. Baker Academic, 2012. P. 176-181.
7. Baasland E. *Radical Philosophy of Life. Studies on the Sermon on the Mount (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 454)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020. 685 p.
8. Bauer D. R. *The structure of Matthew's Gospel: A Study in Literary Design (Bible and Literature Series 15)*. The Almond Press, 1989. P. 94-95.
9. Berner U. *Die Bergpredigt: Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert*. Vandenhoeck & Ruprecht, 1985. 290 p.
10. Betz H. D. *Essays on the Sermon on the Mount*. Fortress Press, 1985. 192 p.
11. Betz H. D. *The Sermon on the Mount A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Fortress Press, 1995. 736 p.
12. Chan Y. S. L. *The Ten Commandments and the Beatitudes: Biblical Studies and Ethics for Real Life*. Rowman & Littlefield Publishers, 2012. 284 p.
13. Carter W. *Narrative/Literary Approaches to Matthean Theology: the 'Reign of the Heavens' as an Example (Mt. 4.17-5.12)*. *Journal for the Study of the New Testament*. 1997. Vol. 20, issue 67. P. 14-24.

14. *Culpepper R. A. Matthew. A Commentary (New Testament Library). Westminster John Knox Press, 2021. 664 p.*
15. *Curkpatrick S. Between mashal and parable: «likeness» as a metonymic enigma. Horizons in Biblical Theology. 2002. Vol. 24, issue 1. P. 58-71.*
16. *De Sousa Silva C. Abordagem pragmatológica de textos bíblicos. Perspectiva teológica. 2019. Vol. 51, issue 2. P. 297-311.*
17. *Deberge P. La justicia en el Nuevo Testamento (Cuadernos Biblicos 115). Verbo Divino: Navarra, 2003. 64 p.*
18. *Decker R. J. Markan Idiolect in the Study of the Greek of the New Testament / ed. by Porter S. E., Pitts A. W. The Language of the New Testament: Context, History, and Development (Linguistic Biblical Studies 6). Leiden – Boston: Brill, 2013. P. 59-60.*
19. *Du Toit A. B. Analysis of the structure of MT 4:23-5:48. Neotestamentica. 1977. Vol. 11, issue. 1. P. 35-36.*
20. *Fai E. The Old Testament in Matthew's Gospel. The American Journal of Biblical Theology. 2022. Vol. 26, issue 31. P. 4-5.*
21. *Fabris R. Matteo. Traduzione e commento di Rinaldo Fabris. Roma: Borla, 1998. 704 p.*
22. *Garland D. E. Reading Matthew: A Literary and Theological Commentary (Reading the New Testament). Smyth & Helwys Publishing, 2001. 296 p.*
23. *Gourgues M. Sur l'articulation des beatitudes. Mattheennes (Mt 5.3-12): une proposition. New Testament Studies. 1998. Vol. 44, issue 3. P. 341.*
24. *Grasso S. Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico. Roma: Città Nuova, 2014. 974 p.*
25. *Green H. B. Matthew, Poet of the Beatitudes (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 203). Sheffield Academic Press, 2001. 352 p.*
26. *Grilli M. Autore e lettore: il problema della comunicazione nell'ambito dell'esegesi biblica. Gregorianum. 1993. Vol. 74, issue 3. P. 447-450.*
27. *Grilli M., Langner C. Comentario al Evangelio de Mateo (Evangelio y Cultura 5). Verbo Divino, 2011. 760 p.*
28. *Grilli M. Comunità e Missione: le direttive di Matteo (Theologie XXIII). Frankfurt am Mein: Peter Lang, 1992. 361 p.*
29. *Grilli M. Evento comunicativo e interpretazione di un testo biblico. Gregorianum. 2002. Vol. 83, issue 4. P. 655-678.*
30. *Grilli M. Importancia de la lingüística pragmática en la hermenéutica bíblica. Revista Bíblica. 2020. Vol. 82, issue 1-2. P. 143-66.*
31. *Grilli M. Interpretação e ação: a instância pragmática do texto bíblico / ed. by Grilli M., Giudi V., Obara E. M. Comunicação e pragmática na exegese bíblica. Sao Paulo: Paulinas, 2020. P. 21-56.*
32. *Grilli M. Vangeli sinottici e Atti degli apostoli (Fondamenta). Bologna: Dehoniane, 2016. 304 p.*
33. *Guelich R. The Antitheses of Matthew v. 21–48: Traditional and/or Redactional? New Testament Studies. 1976. Vol. 22. P. 444-457.*

34. *Hanson P. D.* War and Peace in the Hebrew Bible. *Union Seminary Review*. 1984. Vol. 38, issue 4. P. 341-362.
35. *Hartin P. J.* Ethics in the Letter of James, the Gospel of Matthew, and the Didache: Their Place in Early Christian Literature / ed. by Van de Sandt H., Zangenberg J. *K. Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings (Society of Biblical Literature Symposium 45)*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008. P. 311.
36. *Hedrick T. J.* Jesus as Shepherd in the Gospel of Matthew (Doctoral thesis). Durham University, 2007. 388 p.
37. *Howell D. B.* Matthew's Inclusive Story: A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel (*Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 42*). Sheffield Academic Press, 1990. 304 p.
38. *Jeremias J.* *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus* / vol. 1. (New Testament Library). London: S.C.M. Press, 1971. 330 p.
39. *Jones P. R.* On Rock or Sand? The Two Foundations (Matthew 7:24-27, Luke 6:46-49). *Review and Expositor*. 2012. Vol. 109. P. 240.
40. *Kissinger W. S.* *The Sermon on the Mount: A History of Interpretation And Bibliography (ATLA Bibliography Series 3)*. Scarecrow Press, 1975. 310 p.
41. *Kodjak A.* *A Structural Analysis of the Sermon on the Mount (Religion and Reason 34)*. Berlin: de Gruyter, 1986. 244 p.
42. *Levinsohn S. H.* Is ὄτι an Interpretive Use Marker? / ed. by Porter S. E., Brook O'Donnell M. *The Linguist as Pedagogue: Trends in the Teaching and Linguistic Analysis of the Greek New Testament (New Testament Monographs 11)*. Sheffield Phoenix Press, 2009. P. 165-167.
43. *Lioy D.* A comparative analysis of Psalm 1 and the Beatitudes in Matthew 5:3-12. *Conspectus*. 2016. Vol. 22, issue 9. P. 141-182.
44. *Lori G.* *Il Discorso della montagna, dono del Padre (Mt 5,1-8,1) (Retorica Biblica)*. Bologna: Dehoniane, 2013. 264 p.
45. *Lutz U.* *Matteo. Commento ai capp. 1-7*. Vol. 1. Brescia: Paideia, 2006. 632 p.
46. *Meier J. P.* *Matthew (New Testament Message 3)*. Wilmington: Michael Glazier, 1980. 396 p.
47. *Meier J. P.* *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel*. Paulist Press, 1979. 280 p.
48. *Miegge G.* *Il Sermone sul Monte. Commentario esegetico*. Torino: Claudiniana, 1970. 284 p.
49. *Mowery R. L.* *The Matthean References to the Kingdom: Different Terms for Different Audiences. Ephemerides Theologicae Lovanienses*. 1994. Vol. 70, issue 4. P. 398-405.
50. *Murani M.* *Il compimento della Torah. Gesù e la Scrittura in Mt 5,17-48*. Bari: Edizioni Terra Santa, 2013. P. 87-89.
51. *Navarro L. S.* *La enseñanza de la montaña: comentario contextual a Mateo 5-7*. Pamplona: Verbo Divino, 2005. 214 p.
52. *Neyrey J. H.* *Loss of Wealth, Loss of Family, Loss of Honor: The Cultural Context of the Original Makarisms in Q* / ed. by Esler P. *Modelling Early Christianity: Social-*

- scientific Studies of the New Testament in its Context. New York: Routledge, 1995. P. 139-140.
53. *Neyrey J. H.* Honor and Shame in the Gospel of Matthew Paperback. Westminster John Knox Press, 1998. 296 p.
54. *Olmstead W. G.* Matthew 1-14: A Handbook on the Greek Text. Baylor University Press, 2019. 456 p.
55. *Overman J. A.* Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community. Fortress Press, 1990. 176 p.
56. *Paschke B.* Matthäus 5,13-16 als Antizipation des nachösterlichen Missionsbefehls?: narrativ-kritische Überlegungen. European journal of theology. 2012. Vol. 21, issue 2. P. 100-106.
57. *Patte D.* Discipleship according to the Sermon on the mount: four legitimate readings, four plausible views of discipleship, and their relative values. Trinity Press International, 1996. 416 p.
58. *Patte D.* The Gospel According to Matthew: A Structural Commentary on Matthew's Faith. Fortress Press, 1987. 432 p.
59. *Peabody D. B.* One Gospel From Two: Mark's Use of Matthew and Luke. Trinity Press, 2002. 448 p.
60. *Pennington J. T.* Heaven and Earth in the Gospel of Matthew (Supplements to Novum Testamentum 126). Leiden-Boston: Brill, 2007. 416 p.
61. *Powell M. A.* Matthew's Beatitudes: Reversals and Rewards of the Kingdom. Catholic Biblical Quarterly. 1996. Vol. 58, issue 3. P. 464-465.
62. *Przybylski B.* Righteousness in Matthew and his World of Thought (Society for New Testament Studies Monograph S. 41). Cambridge University Press, 1981. 200 p.
63. *Quarles C.* The Blessings of the New Moses: An Examination of the Theological Purpose of the Matthean Beatitudes. Journal for the Study of the Historical Jesus. 2015. Vol. 13, issue 2-3. P. 305-325.
64. *Rohmer C.* Valeurs et paraboles. Une lecture du discours en Matthieu 13, 1-53 (Études Bibliques 66). Pende, 2013. P. 31-37.
65. *Roig Cervera M. A.* La estructura literaria del Evangelio de San Mateo (PhD Dissertation). Universidad Complutense de Madrid, 1995. 289 p.
66. *Stanton G. N.* A Gospel for a New People: Studies in Matthew. T&T Clark, 1992. 440 p.
67. *Stassen G. H.* The Fourteen Triads of the Sermon on the Mount (Matthew 5:21-7:12). Journal of Biblical Literature 2003. Vol. 122, issue 2. P. 267-308.
68. *Stock K.* Discorso della montagna Mt. 5-7: Le Beatitudini. Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1988. 135 p.
69. *Talbert C. H.* Matthew (Paideia). Baker Academic, 2010. 400 p.
70. *Trites A. A.* The Blessings and Warnings of the Kingdom: Matthew 5:3-12; 7:13-27. Review & Expositor. 1992. Vol. 8, issue 2. P. 183-192.
71. *Umphrey R. A.* The Role of Matthew 6:19-7:11 in the Sermon on the Mount (PhD Dissertation). Southern Baptist Theological Seminary, 2022. P. 100.
72. *Vampa E.* L'interpretazione patristica di Mt 5, 3: 'Beati i poveri di spirito, perché di essi è il Regno dei Cieli'. Teresianum. 2005. Vol. 56, issue 2. P. 499-529.

73. Vila Porras C. De la exégesis de las binaventuranzas a su praxis cristiana Mateo 5,3-10. Cuestiones teológicas. 2013. Vol. 40, issue 39. P. 173-196.
74. Viljoen F. P. Jesus' halakhic argumentation on the true intention of the law in Matthew 5:21–48. Verbum et Ecclesia. 2013. Vol. 34, issue 1. P. 1-12.

### References:

1. *Sviatе Pysmo Staroho i Novoho Zavitu*: v 2-kh ch. (2008) / per. o. I. Khomenko; povnyi per., zdiisnenyi za oryhin. yevr., aram. ta hrets. tekstamy. Kyiv: Misioner.
2. Aland B., Aland K., Karavidopoulos J., Martini C. M., Metzger B. M. (2012). *Novum Testamentum Graece*. 28th rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft [In Greek].
3. Ostrovsky R. (2015). Theological Aspects of the Sermon on the Mount (Matthew 5:3-12). *Analecta of the UCU: Theology*. Vol. 2.
4. Acosta R. (2003). Justicia y Reino de los Cielos: análisis literario de las Bienaventuranzas de Mateo. *Theologica Xaveriana*. Vol. 147 [in Spanish].
5. Aletti J. -N. (2021). Il Messia sofferente. Una sfida per Matteo, Marco e Luca. Saggio sulla tipologia dei Vangeli sinottici. Brescia: Queriniana [in Italian].
6. Allison D. (2012). *Studies in Matthew: Interpretation Past and Present*. Baker Academic [in English].
7. Baasland E. (2020). *Radical Philosophy of Life. Studies on the Sermon on the Mount (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 454)*. Tübingen: Mohr Siebeck [in German].
8. Bauer D. R. (1989) *The structure of Matthew's Gospel: A Study in Literary Design (Bible and Literature Series 15)*. The Almond Press [in English].
9. Berner U. (1985). *Die Bergpredigt: Rezeption und Auslegung im 20. Jahrhundert*. Vandenhoeck & Ruprecht [in German].
10. Betz H. D. (1985). *Essays on the Sermon on the Mount*. Fortress Press [in English].
11. Betz H. D. (1995). *The Sermon on the Mount A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Fortress Press [in English].
12. Chan Y. S. L. (2012). *The Ten Commandments and the Beatitudes: Biblical Studies and Ethics for Real Life*. Rowman & Littlefield Publishers [in English].
13. Carter W. (1997). Narrative/Literary Approaches to Matthean Theology: the 'Reign of the Heavens' as an Example (Mt. 4.17-5.12). *Journal for the Study of the New Testament*. Vol. 20, issue 67 [in English].
14. Culpepper R. A. (2021). *Matthew. A Commentary (New Testament Library)*. Westminster John Knox Press [in English].
15. Curkpatrick S. (2002). Between mashal and parable: «likeness» as a metonymic enigma. *Horizons in Biblical Theology*. Vol. 24, issue 1 [in English].
16. De Sousa Silva C. (2019). Abordagem pragmatolinguística de textos bíblicos. *Perspectiva teológica*. Vol. 51, issue 2 [in Portuguese].

17. *Deberge P.* (2003). *La justicia en el Nuevo Testamento* (Cuadernos Biblicos 115). Verbo Divino: Navarra [in Spanish].
18. *Decker R. J.* (2013). *Markan Idiolect in the Study of the Greek of the New Testament* / ed. by Porter S. E., Pitts A. W. *The Language of the New Testament: Context, History, and Development* (Linguistic Biblical Studies 6). Leiden – Boston: Brill [in English].
19. *Du Toit A. B.* (1977). Analysis of the structure of MT 4:23-5:48. *Neotestamentica*. Vol. 11, issue. 1 [in English].
20. *Fai E.* (2022). The Old Testament in Matthew's Gospel. *The American Journal of Biblical Theology*. Vol. 26, issue 31 [in English].
21. *Fabris R.* (1998). *Matteo. Traduzione e commento di Rinaldo Fabris*. Roma: Borla [in Italian].
22. *Garland D. E.* (2001). *Reading Matthew: A Literary and Theological Commentary* (Reading the New Testament). Smyth & Helwys Publishing [in English].
23. *Gourgues M.* (1998). Sur l'articulation des beatitudes. *Mattheennes (Mt 5.3-12): une proposition*. *New Testament Studies*. Vol. 44, issue 3 [in French].
24. *Grasso S.* (2014). *Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*. Roma: Città Nuova [in Italian].
25. *Green H. B.* (2001). *Matthew, Poet of the Beatitudes* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 203). Sheffield Academic Press [in English].
26. *Grilli M.* (1993). Autore e lettore: il problema della comunicazione nell'ambito dell'esegesi biblica. *Gregorianum*. Vol. 74, issue 3 [in Italian].
27. *Grilli M., Langner C.* (2011). *Comentario al Evangelio de Mateo* (Evangelio y Cultura 5). Verbo Divino [in Spanish].
28. *Grilli M.* (1992). *Comunità e Missione: le direttive di Matteo* (Theologie XXIII). Frankfurt am Mein: Peter Lang [in Italian].
29. *Grilli M.* (2002). Evento comunicativo e interpretazione di un testo biblico. *Gregorianum*. Vol. 83, issue 4 [in Italian].
30. *Grilli M.* (2020). Importancia de la lingüística pragmática en la hermenéutica bíblica. *Revista Bíblica*. Vol. 82, issue 1-2 [in Spanish].
31. *Grilli M.* (2020). *Interpretação e ação: a instância pragmática do texto bíblico* / ed. by Grilli M., Giudi V., Obara E. M. *Comunicação e pragmática na exegese bíblica*. Sao Paolo: Paulinas [in Spanish].
32. *Grilli M.* (2016). *Vangeli sinottici e Atti degli apostoli* (Fondamenta). Bologna: Dehoniane [in Italian].
33. *Guelich R.* (1976). The Antitheses of Matthew v. 21–48: Traditional and/or Redactional? *New Testament Studies*. Vol. 22 [in English].
34. *Hanson P. D.* (1984). War and Peace in the Hebrew Bible. *Union Seminary Review*. Vol. 38, issue 4 [in English].
35. *Hartin P. J.* (2008). Ethics in the Letter of James, the Gospel of Matthew, and the Didache: Their Place in Early Christian Literature / ed. by Van de Sandt H., Zangenberg J. K. *Matthew, James, and Didache: Three Related Documents in Their Jewish and Christian Settings* (Society of Biblical Literature Symposium 45). Atlanta: Society of Biblical Literature [in English].

36. *Hedrick T. J.* (2007). *Jesus as Shepherd in the Gospel of Matthew* (Doctoral thesis). Durham University [in English].
37. *Howell D. B.* (1990). *Matthew's Inclusive Story: A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 42). Sheffield Academic Press [in English].
38. *Jeremias J.* (1971). *New Testament Theology: The Proclamation of Jesus* / vol. 1. (New Testament Library). London: S.C.M. Press [in English].
39. *Jones P. R.* (2012). *On Rock or Sand? The Two Foundations* (Matthew 7:24-27, Luke 6:46-49). *Review and Expositor*. Vol. 109 [in English].
40. *Kissinger W. S.* (1975). *The Sermon on the Mount: A History of Interpretation And Bibliography* (ATLA Bibliography Series 3). Scarecrow Press [in English].
41. *Kodjak A.* (1986). *A Structural Analysis of the Sermon on the Mount* (Religion and Reason 34). Berlin: de Gruyter [in English].
42. *Levinsohn S. H.* (2009). *Is ὅτι an Interpretive Use Marker?* / ed. by Porter S. E., Brook O'Donnell M. *The Linguist as Pedagogue: Trends in the Teaching and Linguistic Analysis of the Greek New Testament* (New Testament Monographs 11). Sheffield Phoenix Press [in English].
43. *Lioy D.* (2016). *A comparative analysis of Psalm 1 and the Beatitudes in Matthew 5:3-12*. *Conspectus*. Vol. 22, issue 9 [in English].
44. *Lori G.* (2013). *Il Discorso della montagna, dono del Padre (Mt 5,1-8,1)* (Retorica Biblica). Bologna: Dehoniane [in Italian].
45. *Lutz U.* (2006). *Matteo. Commento ai capp. 1-7*. Vol. 1. Brescia: Paideia [in Italian].
46. *Meier J. P.* (1980). *Matthew* (New Testament Message 3). Wilmington: Michael Glazier [in English].
47. *Meier J. P.* (1979). *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel*. Paulist Press [in English].
48. *Miegge G.* (1970). *Il Sermone sul Monte. Commentario esegetico*. Torino: Claudiniana [in Italian].
49. *Mowery R. L.* (1994). *The Matthean References to the Kingdom: Different Terms for Different Audiences*. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Vol. 70, issue 4 [in English].
50. *Murani M.* (2013). *Il compimento della Torah. Gesù e la Scrittura in Mt 5,17-48*. Bari: Edizioni Terra Santa [in Italian].
51. *Navarro L. S.* (2005). *La enseñanza de la montaña: comentario contextual a Mateo 5-7*. Pamplona: Verbo Divino [in Spanish].
52. *Neyrey J. H.* (1995). *Loss of Wealth, Loss of Family, Loss of Honor: The Cultural Context of the Original Makarisms in Q* / ed. by Esler P. *Modelling Early Christianity: Social-scientific Studies of the New Testament in its Context*. New York: Routledge [in English].
53. *Neyrey J. H.* (1998). *Honor and Shame in the Gospel of Matthew* Paperback. Westminster John Knox Press [in English].
54. *Olmstead W. G.* (2019). *Matthew 1-14: A Handbook on the Greek Text*. Baylor University Press [in English].

55. *Overman J. A.* (1990). *Matthew's Gospel and Formative Judaism: The Social World of the Matthean Community*. Fortress Press [in English].
56. *Paschke B.* (2012). *Matthäus 5,13-16 als Antizipation des nachösterlichen Missionsbefehls?: narrativ-kritische Überlegungen*. *European journal of theology*. Vol. 21, issue 2 [in German].
57. *Patte D.* (1996). *Discipleship according to the Sermon on the mount: four legitimate readings, four plausible views of discipleship, and their relative values*. Trinity Press International [in English].
58. *Patte D.* (1987). *The Gospel According to Matthew: A Structural Commentary on Matthew's Faith*. Fortress Press [in English].
59. *Peabody D. B.* (2002). *One Gospel From Two: Mark's Use of Matthew and Luke*. Trinity Press [in English].
60. *Pennington J. T.* (2007). *Heaven and Earth in the Gospel of Matthew (Supplements to Novum Testamentum 126)*. Leiden-Boston: Brill [in English].
61. *Powell M. A.* (1996). *Matthew's Beatitudes: Reversals and Rewards of the Kingdom*. *Catholic Biblical Quarterly*. Vol. 58, issue 3 [in English].
62. *Przybylski B.* (1981). *Righteousness in Matthew and his World of Thought (Society for New Testament Studies Monograph Series 41)*. Cambridge University Press [in English].
63. *Quarles C.* (2015). *The Blessings of the New Moses: An Examination of the Theological Purpose of the Matthean Beatitudes*. *Journal for the Study of the Historical Jesus*. Vol. 13, issue 2-3 [in English].
64. *Rohmer C.* (2013). *Valeurs et paraboles. Une lecture du discours en Matthieu 13, 1-53 (Études Bibliques 66)*. Pende [in French].
65. *Roig Cervera M. A.* (1995). *La estructura literaria del Evangelio de San Mateo (PhD Dissertation)*. Universidad Complutense de Madrid [in Spanish].
66. *Stanton G. N.* (1992). *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*. T&T Clark [in English].
67. *Stassen G. H.* (2003). *The Fourteen Triads of the Sermon on the Mount (Matthew 5:21-7:12)*. *Journal of Biblical Literature*. Vol. 122, issue 2 [in English].
68. *Stock K.* (1988). *Discorso della montagna Mt. 5-7: Le Beatitudini*. Roma: Pontificio Istituto Biblico [in Italian].
69. *Talbert C. H.* (2010). *Matthew (Paideia)*. Baker Academic [in English].
70. *Trites A. A.* (1992). *The Blessings and Warnings of the Kingdom: Matthew 5:3-12; 7:13-27*. *Review & Expositor*. Vol. 8, issue 2 [in English].
71. *Umphrey R. A.* (2022). *The Role of Matthew 6:19-7:11 in the Sermon on the Mount (PhD Dissertation)*. Southern Baptist Theological Seminary [in English].
72. *Vampa E.* (2005). *L'interpretazione patristica di Mt 5, 3: 'Beati i poveri di spirito, perché di essi è il Regno dei Cieli'*. *Teresianum*. Vol. 56, issue 2 [in Italian].
73. *Vila Porrás C.* (2013). *De la exégesis de las binaventuras a su praxis cristiana Mateo 5,3-10*. *Cuestiones teológicas*. Vol. 40, issue 39 [in Spanish].
74. *Viljoen F. P.* (2013). *Jesus' halakhic argumentation on the true intention of the law in Matthew 5:21-48*. *Verbum et Ecclesia*. Vol. 34, issue 1 [in English].



# Orthodox Christian Anthropology, the Ontology of the Person and its Relationship with the Question of Euthanasia in a Heteronomous, Autonomous and Christian Perspective

Eirini Artemi

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-136>

**ΠΕΡΙΛΗΨΗ:** Η χριστιανική ανθρωπολογία είναι ένα σημαντικό κεφάλαιο της χριστιανικής Ορθόδοξης Θεολογίας. Ο άνθρωπος εξαιτίας του τρόπου δημιουργίας του από τον ίδιο το Θεό έχει εκ φύσεως την αίσθηση του Θεού. Παράλληλα αναζητά να Τον γνωρίσει και να σχετιστεί ξανά μαζί Του, να επανέλθει στην αρχική κατάστασή του διαλόγου που είχε με το Θεό πριν από την πώση του από τον Παράδεισο. Είναι πολύ σημαντικό για κάθε χριστιανό και ιδιαίτερα για κάθε ιερέα να μπορεί να γνωρίζει εις βάθος την διδασκαλία των Πατέρων και της Εκκλησίας μας. Η ορθόδοξη ανθρωπολογία οφείλει να συνδιαλέγεται σχετικά με σύγχρονα προβλήματα βιοηθικής σχετικά με την ανθρωπολογία. Ένα θέμα που απασχολεί όλο και περισσότερο τον σύγχρονο άνθρωπο, την ευθανασία. Η ευθανασία ως ένα μέρος της βιοηθικής έχει άμεση σχέση με τη θέση του πόνου στη ζωή του ανθρώπου και την θεώρηση του θανάτου και θα την εξετάσουμε μέσα στο πλαίσιο της χριστιανικής ηθικής αλλά και σε ετερόνομη και αυτόνομη προοπτική. Στη θεία Λειτουργία παρακαλούμε το θεό: «Χριστιανὰ τὰ τέλη τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἀνώδυνα, ἀνεπαίσχυντα, εἰρηνικά, καὶ καλὴν ἀπολογίαὶν τὴν ἐπὶ τοῦ φοβεροῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, αἰτησώμεθα». Διάφορα ερωτήματα γεννιούνται στο νου μας. Έχουμε, λοιπόν, δικαίωμα ως άνθρωποι να υποκαταστήσουμε το Θεό; Έχουμε δικαίωμα να αποφασίσουμε εμείς για το πότε θα τελειώσουμε τη ζωή μας; Είναι η ευθανασία μία κεκαλυμμένη αυτοκτονία και μία «νόμιμη» δολοφονία ή μήπως είναι ευκταία από την Εκκλησία μας. Γενικότερα, η ευθανασία αποτελεί ένα σημαντικό ζήτημα των τελευταίων ετών, το οποίο έχει πολλούς επικριτές αλλά και αρκετούς υποστηρικτές. Ο θάνατος είναι ένα αναπόφευκτο γεγονός για όλους τους ανθρώπους και ιδιαίτερα για τους χριστιανούς. Η Ε. Kubler-Ross υπογραμμίζει: «Ο θάνατος δεν είναι εχθρός για να νικηθεί ή φυλακή για να την αποφύγουμε. Είναι ένα αναπόσπαστο κομμάτι της ζωής μας που δίνει νόημα στην ανθρώπινη ύπαρξη. Οριοθετεί τη διάρκειά μας στη ζωή και μας κεντρίζει, όσο έχουμε τον καιρό, να δημιουργούμε». Ο θάνατος, το φοβερότερο μυστήριο, αποτελεί το χωρισμό της ψυχής του

ανθρώπου από το σώμα του σύμφωνα με τη θεία βούληση. Στην ευθανασία η θεία βούληση αντικαθίσταται από την ανθρώπινη, πράγμα που φέρνει στην επιφάνεια μία διαλεκτική με επιχειρήματα υπέρ ή κατά και προβληματισμούς. Το γεγονός της ευθανασίας δεν αποτελεί ένα φαινόμενο που εμφανίστηκε τους δύο τελευταίους αιώνες, το συναντάμε ήδη από τον 1ο αιώνα π.Χ. Συγκεκριμένα, ο Στράβων ο γεωγράφος, όταν επισκέφτηκε την Κέα (Τζιά) κάνει αναφορά για τον Νόμο της Ιουλίδας που εφαρμοζόταν ήδη από τον 4ο μ.Χ. αιώνα και γράφει σχετικά: «προσέτατε γάρ, ως έοικε, ό νόμος τούς υπέρ εξήκοντα έτη γεγονότας κωνειάζεσθαι και τοῦ διαρκεῖν τοῖς άλλοις τήν τροφήν». Εν κατακλείδι μπορεί η ευθανασία να συμβαδίσει με την αληθινή χριστιανική ανθρωπολογία.

**Λέξεις Κλειδιά:** ευθανασία, ορθόδοξη ανθρωπολογία, Παράδεισος, θάνατος.

## **Κεφάλαιο Α: Η ανθρώπινη φύση ως ψυχοσωματική οντότητα και το ανθρώπινο πρόσωπο**

Στην αρχαιότητα οι άνθρωποι από τη μια πλευρά λάτρεψαν ως είδωλο το ανθρώπινο σώμα και από την άλλη το περιφρόνησαν τελείως. Το θεώρησαν ως φυλακή της ψυχής και μόνο η φθορά του και ο θάνατός του θα επέτρεπαν στη φυλακισμένη ψυχή να δραπετεύσει και έτσι να υπάρξει ελεύθερη. Χαρακτηριστικά θα αναφέρουμε κάποιες εξέχουσες προσωπικότητες από τον αρχαιότητα και από την φιλοσοφία και το τι έλεγαν για την ψυχή και το σώμα.

Ο Πλάτων (427-347 π.Χ.) θεωρούσε ότι το σώμα είναι «σήμα» της ψυχής. Με τον συγκεκριμένο όρο τόνιζε ότι είναι τάφος και φυλακή της ψυχής:

*«και γάρ σήμα τινές φασιν αυτό είναι τής ψυχής [τὸ σῶμα], ὡς θεταμμένης ἐν τῷ νῦν παρόντι. και διότι αὐ τούτῳ σημαίνει ἄ ἄν σημαίνει ἡ ψυχή, και ταύτη σήμα ὀρθῶς καλεῖσθαι. δοκοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαι οἱ ἄμφι Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα ὡς δίκην διδούσης τής ψυχής, ὧν δὴ ἔνεκα δίδωσιν, τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα. εἶναι οὖν τής ψυχής τοῦτο, ὡσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἄν ἐκτείση τὰ ὀφειλόμενα, ὄσῶμα, και οὐδὲν δεῖν παράγειν οὐδὲ ἐν γράμμα»<sup>1</sup>.*

Οι αρχαίοι Έλληνες δεν θεωρούσαν ότι το σώμα άξιζε. Απλώς ήταν το μέσο για να μεταφέρεται και να έχει υπόσταση η ανθρώπινη ψυχή. Η αναφορά στο συγκεκριμένο όρο από τον πλατωνικό Σωκράτη δείχνει ότι η ψυχή δεν ήταν μόνο κάτι το οποίο υπήρξε τελείως ως λογικό και ξεχωριστό, διακριτό από το υλικό σώμα του ανθρώπου αλλά και ως μάλιστα κάτι το οποίο είναι εντελώς χωριστό από αυτό, και μάλιστα σε μεγάλη αντίθεση από εκείνο ως κάτι το αθάνατο, ενώ το σώμα είναι φθαρτό και θνητό. Αυτή η ατελεύτητη ουσία του ανθρώπου εγκατέλειπε το σώμα τη στιγμή του θανάτου με σκοπό όχι να εγκατασταθεί πάντα στον τόπο των νεκρών

<sup>1</sup> Πλάτων, Κρατύλος 400bc

αλλά για να μπορέσει να μεταβεί σε άλλο σώμα είτε ανθρώπινο είτε του ζωικού ή του φυτικού βασιλείου.

Ο Αυτοκράτορα Μάρκος Αυρήλιος (121-180 μ.Χ.) θέλοντας να τονίσει ότι μόνο η ψυχή έχει σημασία στην ανθρώπινη φύση υπογράμμισε: «είσαι μια φτωχή ψυχή που κουβαλάς ένα πτώμα». Ήταν λοιπόν το σώμα εκείνο που ευθυνόταν για όλα τα κακά και η ψυχή ήταν εκείνη που έδινε στην ανθρώπινη ύπαρξη την οντότητα. Γενικότερα όπως θα μπορούσε κάποιος να διαπιστώσει μελετώντας την αρχαία ελληνική φιλοσοφία δεν θεωρούσαν ότι το σώμα αποτελούσε ένα κάτι το βρώμικο, κάτι που ήταν ανάξιο λόγου. Χαρακτηριστικά ο Πορφύριος σημειώνει ότι ο Πλωτίνος ντρεπόταν για το σώμα και το θεωρούσε κάτι κακό που δεν έπρεπε να το σώζουν με οποιοδήποτε τρόπο<sup>2</sup>.

Αντίθετα στο χριστιανισμό τόσο η ψυχή όσο και το σώμα έχουν μεγάλη αξία. Η χριστιανική θεολογία θεωρεί τον άνθρωπο ως μία ενιαία ψυχοσωματική οντότητα. Ως δημιουργημα το σώμα από το θεό δεν είναι έδρα της αμαρτίας, αφού όπως θα αναφερθούμε στο δεύτερο κεφάλαιο εκτενέστερα ο Θεός έπλασε τον άνθρωπο «κατ' εικόνα» Του και «καλόν λίαν»<sup>3</sup>. Επιπλέον με την ενανθρώπιση Του το δεύτερο πρόσωπο της Αγίας Τριάδας τίμησε το σώμα, αφού έγινε τέλειος άνθρωπος με σώμα και ψυχή:

«Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν... Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας»<sup>4</sup>.

Ο καθηγητής Ιωάννης Ζηζιούλας γράφει χαρακτηριστικά:

«Η ιδέα της αθανασίας της ψυχής, αν και δεν είναι χριστιανικής προελεύσεως, πέρασε μέσα στην παράδοση της Εκκλησίας μας, διαποτίζοντας και αυτήν την υμνογραφία μας. Κανείς δεν μπορεί να την αρνηθεί, χωρίς να βρεθεί έξω από το κλίμα της ίδιας της λατρείας της Εκκλησίας... Η Εκκλησία δεν δέχθηκε την πλατωνική αυτή ιδέα χωρίς όρους και προϋποθέσεις. Οι προϋποθέσεις αυτές περιλαμβάνουν μεταξύ άλλων τρία βασικά πράγματα. Το ένα είναι ότι οι ψυχές δεν είναι αιώνιες, αλλά κτιστές. Το άλλο ότι η ψυχή επ' ουδενί λόγω πρέπει να ταυτισθεί με τον άνθρωπο, η ψυχή του ανθρώπου δεν είναι ο άνθρωπος. Άλλο ψυχή και άλλο άνθρωπος, ο οποίος είναι ψυχοσωματική οντότητα. Και

<sup>2</sup> Πορφυρίου, Περί του Πλωτίνου βίου και της τάξεως των βιβλίων αὐτοῦ, 1.

<sup>3</sup> Γέν. 1,26: «καὶ εἶπεν ὁ Θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἔρπετῶν τῶν ἐρπόντων ἐπὶ γῆς γῆς».

<sup>4</sup> Ιω. 1,1-2, 1,14.

το τρίτο, το σπουδαιότατο, είναι ότι η αθανασία του ανθρώπου δεν στηρίζεται στην αθανασία της ψυχής, αλλά στην Ανάσταση του Χριστού και στην μελλοντική ανάσταση των σωμάτων»<sup>5</sup>.

Στο Χριστιανισμό, λοιπόν, το ανθρώπινο πρόσωπο αποτελεί μία δημιουργία του ίδιου του Θεού και έχει μεγάλη αξία και το σώμα και η ψυχή, στοιχεία που το αποτελούν. Στη χριστιανική θεολογία το ανθρώπινο πρόσωπο έχει μεγάλη αξία, γιατί

«καθίσταται κάθε έλλογο ον που υπερβαίνει τις αναγκαιότητες της φύσεως, που κατακτά την ιδιαιτερότητά του αλλά και συγχρόνως κινείται αγαπητικά για να συναντήσει τα υπόλοιπα έλλογα όντα και κατ' επέκταση όλο το έμβιο περιβάλλον του»<sup>6</sup>.

Εξάλλου ο άνθρωπος ως θείο δημιούργημα και μάλιστα κατ' εικόνα είναι ο άνθρωπος πρόσωπο<sup>7</sup>, χωρίς όμως να έχει κατακτήσει την τελειότητα, «Καλείται σε πνευματικό αγώνα για να οικειωθεί την προσωπική-υποστατική αρχή, την οποία ενέσπειρε ο Θεός μέσα του κατά τη δημιουργία»<sup>8</sup>.

Το ανθρώπινο ον γίνεται πρόσωπο όταν κοινωνεί με το θεό αλλά και με τους άλλους συνανθρώπους του. Το ότι η χριστιανική ορθόδοξη θεολογία δείχνει σεβασμό όχι μόνο στην ψυχή αλλά και στο σώμα φαίνεται από την τιμή που αποδίδουμε στα λείψανα των αγίων. Άλλωστε όπως αναφέρει ο π. Αντώνιος Αλεβιζόπουλος:

«Πιστεύουμε πως το σώμα του ανθρώπου, που προσλαμβάνεται στην Εκκλησία, γίνεται δοχείο της άκτιστης θείας ενέργειας, χριστοφόρο και πνευματοφόρο: «Ουκ οίδατε ότι τα σώματα υμών μέλη Χριστού εστί;... η ουκ οίδατε ότι το σώμα υμών ναός του εν υμίν Αγίου Πνεύματος εστί, ου έχετε από Θεού, και ουκ έστε εαυτών;... δοξάσατε τον Θεόν εν τω σώματι υμών και εν τω πνεύματι υμών, άτινα εστι του Θεού»<sup>9</sup>, «Αυτός δε ο Θεός της ειρήνης αγιάσαι υμάς ολοτελείς, και ολόκληρον υμών το πνεύμα και η ψυχή και το σώμα αμέμπτως εν τη παρουσία του Κυρίου ημών Ιησού Χριστού τηρηθεί. Πιστός ο κάλων υμάς, ος και ποιήσει»<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Ιω. Ζηζιούλας, Σύναξη, τεύχ. 6, σ. 81-82.

<sup>6</sup> Η. Τεμπέλης, Χρ. Τερέζης, «Οι έννοιες Ουσία – Φύσις, Πρόσωπον – Υπόστασις στην Νεοπλατωνική Φιλοσοφία και στην Ορθόδοξη Θεολογία», στο Α. Μαράς, κ.ά., Η Ορθόδοξη ως Κληρονομιά: Θεολογία και Φιλοσοφία στην Εποχή των Πατέρων, τόμος Γ, (Πάτρα: ΕΑΠ, 2008), σ. 266-267. Πρβλ. Ιω. Δ. Καραβιδόπουλος, Προσωπείο και Πρόσωπο κατά τους τρεις Ιεράρχες, Θεσσαλονίκη 1979, σ. 20-21.

<sup>7</sup> Ν. Γ. Κόιος, Ηθική θεώρηση των τεχνικών παρεμβάσεων στο ανθρώπινο γονιδίωμα, (Αθήνα: Κέντρο Βιοϊατρικής Ηθικής και Δεοντολογίας, 2003), σ. 256

<sup>8</sup> Όπ.π., σ. 256.

<sup>9</sup> Α' Κορ. 6, 15-20.

<sup>10</sup> Α' Θεσ. 5, 23-24

Το ανθρώπινο σώμα εξυψώνεται μέσα στην Εκκλησία και έχει αιώσιο προορισμό. Ο Χριστός θα «μετασχηματίσει», δηλαδή θα μεταμορφώσει το ταπεινό μας σώμα, ώστε να γίνει «σύμμορφον τω σώματι της δόξης αυτού», να λάβει την ίδια μορφή προς το ένδοξο σώμα του Κυρίου και αυτό θα γίνει κατά τη δεύτερα παρουσία, «με την ενέργειαν, με την οποία δύναται και να υποτάξει τα πάντα εις τον εαυτόν Του»<sup>11</sup>»<sup>12</sup>.

Εν κατακλείδι πρέπει να τονιστεί ότι με τον όρο θεολογικό πρόσωπο θεωρείται ένα σύνολο αξιών και ιδεών. Τα πρόσωπα μοιράζονται κοινή ουσία αλλά ταυτόχρονα το κάθε πρόσωπο είναι μοναδικό ως ταυτότητα, ως ύπαρξη<sup>13</sup>.

## Κεφάλαιο Β: Ορθόδοξη χριστιανική ανθρωπολογία

### 2.1. Ο άνθρωπος κατά την Ορθόδοξη χριστιανική διδασκαλία

Ο Θεός είναι το τελειότερο δημιουργήμα του ανθρώπου. Αποτελεί την κορωνίδα της δημιουργίας και πλάστηκε με τρόπο που φανερώνει την αγάπη του Θεού για το ξεχωριστό αυτό δημιούργημά Του. Ο άνθρωπος πλάστηκε «κατ' εικόνα και καθ' ομοίωσιν» του Θεού. Συγκεκριμένα στη Γένεση αναφέρεται όχι μόνο πώς δημιουργήθηκε ο άνθρωπος αλλά και ότι ο Θεός τον έκανε κύριο της γης, των ζώων και των βλαστών της γης

«καὶ εἶπεν ὁ Θεός· ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν, καὶ ἀρχέτωσαν τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἔρπετῶν τῶν ἐρπόντων ἐπὶ γῆς γῆς. καὶ ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς, καὶ εὐλόγησεν αὐτούς ὁ Θεός, λέγων· αὐξάνεσθε καὶ πληθύνεσθε καὶ πληρώσατε τὴν γῆν καὶ κατακυριεύσατε αὐτῆς καὶ ἄρχετε τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάντων τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἔρπετῶν τῶν ἐρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς. καὶ εἶπεν ὁ Θεός· ἰδοὺ δέδωκα ὑμῖν πάντα χόρτον σπόριμον σπείρον σπέρμα, ὃ ἐστὶν ἐπάνω πάσης τῆς γῆς, καὶ πᾶν ξύλον, ὃ ἔχει ἐν ἑαυτῷ καρπὸν σπέρματος σπορίμου, ὑμῖν ἔσται εἰς βρῶσιν· καὶ πᾶσι τοῖς θηρίοις τῆς γῆς καὶ πᾶσι τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ καὶ παντὶ ἔρπετῷ ἔρποντι ἐπὶ τῆς γῆς, ὃ ἔχει ἐν ἑαυτῷ ψυχὴν ζωῆς, καὶ πάντα χόρτον χλωρὸν εἰς βρῶσιν. καὶ ἐγένετο οὕτως»<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> Φίλιπ. 3, 21.

<sup>12</sup> Α. Αλεβιζόπουλος, Εγχειρίδιον αιρέσεων και παραχριστιανικών ομάδων, γ' έκδοση επαυξημένη, Αθήνα 1994, σ. 76.

<sup>13</sup> Δ. Τρακατέλλης, αρχιεπ. Αμερικής, «Οι Ορθόδοξες Εκκλησίες σε έναν Πλουραλιστικό Κόσμο. Ένας Οικουμενικός Διάλογος», σ. 49 (39-52). Στο Εμμ. Κλάφης (Επιμ.), Ορθόδοξες Εκκλησίες σε έναν Πλουραλιστικό Κόσμο. Ένας Οικουμενικός Διάλογος, Αθήνα: εκδ. Κατοσιανιώτης, 2004.

<sup>14</sup> Γέν. 1: 26-30.

Μέσα, λοιπόν από το συγκεκριμένο κείμενο αλλά και από τη Γένεσις 2,4-3,24, παρατηρούμε ότι η δημιουργία του ανθρώπου δίνεται με απλό και συγχρόνως άκρως σαφή τρόπο, χωρίς να μπλέκονται διάφορες φιλοσοφικές θεωρίες που προσπαθούν να συνδυάσουν σκέψεις, φληναφήματα και ιδέες που πολλές φορές όχι μόνο δεν ευσταθούν αλλά περιπλέκουν τα πράγματα σχετικά με τη δημιουργία του ανθρώπου. Πληροφορούμαστε ότι ο άνθρωπος πλάστηκε κατόπιν της αποφάσεως του Θεού να δημιουργήσει τον άνθρωπο. Πλάστηκε από ένα ευτελές υλικό, το χώμα, αλλά έγινε πολύτιμο όταν του εμφύσησε ο Θεός πνοή ζωής<sup>15</sup>. Έτσι, λοιπόν, ο άνθρωπος είναι προορισμένος να ζει σε δύο κόσμους το γήινο και τον επουράνιο, ο οποίος θα αποτελέσει και τον τελικό προορισμό του. Οι δύο αυτοί κόσμοι συνυπήρχαν στον άνθρωπο όσο εκείνος βρισκόταν στον Παράδεισο και είχε καθημερινή επαφή με το Δημιουργό του. Πληροφορούμαστε επίσης ότι ο Θεός εκχώρησε στον άνθρωπο κυριαρχικά δικαιώματα τόσο για το φυτικό όσο και το ζωικό βασίλειο. Τέλος γνωρίζουμε ότι το ανθρώπινο γένος διακρίθηκε σε δύο φύλα, τον άνδρα και τη γυναίκα. Ενώ ευλογήθηκαν από το Θεό να κυριεύσουν τη κτίση μέσα από την απόκτηση τέκνων.

Το σημαντικό, όμως, δεν είναι μόνο η δημιουργία του ανθρώπου σύμφωνα με το «κατ' εικόνα» του Θεού αλλά η δυνατότητα που του δίνει το «καθ' ομοίωσιν», δηλαδή να γίνει Θεός με τη βοήθεια του Θεού, δηλαδή να πετύχει τη θέωσή<sup>16</sup>.

## 2.2. Απόλυτη οντολογία του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα («Οντολογία του προσώπου»)

Αρχικά θα πρέπει να τονιστεί ότι η έννοια του όντος στην αρχαία ελληνική φιλοσοφία εν γένει, κατόπιν εντριφής μελέτη, παρουσιάζεται ως απόλυτη ώστε να μας δίνεται μία περιγραφή στατική και αμετάβλητη κατά την ουσία του εκάστοτε αντικειμένου. Φυσικά είναι μεταβλητή στη μορφή και ίσως ως προς της ιδιότητές του<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> «Καί ἐπλασεν ὁ Θεός τόν ἄνθρωπον, χοῦν ἀπό τῆς γῆς, καί ἐνεφύσησεν εἰς τό πρόσωπον αὐτοῦ πνοήν ζωῆς, καί ἐγένετο ὁ ἄνθρωπος εἰς ψυχήν ζῶσαν. Μέγα τό εἰρημένον, καί πολλῆς ἐκπλήξεως γέμον, καί ὑπερβαῖνον διάνοιαν ἀνθρωπίνην. Καί ἐπλασε, φησίν, ὁ Θεός τόν ἄνθρωπον, λαβών χοῦν ἀπό τῆς γῆς. Ὡσπερ ἐπί τῶν κτισμάτων τῶν ὀρωμένων ἀπάντων ἔλεγον, ὅτι ἀπεναντίας τῆ φύσει τῆ ἀνθρωπίνῃ ἅπαντα διαπράττεται ὁ τῶν ὄλων δημιουργός, ἵνα καί διά τούτου ἡ ἀφατος αὐτοῦ δύναμις δειχθῆ. οὕτω καί ἐπί τῆς τοῦ ἀνθρώπου διαπλάσεως εὐρήσομεν νῦν γεγο-νός... ἀνθρωπον χοῦν ἀπό τῆς γῆς λαβών. Τί λέγεις; Χοῦν λαβών ἀπό τῆς γῆς ἐπλασε τόν ἄνθρωπον; Ναί, φησί, καί οὐχ ἄπλῶς εἶπε γῆν, ἀλλά, Χοῦν, ὡς ἂν εἶποι τις, αὐτῆς τῆς γῆς τό λεπτότερον καί ἀτιμότερον...», *Ιωάννου Χρυσοστόμου, Εἰς τήν Γένεσιν, Ὁμιλία IB'*, PG 53, 102D.

<sup>16</sup> Ν. Μπρατσιώτου, *Ανθρωπολογία της Παλαιάς διαθήκης I, Ο άνθρωπος ως Θεϊόν δημιούργημα*, (Αθήνα, 1996), σ. 29. Π. Μπρατσιώτου, «Ἡ περί θεώσεως του ἀνθρώπου διδασκαλία τῶν ἐλλήνων πατέρων τῆς Ἐκκλησίας», *Κοινωνία* τ.1, 1993, σ. 14-27, εἰδικ. σ. 23.

<sup>17</sup> *Ιω. Ζηζιούλα, Μητρ. Περγάμου, Ἑλληνισμός και Χριστιανισμός, ἡ συνάντηση των δύο κόσμων*, (Αθήνα: εκδ. Αποστολική Διακονία, 2003), σ. 40-49, 92-98, 122-140.

Ο Μητροπολίτης Περγάμου αναλύοντας τα σχετικά βιβλικά χωρία της δημιουργίας του ανθρώπου, επισημαίνει την άπειρη αγάπη και αγαθότητα του Τριαδικού Θεού και του ενεφύσησε τη δυνατότητα του λόγου και την ελεύθερη επιλογή προς την οντολογική του τελείωση, δηλαδή να γίνει κατά χάριν υιός του Θεού<sup>18</sup>. Ο άνθρωπος έχει την ευκαιρία μέσω της ενανθρωπήσεως του Υιού και Λόγου του Θεού, με την ευδοκία του Αγίου Πνεύματος και της δικής του συνεργείας να μπορεί να συμμετέχει στη ζωοποιό σχέση κοινωνίας με το Θεό, ώστε να πετύχει την ολοκλήρωση του προσώπου του, της οντολογίας του προσώπου<sup>19</sup>.

Η απόλυτη οντολογία του προσώπου βρίσκει την εφαρμογή της με την είσοδο του ανθρώπου και τη μετοχή του μέσα στην Εκκλησία<sup>20</sup>. Με τη μυστηριακή ζωή μέσα στην Εκκλησία ο άνθρωπος ενώνεται με τους άλλους χριστιανούς και με το Θεό, έτσι αγιάζεται και οικειοποιείται τις συνέπειες της σωτηριώδους Θείας Οικονομίας που πηγάζουν μέσα από την ενανθρώπιση του Ιησού Χριστού<sup>21</sup>.

Άλλωστε, μέσα από την ενανθρώπιση αλλά και τη συνέχεια μέσα από το θείο πάθος, ο απαθής Θεός με βάση την παθητή ανθρώπινη φύση του μετέχει στο τραγικό της ανθρώπινης φύσεως, την οποία σώζει όχι μόνο με έναν ευσεβιστικό και ηθικιστικό τρόπο ζωής αλλά προσφέρει σωτηρία στον άνθρωπο οντολογικά, δηλαδή υπαρξιακά και όχι «ηθικιστικά ή ευσεβιστικά»<sup>22</sup>.

Εν κατακλείδι, η υπόσταση ταυτίζεται με το πρόσωπο στον εκάστοτε άνθρωπο και έτσι έχουμε την υπόσταση του όντος. Ο Ζηζιούλας στο σημείο αυτό σημειώνει ότι «τα όντα δεν ανάγουν πλέον το είναι καθ' εαυτό αλλά εις το πρόσωπον, το οποίο συνιστά ακριβώς το είναι, δηλαδή κάνει τα όντα να είναι όντα και όχι απλώς να φαίνονται»<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Ιωάννου Δαμασκηνού, Έκδοσις Ακριβής της Ορθοδόξου Πίστεως 14, PG 94, 860B: «πάντα ταῦτα και τοιαῦτα φύσει ἔχει οὐκ ἄλλοθεν εἰληφύια, ἀλλ' αὐτὴ μεταδιδούσα παντὸς ἀγαθοῦ τοῖς οικείοις ποιήμασι κατὰ τὴν ἐκάστου δεκτικὴν δύναμιν.»· Ὁ.π., 86, PG 94, 1136C-1137A: «Πάντα μὲν οὖν τὰ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενα κοινωνοῦσι τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος κατὰ τὸ εἶναι· αὐτὸς γάρ ἐστι τοῖς πᾶσι τὸ εἶναι, ἐπειδὴ ἐν αὐτῷ εἰσι τὰ ὄντα, οὐ μόνον ὅτι αὐτὸς ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι αὐτὰ παρήγαγεν, ἀλλ' ὅτι ἡ αὐτοῦ ἐνέργεια τὰ ὑπ' αὐτοῦ γενόμενα συντηρεῖ και συνέχει· ἐκ περισσοῦ δὲ τὰ ζῶα· κατὰ τε γὰρ τὸ εἶναι και κατὰ τὸ ζωῆς μετέχει κοινωνοῦσι τοῦ ἀγαθοῦ. Τὰ δὲ λογικὰ και κατὰ τὰ προειρημένα μὲν, οὐ μὴν ἀλλὰ και κατὰ τὸ λογικόν, και ταῦτα μᾶλλον· οικειότερα γάρ πῶς εἰσι πρὸς αὐτόν, εἰ και πάντων οὗτος ὑπέρεκειται ἀσυγκρίτως»·

<sup>19</sup> Θ. Αμπατζίδη, «Η οντολογία του προσώπου και το δόγμα της Αγίας Τριάδος: Μία σύγχρονη ανάγνωση των Καππαδοκῶν από τον Ιωάννη Δ. Ζηζιούλα», στο συλλ. τόμο: Καλαϊτζίδη Π. - Ασπρούλη Ν. (επιμ.), Πρόσωπο, Ευχαριστία και Βασιλεία του Θεού σε ορθόδοξη και οικουμενική προοπτική, Σύναξις Ευχαριστίας προς τιμὴν του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Δ. Ζηζιούλα, (Βόλος: Εκδοτική Δημητριάδος, 2016), σ. 173-206, ειδικ. σ. 178.

<sup>20</sup> Ιω. Ζηζιούλα, *Μητρ. Περγάμου, Ελληνισμός και Χριστιανισμός, η συνάντηση των δύο κόσμων*, (Αθήνα: εκδ. Αποστολική Διακονία, 2003), σ. 40-48, 93-96, 122-137.

<sup>21</sup> Ν. Ματσούκα, *Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β'*: Έκθεση της ορθόδοξης πίστεως, (Θεσσαλονίκη: εκδ. Πουρναρά, 2009). σ. 464-475. *Βασιλείου Καισαρείας*, Ομιλίες Εἰς τὴν Ἐξαήμερον, Ομιλία α', PG 29-32.

<sup>22</sup> Ὁ.π.

<sup>23</sup> Ιω. Ζηζιούλα, *Μητρ. Περγάμου, Από το Προσωπείον εις το Πρόσωπον. Η συμβολή της Πατερικής Θεολογίας εις τὴν ἔννοιαν του Προσώπου*, (Αθήνα 2003), σ. 197, 323.

### 2.3. Ποιο είναι το αγιογραφικό ανθρωπολογικό πρότυπο;

Το αγιογραφικό ανθρωπολογικό πρότυπο θα μπορούσε να χαρακτηριστεί το Τριαδολογικό. Η εικόνα του ανθρωπολογικού προτύπου πρωτίστως θεμελιώνεται αγιογραφικά μέσα από την Τριαδολογία που υπάρχει η περιχώρηση των θείων Προσώπων και η κοινωνία μεταξύ τους. Στην Αγία Γραφή τονίζεται ότι πρέπει να υπάρχει η κοινωνία του ανθρώπου με τον συνάνθρωπο. Να αγαπάτε τον πλησίον σας ακόμα και αν αυτός είναι ο εχθρός σας<sup>24</sup> σημειώνει ο Χριστός στο κήρυγμά του, γιατί αυτό δημιουργεί το πλήρες ανθρωπολογικό πρότυπο.

Ο άνθρωπος βρίσκει τον πραγματικό σκοπό της δημιουργίας του, το αληθινό του είναι μέσα από τους άλλους. Ο άνθρωπος μιμούμενος το Χριστό, τον ακολουθεί στο πάθος και στην ανάστασή Του. Ο Χριστός ανέβηκε στο σταυρό για να σώσει τον άνθρωπο. Με τη θυσία προς τον άλλο, ο χριστιανός νεκρώνει τον παλαιό άνθρωπο και υιοθετεί τον καινούριο τον αναγεννημένο τον εν Χριστώ<sup>25</sup>.

## Κεφάλαιο Γ': Ουσία και Πρόσωπο κατά τη θεολογία των Καππαδοκών

### 3.1. Η θεολογία των Καππαδοκών Πατέρων περί ουσίας και προσώπου

Ο Μέγας Αθανάσιος χρησιμοποιούσε τους όρους φύση, ουσία υπόσταση, ίδιον και κοινό ως συνώνυμα πράγμα που μπερδευε πολύ τον αναγνώστη του. Έτσι ο Αθανάσιος σημείωνε:

«*Ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν. ὅπερ Ἱερεμίας ὑπαρξὶν ὀνομάζει λέγων. Καὶ οὐκ ἤκουσαν φωνὴν ὑπάρξεως. Ἡ γὰρ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ὑπαρξίς ἐστίν. Ἔστι γὰρ καὶ ὑπάρχει. Τοῦτο νοῶν καὶ ὁ Παῦλος, ἔγραψεν Ἑβραίοις. Ὅς ὦν ἀπαύγασμα τῆς δόξης, καὶ χαρακτῆρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*»<sup>26</sup>.

Η θεολογία των Καππαδοκών Πατέρων υπήρξε αρκετά ρηξικέλευθη ως προς την ορολογία τους κατά τον 4ο αιώνα. Αρχικά κατανόησαν ότι έπρεπε να ξεχωρίσουν τους όρους φύση, ουσία και πρόσωπο. Έτσι ταυτίζουν τον όρο πρόσωπο με τον όρο υπόσταση<sup>27</sup>. Με αυτό τον τρόπο, η λέξη πρόσωπο απαλλάσσεται από την υποψία για τυχόν όρο που μεταφέρει τη Σαββελιανική αιρετική διδασκαλία, και αποκτά οντολογικό περιεχόμενο<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> Λουκ. 6: 31-36.

<sup>25</sup> Σ. Δεσπότης, «Φιλοσοφική Ηθική και Χριστιανική Ηθική», στο Αντωνόπουλος Α., κ.ά., Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας: Διαχρονικές Συνιστώσες της Χριστιανικής Θεολογίας στην Ορθοδοξία, τ. Γ', (Πάτρα: ΕΑΠ, 2008), σ. 155-217, ειδικ. σ. 205

<sup>26</sup> Αθανασίου Αλεξανδρείας, Τῶν κατ' Αἴγυπτον καὶ Λιβύην Ἐπισκόπων Ἐνενηκοντῆ καὶ τοῦ Μακαρίου Ἀθανασίου κατὰ Ἀριανῶν πρὸς τοὺς ἐν τῇ Ἀφρικῇ τιμωτάτους Ἐπισκόπους, PG 26, 1036B.

<sup>27</sup> Χρ. Γιανναρά, Τὸ πρόσωπο καὶ ὁ ἔρω, 4η ἔκδοση, (Αθήνα: εκδόσεις Δόμος), 1987, σ. 33

<sup>28</sup> Γρηγορίου Ναζιανζηνού, Περί τῆς ἁγίας Τριάδος, (λατινιστί), PG 35, 97-99. Του ίδιου, Λόγοι Θεολογικοί Α'-Ε', J. Barbel, Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden, pub Patmos-

Ο Βασίλειος Καισαρείας έγραψε ειδική επιστολή προς τον αδελφό του Γρηγόριο Νύσσης για την ενωτική διάκριση που υφίσταται μεταξύ ουσίας και υποστάσης<sup>29</sup>. Στο σημείο αυτό ο Σεβασμιώτατος Ιωάννης Ζηζιούλας σημειώνει:

«Ο όρος υπόστασις ξεχώρισε από αυτόν της ουσίας και ταυτίζεται στο εξής με τον όρο πρόσωπο. Αυτό όμως είναι ένας όρος σχέσης και ως τέτοιος υιοθετήθηκε από την τριαδολογική θεολογία. Έτσι για πρώτη φορά ένας όρος σχέσης μπήκε στην οντολογία, ενώ συγχρόνως μία οντολογική κατηγορία, όπως η υπόστασις εμφανίστηκε στις κατηγορίες σχέσης για την ύπαρξη. Η ύπαρξη και η ύπαρξη σε σχέση απέκτησαν έτσι την ίδια σημασία. Για την ύπαρξη ενός ανθρώπου ή ενός πράγματος είναι συγχρόνως απαραίτητα δύο πράγματα: Η ύπαρξη καθ' εαυτήν (υπόστασις) και η ύπαρξη σε σχέση (δηλαδή η ύπαρξη ενός προσώπου). Μόνο στη σχέση εμφανίζεται αυτή η ταύτιση στην οντολογική της σημασία και όταν μία σχέση δεν περιέχει μία τέτοιου είδους, οντολογικά σημαντική, ταυτότητα δεν μπορούσε να ήταν σχέση. Αναμφίβολα πρόκειται εδώ για μία οντολογία, η οποία προέρχεται από την ύπαρξη του Θεού»<sup>30</sup>.

Όσον αφορά στη χρήση των όρων ουσία και πρόσωπο στη δημιουργία του ανθρώπου είναι χαρακτηριστικό αυτό που επισημαίνει ο Γρηγόριος Νύσσης. Ο ιερός Πατήρ σημειώνει στο έργο του «Περί κατασκευής του ανθρώπου» ότι ο θεός δημιούργησε πρώτα τον άνθρωπο και στη συνέχεια κάνει λόγο για την πρόοδο στη διαμόρφωση των φύλων του άνδρα και της γυναίκας:

«Οὐκοῦν διπλή τις ἐστὶν ἡ τῆς φύσεως ἡμῶν κατασκευῆς, ἢ τε πρὸς τὸ θεῖον ὠμοιομένη, ἢ τε πρὸς τὴν διαφορὰν ταύτην διηρημένην. Τοιοῦτον γάρ τι ὁ λόγος ἐκ τῆς συντάξεως τῶν γεγραμμένων αἰνίττεται, πρῶτον μὲν εἰπῶν ὅτι ἐποίησεν ὁ Θεὸς τὸν ἄνθρωπον, «κατ' εἰκόνα Θεοῦ ἐποίησεν αὐτόν, πάλι δὲ

Verlag, Dusseldorf 1963. Του ίδιου, 'Επιστ. PA' και PB' - Πρὸς Κληδόνιον πρεσβύτερον κατὰ Ἀπολλινάριον, P. Gally, Gregoire de Nazianze. Lettres théologiques, SC 208, pub. Cerf, Paris 1974, pp. 36-84 (=PG 37, 176-199). Του ίδιου, 'Επιστ. ΣΒ' - Πρὸς Νεκτάριον Κωνσταντινουπόλεως, P. Gally, Gregoire de Nazianze. Lettres theologiques, SC 208, pub. Cerf, Paris 1974, pp. 86-94 (=PG 37, 329-332). Επίσης σχετικά βλ. Γρηγορίου Νύσσης, Περὶ τοῦ μὴ εἶναι τρεῖς Θεοὺς πρὸς Ἀβλάβιον, F. Mueller, Gregorii Nysseni opera, vol. 3.1, pub. Brill, Leiden 1958, pp. 37-57 (=PG 45, 116-134). Του ίδιου, Πρὸς Εὐνόμιον Ἀντιρρητικοὶ Λόγοι IB', W. Jaeger, Gregorii Nysseni opera, vols. 1.1, 2.2, pub. Brill, Leiden 1960. Ο Κ. Σκουτέρης σημειώνει: «Η υπόσταση παίρνει τον χαρακτήρα της αριστοτελικής έννοιας ουσία πρώτη: αναφέρεται στην ατομική ετερότητα, είναι η συγκεκριμένη ύπαρξη. Ενώ η ουσία ανταποκρίνεται στην αριστοτελική ουσία δεύτερα: είναι το γενικό, το καθολικό είδος», Κ. Β. Σκουτέρη, Ιστορία Δογματών, τόμος 2ος, Αθήνα 2004, σ. 350.

<sup>29</sup> Βασίλειος Καισαρείας, 'Επιστ. 38, ed. Y. Courtonne, Paris 1957, vol. 1

<sup>30</sup> Βασίλειος Καισαρείας, Επιστολή. 38,2, PG 45, 337. Ιω. Ζηζιούλα, μητρ. Περγάμου, «Αλήθεια και Κοινωνία, υπό τη θεώρηση των Ελλήνων Πατέρων της Εκκλησίας», Αποστολική Διακονία, [http://www.apostoliki-diakonia.gr/gr\\_main/catechism/theologia\\_zoi/themata.asp?cat=dogma&contents=contents\\_alltheiakaikoinonia.asp&main=EK\\_11&file=11.1.htm](http://www.apostoliki-diakonia.gr/gr_main/catechism/theologia_zoi/themata.asp?cat=dogma&contents=contents_alltheiakaikoinonia.asp&main=EK_11&file=11.1.htm) (Ημ. Ανάκτησης 15 Ιανουαρίου 2022).

τοῖς εἰρημένους ἐπαναγαγών, ὅτι «ἄρσεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς», ὅπερ ἄλλοτριον τῶν περὶ Θεοῦ νοουμένων ἐστίν... Διὰ τοῦτο ὁ εἰδὼς τὰ πάντα πρὶν γενέσεως αὐτῶν, καθὼς φησιν ἢ προφητεία, ἐπακολουθήσας, μᾶλλον δὲ προκατανοήσας τῇ προγνωστικῇ δυνάμει, πρὸς ὅτι ῥέπει κατὰ τὸ αὐτοκρατέες τε καὶ αὐτεξούσιον τῆς ἀνθρωπίνης προαιρέσεως ἢ κινήσις»<sup>31</sup>.

Ἐν κατακλείδι, ἡ χρήση των ὀρων οὐσία καὶ πρόσωπο στὴν χριστιανικὴ ἀνθρωπολογία των Καππαδοκῶν βρασιζέται στὴ διάκριση οὐσίας καὶ πρόσωπο στὸν Τριαδικό Θεό.

«Τὸ «πρόσωπο» λοιπόν, εἰάν ἐννοηθεῖ ὡς διακεχωρισμένη ὑπόσταση ἐναντὶ των ὑπολοίπων ὁμοειδῶν τῆς, ὡς δηλαδὴ μία ἀνεξάρτητη προσωπικότητα, εἶναι ἄμεσα συνδεδεμένο με τὴν ἑτερότητα. Ὡστόσο, ἡ κατεξοχὴν διάσταση τοῦ «προσώπου» εἶναι ἡ ἐνότητα, ἡ σχέση τὴν ὁποία διαμορφώνει με τὸν συνάνθρωπο καὶ με τὸν Θεό, γενικότερα, με τὸ κοινωνικό, ἀλλὰ καὶ με τὸ φυσικό περιβάλλον, καθὼς ἡ ὑπαρξὴ τοῦ δὲν εἶναι μόνον ἀτομική, ἀλλὰ κοινωνική. Ἐπίσης, ἡ ἐνότητα τοῦ «προσώπου» ἀναφέρεται καὶ στὴν ἴδια τὴν ὑπόστασή τοῦ, καθὼς αὐτὸ ἀποτελεῖ μία ἐνότητα βιολογικῶν, ψυχολογικῶν καὶ ἠθικῶν στοιχείων, τὰ ὁποία συνυπάρχουν ἀρμονικὰ μεταξὺ τους, συνθέτοντας τὸ «ἀτομικὸν ὅλον»»<sup>32</sup>.

### 3.2. Ἡ ἀντίληψη τοῦ Ὁρθόδοξου χριστιανισμοῦ τῆς Ανατολῆς περὶ ἐλευθερίας καὶ ἀνθρώπινης αὐτονομίας

Ὁ ἄνθρωπος πλάστηκε «κατ' εἰκόνα» τοῦ Θεοῦ ἀρα ἔχει λογικὴ καὶ ἐλευθερία βούλησης, αὐτεξούσιο. Τὸ τελευταῖο ἐπιτρέπει στὸν ἄνθρωπο νὰ ἀκολουθήσει τὶς ἐντολές τοῦ Θεοῦ καὶ νὰ πετύχει τὴ θέωση, πού εἶναι ὁ σκοπὸς τῆς δημιουργίας τοῦ. Μέσω τῆς καλῆς χρήσης τοῦ αὐτεξουσίου ὁ ἄνθρωπος θὰ κατορθώσει νὰ ξεπεράσει τὴν πτωτικὴ φύση τοῦ καὶ νὰ γίνῃ ἀποδέκτης τῆς ἀντικειμενικῆς σωτηρίας πού τοῦ προσέφερε ὁ Κύριος με τὴν ἐνανθρώπησή Του, τὸ Σταυρικὸ Του θάνατο καὶ τὴν Ἀνάστασή Του,

«Τίνα τοίνυν αὐτοῦ τε τοῦ θείου καὶ τοῦ πρὸς τὸ θεῖον ὡμοιομένον τὴν διαφορὰν καθορώμεν; Ἐν τῷ, τὸ μὲν ἀκτίστως εἶναι, τὸ δὲ διὰ κτίσεως

<sup>31</sup> Γρηγορίου Νύσσης, Περὶ κατασκευῆς τοῦ Ἀνθρώπου, Ε.Π.Ε., Σὸς τόμος, σ. 118, 122.

<sup>32</sup> Α.Γ. Μελισσάρης, «Ἡ Ὁρθοδοξία καὶ ἡ κατάφαση τοῦ ἀνθρωπίνου προσώπου», στὸ Χ. Τερέζης, Α. Μελισσάρης, κ.ά., Ἡ Ὁρθοδοξία ὡς πολιτιστικὸ ἐπίτευγμα καὶ τὰ προβλήματα τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου, τ. Β', (Πάτρα: ΕΑΠ 2002), σ. 59-78. Β. Θεμὸς & Α. Αὐγουστίδης, «Ἡ Ὁρθοδοξία καὶ ἡ ψυχολογία», στὸ Χ. Τερέζης, Α. Μελισσάρης, κ.ά., Ἡ Ὁρθοδοξία ὡς πολιτιστικὸ ἐπίτευγμα καὶ τὰ προβλήματα τοῦ σύγχρονου ἀνθρώπου, τ. Β', (Πάτρα: ΕΑΠ 2002), σ. 113-121. Β. Παπακώστας, Ἡ Ὁρθόδοξη Χριστιανικὴ Ἀνθρωπολογία περὶ τοῦ «προσώπου» στὸ μεταπαράδειγμα των ἐπιστημῶν τῆς φροντίδας υγείας, (Πάτρα: ΕΑΠ, 2020), σ. 31-32.

ὑποστήναι. Ἡ δὲ τῆς τοιαύτης ιδιότητος διαφορὰ πάλιν ἐτέρων ιδιωμάτων ἀκολουθίαν ἐποίησεν. Συνομολογεῖται γὰρ πάντῃ τε καὶ πάντως, τὴν μὲν ἄκτιστον φύσιν καὶ ἄτρεπτον εἶναι καὶ αἰεὶ ὡσαύτως ἔχειν, τὴν δὲ κτιστὴν ἀδύνατον ἄνευ ἀλλοιώσεως συστήναι. Αὐτὴ γὰρ ἢ ἐκ τοῦ μὴ ὄντως εἰς τὸ εἶναι κατὰ τὸ θεῖον βούλημα μεθιστάμενον»<sup>33</sup>.

Μετά την πτώση του Αδάμ αμαυρώθηκε το αυτεξούσιο και ο άνθρωπος ενώ γνωρίζει το ορθό επιλέγει να πράξει το λάθος απομακρυνόμενος συνεχώς από το δημιουργό του. Ο άνθρωπος είναι υπεύθυνος σαν λογικό ὄν για τις πράξεις του και τίποτα, ούτε αστέρια, ούτε τύχη, ούτε κισμέτ και κάρμα μπορούν να ορίσουν το μέλλον. Ο μόνος υπεύθυνος είναι ο ίδιος και η χρήση του αυτεξουσίου του.

Ο Θεός μπορεί να προβλέπει την χρήση του αυτεξουσίου του ανθρώπου, την οποία θα εφαρμόσει ο άνθρωπος. Ο τελευταίος φέρει την ευθύνη για τα αποτελέσματα των ελεύθερων επιλογών του. Ο Θεός ήξερε ότι ο άνθρωπος θα κάνει κακή χρήση του αυτεξουσίου του, όμως αν του το στερούσε δεν θα τον έπλαθε τον άνθρωπο κατ'εικόνα του ούτε θα μπορούσε να πετύχει το καθ' ομοίωσιν<sup>34</sup>.

#### **Κεφάλαιο Δ' : Διαφορετικές θεωρητικές προσεγγίσεις για το τι είναι άνθρωπος**

Η Βίβλος και οι πατέρες δέχονται τη δημιουργία του ανθρώπου από το Θεό. Φυσικά, υπάρχουν και άλλες θεωρίες σχετικά με τη δημιουργία του ανθρώπου. Οι Ίωνες φιλόσοφοι προσέγγισαν τη δημιουργία και την εξέλιξη της ζωής από την ιλύ της θάλασσας<sup>35</sup>. Αργότερα ο Αριστοτέλης ισχυρίστηκε ότι η ζωή προέρχεται αποκλειστικά από τον άνδρα. Με το πέρασμα του χρόνου ακούστηκαν πολλές λανθασμένες θεωρίες.

Την εποχή των Καμύ και Παστέρ καταρρίφθηκε η ύπαρξη της ζωής μέσω αβιογένεσης, υποστηρίζονταν ότι η ζωή προέρχεται πάντα από μία άλλη υπάρχουσα μορφή ζωής<sup>36</sup>. Ο Λαμάρκ αργότερα υποστήριξε ότι η εξέλιξη των όντων αποτελεί μία συνεχή πορεία, χωρίς κανένα είδος από οργανισμούς να εξαφανίζεται. Ο Κιουβέρ ανασκεύασε τη θεωρία του Λαμάρκ, θεωρία του Μετασχηματισμού, σημειώνοντας ότι δεν μπορεί να υπάρξει γραμμική εξέλιξη. Στη συνέχεια, ο Δαρβίνος μίλησε για τη θεωρία του, «βάση προς συζήτηση» που δημιούργησε της θεωρία της εξέλιξης. Με βάση αυτήν θεωρία, «τα είδη δεν δημιουργούνται ούτε από την επιθυμία τους (Λαμάρκ), ούτε από την επίδραση του περιβάλλοντος. Επίσης ότι τα ζώα ξε-

<sup>33</sup> Γρηγορίου Νύσσης, Περί κατασκευής του ανθρώπου, Ε.Π.Ε., Σος τόμος, σ. 130.

<sup>34</sup> Γρηγορίου Παλαμά, Ομιλία 41, PG 151, 517C-520A.

<sup>35</sup> Μ. Τύπας, «Θεωρίες της Εξελίξεως», χ.χ., σ. 11

<sup>36</sup> Ό.π.

λίσσονται και άλλα προχωρούν σε νέους τύπους, ενώ άλλα σταματούν»<sup>37</sup>. Η θεωρία του Δαρβίνου βρήκε φανατικούς υποστηρικτές και άλλους που αντιτάχθηκαν σε αυτήν.

Το 1860 ο Μέντελ αναφέρεται μέσω πειραμάτων στη θεωρία της κληρονομικότητας. Οι Fisher, Haidane και Weight συνδυάζουν τη θεωρία του Δαρβίνου με εκείνη του Μέντελ δημιουργώντας το Νεο-δαρβινισμό. Ο τελευταίος αντικαθίσταται από την Σύγχρονη δαρβινική θεωρία.

Στο σημείο αυτό θα αναφέρω κάτι που μαθαίναμε στην Απολογητική του Τρεμπέλα όταν υπήρξα φοιτητής στη Θεολογική Σχολή. Σχετικά με την επιστήμη και τη θρησκεία για τη δημιουργία του κόσμου και του ανθρώπου δεν πρέπει να υπάρχει σύγκρουση, γιατί η θρησκεία ερευνά το ποιος και η επιστήμη το πώς.

### **Κεφάλαιο Ε: Η ευθανασία για τον σημερινό ορθόδοξο χριστιανό.**

Η ευθανασία αποτελεί ένα σημαντικό ζήτημα των τελευταίων ετών, το οποίο έχει πολλούς επικριτές αλλά και αρκετούς υποστηρικτές. Ο θάνατος είναι ένα αναπόφευκτο γεγονός για όλους τους ανθρώπους και ιδιαίτερα για τους χριστιανούς. Η Ε. Kubler-Ross υπογραμμίζει:

*«Ο θάνατος δεν είναι εχθρός για να νικηθεί ή φυλακή για να την αποφύγουμε. Είναι ένα αναπόσπαστο κομμάτι της ζωής μας που δίνει νόημα στην ανθρώπινη ύπαρξη. Οριοθετεί τη διάρκειά μας στη ζωή και μας κεντρίζει, όσο έχουμε τον καιρό, να δημιουργούμε»<sup>38</sup>.*

Ο θάνατος, το φοβερότερο μυστήριο, αποτελεί το χωρισμό της ψυχής του ανθρώπου από το σώμα του σύμφωνα με τη θεία βούληση<sup>39</sup>. Στην ευθανασία η θεία βούληση αντικαθίσταται από την ανθρώπινη, πράγμα που φέρνει στην επιφάνεια μία διαλεκτική με επιχειρήματα υπέρ ή κατά και προβληματισμούς. Το γεγονός της ευθανασίας δεν αποτελεί ένα φαινόμενο που εμφανίστηκε τους δύο τελευταίους αιώνες, το συναντάμε ήδη από τον 1ο αιώνα π.Χ. Συγκεκριμένα, ο Στράβων ο γεωγράφος, όταν επισκέφτηκε την Κέα (Τζιά) κάνει αναφορά για τον Νόμο της Ιουλίδας που εφαρμοζόταν ήδη από τον 4ο μ.Χ. αιώνα και γράφει σχετικά: *«προσέτατε γάρ, ως ἔοικε, ὁ νόμος τούς ὑπέρ ἐξήκοντα ἔτη γεγονότας κωνειάζεσθαι καὶ τοῦ διαρκεῖν τοῖς ἄλλοις τὴν τροφήν»<sup>40</sup>.*

<sup>37</sup> Ό.π., σ. 13.

<sup>38</sup> E. Kubler-Ross Ο θάνατος το τελικό στάδιο της εξέλιξης, μτφρ. Φ. Π. Βραχάς, (εκδ. Δίοδος, Ταμασός 1988), σ. 7.

<sup>39</sup> «Ὅντας φοβερώτατον, τό τοῦ θανάτου μυστήριον, πῶς ψυχὴ ἐκ τοῦ σώματος, βιαίως χωρίζεται ἐκ τῆς ἁρμονίας, καί τῆς συμφύσεως ὁ φυσικώτατος δεσμός, θείῳ βουλήματι ἀποτέμνεται», «Ακολουθία εἰς κεκοιμημένους», Μικρόν Ευχολόγιον, εκδ. Αποστολικῆς Διακονίας, Αθήνα 2003, σ. 247.

<sup>40</sup> Στράβων, Γεωγραφικά, βιβλίο Ι, 5: Κυκλαδικά: Σποράδες. Α. Πετροπούλου, «Αρχαίες Πρακτικές ευθανασίας: Κέα και Μασσαλία» στο Ευθανασία: η σημαντική του καλού θανάτου, (σ. 9-31),

Στη σημερινή εποχή υπάρχει μία διχογνωμία σχετικά με το τι είναι καλός θάνατος (ευ-θάνατος = ευθανασία) για την επιστήμη και τι είναι καλός θάνατος για τη ορθόδοξη χριστιανική θεολογία. Για την επιστήμη η ευθανασία, δηλαδή ο καλός θάνατος είναι ο ανώδυνος θάνατος, για την Εκκλησία είναι ο θάνατος που έρχεται κατόπιν της κατάλληλης πνευματικής προετοιμασίας<sup>41</sup>, δηλαδή μετάνοιας, εξομολογήσεως και συμμετοχής στη Θεία Ευχαριστία. Επιστημονικά ο όρος ευθανασία χρησιμοποιήθηκε για πρώτη φορά στο Μεσαίωνα από τον Φράνσις Μπέικον (1561-1626). Αυτός υιοθέτησε την άποψη του Σουετώνιου που εξέφρασε στο έργο «*Η Ζωή του Καίσαρα – Ο θεός Αύγουστος*». Ο Μπέικον σημειώνει ότι η αποστολή της ιατρικής επιστήμης είναι όχι μόνο να θεραπεύει αλλά και να οδηγεί τον ασθενή, εφόσον δεν υπάρχει θεραπεία, στον ανώδυνο θάνατο με εύκολο τρόπο<sup>42</sup>.

Η ευθανασία διακρίνεται σε παθητική ή έμμεση, ενεργητική ή άμεση και σε ευγονική-κοινωνική ευθανασία. Κατά την παθητική ευθανασία δεν παρέχεται καμία ιατρική βοήθεια στον ασθενή, είτε υπάρχουν παραλείψεις στην ιατρική φροντίδα προς τον ασθενή είτε υπάρχει απόσυρση των θεραπειών, των φαρμάκων ή της μηχανικής υποστήριξης. Έτσι ο ασθενής «*αφήνεται στην τύχη του*» και στις δικές του δυνάμεις για να επιβιώσει<sup>43</sup>. Παράλληλα κατά την ενεργητική ευθανασία ο θάνατος επέρχεται είτε από αίτημα του ίδιου του ασθενούς είτε ενός άλλου προσώπου. Υπάρχουν, δηλαδή, δύο είδη ενεργητικής ευθανασίας: η εκούσια, που λαμβάνει χώρα κατόπιν αιτήματος του ίδιου του ασθενούς και η ακούσια ενεργητική κατά την οποία ένας συγγενής ή φίλος του ασθενούς ή ακόμα και ο ίδιος ο γιατρός αποφασίζουν χωρίς την ομόφωνη άποψη του ασθενούς, αφού ο τελευταίος δεν είναι σε θέση να εκφράσει τη θέλησή του σχετικά με το αν επιθυμεί να ζήσει ή να πεθάνει<sup>44</sup>. Κατά την εκούσια ευθανασία, ο θάνατος αποτελεί για τον άνθρωπο μία απελευθέρωση από μία άσχημη κατάσταση που βρίσκεται είτε φυσικά είτε ηθικά. Η ενεργητική ευθανασία καταδικάζεται από την πλειονότητα των κρατών και απαγορεύεται νομικά ως αυτοκτονία ή ως δολοφονία<sup>45</sup>.

---

Ειδικές Μορφωτικές Εκδηλώσεις, (Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα 2000), σ. 11.

<sup>41</sup> «Χριστιανὰ τὰ τέλη τῆς ζωῆς ἡμῶν, ἀνώδυνα, ἀνεπαίσχυντα, εἰρηνικά, καὶ καλὴν ἀπολογίαὶν τὴν ἐπὶ τοῦ φοβεροῦ βήματος τοῦ Χριστοῦ, αἰτησώμεθα», Ιωάννου Χρυσοστόμου, Περὶ τῆς θείας Λειτουργίας. [http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/prayers/service\\_litourgy\\_translation.htm](http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/prayers/service_litourgy_translation.htm), Σπ. Αθανασοπούλου – Κυπρίου, Στ. Γιαγκάζογλου, Α. Μαρὰς, Η Ορθοδοξία ως πολιτιστικό επίτευγμα και τα προβλήματα του Σύγχρονου Ανθρώπου, ΕΑΠ, Πάτρα 2004, σ. 183.

<sup>42</sup> I. Dowbiggin, A Concise History of Euthanasia: Life, Death, God, and Medicine, (USA 2007), p. 23-24.

<sup>43</sup> G. Stuart, W. Curter & T. Demy, Suicide and Euthanasia, (Grand Rapids: Kregel Publications, 1998), p. 23-24. Α. Β. Αβραμίδη, «Ευθανασία και... «Ευθανασία» (εκτός και εντός εισαγωγικών)», [http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/committees/pastoral/avramidis\\_efthanasia.html](http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/committees/pastoral/avramidis_efthanasia.html) (Ημ. Ανάκτησης 5 Μαρτίου 2019).

<sup>44</sup> Ό.π.π.

<sup>45</sup> Ό.π.π.

Η ευγονική-κοινωνική ευθανασία προκαλεί το θάνατο σε ανθρώπους που είναι ανάπηροι σωματικά ή πνευματικά προκειμένου η κοινωνία να συνεχίζει να υπάρχει με μέλη της που δεν της είναι χρήσιμα. Τέτοιου είδους ευθανασία έχουμε στην αρχαία Σπάρτη, που έριχναν στον Καιάδα τα άρρωστα – ανάπηρα παιδιά, στο Νταχάου που αρχικά θανατώνονταν με βάση την εντολή του Χίτλερ όλοι οι ανήμποροι άνθρωποι. Σήμερα, στο πλαίσιο αυτό της ευγονικής ευθανασίας συμπεριλαμβάνονται και οι εκτρώσεις – διακοπή κήσεως, όταν διαπιστωθεί με εξετάσεις ότι το παιδί δεν είναι αρτιμελές ή φέρει ένα παραπάνω χρωμόσωμα<sup>46</sup>.

Τι είναι όμως η ευθανασία για τον ορθόδοξο χριστιανό; Αρχικά θα πρέπει να αναφερθεί ότι ο θάνατός κατά τον Ιωάννη το Χρυσόστομο είναι κακός μόνο όταν βρίσκει τον άνθρωπο μέσα στην αμαρτία<sup>47</sup>. Για τον Χριστιανό, η ενεργητική ευθανασία αποτελεί άμεση μορφή αυτοκτονίας ή υποβοηθούμενη αυτοκτονία, όταν συναινεί ο ίδιος ο ασθενής ή είναι φόνος, όταν λαμβάνει χώρα χωρίς τη θέληση του. Η παθητική ευθανασία θεωρείται και ως φόνος<sup>48</sup>.

Τόσο στην Παλαιά Διαθήκη όσο και στην Καινή η «ευθανασία», δηλαδή εκούσιος θάνατος, θεωρείται θανάσιμο αμάρτημα και είναι καταδικαστέα, αφού υπεύθυνος για τη ζωή και το θάνατο του κάθε ανθρώπου είναι μόνο ο Θεός<sup>49</sup>. Επιπλέον, η Εκκλησία καταδικάζει και το εισηγητικό μαρτύριο, δηλαδή «*την απρόκλητη δηλαδή επιδίωξη χριστιανών να μαρτυρήσουν μόνοι τους*»<sup>50</sup>.

Ως επιστέγασμα αυτού του κεφαλαίου θα τολμούσαμε να πούμε ότι η «ευθανασία» είναι όχι μόνο καταδικασμένη από την χριστιανική ορθόδοξη θεολογία αλλά και από τη φιλοσοφία. Χαρακτηριστικά αναφέρουμε την άποψη του σπουδαίου καθηγητή φιλοσοφίας και ακαδημαϊκού του Ι. Θεοδωρακόπουλου που το 1961 στο λόγο που εκφωνεί στην Ελληνική Εταιρεία Ευγονική:

*«Ιωάννη Θεοδωρακόπουλου, ο οποίος μιλώντας το 1961 στην Ελληνική Εταιρεία Ευγονικής είχε αναρωτηθεί: «Μπορούμε από οίκτο να δεχτούμε την ευθανασία; Και η απάντησή του ήταν: ΟΧΙ! Άλλο οίκτος και άλλο φιλανθρωπία, τόνισε, που σημαίνει ότι ο άνθρωπος στη γλώσσα της φιλοσοφίας έχει απόλυτη αξία, συνεπώς είναι απαραβίαστος και στο θάνατό*

<sup>46</sup> Α. Γ. Κεσελόπουλου, Εκ του θανάτου εις την ζωήν, Θεολογική προσέγγιση στις προκλήσεις της βιοηθικής, (εκδ. Π. Πουρναρά 2009), σ.180. Ι. Ευαγγέλου, Το πρόβλημα της Ευθανασίας, (εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα – Κομοτηνή 1999), σ. 27.

<sup>47</sup> Ιωάννου Χρυσοστόμου, Εις ανδριάντας, 5,2, PG 49, 71-2.

<sup>48</sup> Γ. Ι. Μαντζαρίδη, Χριστιανική Ηθική, τ. 2, (εκδ. Ιερά Μονή Βατοπαιδίου, Άγιο Όρος, 2015,) έκδ. 3η, σ. 670.

<sup>49</sup> Όπ.π. Ε. Πρωτοπαπαδάκη, Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική, (εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα 2002), σ. 29.

<sup>50</sup> Δ. Λ. Δρίτσα, Δ. Ν. Μόσχου, & Στυλ. Λ. Παπαλεξανδροπούλου, Χριστιανισμός και Θρησκευόμενα, Β' Γεν. Λυκείου, Οργανισμός Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων, Αθήνα, ebook, <http://ebooks.edu.gr/modules/ebook/show.php/DSGL-B126/498/3241,13164/> (Ημ Ανάκτησης 5 Μαρτίου 2019)

του. Σε αντίθετη περίπτωση οι συνέπειες είναι φρικτές. Αρκεί, λέει, να σκεφτεί κανείς, τι μπορεί να γίνει, από τη στιγμή που θα καταργήσουμε την απόλυτη αξία του ανθρώπου»<sup>51</sup>.

### **Κεφάλαιο Στ: Οι διαφορές μεταξύ αυτόνομης, ετερόνομης και χριστόνομης προσωποκεντρικής προσέγγισης του θέματος της ευθανασίας**

Η αυτόνομη προσωποκεντρική προσέγγιση του θέματος της ευθανασίας, κατά τον κ. Κ. Αγόρα, αφορά το ίδιο το άτομο και έχει ως προϋπόθεση την πλήρη ενημέρωσή του για την κατάσταση της υγείας. Ο ασθενής είναι αυτόνομος να επιλέξει αν θα υπομείνει τον πόνο της ασθένειάς του και μέσω αυτού θα πετύχει τη λύτρωση του ή θα επιλέξει το θάνατο και μάλιστα την επίσπευσή του<sup>52</sup>. Η αυτονομία στη σημερινή εποχή έχει συνδεθεί με την εκκοσμίκευση και ότι ο άνθρωπος είναι αυτόνομος να κάνει ό,τι θέλει εφόσον δεν παραβιάζεται το Σύνταγμα ή τα χρηστά ήθη. Έτσι με βάση το ελληνικό Σύνταγμα, άρθρο 5, §5: «Καθένας έχει δικαίωμα στην προστασία της υγείας και της γενετικής του ταυτότητας. Νόμος ορίζει τα σχετικά με την προστασία κάθε προσώπου έναντι των βιολογικών παρεμβάσεων», προστατεύεται η υγεία του ανθρώπου. Επιπλέον με το άρθρο 2, §1, δηλώνεται η υποχρέωση της πολιτείας να προστατεύει και να σέβεται την αξία του ανθρώπου. Έτσι η ευθανασία, ακόμα και αν γίνεται για λόγους ανθρωπισμού, προκειμένου να απαλλάξει το συνάνθρωπό μας, το αγαπημένο μας πρόσωπο από μία επώδυνη ανίατη ασθένεια ή κατάσταση της υγείας του, αυτή η «πράξη μπορεί να γίνει ο προθάλαμος της πλήρους απαξίωσης της ζωής» και είναι απορριπτέα τόσο σε ηθικό όσο και σε νομικό επίπεδο<sup>53</sup>.

Ο κ. Ν. Κόιος υπογραμμίζει ότι η έννοια της αυτονομίας στην οποία αναφέρεται η ηθική της χριστιανικής θεολογίας δεν γίνεται ταυτόσημη και συνώνυμη με την κοσμική ηθική, με βάση την οποία νόμος πρέπει να θεωρείται η οποιαδήποτε επιθυμία και θέληση του ανθρώπινου όντος. Και εδώ η ορθόδοξη ηθική διαφέρει από εκείνη των δυτικών κοινωνιών, που η αυτόνομη ηθική δεν πηγάζει από το δημιουργό Θεό αλλά από τον ίδιο τον άνθρωπο, με αποτέλεσμα να είναι άκρως εγωκεντρική. Έτσι «πάν μέτρον» για την κοινωνία και για όλα τα πράγματα θεωρείται η άκρατη αγάπη του ανθρώπινου όντος προς τον εαυτό του<sup>54</sup>. Έτσι αναπτύσσεται μία ηθική που δεν έχει ως βάση κάποιους γενικότερους και αντικειμενικούς κανόνες

<sup>51</sup> Κ. Νιάρχου, «Η ηθική φιλοσοφία του Ιωάννου Θεοδωρακοπούλου», <http://www.kostasbeys.gr/articles.php?s=4&mid=1498&mmu=4&id=25678> (Ημ Ανάκτησης 5 Μαρτίου 2019)

<sup>52</sup> Αγόρα, Όπ.π., σ. 22-24.

<sup>53</sup> Ε. Πρωτοπαπαδάκη, Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική, (εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα 2002), σ. 157-174. Α. Δημητρόπουλου, Ευθανασία και Σύνταγμα, (Αθήνα 2008), σ. 29.

<sup>54</sup> Ε. Fromm, Ο άνθρωπος για τον εαυτό του. Έρευνα στην ψυχολογία της ηθικής, Εισαγωγική-μετάφραση Δ. Θεοδωρακάτου, (Αθήνα 1974), σ. 46, 53.

αλλά δημιουργείται με βάση τα αυθαίρετα θέλω του κάθε ανθρώπου. Πράγμα που δημιουργεί σύγχυση τόσο στην κοινωνία όσο και στο ίδιο το άτομο. είναι μία άκρως εγωιστική αγάπη. Ο δυτικός κόσμος πίστεψε και πιστεύει στην αυτόνομη ηθική, που δεν προέρχεται από το Θεό αλλά αντλείται μέσα από το ίδιο το άτομο<sup>55</sup>.

Από την άλλη πλευρά η ετερόνομη ηθική στηρίζεται σε μία απόλυτη θεο-κεντρική άποψη που είναι αντίθετη με την αυτόνομη ηθική που είναι ανθρωποκεντρική. Από πολλούς μελετητές, θεολόγους, χριστιανούς υποστηρίζεται ότι η ορθόδοξη χριστιανική ηθική είναι «θεο-κεντρική» και κατά συνέπεια ετερόνομη. Έτσι, ως φυσικό επακόλουθο είναι σε αντίθετη κατεύθυνση με εκείνη που κυριαρχεί στην «εκκοσμηκευμένη νεωτερική προοπτική η οποία είναι εξάπαντος «ανθρωπο-κεντρική» και «αυτόνομη»»<sup>56</sup>. Αν και η άποψη αυτή θεωρείται ως ορθή από πολλούς θεολόγους και ορθόδοξους χριστιανούς δεν είναι απόλυτα ακριβής, γιατί κατά τον κ. Κ. Αγόρα γίνεται η αιτία να αναπτύσσεται μία πλήρη αντίθεση μεταξύ σύγχρονων και εκκλησιαστικών κοινωνιών<sup>57</sup>.

Στο σημείο αυτό πρέπει να γίνει η εξής διάκριση. Η χριστιανική άποψη και ηθική για τη ζωή είναι αδιαμφισβήτητη «χριστο-κεντρική», άρα «θεο-ανθρωπο-κεντρική». Ο τελευταίος χαρακτηρισμός θα πρέπει να θεωρηθεί με τρόπο διαλεκτικό και με βλέμμα στα έσχατα με κέντρο, όμως, της ιστορίας τον θεάνθρωπο Ιησού Χριστό<sup>58</sup>. Άλλωστε όσο ο άνθρωπος έρχεται πιο κοντά στο Χριστό τόσο περισσότερο μπορεί να κατανοήσει τον εαυτό του και να αποκτήσει μία πραγματική αυτονομία. Άλλωστε αυτή η αυτονομία και η ύπαρξη του ανθρώπου δίνεται ως δωρεά στον άνθρωπο. «Έτσι τον καθιστά όντως αυτόνομο, τον ελευθερώνει από την αυτονομία της φιλαυτίας και τον εισάγει στην αυτονομία της υιοθεσίας του από τον Θεό ή της θεώσεως»<sup>59</sup>. Όσο περισσότερο προσεγγίζει ο άνθρωπος τον Χριστό, τόσο περισσότερο κατανοεί τον βαθύτερα τον πραγματικό εαυτό του και κατορθώνει να βιώσει την αληθινή και πλήρη αυτονομία. Αντιλαμβάνεται την πραγματική ανθρώπινη φύση του, την προπρωτική. «Αυτή κορυφώνεται με την ελευθερία από τον φόβο του θανάτου. Γιατί κανείς δεν είναι πιο ελεύθερος και κανείς δεν μπορεί να είναι πιο αυτόνομος από αυτόν που νικά τον φόβο του θανάτου»<sup>60</sup>, δηλαδή τον πραγματικά εν Χριστώ άνθρωπο. Η ελευθερία αυτή πραγματώνεται μέσω του προσώπου του Ιησού Χριστού, ο οποίος στο πρόσωπό Του ενώθηκε «άσυγχύτως, άτρέπτως, άδιαιρέτως, άχωρίστως»<sup>61</sup> η θεία με την

<sup>55</sup> Κόιου, Όπ.π., σ. 164-170.

<sup>56</sup> Αγόρα, Όπ.π., σ. 25.

<sup>57</sup> Όπ.π.

<sup>58</sup> Όπ.π., σ. 26.

<sup>59</sup> Γ. Ι. Μαντζαρίδη, «Αυτονομία και ετερονομία στην ηθική», Σύναξη, τ. 132, (Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2014), σ. 62.

<sup>60</sup> Όπ.π., σ. 63.

<sup>61</sup> «Όρος Πίστεως της Δ' Οικουμενικής Συνόδου», [http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/tributes/regulations/04\\_oros.htm](http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/tributes/regulations/04_oros.htm) (Ημ. Ανάκτησης 5 Μαρτίου 2019).

ανθρώπινη φύση θεμελιώνοντας την πραγματική διαλεκτική σχέση μεταξύ Θεού και Ανθρώπου<sup>62</sup>. Άρα γίνεται αντιληπτό ότι η χριστο-κεντρική ηθική δεν έχει ταυτόσημο νόημα με τη θεο-κεντρική, αφού η τελευταία έχει να κάνει με την άποψη ότι κέντρο της ηθικής είναι ο Θεός, ενώ η χριστο-κεντρική θέτει ως κέντρο τον ανακαινισμένο άνθρωπο στο πρόσωπο του θεανθρώπου Χριστού.

Κατά συνέπεια η αυτόνομη ηθική για διάφορα θέματα και συγκεκριμένα εδώ για τη ευθανασία, η οποία κυριαρχεί σε μία νεωτερική άποψη για την κοινωνία και τον άνθρωπο είναι ότι ο νόμος της ηθικής του ατόμου κυριαρχεί στον τρόπο που επιλέγει εκείνος να ζήσει χωρίς να πηγάζει από κάποια εξωτερική αυθεντία, στις περισσότερες περιπτώσεις μία θεία οντότητα. Αντίθετα, στην ετερόνομη ηθική σχετικά πάλι με την ευθανασία, ο άνθρωπος εφαρμόζει μία ηθική που του έχει «επιβληθεί» από μία αυθεντία εξωτερική, όπως ο Θεός ή εκείνοι που θεωρούνται λειτουργοί ή αντιπρόσωποι του Θεού. Τέλος η χριστόνομη προσωποκεντρική προσέγγιση του θέματος της ευθανασίας είναι ένας πραγματικός διάλογος «χωρίς σύνθεση των δύο φυσικών ετεροτήτων Θεού και ανθρώπου»<sup>63</sup>, ο οποίος συντελείται στο πρόσωπο του Χριστού και μέσω αυτής της ελευθερίας που δίνεται στον άνθρωπο επιτυγχάνεται η ετερονομία που γίνεται πραγματική αυτονομία μέσα από την αυταπάρνηση του εγώ μας και την ταπείνωση της υπερηφάνειάς μας. Η τελευταία συνέβαλε, ώστε οι δαίμονες από άγγελοι του φωτός να γίνουν άγγελοι του σκότους και υπήρξε καταλυτικός παράγοντας για την έξοδο του ανθρώπου από τον Παράδεισο.

### **Κεφάλαιο Ζ: Οι συνέπειες από την υιοθέτηση του κάθε είδους προσέγγισης της ευθανασίας.**

Η άκριτη υιοθέτηση της αυτόνομης ηθικής και της ετερόνομης γίνεται τροχοπέδη για τη συμβίωση του ανθρώπου στην κοινωνία. Το εμπόδιο αυτό υφίσταται τόσο για την εναρμονισμένη συμβίωση του ανθρώπινου όντος τόσο με τον ίδιο του τον εαυτό όσο και με τον άλλο<sup>64</sup>. Η επικράτηση μιας απόλυτης αυτόνομης ηθικής έχει ως αποτέλεσμα τη δημιουργία ενός άκρατου ατομοκεντρισμού και την απόλυτη σύγχυση του ανθρώπου, αφού η ηθική του κάθε ανθρώπου πρέπει να γίνεται αποδεκτή, ακόμα και όταν έρχεται σε αντίθεση πλήρως με τις απόψεις περί ηθικής ενός οποιουδήποτε άλλου ανθρώπου. Η αυτονομία αποτελεί τη βάση της σύγχρονης βιοηθικής, η οποία αποβλέπει μόνο στο πως θα προφυλαχθεί η ατομική ευημερία και το θα προαχθεί το «υποτιθέμενο» ατομικό συμφέρον<sup>65</sup>. Έτσι, λοιπόν, δημιουργείται μία ηθική

<sup>62</sup> Αγόρα, Όπ.π., σ. 27.

<sup>63</sup> Όπ.π.

<sup>64</sup> Μαντζαρίδη, Όπ.π., σ. 674 - 5.

<sup>65</sup> Μ. Κ. Καραμπελιά, «Χριστιανική ηθική. Ενότητα 11: Αυτονομία και ετερονομία», (Θεσσαλονίκη 2014), σ. 11, <https://openclass.teiwm.gr/modules/document/file.php/PS101/%CE%95%CE%B>

με βάση τον εγωισμό, σύμφωνα με την οποία ο άνθρωπος νομιμοποιεί οτιδήποτε εκείνος πιστεύει. Έτσι το αποτέλεσμα είναι πολλές φορές ο άνθρωπος να κατακερματίζει τη φύση του και να γίνεται έρμαιο των παθών του και να τα «νομιμοποιεί» μέσω της αυτόνομης ηθικής που δημιουργεί και «υπηρετεί». Δημιουργεί είδωλα ή θεοποιεί τον ίδιο του τον εαυτό, ως οιωνει θεό<sup>66</sup>.

Η ετερόνομη ηθική που στηρίζεται στην επιβολή μίας ηθικής που προέρχεται από έναν εξωτερικό παράγοντα εκτός της ανθρώπινης φύσης, όπως ο Θεός ή γενικότερα μία θρησκευτική αυθεντία. Στην περίπτωση αυτή ο άνθρωπος γίνεται ένα άβουλο και άτολμο ποχείριο που αφήνει τους άλλους, -θεό, θεούς, θρησκευτικές ή πολιτικές αυθεντίες-, να αποφασίζουν για εκείνον, καταργώντας κάθε έννοια ελευθερίας και υποσκελίζοντας τα αληθινά πλαίσια ανάπτυξης του ανθρώπινου αυτεξούσιου.

Στη χριστόνομη θεώρηση της ηθικής έχουμε τη «θεο - ανθρωπο- κεντρική» σωτηριώδη σχέση και κοινωνία του ανθρώπου με το Θεό<sup>67</sup>. Η ζωή και ο θάνατος του ανθρώπου πρέπει να βρίσκονται σε ένα ελικρινή διάλογο μέσα από την αληθινή κοινωνία Θεού και ανθρώπου. Η «αμοιβαία ελεύθερη διάνοιξη, δηλαδή η συνέργεια Θεού και ανθρώπου» πραγματώνεται μέσα τον θεάνθρωπο Ιησού Χριστό<sup>68</sup>. Μέσω αυτής της «θεο - ανθρωπο- κεντρικής» άποψης για την ηθική παύει να υπάρχει κάθε αντιθετική διάκριση μεταξύ ετερονομίας και αυτονομίας. Με την ηθική αυτή ο θάνατος και η ζωή βρίσκεται στο πλαίσιο της αληθινής κοινωνίας μεταξύ ανθρώπου και θεού και δεν γίνεται έρμαιο συμφερόντων διαφόρων ιδιωτικών ή κρατικών οργανισμών ή αποτέλεσμα νοσηρών ψυχιατρικών δεδομένων που κυριαρχούν στην ανθρώπινη προσωπικότητα<sup>69</sup>.

Έτσι η υιοθέτηση της ευθανασίας με βάση την αυτόνομη ή ετερόνομη ηθική χωρίς την ελπίδα για μεταθανάτια ζωή αντιμετωπίζεται απόλυτα εγκοσμοκρατικά και ευδαιμονιστικά<sup>70</sup>. Όταν όμως υπάρχει η πραγματική κοινωνία μεταξύ ανθρώπου και Θεού τότε ο άνθρωπος δεν επιδιώκει το θάνατο αλλά σπλίζεται να βρει τρόπους και να αγωνιστεί για την καλύτερη ποιότητα ζωής μέχρι του τέλους της επίγειας ζωής του<sup>71</sup>.

D % CF % 8 C % CF % 8 4 % CE % B 7 % CF % 8 4 % CE % B 1 % 2 0 1 1 % 2 0 % CE % 9 1 % CE % A 5 % CE % A 4 % CE % 9 F % CE % 9 D % CE % 9 F % CE % 9 C % CE % 9 9 % CE % 9 1 % 2 0 % CE % 9 A % CE % 9 1 % CE % 9 9 % 2 0 % CE % 9 5 % CE % A 4 % CE % 9 5 % CE % A 1 % CE % 9 F % CE % 9 D % CE % 9 F % CE % 9 C % CE % 9 9 % CE % 9 1 . pdf

<sup>66</sup> Όπ.π., σ. 12-15.

<sup>67</sup> Αγόρα, Όπ.π., σ. 26-27.

<sup>68</sup> Όπ.π., σ. 27.

<sup>69</sup> Μαντζαρίδη, Όπ.π., σ. 675.

<sup>70</sup> Όπ.π., σ. 676.

<sup>71</sup> Όπ.π., σ. 677.

## ΕΠΙΛΟΓΟΣ

Κατά την Ορθόδοξη χριστιανική άποψη και με βάση τη Βίβλο, ο άνθρωπος και το σύμπαν δημιουργήθηκαν από το Θεό. Ο άνθρωπος δημιουργήθηκε προκειμένου να τεθεί βασιλιάς όλης της δημιουργίας. Πλάστηκε από χώμα και έχει θείκη πνοή. Το αυτεξούσιο και η λογική του είναι το «κατ' εικόνα» που του δόθηκε από το Θεό. Ενώ το «καθ' ομοίωσιν» είναι η δυνατότητά του για θέωση.

Η οντολογία του προσώπου είναι πολύ σημαντική στο έργο του μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Ζηζιούλα. Εκείνος αναφέρθηκε και στην θεολογία των Καππαδοκών που διέκρινε την ουσία από την υπόσταση – πρόσωπο, αναπτύσσοντας έτσι μία σημαντική θεολογική διδασκαλία που βοήθησε στην εξέλιξη της θεολογικής σκέψης τον τέταρτο αιώμα μ.Χ.

Εκτός από τη θεολογική θεωρία για τη δημιουργία του κόσμου και τη δημιουργία του ανθρώπου υπήρξαν και πολλές από διάφορους επιστήμονες, οι οποίες με το πέρασμα του χρόνου έχουν ανασκευαστεί.

Στο πόνημα αυτό αναφερθήκαμε συνοπτικά τι σημαίνει ευθανασία για τον κοσμικό άνθρωπο και τι για τον άνθρωπο που βρίσκεται σε συνεχή κοινωνία. Ο άνθρωπος είναι ελεύθερος να αποφασίζει για το τέλος της ζωής του ή κατ' επέκταση για άλλα θέματα της ζωής του που αφορούν την ηθική.

Υπάρχουν τρία είδη ηθικής:

- A. η αυτόνομη, που ο άνθρωπος ως κέντρο τον εαυτό του. Θεωρεί κατά το προσωπικό του ηθικό κώδικα τι είναι καλό για εκείνον, αδιαφορώντας αν αυτό είναι ηθικό γενικότερα για τον άλλο ή και πραγματικά για το ίδιο.
- B. η ετερόνομη ηθική, στην οποία τα άτομο ως δούλος οφείλει να υπακούει σε μία ηθική που έχει δημιουργηθεί από μία ανώτερη δύναμη, θεό, ή από κάποιους ανθρώπους που εκπροσωπούν και ερμηνεύουν το θεό ή τους θεούς.
- Γ. η «θεο-ανθρωπο-κεντρική» ηθική η οποία έχει ως κέντρο το θεάνθρωπο Χριστό και βασιζέται στην πραγματική κοινωνία του ανθρώπου με το θεό μέσα από μία συνεχή διαλογική σχέση του Θεού με τον άνθρωπο, με τον τελευταίο να διαξαγάγει έναν συνεχή αγώνα εναντίον των παθών του και του κακού εαυτού του. Στο σημείο αυτό, ως ιερέας θα πρέπει να επισημάνω ότι μπορεί η ηθική αυτή να είναι η πραγματική ηθική με την οποία πρέπει να εξετάζεται ο θάνατος αλλά η ασθένεια, αλλά πολλές φορές είναι δύσκολο να γίνει κατανοητό ακόμη και από πραγματικά θρησκευόμενους ανθρώπους, γιατί ο άνθρωπος μπροστά στον πόνο λυγίζει και εμείς ως ιερείς πολλές φορές είμαστε τελείως ανεπαρκείς για να κάνουμε μία πραγματική ποιμαντική των νοσούντων και του θανάτου.

Ως επιστέγασμα όλων των παραπάνω θα ήθελα να πω ότι είναι εύκολο πολλές φορές να μιλάμε επιφανειακά για μία θεο-ανθρωποκεντρική προσέγγιση της «ευθανασίας» του άρρωστου ανθρώπου σωματικά ή πνευματικά είτε από τον ίδιο

είτε από τους συγγενείς του, όταν δεν βιώνεις εσύ ο ίδιος το πρόβλημα. Χρειάζεται πολλή προσευχή και συνεχής αγώνας εναντίον της θλίψης, της απαισιοδοξίας που δημιουργεί η ανίατη ασθένεια και να πορευόμαστε με το βλέμμα στον θεάνθρωπο Χριστό με πίστη και ελπίδα. Ολοκληρώνοντας θα πούμε ξανά τη φράση του ψάλμωδου «*τα πάντα εν σοφία εποίησε*»

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### Πηγές:

1. Καινή Διαθήκη, (Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 2000).
2. Παλαιά Διαθήκη, μτφρ. από τους εβδομήκοντα, (Αθήνα: Αποστολική Διακονία, 2000)
3. Αθανασίου Αλεξανδρείας, *Τῶν κατ' Αἴγυπτον καί Λιβύην Ἐπισκόπων Ἐνενηκοντῆ καί τοῦ Μακαρίου Ἀθανασίου κατὰ Ἀριανῶν πρὸς τοὺς ἐν τῇ Ἀφρικῇ τιμωτάτους Ἐπισκόπους*, PG 26, 954-1210.
4. Βασιλείου Καισαρείας, *Ομιλία Εἰς τὴν Ἐξαήμερον*, Ομιλία α', PG 31, 29-1167.
5. Του ἰδίου, *Ἐπιστ.* 38, ed. Y. Courtonne, Paris 1957, vol. 1.
6. Του ἰδίου, *Ἐπιστολή.* 38,2, PG 45, 337
7. Γρηγορίου Ναζιανζηνού, *Περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος*, (λατινιστί), PG 35, 97-99.
8. Του ἰδίου, *Λόγοι Θεολογικοὶ Α' -Ε'*, J. Barbel, Gregor von Nazianz. *Die funf theologischen Reden*, pub Patmos-Verlag, Dusseldorf 1963.
9. Τοῦ ἰδίου, *Ἐπιστ. ΡΑ' καὶ ΡΒ'* - Πρὸς Κληδόνιον πρεσβύτερον κατὰ Ἀπολλιναρίου, P. Gally, Gregoire de Nazianze. *Lettres théologiques*, SC 208, pub. Cerf, Paris 1974, pp. 36-84 (=PG 37, 176-199).
10. Του ἰδίου, *Ἐπιστ. ΣΒ'* - Πρὸς Νεκτάριον Κωνσταντινουπόλεως, P. Gally, Gregoire de Nazianze. *Lettres theologiques*, SC 208, pub. Cerf, Paris 1974, pp. 86-94 (=PG 37, 329-332).
11. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ κατασκευῆς τοῦ ἀνθρώπου*, Ε.Π.Ε., Σος τόμος.
12. Γρηγορίου Νύσσης, *Περὶ τοῦ μὴ εἶναι τρεῖς Θεοὺς πρὸς Ἀβλάβιον*, F. Mueller, Gregorii Nysseni opera, vol. 3.1, pub. Brill, Leiden 1958, pp. 37-57 (=PG 45, 116-134).
13. Του ἰδίου, *Πρὸς Εὐνόμιον Ἀντιρρητικοὶ Λόγοι ΙΒ'*, W. Jaeger, Gregorii Nysseni opera, vols. 1.1, 2.2, pub. Brill, Leiden 1960.
14. Γρηγορίου Παλαμά, *Ομιλία 41*, PG 151, 517C-520A.
15. Ιωάννου Δαμασκηνού, *Ἐκδοσις Ακριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου Πίστεως* PG 94, 4-1637.
16. Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς τὴν Γένεσιν, Ὁμιλία ΙΒ'*, PG 53, 97-122.
17. Ιωάννου (Χρυσοστόμου) Κωνσταντινουπόλεως, *Περὶ τῆς θείας Λειτουργίας*. [http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/prayers/service\\_litourgy\\_translation.htm](http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/prayers/service_litourgy_translation.htm)
18. Ιωάννου Χρυσοστόμου, *Εἰς ἀνδριάντας*, PG 49, 59-82.
19. Μικρόν Ευχολόγιον, (εκδ. Αποστολικῆς Διακονίας, Αθήνα 2003)
20. Στράβων, *Γεωγραφικά*, βιβλίον Ι, 5: Κυκλαδικά: Σποράδες.

## Βοηθητική Βιβλιογραφία: Ελληνική

21. Αβραμίδης, Α. Β. «Ευθανασία και... «Ευθανασία» (εκτός και εντός εισαγωγικών)», [http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/committees/pastoral/avramidis\\_efthanasia.html](http://www.ecclesia.gr/greek/holysynod/committees/pastoral/avramidis_efthanasia.html) (Ημ. Ανάκτησης 5 Μαρτίου 2019).
22. Αγόρας, Κ., *Ανάμεσα στον έρωτα και το θάνατο*, (εκδ. Αρμός, Αθήνα, 2017)
23. Αθανασοπούλου –Κυπρίου, Σπ., Γιαγκάζογλου, Στ, & Μαράς, Α., *Η Ορθοδοξία ως πολιτιστικό επίτευγμα και τα προβλήματα του Σύγχρονου Ανθρώπου*, (ΕΑΠ, Πάτρα 2004)
24. Αμπατζίδης, Θ., «Η οντολογία του προσώπου και το δόγμα της Αγίας Τριάδος: Μία σύγχρονη ανάγνωση των Καππαδοκών από τον Ιωάννη Δ. Ζηζιούλα», στο συλλ. τόμο: Καλαϊτζίδης Π. - Ασπρούλη Ν. (επιμ.), *Πρόσωπο, Ευχαριστία και Βασιλεία του Θεού σε ορθόδοξη και οικουμενική προοπτική, Σύναξις Ευχαριστίας προς τιμήν του Μητροπολίτη Περγάμου Ιωάννη Δ. Ζηζιούλα*, (Βόλος: Εκδοτική Δημητριάδος, 2016), σ. 173-206
25. Γιανναράς, Χρ. *Τό πρόσωπο καί ό έρωσ*, 4η έκδοση, (Αθήνα: εκδόσεις Δόμος).
26. Δεσπότης, Σ., «Φιλοσοφική Ηθική και Χριστιανική Ηθική», στο Αντωνόπουλος Α., κ.ά., *Πίστη και Βίωμα της Ορθοδοξίας: Διαχρονικές Συνιστώσες της Χριστιανικής Θεολογίας στην Ορθοδοξία*, τ. Γ', (Πάτρα: ΕΑΠ, 2008), σ. 155-217.
27. Δημητρόπουλου, Α., *Ευθανασία και Σύνταγμα*, (Αθήνα 2008).
28. Δρίτσα, Δ. Α., Μόσχου, Δ. Ν., & Παπαλεξανδροπούλου, Στυλ. Α., *Χριστιανισμός και Θρησκευάματα, Β' Γεν. Λυκείου, Οργανισμός Εκδόσεως Διδακτικών Βιβλίων*, Αθήνα, ebook, <http://ebooks.edu.gr/modules/ebook/show.php/DSGL-B126/498/3241,13164/> (Ημ Ανάκτησης 5 Μαρτίου 2019).
29. Ευαγγέλου, Ι., *Το πρόβλημα της Ευθανασίας*, ε(κδ. Σάκκουλα, Αθήνα – Κομοτηνή 1999).
30. Ζηζιούλας, Ιω. Μητρ. Περγάμου, *Ελληνισμός και Χριστιανισμός, η συνάντηση των δύο κόσμων*, (Αθήνα: εκδ. Αποστολική Διακονία, 2003).
31. Ζηζιούλας, Ιω. Μητρ. Περγάμου, *Από το Προσωπείον εις το Πρόσωπον. Η συμβολή της Πατερικής Θεολογίας εις την έννοια του Προσώπου*, (Αθήνα 2003).
32. Ζηζιούλας, Ιω. Μητρ. Περγάμου, «Αλήθεια και Κοινωνία, υπό τη θεώρηση των Ελλήνων Πατέρων της Εκκλησίας», *Αποστολική Διακονία*, [http://www.apostoliki-diakonia.gr/gr\\_main/catehism/theologia\\_zoi/themata.asp?cat=dogma&contents=contents\\_alltheiakaikoinonia.asp&main=EK\\_11&file=11.1.htm](http://www.apostoliki-diakonia.gr/gr_main/catehism/theologia_zoi/themata.asp?cat=dogma&contents=contents_alltheiakaikoinonia.asp&main=EK_11&file=11.1.htm) (Ημ. Ανάκτησης 15 Ιανουαρίου 2022).
33. Θερόμος, Β. & Αυγουστίδης, Α. «Η Ορθοδοξία και η ψυχολογία», στο Χ. Τερέζης, Α. Μελισσάρης, κ.ά., *Η Ορθοδοξία ως πολιτιστικό επίτευγμα και τα προβλήματα του σύγχρονου ανθρώπου*, τ. Β', (Πάτρα: ΕΑΠ 2002), σ. 113-121.
34. Καραμπελιά, Μ. Κ., «Χριστιανική ηθική. Ενότητα 11: Αυτονομία και ετερονομία», (Θεσσαλονίκη 2014), σ. 1-20, <https://openclass.teiwm.gr/modules/document/file.php/PS101/%CE%95%CE%BD%CF%8C%CF%84%CE%B7%CF%84%CE%B1%2011%20%CE%91%CE%A5%CE%A4%CE%9F%CE%9D%CE%9F%CE>

- E%9C%CE%99%CE%91%20%CE%9A%CE%91%CE%99%20%CE%95%CE%A-4%CE%95%CE%A1%CE%9F%CE%9D%CE%9F%CE%9C%CE%99%CE%91.pdf
35. Κεσελόπουλου, Α. Γ., Εκ του θανάτου εις την ζώην, Θεολογική προσέγγιση στις προκλήσεις της βιοηθικής, (εκδ. Π. Πουρναρά 2009).
  36. Κόιου, Ν., Επ' ελευθερία εκλήθητε. Αυτονομία και ετερονομία στην Ηθική, (εκδ. Σταμούλη, Αθήνα 2004)
  37. Μαντζαρίδη, Γ. Ι., Χριστιανική Ηθική, τ. 2, (εκδ. Ιερά Μονή Βατοπαιδίου, Άγιο Όρος, 2015,) έκδ. 3η.
  38. Μαντζαρίδη, Γ. Ι., «Αυτονομία και ετερονομία στην ηθική», Σύναξη, τ. 132, (Οκτώβριος-Δεκέμβριος 2014), 62-68.
  39. Ματσούκας, Ν., Δογματική και Συμβολική Θεολογία Β': Έκθεση της ορθόδοξης πίστης, (Θεσσαλονίκη: εκδ. Πουρναρά, 2009).
  40. Μελισσάρης, Α. Γ. «Η Ορθοδοξία και η κατάφαση του ανθρωπίνου προσώπου», στο Χ. Τερέζης, Α. Μελισσάρης, κ.ά., Η Ορθοδοξία ως πολιτιστικό επίτευγμα και τα προβλήματα του σύγχρονου ανθρώπου, τ. Β', (Πάτρα: ΕΑΠ 2002), σ 59-78.
  41. Μπρατσιώτου, Ν., Ανθρωπολογία της Παλαιάς διαθήκης Ι, Ο άνθρωπος ως Θεϊόν δημιούργημα, (Αθήνα, 1996).
  42. Μπρατσιώτου, Π., «'Η περί θεώσεως του ανθρώπου διδασκαλία τών ελλήνων πατέρων τής Έκκλησίας», Κοινωνία τ.1, 1993, σ. 14-27.
  43. Νιάρχου, Κ. «Η ηθική φιλοσοφία του Ιωάννου Θεοδωρακοπούλου», <http://www.kostasbeys.gr/articles.php?s=4&mid=1498&mnu=4&id=25678> (Ημ. Ανάκτησης 5 Μαρτίου 2019)
  44. «Όρος Πίστεως τής Δ' Οικουμενικής Συνόδου», [http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/tributes/regulations/04\\_oros.htm](http://users.uoa.gr/~nektar/orthodoxy/tributes/regulations/04_oros.htm) (Ημ. Ανάκτησης 5 Μαρτίου 2019).
  45. Παπακάστας, Β., Η Ορθόδοξη Χριστιανική Ανθρωπολογία περί του «προσώπου» στο μεταπαράδειγμα των επιστημών της φροντίδας υγείας, (Πάτρα: ΕΑΠ, 2020).
  46. Πετροπούλου, Α., «Αρχαίες Πρακτικές ευθανασίας: Κέα και Μασσαλία» στο Ευθανασία: η σημαντική του καλού θανάτου, (σ. 9-31), Ειδικές Μορφωτικές Εκδηλώσεις. (Εθνικό Ίδρυμα Ερευνών, Αθήνα 2000).
  47. Πρωτοπαπαδάκη, Ε., Η ευθανασία απέναντι στη σύγχρονη βιοηθική, (εκδ. Σάκκουλα, Αθήνα 2002).
  48. Τύπας, Μ. «Θεωρίες της Εξελίξεως», χ.χ.

## Ξενόγλωσση

49. Dowbiggin, I., A Concise History of Euthanasia: Life, Death, God, and Medicine, (USA 2007).
50. Fromm, E., Ο άνθρωπος για τον εαυτό του. Έρευνα στην ψυχολογία της ηθικής, Εισαγωγή-μετάφραση Δ. Θεοδωρακάτου, (Αθήνα 1974).
51. Kubler-Ross, E., Ο θάνατος το τελικό στάδιο της εξέλιξης, μτφρ. Φ. Π. Βραχάς, (εκδ. Δίοδος, Ταμασός 1988).
52. Stuart, G., Curter, W., & Demy, T., Suicide and Euthanasia, (Grand Rapids: Kregel Publications, 1998)

# The Testimony of Orthodoxy on the Issue of Cooperation Between Christian Churches and Denominations: a Theological Approach

*Dimitriadou D. Marina*

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-137>

**Περίληψη:** Σκοπός του άρθρου είναι να αναδείξουμε την Ορθόδοξη προσέγγιση στο ζήτημα της συνεργασίας μεταξύ των Χριστιανικών Εκκλησιών και Ομολογιών αναδεικνύοντας τη θέση της Ορθόδοξης Εκκλησίας στο ευρύτερο πλαίσιο της αναζήτησης της χριστιανικής ενότητας. Μία ενότητα που αφορά τόσο την θεολογία όσο και την εκκλησιαστική πρακτική. Πρόκειται για μία προσέγγιση κύρια θεολογική, και εκκλησιαστική και όχι ηθικολογική και αποσπασματική. Ειδικότερα, στην ανά χείρας εργασία, θα επιχειρήσουμε να προσεγγίσουμε, μέσα από την μελέτη των σχετικών επίσημων εγγράφων της Αγίας Συνόδου, καταρχήν πώς προσδιορίζει τον εαυτό της η Ορθόδοξη Εκκλησία έναντι του ζητήματος της χριστιανικής ενότητας, ορίζοντας απαραίτητες ορθόδοξες προϋποθέσεις και μέσα σε εκκλησιαστικά πατερικά πλαίσια. Επιμέρους στόχοι της παρούσας εργασίας είναι να αναπτύξουμε τους κυριότερους τομείς αιχμής στους οποίους επικεντρώνεται σήμερα η πρακτική συνεννόηση και η συνεργασία μεταξύ των Χριστιανικών Εκκλησιών και Ομολογιών. Επίσης να προβάλλουμε την θεολογική πεποίθηση της Ορθόδοξης Εκκλησίας, η οποία πηγάζει μέσα από την εκκλησιαστική της αυτοσυνειδησία, ότι αποτελεί τον φορέα και η οποία δίδοντας μαρτυρία της πίστης και της παράδοσης της Μίας, Αγίας, Καθολικής και Αποστολικής Εκκλησίας, ότι κατέχει κεντρική θέση στην υπόθεση της ενότητας των χριστιανών.

**Λέξεις Κλειδιά:** Μαρτυρία της Ορθοδοξίας, Χριστιανικές Εκκλησίες, Ομολογίες, συνεργασία, θεολογική προσέγγιση.

## ΕΙΣΑΓΩΓΗ

Στην αυγή του 21ου αιώνα, και στο πλαίσιο της πολύπλευρης παγκοσμιοποίησης, σε μία κοινωνία που χαρακτηρίζεται από τις σύγχρονες προκλήσεις της ηθικής, κοι-

ωνικής και οικονομικής κρίσης, της «διάβρωσης και αμφισβήτησης» των παραδοσιακών ανθρωπίνων αξιών, του πολιτιστικού και θρησκευτικού συγκρητισμού εξ αιτίας της μετατροπής των παραδοσιακών και ομοιογενών κοινωνιών σε πολυσυλλεκτικές κοινωνίες ατόμων λόγω και της έλευσης χιλιάδων προσφύγων και μεταναστών, η προσωπική ευθύνη των χριστιανών ως συνειδητών μελών του Σώματος της Εκκλησίας είναι τεράστια<sup>1</sup>.

Η Ορθοδοξία πορεύεται σήμερα σε αυτό το πλήρωμα του χρόνου, για να «πληρώσει και να συμπληρώσει», βεβαίως, και με τις άλλες χριστιανικές Εκκλησίες, το κενό, το μέγα χάσμα που άνοιξε αυτή η κατάρρευση των αιώνιων πνευματικών αξιών και άλλων καιρικών ιδεολογιών και ανθρωπίνων ελπίδων<sup>2</sup> κηρύττοντας την «επανάσταση των συνειδήσεων» και καλώντας άτομα και λαούς σε «πνευματική αφύπνιση»<sup>3</sup>. Μέσα σε αυτές τις παρούσες χρονικές συνθήκες, των ολοένα εμφανιζόμενων προβλημάτων εκκλησιαστικής φύσης και κοινού ενδιαφέροντος που ανέκυψαν εξ αιτίας της «ακατάσχετης εξέλιξης» της κοινωνικής ζωής<sup>4</sup>, επίκαιρα όσο ποτέ άλλοτε και δυναμικά όπως πάντα, εντάσσει την παρουσία της η Πανορθόδοξη Σύνοδος. Η τελευταία, η οποία έλαβε χώρα στην Κρήτη το 2016, ανταποκρινόμενη στο αίτημα των καιρών είχε την φιλοδοξία να δώσει μαρτυρία της ενότητας της Ορθοδοξίας, να διατρανώσει το άνοιγμά της στον κόσμο, να ανανεώσει την ποιμαντική και πνευματική της ζωή, σε συνάρτηση με τις υπαρξιακές αναζητήσεις, τα φλέγοντα ερωτήματα, τα μεγάλα διλήμματα και τους προβληματισμούς του αιώνα. μας<sup>5</sup>, αλλά και να δώσει ταυτόχρονα και μια ηχηρή απάντηση στο «γιατί» της συμμετοχής και συμπόρευσής της στις οικουμενικές κινήσεις.

## 1. Προσδιορισμός της ταυτότητας της Ορθόδοξης Εκκλησίας έναντι του ζητήματος της χριστιανικής ενότητας.

Είναι σε όλους γνωστό ότι ο 20ος αιώνας, σε ό,τι αφορά τις θεολογικές αναζητήσεις και την Εκκλησία που αυτές υπηρετούν, χαρακτηρίζεται από έναν έντονο οικουμε-

<sup>1</sup> Κ. Διαμαντάκης, μητρ. Ιεραπότνης και Σητείας, «Η αποστολή της Εκκλησίας στο σύγχρονο κόσμο», Ομιλία στο Παγκρήτιο Θεολογικό Συνέδριο στην Ο.Α.Κ, στον διαδικτυακό τόπο: [www.imis.gr/iera-mhtr](http://www.imis.gr/iera-mhtr)

<sup>2</sup> Σ. Τσομπανίδης, «Οικουμενικός Διάλογος και Ειρήνη: Προσδιοριστικά της πορείας του Μητροπολίτη Ειρηναίου Γαλανάκη», εισήγηση στο Πνευματικό Συμπόσιο μνήμης και τιμής προς τον αοίδιμο Μητροπολίτη Κισάμου και Σελίνου κυρό Ειρηναίο με θέμα ΠΟΛΙΤΙΚΗ και ΘΡΗΣΚΕΙΑ, (Θεσσαλονίκη: ΑΠΘ, Οκτώβριος 2015).

<sup>3</sup> Ό.π.

<sup>4</sup> Δ. Κεραμιδάς, «Ορθοδοξία, Πανορθόδοξη Σύνοδος και Χριστιανική Ενότητα», Θεολογία, τ. 86. τευχ.4, (Οκτώβριος-Δεκέμβριος, 2015), σ.96 (83-125)

<sup>5</sup> Δ. Κεραμιδάς, «Χριστιανική Ιεραποστολή και Πανορθόδοξη Σύνοδος», στο Πάντα τα Έθνη, τευχ. 136, έτος ΛΔ, (Οκτώβριος-Δεκέμβριος, 2015), σ. 3 (3-10)

νικό προβληματισμό, από μια εναγώνια αναζήτηση της εκκλησιαστικής ταυτότητας. Μιας ταυτότητας, που κατά την εύστοχη παρατήρηση του αγίου Μάξιμου του Ομολογητή, «*σχετίζεται με την των πάντων ένωση και την άμβλυνση των διαφορών, με την αναφορά και την ένωση όλων μέσα στο Θεό*»<sup>6</sup>, μιας ταυτότητας που δεν αναφέρεται, δηλ. σε αυτά που μας χωρίζουν και μας διαφοροποιούν, σε ατομικά ή συλλογικά χαρακτηριστικά εθνικής, πολιτιστικής ή θρησκευτικής-ομολογιακής «*ιδιοπροσωπίας*», αλλά σε αυτά που μας ενώνουν με την υπέρβαση της πίστεως και εντός του Σώματος του Χριστού<sup>7</sup>, σε αυτά τα ιδιαίτερα χαρακτηριστικά που σχετικοποιούνται και υποχωρούν στην προοπτική αυτής της πίστεως και της σωτηρίας<sup>8</sup>.

Στα πλαίσια αυτής της αναζήτησης, η Ορθοδοξία καλείται να αναδείξει την δική της ταυτότητα ως συνέχεια της «*Μίας Αγίας Αποστολικής και Καθολικής Εκκλησίας*», της Εκκλησίας των «*πανευφήμων Αποστόλων, των θεοφόρων Πατέρων, των αγίων και μεγάλων Οικουμενικών Συνόδων*»<sup>9</sup>, και ως μιας Εκκλησίας που διαφυλάσσει την «*αποκεκαλυμμένη αλήθεια*» και την πατερική και συνοδική διδασκαλία<sup>10</sup>. Πρόκειται για μια αλήθεια που ελευθερώνει<sup>11</sup> και επομένως σώζει αλλά και που συγκροτεί την «*μία πίστη*»<sup>12</sup> που αποτελεί το θεμέλιο της ζωής, την πίστη που είναι «*ή άπαξ παραδοθείσα τοῖς ἁγίοις*»<sup>13</sup>. Αλλά επίσης πρόκειται και για μία διδασκαλία που η θεμελιακού χαρακτήρα Συνοδική της συνείδηση διέπει, κατευθύνει αλλά και φωτίζει όλες τις θεσμικές εκφράσεις, λειτουργίες και ολόκληρη την ζωή της, με αναφορά και κέντρο πάντοτε το αγιότατο μυστήριο της θείας Ευχαριστίας ως και όλη την μυστηριακή της ζωή<sup>14</sup>, καθώς, κατά τον άγιο Νικόλαο τον Καβάσιλα, «*η Εκκλησία σημαίνεται ἐν τοῖς μυστηρίοις*»<sup>15</sup>.

Η αγία Ορθόδοξη Εκκλησία, ως το «*πανάγιο*» Σώμα του Κυρίου Ιησού Χριστού, αποτελεί κοινωνία θεώσεως και «*πρόγευσις και βίωσις των εσχάτων εν τη*

<sup>6</sup> Μάξιμου Ομολογητή, Μυσταγωγία Α', PG 91, 664D-668C

<sup>7</sup> Π. Καλαϊτζίδης, «Εκκλησία και Έθνος σε εσχατολογική προοπτική», Νέα Εστία, τ.151, τευχ.1744, (Απρίλιος, 2002), σ. 736 (722-750)

<sup>8</sup> Π. Καλαϊτζίδης, «Ο εθνικισμός και η προγονολατρία: δύο εμπόδια για τον επανευαγγελισμό του σημερινού Έλληνα», στον διαδικτυακό τόπο: antoniosxatzipoulosblogs, (Ημ. Ανάκτησης: 7/12/2016)

<sup>9</sup> The Holy and Great Council of the Orthodox Church, «Μήνυμα της Αγίας και Μεγάλης Συνόδου της Ορθοδόξου Εκκλησίας», στον διαδικτυακό τόπο: www.holycouncil.org, (Ημ. Ανάκτησης: 10/12/2016)

<sup>10</sup> Κ. Κατερέλλος, επίσκ. Αβύδου, «Σχέσεις τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας πρὸς τὸν λοιπὸν Χριστιανικὸν κόσμον», στον διαδικτυακό τόπο: eclass.uoa.gr/modules, ( Ημ. Ανάκτησης: 7/12/2016)

<sup>11</sup> «.. ἡ ἀλήθεια ἐλευθερώσει ὑμᾶς», Ιω. 8:32

<sup>12</sup> «εἰς Κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα», Εφ. 4:5.

<sup>13</sup> Ιούδ. 4

<sup>14</sup> Θ. Αποστολίδης, μητρ. Σερρών και Νιγρίτης, «ΕΝΗΜΕΡΩΣΙΣ ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΔΙΕΞΑΘΕΙΣΩΝ ΕΡΓΑΣΙΩΝ ΤΗΣ ΑΓΙΑΣ ΚΑΙ ΜΕΓΑΛΗΣ ΣΥΝΟΔΟΥ ΤΗΣ ΟΡΘΟΔΟΞΟΥ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ», στον διαδικτυακό τόπο: <http://ikivotos.gr/post/3893/h-megalh-syn>, (Ημ. ανάκτησης: 5/12/2016)

<sup>15</sup> Νικολάου Καβάσιλα, Έρμηνεία εις τὴν θείαν Λειτουργίαν, ΛΗ', PG 150, 452C.

θεία Ευχαριστία και αποκάλυψις της δόξης των μελλόντων» και πορεύεται θεραπευτικά και αγιαστικά μέσα στην ιστορία<sup>16</sup>, ως «ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος»<sup>17</sup> και ως «ὁ Χριστός, ὁ μεθ' ἡμῶν ὢν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας παρατεινόμενος» κατά την άριστη έκφραση του Ιερού Αυγουστίνου<sup>18</sup>. Πρόκειται, λοιπόν, για μια θεανθρώπινη κοινωνία της οποίας η ενότητα προσδιορίζεται οντολογικά με κυρίαρχη την σωτηριώδη χάρη του θεού, και ως τέτοια δεν μπορεί να διασπαστεί από ανθρώπινους παράγοντες<sup>19</sup> αφού η ενότητα θεολογίας και ζωής που διέπει την Ορθοδοξία, είναι συνέπεια της «καθ' υπόστασιν» ενώσεως του κτιστού και του ακτίστου στο πρόσωπο του Χριστού<sup>20</sup>. Η Ορθοδοξία, πράγματι, ως προς την οντολογική της υπόσταση αποτελεί τρόπο ζωής και συνιστά υπόθεση ορθής πίστης με επίκεντρο την προσωποκρατία. Εκ του γεγονότος αυτού αντιλαμβανόμαστε ότι απαιτείται συνειδητή μετάβαση από την ομολογιακή στην οντολογική κατανόηση της Ορθοδοξίας<sup>21</sup>. Πάνω σε αυτήν, λοιπόν, την οντολογική ενότητα οικοδόμησε την ιστορία της η Ορθοδοξία, συνδέοντας τον Θεό με την αγάπη.

Η έννοια του Θεού ως αγάπης που «εκχύνεται αδιακρίτως» σ' ολόκληρο τον κόσμο, ο σεβασμός της ελευθερίας του ανθρώπινου προσώπου ως δημιουργήματος κατ' εικόνα Θεού και το χρέος των Χριστιανών να αγαπούν τους πάντες κατά το πρότυπο του Χριστού, αποτελούν την ίδια την ουσία του χριστιανικού μηνύματος και τη θεολογία ιδιαίτερα της Ορθόδοξης Εκκλησίας<sup>22</sup>. Έτσι μπορεί η Ορθοδοξία να καταθέσει την ενότητά της αλλά ταυτοχρόνως και την πολλαπλότητά της, την οποία εκδηλώνει η κοινωνική και συνοδική της εμπειρία. Αυτό σημαίνει ότι η Ορθοδοξία μπορεί να λειτουργήσει ως γόνιμος παράγοντας σε έναν κόσμο που χαρακτηρίζεται από αυτάρκεια σε ατομικό και συλλογικό επίπεδο, από υποκειμενισμό και το πρωτείο του εγώ και να καταθέσει -και εδώ βρίσκεται κατά την άποψή μας η ειδοποιός αλλά και ουσιαστική διαφορά έναντι των «άλλων» - την καθολική και οικουμενική της αυτοσυνειδησία, στην οποία ούτε η ενότητα αίρεται ούτε η ποικιλία διασπά την ενότητα<sup>23</sup>. Αυτή, εξάλλου, η αυτοσυνειδησία που εκφράστηκε κατ' εξοχήν στις

<sup>16</sup> Θ. Αποστολίδης, *μητρ. Σερρών και Νιγρίτης*, Όπ.π.

<sup>17</sup> Αποκ. 1:4.

<sup>18</sup> Αυγουστίνου Ιπώνος, *De Civitate Dei*, IZ, 16, PL 41, 549

<sup>19</sup> Δ. Κεραμιδάς, «Ορθοδοξία, Πανορθόδοξη Σύνοδος και Χριστιανική Ενότητα», *Θεολογία*, τ. 86, τευχ.4, (Οκτώβριος - Δεκέμβριος, 2015), σ. 87 (83-127)

<sup>20</sup> Β. Τσίγκος, «Μυστήρια και ενότητα της Εκκλησίας στον άγιο Ιωάννη τον Χρυσόστομο», *Θεολογία*, τ. 81, τευχ.3, (Ιούλιος-Σεπτέμβριος, 2010), σ. 187 (181-211)

<sup>21</sup> Μ. Μπέζος, *Το Μέλλον του παρελθόντος. Κριτική Εισαγωγή στη Θεολογία της Ορθοδοξίας*, (Αθήνα: Αρμός, 1993), σ.148

<sup>22</sup> Γ. Μαρτζέλος, «Ορθοδοξία και Διαθρησκευτικός Διάλογος», στον διαδικτυακό τόπο: [www.users.gr](http://www.users.gr), (Ημ. Ανάκτησης:7/12/2016)

<sup>23</sup> Κ. Σκουτέρης, «Ορθοδοξία, Ευρώπη και Μέση Ανατολή», στο *Ο ρόλος της Ορθοδοξίας στη νέα διεθνή πραγματικότητα*, (Αθήνα: Ινερπόστ & Εκδόσεις Γνώσεις, 1996), σ. 148 (145-170)

οικουμενικές συνόδους, αποτέλεσε και τη βάση της ενότητας της Ορθοδοξίας<sup>24</sup>. Είναι, δε, αυτές οι σύνοδοι που απηχώντας τις μεγάλες απεικονίσεις της αρχέγονης Εκκλησίας παρέμειναν πάντα μέσα στην Ορθοδοξία<sup>25</sup> η οποία δεν διαφοροποιείται ούτε παρεκκλίνει από την Παράδοση αυτής της αρχέγονης Εκκλησίας<sup>26</sup>. Και είναι επίσης αυτή η συνοδική συνείδηση μέσω της οποίας διατήρησε η Ορθοδοξία την συνθετική αντίληψη των ελλήνων πατέρων, η οποία είδε την Εκκλησία όχι ως έναν θεσμό εξουσίας αλλά ως μια πνευματική οικογένεια η οποία έχει ως θεμέλιό της την ενότητα του πνεύματος<sup>27</sup>. Εγγυητής, δε, αυτής της ενότητας είναι το Άγιο Πνεύμα που με την ζωοποιό και ενοποιό Του δύναμη μεταμορφώνει άρρητα το σύνολο των βαπτισθέντων σε εκκλησία και σώμα Χριστού<sup>28</sup>.

Πράγματι, η ενότητα της Ορθοδοξίας αποτελεί στην ουσία μια αλληλοπεριχώρηση, μια πνευματική συμβίωση που πραγματώνεται στη βάση αυτού που ονομάζουμε «Εκκλησία», δηλ. σύναξη και συναγωγή<sup>29</sup>. Ευστόχως ο Ν. Ματσούκας υπογραμμίζει στο σημείο αυτό ότι η Εκκλησία, ως θείο δημιούργημα, αποτελεί εικόνα του Θεού και έχει τον προωθητικό ρόλο προς την ενότητα<sup>30</sup>. Πρόκειται, λοιπόν, για μια ενότητα της Ορθοδοξίας που στηρίζεται στην ενότητα του Θεού, η οποία ως «υπερ ενότητα», κατά τον Διονύσιο τον Αρεοπαγίτη, είναι τόσο μεγάλη ώστε «φέρει έν αυτή τη δόνηση της αγάπης»<sup>31</sup>.

Μίας αγάπης και μιας Εκκλησίας, που απλώνει τα σύνορά της παντού και δεν επιτρέπει τον χωρισμό, διότι «Τὸ γὰρ τῆς Ἐκκλησίας ὄνομα οὐ χωρισμοῦ, ἀλλὰ ἐνώσεως ἐστὶ καὶ συμφωνίας ὄνομα... Εἰ δὲ ὁ τόπος χωρίζει, ἀλλ' ὁ Κύριος αὐτοὺς (τοὺς πιστοὺς) συνάπτει κοινὸς ἄν», όπως υπογραμμίζει εμφαντικά ο άγιος Ιωάννης ο Χρυσόστομος<sup>32</sup>, θέλοντας να δηλώσει ότι η συμμετοχή τελικά όλων στην ίδια θεία Ευχαριστία, τους καθιστά μετόχους στο ένα και αυτό σώμα, το σώμα του Χριστού<sup>33</sup>. Ευστόχως, ο Κ. Σκουτέρης επισημαίνει ότι ο «διχασμένος και διαταραγμένος» άνθρωπος της αμαρτίας ξαναβρίσκει μέσα σε αυτό το Σώμα την ενότητα της αισθή-

<sup>24</sup> Χ. Γιανναράς, «Ορθοδοξία και διεθνής πολιτική: Βασικές Αρχές», στο Ο ρόλος της Ορθοδοξίας στη νέα διεθνή πραγματικότητα, (Αθήνα: Ινερπόστ & Εκδόσεις Γνώσεις, 1996), σ.28

<sup>25</sup> Ο. Clemen, Η αλήθεια ελευθερώσει υμάς. Συνομιλώντας με τον Οικουμενικό Πατριάρχη Βαρθολομαίο τον Α', μτφ. Χιωτέλλη, (Αθήνα: Ακρίτας, 1997), σ.23

<sup>26</sup> Κ. Κατερέλλος, Όπ.π.

<sup>27</sup> Κ. Σκουτέρης, Όπ.π., (1996), σ. 147

<sup>28</sup> Κ. Σταματόπουλος, «Η Διορθόδοξη αλληλεγγύη στην ιστορία: Μύθος ή Πραγματικότητα;», στο Ο ρόλος της Ορθοδοξίας στη νέα διεθνή πραγματικότητα, (Αθήνα: ΙΝΕΠΙΟΣΤ & Εκδόσεις Γνώσεις, 1996), σ. 69 (36-70)

<sup>29</sup> Κ. Σκουτέρης, Όπ.π., (1996), σ.149

<sup>30</sup> Ν. Ματσούκας, Δογματική και Συμβολική Θεολογία, (Θεσσαλονίκη: Εκδ.: Πουρναρά, 1985), σ. 359

<sup>31</sup> Ο. Clemen, Όπ.π., σ. 93

<sup>32</sup> Ιωάννης ο Χρυσόστομος, Ερμηνεία εις την Α Κορινθίους, PG 61, 13B.

<sup>33</sup> Σ. Παπαδόπουλος, «Η ενότητα της Εκκλησίας», στον διαδικτυακό τόπο [www.myriobiblos.gr/texts](http://www.myriobiblos.gr/texts), (Ημ. Ανάκτησης:6/12/2016)

σεως και της αυτοσυνειδησίας του<sup>34</sup>. Υπέρ αυτής της ενότητας δεώμεθα όλοι οι πιστοί καθημερινά κατά την Θεία Λειτουργία ψάλλοντας: «Τὴν ἐνότητα τῆς πίστεως καὶ τὴν κοινωνίαν τοῦ Ἁγίου Πνεύματος αἰτησάμενοι, ἑαυτοὺς καὶ ἀλλήλους καὶ πᾶσαν τὴν ζωὴν ἡμῶν Χριστῷ τῷ Θεῷ παραθώμεθα»<sup>35</sup>.

## 2. Οι κυριότεροι τομείς αιχμής όπου επικεντρώνεται σήμερα η πρακτική συνεννόηση και συνεργασία μεταξύ των Χριστιανικών Εκκλησιῶν και Ομολογιῶν.

Σύμφωνα με τον επίσκοπο Αβύδου Κύριλλο Κατερέλο, το γεγονός ότι η Εκκλησία του Χριστού είναι Μία δεν συνεπάγεται και ότι ο χριστιανικός κόσμος σήμερα δεν είναι διχασμένος κατά παράβαση της ρήσης και εντολής του Χριστού «ἵνα πάντες ἓν ὦσιν». Είναι, όμως, απαραίτητο να διακρίνουμε, κατά τον ίδιο, ότι είναι άλλο πράγμα η οντολογική ενότητα της Εκκλησίας του Χριστού και άλλο το ιστορικό γεγονός της ύπαρξης των «ετερόδοξων» αποκαλούμενων ομάδων<sup>36</sup>, η ιστορική ύπαρξη των οποίων δεν προδικάζει, κατά τον μητροπολίτη Μεσσηνίας Χρυσόστομο Σαββάτο, καμία σχέση ταυτότητας αλλά υπογραμμίζει την διαφοροποίησή αυτών<sup>37</sup>. Η Ορθοδοξία θεωρεί ανέκαθεν χρέος της προσευχόμενη «ὑπὲρ τῆς τῶν πάντων ἐνώσεως» και ακολουθώντας την εντολή του Χριστού για ενότητα να εργαστεί μέσω της προσευχής και του διαλόγου ώστε να αναζητήσει την πορεία προς την ειρήνη και την καταλλαγή με σκοπό να υπερβεί το σκάνδαλο της διαίρεσης και του διχασμού<sup>38</sup>.

Πράγματι, η Εκκλησία μας είναι από τη φύση της καθολική και σφαιρικά οικουμενική. Έχει ανοιχτή την αγκαλιά της σ' όλους τους ανθρώπους, κάθε φυλής και εποχής, και τους καλεί να έρθουν κοντά της. Ο Χριστός, που είναι η κεφαλή της, απευθύνει διαχρονικά στον κόσμο το «δεῦτε πρὸς με πάντες»<sup>39</sup>, ενώ παράλληλα στέλνει τους μαθητές Του να διδάξουν το Ευαγγέλιο της σωτηρίας «εις πάντα τα ἔθνη»<sup>40</sup>. Έχει την ακράδαντη πεποίθησή της ότι υπέρτατος στόχος της Θείας Οικονομίας

<sup>34</sup> Κ. Σκουτέρης, «Ο άνθρωπος κατά το λόγο της θείας οικονομίας», στον διαδικτυακό τόπο: <http://www.apostoliki-diakonia.gr>, (Ημ. Ανάκτησης: 7/12/2016)

<sup>35</sup> J. M. Neale (ed), *The Liturgies of S. Mark, S. James, S. Clement, S. Chrysostom, S. Basil: Or According to the use of the Churches of Alexandria, Jerusalem, Constantinople and the formula of the Apostolic Constitutions*, (London, 1859), σ. 141.

<sup>36</sup> Κ. Κατερέλος, Ό.π.π.

<sup>37</sup> Χ. Σαββάτος, «Η χρήση του όρου Εκκλησία στο κείμενο «Σχέσεις της Ορθόδοξης Εκκλησίας προς τον λοιπόν χριστιανικό κόσμο », στον διαδικτυακό τόπο: [www.Amen.gr](http://www.Amen.gr) (Ημ. Ανάκτησης: 12/12/2016)

<sup>38</sup> The Holy and Great Council of the Orthodox Church, «Σχέσεις της Ορθόδοξου Εκκλησίας προς τον λοιπόν χριστιανικό κόσμο», στον διαδικτυακό τόπο: [www.holycouncil.org](http://www.holycouncil.org) ,(Ημ. Ανάκτησης: 10/12/2016)

<sup>39</sup> Ματθ. 11:28

<sup>40</sup> Ματθ. 28:19

είναι η ενότητα των πάντων<sup>41</sup> κατά τη ρήση του ευαγγελίου «*ὡς ἦ ὁ Θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν*»<sup>42</sup>. Μέσα στο πνεύμα αυτής της πεποίθησης εντάσσεται και ο διαχριστιανικός διάλογος της Ορθοδοξίας με τις άλλες χριστιανικές Εκκλησίες και τις Ομολογίες. Χαρακτηριστικά ἐπ' αυτού είναι τα όσα αναφέρονται τόσο στη Ε' Προσύνοδική Πανορθόδοξη Διάσκεψη τον Οκτώβριο του 2015 (Σαμπεζύ Γενεύης) όσο και στο Μήνυμα της Αγίας και Μεγάλης Συνόδου (Κρήτη, 2016) :

*«Η Ορθοδοξία είναι, καταρχήν, εὔνους καὶ θετικῶς διατεθειμένη τόσον διὰ θεολογικούς, ὅσον καὶ διὰ ποιμαντικούς λόγους, πρὸς θεολογικὸν διάλογον μετὰ τῶν λοιπῶν χριστιανῶν εἰς διμερές καὶ πολυμερές ἐπίπεδον»<sup>43</sup>,*

ενώ αποδίδει μεγάλη σημασία στον διάλογο κυρίως με τους ετερόδοξους χριστιανούς<sup>44</sup>, υπογραμμίζοντας έτσι την πεποίθηση της Εκκλησίας ότι ο οικουμενικός διάλογος αποτελεί πρώτιστα θέμα του «είναι» και της ταυτότητας της<sup>45</sup>.

Βεβαίως, θα πρέπει να σημειώσουμε στα ανωτέρω την υπογράμμιση του Μηνύματος ότι οι διάλογοι που διεξάγει η Ορθόδοξη Εκκλησία δεν σημαίνουν ποτέ συμβιβασμό σε ζητήματα πίστης<sup>46</sup>, δεν αποβλέπουν, κατά τον Π. Βασιλειάδη, στον συμβιβασμό ετερόκλητων θέσεων<sup>47</sup>. Εξάλλου, όπως χαρακτηριστικά σημειώνει σε άλλο σημείο ο Π. Βασιλειάδης: «*σ' ένα διάλογο εκκλησιολογικού κατά κύριο λόγο περιεχομένου δεν πηγαίνει κανείς με διάθεση συμβιβασμού ή υποχωρήσεων, αλλά πρωταρχικά για την αναζήτηση της αλήθειας*»<sup>48</sup> για να συμπληρώσει στα ανωτέρω ο π. Τσέτσης ότι τα κείμενα που εκδίδουν οι διάλογοι αυτοί δεν έχουν χαρακτήρα «*συμφωνίας*», πολύ δε περισσότερο «*κοινής ομολογίας πίστεως*»<sup>49</sup>. Σημαίνουν πρωτίτως συμμετοχή στα προβλήματα του κόσμου, τα οποία οφείλουν να γίνονται κοινή αγωνία για όλο τον κόσμο, αφού το ένα σώμα του Χριστού<sup>50</sup> «*συμπάσχει, συν-αγω-*

<sup>41</sup> Χ. Γιανναράς, Η Ορθόδοξη Εκκλησία και η αναζήτηση της ενότητας, (Αθήνα: Εκδ. :Γρηγόρη, 1997), σ.15

<sup>42</sup> Α' Κορ. 15:28

<sup>43</sup> The Holy and Great Council of the Orthodox Church, «Σχέσεις της Ορθόδοξης Εκκλησίας προς τον Λοιπὸν Χριστιανικὸν Κόσμον», στα Κείμενα της Ε' Προσυνοδικῆς Πανορθόδοξου Διασκέψεως (Σαμπεζύ-Γενεύη, Οκτώβριος, 2015) στον διαδικτυακὸ τόπο: [www.holycouncil.org](http://www.holycouncil.org), (Ημ. Ανάκτησης: 10/12/2016)

<sup>44</sup> The Holy and Great Council of the Orthodox Church, Όπ.π.

<sup>45</sup> Π. Βασιλειάδης, «Οι προοπτικές του Διαλόγου μεταξύ της Ορθόδοξης και της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας», στο Ορθόδοξη Θεολογία και Οικουμενικός Διάλογος, (Αθήνα: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, 2015), σ.196, (196-204)

<sup>46</sup> The Holy and Great Council of the Orthodox Church, Όπ.π.

<sup>47</sup> Π. Βασιλειάδης, Όπ.π., (2015), σ. 198

<sup>48</sup> Π. Βασιλειάδης, Ενότητα και μαρτυρία, (Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο, 2007) σ. 147

<sup>49</sup> Γ. Τσέτσης, «Ο Οικουμενικός διάλογος τον 21ο αιώνα: Πορεία μετ' εμποδίων», στο Ο Οικουμενικός Διάλογος στον 21ο αιώνα πραγματικότητες – προσκλήσεις – προοπτικές, (Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 2013), σ.83 (75-92)

<sup>50</sup> «*ὡμείς δε ἔστε σῶμα Χριστοῦ...*» Α' Κορ. 12:27

νιά και συ-σταυρώνεται, ώστε τελικά να συν-αναστηθεί λυτρωτικά μαζί Του»<sup>51</sup>. Στο πνεύμα αυτό κινείται άλλωστε και το κείμενο της «Αγίας και Μεγάλης Συνόδου της Ορθοδόξου Εκκλησίας».

Το παραπάνω κείμενο, περιγράφοντας τις καταστάσεις της πολύπλοκης και πολύμορφης κρίσης στην οποία ζει σήμερα ο άνθρωπος, φοβισμένος, εγκλωβισμένος, κατατρεγμένος και συχνά απελπισμένος<sup>52</sup> αναφέρεται καταρχήν στην ελευθερία ως ένα εκ των υψίστων δώρων του Θεού προς τον άνθρωπο, ως την «ανάδειξη της αξίας και του μεγαλείου του ανθρωπίνου προσώπου ως εικόνα του Θεού»<sup>53</sup>. Πράγματι, ο Θεός κατά τους αγίους Πατέρες θέλει να μας κάνει «θέσει» και «ενεργεία» θεούς, σεβόμενος την προσωπική ελευθερία χωρίς να την παραβιάζει ποτέ<sup>54</sup>. Ο άνθρωπος, ως κορύφωση και συγκεφαλαίωση της θείας δημιουργίας και ως «κατ' εικόνα και καθ' ομοίωση» πλασμένος από το δημιουργό του, αποτελεί για την Ορθόδοξη Εκκλησία το όλο περιεχόμενο της αποστολής της στον κόσμο και στην ιστορία της σωτηρίας<sup>55</sup>.

Είναι γεγονός ότι ο σύγχρονος άνθρωπος ζει ως «άτομο», δηλαδή ως μονάδα με τα ιδιαίτερα και μοναδικά χαρακτηριστικά της σε αντιδιαστολή προς το σύνολο ή την κοινωνία του, και όχι ως «πρόσωπο», δηλαδή ως ψυχοσωματική οντότητα στην ατομική του υπόσταση και στην κοινωνική του φύση, ως σύστημα σχέσεων στην αγαπητική του διάσταση, κατά το πρότυπο της κοινωνίας των Προσώπων της Αγίας Τριάδος<sup>56</sup>. Έργο της Εκκλησίας είναι να στρέψει τον άνθρωπο αγαπητικά προς τον συνάνθρωπό του αποδεικνύοντας του, σύμφωνα και με τα λόγια του Μ. Βασιλείου ότι «εκείνος είναι πραγματικά μεγάλος ενώπιον του Θεού, αυτός που υποκλίνεται με ταπεινοφροσύνη προς τον κάθε άνθρωπο»<sup>57</sup>, διατρανώνοντας έτσι την πεποίθηση ότι ο σεβασμός προς τον συνάνθρωπο αποτελεί την πεμπτούσια του ανθρώπινου ήθους που απορρίπτει την περιθωριοποίηση ή εκμετάλλευση του πλησίον<sup>58</sup>. Διότι,

<sup>51</sup> Δ. Κεραμιδάς, «Χριστιανική ιεραποστολή και Πανορθόδοξη Σύνοδος», Πάντα τα έθνη, Όπ.π., σ.4

<sup>52</sup> Γρ. Λαρεντζάκης, «Η Αγία και Μεγάλη Σύνοδος της Ορθοδόξου Εκκλησίας. Το μήνυμά της για την σύγχρονη κρίση», στον διαδικτυακό τόπο: [www.amen.gr](http://www.amen.gr), (Ημ. Ανάκτησης:12/11/2016)

<sup>53</sup> The Holy and Great Council of the Orthodox Church, «Η Αποστολή της Ορθόδοξης Εκκλησίας εις τον σύγχρονον κόσμο», Όπ.π

<sup>54</sup> Συμεών του Νέου Θεολόγου, Βίβλος Θεολογικών Β': Θεολογικός Α, PG 120, 625: «Ο Θεός βούλεται ποιήσει ημάς θεούς εξ' ανθρώπων, έκόντας καί οὐδέποτε άκόντας»

<sup>55</sup> Μήνυμα τών Προκαθημένων των Ορθοδόξων Εκκλησιών (12/10/2008), στο διαδικτυακό τόπο: [www.ec-patr.org](http://www.ec-patr.org), ( Ημ. Ανάκτησης:13/11/2016)

<sup>56</sup> Εφραίμ, καθηγούμενος Ιεράς Μεγίστης Μονής Βατοπαιδίου, «Από το μετανεωτερικό προσωπείο στο πρόσωπο», στον διαδικτυακό τόπο: [www.pemptousia.gr](http://www.pemptousia.gr), ( Ημ. Ανάκτησης:13/11/2016)

<sup>57</sup> Βασίλειου Καισαρείας, Τῷ Σαμοσατέων κλήρω - Ἐπιστολή 219, 2.2, Y. Courtonne ed, Saint Basile. Lettres, vol. III, pub Les Belles Lettres, Paris 1966 (=PG 32, 812B): «εκείνος μέγας παρά Θεῷ ὁ ταπεινοφρόνως ὑποκατακλιθεὶς τῷ πλησίον».

<sup>58</sup> Σ. Αλεξάνδρου, «Ο σεβασμός προς τον άνθρωπο», στον διαδικτυακό τόπο: [www.philenews.com](http://www.philenews.com), (Ημ. Ανάκτησης:13/12/2016)

η αποκατάσταση των σχέσεων με το Θεό δηλώνεται, εφαρμόζεται στον καθημερινό αγώνα για αποκατάσταση των σχέσεων με τον έτερο, τον αδελφό του<sup>59</sup>.

Η ελευθερία συνδέεται άμεσα με την ειρήνη του κόσμου η οποία έχει τις ρίζες της στον Χριστό αφού «*Αὐτός γὰρ ἐστὶν ἡ εἰρήνη ἡμῶν*»<sup>60</sup>, και συνιστά, κατά τον Απόστολο Παύλο, μια ανώτερη ειρήνη από κάθε νοῦ<sup>61</sup> γιατί είναι η ίδια η ειρήνη του Θεού<sup>62</sup>. Αποτελεί, δε, καρπὸ της δικαιοσύνης σύμφωνα με την μαρτυρία του Ησαΐα<sup>63</sup>, σε αντίθεση με τους επίγειους πολέμους που αποτελούν καρπὸ της υπερηφάνειας και της αντίστασης στο Θείο θέλημα και ως τέτοιο γεγονός αποτελεί ένα φυσικό φαινόμενο της κρυφής πνευματικής ασθένειας της ανθρωπότητας<sup>64</sup>, δηλαδή του αδελφοκτόνου μίσους<sup>65</sup>. Πράγματι, ο πόλεμος έχει τις ρίζες του στην πλεονεξία του ανθρώπου, την φιλαργυρία, την φιλαρχία, το μίσος και την υπερηφάνεια που οδηγούν, κατά τον άγιο Γρηγόριο τον Θεολόγο, στην διχόνοια<sup>66</sup>. Μόνο όταν οι καρδιές των ανθρώπων αδειάσουν από την φιλαυτία και παραδοθούν στην χάρη και στην πνοή του Αγίου Πνεύματος μπορεί να σταματήσει η διχόνοια και να αποκατασταθεί η ειρήνη<sup>67</sup>.

Εκ των ανωτέρω συνάγεται ότι η ειρήνη στην κοινωνική ζωή πραγματοποιείται όχι από μόνη της, χάρη σε κάποιες φυσικές νομοτέλειες, αλλά είναι εφικτή πρώτα από όλα ως δώρο της θείας δικαιοσύνης και δεύτερον ως καρπὸς της πιστότητας του ανθρώπου στο Θεό<sup>68</sup>, αλλά κυρίως ως αποτέλεσμα όχι της ανθρώπινης και εύθραυστης συμφωνίας, αλλά της Ειρήνης του Αγίου Πνεύματος<sup>69</sup>. Έτσι καθήκον της Εκκλησίας είναι, εμπνεόμενη από το όραμα της παγκόσμιας ειρήνης και ακολουθώντας το παράδειγμα του Κυρίου, να εργάζεται για την κατίσχυση της ειρήνης, διότι ο Λόγος του Θεού, και εδώ θα συμφωνήσουμε απολύτως με τον Ιγνάτιο Δημητριάδος, δεν αρκεί να προσφέρεται, χρειάζεται επίσης να σαρκώνεται<sup>70</sup>, να μεταλαμπαδεύ-

<sup>59</sup> Α. Μουστάκης, «...έως εσχάτου της γης, με Αναφορά στην Αγία και Μεγάλη Σύνοδο», στο διαδικτυακό τόπο: <https://amoustakis.wordpress> (Ημ. Ανάκτησης: 15/12/2016)

<sup>60</sup> Έφ. 2: 14

<sup>61</sup> «*ἡ εἰρήνη τοῦ Θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν*», Φλπ. 4:7

<sup>62</sup> Π. Τρεμπέλα: Υπόμνημα εις το κατά Λουκάν Ευαγγέλιον, (Αθήνα: Εκδόσεις Σωτήρ, 1995) σελ. 94

<sup>63</sup> «*Και το έργο της δικαιοσύνης θα είναι ειρήνη*», Ησ. 32:17

<sup>64</sup> Ρώσικη Ορθόδοξη Εκκλησία, «Πόλεμος και Ειρήνη», στο διαδικτυακό τόπο: [mospat.ru/gr/documents](http://mospat.ru/gr/documents), (Ημ. Ανάκτησης: 11/12/2016)

<sup>65</sup> Γεν. 4:3-12

<sup>66</sup> Ρώσικη Ορθόδοξη Εκκλησία, Όπ.π.

<sup>67</sup> Γ.Καψάνης, «Περί φιλαυτίας και ελευθερίας», στο διαδικτυακό τόπο: <http://www.imaik.gr>, (Ημ. Ανάκτησης: 12/12/2016)

<sup>68</sup> Π. Δούζη, «Κοινωνικά προβλήματα κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας: πλούτος, δουλεία, πόλεμος-ειρήνη», Θεοδομία, έτος Ι, τευχ. Ι, (Ιανουάριος-Μάρτιος, 2008), σ.89 (82-116)

<sup>69</sup> Ι. Κωνσταντάρος, «Χριστός εστίν η ειρήνη ημών», στον διαδικτυακό τόπο: [www.impantokratoros.gr](http://www.impantokratoros.gr), (Ημ. Ανάκτησης: 13/12/2016)

<sup>70</sup> Ιγνάτιος, μητρ. Δημητριάδος, «Μια Θεολογική ματιά στην ειρήνη», στο Ομιλία στο Σαλαμίνιο Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Παραλίμνι Κύπρου, Οκτώβριος, 2016

ται προς τα έξω και να κατατίθεται ως «ζώντανή» μαρτυρία<sup>71</sup>, εφαρμόζοντας στην πράξη ότι η «εις τύπον και τόπον Χριστού» ενώπιον του Θυσιαστηρίου ιστάμενη Εκκλησία<sup>72</sup> «ουκ ήλθε διακονηθήναι, αλλά διακονήσαι»<sup>73</sup>.

Η αγωνία της Εκκλησίας δεν περιορίζεται μόνο στις προαναφερθείσες κοινωνικές και ανθρωπολογικές επισημάνσεις του Μηνύματος της Συνόδου. Προεκτείνεται και σε άλλα θέματα όπως στην οικονομική κρίση, την κοινωνική εξαθλίωση, τις διακρίσεις, την οικολογική κρίση<sup>74</sup>, ως συνέπειες της αλλοτρίωσης του ανθρώπου και της αποξένωσης αυτού από το Θεό. Ιδιαίτερος υπογραμμίζεται από την Εκκλησία και ο κίνδυνος αποχριστιανοποίησης της κοινωνίας.

Η έντονη τάση αποχριστιανισμού της σημερινής κοινωνίας γίνεται εμφανής ολοένα και περισσότερο. Θεωρούμε, συμφωνώντας απόλυτα με τον Berdyaef, ότι η πολυποικίλη κρίση που περνάει ο σημερινός άνθρωπος είναι πρωτίστως πνευματική, αφού η κρίση, κατ' αυτόν, βρίσκεται στην «πνευματική του κατάσταση»<sup>75</sup>. Η αποχριστιανοποίηση της κοινωνίας ως αποτέλεσμα της διαταραχθείσης, από την συνεχιζόμενη οικονομικοπολιτιστική κρίση, κοινωνικής συνοχής<sup>76</sup>, της θεοποίησης των ανθρώπινων σφαλμάτων και του υποβιβασμού της αξιοπρέπειας του ανθρώπου οδήγησε σε ένα είδος απανθρωπισμού που με τη σειρά του προκάλεσε την «παραφροσύνη», αφού είχε ως αποτέλεσμα να αμαυρώσει την ίδια την εικόνα του ανθρώπου<sup>77</sup>. Έγινε ως εκ τούτου, κύρια, κρίση πνευματική. Φρονούμε, ωστόσο, ότι μερίδιο σε αυτή την τάση αποχριστιανοποίησης της κοινωνίας, πέρα από τα παραπάνω, έχει και η ίδια η Εκκλησία εξ αιτίας της άκαμπτης ενίοτε στάσης της απέναντι στο κοινωνικό γίγνεσθαι. Η εκκλησία είναι πολυσυλλεκτική κοινότητα στην οποία τα μέλη της καλούνται να συμμετάσχουν στην αναγκαία προσπάθεια της ανακαίνισης του κόσμου<sup>78</sup>. Ως εκ τούτου η στάση της εκκλησίας στο σύγχρονο πλουραλιστικό κόσμο είναι κριτική και διαλεκτική. Όμως θα πρέπει να διαπνέεται και από το ιδεώδες της

<sup>71</sup> Π. Βασιλειάδης, «Η Αποστολή της Εκκλησίας κατά τη Μετανεωτερικότητα», Σύναξις, τευχ. 78, (Απρίλιος-Ιούνιος, 2001), σ.75 (75-89)

<sup>72</sup> Γ. Τσέτσης, «Ειρηνάιος Γαλανάκης: ο 'διακονών' ιεράρχης», στον Χαριστήριο Τόμο (υπό την αιγίδα της Ι. Επαρχιακής Συνόδου της Εκκλησίας Κρήτης) Μητροπολίτης Ειρηνάιος Γαλανάκης: Οραματισμοί – Αγώνες – Καρποί, (Κίσαμος, 2008), σ. 238. Συναφώς και στο Σ. Τσομπανίδης, «Οικουμενικός Διάλογος και Ειρήνη.....», Όπ.π. (2015)

<sup>73</sup> Μτ 20:28

<sup>74</sup> The Holy and Great Council of the Orthodox Church, «Η Αποστολή της Ορθόδοξης Εκκλησίας εις τον σύγχρονον κόσμον», Όπ.π.

<sup>75</sup> Ν. Berdyaef, Το πεπρωμένο του ανθρώπου στο σύγχρονο κόσμο, μτφρ. Ε. Γιούλτση (Θεσσαλονίκη: εκδ. Π. Πουρνάρα, 1980), σ.118

<sup>76</sup> Κ. Δήμτσας, «Χωρίς την Εκκλησία οι συνέπειες της κρίσης θα ήταν επαχθέστερες», Ελευθερία, (web edition) στο διαδικτυακό τόπο: <http://www.eleftheria.gr>, (Ημ. Ανάκτησης:17/12/2016)

<sup>77</sup> Όπ.π., σ. 129

<sup>78</sup> Γ. Κυπαρίσση, «Ο Ρόλος της Εκκλησίας στην κοινωνία», στον διαδικτυακό τόπο: <http://imlarisis.gr> (Ημ. Ανακτησης:13/12/2016)

μετριοπάθειας στην οποία πρέπει να στοχεύει με το κήρυγμά της και η οποία προϋποθέτει την ανανέωσή της, την προσαρμογή του μηνύματός της στις νέες εναλλασσόμενες συνθήκες, δίχως να προδίδεται η πιστότητα στις ρίζες της και δίχως να ανακόπτεται η ουσιαστική της ιστορική συνέχεια<sup>79</sup>. Να βρίσκεται σε μια θεολογική εγρήγορση ώστε τα κοινωνικά προβλήματα να μην εκτραπούν σε ιδεολογοποίηση και να μη πάρουν την μορφή κινδύνου<sup>80</sup>.

Ο προβληματισμός της Εκκλησίας, όμως, εντοπίζεται και στην αγωνία της για τον χαρακτήρα εκκοσμίκευσης που τείνει αυτή να αποκτήσει. Ό όρος εκκοσμίκευση, «ως προσαρμογή της ηθικής διδασκαλίας της Εκκλησίας στις κυριαρχούσες ηθικές αξίες μιας κοινωνίας»<sup>81</sup>, είναι εκκλησιαστικά φορτισμένος αρνητικά. Όχι μόνο επειδή θεωρείται εν πολλοίς ως ταύτιση της με την Πολιτεία αλλά και εξ αιτίας της έννοιας που έχει στην φιλοσοφία ως «διαδικασία αποθεοποίησης του κόσμου»<sup>82</sup>. Η εκκοσμίκευση, επιπλέον, ως «τέλεια χειραφέτηση» από την θρησκευτικότητα και πολύ περισσότερο ως «αλλοτριωτική μεταποίηση» της εκκλησιαστικότητας σε θρησκευτικότητα θεωρείται συχνά ως παθολογία της εκκλησιαστικότητας<sup>83</sup>. Χαρακτηριστικά είναι επ' αυτού τα λόγια του μακαριστού αρχιεπισκόπου Χριστόδουλου: «Το ότι δεν αντισταθήκαμε όσον έπρεπε στον πειρασμό της εκκοσμίκευσης είναι δική μας τραγωδία<sup>84</sup> αλλά και η φράση σύγχρονου αγγλικανού θεολόγου, (αναφερόμενος στην Εκκλησία), : «κάποτε δεν υπήρχε το 'κοσμικό'»<sup>85</sup>, η οποία ενέχει προφανώς τη νοσταλγική ανάμνηση της παραδοσιακής Εκκλησίας, η απομάκρυνση από την οποία οφείλεται, κατά τον πρωτοπρεσβύτερο Ε. Γκανά, στην εισβολή της νεωτερικότητας μέσα σε αυτήν<sup>86</sup>. Η Εκκλησία, βέβαια, εκ της δομής και της διοικητικής της μορφής συνιστά θεσμό κοσμικό με την ιεραρχία, την σύνθεση και την οργάνωσή της. Μάλλον περί εκκοσμίκευσης της Πολιτείας θα έπρεπε να κάνουμε λόγο και όχι της Εκκλησίας, δεδομένου του γεγονότος ότι παρατηρείται ολοένα και περισσότερο μια τάση απομάκρυνσης του κράτους από την Εκκλησία. Μια προσπάθεια χειραφέτησης της πολιτικής και κοινωνικής ζωής από την εκκλησιαστική επιρ-

<sup>79</sup> Δ. Παπανδρέου, μητρ. Ελβετίας, «Η χάραξη πολιτικής και ο ρόλος των θρησκευτικών θεσμών», στο Ο ρόλος της Ορθοδοξίας στη νέα διεθνή πραγματικότητα, Όπ.π, σ. 322. (321-326)

<sup>80</sup> Χ. Γιανναράς, Όπ.π., (1996), σ.323

<sup>81</sup> Γ. Κουτζαμάνης, «Εκκοσμίκευση και κοινωνικά προβλήματα», στον διαδικτυακό τόπο: [users.sch.gr](http://users.sch.gr), (Ημ. Ανάκτησης:14/12/2016)

<sup>82</sup> Γ. Κουτζαμάνης, Όπ.π.

<sup>83</sup> Χρ. Παρασκευαΐδης, αρχιεπ. Αθηνών & πάσης Ελλάδος, «Εκκοσμίκευση και Εκκλησία», στον διαδικτυακό τόπο: <http://www.imgap.gr>, (Ημ. Ανάκτησης:15/12/2016)

<sup>84</sup> Του ιδίου, Ομιλία στο Συνέδριο Χριστιανών Νέων, Εκκλησία, έτος ΟΘ' τ. 6, (Ιούνιος, 2002), σ. 388

<sup>85</sup> «Once, there was no "secular"., J. Milbank, *Theology and Social Theory*, (London: Blackwell, 1990), σ. 9

<sup>86</sup> Ε. Γκανάς, «Η Ποιμαντική στα χρόνια της εκκοσμίκευσης. Εκκοσμίκευση: αμείλικτος εχθρός ή απρόσμενος σύμμαχος;», Θεολογία, τ.ΠΑ', τευχ. 2, (Απρίλιος-Ιούνιος, 2010), σ.53 (53-79)

ροή<sup>87</sup>. Αναφερόμενοι πάντως σε κράτος και Εκκλησία να υπογραμμίσουμε ότι οι σχέσεις της Εκκλησίας και του κράτους (πολιτείας) αποτελούν ένα αιώνιο πρόβλημα. Αντανακλούν, θα μπορούσε να ειπωθεί, μια μορφή του φιλοσοφικού προβλήματος της σχέσης του πνεύματος και της ύλης<sup>88</sup>.

## ΣΥΜΠΕΡΑΣΜΑΤΑ.

Η ορθόδοξη Εκκλησία έχοντας την βαθιά πεποίθηση και την εκκλησιαστική αυτοσυνειδησία ότι αποτελεί τον φορέα και δίδοντας μαρτυρία της πίστης και της παράδοσης της Μίας, Αγίας, Καθολικής και Αποστολικής Εκκλησίας, πιστεύει ότι κατέχει κεντρική θέση στην υπόθεση της ενότητας των χριστιανών<sup>89</sup>.

Η πιο ουσιαστική μαρτυρία της Ορθοδοξίας είναι η βίωση της συνοδικότητας, ως αντανακλάσεως του μυστηρίου της Αγίας Τριάδος, του χαρισματικού τρόπου ζωής της οικουμενικότητας και καθολικότητας. Ως ζωντανή πραγματικότητα είναι παρούσα μπροστά στα προβλήματα του σύγχρονου κόσμου.

Πράγματι, μελετώντας το κείμενο «*Σχέσεις της Ορθοδόξου Εκκλησίας προς τον λοιπόν χριστιανικόν κόσμον*» διακρίνει κανείς ότι η Ορθοδοξία απέναντι στα προβλήματα που ταλανίζουν σήμερα τον κόσμο δεν αδιαφορεί αλλά τονίζοντας την σημασία της ανθρώπινης ελευθερίας, της ειρηνικής συνύπαρξης των λαών, της αλληλεγγύης, της διακονίας, της προστασίας του περιβάλλοντος, συμμετέχει στην αγωνία και τα υπαρξιακά προβλήματα του κόσμου<sup>90</sup>.

Απέναντι στα αναδυόμενα κοινωνικά προβλήματα η Εκκλησία, σήμερα περισσότερο από ποτέ, όχι μόνο δεν στέκεται στο περιθώριο των κοινωνικών εξελίξεων αλλά και συμπορεύεται με πνεύμα αλληλεγγύης προς τους έχοντας αυτήν ανάγκη, μέσω μιας πίστης όχι θεωρητικής αλλά μιας πίστης που βρίσκει την πληρότητά της στα έργα αγάπης και διακονίας<sup>91</sup>, προσλαμβάνοντας και μεταπλάθοντας έτσι τα έργα των ανθρώπων σε κοινωνία και σχέση Θεού<sup>92</sup>. Διότι μόνον έτσι οι ορθόδοξες διακη-

<sup>87</sup> Π. Καλαϊτζίδης, «Ορθοδοξία και πολυπολιτισμικότητα», Σύναξις, τευχ. 91, (Ιούλιος- Σεπτέμβριος, 2004), 95 σ. (93-97)

<sup>88</sup> Π. Ρόδης, «Παποκαισαρισμός και καισαροπαπισμός. Σχέσεις Κράτους-Εκκλησίας», στον διαδικτυακό τόπο: <http://i-m-patron.gr>, ( Ημ. Ανάκτησης:19/12/2016)

<sup>89</sup> Γ. Μαρτζέλος, «Το ζήτημα της συμμετοχής της Ορθοδόξου Εκκλησίας στον Οικουμενικό Διάλογο υπό το φως των Πανορθοδόξων Αποφάσεων», στο διαδικτυακό τόπο: [users.auth.gr/martzelo](http://users.auth.gr/martzelo), (Ημ. Ανάκτησης:17/12/2016)

<sup>90</sup> The Holy and Great Council of the Orthodox Church, «Η Αποστολή της Ορθόδοξης Εκκλησίας εις τον σύγχρονον κόσμον», Όπ.π.

<sup>91</sup> Κυπαρίσση, «Ο Ρόλος της Εκκλησίας στην κοινωνία», Όπ.π.

<sup>92</sup> Γιαγκάζογλου, «Ο διάλογος θεολογίας και πολιτισμού βασική συνιστώσα της σύγχρονης θρησκευτικής αγωγής και παιδείας», στον διαδικτυακό τόπο: [www.pi-schools.gr](http://www.pi-schools.gr), (Ημ. Ανάκτησης:13/12/2016)

ρύξεις δεν μένουν κενό γράμμα, αλλά μετουσιώνονται σ' ένα ήθος, σε «μια νοστροπία θεωρίας και πράξης», που βλέπει την κοινωνική δράση πρωτίστως ως ένα πνευματικό χρέος<sup>93</sup>.

Μέσα από τη συμμετοχή της στους πανορθόδοξους και διαχριστιανικούς διαλόγους η Ορθοδοξία, ορθώνει το ανάστημά της έναντι των κοινωνικών προβλημάτων που αναδύονται και κάνει βήματα προσέγγισης προς τους ετερόδοξους. Οι διάλογοι διεξάγονται μέσα σε κλίμα αγάπης και διακονίας ενώ διαπνέονται από πνεύμα ταπεινοφροσύνης, καταλλαγής και σεβασμού απέναντι στην «ετερότητα» των άλλων Εκκλησιών και Ομολογιών.

Δεν υπάρχει αμφιβολία ότι οι κοινοί θεολογικοί διάλογοι καθώς και τα κοινά θεολογικά κείμενα που υπογράφηκαν έως τώρα, κυρίως κατά την πρώτη δεκαετία του θεολογικού διαλόγου, συνιστούν μια σημαντική πρόοδο που καταδεικνύει την σύγκλιση Ανατολής και Δύσης με βάση πάντοτε την κοινή θεολογική παράδοση. Παρόλα αυτά, φρονούμε, ότι ο δρόμος για να φθάσουμε ομολογούντες «Έναν Κύριον, μίαν πίστην, ἓν βάπτισμα» είναι ακόμη μακρύς.

## BIBLIOGRAPHY:

### Πρωτευουσα βιβλιογραφια:

1. *Καινή Διαθήκη*, (Αθήνα: Εκδ.: Αποστολική Διακονία, 2012)
2. *Αυγουστίνου Ίππωνος*, De Civitate Dei, A-KB, J. P. Migne (ed), Cursus Patrologia Latina, PL 41, 549 (13-804), Paris 1841.
3. *Βασιλείου Καισαρείας*, Τῷ Σαμοσατέων κλήρω - Ἐπιστολή 219, 2.2, Y. Courtonne ed, Saint Basile. Lettres, vol. III, pub Les Belles Lettres, Paris 1966 (=PG 32, 812B):
4. *Ιωάννης Χρυσόστομος*, Ερμηνεία εις την Α Κορινθίους, PG 61, 5-57
5. *Καβάσιλας, Ν.*, Ερμηνεία εις τὴν θείαν Λειτουργίαν, PG 150, 368-772.
6. *Μαξίμου Ομολογητή*, Μυσταγωγία Α', PG 91, 664D-668C
7. *Συμειών του Νέου Θεολόγου*, Βίβλος Θεολογικών Β': Θεολογικός Α, PG 120, 604-688

### Δευτερευουσα βιβλιογραφια:

8. *Αλιγιζάκης, Α.* (2016), «Ελληνική ταυτότητα και Ορθοδοξία» Πατρὶς, (Οκτώβριος, 2016)
9. *Βασιλειάδης, Π.* (2015), «Οι προοπτικές του Διαλόγου μεταξύ της Ορθόδοξης και της Ρωμαιοκαθολικής Εκκλησίας», στο Ορθόδοξη Θεολογία και Οικουμενικός Διάλογος, Αθήνα: Αποστολική Διακονία της Εκκλησίας της Ελλάδος, σσ.196-204
10. *Βασιλειάδης, Π.* (2007), Ενότητα και μαρτυρία, Θεσσαλονίκη: Επίκεντρο
11. *Βασιλειάδης, Π.* (2001), «Η Αποστολή της Εκκλησίας κατά τη Μετανεωτερικότητα», Σύναξις, τευχ. 78, (Απρίλιος-Ιούνιος, 2001), σ.75-89

<sup>93</sup> Δ. Κεραμιδάς, Πάντα τα έθνη, Όπ.π., σ.8

12. *Berdyaef, N.* (1980), Το πεπρωμένο του ανθρώπου στο σύγχρονο κόσμο, μτφρ. Ε. Γιούλτση Θεσσαλονίκη: εκδ. Π. Πουρνάρα
13. *Clemen, O.* (1997), Η αλήθεια ελευθερώσει υμάς. Συνομιλώντας με τον Οικουμενικό Πατριάρχη Βαρθολομαίο τον Α', μτφ. Χιωτέλλη, Αθήνα: Ακρίτας
14. *Γιανναράς, Χ.* (1997), Η Ορθόδοξη Εκκλησία και η αναζήτηση της ενότητας, Αθήνα: Εκδ. :Γρηγόρη
15. *Γιανναράς, Χ.* (1996), «Ορθοδοξία και διεθνής πολιτική: Βασικές Αρχές», στο Ο ρόλος της Ορθοδοξίας στη νέα διεθνή πραγματικότητα, Αθήνα: ΙΝΕΡΠΙΟΣΤ& Εκδόσεις Γνώσεις, σ.28-35
16. *Γκανάς, Ε.* (2010), «Η Ποιμαντική στα χρόνια της εκκοσμίκευσης. Εκκοσμίκευση: αμείλικτος εχθρός ή απρόσμενος σύμμαχος;», Θεολογία, τ.ΠΑ', τευχ. 2, (Απρίλιος-Ιούνιος, 2010), (53-79)
17. *Δούζη, Π.* (2008), «Κοινωνικά προβλήματα κατά τους Πατέρες της Εκκλησίας πλούτος, δουλεία, πόλεμος-ειρήνη», Θεοδρομία, (Ιανουάριος-Μάρτιος), έτος Ι, σ. 82-116
18. *Ιγνάτιος, μητροπολίτης Δημητριάδος* (2016), «Μια Θεολογική ματιά στην ειρήνη», στο Ομιλία στο Σαλαμίνιο Ανοικτό Πανεπιστήμιο, Παραλίμνι Κύπρου, Οκτώβριος, 2016
19. *Καλαϊτζίδης, Π.* (2004), «Ορθοδοξία και πολυπολιτισμικότητα», Σύναξις, τευχ. 91, (Ιούλιος- Σεπτέμβριος, 2004),σ. 93-97
20. *Καλαϊτζίδης, Π.* (2002), «Εκκλησία και Έθνος σε εσχατολογική προοπτική», Νέα Εστία, τ.151, τευχ.1744, (Απρίλιος, 2002), (722-750)
21. *Κατερέλλος, Κ.* (2010), επίσκοπος Αβύδου, «Ο Ιερός Φώτιος και το πρωτείο επισκόπου Ρώμης», Θεολογία, τ.ΠΑ' , τευχ.1, (Ιανουάριος-Μάρτιος, 2010), σ.5-34
22. *Καρμίρης, Ι.* (1960), Τα δογματικά και συμβολικά μνημεία της Ορθοδόξου Καθολικής Εκκλησίας, τόμ. Ι, Αθήνα
23. *Κεραμιδάς, Δ.* (2015), «Χριστιανική Ιεραποστολή και Πανορθόδοξη Σύνοδος», Πάντα τα Έθνη, έτος ΛΔ', τ.136, ( Οκτώβριος-Δεκέμβριος, 2015), σ. 3-10
24. *Κεραμιδάς, Δ.* (2015), «Ορθοδοξία, Πανορθόδοξη Σύνοδος και Χριστιανική Ενότητα», Θεολογία, τ. 86. τευχ.4, (Οκτώβριος-Δεκέμβριος, 2015), σ.83-125
25. *Μαντζαρίδης, Γ.* (1996), «Η Ορθοδοξία μπροστά σε άμεσα προβλήματα της Ελληνικής πολιτικής», στο Ο ρόλος της Ορθοδοξίας στη νέα διεθνή πραγματικότητα, Αθήνα: ΙΝΕΡΠΙΟΣΤ& Εκδόσεις Γνώσεις, 253-255
26. *Ματσούκας, Ν.* (2011), Οικουμενική Κίνηση. Ιστορία-Θεολογία, Θεσσαλονίκη: Εκδ.: Πουρνάρα
27. *Ματσούκας, Ν.* (1985), Δογματική και Συμβολική Θεολογία, Θεσσαλονίκη: Εκδ.: Πουρνάρα, σ. 359
28. *Μπέγζος, Μ.* (1993), Το Μέλλον του παρελθόντος. Κριτική Εισαγωγή στη Θεολογία της Ορθοδοξίας, Αθήνα: Αρμός
29. *Neale, J. M.,* (ed), The Liturgies of S. Mark, S. James, S. Clement, S. Chrysostom, S. Basil: Or According to the use of the Churches of Alexandria, Jerusalem, Constantinople and the formula of the Apostolic Constitutions, (London 1859)
30. *Παπανδρέου, Δ., μητρ. Ελβετίας* (1996), «Η χάραξη πολιτικής και ο ρόλος των θρησκευτικών θεσμών», στο Ο ρόλος της Ορθοδοξίας στη νέα διεθνή πραγματικότητα, Αθήνα: Ινερπόςτ & Εκδόσεις Γνώσεις, 321-326

31. Παρασκευαΐδης, Χρ., αρχιεπ. Αθηνών & πάσης Ελλάδος (2002), Ομιλία στο Συνέδριο Χριστιανών Νέων, Εκκλησία, έτος ΟΘ' τ. 6, (Ιούνιος, 2002)
32. Σκουτέρης, Κ. (1996), «Ορθοδοξία, Ευρώπη και Μέση Ανατολή», στο Ο ρόλος της Ορθοδοξίας στη νέα διεθνή πραγματικότητα, Αθήνα: ΙΝΕΡΠΙΟΣΤ& Εκδόσεις Γνώσεις, 145-170
33. Σταματόπουλος, Κ. (1996), «Η Διορθόδοξη αλληλεγγύη στην ιστορία: Μύθος ή Πραγματικότητα;», στο Ο ρόλος της Ορθοδοξίας στη νέα διεθνή πραγματικότητα, Αθήνα: ΙΝΕΡΠΙΟΣΤ& Εκδόσεις Γνώσεις, 36-69
34. Τρεμπέλας Π., Υπόμνημα εις το κατά Λουκάν Ευαγγέλιον, (Αθήνα: Εκδόσεις Σωτήρ, 1995
35. Τσέτσης, Γ. (2013), «Ο Οικουμενικός διάλογος τον 21ο αιώνα: Πορεία μετ' εμποδίων», στο Ο Οικουμενικός διάλογος στον 21ο αιώνα πραγματικότητες –προσκλησεις –προοπτικές, Θεσσαλονίκη: Βάνιας, 75-92
36. Τσέτσης, Γ. (2008), «Ειρηναίος Γαλανάκης: ο «διακονών» ιεράρχης», στον Χαριστήριο Τόμο (υπό την αιγίδα της Ι. Επαρχιακής Συνόδου της Εκκλησίας Κρήτης) Μητροπολίτης Ειρηναίου Γαλανάκης: Οραματισμοί – Αγώνες – Καρποί, Κίσαμος 2008, 235-243
37. Τσίγκος, Β. (2010), «Μυστήρια και ενότητα της Εκκλησίας στον άγιο Ιωάννη τον Χρυσόστομο», Θεολογία, τ. 81, τευχ.3, (Ιούλιος-Σεπτέμβριος, 2010), 181-211
38. Τσομπανίδης, Σ. (2015), «Οικουμενικός Διάλογος και Ειρήνη: Προσδιοριστικά της πορείας του Μητροπολίτη Ειρηναίου Γαλανάκη», εισήγηση στο Πνευματικό Συμπόσιο μνήμης και τιμής προς τον αοίδιμο Μητροπολίτη Κισάμου και Σελίνου κυρό Ειρηνάιο με θέμα Πολιτική και Θρησκεία, Θεσσαλονίκη: ΑΠΘ, Οκτώβριος 2015

### ΔΙΑΔΙΚΤΥΑΚΗ ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ:

39. Αλεξάνδρου, Σ. «Ο σεβασμός προς τον άνθρωπο», στον διαδικτυακό τόπο: [www.philenews.com](http://www.philenews.com), (Ημ. Ανακτησης: 13/12/2016)
40. Αποστολίδης, Θ., μητρ. Σερρών και Νιγρίτης, «Ενημέρωσις περί των διεξαχθεισών εργασιών της Αίας και Μεγάλης Συνόδου της Ορθοδόξου Εκκλησίας» στον διαδικτυακό τόπο : <http://ikivotos.gr/post/3893/h-megallh-syn> (Ημ. Ανάκτησης: Δεκέμβριος 2016).
41. Γιαγκάζογλου, Στ., «Ο διάλογος θεολογίας και πολιτισμού βασική συνιστώσα της σύγχρονης θρησκευτικής αγωγής και παιδείας», στον διαδικτυακό τόπο: [www.pi-schools.gr](http://www.pi-schools.gr), (Ημ. Ανάκτησης: Δεκέμβριος 2016).
42. Δήμητρας, Κ., «Χωρίς την Εκκλησία οι συνέπειες της κρίσης θα ήταν επαχθέστερες», Ελευθερία, (web edition) στο διαδικτυακό τόπο: <http://www.eleftheria.gr>, (Ημ. Ανάκτησης: Δεκέμβριος 2016)
43. Διαμαντάκης, Κ., μητρ. Ιεραπότνης και Σητείας, «Η αποστολή της Εκκλησίας στο σύγχρονο κόσμο», Ομιλία στο Παγκρήτιο Θεολογικό Συνέδριο στην Ο.Α.Κ, στον διαδικτυακό τόπο: [www.imis.gr/iera-mhtr](http://www.imis.gr/iera-mhtr) (Ημ. Ανάκτησης : Δεκέμβριος 2016)
44. Εφραίμ, καθηγούμενος Ιεράς Μεγίστης Μονής Βατοπαιδίου, «Από το μετανεωτερικό προσώπιο στο πρόσωπο», στον διαδικτυακό τόπο: [www.pemptousia.gr](http://www.pemptousia.gr), (Ημ. Ανάκτησης: 13/11/2016)

45. Καλαϊτζίδης, Π., «Ο εθνικισμός και η προγονολατρία: δύο εμπόδια για τον επανευαγγελισμό του σημερινού Έλληνα», στον διαδικτυακό τόπο: *antoniosxatzirouloblogs* (Ημ. Ανάκτησης: Δεκέμβριος 2016).
46. Κατερέλλος, Κ., επίσκ. Αβύδου, «Σχέσεις τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας πρὸς τὸν λοιπὸν Χριστιανικὸν κόσμον», στον διαδικτυακό τόπο: *eclass.uoa.gr/modules* (Ημ. Ανάκτησης: Δεκέμβριος 2016).
47. Καψάνης, Γ., «Περί φιλαυτίας και ελευθερίας», στο διαδικτυακό τόπο: *http://www.imaik.gr*, (Ημ. Ανάκτησης: 12/12/2016)
48. Κούκουρα, Δ. «Η μαρτυρία της Ορθόδοξης Εκκλησίας στην Οικουμενική κίνηση. Επικοινωνιακή προσέγγιση», στον διαδικτυακό τόπο: *http://users.auth.gr* (Ημ. Ανάκτησης Δεκέμβριος 2016).
49. Κουτσαμάνης, Γ., «Εκκοσμίκευση και κοινωνικά προβλήματα», στον διαδικτυακό τόπο: *users.sch.gr*, (Ημ. Ανάκτησης: 14/12/2016)
50. Κυπαρίσση, Γ., «Ο Ρόλος της Εκκλησίας στην κοινωνία», στον διαδικτυακό τόπο: *http://imlaris.gr* (Ημ. Ανάκτηση : Δεκέμβριος 2016).
51. Κωνσταντάρου, Ι., «Χριστός εστίν η ειρήνη ημών», στον διαδικτυακό τόπο: *www.imprantokratoros.gr*, (Ημ. Ανάκτησης: Δεκέμβριος 2016).
52. Λαρεντζάκης, Γρ., «Η Αγία και Μεγάλη Σύνοδος της Ορθοδόξου Εκκλησίας. Το μήνυμά της για την σύγχρονη κρίση», στον διαδικτυακό τόπο: *www.amen.gr*, (Ημ. Ανάκτησης: 12/11/2016)
53. Μαρτζέλος, Γ., «Ορθοδοξία και Διαθρησκευτικός Διάλογος», στον διαδικτυακό τόπο: *www.users.gr* (Ημ. Ανάκτησης: Δεκέμβριος 2016).
54. Μαρτζέλος, Γ., «Το ζήτημα της συμμετοχής της Ορθοδόξου Εκκλησίας στον Οικουμενικό Διάλογο υπό το φως των Πανορθόδοξων Αποφάσεων», στο διαδικτυακό τόπο: *users.auth.gr/martzelo* (Ημ. Ανάκτησης: Δεκέμβριος 2016).
55. Μήνυμα τών Προκαθημένων των Ορθοδόξων Εκκλησιών (12/10/2008), στο διαδικτυακό τόπο: *www.ec-patr.org*, ( Ημ. Ανάκτησης: 13/11/2016)
56. Μουστάκης, Α., «...έως εσχάτου της γης, με Αναφορά στην Αγία και Μεγάλη Σύνοδο», στο διαδικτυακό τόπο: *https://amoustakis.wordpress* (Ημ. Ανάκτησης: 15/12/2016)
57. Παπαδόπουλος, Σ., «Η ενότητα της Εκκλησίας», στον διαδικτυακό τόπο *www.myriobiblos.gr/texts*, (Ημ. Ανάκτησης: 6/12/2016)
58. Παρασκευαΐδης, Χρ., αρχιεπ. Αθηνών & πάσης Ελλάδος, «Εκκοσμίκευση και Εκκλησία», στον διαδικτυακό τόπο: *http://www.imgar.gr* (Ημ. Ανάκτησης: Δεκέμβριος 2016)
59. Π. Ρόδης, «Παποκαίσαρισμός και καισαροπαπισμός. Σχέσεις Κράτους-Εκκλησίας», στον διαδικτυακό τόπο: *http://i-m-patron.gr*, ( Ημ. Ανάκτησης: 19/12/2016)
60. Ρώσικη Ορθόδοξη Εκκλησία, «Πόλεμος και Ειρήνη», στο διαδικτυακό τόπο: *mospat.ru/gr/documents*, (Ημ. Ανάκτησης: 11/12/2016)
61. Σαββάτος, Χ., «Η χρήση του όρου Εκκλησία στο κείμενο «Σχέσεις της Ορθόδοξης Εκκλησίας προς τον λοιπόν χριστιανικό κόσμο», στον διαδικτυακό τόπο: *www.Amen.gr* (Ημ. Ανάκτησης: Δεκέμβριος 2016)
62. Σκουτέρης, Κ., « Ο άνθρωπος κατά το λόγο της θείας οικονομίας», στον διαδικτυακό τόπο: *http://www.apostoliki-diakonia.gr* (Ημ. Ανάκτησης: Δεκέμβριος 2016)

63. The Holy and Great Council of the Orthodox Church, «Μήνυμα της Αγίας και Μεγάλης Συνόδου της Ορθοδόξου Εκκλησίας», στον διαδικτυακό τόπο: *www.holycouncil.org* (Ημ. Ανάκτησης: Δεκέμβριος 2016).
64. The Holy and Great Council of the Orthodox Church, «Σχέσεις της Ορθοδόξου Εκκλησίας προς τον λοιπόν χριστιανικόν κόσμον», στον διαδικτυακό τόπο: *www.holycouncil.org*, (Ημ. Ανάκτησης: Δεκέμβριος 2016).
65. The Holy and Great Council of the Orthodox Church, «Σχέσεις της Ορθοδόξου Εκκλησίας προς τον Λοιπόν Χριστιανικόν Κόσμον», στα Κείμενα της Ε΄ Προσυνοδικής Πανορθόδοξου Διασκέψεως (Σαμπεζύ-Γενεύη, Οκτώβριος, 2015) στον διαδικτυακό τόπο: *www.holycouncil.org*, (Ημ. Ανάκτησης: Δεκέμβριος, 2016)



# The Meaning of the Term **עצם** («όστούν») as a Way of Expressing the Inner World of Man in the Book of Lamentations of Jeremiah

Theodore Rocas

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-138>

**Abstract:** The destruction of Jerusalem and its Temple in 587 BC. from the Neo-Babylonian hordes was a pivotal point in the history of the people of Israel, drastically shaping the further course of the people, who literally lost their status as a nation and were called to live as a captive community in a pagan and pagan environment. The destruction and Babylonian captivity did not leave the Israelites unaffected, both as a community and as individuals, as did the prophet Jeremiah. In the face of the devastation and desolation of Jerusalem, Jeremiah experienced tragic feelings to the point that even his inner world was shaken. This shock in the book of Lamentations of Jeremiah is expressed by the disruption of the bones of the prophet. Bones, which is a purely anthropological term that indicates the basis - skeleton of the human body, in this case are a symbol of the inner world where the seat of psychic emotions. The destruction of Jerusalem and the loss of the nation-state caused the inner world of the prophet to be crushed and it was thus declared that the mental strength of a man was greatly shaken.

**Keywords:** Jeremiah, flesh, bones, Jedrousalen.

## α) Ο όρος **עצם** («όστούν»), στη θεολογία της Παλαιάς Διαθήκης

Ο όρος **עצם** («όστούν»), (πληθυντικός **עצמות** «όστά») είναι ένας ανθρωπολογικός όρος που αναφέρεται στα εσωτερικά όργανα του ανθρώπινου σώματος και μάλιστα εκείνα που αποτελούν τη βάση του. Ο όρος **עצם** («όστούν») ενίοτε είναι συνώνυμος με τον όρο **בשר** («σαρξ») που υποδηλώνει το ανθρώπινο σώμα. Έχει

δε ιδιαίτερη ανθρωπολογική έννοια και αναφέρεται επίσης στην πνευματική φύση του ανθρώπου επειδή καθίσταται η σωματική έδρα και το όργανο των ποικίλων συναισθημάτων και γι αυτό το λόγο τα **ⲙⲪⲏⲓⲛ** (Ο': «οστά») εμφανίζουν ενίοτε τον «έσω άνθρωπο» και απαντούν ως συνώνυμο της **ⲓⲫⲰⲩ** («ψυχή»)<sup>1</sup>. Ο όρος **ⲙⲪⲟ** («όστουν») εκτός από βιολογική σημασία έχει και την έννοια της σωματικής έδρας καθώς και το όργανο των ποικίλων συναισθημάτων και γενικότερα του αισθήματος. Τα οστά θεωρούνται το πιο ανθεκτικό μέρος του ανθρώπινου σώματος και χρησιμοποιείται για να περιγράψει τα συναισθήματα<sup>2</sup>.

Σύμφωνα με την ανθρωπολογική διδασκαλία της Παλαιάς Διαθήκης ο άνθρωπος αποτελείται από δυο συστατικά, όπου το μεν πρώτο είναι η «σάρκα» - «σώμα» (εβρ. **ⲃⲰⲒ**) και το δεύτερο είναι η «ψυχή» (εβρ. **ⲓⲫⲰⲩ**). Τα δυο αυτά συστατικά ενώθηκαν αρμονικά κατά τη δημιουργία του ανθρώπου από το Θεό σε αδιάσπαστη ψυχοσωματική ενότητα με αποτέλεσμα να υφίσταται στενή σχέση και αλληλεπίδραση μεταξύ της υλικής και της πνευματικής φύσεως του ανθρώπου. Έτσι κάθε είδους εκδήλωση και ενέργεια του ανθρώπου νοείται ως ενέργεια του ψυχοσωματικού συνόλου, το οποίο θεωρείται ως ο φορέας της προσωπικότητας και του ανθρώπινου «εγώ», όπου σύμφωνα με την Παλαιά Διαθήκη ανάγονται όλες οι σωματικές και πνευματικές καταστάσεις<sup>3</sup>.

### β) Το βιβλίο των Θρήνων

Μέσα στο βιβλίο των Θρήνων του Ιερεμίου ο όρος **ⲙⲪⲟ** (Ο': «οστούν») απαντά τρεις φορές και συγκεκριμένα στα εξής χωρία:

«Ἐξ ὕψους αὐτοῦ ἀπέστειλε πῦρ, ἐν τοῖς ὀστέοις μου κατήγαγεν αὐτό· διεπέτασε δίκτυον τοῖς ποσὶ μου, ἀπέστρεψέ με εἰς τὰ ὀπίσω, ἔδωκέ με ἡφανισμένην, ὅλην τὴν ἡμέραν ὠδυνωμένην»<sup>4</sup>. «Ἐπαλαίωσε σάρκας μου καὶ δέρμα μου, ὅστέα μου συνέτριψεν»<sup>5</sup>. «Ἐσκότασεν ὑπὲρ ἀσβόλην τὸ εἶδος αὐτῶν, οὐκ ἐπεγνώσθησαν ἐν ταῖς ἐξόδοις· ἐπάγη δέρμα αὐτῶν ἐπὶ τὰ ὀστέα αὐτῶν, ἐξηράνθησαν, ἐγενήθησαν ὡσπερ ξύλον»<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> Νικολάου Π. Μπρατσιώτου, Ανθρωπολογία της Παλαιάς Διαθήκης: Ο Άνθρωπος ως θείον δημιούργημα, Όγδοη Ανατύπωση, Αθήναι 1996, σσ. 175-176.

<sup>2</sup> Ελένης Χριστινάκη, Εγχειρίδιο Βιβλικής Ιστορίας και Θεολογίας της Παλαιάς Διαθήκης, εκδ. Συμμετρία, Αθήνα 2007, σ. 169 & Derek Williams, «bones», New Consise Bible Commentary, Inter-Varsity Press, Englad 1989, σ. 68.

<sup>3</sup> Νικολάου Π. Μπρατσιώτου, Ανθρωπολογία της Παλαιάς Διαθήκης: Ο Άνθρωπος ως θείον δημιούργημα, Όγδοη Ανατύπωση, Αθήναι 1996, σσ. 168-169.

<sup>4</sup> Θρην. 1,13.

<sup>5</sup> Θρην. 3,4.

<sup>6</sup> Θρην. 4,8.

Στο Μασωριτικό Κείμενο το βιβλίο των Θρήνων συγκαταλέγεται ανάμεσα στα **כְּתוּבֵי ד' («Αγιόγραφα»)** και ανήκει στην κατηγορία των **נְהַשׁ מְגִלָּת (= «πέντε Κύλινδροι»)**. Αναγινώσκεται την 9η του εβραϊκού μηνός **כב** (Ιούλιος - Αύγουστος) κατά την επέτειο δηλ. της καταστροφής της πόλεως της Ιερουσαλήμ από τους Βαβυλωνίους. Το βιβλίο των Θρήνων είναι ένα Θρηνώδες Άσμα, αποτελείται από πέντε ωδές - κεφάλαια και αναφέρεται στην καταστροφή της Ιερουσαλήμ από τις ορδές του Ναβουχοδονόσορα Β' (587 π.Χ.) και στις συμφορές τις οποίες υπέστησαν ο ιουδαϊκός λαός, αλλά και ο ίδιος ο προφήτης Ιερεμίας τόσο πριν την καταστροφή όσο και κατά την καταστροφή, αλλά κυρίως μετά από αυτήν<sup>7</sup>.

Στο Μασωριτικό Κείμενο το βιβλίο καλείται **מִצְרָיִם** επειδή η εβραϊκή Βίβλος συνηθίζει να δίδει στα βιβλία της το όνομα τους από την πρώτη λέξη του κειμένου. Ο δε τίτλος «Θρήνοι» προέρχεται από τη μετάφραση του κειμένου των Ο' και από τη Vulgata, όπου το βιβλίο καλείται «Θρήνοι». Στο κείμενο της μεταφράσεως των Ο', όπως και στη Vulgata, το βιβλίο των Θρήνων ακολουθεί το προφητικό βιβλίο του Ιερεμία λόγω του παραδοσιακού συνδέσμου με τον προφήτη Ιερεμία και αποσαφηνίζει έτσι τη θέση του ανάμεσα στα προφητικά βιβλία. Στο Μασωριτικό κείμενο εντάσσεται στην τρίτη κατηγορία των βιβλίων που καλείται **כְּתוּבֵי ד' («Αγιόγραφα»)**. Στη δε λίστα των βιβλίων του Ταλμούδ το βιβλίο των Θρήνων τοποθετείται κοντά στο τέλος των Αγιογράφων χωρίς να συγκαταλέγεται στα **נְהַשׁ מְגִלָּת («πέντε Κύλινδροι»)**<sup>8</sup>.

Το βιβλίο των Θρήνων λαμβάνει την ονομασία του από τον τίτλο **מִצְרָיִם** που σημαίνει ότι πρόκειται για μια συλλογή από Θρήνους, η οποία αποδίδεται από τους Ο' στον Ιερεμία, προφανώς λόγω της ονομασίας του Θρήνου (Ιερ. 9,1), γεγονός που αναφέρει και ο Χρονικογράφος, ότι δηλαδή ο Ιερεμίας είναι εκείνος που συνέγραψε το βιβλίο των Θρήνων (Β' Χρον. 35,25). Γι αυτό το λόγο στο κείμενο των Ο' και στη Vulgata τοποθετείται αμέσως μετά το βιβλίο του Ιερεμία<sup>9</sup>. Οι Ο' ονομάζουν το βιβλίο ως «Θρήνοι Ιερεμίου» ένεκα του περιεχομένου του, όμως στο Μασωριτικό κείμενο το βιβλίο έλαβε την ονομασία του από την πρώτη λέξη του κειμένου **מִצְרָיִם («Ω πώς!»** Θρην. 1,1), με την οποία αρχίζουν όλα σχεδόν τα θρηνώδη άσματα<sup>10</sup>.

### γ) Πτώση της Ιερουσαλήμ (587 π.Χ.) και σύνταξη του βιβλίου

Το βιβλίο των Θρήνων γράφτηκε ως αντίδραση για την καταστροφή της Ιερουσαλήμ από τους Βαβυλωνίους το 587 π.Χ. και αποτελεί μια έκθεση των γεγο-

<sup>7</sup> Νικολάου Μ. Παπαδόπουλου, Σύντομος Εισαγωγή εις την Παλαιάν Διαθήκην, Αθήναι 2003, σ. 134.

<sup>8</sup> C. Hassel Bullock, An Introduction to the Old Testament: Prophetic Books, Updated Edition, Mood Publishers, Chicago 2007, σσ. 319-320.

<sup>9</sup> Robert Kugler and Patrick Hartin, An Introduction to the Bible, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, United Kingdom 2009, σ. 250.

<sup>10</sup> Δαμιανού Αθ. Δόικου, Εισαγωγή στην Παλαιά Διαθήκη: Ειδική Εισαγωγή, Θεσσ. 1985, σ. 280.

νότων της περιόδου της βαβυλωνίου αιχμαλωσίας. Σύμφωνα με την αντίληψη των βιβλικών ιστορικών και των προφητών επρόκειτο για την κορύφωση μιας μεγάλης πάλης που σημάδεψε τον Ισραήλ και τον Ιούδα με το Θεό. Ο Θεός είχε προειδοποιήσει το λαό του με τη Διαθήκη που σύναψε στο όρος Σινά πως η γη αυτή είναι δοσμένη από Αυτόν. Η δε αρχή του τέλους για το βασίλειο του Ιούδα ξεκίνησε με το θάνατο του ευσεβή βασιλιά Ιωσία το 609 π.Χ. Ο γιός και διάδοχος του Ιωσία, Ιωάχαζ, δεν μπόρεσε να συνεχίσει την αντιαιγυπτιακή πολιτική με αποτέλεσμα ο Φαραώ Νεχώ να τον εκτοπίσει από το θρόνο και να ανεβάσει τον αδελφό του Ιωακείμ που ήταν υποτελής στους Αιγύπτιους. Το 605 π.Χ. ο Ναβουχοδονόσορ νίκησε τους Αιγύπτιους στη μάχη της Καρχεμίς και τους ώθησε πίσω στην Αίγυπτο. Το 604 π.Χ. ο Ναβουχοδονόσορ επέβαλε υποτέλεια στον Ιωακείμ (Β' Βασ. 24,1) και στράφηκε ξανά στους Αιγύπτιους με αποτέλεσμα να προκαλέσει την επιδρομή των Βαβυλωνίων το 598 π.Χ. Ο Σεδεκίας έκανε το μοιραίο λάθος να επαναστατήσει εναντίον των Βαβυλωνίων (Β' Βασ. 24,21β) με αποτέλεσμα να προκληθεί η τελική καταστροφή της Ιερουσαλήμ το 587 π.Χ. Το βιβλίο των Θρήνων γράφτηκε ως αντίδραση σε αυτήν την καταστροφή της Ιερουσαλήμ και εκφράζει τη ψυχολογική και πνευματική αγωνία του λαού έναντι της εγκατάλειψης του από το Θεό και την αποστροφή του προς αυτούς<sup>11</sup>.

Το βιβλίο έχει συνταχθεί μετά την καταστροφή της Ιερουσαλήμ του 587 π.Χ. και ως τόπος συγγραφής του λογίζεται είτε η Παλαιστίνη είτε η Βαβυλώνα, σύμφωνα με τους ιστορικούς υπαινιγμούς των κεφαλαίων 2, 4 και 5<sup>12</sup>. Παράλληλα τονίζεται η στενή, αδιάρρηκτη και οργανική σχέση μεταξύ ιστορίας και θεολογίας, οι οποίες κατά τη βιβλική θεολογία αποτελούν τις δύο όψεις της μιας και της αυτής θείας Αποκάλυψης<sup>13</sup>.

Η σύγχρονη έρευνα έχει δείξει πως το βιβλίο των Θρήνων παρουσιάζει ομοιότητες με αντίστοιχα έργα των Σουμερίων. Το έργο εκείνο που έρχεται κοντά στους Θρήνους του Ιερεμία είναι ο «*θρήνος για μια κατεστραμμένη πόλη και το ναό της*». Και τα δυο κείμενα, όπως και άλλα αρχαία κείμενα των Σουμερίων, συνεπάγονται θρήνο για τις πόλεις που έπεσαν και δίδουν την απάντηση ως προς το γιατί ο Θεός, ή οι θεότητες, αποφάσισαν να τιμωρήσουν και να καταστρέψουν τις πόλεις<sup>14</sup>.

Οι Θρήνοι του Ιερεμία αποτελούν ένα ποίημα σύμφωνα με τη λογοτεχνική παράδοση των πόλεων της Μεσοποταμίας, οι οποίοι σχετίζονται με την καταστροφή της Σουμέρ και της Ούρ και εκφράζουν το παράπονο γι αυτήν την καταστροφή, αφό-

<sup>11</sup> Raymond B. Dillard - Tremper Longman III, *An Introduction to the Old Testament*, APOLLOS (an imprint of Inter Varsity Press), England 1995, σσ. 304-305.

<sup>12</sup> Αθανασίου Π. Χαστούπη, *Εισαγωγή εις την Παλαιάν Διαθήκην*, εν Αθήναις 1989, σ. 400.

<sup>13</sup> Νικολάου Μ. Παπαδόπουλου, *Θεολογία του Βιβλίου των Θρήνων: Αρχή και Προέλευσις Αυτής*, Αθήναι 1994, σσ. 128-129.

<sup>14</sup> Robert Kugler and Patrick Hartin, *An Introduction to the Bible*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, United Kingdom 2009, σ. 252.

του αυτή ληλατήθηκε από τους Ελαμίτες από τα ανατολικά και τους Αμοραίους από τα δυτικά κατά το τέλος της 3ης και τις αρχές της 2ης χιλιετίας π.Χ. Οι Θρήνοι του Ιερεμιά είναι πιθανόν να γράφτηκαν κατά την πρώιμη περίοδο της βαβυλωνίου αιχμαλωσίας και αποδεικνύουν πως αυτό το φιλολογικό είδος αποτέλεσε μια μορφή *Sitzt im Leben* κατά τη διάρκεια της ανοικοδομήσεως του Ναού<sup>15</sup>.

Το βιβλίο των Θρήνων αντιπροσωπεύει το φιλολογικό είδος της «ελεγείας», δηλαδή του θρηνώδους άσματος, το οποίο στηρίζεται πάνω στο μέτρο του 7'11Π (δηλ. θρήνος). Το θρηνώδες άσμα ανήκει στη θρησκευτική λατρευτική ποίηση της Παλαιάς Διαθήκης και εδώ, όπως και σε αρκετούς Ψαλμούς εμφανίζεται και με τις δυο μορφές του, δηλαδή ως θρηνώδες άσμα του λαού και ως ατομικό θρηνώδες άσμα και γι αυτό το λόγο η προέλευσή του πηγάζει από τη λατρεία και συνδέεται με την ικεσία και την προσευχή. Από τα πέντε θρηνώδη άσματα του βιβλίου, δηλαδή τα πέντε αντίστοιχα κεφάλαια, το τρίτο (3,1-66 είναι ατομικό θρηνώδες άσμα, το πέμπτο (5,1-22) είναι λαϊκό θρησκευτικό άσμα και τα υπόλοιπα (πρώτο 1,1-22· δεύτερο 2,1-22 και τέταρτο 4,1-22) έχουν χαρακτήρα ομαδικού θρήνου και εκφράζονται ως νεκρικό άσμα<sup>16</sup>.

Στο βιβλίο των Θρήνων ο ποιητής δεν αποσκοπεί να εκθέσει συστηματικά τα συντελεσθέντα, όπως επιχειρούν οι συγγραφείς των βιβλίων των Βασιλέων και των Χρονικών, αλλά εκφράζει τα θρησκευτικά και ηθικά συναισθήματα που γεμίζουν τον εσωτερικό του κόσμο αντικρίζοντας τη θέα της ερημώσεως του πολιτικού και θρησκευτικού κέντρου των Ισραηλιτών, δηλαδή της Ιερουσαλήμ και έτσι δικαιολογείται η απουσία του προφητικού χαρακτήρα του βιβλίου. Στο βιβλίο των θΘρήνων δηλώνεται η πρόθεση του συγγραφέα να καταδείξει με τρόπο ζωηρό, παραστατικό και διδακτικό πως τα όσα υπέστησαν οι Ισραηλίτες ήσαν αποτελέσματα της αμαρτίας τους και της αποστασίας τους έναντι του Γιαχβέ<sup>17</sup>.

#### **δ) Ανάλυση του όρου **נצח** («*οστούν*») στο βιβλίο των Θρήνων**

Έτσι λοιπόν σ το βιβλίο των Θρήνων του Ιερεμίου η πρώτη αναφορά στον όρο **נצח** (Ο': «*οστούν*») απαντά στο στίχο 1,13, όπου ο προφήτης αναφέρει:

<sup>15</sup> Iain Provan - V. Philips Long - Tremper Longman III, A Biblical History of Israel, Westminster, John Knox Press, Louisville - Kentucky 2003,, σσ. 280-281 & S. N. Kramer, «A Sumerian Lamentation», Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament, Princeton University Press, 19925, σσ. 455-463.

<sup>16</sup> Σταύρου Ε. Καλαντζάκη, Επίτομη Εισαγωγή στην Παλαιά Διαθήκη μετά Στοιχείων Θεολογίας, εκδ. Γράφημα, Θεσσαλονίκη 2016, σσ. 736-737.

<sup>17</sup> Νικολάου Μ. Παπαδόπουλου, Υπόμνημα εις το Βιβλίο των Θρήνων: Εισαγωγή - Κείμενον - Ερμηνεία, Αθήναι 2003, σ. 39.

M'

ממַּחֲסוֹת שְׁלַח־אֶשׁ בַּעֲצַמְתָּ יְיָ לְהַנְדִּיחַ פָּרֹשׁ  
רָשָׁתְךָ לְלִגְרֵי הַשֵּׁבִיבִי אֶחָד וְהַנְדִּיחַ שְׁמִי  
כֹּל־הַיָּמִים וְיָהּ: O

O'

«Εξ ὕψους αὐτοῦ ἀπέστειλε πῦρ, ἐν τοῖς  
ὀστέοις μου κατήγαγεν αὐτό· διεπέτασε  
δίκτυον τοῖς ποσὶ μου, ἀπέστρεψέ με εἰς  
τὰ ὀπίσω, ἔδωκέ με ἠφανισμένην, ὄλην  
τὴν ἡμέραν ὠδυνωμένην»<sup>18</sup>

Ο στίχος αυτός προέρχεται από το πρώτο κεφάλαιο - πρώτη ωδή των Θρήνων, όπου ο ποιητής θρηνεί για την καταστροφή και την ερήμωση της Ιερουσαλήμ (1,1-12), την οποία παριστάνει ως γυναίκα που συναισθάνεται την αμαρτωλότητά της και επικαλείται συντετριμμένη το ἔλεος του Θεοῦ<sup>19</sup>.

Στο στίχο αυτό, καθώς και στους στίχους που ακολουθούν το κεφάλαιο - ωδή, δηλώνονται μέσα από τρεις παραστατικές εικόνες τα ποικίλα ὅσα χρησιμοποιεῖ ο Θεός ως μέσα για να εκδηλώσει την οργή Του. Οι εικόνες αυτές ἔχουν ληφθεῖ ἀπό τον αισθητό και τον υπεραισθητό κόσμο και ἔχουν διαταχθεῖ ἔτσι ὥστε ἡ μια να διαδέχεται τὴν ἄλλη. Πρώτη εικόνα εἶναι ἐκείνη τῆς ἀποστολῆς του πυρός ἀπὸ ψηλά («Ἐξ ὕψους αὐτοῦ ἀπέστειλε πῦρ»<sup>20</sup>), ὅπου το πῦρ ἐμφαίνει τὴν παρουσία του Θεοῦ, ὅπως ἄλλοτε στη φλεγόμενη και μη καιομένη βάτο (Ἐξ. 3,1). Δεύτερη εικόνα ὁ κλονισμὸς του ἐσωτερικοῦ κόσμου του προφήτου - ἀνθρώπου («ἐν τοῖς ὀστέοις μου κατήγαγεν αὐτό»). Στὴν Παλαιὰ Διαθήκη ὑπάρχει ἡ πίστη και ἡ πεποίθηση πὼς ἡ ἀμαρτία που διαπράττει ὁ ἀνθρώπος ἔχει ἀντίκτυπο και στο σῶμα του, το ὁποῖο υποδηλώνεται μέσω των οστών. Ἐτσι ὁ πόνος που προκλήθηκε στὴν Ιερουσαλήμ ἐπιδρά στο ἀνθρώπινο σῶμα και εἰδικά στο ἐσωτερικό του δημιουργώ- ντας ψυχικὴ ἀναστάτωση και ταραχή. Ἐνῶ ἡ τρίτη εικόνα εἶναι ἐκείνη του κυνηγοῦ που ἐξαπλώνει τὰ δίχτυα του για να συλλέξει τὰ θηράματά του («διεπέτασε δίκτυον τοῖς ποσὶ μου»)<sup>21</sup>.

Ἡ Ιερουσαλήμ πλέον ἀπευθύνεται στα ἴδια τῆς τὰ τέκνα που ἀπώλεσαν τὴ θυγα- τέρα τῆς Σιών και ἰκετεύει ἀπελπισμένα για συμπόνια παρόλο που ὁ ἐκφωνητὴς των Θρήνων γνωρίζει ὅτι ἡ Σιών ὑποφέρει ἐξαιτίας τῆς ἀμαρτίας τῆς. Ὁ Θεός ἔστειλε φωτιά για να τιμωρήσει τὴν Ιερουσαλήμ, ὅπως παλαιότερα τιμώρησε τὰ Σόδομα και τὰ Γόμορα (Γεν. 19). Ἡ Ιερουσαλήμ ἀναπαρίσταται ὡς πόλη προσωποποιημένη που

<sup>18</sup> Θρην. 1,13.

<sup>19</sup> Σταύρου Ε. Καλαντζάκη, *Επίτομη Εισαγωγή στὴν Παλαιὰ Διαθήκη μετὰ Στοιχείων Θεολογίας*, ἐκδ. Γράφημα, Θεσσαλονίκη 2016, σ. 735.

<sup>20</sup> Μέσα ἀπὸ τρεῖς διαδοχικὲς εἰκόνες φωτίας και ἀσθένειας, ὁ Ιερεμίας ἐκφράζει γραφικά τις καταστροφές που ἔχουν πληγεί στὴν πόλη. Α. Cohen, «The Five Megilloth», *Soncino Books of the Bible*, The Soncino Press LTD, London 1961, σ. 74.

<sup>21</sup> Νικολάου Μ. Παπαδόπουλου, *Υπόμνημα εἰς τὸ Βιβλίον των Θρήνων: Εἰσαγωγή - Κείμενον - Ἑρμηνεία*, Αθήναι 2003, σσ. 214-215.

έχει πληγεί από τη φωτιά, δηλαδή το θυμό του Κυρίου με τέτοιο τρόπο όπως φλέγονται τα οστά από τον πυρετό<sup>22</sup>.

Στο στίχο 1,12 η Ιερουσαλήμ μίλησε ως άτομο που είχε βιώσει απaráμιλλη ταλαιπωρία αλλά δεν βρίσκει συμπάθεια. Ο ποιητής αναγνώρισε ότι η ταλαιπωρία προκλήθηκε λόγω της οργής του Θεού. Στο στίχο 1,13 η φρίκη της πολιορκίας εκφράζεται γραφικά με τη χρήση μορφών φωτιάς, διχτυού και ασθένειας εντός της πόλης. Πυρκαγιά βαθιά μέσα στην πόλη. Κανείς δεν μπόρεσε να δραπετεύσει και οι άνθρωποι ήταν αδύναμοι από φόβο, ασθένεια και πείνα. Ο στίχος · δεν μαρτυρεί ότι ο Θεός ήταν η πηγή της καταστροφής που είχε έρθει στην πόλη<sup>23</sup>.

Στους στίχους 1,13-15 περιγράφονται οι ενέργειες του Γιαχβέ μέσα από μια σειρά εικόνων. Φωτιά, αρρώστια, ζυγός βαρύς που έχει πλεχθεί από αμαρτία. Αντί να οδηγήσει τους πολεμιστές του Ισραήλ στη νίκη, όπως παλαιότερα, ο Γιαχβέ έστειλε στρατό εναντίον τους. Ο ποιητής διακόπτει στο εδάφιο 17, αλλά η Σιών συνεχίζει (στ. 18-19) επιβεβαιώνοντας τη δικαιοσύνη του Γιαχβέ και την αμαρτωλότητά της. Είχε καλέσει τους «εραστής» της για βοήθεια (στ. 2, αλλά την είχαν απογοητεύσει. Τώρα στρέφεται και κλαίει στον μόνο που μπορεί να βοηθήσει<sup>24</sup>.

Ο ποιητής στον στίχο 1,13 χρησιμοποιεί διάφορες μεταφορικές εικόνες για να περιγράψει τον τρόπο με τον οποίο αντιμετώπιζε ο Κύριος την Ιερουσαλήμ. Ο Κύριος είναι το θέμα των ρημάτων σε κάθε ενότητα, σαν να τονίζει ότι τα δεινά της Ιερουσαλήμ προκλήθηκαν σκόπιμα από αυτόν<sup>25</sup>. «Από ψηλά έστειλε φωτιά» αναφέρει για να δώσει την εικόνα της φωτιάς που κατεβαίνει από τον ουρανό ή «από ψηλά», όπως δηλ. στην καταστροφή των Σοδόμων και των Γόμορρων (Γεν. 19.24). Αυτό μπορεί να θεωρηθεί ως η κυριολεκτική φωτιά που κατέστρεψε την πόλη, ή, σύμφωνα με τη χρήση της φράσης «έν τοῖς ὀστέοις μου» μπορεί να θεωρηθεί μεταφορικά ως πυρετός που καίει τα ίδια τα οστά της Ιερουσαλήμ<sup>26</sup>.

Ενώ η «αποστολή πυρκαγιάς» είναι μια συνηθισμένη στρατιωτική τακτική (Κριτ. 1.8, 2 Βασιλέων 8.12) και η εικόνα των οστών που καίγονται υποδηλώνει πόνο και φθορά - τα οστά θεωρήθηκαν ως η έδρα του σθένους και πούθενά αλλού ο Θεός δεν φαίνεται να επιτίθεται σε κάποιον προσωπικά με έναν τέτοιο τρόπο<sup>27</sup>.

<sup>22</sup> Hetty Lalleman, «Jeremiah and Lamentations», Tyndale Old Testament Commentaries, Volume 21, Inter Varsity Press, England 2013, σ. 339.

<sup>23</sup> F. B. Huey, Jr., «Jeremiah - Lamentations», The New American Commentary, Volume 16, Broadman Press, United States of America 1993, σ. 454.

<sup>24</sup> Michael D. Guinan, «Lamentations», New Jerome biblical Commentary, Prentice Hall, Inc. 1968 and 1990, Study Hardback edition, Great Britain 1989, σ. 560.

<sup>25</sup> William D. Reayburn, A Handbook on Lamentations, UBS Handbook Series, United Bible Societies, New York 1992, σ. 29.

<sup>26</sup> William D. Reayburn, A Handbook on Lamentations, UBS Handbook Series, United Bible Societies, New York 1992, σσ. 29-30.

<sup>27</sup> F. W. Doobs - Allsopp, Lamentations, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching, John Knox Press, Louisville 2002, σ. 68.

Στη συνέχεια, ως προς την αναφορά του όρου **נצח** (Ο': «οστούν»), το βιβλίο των Θρήνων του Ιερεμίου αναφέρει:

|  |  |
|--|--|
| Μ'   | Ο'   |
| בְּלֶחֶם וּבְשֵׂרֵי וְיִגְוִי וְשִׁבְחֵי וְעֲרִיטִי: | «Ἐπαλαίωσε σάρκας μου και δέρμα μου, ὅστέα μου συνέτριψεν» <sup>28</sup> |

Στο τρίτο κεφάλαιο - τρίτη ωδή των Θρήνων (3,1-66) ο ποιητής περιγράφει τις οδυνηρές του εμπειρίες από τα συμβάντα της Ιερουσαλήμ (1-18). Εκφράζει την εμπιστοσύνη του στο Θεό (19-30), την πεποίθησή του ότι η αμαρτία συνεπάγεται τη δυστυχία (31-48) και τη βεβαιότητά του για την τιμωρία των εχθρών του λαού του (49-66)<sup>29</sup>.

Ενώ τα κεφάλαια Α', Β' και Δ' αποτελούν ακροστιχίδες, σύμφωνα με το Μασωριτικό Κείμενο, διότι κάθε στροφή ξεκινά με γράμμα του εβραϊκού αλφαβήτου, δηλαδή κάθε κεφάλαιο αποτελείται από 22 στίχους, το Γ' κεφάλαιο είναι το κεντρικό και μακροσκελέστερο κεφάλαιο ολόκληρου του βιβλίου των Θρήνων και αποτελείται από τρεις ακροστιχίδες. Το δε Ε' κεφάλαιο είναι το μόνο χωρίς ακροστιχίδα. Το Γ' κεφάλαιο, σε αντίθεση με το Α' και το Β' κεφάλαιο, είναι γραμμένο σε πρώτο ενικό πρόσωπο ίσως διότι αναπαριστά την πόλη μέσω της προσωποποίησης. Ο συγγραφέας περιγράφει τον υποφερτό του όπως υποφέρουν και οι συντοπίτες του. Έτσι το κεφάλαιο ξεκινά με τη μορφή ενός Ψαλμού (6,88) που περιγράφει τη δύσκολη κατάσταση και ζητά την ανακούφιση από το Θεό. Εξομολογείται την πίστη του στο Θεό και ζητά το έλεός Του απηχώντας έτσι μια μορφή θρησκευτικότητας. Από το στίχο 3,40-47 ο ποιητής κάνει χρήση του πληθυντικού αριθμού και το ποίημα λαμβάνει το χαρακτήρα ενός εθνικού θρήνου. Στο τελευταίο τμήμα του κεφαλαίου ο προφήτης δείχνει πως ο Θεός θα υποστηρίξει το λαό του έναντι των εχθρών. Στους στίχους 3,61-66 ο ποιητής ομιλεί με πεποίθηση για τη διάσωση και σωτηρία, η οποία δεν θα αργήσει να έρθει<sup>30</sup>.

Ο στίχος 3,4 περιγράφει το πρόσωπο εκείνο που υποφέρει από πόνους, αλλά ο πόνος δεν περιορίζεται μόνο στους φυσικούς πόνους. Ο στίχος 4 έρχεται να δείξει ότι οι πόνοι αυτοί είναι υπεύθυνοι για τον πόνο ολόκληρου του ανθρώπινου σώματος, ακόμα και του εσωτερικού κόσμου του ανθρώπου. Παρόμοιο ύφος απαντά και στο Ψαλμ. 22,14, αλλά και στο Ησ. 38,13. Τα οστά αναφέρονται σε ολόκληρη τη

<sup>28</sup> Θρην. 3,4.

<sup>29</sup> Σταύρου Ε. Καλαντζάκη, *Επίτομη Εισαγωγή στην Παλαιά Διαθήκη μετά Στοιχείων Θεολογίας*, εκδ. Γράφημα, Θεσσαλονίκη 2016, σσ. 735-736

<sup>30</sup> Eugene H. Merrill - Mark Rooker - Michael A. Michael A. Grisanti, *The World and the Word: An Introduction to the Old Testament*, B&H Publishing Group Nashville, Tennessee 2011, σσ. 558-559.

δομή του ανθρωπίνου σώματος, τα οποία και τον κρατούν όρθιο<sup>31</sup>. Η δε συντριβή των οστών που περιγράφει ο στίχος εικονίζει την πλήρη σωματική κατάρρευση (βλ. Ιώβ 19,20· Ησ. 38,13)<sup>32</sup>.

Με τη φράση «Ἐμάρανε τὴν σάρκα μου καὶ δέρμα μου, ὅστέα μου συνέτριψεν» παραθέτει τα αισθητά υλικά στοιχεία του ανθρωπίνου σώματος για να δηλώσει την οργανική και συνεκτική σχέση και σύνδεσή τους. Δεν ακολουθείται η σειρά των ανθρωπίνων μελών του σώματος από έξω προς τα μέσα, δηλαδή **נֶפֶשׁ** («δέρμα»), **בָּשָׂר** («σάρκα») και **עוֹצְמוֹתַי** («οστά»), αλλά απαριθμούνται με βάση τα εμφανή συμπτώματα που υπέστησαν, λόγω της αθετήσεως της Διαθήκης που είχαν συνάξει οι Ιουδαίοι με το Θεό. Η δυστυχία και η οδύνη είναι τόσο έντονη ώστε ακόμα και τα οστά του φαίνεται πως έχουν επηρεαστεί, παρότι τυγχάνουν σκληρά, δηλαδή συντίθενται από σκληρό υλικό κατασκευής και δεν είναι εύκολο να προσβληθούν από οποιαδήποτε ασθένεια. Όμως ο πόνος που επιφέρει ο εχθρός και που προκλήθηκε από τον ίδιο το Θεό επιδρά ακόμα και σε αυτό το μέρος του ανθρωπίνου σώματος επιφέροντας εξασθένηση, συρρίκνωση και παραμόρφωση<sup>33</sup>.

Σύμφωνα με τον Ωριγένη η φράση «Ἐπαλαίωσε τὰς σάρκας μου καὶ δέρμα μου, ὅστέα συνέτριψεν» σημαίνει ότι όλα αυτά είναι αποτελέσματα της αθυμίας, δηλαδή της ἔλλειψης ευδιαθεσίας, δηλαδή της στενοχωρίας<sup>34</sup>. Αυτό το εξαιρετικά εικονιστικό απόσπασμα επικοινωνεί αποτελεσματικά τη σοβαρότητα της ταλαιπωρίας. Συγκρίνεται με την αδυναμία γήρανης και τον πόνο των σπασμένων οστών (Ψαλμ. 51,8· Ησ. 38,13· Μιχ. 3,1-3). Η απώλεια της ζωτικής δύναμης είναι ένα τυπικό μοτίβο στις εκφράσεις θρήνου<sup>35</sup>.

«Ἐπαλαίωσε σάρκας μου καὶ δέρμα μου». Η γλώσσα αυτών των στίχων είναι ιδιαίτερα εικονική και ίσως είναι άκαρπη η προσπάθεια να βρούμε την πραγματικότητα πίσω από κάθε μια από τις φιγούρες του λόγου. Αυτό που έχει σημασία είναι το σωρευτικό αποτέλεσμα, η συνολική εικόνα, ενός λαού σπασμένου από ταλαιπωρία, αμηχανία και απογοήτευση, και γυρίζοντας αβοήθητα αυτόν τον τρόπο και αυτό, χωρίς διαφυγή<sup>36</sup>. Απηχείται παράλληλα πως η σκέψη ότι το σώμα του ανθρώπου έχει χτυπηθεί μέχρι να φθαρεί. Η σάρκα, το δέρμα και τα οστά πρέπει να ληφθούν ως

<sup>31</sup> Hetty Lalleman, «Jeremiah and Lamentations», Tyndale Old Testament Commentaries, Volume 21, Inter Varsity Press, United States of America 2013, σ. 354.

<sup>32</sup> Αθανασίου Π. Χαστούπη, Το Βιβλίο των Θρήνων: Εισαγωγή - Κείμενον - Ερμηνεία, Οργανισμός Εκδόσεων Διδακτικών Βιβλίων, Αθήνα 1986, σ. 81.

<sup>33</sup> Νικολάου Μ. Παπαδόπουλου, Υπόμνημα εις το Βιβλίο των Θρήνων: Εισαγωγή - Κείμενον - Ερμηνεία, Αθήνα 2003, σσ. 289-290.

<sup>34</sup> Ωριγένους, «Ἐκ τῶν Ὡριγένους Ἐξηγητικῶν Ἐκλογαί εις Θρήνους», P.G.14,641D. «Τὴν σαθρότητα τὴν συμβάσαν ἡμῖν ἐκ τῆς ἁμαρτίας γεροντικῶν ἀσθένειαν ἐμποιεῖ».

<sup>35</sup> F. B. Huey, Jr., «Jeremiah - Lamentations», The New American Commentary, Volume 16, Broadman Press, United States of America 1993, σσ. 470-471.

<sup>36</sup> A. Cohen, «The Five Megilloth», Soncino Books of the Bible, The Soncino Press LTD, London 1961, σ. 86.

μέρος του σώματος που αντιπροσωπεύει το σύνολο. Ο Ιωβ εκφράζει παρόμοιες σκέψεις (Ιωβ 7,5- 30,30)<sup>37</sup>.

Τρίτο και τελευταίο χωρίο στο βιβλίο των Θρήνων που αναφέρεται στον όρο **וַצַּד** (Ο': «οστούν») είναι το ακόλουθο:

|  |   |
|--|---|
| Μ'   | Ο'  |
| <p>8 נַפְשִׁי מִשְׁפִּי וְרֵחַ אֲנִי לֹא כִכְרִי בְּחַיִּצְיֹת<br/>צַדִּיק וְיֹרֵד לֵל-עַצְמֹתַי בְּשֵׁי הַיָּהוּ כַּעֲגֹ: 8</p> | <p>«'Εσκότασεν ὑπὲρ ἄσβόλην τὸ εἶδος<br/>αὐτῶν, οὐκ ἐπεγνώσθησαν ἐν ταῖς ἐξό-<br/>δοις· ἐπάγη δέρμα αὐτῶν ἐπὶ τὰ ὄστέα<br/>αὐτῶν, ἐξηράνθησαν, ἐγενήθησαν<br/>ὥσπερ ξύλον»<sup>38</sup></p> |

Στο τέταρτο κεφάλαιο των Θρήνων - τέταρτη ωδή (4,1-22), ο ποιητής αναφέρεται στην κατάρπωση της Ιερουσαλήμ και τον εξευτελισμό του λαού της (1-12), εξαιτίας των ανομιών και των πολιτικών της αρχόντων (13-22)<sup>39</sup>. Στο κεφάλαιο αυτό απεικονίζεται ο φόβος της πολιορκίας. Το προηγούμενο μεγαλείο της Ιερουσαλήμ αντιπαράκειται τώρα με την ταπείνωση των κατοίκων. Στα κεφάλαια Α' και Β' ο φόβος του λοιμού είχε επισκεφτεί την πόλη. Η Ιερουσαλήμ τώρα φαίνεται σε χειρότερη μοίρα από τα Σόδομα και τα Γόμορα, τα οποία καταστράφηκαν μέσα σε μια στιγμή. Οι προφήτες, οι ιερείς και οι ηγέτες αναφέρονται ιδιαίτερα ως υπεύθυνοι για τη διαφθορά και την κατάρπωση (ηθική και θρησκευτική)<sup>40</sup>.

«'Επάγη δέρμα αὐτῶν ἐπὶ τὰ ὄστέα αὐτῶν, ἐξηράνθησαν, ἐγενήθησαν ὥσπερ ξύλον». Το πρώην σφριγηλό σώμα των ευτραφών νέων της Ιερουσαλήμ κατάντησε πλέον παραμορφωμένο, ως προς τα εξωτερικά του γνωρίσματα, και αυτό λόγω της καταστροφής και της ερημώσεως της πόλης καθώς και της κακομεταχείρισης που έτυχαν από τους εισβολείς Βαβυλωνίους. Οι εναπομείναντες Ιουδαίοι πλέον εμφανίζονται ως να έχουν συρρικνωμένη σάρκα και το δέρμα τους να είναι ρυτιδωμένο με αποτέλεσμα να φαίνονται ακόμα και τα οστά τους<sup>41</sup>. Ο όρος **וַצַּד** («οστούν») που χρησιμοποιείται σε αυτόν εδώ το στίχο χρησιμοποιείται για να δηλώσει το ανθρωπινό σώμα, χωρίς αυτό να σημαίνει ότι δεν υποδηλώνει και τον έσω άνθρωπο<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> William D. Reyburn, *A Handbook on Lamentations*, UBS Handbook Series, United Bible Societies, New York 1992, σ. 87.

<sup>38</sup> Θρην. 4,8.

<sup>39</sup> Σταύρου Ε. Καλαντζάκη, *Επίτομη Εισαγωγή στην Παλαιά Διαθήκη μετά Στοιχείων Θεολογίας*, εκδ. Γράφημα, Θεσσαλονίκη 2016, σ/736.

<sup>40</sup> Eugene H. Merrill - Mark Rooker - Michael A. Michael A. Grisanti, *The World and the Word: An Introduction to the Old Testament*, B&H Publishing Group Nashville, Tennessee 2011, σ. 559.

<sup>41</sup> Νικολάου Μ. Παπαδόπουλου, *Υπόμνημα εις το Βιβλίο των Θρήνων: Εισαγωγή - Κείμενον - Ερμηνεία*, Αθήναι 2003, σ. 364.

<sup>42</sup> Delbert R. Hillers, «Lamentations: A New Translation with Introduction and Commentary», *The Anchor Bible*, Doubleday & Company, Inc, Garden City, New York 1972, σ. 80.

Σύμφωνα με τον Ολυμπιόδωρο τον Αλεξανδρινό η φράση «ἐπάγη δέρμα» αναφέρεται στην έλλειψη του πνεύματος, δηλαδή την πνευματική κατάσταση και για αυτό το λόγο οι Ιουδαίοι κατέστησαν αιχμάλωτοι. Το δε «ἐξηράνθησαν» σημαίνει ότι αποκόπηκαν από την κοινωνία και σχέση που είχαν με το Θεό<sup>43</sup>.

Η τιμωρία έπεσε σε ευγενείς και πολίτες Η γλώσσα που χρησιμοποιείται εδώ για να περιγράψει την προηγούμενη και την παρούσα κατάσταση των αρχόντων είναι μια δραματική υπερβολή. Η προηγούμενη εντυπωσιακή εμφάνισή τους θα είχε προσελκύσει σεβαστή προσοχή όπου κι αν πήγαιναν. Τώρα περπατούσαν στους δρόμους αδιακρίτως από άλλους. Υπέφεραν τον ίδιο υποσιτισμό και αφυδάτωση με τους χωρικούς<sup>44</sup>.

### ε) Συμπεράσματα

Η καταστροφή της Ιερουσαλήμ και του Ναού της το 587 π.Χ. από τις ορδές των Νεοβαβυλωνίων απετέλεσε κομβικό σημείο στην ιστορία του ισραηλιτικού λαού, διαμορφώνοντας άρδην την περαιτέρω πορεία του λαού, ο οποίος έχασε κυριολεκτικά την υπόστασή του ως έθνος και κλήθηκε να ζήσει ως μια αιχμάλωτη κοινότητα μέσα σε ένα ειδωλολατρικό και ειδωλολατρικό περιβάλλον ως αιχμάλωτος. Ο όλεθρος και η βαβυλώνιος αιχμαλωσία δεν άφησαν ανεπηρέαστους τους Ισραηλίτες τόσο ως κοινότητα όσο και ως μεμονωμένα πρόσωπα, όπως ο προφήτης Ιερεμίας. Μπροστά στον όλεθρο και την ερήμωση της Ιερουσαλήμ ο Ιερεμίας βίωσε τραγικά συναισθήματα σε σημείο να κλονιστεί ακόμα και ο εσωτερικός του κόσμος. Ο κλονισμός αυτός μέσα στο βιβλίο των Θρήνων του Ιερεμίου εκφράζεται με τη διατάραξη των οστών του προφήτη. Τα οστά, που είναι καθαρά ανθρωπολογικός όρος που δηλώνουν τη βάση - σκελετό του ανθρώπινου σώματος, εν προκειμένω αποτελούν σύμβολο του εσωτερικού κόσμου όπου και η έδρα των ψυχικών συναισθημάτων. Η καταστροφή της Ιερουσαλήμ και η απώλεια του έθνους - κράτους αποτέλεσαν την αιτία να συντριβεί ο εσωτερικός κόσμος του προφήτη και να δηλωθεί έτσι ότι το ψυχικό σθένος ενός ανθρώπου κλονίστηκε σημαντικά.

### Βιβλιογραφία:

1. Biblia Hebraica, Stuttgartensia, Fünfte verbesserte Auflage, Studienausgabe, Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1967.

<sup>43</sup> Ολυμπιόδωρου του Αλεξανδρινού, «Εἰς τοὺς Θρήνους», P.G. 93,753A. «Ἐπάγη δέρμα: Διὰ τὸ μὴ ἔχειν τὴν ἰκμάδα τοῦ πνεύματος· ταῦτα δὲ συνέβη καὶ τοῖς ἀιχμαλώτοις ἐκ τῆς κακοπαθείας»· «Ἐκκοπέντες ἐκ τῆς ζωῆς τοῦ Θεοῦ καὶ μαρανθέντες».

<sup>44</sup> F. B. Huey, Jr., «Jeremiah - Lamentations», The New American Commentary, Volume 16, Broadman Press, United States of America 1993, σ. 481.

2. Bullock C. Hassel, *An Introduction to the Old Testament: Prophetic Books*, Updated Edition, Mood Publisers, Chicago 2007.
3. Cohen A., «The Five Megilloth», *Soncino Books of the Bible*, The Soncino Press LTD, London 1961.
4. Dillard B. Raymond - Longman III Tremper, *An Introduction to the Old Testament*, APOLLOS (an imprint of Inter Varsity Press), England 1995.
5. Δόικου Αθ. Δαμιανού, *Εισαγωγή στην Παλαιά Διαθήκη: Ειδική Εισαγωγή*, Θεσσαλονίκη 1985.
6. Doobs - Allsopp F. W., *Lamentations, Interpretation: A Bible Commentary for Teaching and Preaching*, John Knox Press, Louisville 2002.
7. Guinan D. Michael, «Lamentations», *New Jerome biblical Commentary*, Prence Hall, Inc. 1968 and 1990, Study Hardback edition, Great Britain 1989, σ. 560.
8. Hillers R. Delbert, «Lamentations: A New Translation with Introduction and Commentary», *The Anchor Bible*, Doubleday & Company, Inc, Garden City, New York 1972.
9. Huey F. B., Jr., «Jeremiah - Lamentations», *The New American Commentary*, Volume 16, Broadman Press, United States of America 1993.
10. Καλαντζάκη Ε. Σταύρου, *Επίτομη Εισαγωγή στην Παλαιά Διαθήκη μετά Στοιχείων Θεολογίας*, εκδ. Γράφημα, Θεσσαλονίκη 2016.
11. Kramer N. S., «A Sumerian Lamentation», *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton University Press, 19925, σσ. 455-463.
12. Kugler Robert and Hartin Patrick, *An Introduction to the Bible*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, United Kingdom 2009.
13. Lalleman Hetty, «Jeremiah and Lamentations», *Tyndale Old Testament Commentaries*, Volume 21, Inter Varsity Press, England 2013,.
14. Merrill H. Eugene - Rooker Mark - Grisanti A. Michael, *The World and the Word: An Introduction to the Old Testament*, B&H Publishing Group Nashville, Tennessee 2011.
15. Μπρατσιώτου Π. Νικολάου, *Ανθρωπολογία της Παλαιάς Διαθήκης: Ο Άνθρωπος ως θεϊον δημιούργημα, Όγδοη Ανατύπωσις*, Αθήναι 1996.
16. Ολυμπιόδωρου του Αλεξανδρινού, «Εἰς τοὺς Θρήνους», P.G. 93,725B - 762B.
17. Παπαδόπουλου Μ. Νικολάου, *Θεολογία του Βιβλίου των Θρήνων: Αρχή και Προέλευσις Αυτῆς*, Αθήναι 1994,
18. Παπαδόπουλου Μ. Νικολάου, *Σύντομος Εισαγωγή εἰς τὴν Παλαιάν Διαθήκην*, Αθήναι 2003.
19. Παπαδόπουλου Μ. Νικολάου, *Υπόμνημα εἰς τὸ Βιβλίον των Θρήνων: Εισαγωγή - Κείμενον - Ερμηνεία*, Αθήναι 2003.
20. Provan Iain - Long V. Philips - Longman III Tremper, *A Biblical History of Israel*, Westminster, John Knox Press, Louisville - Kentucky 2003.
21. Rahlfs A. - Hanhart R., *Septuaginta id est Vetus Testamentum graecae iuxta LXX interpretes, editio altera*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 2006.

22. Reyburn D. William, A Handbook on Lamentations, UBS Handbook Series, United Bible Societies, New York 1992.
23. Χαστούπη Π. Αθανασίου, Εισαγωγή εις την Παλαιάν Διαθήκην, εν Αθήναις 1989.
24. Χριστινάκη Ελένης, Εγχειρίδιο Βιβλικής Ιστορίας και Θεολογίας της Παλαιάς Διαθήκης, εκδ. Συμμετρία, Αθήνα 2007.
25. Ωριγένους, « Ἐκ τῶν Ὡριγένους Ἐξηγητικῶν Ἐκλογαί εις Θρηῆνους », P.G.14,605C-622B.
26. Williams Derek, «bones», New Consise Bible Commentary, Inter-Varsity Press, Englad 1989, σσ. (68-69).



# Канонічні та геополітичні умови утворення Литовської митрополії XIV-XV ст. Частина II

протоієрей Володимир Вакін

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-139>

**Анотація:** Проголошення статусу автокефалії Православної Церкви України шляхом надання Томосу від Церкви-матері Константинопольської Патріархії 6 січня 2019 року стало апогеєм багатовікової історії церковної самобутності в межах давньої Київської митрополії. На жаль, не всі сторінки непростой та багатогранної церковної історії Української Православної Церкви достеменно та всебічно розкрито на належному науковому рівні. Окрім спільних труднощів наявності оригіналів джерельних документів, чітко прослідковується упередженість, тенденційність, а часом, і навмисне спотворення у дослідженнях існуючих пам'яток. Поясненням даної ситуації служить простий факт – відсутність повноцінної самостійності цивільно-адміністративної влади українського походження. За таких обставин, представники Східних, чи Західних центрів володіння нашими землями намагались інтерпретувати історичні надбання української церкви в світлі власної імперської гегемонії. Не даремно, президент російської федерації перед повномасштабним військовим вторгненням 24 лютого 2022 року звернувся саме до історичних наративів виправдання своєї агресії. Одним з найбільш оригінальних, динамічних, яскравих та, подекуди, драматичних періодів нашої церковної історії є саме XIV століття. Цьому сприяла стрімкість зміни кордонів князівств та поява нових гравців на геополітичній мапі Центрально-Східної Європи. Відсутність політичної стабільності та зміна центру фокусування цивільної влади природно відображалася у церковному житті Православної Церкви Київської митрополії, в тому числі у інституційних формах канонічно-правового статусу. З втратою Києва положення політичної та військової домінанти, резиденція київських митрополитів перемістилася спочатку до міста Володимира-на-Клязьмі, а згодом до Москви. Відтак, першоієрарх Київської митрополії і локально, і ментально був віддалений від своєї пастви. За таких обставин, місцеві князі Королівства Русі боролися за церковну самостійність Галицької митрополії, а литовські правителі – за канонічний статус окремої Литовської митрополії. У даному дослідженні на основі існуючих джерел та історичних пам'яток розкрито спроби

здобути самостійність Литовської митрополії як окремого церковного юрисдикційного округу, а також розглянуто сукупність факторів геополітичного походження, що мотивували зазначені прагнення очільників Великого князівства Литовського, Руського і Жемайтійського. Дане дослідження пропонуємо розділити на два розділи. В другій частині розглянемо отримання самостійного статусу Литовської митрополії за митрополита Романа, особливості його змагання за Київ; правління «на дві митрополії» митрополита Кипріяна та завершення офіційного буття Литовської митрополії в юрисдикції Константинопольського патріархату.

**Ключові слова:** Литовська митрополія, Велике князівство Литовське, Руське і Жемайтійське, Константинопольський патріарх, спадщина Київської митрополії, церковно-адміністративний устрій.

**Постановка наукової проблематики.** Сучасна військова агресія російської федерації проти суверенітету української держави має у своєму підґрунті заперечення не тільки самого права на незалежне існування держави України, а й історичне заперечення самотності всього українського. Задля цього використовуються антинаукові засоби та пропаганда з метою спотворення історичних реалій у світлі власного тлумачення територіальних імперських амбіцій. На жаль, залученню церковної складової у вирішенні поставленого завдання в особі церковної інституції РПЦ відведена ключова роль. Домінанта церковного компонента настільки сильна, що достеменно тяжко встановити, чи патріарх Кирил (Гундяєв) був самостійним архітектором концепту неоімперської теорії «руського міра», чи лише виконував замовлення світської влади. Спроби російської державної влади за рахунок залучення церковної інституції спочатку викрасти історично-культурне надбання України, а згодом анексувати і територіальні володіння сягають далекого XIV століття. Неупереджене висвітлення канонічного правового статусу Литовської митрополії в XIV-XV століттях дасть можливість зрозуміти підвалини посягань тодішнього новоутвореного Московського князівства на повноцінну спадщину Київської Русі та нерозривне переплетення присутності церковного компонента у геополітичних процесах.

**Аналіз досліджень.** Запропонована проблематика розкривається на основі зводу канонічного права Православної Церкви [11, 40], автентичних грамот Константинопольських патріархів із рішенням синодів [9, 28, 31-34, 36-39] та праці очевидця Никифора Григора [15]. Історіографію проблеми можна поділити на дослідження вітчизняного походження: Власовський, Грушевський, Лотоцький, Мацелюк, митрополит Димитрій (Рудюк), Сковичас та ін. [5, 8, 14, 17, 19-20, 25] та зарубіжного: Geizer, Regel, Булгаков, Голубинський, Кричевський, Мейендорф, Павлов, та ін. [30, 35, 3, 7, 12, 18, 21].

**Метою даного дослідження** є на основі наявних історичних джерел дослідити канонічно правовий статус Литовської митрополії: причини запровадження та скасування окремого митрополичого округу, територіальні межі поширення церковної юрисдикції, цивільний компонент геополітичної складової та ідентифікацію спадкоємства Київської митрополії.

**Виклад основного матеріалу та обґрунтування отриманих результатів дослідження.** Новий виток боротьби за здобуття самостійного статусу Литовської митрополії розпочався після смерті митрополита Київського Феогноста в 1353 році. Змагання за поставлення митрополита Київського розгорнулися між московією та Литвою. Розбіжності серед різних джерел не дають можливості відтворити повноцінної картини перепитій, що сталися в ті дні у Константинополі, та справжньої мотивації в прийнятті кінцевих рішень. У праці «Історія ромеїв» сучасника подій Никифора Григора вказується, що Роман був

*«... із людей, вихованих у благочесті, чернечому житті та благочестю, мав сан священнослужителя і здобув належний досвід у читанні священних книг. Вік його був біля п'ятдесяти років, і вигляд мав від природи величний та шанований. І прийшла би справа до успішного завершення і народ би прийняв [християнську] віру, якби все було звершено за проханням того, хто надіслав [Романа у Візантію] етнарха.*

36. Проте перешиходив гнів Божий, який не дозволив ромеям завершити добре діло через єресь багатобожжя, яку беззаконно вели теперішні предстоятелі церкви. Оскільки тільки Роман був тут рукопокладений [у митрополита], як відразу з'явився звідти інший, по імені Олексій, поспіхом прибувши у Візантію. Він не тут був посянний та зрощений, а там – ймовірно, за гроші – отримав сан від деяких єпископів. Таким чином, і він, подібно народу посянний [і зрощений] в той же день гігантів, виявився митрополитом. Це був дурний, підступний та легковажний чоловік, віддалений від усякого благочестивого розположення і в той же час винний у багатьох злочинах, які заслуговують на позбавлення сану, як відомо від прибувши пізніше з Росії листів місцевих жителів.

37. Оскільки він привіз із собою багато коштів і дав Кантакузину, який тоді був імператором, і Філофею, що тоді був патріархом, подарунки, які кожний із них прагнув, він без труднощів отримав те, що просив»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Никифор Григора. История Ромеев / Пер. с греч. Р.В. Яшунского. СПб., 2016. С. 478-479.

У зазначеній праці Никифор Григора вказує, що Роман не тільки був раніше від Олексія в Константинополі, а вже мав позитивно вирішене питання про власне поставлення у гідність Київського митрополита, але приїзд Олексія із великими дарами все змінив, так що для Романа навіть поставлення окремим митрополитом для Литовської митрополії вважалось недостатнім:

*«Звідси і вийшло, що митрополія всієї Русі виявилася розділена на дві частини між Романом і Олексієм. І якби це розділення залишилось таким, яким було на початку!*

*38. Але після від'їзду Романа у назначену йому частину, Олексій знову створив дар, ще більше грошей і отримав більшу і кращу область, чим наніс Роману смертельний удар»<sup>2</sup>.*

В іншому достатньо авторитетному джерелі, яке було написане за декілька років після описаних подій, а саме «Діяння про руських та литовських митрополитах 1361 року», що увійшло до збірника актів патріархів Константинопольських говориться, що Роман прийшов до Константинополя трохи згодом: «*мета микров*»<sup>3</sup>.

У списку Никонівського літопису взагалі говориться про їхнє одночасне перебування та поставлення в Константинополі, через що серед них і утворилося сильне протистояння<sup>4</sup>.

Така розбіжність даних про поставлення двох митрополитів може бути наслідком продовження протистояння вже в інформаційному вимірі. До прикладу, у вищенаведеній цитаті візантійського очевидця Никифора Григори говориться, що митрополит Олексій здобув свою перевагу над Романом у принципі розподілу території Київської митрополії за рахунок значних грошових впливів, а вже митрополит Макарій (Булгаков) у своїй відомій праці, наводячи посилання на життя митрополита Олексія із «Степенної книги», підводить до думки, що отримання Романом навіть тих незначних канонічних меж Литовської митрополії відбулося виключно через залучення грошового вкладу вже зі сторони Романа<sup>5</sup>.

Елемент політичного протистояння у сфері церковного устрою окремих митрополітичних округів підкреслюється наближеністю обох митрополитів до

<sup>2</sup> Никифор Григора. История Ромеев / Пер. с греч. Р. В. Яшунского. СПб., 2016. С. 479.

<sup>3</sup> Synodus statuit de mittendis in Russiam legatis, qui diiudicent dissensionem ortam inter metropolitans Kioviae et Lithuaniae. CLXXXIII // Acta patriarchatus Constantinopolitensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. Т. 1. р. 426.

<sup>4</sup> Полное собрание русских летописей изданное по высочайшему повелению археографической комиссией. СПб, 1885. Т. 10. С. 227.

<sup>5</sup> Булгаков Макарій, митр. История Русской Церкви: В 9 т. М, 1995. Т. 3. С. 423.

політичних керманців Литовського та московського державних утворень. Митрополит Роман був у статусі свояка князя Ольгерда, через дружину останнього, яка мала походження із тверських земель<sup>6</sup>. Митрополит Олексій же був похресником московського князя Іоана Даниловича Калити<sup>7</sup>, а після смерті великого князя московського Івана II Івановича Красного став регентом дев'ятирічного сина Дмитра Івановича (Донського). За наявними свідченнями джерел та описом самого життя митрополит Олексій геополітичними справами переймався набагато більше, аніж власне церковними. До прикладу, після втрати москвою ханського ярлика першості, що був переданий ханом Наурузом для суздальського князя Дмитра Константиновича, митрополит організував шлюб князя Дмитра Івановича з дочкою суздальського князя Дмитра Константиновича Євдокією<sup>8</sup>.

Події, пов'язані з тверськими землями, явно виявили рівень пристрасті митрополита Олексія до політики. Тверський князь Михайло Олександрович погодився прибути до москви за посередництвом митрополита Олексія «засваща любовью»<sup>9</sup>. Натомість, замість належного, а головне, безпечного прийому, тверський князь зі своїми боярами отримав ув'язнення та знущання. Тільки несподіваний прихід до москви делегації із Золотої Орди дозволив отримати заповітну свободу тверському князю. Після цього Михайло Олександрович став непримиримим опонентом московському князівству і, особливо, персонально митрополиту Київському і всієї Русі (за титулом – авт.) Олексію, підступність та нищість якого виразив наступним чином: «*Колику любовь и веру имехъ паче всехъ къ митрополиту сему, и онъ только мя посрами и поруга*»<sup>10</sup>.

У протистоянні московського та Литовського князівств, митрополит Олексій у пориві політичних баталій привів увесь «церковний арсенал», що російська церква використовує по сьогоднішній день. Князі, що відмовилися брати участь у військових діях на стороні московського князя проти Ольгерда, були піддані покаранню «духовним мечем», тобто відлученням від Церкви, як такі, що відмовляються брати участь у війні православних проти номінальних язичників. Не тільки накладання «політичних анафем» на своїх опонентів, але й ідея «священної війни» як основна моти-

<sup>6</sup> Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. 5. Львів, 1905. С. 387.

<sup>7</sup> Булгаков Макарий, митр. История Русской Церкви: В 9 т. М., 1995. Т. 3. С. 32.

<sup>8</sup> Митрополит Львівський і Сокальський Димитрій (Рудюк). Митрополит Київський і всієї України Олексій (1355-1378) // Український церковний вісник Помісна Церква №1 (28), 2022. С. 31.

<sup>9</sup> Полное собрание русских летописей изданное по высочайшему повелению археографическою комиссією. Спб., 1897. Т. 11. С.10.

<sup>10</sup> Ibid. С. 10

вація брати в руки зброю стала частиною ідентичності російського штампуготворення православ'я на самих початках зародження московської держави. Задля церковної легітимізації власних рішень та підсилення їх міжнародною значущістю митрополит Олексій випросив відповідну грамоту в Константинопольського патріарха Філофея:

*«... наша мірність (Константинопольський патріарх – авт.) зі своєї сторони має даних князів відлученими, оскільки вони діяли проти священного християнського спілкування, і оголошує, що вони лише тоді отримають від нас прощення, коли виконають свої обітниці та присяги, постати разом з великим князем проти ворогів хреста, потім прийдуть і припадуть до свого митрополита і випросять його написати про це до нашої мірності»<sup>11</sup>.*

Окремого дослідження заслуговує питання, чому Вселенський патріарх погодився написати дану грамоту та легко втягнути себе в дану церковнополітичну авантюру. Навіть, якщо ми не зможемо повноцінно пролити світло на справжній стан справ щодо створення вищезазначеної грамоти Константинопольського першоієрарха, з наявних джерел стає очевидним, що події розвивалися достатньо динамічно та шальки терезів переважали з однієї сторони на іншу. Уже наступного року той же Константинопольський патріарх Філофей, даючи дозвіл на чергове відкриття Галицької митрополії на прохання польського короля Казимира III<sup>12</sup>, у своїй грамоті зазначає, що до такого стану речей привела саме помилкова політика митрополита Олексія:

*«Віддаю, що твоє святительство буде засмучене тим, що так зроблено, проте не можна було поступити інакше. Як ми могли залишити справу в такому положенні, так і що й ти мав би гріх за залишення християн стільки часу без повчання. Через таку потребу це сталося, і тобі не варто жалітися, бо через тебе це і сталося»<sup>13</sup>.*

У тій же грамоті Вселенський патріарх вирішив за необхідне згадати переписку з князем Ольгердом, хоча це не стосувалося прямого предмета призначення даної канонічної постанови церковно-адміністративного устрою,

<sup>11</sup> 1370 г. вь іюне. Его же отлучительная грамота русскимъ князьямъ, не хотевшимъ принять участия вь войне противъ литовскаго князя // РИБ. СПб, 1880. Т. 6. Ч. I. С. 120 (2).

<sup>12</sup> Вакін Володимир, *прот.* Державний компонент та цивільні кордони у визначені меж та устрою церковно-адміністративної юрисдикції на прикладі Галицької митрополії XIV ст. Частина II // Волинський благовісник. Луцьк, 2021. № 9. С. 101.

<sup>13</sup> Patriarchae litterae ad metropolitam Kioviae et totius Russiae de metropolitano Galitzae. CCCXXI // Acta patriarchatus Constantinopolitensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. Т. 1. P. 583.

проте видно викликало занепокоєння в Константинополі. У грамоті патріарха Філофея наведено наступні аргументи від Ольгерда:

*«Не я розпочав, вони перші почали нападати, і цілування хреста, що мали до мене, не склали, і присяжних грамот до мене не відправили: напали на мене дев'ять разів, і мого свояка, князя Михайла, присягою до себе покликали, і митрополит зняв з нього страх, щоб йому прийти і піти по своїй волі, проте його схопили. Зятя мого, нижегородського князя Бориса схопили і володіння у нього відняли; напали на зятя мого, новосільського князя Івана і на його володіння, схопили його мати і поневолили мою дочку, і цілування хреста не склали. Проти цього цілування, відібрали у мене до двадцяти міст. І ми цього не стерпівши, знову напали на них, і якщо вони не виправляться щодо мене, то і нині не будемо терпіти їх. За твоїм благословенням, митрополит донині благословляє їх на пролиття крові. При наших батьках не було таких митрополитів, як цей митрополит – благословляє московитян на кровопролиття»<sup>14</sup>.*

Дане історичне джерело явно свідчить про залученість митрополита з титулом Київський у політичні протистояння та використання свого високого церковного положення і статусу на догоджання кривавої політики експансії світського правителя московського князівства.

Окресленні реалії церковно-політичної «синергії» даного періоду дають нам можливість краще зрозуміти прагнення світських правителів мати власних митрополитів. Правителі московського князівства із самих початків використовували церковний фактор як потужний інструментарій у підкоренні сусідніх володінь, а очільники Литовського, Руського та Жемайтійського князівства спрямовували зусилля вже відповідно з метою політичної та духовної безпеки. Отже, титул Київського митрополита став заповітною ціллю на геополітичній мапі. Як було зазначено вище, у 1354 році ставленик москви митрополит отримав не тільки більшість єпархій, а й сам титул Київського митрополита. Митрополитом Романом та князем Ольгердом даний стан речей звичайно що був не прийнятний, тому свою святительську діяльність першосвятитель Литовської митрополії поширював на фактичні володіння Литовського князівства, що далеко виходили за встановлені канонічні межі Туровської та Полоцької єпархій<sup>15</sup>. Грамота Вселенського патріарха про перенесення осідку Київських митрополитів

<sup>14</sup> Ibid. P. 584.

<sup>15</sup> Павлов. А., проф. О начале Галицкой и Литовской митрополий и о первых тамошних митрополитах по византийским документальным источникам XIV века. М., 1894. С. 35-36.

з Києва до Володимира-на-Клязьмі із збереженням титула Київського<sup>16</sup>, за слушною думкою проф. М. Грушевського, була спробою захистити митрополита Олексія від посягань митрополита Романа, хоча прямо в тексті постанови згадується ще митрополит Феодорит<sup>17</sup>. Про штучність у даній грамоті аргументів церковно-канонічного характеру на угоду політично завуальованих прагнень московських керманців також пише проф. О. Лотоцький<sup>18</sup>.

Митрополит Роман не полишав спроб у розширенні своєї святительської опіки в межах володінь усього Литовського князівства. Дізнавшись, що замість Вселенського патріарха Філофея на престол знову зійшов патріарх Каліст, митрополит Роман відправляється в Константинополь у прагненні канонічно зафіксувати своє ієрархічне становище. Згідно з описом грамоти про «Діяння щодо Руської та Литовської митрополії» було скликано собор, де був присутній імператор Східної Римської імперії, а також запрошений сам митрополит Олексій. Постановою собору було визначено: за митрополитом Олексієм залишити титул Київській з приналежними єпархіями, а митрополиту Роману додати єпархії «Малої Русі».

Рішення синоду Константинопольської патріархії про приєднання до Литовської митрополії «Малої Русі» митрополита Романа явно не задовільнило і він залишив Константинопіль навіть належно не попрощавшись із Вселенським патріархом. Митрополит Роман був настільки невдоволений, що не отримав у своє володіння Київ, що і не захотів брати офіційної грамоти на приєднання нових єпархій із списку «Малої Русі». Повернувшись додому, митрополит Роман прибув у Київ, де священнодіяв та чинив рукоположення, а також: «... крім того присвоїв собі лишню руську єпархію, Брянську, що належала пресвященному митрополиту Київському та всієї Русі кюр Олексію»<sup>19</sup>

Митрополит Роман не міг самотужки чинити речі такого масштабу, очевидною була всебічна підтримка литовського правителя Ольгерда. Про це свідчать два красномовні факти. По-перше, арешт Ольгердом митрополита Олексія в Києві, про що розповідає грамота Вселенського патріарха від 1380 року<sup>20</sup>. По-друге, особиста подорож митрополита Романа до

<sup>16</sup> Synodus statuit, ut Vladimiriæ sit sedes metropolitæ Kioviæ et totius Russiæ. CLVIII / Acta patriarchatus Constantinopolitensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonæ, 1860. T. 1. P. 351-153.

<sup>17</sup> Грушевський М. С. Історія України-Руси. Т. 5. Львів, 1905. С. 388-389.

<sup>18</sup> Лотоцький О., проф. Українські джерела церковного права. Варшава, 1931. С. 138-139.

<sup>19</sup> Synodus statuit de mittendis in Russiam legatis, qui diiudicent dissensionem ortam inter metropolitæ Kioviæ et Lithuaniae. CLXXXIII / Acta patriarchatus Constantinopolitensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonæ, 1860. T. 1. P. 428.

<sup>20</sup> Synodus componit controversias ortas in ecclesia Russiæ, nominatque hieromonachum Poemenem metropolitam Kioviæ e Magnæ Russiæ. CCCXXXVII // Acta patriarchatus Constantinopolitensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonæ, 1862. T. 2. P. 12.

Твері, де його з почестями приймала світська влада, проте місцевий єпископ Феодор залишався вірним митрополиту Олексію<sup>21</sup>. Зазначені дії стали реакцією правителя Ольгерда та митрополита Романа на упереджене рішення Константинопольського патріарха стосовно Литовського князівства на користь політично-церковних інтересів московського. Візантійський очевидець Григора Никифор зазначає, що такий перебіг подій перешкодив Ольгерду прийняти православ'я через пережиту явну несправедливість ще й на підґрунті грошового підкупу:

*«Через це Ольгерд відкрито відмовився від попередніх обіцянок щодо прийняття божественного охрещення разом із багатьма підданими.*

*41. Він сказав: Краще поклонятися сонцю, що освічує, живить та зігріває весь світ і має в собі чіткі ознаки і символи Творця всіх речей, чим демонів сріблолюбства, яким, як я чув, у нинішній час одержимі патріархи ромеїв»<sup>22</sup>.*

Апогеєм церковно-канонічних баталій Литовського та московського князівств стало рішення Вселенського патріарха безпосередньо направити делегацію для звернення розслідування:

*«відтак, наша мірність і діючий при нас божественний і священний собор, турбуючись з однієї сторони про збереження священних і божественних канонів і всіляко намагаючись захистити їх недоторканість, з іншої – бажаючи з більшою точністю дізнатися стан справ, утвердити мир і встановити канонічні відносини між вами і християнським народом всієї Русі, з дозволу на те Богом возвеличинного і святого мого самодержця, натхненного божественною ревністю про церковні справи і порядки, вибрала і надіслала апокрисіаріїв, преосвященного митрополита Кельчинського, пречесного, возлюбленого в Господі брата і співслужителя нашої мірності, і чесного сакелларія й деофілакса нашої святійшої великої церкви, у Святому Дусі возлюбленого сина нашої мірності, кир Георгія Пердику диякона, щоб вони здійснили розслідування всіх скарг і запросили боголюблячих єпископів і благородних князів бути присутніми на тому розслідуванні, для достовірності»<sup>23</sup>.*

<sup>21</sup> Власовський І, проф. Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 1998. Т. 1. С. 109.

<sup>22</sup> Никифор Григора. История Ромеев / Пер. с греч. Р.В. Яшунского. СПб., 2016. С. 480-481.

<sup>23</sup> Patriarcha metropolitae Lithuaniae scribit, se in Russiam mittere duos legatos, qui controversiam exortam inter dictum metropolitam et metropolitam Kioviae. CLXXXV // Acta patriarchatus Constantinopoliensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. Т. 1. P. 435.

Передчасна смерть митрополита Романа звела нанівець місію делегації, направленої в 1361 році Константинопольською патріархією. Усю повноту невизначеності статусу та складності становлення Литовської митрополії наочно показує грамота 1364 року під іменем Константинопольського патріарха Філофея. Зміст постанови говорить про приєднання Литовської митрополії до Київської, а сама причина відкриття окремого самостійного митрополичого округу визначається як особиста неприязнь князя Ольгерда з митрополитом Олексієм<sup>24</sup>. Зазначена грамота хоч і була письмово внесена до Кодексу офіційних постанов Вселенської патріархії, проте не була особисто підписана самим Константинопольським патріархом, просто перекреслена чорнилом, а значить ніколи не набрала належної юридично-канонічної сили.

Ольгерд і надалі не приймав митрополита Олексія та прагнув окремого святителя в межах власних володінь, про що нам свідчить офіційне звернення князя Ольгерда до Константинопольського патріарха в 1371 році, де він звинувачує митрополита Олексія за благословення на пролиття корові, а також у використанні духовної влади «зняття хресного цілування» над підопічними Ольгерда, що його зрадили та втекли<sup>25</sup>. Кульмінацією звернення є прохання: «Дай нам іншого митрополита на Київ, Смоленськ, Тверь, Малу Русь, Новосілін, Нижній Новгород»<sup>26</sup>.

Для детального ознайомлення з ситуацією Патріарх на початку 1374 року прислав свого апокрисарія ієромонаха Кипріяна Цамблака. Особисте знайомство та спілкування справили враження на Ольгерда і він виявив ініціативу просити у Вселенського патріарха, щоб присланий ним Кипріан і став митрополитом для Литовської митрополії. Константинопольський патріарх Філофей прохання Ольгерда задовільнив, але з умовою, що після смерті Олексія він стане митрополитом єдиної колишньої Київської митрополії. З цієї метою Кипріан отримав достатньо оригінальний титул митрополита Київського, Руського і Литовського «*μητροπολιτην Κυεβου, Ρωσιας και Λιτβων*»<sup>27</sup>. Достеменно не відомо, чи це була виключно ініціатива

<sup>24</sup> Patriarcha statuit, episcopatum Lituaniae subiectum esse metropoli Kiouiae. CCLXX // Acta patriarchatus Constantinopoliensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. T.1. P.525-527.

<sup>25</sup> Мацелюк І. Джерела церковного права за доби українського середньовіччя. К.: Талкомм, 2015. С. 146.

<sup>26</sup> Algerdus, rex Lituatorum, litteris ad patriarcham datis refellit accusations metropolitae Kiouiae. CCCXX // Acta patriarchatus Constantinopoliensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. T. 1. P. 581.

<sup>27</sup> Synodus confirmat excommunicationem Poemenis, metropolitae Russiae, et electionem Cypriani in metropolitam totius Russiae, statuens, ecclesias Russiae iterum esse uniendas.

Константинопольського патріарха, чи князь Ольгерд теж був залучений до прийняття такого рішення. Враховуючи той факт, що як не сприймали митрополита Кипріяна московські князі як «литвака» і за життя митрополита Олексія і після його смерті<sup>28</sup>, то можливо припустити, що Ольгерда такий стан речей задовольняв. Таким чином, склалася ситуація одночасного функціонування трьох окремих митрополичих інституцій офіційно санкціонованих Константинопольською патріархією у межах колишньої Київської митрополії.

Зі смертю Ольгерда ініціативність литовських очільників до ходу церковно-політичних процесів на деякий час ослабла, що не могло не позначитися на розвитку подальших подій. Митрополит Кипріан наполегливо та послідовно провадив політику на здобуття абсолютної першості, і, як результат, через десятиліття протистоянь знову складається ситуація, що відображає всю строкатість церковно-політичної палітри - виграв «литовський ставленик», проте остаточним бенефіціаром виявилось московське князівство. Увесь спектр невдач та успіхів у протиборстві митрополита Кипріяна з наступником митрополита Олексія та московськими правителями докладно відображають дві грамоти Вселенських патріархів: «Синодальне вирішення суперечок, що виникли у руській церкві, поставлення ієромонаха Пімена митрополитом Київським і Великої Русі»<sup>29</sup> і «Соборне визначення про низложення митрополита Пимена, митрополита руського і відновлення Кипріяна в митрополити всієї Русі, з постановленням, щоб руська митрополія знову була єдина»<sup>30</sup>. Перед своєю смертю митрополиту Кипріяну вдалося взяти під свою канонічну опіку і Галицьку митрополію, що врешті визнав й світський правитель король Ягайло<sup>31</sup>. Давня Київська митрополія

---

CCCCIV // Acta patriarchatus Constantinopolensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1862. T. 2. P. 120.

<sup>28</sup> Митрополит Львівський і Сокальський Димитрій (Рудюк). Митрополит Київський і всієї Русі Кипріан (1375-1406) // Український церковний вісник Помісна Церква №2 (29). 2022. С. 44.

<sup>29</sup> Synodus componit controversias ortas in ecclesia Russias, nominatque hieromonachum Poemenem metropolitam Kioviae e Magnae Russiae. CCCXXXVII // Acta patriarchatus Constantinopolensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1862. T. 2. P. 12-18.

<sup>30</sup> Synodus confirmat excommunicationem Poemenis, metropolitae Russiae, et electionem Cypriani in metropolitam totius Russiae, statuens, ecclesias Russiae iterum esse uniendas. CCCCIV // Acta patriarchatus Constantinopolensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1862. T. 2. P. 116-129.

<sup>31</sup> Сковчиляс І. Я. Галицька митрополія XIV - першої половини XV століть: особливості еклезіального, правового та суспільного статусу // Княжа доба: історія і культура. 2011. Вип. 4. С. 274-275 Danilowicz I. Latopisiec Litwy i Kronika Ruska : z rękopisu sławiańskiego przepisane, wypisami z wremennika sofijskiego pomnożone, przypisami i objaśnieniami dla czytelników polskich potrzebni opatrzone. Wilnie, 1827. 233

знову опинилася під духовною владою єдиного митрополита, який, у свою чергу, основним своїм осідком вибрав Москву, де і був похований.

Таким чином, на початку XV століття припиняються офіційні рішення синодів Константинопольського патріархату щодо відкриття самостійних церковно-адміністративних митрополічних інституцій у межах давньої Київської митрополії. Самостійне проголошення в 1415 році Литовської митрополії на чолі з митрополитом Григорієм Цамблаком за правління князя Вітовта потребує окремого дослідження.

Дане дослідження актуалізує необхідність комплексного підходу канонічного, історичного, культурологічного та політичного інструментарію у відтворенні цілісної картини буття Литовської митрополії в контексті геополітичних процесів XIII-XV століть. Багатовекторність мотивації у прийнятті рішень та лійній поведінки всіх суб'єктів церковно-політичного життя, чітко відображає взаємопроникність церковного та політичного компонента у хід визначальних історичних подій. Відблиском закладених проблем та невирішених питань ми маємо сучасну повноцінну військову агресію російської федерації проти державної та церковної української ідентичності із нерозривним вплетенням церковного елементу в ідеологічне мереживо «російського світу».

### Список джерел і літератури:

1. *Балох В.О.* Візантистика: курс лекцій. Чернівці: Книги – XXI, 2006. 606 с.
2. *Бибииков М.В.* BYZANTINOROSSICA: Свод византийских свидетельств о Руси. М., 2004. 736 с.
3. *Булгаков Макарий, митр.* История Русской Церкви: В 9 т. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1995. Т. 3. 702 с.
4. *Вакин Володимир, прот.* Державний компонент та цивільні кордони у визначені меж та устрою церковно-адміністративної юрисдикції на прикладі Галицької митрополії XIV ст. Частина II // Волинський благовісник: богословсько-історичний науковий журнал ВПБА / ред. кол.: прот. Володимир Вакин (голов. ред) [та ін.]. Луцьк, 2021. № 9. С. 93-107.
5. *Власовський І, проф.* Нарис історії Української Православної Церкви: В 4 т. К.: Вид. УПЦ Київського Патріархату, 1998. Т. 1. 294 с.
6. *Войтович Л.В., Домановський А.М., Козак Н.Б., Лильо І.М., Мельник М.М., Сорочан С.Б., Файда О.В.* Історія Візантії. Вступ до Візантистики. Львів: Видавництво «Апріорі», 2011. 880 с.
7. *Голубинский Е., проф.* История Русской Церкви. М.: Университетская типография, 1900. Т. 2. 919 с.
8. *Грушевський М. С.* Історія України-Руси. Т. 5. Львів, 1905. 688 с.

9. 1370 г. въ июне. Его же отлучительная грамота русскимъ князьямъ, не хотевшимъ принять участія въ войнѣ противъ литовскаго князя // РИБ. СПб.: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1880. Т. 6. Ч. I.: Памятники древне-русскаго каноничнаго права (XI-XV в.). С. 118-120 (2).
10. *Исаевич Я.* Митрополія та єпископії // Історія української культури: У 5 т. К., 2001. Т.2. С. 227-230.
11. Книга Правил Святых Апостолів, Вселенських і Помісних Соборів, і Святых Отців / *Пер. Чокалюка С. М. К.*: Вид. Преса України, 2008. 367 с.
12. *Кричевский Б.* Митрополичья власть в средневековой Руси (IV век). СПб.: Искусство, 2003. 263 с.
13. Літопис руський / за іпат. списком пер. А. Махновець; [відп. ред. О. В. Мишанич]. Київ: Дніпро, 1989. – XIV, 590.
14. *Лотоцький О., проф.* Українські джерела церковного права. Варшава, 1931. 318с.
15. *Никифор Григора.* История Ромеев / *Пер. с греч. Р.В. Яшунского.* СПб.: Издательский проект «Квадривиум», 2016. viii + 488 с.
16. *Магочій П.-Р.* Україна: історія її земель та народів. Ужгород: Видавництво В. Падяка, 2012. 794 с.
17. *Мацелюк І.* Джерела церковного права за доби українського середньовіччя. К.: Талкомм, 2015. 291 с.
18. *Мейендорф И.* История Церкви и восточно-христианская мистика / *Сост. и общ. ред. И.В. Мамаладзе.* М.: Институт ДИ-ДИК, 2000. 576 с.
19. *Митрополит Львівський і Сокальський Димитрій (Рудюк).* Митрополит Київський і всієї України Олексій (1355-1378) // Український церковний вісник Помісна Церква №1 (28), 2022. С. 28-33.
20. *Митрополит Львівський і Сокальський Димитрій (Рудюк).* Митрополит Київський і всієї Руси Кипріан (1375-1406) // Український церковний вісник Помісна Церква №2 (29), 2022. С. 42-45.
21. *Павлов. А., проф.* О начале Галицкой и Литовской митрополий и о первых тамошних митрополитах по византийским документальным источникам XIV века. М.: Унив. тип., 1894. 40 с.
22. Полное собрание русских летописей изданное по высочайшему повелению археографической комиссией. Спб въ типографіи министерства внутренних дель, 1885. Т. 10. 244 с.
23. Полное собрание русских летописей изданное по высочайшему повелению археографической комиссией. Спб.: Типографія И. Н. Скороходова (Надеждинская, 43), 1897. Т. 11. 254 с.
24. РИБ. СПб.: Типографія Императорской Академіи Наукъ, 1880. Т. 6. Ч. I.: Памятники древне-русскаго каноничнаго права (XI-XV в.). 930(1) + 315(2) + 70(3) с.
25. *Скоцимьс І. Я.* Галицька митрополія XIV – першої половини XV століть: особливості єклезіального, правового та суспільного статусу // Княжа доба: історія і культура. 2011. Вип. 4. С. 246-279.
26. Acta patriarchatus Constantinopolensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. Т. 1. 607.

27. *Acta patriarchatus Constantinopolensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1862. T. 2. 608.*
28. *Algerdus, rex Lituorum, litteris ad patriarcham datis refellit accusationem metropolitae Kioviae. CCCXX // Acta patriarchatus Constantinopolensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. T. 1. P. 580-581.*
29. *Daniłowicz I. Latopisiec Litwy i Kronika Ruska: z rękopisu sławiańskiego przepisane, wypisami z wremennika sofyskiego pomnożone, przypisami i objaśnieniami dla czytelników polskich potrzebnymi opatrzone. Wilnie, 1827. 323.*
30. *Geizer H., Beiträge zur russischen Kirchengeschichte aus griechischen Quellen. Zeitschrift für Kirchengeschichte, XIII, 1892.*
31. *Synodus confirmat excommunicationem Poemenis, metropolitae Russiae, et electionem Cypriani in metropolitam totius Russiae, statuens, ecclesias Russiae iterum esse uniendas. CCCIV // Acta patriarchatus Constantinopolensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1862. T. 2. P. 116-129.*
32. *Synodus componit controversias ortas in ecclesia Russiae, nominatque hieromonachum Poemenem metropolitam Kioviae e Magnae Russiae. CCCXXXVII // Acta patriarchatus Constantinopolensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1862. T. 2. P. 12-18.*
33. *Synodus statuit, ut Vladimiriæ sit sedes metropolitae Kioviae et totius Russiae. CLVIII // Acta patriarchatus Constantinopolensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. T. 1. P. 351-353.*
34. *Synodus statuit de mittendis in Russiam legatis, qui diiudicent dissensionem ortam inter metropolitam Kioviae et Lithuaniae. CLXXXIII // Acta patriarchatus Constantinopolensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. T. 1. P. 425-430.*
35. *Regel W. Analecta Byzantino-Russica. Petropoli; Lipsiae, 1891. P. XXXII-XXXVIII, 52-56.*
36. *Patriarcha excommunicat principes russicos, qui Lituorum principem bellum facere recusarunt. CCLXVIII // Acta patriarchatus Constantinopolensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. T. 1. P. 523-524.*
37. *Patriarchae litterae ad metropolitam Kioviae et totius Russiae de metropolitano Galitzae. CCCXXI // Acta patriarchatus Constantinopolensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. T. 1. P. 582-585.*
38. *Patriarcha metropolitae Lithuaniae scribit, se in Russiam mittere duos legatos, qui component controversiam exortam inter dictum metropolitam et metropolitam Kioviae. CLXXXV // Acta patriarchatus Constantinopolensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. T. 1. P. 434-436.*
39. *Patriarcha statuit, episcopatum Lituaniae subiectum esse metropoli Kioviae. CCLXX // Acta patriarchatus Constantinopolensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. T. 1. P. 525-527.*
40. *Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων των τε Αγίων και Πανευφύμων Αποστόλων και των Ιερών Οικουμενικών και Τοπικών Συνόδων, και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων, εκδοθέν συν πλείσταις άλλαις την εκκλησιαστικήν κατάστασιν διεπούσαις*

διατάξεις, μετά των Αρχαίων Εξηγητῶν και διαφόρων αναγνωσμάτων: Τόμος Πέμπτος / υπό Γ. Α. Ράλλη και Μ. Ποτλή. Αθήνησιν, 1855. 638 σ.

41. Русина О. В. Велике Князівство Литовське. Енциклопедія історії України: Т. 1: А-В / *Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін.* НАН України. Інститут історії України. К.: В-во «Наукова думка», 2003. 688 с.: іл. URL: [http://www.history.org.ua/?termin=Velyke\\_Kniazivstvo\\_Lytovske](http://www.history.org.ua/?termin=Velyke_Kniazivstvo_Lytovske).

## References:

1. Balokh V. O. Vizantystyka: kurs leksii. Chernivtsi: Knyhy – XXI, 2006. 606 s.
2. *Bybykov M. V. BYZANTINOROSSICA: Svod vyzantyskiykh svydetelstv o Rusy. M., 2004. 736 s.*
3. *Bulhakov Makaryi, mytr. Ystoryia Russkoi Tserkvy: V 9 t. M.: Yzd. Spaso-Preobrazhenskoho Valaamskoho monastyria, 1995. T. 3. 702 s.*
4. *Vakin Volodymyr, prot. Derzhavnyi komponent ta tsyvilni kordony u vyznacheni mezh ta ustroiu tserkovno-administratyvnoi yurysdyksii na prykladi Halyskoi mytropolii XIV st. Chastyna II // Volynskiy blahovisnyk: bohoslavsko-istorychnyi naukovyi zhurnal VPBA / red. kol.: prot. Volodymyr Vakin (holov. red) [ta in.]. Lutsk, 2021. № 9. S. 93-107.*
5. *Vlasovskiy I., prof. Narys istorii Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy: V 4 t. K.: Vyd. UPTs Kyivskoho Patriarkhatu, 1998. T. 1. 294 s.*
6. *Voitovych L.V., Domanovskiy A.M., Kozak N.B., Lylo I.M., Melnyk M.M., Sorochan S.B., Faida O.V. Istoriiia Vizantii. Vstup do Vizantystyky. Lviv: Vydavnytstvo «Apriori», 2011. 880 s.*
7. *Holubynskiy E., prof. Ystoryia Russkoi Tserkvy. M.: Unyversytetskaia typohrafiya, 1900. T. 2. 919 s.*
8. *Hrushevskiy M. S. Istoriiia Ukrainy-Rusy. T. 5. Lviv, 1905. 688 s.*
9. 1370 h. v iiune. Eho zhe otluchytelnaia hramota russkym kniaziam, ne khotevshym pryniat uchastiiia v voine protyv lytovskaho kniazia // RYB. SPb.: Typohrafiia Ymperatorskoi Akademiy Nauk, 1880. T. 6. Ch. I.: Pamiatnyky drevne-russkaho kanonychnaho prava (XI-XV v.). S. 118-120 (2).
10. *Isaievych Ya. Mytropoliia ta yepyskopii // Istoriiia ukrainskoi kultury: U 5 t. K., 2001. T.2. S. 227-230.*
11. *Knyha Pravyl Sviatykh Apostoliv, Vselenskykh i Pomisnykh Soboriv, i Sviatykh Ottsiv / Per. Chokaliuka S. M. K.: Vyd. Presa Ukrainy, 2008. 367 s.*
12. *Krychevskiy B. Mytropolychia vlast v srednevekovi Rusy (IV vek). SPb.: Yskusstvo, 2003. 263 s.*
13. *Litopys ruskyi / za ipat. spyskom per. L. Makhnovets; [vidp. red. O. V. Myshanych]. Kyiv: Dnipro, 1989. – XIV, 590.*
14. *Lototskyi O., prof. Ukrainski dzherala tserkovnoho prava. Varshava, 1931. 318 s.*
15. *Nykyfor Hryhora. Ystoryia Romeev / Per. s hrech. R.V. Yashunskoho. SPb.: Yzdatelskyi proekt «Kvadyvyum», 2016. + 488 s.*
16. *Mahochii P.-R. Ukraina: istoriiia yii zemel ta narodiv. Uzhhorod: Vydavnytstvo V. Padiaka, 2012. 794 s.*

17. *Matseliuk I.* Dzherela tserkovnoho prava za doby ukrainskoho serednovichchia. K.: Talkomm, 2015. 291 s.
18. *Meiendorf Y.* Ystoryia Tserkvy y vostochno-khrystyanskaia mystyka / *Sost. y obshch. red. Y.V. Mamaladze.* M.: Ynstytut DY-DYK, 2000. 576 s.
19. *Mytropolyt Lvivskyy i Sokalskyy Dymytrii (Rudiuk).* Mytropolyt Kyivskyy i vsiiei Ukrainy Oleksii (1355-1378) // Ukrainskyi tserkovnyi visnyk Pomisna Tserkva №1 (28), 2022. S. 28-33.
20. *Mytropolyt Lvivskyy i Sokalskyy Dymytrii (Rudiuk).* Mytropolyt Kyivskyy i vsiiei Rusy Kyprian (1375-1406) // Ukrainskyi tserkovnyi visnyk Pomisna Tserkva №2 (29), 2022. S. 42-45.
21. *Pavlov. A., prof.* O nachale Halytskoi y Lytovskoi mytropolyi y o pervkh tamosnykh mytropolytakh po vyzantyskym dokumentalnym ystochnykam XIV veka. M. : Unyv. typ., 1894. 40 s.
22. Polnoe sobranie russkykh letopysyey yzdannoe po vysochaishemu poveleniiu arkheohrafycheskoiu kommyssieiu. Spb v typohrafiy mynysterstva vnutrennykh del, 1885. T. 10. 244 s.
23. Polnoe sobranie russkykh letopysyey yzdannoe po vysochaishemu poveleniiu arkheohrafycheskoiu kommyssieiu. Spb.: Typohrafiia Y. N. Skorokhodova (Nadezhdynskaia, 43), 1897. T. 11. 254 s.
24. RYB. SPb.: Typohrafiia Ymperatorskoi Akademiy Nauk, 1880. T. 6. Ch. I.: Pamiatnyky drevne-russkaho kanonychnaho prava (XI-XV v.). 930(1) + 315(2) + 70(3) s.
25. *Skochylias I. Ya.* Halytska mytropoliia XIV – pershoi polovyny XV stolit: osoblyvosti eklezialnoho, pravovoho ta suspilnoho statusu // *Kniazha doba: istoriia i kultura.* 2011. Vyp. 4. S. 246-279.
26. *Acta patriarchatus Constantinopoliensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller.* Vindobonae, 1860. T. 1. 607.
27. *Acta patriarchatus Constantinopoliensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller.* Vindobonae, 1862. T. 2. 608.
28. *Algerdus, rex Lituorum, litteris ad patriarcham datis refellit accusationis metropolitae Kioviae. CCCXX // Acta patriarchatus Constantinopoliensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller.* Vindobonae, 1860. T. 1. P. 580-581.
29. *Daniłowicz I.* Latopisiec Litwy i Kronika Ruska: z rękopisu sławiańskiego przepisane, wypisami z wremennika sofijskiego pomnożone, przypisami i objaśnieniami dla czytelników polskich potrzebnymi opatrzone. Wilnie, 1827. 323.
30. *Geizer H.,* Beiträge zur russischen Kirchengeschichte aus griechischen Quellen. Zeitschrift für Kirchengeschichte, XIII, 1892.
31. *Synodus confirmat excommunicationem Poemenis, metropolitae Russiae, et electionem Cypriani in metropolitam totius Russiae, statuens, ecclesias Russiae iterum esse uniendas. CCCCIV // Acta patriarchatus Constantinopoliensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller.* Vindobonae, 1862. T. 2. P. 116-129.
32. *Synodus componit controversias ortas in ecclesia Russias, nominatque hieromonachum Poemenem metropolitam Kioviae e Magnae Russiae.*

- CCCXXXVII // Acta patriarchatus Constantinopoliensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1862. T. 2. P. 12-18.
33. Synodus statuit, ut Vladimiriæ sit sedes metropolitæ Kioviæ et totius Russiæ. CLVIII // Acta patriarchatus Constantinopoliensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. T. 1. P. 351-353.
34. Synodus statuit de mittendis in Russiam legatis, qui diiudicent dissensionem ortam inter metropolitæ Kioviæ et Lituaniæ. CLXXXIII // Acta patriarchatus Constantinopoliensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. T. 1. P. 425-430.
35. Regel W. Analecta Byzantino-Russica. Petropoli; Lipsiæ, 1891. P. XXXII–XXXVIII, 52–56.
36. Patriarcha excommunicat principes russicos, qui Lituorum principem bellum facere recusarunt. CCLXVIII // Acta patriarchatus Constantinopoliensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. T. 1. P. 523-524.
37. Patriarchæ litteræ ad metropolitam Kioviæ et totius Russiæ de metropolitæ Galitiæ. CCCXXI // Acta patriarchatus Constantinopoliensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. T. 1. P. 582-585.
38. Patriarcha metropolitæ Lituaniæ scribit, se in Russiam mittere duos legatos, qui component controversiam exortam inter dictum metropolitam et metropolitam Kioviæ. CLXXXV // Acta patriarchatus Constantinopoliensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. T. 1. P. 434-436.
39. Patriarcha statuit, episcopatum Lituaniæ subiectum esse metropoli Kioviæ. CCLXX // Acta patriarchatus Constantinopoliensis. Ed. F. Miklosich et J. Müller. Vindobonae, 1860. T. 1. P. 525-527.
40. Σύνταγμα των Θείων και Ιερών Κανόνων των τε Αγίων και Πανευφήμων Αποστόλων και των Ιερών Οικουμενικών και Τοπικών Συνόδων, και των κατά μέρος Αγίων Πατέρων, εκδοθέν συν πλείσταις άλλαις την εκκλησιαστικήν κατάστασιν διεπούσαις διατάξεσι, μετά των Αρχαίων Εξηγητών και διαφόρων αναγνωσμάτων: Τόμος Πέμπτος / υπό Γ. Α. Ράλλη και Μ. Ποτλή. Αθήνησιν, 1855. 638 σ.
41. Rusyna O. V. Velyke Kniazivstvo Lytovsky. Entsyclopedia istorii Ukrainy: T. 1: A-V / Redkol.: V. A. Smolii (holova) ta in. NAN Ukrainy. Instytut istorii Ukrainy. K.: V-vo «Naukova dumka», 2003. 688 s.: il. URL: [http://www.history.org.ua/?termin=Velyke\\_Kniazivstvo\\_Lytovsky](http://www.history.org.ua/?termin=Velyke_Kniazivstvo_Lytovsky).



# Канонічно-правовий контекст могилянського богослов'я Таїнства Покаяння

Протоієрей Василь Гоголь, священник Андрій Жук  
<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-140>

*Анотація:* У сьогоденні точиться дискусія про ідентичність Української Греко-Католицької Церкви як Київської. Найяскравіше виражає ідентичність тієї чи іншої церковної спільноти її богослов'я, яке, подібно до дзеркала, відображає все церковне життя: його адміністративний, духовний, науковий виміри. Вінцем богословських досліджень, розмірковувань, дискусій є їх практичне втілення в літургійних текстах. Адже з того, у що і як ми віримо, випливає і те, як ми молимося. А також навпаки: з того, як і чому ми молимося, випливає і те, у що ми віримо, якою є наша віра, а отже і хто ми є. Сьогодні Українська Греко-Католицька Церква, відчуваючи брак літургійних книг, стоїть на порозі формування власної літургійної бібліотеки. Тому сучасному богослову варто розглянути ті здобутки, які вже є у спадщині Київської Церкви, для творення нових. Святі Таїнства супроводжують християнина протягом усього його життя. Вони дають йому змогу жити правдивим життям, життям з Богом і у Бозі: Святі Таїнства Втаємничення є дверима до християнського життя, його початком; Таїнства Покаяння та Єлеопомазання допомагають хворим та тим, хто вмирає, як духовно, так і тілесно повернутися до Нього; а Таїнства Священства та Подружжя є певним способом проходження шляху спасіння. У пропонованій статті автори намагаються зрозуміти різні сучасні погляди на зміст Святого Таїнства Покаяння. Зокрема, досліджено богословські праці поодиноких східних православних авторів, які мали вплив на формування богословського світогляду Київського митрополита Петра Могилы. Також звертається увага на термінологію, літургію та складові частини цього Таїнства. Окрім того, проаналізовано розуміння Петром Моголою ролі та завдань каянника та сповідника, зокрема, походження і легітимність влади розрішати гріхи, співвідношення дій Христа й священника у відпусканні гріхів пенітентові. Для дослідження зазначеної проблематики авторами використано аналітично-синтетичний метод з елементами порівняння.

**Ключові слова:** сповідь, митрополит Петро Могила, Київське християнство, священнослужитель, святі Тайнства.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Щоб зрозуміти належним чином тлумачення Тайнства Покаяння в Петра Могили, потрібно насамперед розглянути богословські погляди, які існували до нього та могли мати, може, й не прямий, а опосередкований вплив на митрополита. У період його життя вагому роль відігравали богословські думки, які були в Константинопольській та посттридентській Римо-Католицькій Церквах, бо під час роботи над Требником митрополитові також були доступні східні та західні літургійні книги<sup>1</sup>.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** Дослідження проблематики Могилянського богослов'я торкається наукових інтересів як вітчизняних, так і зарубіжних науковців. Грунтовна методологічна підготовка дослідження показала, що серед українських сучасних дослідників проблематикою впливу Константинопольської генези щодо розвитку богослов'я в Україні найбільше цікавляться Б. Гудзяк<sup>2</sup>, П. Галадза<sup>3</sup>, І. Мицько<sup>4</sup> та інші. Дослідниця церковної історії Н. Яковенко порушує питання розвитку богословських ідей в Україні XVI-XVII століть<sup>5</sup>, а проблематику міжцерковного діалогу одного з найвизначніших патріархів Сходу Кирила Лукаріса досліджує В. Любащенко<sup>6</sup>. Першоджерельну базу даного дослідження безпосередньо презентують праці окремих зарубіжних науковців, серед них італієць кардинал А. Амато<sup>7</sup>, який посередньо визначає роль Тайнства Покаяння в богословських вченнях Константинопільських патріархів, польський теолог Т. Рерон<sup>8</sup>, який дослідив значення покути і добу Тридентійського собору,

<sup>1</sup> Аналіз Требника Петра Могили. Требник Петра Могили. Перевидання з оригіналу, що появився у друкарні Києво-Печерської Лаври 16 грудня 1946 року / упоряд. А. Жуковський. Канберра – Мюнхен – Париж, 1988. С. 30.

<sup>2</sup> Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія. Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. / Перек. М. Габлевич, ред. О. Турій. Львів, 2000. 426 с.

<sup>3</sup> Галадза П. Літургійне питання і розвиток богослужінь напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття. Матеріали Четвертих «Берестейських читань». (Львів-Луцьк-Київ, 2–6 жовтня 1995 р.). Ред. Б. Гудзяк, співред. О. Турій. Львів, 1997. С. 1-29

<sup>4</sup> Мицько І. Осередки культури при магнатських і шляхетських дворах. Острозька академія. Т. 2: Українська культура XIII – першої половини XVII століть. Київ, 2001. URL: <http://litopys.org.ua/istkult2/ikult236.htm>.

<sup>5</sup> Яковенко Н. Паралельний світ: дослідження з історії уявлень та ідей в Україні в XVI–XVII ст. Київ, 2002. 415 с.

<sup>6</sup> Любащенко В. «Кирил Лукарис і протестантизм: опыт межцерковного диалога». 2001. 92 с.

<sup>7</sup> Amato A. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. Analekta Vlatadon. 1982.

<sup>8</sup> Reron T. Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego. Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny. 2002.

а також М. Мельник<sup>9</sup>, А. Маркул<sup>10</sup>, Б. Мокрицькі<sup>11</sup> тощо. Дану проблематику обіжно порушують праці під редакцією науковців та дослідників літургійного богослов'я П'єра Дюмулена<sup>12</sup>, А. Хойнацького<sup>13</sup> та інших. Не менш важливими в даній науковій розвідці є також праці з-під пера самих патріархів<sup>14</sup> та постанови Тридентійського собору.

**Мета наукової статті** полягає в тому, щоб дослідити основні аспекти реалізації Таїнства Покаяння в контексті канонічно-правових норм Могилянського богослов'я.

Задля досягнення поставленої мети серед **дослідницьких завдань** виділяємо:

- дослідити Східне богословське середовище, у якому розвивається наука про Таїнство Покаяння;
- розкрити вчення про Таїнство Покаяння Константинопільських патріархів Єремії II, Гавриїла Севера, Митрофана Критупула, Кирила Лукаріса;
- окреслити Західне богословське середовище розвитку Таїнства Покаяння та вплив на нього постанов Тридентійського Собору.

### **Виклад основного матеріалу.**

#### **1. Східне богословське середовище Таїнства Покаяння.**

Західна Церква переживала дискусію з протестантським рухом, що дедалі більше набирала сили. Протестанти заперечували встановлення Ісусом Христом усіх Святих Таїнств, вони вважали, що Спаситель установив лише Хрещення та Євхаристію. Щодо Таїнства Покаяння, то на нього були різні погляди: хтось заперечував його сакраментальність, хтось, зокрема Лютер, зараховував до Таїнств<sup>15</sup>. Говорилося про те, що його може уділяти кожний християнин; найкращим виявом покаяння людини є зміна її життя,

<sup>9</sup> Melnyk M. «Spór o zbawienie: Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI — połowa XVII wieku)». 2001.

<sup>10</sup> Marcol A. Pokuta i sakrament pokuty. Opole: Polkarton. 1992.

<sup>11</sup> Mokrzycki B. Kościół w oczyszczeniu. Warszawa, 1986.

<sup>12</sup> Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / под ред. П'єра Дюмулена. Санкт-Петербург, 2002

<sup>13</sup> Хойнацький А. Западноруські уніяцькі требники – сравнительно съ требниками православными и латинскими. Киев, 1867. С. 137-179

<sup>14</sup> Geremia II. Prima risposta alla «Confessione Augustana» / перекл. та публікація А. Amato. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. Θεσσαλονίκη 1982.; Gabriel Severos. Συνταγματῶν

<sup>15</sup> Bourgeois H., Sesboüé B. Doktryna sakramentalna Soboru Trydenckiego. T. 3: Historia dogmatów. Znaki zbawienia. Sakramenty. Kościół. Najświętsza Panna Maria. 2003. S. 134

яке є вираженням і наслідком віри в Ісуса Христа як Спасителя<sup>16</sup>. Одним із вагомих наслідків реакції Західної Церкви на виступ протестантів був Тридентійський Собор, гарантом виконання рішень якого на території Речі Посполитої став король. Тому соборові постанови дуже швидко втілювали там у життя<sup>17</sup>.

Хоча на території вищезгаданої держави згідно з Варшавською конфедерацією був чинним принцип віротерпимості, та королі неодноразово підтверджували вольності православних, однак Річ Посполита була католицькою державою. Тому Римо-Католицька Церква, відчуваючи підтримку папського престолу й багатьох представників шляхти, активно лобювала свої інтереси в країні, а також мала значний вплив як на уніатів, так і на православних<sup>18</sup>. Таке трактування мало своє джерело в пособоровій еkleзіології, для якої характерною була думка, що спасіння людини залежить від того, чи є вона католиком і чи перебуває в єдності з Папою Римським. Також пропагували твердження про вищість латинського обряду над усіма іншими. Тому, роблячи висновки з такої богословської позиції, деякі богослови пропонували запроваджувати латинський обряд навіть у Східних Церквах, які перебували в єдності з Римським апостольським престолом<sup>19</sup>.

Одним із наслідків Триденту, який мав вплив на літургійне життя, було видання в 1614 році за понтифікату Павла V *Rituale Romanum*<sup>20</sup>.

Слід зауважити, що тодішній православний світ, на відміну від римокатолицького, не мав систематичного викладу християнської доктрини. Є лише окремі пам'ятки богословської думки, переважно діалогічного характеру, основною метою яких, здебільшого, було бажання представити православному доктрину (Єремія II, Гавриїл Север, Митрофан Критопуло, Кирило Лукаріс). Ці пам'ятки є поодинокими свідченнями традиційних на той час уявлень православного світу (різних контекстів).

Окрім того, для богословів XVI–XVII століть характерним явищем була полемічна діяльність, яка втілювалась у літературних творах та мала вплив на різні сфери церковного життя, зокрема Церкви, яку очолював митрополит Петро Могила.

<sup>16</sup> Там само, S. 152-153.

<sup>17</sup> Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія. Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. / Перек. М. Габлевич, ред. О. Турій. Львів, 2000. С. 93.

<sup>18</sup> Там само, С. 94-102.

<sup>19</sup> Галадза П. Літургійне питання і розвиток богослужінь напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття. Матеріали Четвертих «Берестейських читань». (Львів-Луцьк-Київ, 2–6 жовтня 1995 р.). Ред. Б. Гудзяк, співред. О. Турій. Львів, 1997. С. 5-7.

<sup>20</sup> Krzyszczyk H. Psychologiczno-religijne korelaty postaw penitentów wobec spowiedzi. Katowice, 1998. S. 50.

Отже, в особі митрополита Петра Могили було поєднано багато елементів Сходу і Заходу. Адже він, з одного боку, був вихідцем із глибоко релігійної православної родини, очолював одну із Православних Церков і мав прямі стосунки з іншим православним світом, а з іншого – мав родинні стосунки з польською шляхтою, був військовим Речі Посполитої, здобував європейську освіту. Це проявилось вже й в тому, що він пристосовував західну форму освіти з її науковим апаратом, а, отже, і схоластичний спосіб богословствування у власних навчальних закладах, зокрема в Київській колегії<sup>21</sup>. І всі ці тенденції проявлялись у той чи інший спосіб у богословствуванні митрополита Петра Могили.

### 1.1. Константинопольський патріарх Єремія II

У 70–80-х рр. XVI ст. між Константинопольським патріархом Єремією II та богословами-лютеранами Тюбінгенського університету відбувся діалог, ініційований протестантами, які представили на розгляд патріархові свої догматичні погляди, викладені в праці *Confessio Augustana*, шукаючи в православних союзників проти Римо-Католицької Церкви. З боку патріарха у 1576, 1579, 1581 роках вийшли три Відповіді, у яких Єремія II Транос представив позицію Константинопольської Церкви щодо порушених проблем<sup>22</sup>. Хоча митрополит Василь Кривошеїн вважає, що ці твори не внесли нічого нового у розвиток православного богослов'я<sup>23</sup>, однак Анжело Амато стверджує, що це була перша спроба широко та органічно представити православний погляд на віру, на протигагу виклику протестантів<sup>24</sup>.

У цих працях патріарх Єремія II виклав також вчення про Святі Таїнства<sup>25</sup>. Він пише: «Є сім таїнств та дійсних обрядів у Католицькій Церкві [...]», таких як хрещення, миропомазання, евхаристія, покаяння, священство, подружжя, оливопомазання.

Богословську базу Таїнства Покаяння патріарх Єремія II черпає зі Святого Письма та вчення Отців Церкви. Уже в тому, що Мойсей приписує прино-

<sup>21</sup> Melnyk M. «Spór o zbawienie: Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI - połowa XVII wieku)». 2001. С. 188-189. URL: <http://scholar.google.com/scholar?cluster=4081629229609397918&hl=en&oi=scholar>.

<sup>22</sup> Amato A. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. *Analekta Vlatadon*. 1982. P. 14-18.

<sup>23</sup> Кривошеїн В. Символические тексты в Православной Церкви. Москва, 2011. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij\\_Krivoshein/simvolicheskie-teksty-v-pravoslavnoj-tserkvi/](https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Krivoshein/simvolicheskie-teksty-v-pravoslavnoj-tserkvi/)

<sup>24</sup> Amato A. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. *Analekta Vlatadon*. 1982. P. 14.

<sup>25</sup> Кривошеїн В. Символические тексты в Православной Церкви. Москва, 2011. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij\\_Krivoshein/simvolicheskie-teksty-v-pravoslavnoj-tserkvi/](https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Krivoshein/simvolicheskie-teksty-v-pravoslavnoj-tserkvi/)

шення жертв за гріхи, Єремія II вбачає прообраз цього Таїнства. Новозавітною основою є євангельські тексти: Ів. 20, 23; Мт. 16, 19 та Мт. 18, 21<sup>26</sup>.

Уділювачем Святих Таїнств є священнослужитель, якого патріарх називає розподілювачем тайн (*ο οικονομος των μυστηρίων*), що стосується загального його уряду. Служителя ж Таїнства Покаяння Константинопольський патріарх називає духовним лікарем (*πνευματικός Ιατρός*) та духовним отцем, який повинен розумітися в духовних справах<sup>27</sup>.

На загал все Таїнство Покаяння у вченні патріарха Єремії II має терапевтичний характер. Простежується чітка лінія співпраці між священником та каянником, як між лікарем та хворим. Так, як лікар часто завдає пацієнтові болю чи прикрощів для того, щоб він одужав, так і священник лікує душу пенітента від гріхів, накладаючи відповідну для нього епітімію<sup>28</sup>.

Специфічного терапевтичного відтінку Покаянню додає ще й відповідна термінологія, яку вживає Єремія II:

Священник, як «*отець духовний*», є також «*лікарем духовним*» (*πνευματικός Ιατρός*), «*вигодовачем нашої душі*» (*θεραπευτής των ψυχών ημών*); пенітент є «*хворим*» (*ασθενής*), «*під доглядом*» (*θεραπευο, τένοσ*); гріх є «*хворобою*» (*νόσος*), «*хворобою душі*» (*αρρώστια της ψυχής*), «*рана*» (*τραυμα*); діла покути і їхнє учинення є «*ліками, які накладаються на рану*» (*φαρμακα επιτιθεναί τοις τραυμασι*); відпущення гріхів є «*видужанням*» (*ιασις*); увесь покутничий процес, врешті, вважається «*терапією видужання*» (*ιατρεία*)<sup>29</sup>.

Виходячи із вищесказаного, патріарх категорично виступає проти того, щоб священнослужитель при уділенні Таїнства Покаяння міг домагатися від каянника певної плати за виконання цього Таїнства чи за відпущення гріхів каянникові. Він вважає, що такий сповідник гідний покарання аж до позбавлення його духовного сану, тому що не можна керуватись корисливими мотиваціями там, де мова йде про божественну благодать, отриману безкоштовно.

Окрім того, перебуваючи в руських землях, які входили до складу Речі Посполитої, як зазначає Борис Гудзяк, Єремія II підкреслив вагу Таїнства Покаяння та його служителя. Патріарх вчить, що цьому Святому Таїнству повинна передувати відповідна підготовка каянника, зокрема молитовно-літургійна. Гудзяк пише, аналізуючи слова патріарха Єремії II, що «*[...]*

<sup>26</sup> Amato A. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. Analekta Vlatadon. 1982. P. 19-20.

<sup>27</sup> Geremia II. Prima risposta alla «Confessione Augustana» / перекл. та публікація А. Amato. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. Θεσσαλονικη 1982. P. 40-41

<sup>28</sup> Там само, P. 42-43

<sup>29</sup> Amato A. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. Analekta Vlatadon. 1982. P. 24.

парохи, готуючи своїх вірних до причастя, повинні закликати їх ходити на богослужіння три дні підряд перед сповіддю»<sup>30</sup>. Уділювачами цього Таїнства можуть бути лише найкращі священники, які за високі прояви свого духовного життя отримали від єпископа відповідний дозвіл. Лише такі риси, а не його економічне чи суспільне становище, дають сповідникові право займатися духовним проводом людей.

Таїнство Покаяння є Таїнством, яке сприяє uzдоровленню каятника, який перебуває в стані хвороби – гріха<sup>31</sup>. Патріарх робить великий акцент на пенітентові. Він вважає, що лише ті, що гордують Богом, не бояться Його, а також ті, що заперечують існування Господа, грішать по-справжньому. Тому що ті, що хочуть жити праведно та докладають до цього зусиль, хоча й чинять гріхи, проте роблять це здебільшого випадково та «майже проти власної волі». Єремія II вважає, що каятникові для того, щоб отримати від Бога прощення гріхів, потрібно визнати їх перед священником, вказати кількість гріхів та їхній вид, а також мати «серце сокрушенне та смиренне».

Ще однією важливою рисою, яка характеризує розуміння Сповіді патріархом Єремією та надає переваги пенітентові, є вчення про те, що гріхи, про які каятник забув сказати чи затаїв із сорому, йому все ж таки відпускаються. Патріарх пише, що сповідники моляться за те, щоб такого роду гріхи також були прощені Богом<sup>32</sup>.

Вислухавши сповідь каятника, сповідник накладає на нього епітимію<sup>33</sup>. Вона має бути для пенітента ліками, а не непосильною ношею; тому при її накладанні священник мусить добре проаналізувати представлену сповідь, щоб вона була відповідною та корисною каятникові в духовному зростанні. Пенітент, у свою чергу, повинен з великою довірою до духовного лікаря це сприйняти і реалізувати в житті<sup>34</sup>. Епітимія повинна допомогти йому одужати від хвороби гріха та пристрастей, тому вона мусить бути протилежною до духовної хвороби: від нестриманості в їжі, пише патріарх, потрібно призначати піст, від лінєвства – працю. Іншою характерною рисою дії епітимії є те, що, принижуючи власну волю, пенітент звільняється від вічних кар.

<sup>30</sup> Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія. Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. / Перек. М. Габлевич, ред. О. Турій. Львів, 2000. С. 265.

<sup>31</sup> Amato A. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. Analekta Vlatadon. 1982. P. 24-25.

<sup>32</sup> Geremia II. Prima risposta alla «Confessione Augustana» / переказ та публікація А. Amato. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. Θεσσαλονίκη 1982. P. 40-42.

<sup>33</sup> Деколи слово «епітимія» у вченні патріарха Єремії II має значення задосить учинення, направлення заподіяної шкоди

<sup>34</sup> Amato A. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. Analekta Vlatadon. 1982. P. 26.

Отже, згідно з Єремією II, людина отримує видужання з гріхів та їхнє прощення в Таїнстві Покаяння тоді, коли вона живе милосердям та чинить милостиню, виявляє гріхи в Сповіді та виконує накладену на неї епітимію.

### 1.2. Митрополит Гавриїл Север

Гавриїл Север підтримував стосунки із патріархом Єремією II, з рук якого отримав титул митрополита Філадельфії<sup>35</sup>. Митрополит Гавриїл належав до передових інтелектуалів Константинопольського патріархату<sup>36</sup>. Його церковна та наукова діяльність була також відомою серед православних на території Речі Посполитої, зокрема в колі Острозького, за сприяння якого архідияконом Кипріяном було здійснено переклад на слов'янську мову праці Філадельфійського митрополита Гавриїла Севера *Σεβηρου συνταγμάτων περι των αγων Μυστηρων*<sup>37</sup>.

У цьому творі митрополит представляє свою позицію щодо Святих Таїнств на загал, а також щодо кожного Таїнства зокрема. У цій праці митрополит Север детально аналізує та аргументує своє вчення стосовно Таїнств. Щодо них він вживає термін το μυστήριον, а також пояснює його походження та значення як у широкому, так і у вузькому розуміннях – стосовно Святих Таїнств. Гавриїл Север вчить, що таїнств є 7, і досить широко аргументує, чому саме таке їхнє число. Він стверджує, що є такі Таїнства: Хрещення (το αγιον βαπτισμα), Миропомазання (το αγιον μυρον), Свята Літургія (ή αγια λειτουργια), Священство (ή ταξις της ιερωσυνης), Покаяння (ή μετανοια), Законне Подружжя (ο νομιμος γαμος) та Єлеопомазання (το ευχελαιον)<sup>38</sup>. Проте в іншому місці митрополит щодо Таїнств Святої Літургії, Покаяння та Законного Подружжя вживає інші назви: Причастя (ή θεια κοινωνια), Сповідь (ή εξομολογησις) та Почесне Подружжя (ο τιμιος γαμος).

Людині, згідно з її природою, притаманне життя з Богом, а навіть більше – вона прагне до все тіснішої єдності з Ним. Тому, прийнявши Таїнство Хрещення, християнин розпочинає жити правдивим, природним життям. Гріх, натомість, розриваючи сопричастя людини з Богом, змушує її жити протиприродним життям, а отже руйнує її. Однак, щоб людина мала змогу повернутись до істинного життя, вчинивши гріх після хрещення, було встановлено Таїнство Покаяння.

<sup>35</sup> Amato A. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. Analekta Vlatadon. 1982. P. 57, 59.

<sup>36</sup> Гудзяк Б. Криза і реформа: Київська митрополія. Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. / Перек. М. Габлевич, ред. О. Турій. Львів, 2000. С. 49, 182

<sup>37</sup> Яковенко Н. Паралельний світ: дослідження з історії уявлень та ідей в Україні в XVI–XVII ст. Київ, 2002.

<sup>38</sup> Gabriel Severos. Συνταγμάτων, С. 107

Митрополит Север дає наступні визначення Таїнства Покаяння: «Покаяння, згідно з божественним Дамаскином, є поверненням через аскезу і зусилля від того, що є проти природи, до того, що є згідним з природою, і від диявола до Бога», а також «Покаяння є добровільним поверненням від гріхів до протилежного їм добра»<sup>39</sup>.

Гавриїл Север вчить, що навернення людини має відбуватися як внутрішньо, через каяття та бажання змінити життя, так і зовнішньо, через певні дії, які були б логічним продовженням внутрішнього каяття. Тому, структуруючи обряд Таїнства Покаяння, він виділяє в ньому три складові частини, які б відповідали цим етапам: таємному – сокрушення серця, зовнішньому – сповідь перед священником, а також покуті (*ή ικανοποίησις*).

Окрім цього, митрополит Север визначає матерію і форму Таїнства Покаяння, що вказує на томістичний підхід до богослов'я. Матерія, згідно з митрополитом, є ближча, дальша і найдальша. До ближчої матерії він відносить «сповідь, сокрушення серця і покуту», до дальшої – «грішник, який кається», а до найдальшої – «гріхи».

Форму Сповіді Гавриїл Север визначає як владу розрішати гріхи, яку Ісус Христос передав апостолам, а від них – єпископам. Також митрополит подає молитву розрешення: «Благодать Духа Найсвятішого через мене, недостойного тебе прощає і розрішає».

Служителем Таїнства Покаяння є священник, який має законну владу її звершувати. Це простежується вже й у самому формулюванні сповіді, що є однією зі складових частин обряду Таїнства Покаяння:

*«Сповідь – це обвинувачення себе і добровільне виявлення без сорому і вголос попередніх безпорядків; це також добровільне і найщиріше виявлення серця тому, хто має легітимну і канонічну владу».*

Священича влада на розрешення гріхів має два джерела: одне походить з Божого права, згідно зі словами Христа, а інше – з церковного права: єпископ дає такий дозвіл священнику на уділення Таїнства, а також він повинен отримати «юрисдикційний лист»<sup>40</sup>.

Роль ієрея в служінні Сповіді, як зазначає Амато, не має вже того терапевтичного спрямування, як у Єремії II. Гавриїл Север називає священника лише «отцем духовним». І основними завданнями сповідника визначає лише вислуховування сповіді й створення реальної картини духовного стану пенітента, при цьому ставлячи питання згідно зі встановленою схе-

<sup>39</sup> Gabriel Severos. *Συντάγματων*. P. 108.

<sup>40</sup> Gabriel Severos. *Συντάγματων*. P. 108–113.

мою, щоб краще висвітлити ситуацію; оцінення гріхів та накладання відповідної покути, а також уділення розрешення<sup>41</sup>.

Прийнявши Таїнство Покаяння, пенітент повинен виконати накладену на нього покуту, яка може полягати в певних молитвах та тілесних практиках: постах, стояннях навколішки, обмеженні сну, нічних чуваннях або добродійності<sup>42</sup>.

Вчення Гавриїла Севера про Святі Таїнства відзначається тим, що для підтвердження богословських аргументів він радше вдається до Святого Письма, ніж до святоотцівської спадщини. Адже певна категорія людей, з якими йому доводилося спілкуватися на богословські теми, не приймала аргументацію, побудовану на вченні Святих Отців. Також відчуються впливи й латинського богослов'я: відсутність терапевтичного аспекту в Таїнстві Покаяння, схоластичний підхід до богословствування<sup>43</sup>. Однак саме Таїнство Покаяння в митрополита Севера виступає як зміна способу життя людини, її повернення від протиприродного до природного життя, до життя в повноті, чим є сопричастя з Богом.

### 1.3. Олександрійський патріарх Митрофан Критопуло

Митрофан Критопуло отримав священничі свячення з рук Олександрійського патріарха Кирила Лукаріса, з яким певний час співпрацював<sup>44</sup>. У вересні 1636 року сам став Олександрійським патріархом і очолював цю Церкву до 20 травня 1639 року. Одним із його попередників на патріаршому престолі був дядько Кирила Лукаріса – Мелетій Пігас, твори якого перекладали та друкували на території Речі Посполитої<sup>45</sup>.

У 1625 році Критопуло написав Сповідь Східної Католицької і Апостольської Церкви, щоб представити богословські позиції Православної Церкви протестантам. Однак багато науковців піддають сумніву твердження, що автором цієї праці є Митрофан Критопуло. Є думки, що авторство належить Кирилу Лукарісу або й протестантам<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> Amato A. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. *Analekta Vlatadon*. 1982. P. 72.

<sup>42</sup> Gabriel Severos. *Συνταγματικόν* P. 122–125.

<sup>43</sup> Amato A. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. *Analekta Vlatadon*. 1982. P. 73-76.

<sup>44</sup> Amato A. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. *Analekta Vlatadon*. 1982. P. 139

<sup>45</sup> Мицько І. Осередки культури при магнатських і шляхетських дворах. Острозька академія. Т. 2: Українська культура XIII – першої половини XVII століть. Київ, 2001. URL: <http://litopys.org.ua/istkult2/ikult236.htm>.

<sup>46</sup> Amato A. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. *Analekta Vlatadon*. 1982. P. 138-141.

У Сповіді Митрофан Критопуло пише, що Святі Таїнства є дією Божої благодаті на людину. Однак, щоб людина була впевнена в цьому, то цій дії повинні бути притаманні певні чуттєві прояви. Так, як людині притаманна певна подвійність: «чуттєве тіло» (τό σώμα αισθητόν) та «розумна душа» (ή ψυχή νοερά), так ця подвійність простежується й у Святих Таїнствах, де на тілесність впливають «чуттєва матерія» (το σωμα αισθητον), що виступає ще й певним доказом дії благодаті на людину, та «Святий Дух». Виходячи з таких міркувань патріарх пише, що лише Святі Таїнства Хрещення та Євхаристії підпадають під ці вимоги<sup>47</sup>.

Характерним для Критопула є те, що перелік Святих Таїнств (τα μυστήρια) він зводить лише до трьох: «[...] до спасіння необхідні три Таїнства: Хрещення (το βαπτισμα), Причастя (κοινωνια), Покаяння (μετανοια)», а інші Таїнства: Миропомазання (τό αγιον χρισμα), Священство (ή ταξις των ιερών), Подружжя (ό πρωτος γαμος) та Єлеопомазання (τό ευχέλαιον), про які писали його попередники, патріарх називає містичними обрядами (τελετα'ι μυστηκια).

Таїнству Покаяння, у вченні патріарха Критопула, притаманний терапевтичний характер, він називає його ліком (ή μετάνοια φαρμακον), пенітента – хворим, служителя Сповіді – лікарем, який лікує, а гріх – хворобою<sup>48</sup>.

Служителя цього Таїнства Критопуло називає пресвітером і духовним отцем (ο τεταγμενος πρεσβυτερος κια πνευματικος πατήρ), який має на це відповідні повноваження. Роль духовного отця в служінні Таїнства Покаяння полягає в тому, що він повинен вислухати сповідь каятника, оцінити гріхи, ставлячи запитання щодо їхньої кількості та якості, а також надати за них відповідне покарання. Проте, як зазначає патріарх, каятник не повинен називати імена спільників у гріху, спосіб та місце їхнього здійснення. Митрофан Критопуло підкреслює необхідність ролі пресвітера у Таїнстві Покаяння, стверджуючи, що через служителя Бог відпускає пенітентові гріхи<sup>49</sup>, хоча не вважає священство Святим Таїнством, як це вже було зазначено вище, лише містичним обрядом. На загал, згідно з Амато, основними завданнями пресвітера в Сповіді є проповідування Божого Слова та уділення Таїнств, яких він є адміністратором та міністром<sup>50</sup>.

<sup>47</sup> *Mitrofan Critopulo*. Confessione della Chiesa Orientale Cattolica e Apostolica / перекл. та публікація Amato A. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. Θεσσαλονικη 1982. С. 160–161

<sup>48</sup> *Mitrofan Critopulo*. Confessione della Chiesa Orientale Cattolica e Apostolica / перекл. та публікація Amato A. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. Θεσσαλονικη 1982. С. 163–167.

<sup>49</sup> *Mitrofan Critopulo*. Confessione della Chiesa Orientale Cattolica e Apostolica / перекл. та публікація Amato A. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. Θεσσαλονικη 1982. Р. 164–167

<sup>50</sup> *Amato A*. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. Analekta Vlatadon. 1982. Р. 143.

Окрім діяльності священника, є певні вимоги і до каянника, щоб він одержав прощення гріхів. Йому слід розкаюватись у своїх гріхах, постановити змінити життя на краще та надіятись на Бога. Ще однією вимогою є виконання покути, отриманої від духовного отця, яка допоможе впорядкувати та виправити життя. Як кару за гріхи, священник може зобов'язати пенітента до певних молитов, посту чи милостині. Митрофан Критопула вважає, що багатим можна призначити за покуту також викуп в'язнів як один з проявів милостині.

Сакраментологія Митрофана Критопула значно відрізняється від його попередників. Відчувається значний вплив протестантського богослов'я, що насамперед відбилося на кількості Святих Таїнств. Специфічне розуміння священства, основними завданнями якого є, як зазначає Амато, проповідання Божого Слова та уділення Таїнств, у яких священник є адміністратором та міністром<sup>51</sup>, мало вплив і на розуміння Таїнства Покаяння. Незважаючи на це, воно все ж таки зберегло терапевтичний характер.

#### 1.4. Патріарх Кирило Лукаріс

*«Богослов'я Таїнства Покаяння Митрофана Критопула, незважаючи на явні впливи протестантизму на сакраментологію, усе ж зберегло багато елементів православного бачення Таїнства Покаяння. Натомість сакраментології Константинопольського патріарха Кирила Лукаріса, колишнього ректора Острозької академії й одного із тимчасових намісників Константинопольського патріарха на території Речі Посполитої<sup>52</sup>, притаманне кальвінське богословствування, що проявилось у Східній сповіді православної віри, яка вперше була опублікована у 1629 році в Женеві. Хоча й точиться дискусія щодо авторства цієї праці, однак, як зауважує Амато, є більше доказів, які підтверджують його авторство, ніж тих, що його спростовують»<sup>53</sup>.*

У Східній сповіді патріарх Лукаріс категорично висловлює свою позицію щодо Святих Таїнств. Він стверджує, що Ісус Христос установив лише два Святі Таїнства: Хрещення та Євхаристію. Про інші Таїнства Церква не має права навчати, тому що про них не говориться в Євангелії, а отже, їх Христос не заповідав людям:

<sup>51</sup> Amato A. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. Analekta Vlatadon. 1982. P. 143

<sup>52</sup> Любащенко В. «Кирил Лукаріс и протестантизм: опыт межцерковного диалога». 2001. С.239

<sup>53</sup> Amato A. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. Analekta Vlatadon. 1982. P. 147.

«Ми віруємо, що в Церкві перебувають Євангельські Таїнства, встановлені Господом у Євангелії, і що їх є два. Більшій кількості Таїнств ми не маємо, тому що Той, Хто їх встановив, не заповідав нам більше. Ми не сумніваємось і в тому, що вони складаються зі слів і матерії, є печаттю Божої обіцянки і дарують благодать. Для того ж, щоб Таїнство володіло всією своєю повнотою, земна субстанція і зовнішні дії повинні відповідати призначенню земної субстанції згідно з установленням Господа нашого Ісуса Христа, і бути з'єднані з істинною вірою, тому що брак віри порушує повноту Таїнства»<sup>54</sup>.

А також, що «спасіння людини залежить лише від її віри в Ісуса Христа. Своїми вчинками вона ніяк не може спричинитися до власного спасіння, хоча вони також є вагомими: «[...] вони [вчинки] служують необхідним засобом і свідченням нашої віри, підтвердженням нашого покликання. Однак [...] помилковим було б стверджувати [...], що їх самих по собі було б достатньо для спасіння»<sup>55</sup>.

Такі богословські погляди Константинопольського патріарха, які мали відображення й у багатьох інших тогочасних православних богословів, зокрема й українських<sup>56</sup>, вперше були засуджені у 1638 р. на Константинопольському Соборі, який ствердив визнання Православної Церквою семи Святих Таїнств<sup>57</sup>. Дискусія, яка точилася щодо Східної сповіді Кирила Лукаріса, а також рішення Соборів посприяли, на думку Вікторії Любащенко, написанню та прийняттю на Соборі у Яссах «Катехизму» Петра Могили<sup>58</sup>.

## 2. Західне богословське середовище Таїнства Покаяння. Триденційський Собор

Визначальним явищем у богословському світі XVI століття був Триденційський Собор. Отцями Собору було розроблено документи,

<sup>54</sup> Кирило Лукарис. Восточное исповедание христианской веры. Стаття 15. URL: [www.krotov.info/acts/17/1631luka.html](http://www.krotov.info/acts/17/1631luka.html).

<sup>55</sup> Кирило Лукарис. Восточное исповедание христианской веры. Стаття 15. URL: [www.krotov.info/acts/17/1631luka.html](http://www.krotov.info/acts/17/1631luka.html).

<sup>56</sup> Любащенко В. «Кирил Лукарис и протестантизм: опыт межцерковного диалога». 2001. С.235

<sup>57</sup> Amato A. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. Analekta Vlatadon. 1982. P. 148-149.

<sup>58</sup> Любащенко В. «Кирил Лукарис и протестантизм: опыт межцерковного диалога». 2001. С. 236.

що стосувалися Святих Таїнств на загал і Таїнства Покаяння зокрема. Характерною рисою Тридентійського Собору була полемічність, тому, як зазначає Тадеуш Рерон, він не представляв богослов'я цих Таїнств, а дав відповіді на закиди протестантів, стверджував хибність поглядів та закидів на традиційне вчення Західної Церкви того часу<sup>59</sup>. Така полемічна позиція спонукала до певної односторонності поглядів, а також до того, що Отці уникали говорити про речі, на яких наголошували протестанти, наприклад таких, як загальне священство<sup>60</sup>.

У декреті про Таїнства, який було прийнято на VII сесії Тридентійського Собору третього березня 1547 р.<sup>61</sup>, у першому каноні стверджено, що є 7 Святих Таїнств: «Хрещення, Миропомазання, Євхаристія, Покаяння, Єлеопомазання, Священство і Подружжя»<sup>62</sup>. Собор вчить, що Новозавітні Таїнства суттєво відрізняються від Старозавітних. Вони встановлені Ісусом Христом та необхідні для спасіння. Декрет стверджує певну відмінність між Святими Таїнствами щодо їхньої вартості стосовно спасіння конкретної особи. Також виокремлюються три Таїнства – Хрещення, Миропомазання та Священство – через те, що вони неповторювані. Їх винятковість полягає в тому, що вони залишають у душі слід, який неможливо знищити: «незнищуваний характер», «духовний знак»<sup>63</sup>.

На XIV сесії Тридентійського Собору 25 листопада 1551 р. було затверджено документ, який стосувався Святого Таїнства Покаяння<sup>64</sup>. Однак, як вказують самі Соборові Отці в преамбулі цього документа, його метою є «дати більш точне і більш чітке окреслення» стосовно даного Таїнства у зв'язку з тим, що виникло багато нових хибних поглядів на нього. Адже про Таїнство Покаяння вже йшла мова й перед тим, а саме в Декреті про оправдання, де й було визначено зміст та завдання Сповіді. Цей Декрет зазначає, що Таїнство Покаяння встановлене Христом для грішників, щоб вони мали змогу досягнути «*благодать оправдання*», отриману під час Хрещення, яку втратили, вчинивши гріх. Окрім того, Отці вчать, що Таїнство Покаяння, хоча й дає грішникові змогу очиститись від гріхів, проте суттєво відрізняється від Таїнства

<sup>59</sup> Reron T. Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego. Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny. 2002. P. 414.

<sup>60</sup> Там само, P. 420.

<sup>61</sup> Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / под ред. Пьера Дюмулена. Санкт-Петербург, 2002. С. 374.

<sup>62</sup> Тридентский Собор. Декрет о Таинствах. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / под ред. Пьера Дюмулена. Санкт-Петербург: Издательство св. Петра, 2002. § 663. С. 375

<sup>63</sup> Тридентский Собор. Декрет о Таинствах, § 663–671. С. 375

<sup>64</sup> Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / под ред. Пьера Дюмулена. Санкт-Петербург, 2002. С. 426.

Хрещення, у якому гріхи також очищуються. У Таїнстві Сповіді каянник повинен докласти відповідних зусиль, щоб його гріхи були прощені<sup>65</sup>.

Триденційський Собор вважає моментом установаження Таїнства Покаяння слова Ісуса Христа з Ів. 20. 22–23<sup>66</sup>. Окрім того, Соборовий документ стверджує, що цю цитату із Святого Письма Католицька Церква завжди сприймала як таку, яка стосується Таїнства Покаяння, і навіть у 3 каноні накладається анатема на того, хто б заперечував це твердження<sup>67</sup>. Проте, як зазначає Рерон, цей текст із Євангелія середньовічні богослови, починаючи від блаженного Августина відносять до Таїнства Покаяння, хоча на той час ця цитата стосувалася передовсім Таїнства Хрещення. Адаже у цьому Таїнстві також проявляється влада відпускати всі гріхи, вчинені людиною, яка приймає Хрещення. Хоча, згідно з Рероном, не можна заперечувати й відношення цієї цитати до Сповіді<sup>68</sup>.

Триденційський Собор у вченні про Таїнство Покаяння рекомендує використовувати, як спосіб його виконання таємну сповідь, де пенітент наодинці зі сповідником, хоча не виключає й можливості публічної сповіді. У Сповіді Соборовий документ визначає форму і матерію, де форму становлять слова сповідника, промовлені до пенітента: «*відпускаю тобі (Ego te absolvo, etc)*», а матерію – «*дії самого каянника: розкаяння, сповідь і задосить учинення*»<sup>69</sup>.

У вченні Триденційського Собору про Таїнство Покаяння йому визначається виконувати терапевтичну та судову функції. Говорячи про необхідність Сповіді, Отці висловлюються про неї як про ліки, які визволяють людину від гріха: «*Він також дарував ліки, які повертають життя тим, хто потрапив у рабство гріха і під владу диявола*». Також, пояснюючи необхідність знати сповідникові гріхи пенітента, Отці цитують святого Єроніма, який порівнює сповідника з лікарем, що не може лікувати пацієнта, не знаючи про його недуги. Певного терапевтичного значення надається й задо-

<sup>65</sup> Триденційський Собор. Декрет об оправданні. Християнське вероучення. Догматическіє тексти учительства церкви III–XX вв. / под ред. П'єра Дюмулена. Санкт-Петербург: Издательство св. Петра, 2002. § 576–577. С. 353–354.

<sup>66</sup> Це промовивши, дихнув на них і каже їм: «*Прийміть Духа Святого! Кому відпустите гріхи – відпустяться їм, кому ж затримаєте – затримуються.*»

<sup>67</sup> Триденційський Собор. Декрет о Покаянні. Християнське вероучення. Догматическіє тексти учительства церкви III–XX вв. / под ред. П'єра Дюмулена. Санкт-Петербург: Издательство св. Петра, 2002. § 817 та 838. С. 428. С. 436

<sup>68</sup> Reron T. Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego. Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny. 2002. P. 289.

<sup>69</sup> Триденційський Собор. Декрет о Покаянні. Християнське вероучення. Догматическіє тексти учительства церкви III–XX вв. / под ред. П'єра Дюмулена. Санкт-Петербург: Издательство св. Петра, 2002. § 820–830. С. 429–433

силь учиненню, яке повинен виконати каянник. Воно покликане лікувати гріхи і є засобом позбутися гріховних звичок.

Однак Соборові Отці наголошують на судовій функції Сповіді. Це проявляється вже й у визначенні плоду Таїнства Покаяння, яким Отці вважають примирення грішника із Творцем. Це примирення назовні може проявлятися заспокоєнням совісті й духовною потіхою: *«Досить часто у побожних людей, які приймають його з благочестям, воно [примирення] супроводжується мирним заспокоєнням совісті і сильним духовним утішенням»*<sup>70</sup>.

У другій главі документа про Покаяння, пояснюючи відмінність між Сповіддю та Хрещенням, Собор наголошує на юридичному характері Таїнства Покаяння, порівнюючи його із судовим процесом. Потрапити в поле діяльності цього Таїнства може лише охрещена людина, яка образила Бога своїм гріхом і бажає примиритися з Ним. Провадити такий процес має право Церква, яка отримала владу розрішати та в'язати гріхи від Ісуса Христа у своїх священниках, яким Він передав владу ключів. Таїнству Покаяння, як зазначає Рерон, притаманні усі елементи суду: суддя – сповідник; обвинувачений – пенітент; детальний розгляд справи – сповідь каянника; вирок – справедлива покута, яку накладає священник відповідно до вислуханих гріхів<sup>71</sup>.

Для того, щоб мати змогу гідно уділяти Таїнство Покаяння, його служитель повинен дотримуватися певних вимог, які перед ним ставить Собор. Насамперед служитель мусить бути священником, як це вже було зазначено вище. Окрім того, його влада відпускати гріхи повинна поширюватися на даного пенітента: *«відпущення гріхів, дане священником будь-кому, над ким він не має делегованої (належної) владою юрисдикції, не повинно вважатися дійсним»*<sup>72</sup>. Також на повноту влади відпускання гріхів мають вплив рішення єпископів на територіях їхніх єпархій та Папи Римського у всій Католицькій Церкві, якими вони зарезервують собі право відпускання певних гріхів. Проте, як зазначають Отці Собору, сповідник, який уділяє Таїнство Покаяння пенітентові, що перебуває в небезпеці смерті, користується повнотою влади щодо розрішення, будь-які обмеження в такий момент втрачають свою актуальність.

Окрім того, для важливості уділення Таїнства Покаяння священнослужитель повинен мати намір уділити його каянникові.

<sup>70</sup> Тридентський Собор. Декрет о Покаянии. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / под. ред. Пьера Дюмулена. Санкт-Петербург: Издательство св. Петра, 2002. § 820–830. С. 429–433.

<sup>71</sup> Reron T. Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego. Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny. 2002. P. 296–297.

<sup>72</sup> Тридентський Собор. Декрет о Покаянии. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / под. ред. Пьера Дюмулена. Санкт-Петербург: Издательство св. Петра, 2002. § 820–830. С. 429–433.

Триденітський Собор навчає, що моральний стан сповідника не є визначальним для важливості уділення Таїнства Покаяння; навіть перебуваючи у стані смертного гріха, священник може гідно уділити його пенітентові завдяки отриманій під час свячень силі Святого Духа<sup>73</sup>.

Щоб очиститись від гріхів, каятник повинен пройти три етапи: розкаяння, сповідь та задосить учинення, які є складовими частинами Таїнства Покаяння. Собор вчить, що розкаяння буває двох видів: досконалим і недосконалим. Досконале розкаяння спричинюється засудженням каяником свого попереднього гріховного життя, ненавистю до нього та бажанням жити праведно. Також його (досконалого розкаяння) достатньо для прощення гріхів, якщо воно супроводжується бажанням висповідати їх перед священником. Недосконале розкаяння, натомість, викликається страхом каятника потрапити в пекло на вічні муки через свої гріхопадіння. Каятник, усвідомлюючи гріхи, хоче змінити своє життя на краще та має надію, що Бог простить йому гріхи в Таїнстві Покаяння. Однак такого розкаяння також достатньо для гідного прийняття Сповіді.

Висповідавши гріхи, каятник повинен отримати від сповідника належну покуту, якщо той розрishaє пенітента, тому що Соборові Отці підкреслюють право сповідника не відпускати гріхи. Вони стверджують, що сповідник, який легковажно ставиться до призначення покути, сам поповнює гріх: *«Оскільки, якщо вони (священники) закриють очі на гріхи і виявлять каяникам надмірну поблажливість, призначивши надто легке покарання за дуже серйозні провини, то вони візьмуть участь у чужих гріхах»*<sup>74</sup>. Ця покута покликана допомогти каянику вилікуватись від дочасних наслідків гріхів, які не усуваються при розршенні<sup>75</sup>.

У Декретах Триденітського Собору є вчення про індульгенції, що є одним із шляхів подолання дочасних кар<sup>76</sup>, дочасних наслідків гріхів, за які пенітент отримав уже раніше розршення<sup>77</sup>. Собор підтверджує необхідність індульгенцій та їхню важливість щодо спасіння християн, однак висловлює заувагу, щоб до їхнього уділення підходити з обережністю та відповідальністю<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> Триденітський Собор. Декрет о Покаянии. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / под. ред. Пьера Дюмулена. Санкт-Петербург: Издательство св. Петра, 2002. § 828–830. С. 432–434.

<sup>74</sup> Там само. § 834. С. 435.

<sup>75</sup> Marcol A. Pokuta i sakrament pokuty. Opole: Polkarton. 1992. P. 43.

<sup>76</sup> Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / под ред. Пьера Дюмулена. Санкт-Петербург, 2002. С. 441.

<sup>77</sup> Marcol A. Pokuta i sakrament pokuty. Opole: Polkarton. 1992. P. 43.

<sup>78</sup> Триденітський Собор. Декрет о Покаянии. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / под. ред. Пьера Дюмулена. Санкт-Петербург: Издательство св. Петра, 2002. 871–872. С. 446.

## 2.1. Посттридентійський період

Як вже було зазначено вище, одним із наслідків постанов Тридентійського Собору, який проявився в літургійній сфері, було видання в 1614 році *Rituale Romanum*. Він був чинним, як зазначає Кжистечко, до 1973 року, коли було видано *Ordo penitentiae* за понтифікату папи Павла VI<sup>79</sup>.

Цей літургійний документ Римо-Католицької Церкви, говорячи про Таїнство Покаяння, визначає його форму, матерію та служителя. Однак, на відміну від Триденту, *Rituale Romanum* додає до матерії ще й гріхи каятника, однак зазначає, що це віддалена матерія (*remota materia*). Формою Святого Таїнства є слова сповідника: «Я тебе розрешаю і т. д. (*Ego te absolvo, etc*)», а служителем – священник, який має легітимну владу розрешати. Однак ці вимоги відступають на задній план при небезпеці швидкої смерті каятника. *Rituale Romanum* зобов'язує сповідника до зберігання таємниці Сповіді<sup>80</sup>. Про неї вже говорить IV Латеранський Собор, накладаючи на того, хто розголосить таємницю сповіді, суворі кари, зокрема й позбавлення священничого сану<sup>81</sup>. Також цей літургійний документ зазначає, що сповідник є посередником (*arbiter*) між Богом і людьми, а, окрім того, суддею та лікарем одночасно. *Rituale* розвиває думку Тридентійського Собору щодо терапевтичної дії Покаяння, називаючи священника лікарем душ (*medicus animarum*) та порівнюючи його дії з лікарськими, проте в *Rituale Romanum* не зanedбується й судовий аспект Таїнства Покаяння.

Також цей літургійний документ забороняє сповідникам брати плату за уділення Святого Таїнства Покаяння<sup>82</sup>.

Багато пояснень із *Rituale Romanum*, зокрема стосовно Святого Таїнства Покаяння, було запозичено митрополитом Петром Могилою і поміщено в

<sup>79</sup> Krzyszczo H. Psychologiczno-religijne korelaty postaw penitentów wobec spowiedzi. Katowice, 1998. P. 50.

<sup>80</sup> *Rituale Romanum*: Pauli V. pontificis maximi jussu editum et a Benedicto XIV. auctum et castigatum. Romae [Rome] : Typis S. Congregationis de Propaganda Fide, MDCCCXLVII [1847]. P.144.

<sup>81</sup> «Нехай слідкує він [сповідник] невтомно за тим, щоб жодним чином не видати грішника ні словом, ні знаком, ні жодним іншим способом. Якщо йому [сповіднику] потрібно буде запитати поради у кого-небудь більш обізнаного, нехай він про це розпитується обережно, ніяк не називаючи ім'я людини, оскільки, як Ми постановляємо, той, хто осмілиться розкрити гріх, сказаний йому на суді покаяння, не лише буде позбавлений священничого сану, але й посланий в монастир строгого уставу для вічного покаяння.» IV Латеранський Собор. Рішення. Християнское вероучение. Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / под ред. Пьера Дюмулена. Санкт-Петербург. Издательство св. Петра, 2002.

<sup>82</sup> *Rituale Romanum*: Pauli V. pontificis maximi jussu editum et a Benedicto XIV. auctum et castigatum. Romae [Rome] : Typis S. Congregationis de Propaganda Fide, MDCCCXLVII [1847]. P. 144–148.

текстах Требника, однак це не було сліпе копіювання тексту *Rituale*, а ґрунтовне переосмислення і відбір лише того, що не входило в суперечність із тогочасним східним православним богослов'ям<sup>83</sup>. Наприклад, *Rituale Romanum* приписує, щоб під час Сповіді пенітент перебував на колінах, а сповідник сидів, щоб між ними були ґратки<sup>84</sup>, чого немає у могилянському Требнику. Саме на такій поставі каятника наголошував Сакович, закидаючи невідповідність розуміння Покаяння у православних, адже, на його думку, саме така постава пенітента найбільше відповідала судовому розумінню Таїнства Покаяння<sup>85</sup>.

Однак *Rituale Romanum*, як зазначає Броніслав Мокрицькі, відновлює певну публічність обряду Таїнства Покаяння та його літургійне вираження, яке дуже сильно занепало до того часу. Це проявляється в тому, що *Rituale* приписує священникові для здійснення Сповіді одягати певний літургійний одяг: комжа, стола; виконувати певні рухи: робити знак хреста над каяником при уділенні розршення. Також і щодо пенітента вимагається певна літургійна постава: сповідатись на колінах. Окрім того, й сама Сповідь має відбуватись у сповідальниці (конфесіоналі). Мокрицькі зауважує цікавий факт: для людей неграмотних у релігійному житті повчання сповідника після сповіді було певного роду катехизацією, можливістю підвищити рівень релігійної освіченості<sup>86</sup>.

Триденційський Собор мав неабиякий вплив на богослов'я Святого Таїнства Покаяння у XVII ст., утвердивши його поняття матерії, форми, визначивши роль і завдання сповідника при її уділенні, а також мінімальну частоту прийняття вірним Сповіді в рік. Важливим є те, що рішення Триденту дуже швидко втілилися в життя та активно пропагували у посттридентській Римо-Католицькій Церкві.

**Висновки та перспективи подальшого дослідження.** Таким чином, ми дійшли висновку, що у розумінні Петра Могили людина є вінцем створеного

<sup>83</sup> Хойнацький А. Западноруські уніяцькі требники – сравнительно съ требниками православными и латинскими. Киев, 1867. С. 141-143.

<sup>84</sup> *Rituale Romanum*: Pauli V. pontificis maximi jussu editum et a Benedicto XIV. auctum et castigatum. Romae [Rome] : Typis S. Congregationis de Propaganda Fide, MDCCCXLVII [1847]. P. 145

<sup>85</sup> ΛΙΘΟΣ або камінь з проcy Prawdy Cerkwie Świętey Prawosławney Ruskiej. Ná Skruszenie Falecznoćimney Perspektywy álbo ráczey Pászkwilu od Kássianá Sákowiczá, bylego przedtym kedyś Archimándritę Dubienskie Unitá, iákoby o błędach, Haerezyách, y Zábobonách Cerkwie Ruskiej w Uniey nie będącey, ták w Artikulách Wiáry, iáko w Administrowániu Sákrámentow y inszych obrzádkách y Ceremoniách znáydujących się, roku, P. 1642 w Krakowie wydánego. Wypuszczony. Przez pokornego Oycá Euzebia Pimina. Kijów 1644. Архивъ Юго-Западной Россіи. Ч. 1. Т. 9. Кіевъ 1893.С. 54.

<sup>86</sup> Mokrzycki B. Kosciól w oczyszczeniu. Warszawa, 1986. P. 53.

Богом світу, і її покликанням є прямувати до більш тісного з'єднання з Богом. Власне, людське життя лише тоді є істинним життям, коли воно поєднане з Божим. Однак через гріхопадіння людина розірвала цей життєдайний стосунки із Творцем, наслідком якого була смерть. Проте Милосердний Господь не покинув людину, а далі продовжує нею опікуватися. Тому він послав Свого Сина у світ, щоб знову примирити в людині його (світ) з Богом. Ісус Христос установив середники спасіння для людини – Святі Таїнства. Одним із них є й Святе Таїнство Покаяння для тих християн, які згрішили після прийняття Хрещення.

Могилянському богослов'ю притаманно наголошувати на терапевтичній функції Таїнства Покаяння. Однак ця функція поєднана з іншою – юридичною, бо Могила порівнює сповідника із суддею, а каятника – з підсудним. Окрім того, й самому обряді Сповіді притаманні певні елементи судового процесу.

У богослов'ї Таїнства Покаяння Петро Могила висловлює східний богословський підхід, зокрема простежуються спільні думки з думками богословів східної Церкви – Єремії II, Гавриїла Севера, Митрофана Критопула, Кирила Лукаріса (сотеціологічне бачення гріха, акцент на терапевтичному вимірі Сповіді) – за допомогою західного схоластичного способу, і тому тут знаходимо певні методологічні елементи, притаманні римо-католицькому богослов'ю, базованому на постановках Тридентійського Собору (говорить про матерію, форму, інтенцію).

Для того, щоб бути зрозумілим для сучасників – як для духовенства і мирян своєї Митрополії, так і латинян, – він використовує термінологію, спільну як для православних, так і для римо-католиків, а також вживає певні поняття як синоніми: епітимія – покута. Однак у такому синтезі не втрачається, а, навпаки, підкреслюється богословська ідентичність та унікальність Могили.

### Список джерел і літератури:

1. *Галадза П.* Літургічне питання і розвиток богослужінь напередодні Берестейської унії аж до кінця XVII століття. Матеріали Четвертих «Берестейських читань». (Львів-Луцьк-Київ, 2–6 жовтня 1995 р.). Ред. Б. Гудзяк, співред. О. Турій. Львів, 1997. С. 1–29.
2. *Гудзяк Б.* Криза і реформа: Київська митрополія. Царгородський патріархат і генеза Берестейської унії. / *Перек. М. Габлевич, ред. О. Турій.* Львів, 2000. 426 с.
3. *Любащенко В.* «Кирил Лукаріс и протестантизм: опыт межцерковного диалога». 2001. 92 с.

4. Мицько І. Осередки культури при магнатських і шляхетських дворах. Острозька академія. Т. 2: Українська культура XIII – першої половини XVII століть. Київ, 2001. URL: <http://litopys.org.ua/istkult2/ikult236.htm>.
5. Яковенко Н. Паралельний світ: дослідження з історії уявлень та ідей в Україні в XVI–XVII ст. Київ, 2002. 415 с.
6. Кирило Лукарис. Восточное исповедание христианской веры. Стаття 15. URL: [www.krotov.info/acts/17/1631luka.html](http://www.krotov.info/acts/17/1631luka.html).
7. Кривошеин В. Символические тексты в Православной Церкви. Москва, 2011. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij\\_Krivoshein/simvolicheskie-teksty-v-pravoslavnoj-tserkvi/](https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Krivoshein/simvolicheskie-teksty-v-pravoslavnoj-tserkvi/)
8. Тридентский Собор. Декрет о Покаянии. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / под ред. Пьера Дюмулена. Санкт-Петербург, 2002.
9. Тридентский Собор. Декрет о Таинствах. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / под ред. Пьера Дюмулена. Санкт-Петербург, 2002.
10. Тридентский Собор. Декрет об индульгенциях. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / под ред. Пьера Дюмулена. Санкт-Петербург, 2002.
11. Тридентский Собор. Декрет об оправдании. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / под ред. Пьера Дюмулена. Санкт-Петербург, 2002.
12. Хойнацкий А. Западнорусские уніятські требники – сравнительно съ требниками православными и латинскими. Киев, 1867. С. 137–179.
13. Христианское вероучение. Догматические тексты учительства церкви III–XX вв. / под ред. Пьера Дюмулена. Санкт-Петербург, 2002.
14. Amato A. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. Analekta Vlatadon. 1982.
15. Bourgeois H., Sesboüé B. Doktryna sakramentalna Soboru Trydenckiego. T. 3: Historia dogmatów. Znaki zbawienia. Sakramenty. Kościół. Najświętsza Panna Maria. 2003.
16. Krzyszczko H. Psychologiczno-religijne korelaty postaw penitentów wobec spowiedzi. Katowice, 1998.
17. Marcol A. Pokuta i sakrament pokuty. Opole: Polkarton. 1992.
18. Melnyk M. «Spór o zbawienie: Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI — połowa XVII wieku)». 2001. URL: <http://scholar.google.com/scholar?cluster=4081629229609397918&hl=en&oi=scholar>.
19. Mitrofan C. Confessione della Chiesa Orientale Cattolica e Apostolica. переклад та публікація. Amato, Angelo. 1982. Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. Analekta Vlatadon.
20. Mokrzycki B. Kościół w oczyszczeniu. Warszawa, 1986.
21. Reron T. Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego. Wrocław: Papieski Fakultet Teologiczny. 2002.

## References:

1. *Haladza P.* (1997). Liturhichne pytannia i rozvytok bohosluzhin naperedodni Beresteiskoi unii azh do kintsia XVII stolittia. Lviv [in Ukrainian].
2. *Gudziak B.* (2000). Kryza i reforma: Kyivska mytropoliia. Tsarhorodskyi patriarkhat i heneza Beresteiskoi unii. Lviv [in Ukrainian].
3. *Liubashchenko V.* (2001). «Kyryl Lukarys y protestantyzm: oпыт mezhtserkovnoho dyaloha» [in Ukrainian].
4. *Mytsko I.* (2001). Oseredky kultury pry mahnatskykh i shliakhetskykh dvorakh. Kyiv [in Ukrainian].
5. *Iakovenko N.* (2002). Paralelnyi svit: doslidzhennia z istorii uiavlennia ta idei v Ukraini v XVI–XVII st. Kyiv [in Ukrainian].
6. *Kirilo Lukaris.* Vostochnoe ispovedanie khristianskoi very [in russian].
7. *Krivoshchin V.* (2011). Simvolicheskie teksty v Pravoslavnoi Tserkvi. Moskva [in russian].
8. Tridentskii Sobor. (2002). Dekret o Pokayanii. Khristianskoe verouchenie. Dogmaticheskie teksty uchitel'stva tserkvi III–KhKh vv. Sankt-Peterburg [in russian].
9. Tridentskii Sobor. (2002). Dekret o Tainstvakh. Khristianskoe verouchenie. Dogmaticheskie teksty uchitel'stva tserkvi III–KhKh vv. Sankt-Peterburg [in russian].
10. Tridentskii Sobor. (2002). Dekret ob indul'gentsiyakh. Khristianskoe verouchenie. Dogmaticheskie teksty uchitel'stva tserkvi III–KhKh vv. Sankt-Peterburg [in russian].
11. Tridentskii Sobor. (2002). Dekret ob opravdanii. Khristianskoe verouchenie. Dogmaticheskie teksty uchitel'stva tserkvi III–KhKh vv. Sankt-Peterburg [in russian].
12. *Khoinatskii A.* (1867). Zapadnorusskie uniyatskie trebniki – sravnitel'nos trebnikami pravoslavnyimi i latinskimi. Kiev [in russian].
13. Khristianskoe verouchenie. (2002). Dogmaticheskie teksty uchitel'stva tserkvi III–KhKh vv. Sankt-Peterburg [in russian].
14. *Amato A.* (1982). Il sacramento della penitenza nella teologia Greco-Ortodossa. Analekta Vlatadon.
15. *Bourgeois H., Sesboüé B.* (2003). Doktryna sakramentalna Soboru Trydenckiego.
16. *Krzyszczko H.* (1998). Psychologiczno-religijne korelaty postaw penitentów wobec spowiedzi. Katowice.
17. *Marcol A.* (1992). Pokuta i sakrament pokuty. Opole.
18. *Melnyk M.* (2001). «Spór o zbawienie: Zagadnienia soteriologiczne w świetle prawosławnych projektów unijnych powstałych w Rzeczypospolitej (koniec XVI — połowa XVII wieku)».
19. *Mitrofan C.* (1982). Confessione della Chiesa Orientale Cattolica e Apostolica.
20. *Mokrzycki B.* (1986). Kosciół w oczyszczeniu. Warszawa.
21. *Reron T.* (2002). Sakrament pokuty w dobie Soboru Trydenckiego. Wrocław.

# Архіпастирська діяльність митрополита Іоана (Боднарчука) як першоієрарха відновленої УАПЦ

диякон Василь Дорош

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-141>

**Анотація:** Статтю присвячено огляду та аналізу діяльності митрополита Іоана (Боднарчука) як першоієрарха Української Автокефальної Православної Церкви на межі 1980-1990-х років. Висвітлено життєвий шлях Василя Боднарчука до навчання в семінарії та в період священничого служіння. Розглянуто основні напрямки діяльності владика Іоана в контексті служіння на Житомирсько-Овруцькій кафедрі в складі єпископату Російської Православної Церкви, на Львівській кафедрі як намісника Святого Київського Патріаршого Престолу Української Автокефальної Православної Церкви, на Дрогобицько-Самбірській кафедрі УАПЦ, пізніше на цій же кафедрі, але вже у складі єпископату Української Православної Церкви Київського Патріархату, і на Луцько-Волинській кафедрі УПЦ КП. Особливу увагу в статті звернено на роль владика Іоана у відродженні УАПЦ та становленні УПЦ КП. У дослідженні висвітлено постать митрополита Іоана як одного із найвизначніших церковних діячів кінця ХХ століття в Україні. Як і кожна людина, митрополит Іоан мав свої слабкі сторони, але йому вдалось у складний період історії прийняти доленосне рішення – стати першоієрархом УАПЦ, з його іменем пов'язана історія УПЦ КП. Вклад владика в реалізацію ідеї українського народу щодо об'єднання всіх гілок українського православ'я в єдину помісну Українську Православну Церкву колосальний. Частково увагу приділено процесам державно-конфесійних відносин в досліджуваній період, а також причинам виникнення конфліктних ситуацій та непорозумінь між православними конфесіями. У висновках обґрунтовано, що церковно-історична наука володіє досить обмеженими відомостями про цього видатного українця, першоієрарха УАПЦ. Діяльність митрополита Іоана потребує подальшого детального вивчення задля формування об'єктивної історичної картини його життєвого шляху, що, у свою чергу, допоможе визначити причини складних між-конфесійних відносин у 1990-х роках минулого століття.

**Ключові слова:** митрополит Іоан (Боднарчук), автокефалія, УАПЦ, патріарх Мстислав (Скрипник), УПЦ КП.

**Наукова проблема та обґрунтування теми дослідження.** Релігійно-церковний фактор в історії нашої держави завжди відігравав важливу роль. Кінець 1980-х – початок 1990-х років в Україні характеризується інтенсивними релігійними трансформаційними процесами. Утворення в Україні єдиної Автокефальної Православної Церкви було результатом тривалої інституалізації декількох православних конфесій, які відігравали вагомую роль у духовно-культурному, суспільно-політичному та національному житті України.

Фальсифікація історичних фактів у радянській та російській історіографії призвели до наявності великої кількості малодосліджених сторінок в історії Української Православної Церкви, які потребують детального вивчення та висвітлення. Оперуючи об'єктивними історичними відомостями, можна застерегти сучасників від недопущення помилок з минулого сьогодні.

Кожна доба історії відкриває нові особистості, які згодом і пишуть цю ж історію. На межі 1980-1990 років у період третього відновлення діяльності Української Автокефальної Православної Церкви однією із найяскравіших є постать митрополита Іоана (Боднарчука) – першоієрарха УАПЦ.

Життєвий шлях та діяльність митрополита Іоана (Боднарчука) у різних церковних структурах наприкінці минулого століття в історіографії представлено досить суперечливо. Потреба нового, неспотвореного бачення минулого завжди буде актуальною, а особливо, коли це стосується вкрай суперечливого періоду в історії української церкви – кінця 1980-х – початку 1990-х років.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** Постать митрополита Іоана неоднозначно характеризується істориками, тому його життєпис цікавив багатьох дослідників. Діяльність митрополита Іоана в справі відродження Української Православної Церкви на початку 1990-х років досліджувала доктор церковно-історичних наук, професор кафедри церковно-практичних дисциплін Київської православної богословської академії Ірина Преловська [15, 16, 17]. Важливі аспекти життєвого шляху та діяльності владики Іоана в період третього відродження УАПЦ та проголошення УПЦ КП висвітлює митрополит Тернопільський і Кременецький УПЦ (ПЦУ) Нестор (Писик) [14] та канцлер Волинської єпархії УПЦ (ПЦУ) протоієрей Миколай Цап [20].

Частково у своїх дослідженнях постать владики Іоана висвітлювали такі науковці: Олег Муравський [11], Володимир Пашенко [13], Олег Бажан та Олександр Тригуб [1]. На превеликий жаль, його життєвий шлях та діяльність не досліджені належним чином, у працях дослідників опущено значну частину фактів з біографії владики Іоана (Боднарчука). Майже всі сучасні

дослідження життєвого шляху та діяльності владики Іоана не містять точних аналітичних праць. Загалом його постать згадується при висвітленні його невдалих переходів з однієї юрисдикції до іншої, і основна увага зосереджується на нібито домінуючому проросійському векторі його діяльності<sup>1</sup>.

*Метою статті* є спроба дослідити та окреслити діяльність митрополита Іоана (Боднарчука) як першоієрарха відновленої в 1989 році УАПЦ, його вплив на розвиток церковного життя на Львівщині та в Україні.

Для досягнення зазначеної мети необхідно виконати такі *завдання*:

- висвітлити ключові події життєвого шляху Василя Боднарчука до навчання в семінарії;
- проаналізувати процеси і події церковного життя в Україні у період відновлення діяльності УАПЦ;
- розглянути тенденції розвитку структури УАПЦ під керівництвом владики Іоана;
- дослідити обставини переходів владики Іоана з одної юрисдикції до іншої;
- з'ясувати причини та наслідки юрисдикційно-канонічних трансформацій в Україні наприкінці 1980-х – початку 1990-х років;
- висвітлити засади і результати архіпастирської діяльності митрополита Іоана.

*Вклад основного матеріалу.* Кінець ХХ століття в Україні характеризується як період піднесення церковної свідомості людей, що було важливою передумовою ідеї створення Автокефальної Української Православної Церкви з керівним центром у Києві. На межі 1980-х-1990-х років ХХ століття саме в Західній Україні утворилася надзвичайно складна релігійна ситуація – свою діяльність відновлювали структури УАПЦ та УГКЦ, у зв'язку з цим позиції Українського екзархату РПЦ потужно захиталися, оскільки перед духовенством з'являлись нові спокуси та нові альтернативи.

Одним із найвідоміших діячів руху за автокефалію УПЦ в Україні на межі 1980-1990-х років був єпископ Житомирський і Овруцький Іоан (Боднарчук), у миру – Василь Миколайович Боднарчук<sup>2</sup>.

Майбутній митрополит народився 12 квітня 1929 року в с. Іване-Пусте Борщівського району на Тернопільщині. При хрещенні йому дали ім'я

<sup>1</sup> Преловська І. Митрополит Луцький і Волинський Української Православної Церкви Київського Патріархату Іоан (Боднарчук) та його діяльність у справі відродження Української Церкви на початку 1990-х рр. Православ'я в Україні: Збірник матеріалів IV Міжнародної наукової конференції. Київ, 2014. С. 626.

<sup>2</sup> Преловська І. Митрополит Луцький і Волинський Української Православної Церкви Київського Патріархату Іоан (Боднарчук) та його діяльність у справі відродження Української Церкви на початку 1990-х рр. С. 625.

Василь. Батько Микола був дяком-регентом при греко-католицькому храмі святого апостола і євангелиста Іоана Богослова. Окрім Василя, у сім'ї було ще двоє синів: старший Іван, пізніше пострижений у чернецтво з іменем Василій – майбутній митрополит Тернопільський і Бучацький УПЦ КП, та молодший Григорій, який згодом став архімандритом УПЦ. Діти з дитинства допомагали батькові в храмі з читанням та співом, у 6 років на свято Різдва Христового Василь вперше на хорах читав апостола<sup>3</sup>.

У юнацький період він усе більше захоплювався співом та богослужінням у візантійському обряді. Після закінчення середньої школи Василь був псаломщиком у сільському храмі. Його характер відзначався норавливістю та палким бажанням служити Богові та людям. Про Василя збереглися деякі відомості в одного з біографів:

*«Під час Божественної літургії в сільську церкву увійшов місцевий представник міністерства державної безпеки та пильно оглядав моливників. Василь не витримав, перервав спів та різко сказав: «Зніміть шапку, якщо вже прийшли в храм!». Розгубившись, чекіст зняв кашкет і, затамувавши злобу, вийшов. Незабаром за сім'єю Боднарчуків починають пильно стежити»<sup>4</sup>.*

Досить рано Василь разом з братами тісно пов'язали своє життя з національно-визвольним рухом, що в подальшому привело до гонінь та переслідувань їхньої сім'ї. Подальші події розвивалися дуже стрімко та трагічно, про це писав сам владика Іоан:

*«Мого батька так тяжко побили чекісти за старшого сина Івана, який тоді змагався в УПА, що він через декілька днів помер, маючи заledве п'ятдесят років життя. Брата Івана було засуджено на десять років каторги в норильських таборах, хвору маму з малим братом Григорієм вигнали з власної хати, а в хаті все повалили, поламали та знищили»<sup>5</sup>.*

Самого ж Василя заарештували у 1949 році та відправили на примусові роботи в село Іванівка Тюменської області. У березні 1950 року за прина-

<sup>3</sup> Цап М., прот. Митрополит Іоан (Боднарчук) і третє відродження УАПЦ та проголошення Київського Патріархату. Волинський благовісник. 2013. № 1. С. 221.

<sup>4</sup> Писик Н. Митрополит Іоан (Боднарчук): життя та архіпастирська діяльність (1929-1994рр.). Українське православ'я у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції. Тернопіль, 2014. С. 202.

<sup>5</sup> Цап М., прот. Митрополит Іоан (Боднарчук) і третє відродження УАПЦ та проголошення Київського Патріархату. С. 221.

лежність до руху ОУН йому присудили 20 років каторги в Степлазі на мідних копальнях Караганди та в Кенгірі<sup>6</sup>.

Після 5 років важкої праці та кайданів у листопаді 1955 року Василя Боднарчука звільнили за амністією. Після важких випробувань Василь продовжував захоплюватися співом, він уже мав досвід регентування, хотів служити своїми вміннями Церкві Христовій та людям, тому докладав багато зусиль для отримання освіти в музичному училищі. У кожній спробі вступити на регентське відділення до музичного училища Василю відмовляли через репутацію ворога радянської влади.

З великими труднощами в 1956 році майбутньому архієрею вдалося вступити на навчання до Ленінградської духовної семінарії. Під час навчання Василю вдається успішно себе проявляти в навчанні, богослужіннях, семінарському хорі та в організації духовних вечорів. На другому курсі навчання, а саме 25 січня 1958 року, Василя висвячують на диякона, хіротонію звершив єпископ Лузький, вікарій Ленінградської єпархії владика Роман (Танга). 21 травня 1961 року митрополит Ленінградський і Ладозький Пімен (Ізвеків) звершив ієрейську хіротонію над дияконом Василем.

У 1964 році протоієрей Василь Боднарчук успішно захистив кандидатську дисертацію на тему: «*Князь Костянтин Костянтинович Острозький, його просвітницька діяльність у боротьбі з католицизмом і унією*». У цьому ж році він закінчив Ленінградську духовну академію та повернувся до України, отримавши наказ бути священнослужителем православної громади села Стрівка Збарзького району на Тернопільщині. Починаючи з 1968 року, ще 9 років протоієрей Василь був настоятелем парафії святого Миколая м. Трускавець Львівської області<sup>7</sup>.

Згідно з постановою Священного Синоду РПЦ від 6 жовтня 1977 року протоієрею Василю Боднарчуку визначили бути єпископом Житомирським і Овруцьким<sup>8</sup>. Чернечий постриг протоієрея Василія відбувся 11 жовтня 1977 року в Свято-Успенському соборі Почаївської Лаври. 14 жовтня ієромонах Василій був зведений до сану архімандрита митрополитом Київським і Галицьким Філаретом (Денисенком), а 23 жовтня в день пам'яті собору Волинських святих у Володимирському кафедральному соборі м. Києва відбувається його єпископська хіротонія. Хіротонію здійснив митрополит Київський і Галицький Філарет (Денисенко) у співслу-

<sup>6</sup> Писик Н. Митрополит Іоан (Боднарчук): життя та архіпастирська діяльність (1929–1994рр.). С. 202.

<sup>7</sup> Цап М., прот. Митрополит Іоан (Боднарчук) і третє відродження УАПЦ та проголошення Київського Патріархату. С. 223.

<sup>8</sup> Киреев А., протодіак. Епархии и архиереи Русской Православной Церкви в 1943–2008 гг. Москва, 2008. С. 586.

жінні з митрополитом Львівським і Тернопільським Миколаєм (Юриком), архієпископом Сімферопольським і Кримським Леонтієм (Гудимовим), єпископом Мукачівським і Ужгородським Савою (Бабинцем) та єпископом Кіровоградським і Миколаївським Севастіаном (Пилипчуком)<sup>9</sup>.

На Житомирській кафедрі владика Іоан докладав максимум зусиль для підтримки своєї пастви, хіротоній нового духовенства та відкриття нових храмів. Владика Іоан став першим архієреєм, який почав судовий процес з органами місцевої влади і виграв його. Причиною суперечок між владикою та уповноваженим з питань релігій А. Топольницьким було небажання влади дозволити церкві вільно реалізовувати базові потреби релігійного життя громад: призначення настоятеля релігійної громади, реєстрація громади, здійснення поховань померлих за християнським звичаєм тощо. Цей конфлікт все більше загострювався та призвів до цілої війни між двома сторонами<sup>10</sup>.

Наприкінці 1980-х років владика Іоан тричі звертався до Синоду та до Московського патріарха з проханням перевести його на кафедру в Західному регіоні України через погіршення стану здоров'я. Здоров'я владики Іоана було підірване ще з часів заслання та ув'язнення в сталінських таборах. Західна Україна була оптимальним варіантом для владики через наявність у м. Дрогобичі Львівської області власного будинку. Особисто владика був переконаний у тому, що переведення збереже йому не лише здоров'я, але й життя<sup>11</sup>.

Спершу патріарх був рішучим щодо цього питання і не підтримував прагнення єпископа Іоана. На одне із звернень патріарх Московський Пімен наклав таку резолюцію: «*Єпархії не вибирають, і даються вони архієпископству не для підтримки здоров'я. Потрібно покласти душу свою за овець своїх*»<sup>12</sup>. На думку патріарха та членів Синоду вплинув лист владики Іоана із додатками до нього, а саме фото, які підтверджували його захворювання нирок. 13 вересня 1989 року рішенням Синоду єпископ Іоан (Боднарчук) був звільнений з управління кафедрою з умовою можливого повернення у разі одужання<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> Наречение и хиротония архим. Иоанна (Боднарчука) во еп. Житомирского и Овручского. Журнал Московской Патриархии. Москва, 1978. № 2. С. 14.

<sup>10</sup> Преловська І. Діяльність Митрополита Іоанна (Боднарчука) у справі відродження Української Автокефальної Православної Церкви у 1989-1990 рр. Українське православ'я у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції. Тернопіль, 2014. С. 169.

<sup>11</sup> Пащенко В. Православ'я в новітній історії України; у 2 ч. Полтава, 2001. С. 477.

<sup>12</sup> Преловська І. Діяльність Митрополита Іоанна (Боднарчука) у справі відродження Української Автокефальної Православної Церкви у 1989-1990 рр. С. 170.

<sup>13</sup> Промова блаженнішого митрополита Іоана, виголошена 15 липня 1990 р. в осередку Української Православної Церкви у Бавнд-Бруці. Українські вісті. № 30 (2908). 29 липня 1990. С. 2.

Раптовим було ще одне звернення владики Іоана до патріарха Московського через 5 днів після звільнення з кафедри із запевненням, що його стан здоров'я цілком нормальний для управління єпархією. Реакцією Синоду на звернення єпископа Іоана була вимога пред'явити документи, які б могли прояснити ситуацію та підтвердити актуальний стан речей. Рішення Синоду від 13 вересня 1989 року про звільнення владики Іоана з управління Житомирсько-Овруцькою єпархією залишилось незмінним<sup>14</sup>.

Владика Іоан згадував про цю ситуацію в одному зі своїх інтерв'ю:

*«Мене насильно Російський Синод в 1989 році звільнив від керування Житомирською єпархією та послав на лікування, якого я не просив. Мене не позбулися би так просто, а дали іншу єпархію, якби я водив дружбу з сильними світу цього. Але я їх ніколи не знав. Нам з ними не по дорозі»<sup>15</sup>.*

Наприкінці 1980-х років національно-церковний рух в Україні набрав потужної сили, особливо 1989 рік був насичений багатьма вагомими подіями.

На початку року утворилась ініціативна група задля відродження УАПЦ. У Києві 5 лютого починає функціонувати ініціативний комітет, який має за мету сприяння становленню УАПЦ та заохочення священнослужителів Українського екзархату РПЦ для переходу в лоно УАПЦ. У зверненні ініціативного комітету відновлення УАПЦ в Україні від 15 лютого 1989 року було зазначено:

*«Віруючим українцям протягом десятиріч наклеювали ярлики ворогів народу і націоналістів. Корінне населення республіки було позбавлене можливості молитися, проповідувати або вчитися в духовних школах своєю рідною мовою. Ієрархія РПЦ незаконно узурпувала владу над Українською Православною Церквою... Православна Церква не може миритися з такою антиєвангельською, антиканонічною практикою. Як кожна цивілізована нація, ми маємо невід'ємне право на свою незалежну автокефальну Церкву»<sup>16</sup>.*

Першим священником, який підтримав ідею відновлення УАПЦ був настоятель храму Успіння Пресвятої Богородиці м. Єлгава Ризької єпархії РПЦ о. Богдан Михайлечко. Наступним ідею переходу до нової структури

<sup>14</sup> Пащенко В. Православ'я в новітній історії України. С. 477.

<sup>15</sup> Писик Н. Митрополит Іоан (Боднарчук): життя та архіпастирська діяльність (1929-1994рр.). С. 204.

<sup>16</sup> Звернення ініціативного комітету відновлення Української Автокефальної Православної Церкви в Україні. Самостійна Україна. 1989. Ч. 2 (431): Квітень-Червень. С. 47.

підтримав священник похилого віку з Вінничини Мефодій Андрушко, який рукопокладений ще в часи першої формації УАПЦ.

19 серпня відбувся певний переломний момент у становленні УАПЦ: цього дня Петро-Павлівська громада міста Львова разом з настоятелем священником Володимиром Яремою вийшла з-під підпорядкування РПЦ<sup>17</sup>.

Складним завданням для прихильників УАПЦ було залучення до свого лона діючих єпископів. На час пошуків єпископату більшість священнослужителів відновленої УАПЦ за богослужінням згадували Вселенського патріарха Димитрія I. Ключові ініціатори автокефального руху на Львівщині прот. Володимир Ярема, прот. Мирослав Максимович та прот. Іван Пашуля наполегливо шукали єпископа, який би очолив нову структуру.

Собор УАПЦ у Львові 2 жовтня 1989 року, який відбувся в приватному будинку прот. Івана Пашулі, запропонував владиці Іоану (Боднарчуку) очолити відновлену Церкву. Через два тижні владика приймає звернення собору і стає першоієрархом відродженої УАПЦ. З цієї нагоди 22 жовтня новообраний архіпастир очолив святкову Літургію в храмі святих апостолів Петра і Павла у Львові, на якій здійснив дияконську хіротонію над Юрієм Бойком. Після Божественної Літургії владика Іоан виголосив проникливу проповідь, де закликав *«нарешті усвідомити те, що пора вже самому стати господарем у своєму домі, без вказівок і керівництва зі сторони, а на правду вільними, на правду самостійними»*<sup>18</sup>. Не гаючи часу, владика Іоан 1 листопада телеграмою повідомив Священний Синод РПЦ про свій вихід зі складу РПЦ<sup>19</sup>.

14 листопада після двох відмов владика Іоана на запити Синоду прибути на засідання, Синод позбавив його сану та чернецтва, і постановив всі його священнодіяства, хіротонії та розпорядження вважати недійсними<sup>20</sup>.

Після подій у Львові до Української Автокефальної Православної Церкви почали приєднуватися релігійні громади, у більшості випадків із Західного регіону України, тому нагальним питанням для керівництва УАПЦ було створення єпископату. Владика Іоан звертався до патріарха Грузинської Православної Церкви, до єпископа Молдавського і Кишинівського, а

<sup>17</sup> Бажан О., Тригуб О. Відродження УАПЦ в Україні 1989-1990 рр.: від «неформального об'єднання» до конфесії національного спрямування. Ідеологія і політика. 2019. № 3 (14). С. 111.

<sup>18</sup> Преловська І. Діяльність Митрополита Іоанна (Боднарчука) у справі відродження Української Автокефальної Православної Церкви у 1989-1990 рр. С. 170.

<sup>19</sup> Муравський О. Українська Автокефальна Православна Церква в Західних областях УРСР на зламі 80-90-х рр. XX ст. Проблеми гуманітарних наук: зб. наук. праць ДДПУ ім. І. Франка. Серія «Історія». 2008. Вип. 22. С. 165.

<sup>20</sup> Бондаренко В. Міжконфесійний конфлікт на Україні: витоки, стан, шляхи подолання. Людина і світ. 1991. № 3. С. 6.

також до заштатного єпископа РПЦ Іонафана, проте усі звернення були безрезультатними<sup>21</sup>.

Перша архієрейська хіротонія відбулась 31 березня 1990 року над ієромонахом Василієм Боднарчуком (рідним братом владики Іоана). Єпископську хіротонію здійснив єпископ Іоан (Боднарчук) за участі Вікентія Чекаліна, за словами самого Вікентія – єпископа Яснополяньського Російської Свободної Православної Церкви. Спершу ніхто не піддавав сумнівам канонічність хіротонії Вікентія Чекаліна, в тому числі владики Іоан. Проте, згодом вияснилось, що у минулому він був дияконом Тульської єпархії РПЦ. У 1986 році його позбавили сану за «двоєжонство», а ще через рік його було засуджено за розпусні дії щодо неповнолітніх осіб<sup>22</sup>.

Влітку 1990 року, коли обман Вікентія Чекаліна набув розголосу, в ЗМІ з'явилась інформація про нібито участь у хіротонії владики Василя (Боднарчука) третього архієрея – єпископа Сімферопольського і Кримського Українського Екзархату РПЦ Варлаама (Ілющенка). Особисто владики Іоан (Боднарчук) публічно заявляв про це зазначаючи, що третій архієрей, який брав участь у хіротонії, забажав, щоб його ім'я залишалось невідомим. Проте, у вересні 1992 року в листі до Священного Синоду РПЦ владики Іоан особисто спростує цю інформацію. У тексті листа він чітко обґрунтував, що мав сподівання на те, що декілька владик відгукнуться на його заклик долучитись до УАПЦ та взяти участь у хіротонії, проте 31 березня він здійснював рукопокладення рідного брата на єпископа лише з Вікентієм Чекаліним<sup>23</sup>.

Наступна хіротонія відбулася 7 квітня 1990 року в храмі Благовіщення Пресвятої Богородиці села Підгайчики на Івано-Франківщині. Собором духовенства, зокрема єпископами Іоаном, Вікентієм та Василієм було висвячено у єпископа Івано-Франківського і Коломийського Андрія (Абрамчука) (у миру – Стефан Абрамчук). Згодом відбуваються наступні хіротонії: 27 квітня – єпископа Чернівецько-Хотинського і всієї Буковини Даниїла (Ковальчука); 29 квітня – єпископа Ужгородського і Хустського Володимира (Романюка); 19 травня – єпископа Рівненського і Луцького Миколая (Гроха); 25 травня – єпископа Чернігівського і Сумського Романа (Балашука)<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> Преловська І. Історія Української Православної Церкви. 1686–2000 рр. Київ, 2010. С. 383.

<sup>22</sup> Писик Н. Митрополит Іоан (Боднарчук): життя та архіпастирська діяльність (1929-1994 рр.). С. 206.

<sup>23</sup> Шумило С. Самозваний «єпископ» Вікентій Чекалін і його участь у перших хіротоніях УАПЦ у березні 1990 р. URL: <https://www.religion.in.ua/main/history/45613-samozvanij-ye-piskop-vikentij-chekalin-i-jogo-uchast-u-pershix-xirotoniyax-uapc-u-berezni-1990-r.html>

<sup>24</sup> Цан М., прот. Митрополит Іоан (Боднарчук) і третє відродження УАПЦ та проголошення Київського Патріархату. С. 225.

Стрімкий розвиток подій підносив дух людей, повільно розкривав очі на актуальний тоді церковний стан речей, проте в середині нововідновленої структури УАПЦ було чимало питань, які вимагали нагальних відповідей. Епохальною подією в процесі становлення Української Автокефальної Православної Церкви є проведення в Києві 5 червня 1990 року Помісного Собору УАПЦ<sup>25</sup>.

На честь відкриття Всеукраїнського собору УАПЦ 5 червня о 09:30 розпочалась урочиста Літургія біля собору святої Софії. Учасниками собору були 7 єпископів, 1 архімандрит, 247 священників, 5 дияконів, 287 мирян, 4 народних депутати, гості з-за кордону та численні представники ЗМІ.

Відкриття собору благословив першоєрарх УАПЦ владика Іоан (Боднарчук), який і головував на соборі. Владика виступив з головною доповіддю щодо крайньої необхідності створення Київського Патріархату Української Православної Церкви<sup>26</sup>.

На цьому соборі було визначено ключові напрямки діяльності УАПЦ та прийнято багато необхідних для успішного подальшого розвитку рішень<sup>27</sup>. Зокрема, проголосили патріарший устрій, і Патріархом Київським і всієї України було обрано предстоятеля УАПЦ США і діаспори митрополита Мстислава Скрипника. Митрополитом Львівським і Галицьким було обрано архієрея Іоана (Боднарчука). На час відсутності патріарха Мстислава в Україні собор уповноважив митрополита Іоана керувати всіма справами церковного життя Української Патріархії з титулом: «Намісник Святого Київського Патріаршого Престолу». Також собор проголосував за прийняття статуту УАПЦ, який 2 жовтня 1990 року було зареєстровано у Раді в справах релігій при Раді Міністрів УРСР<sup>28</sup>.

За результатами собору було скеровано звернення до голови Президії Верховної Ради УРСР Івашка В. А. з проханням сприяти в реабілітації репресованих священників УАПЦ, у поверненні всіх храмів, монастирів та загалом майна, яке було відібране сталінським режимом від УАПЦ<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Івченко І. Третє відродження. Відродження. № 2. 1990. С. 1.

<sup>26</sup> Відкриття Всеукраїнського собору Української Автокефальної Православної Церкви. Визвольний шлях: Суспільно-політичний і науково-літературний місячник. 1990. № 9 (510): Вересень. С. 1102

<sup>27</sup> Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 5-6 червня 1990 р. Документи і матеріали // Апологет. Богословський збірник Львівської Духовної Академії УПЦ КП / упоряд. Преловська І. Львів, 2007. № 1-2 (12-13). 125 с.

<sup>28</sup> Рішення Першого організаційного всеукраїнського святого собору Української Автокефальної Православної Церкви. Визвольний шлях: Суспільно-політичний і науково-літературний місячник. 1990. № 9 (510): Вересень. С. 1105.

<sup>29</sup> Звернення від собору Української Автокефальної Православної Церкви. Визвольний шлях: Суспільно-політичний і науково-літературний місячник. 1990. № 9 (510): Вересень. С.1106

Для новообраного патріарха було цілком зрозумілим те, що керівництво із структурою УАПЦ зі Сполучених Штатів Америки є небажаним. Попри соборне рішення обрати патріархом владика Мстислава, на устах в усіх залишалася постать митрополита Іоана як фактичного першоієрарха УАПЦ. Владика Іоан був сильною особистістю, яка представляла всю УАПЦ на загальноукраїнському рівні. Він постійно жив і плідно працював над розбудовою УАПЦ в Україні, тому його авторитет був на високому рівні та стрімко зростає. Питанням часу було претендування митрополита Іоана на титул патріарха, оскільки цього хотів не лише владика Іоан, але й більша частина духовенства.

19 жовтня 1990 року з довгоочікуваним візитом до України прибуває патріарх УАПЦ Мстислав, останнього разу він був в Україні майже півстоліття до цього. 27 жовтня патріарх відправляється до Львова, де його тепло зустрічають у Львівському аеропорту. У газеті «Молода Галичина» про його візит зазначалося:

*«Такого велелюддя, мабуть, уже давно не знав Львівський аеропорт. Море, море людей заповнило увесь майдан перед ним. З самого ранку сюди вже їхали молоді та старші люди – зі Львова, області, інших міст, аби зустріти та привітати на галицькій землі Первоієрарха УАПЦ Владика Мстислава»<sup>30</sup>.*

Після візитації до Львова святіший патріарх відправляється до Києва, де 16 листопада відбувається архієрейський собор УАПЦ. Соборним рішенням створено Священний Синод УАПЦ в Україні та діаспорі, до якого увійшли 14 єпископів. Наступного дня в Андріївській церкві відбулася Божественна Літургія, а 18 жовтня в Софійському соборі звершили інтронізацію патріарха Мстислава. Головним редактором чину інтронізації був митрополит Іоан (Боднарчук), який і провів зведення на престіл.

Хід подальших подій після інтронізації явно відрізнявся від прийнятих рішень на Всеукраїнському соборі 5-6 червня та взагалі уставу УАПЦ. Патріарх Мстислав засновує підлеглі собі структури «Патріаршу канцелярію» та «Патріаршу раду», і згідно з вказівкою патріарха до них навіть не увійшов митрополит Іоан. Попри соборне рішення щодо призначення владика Іоана (Боднарчука) місцєблюстителем Київського Патріаршого Престолу патріарх Мстислав змінив назву цієї посади на «Керуючий справами Патріархії УАПЦ» і призначив на цю посаду двадцятидев'ятирічного єпископа Січеславського Антонія (Масєндича). Єпископ Антоній, якого

<sup>30</sup> Бондаренко Б. Патріарх Мстислав: «Я приїхав із зеленою галузкою і до братів католиків, і до братів моїх православних». Молода Галичина. № 130 (6393). 30 жовтня 1990. С. 1.

саме митрополит Іоан запросив долучитись до УАПЦ, почав відстоювати інтереси патріарха, і через відсторонення від справ патріархії владики Іоана він фактично почав очолювати УАПЦ<sup>31</sup>.

Враховуючи загострення конфлікту у відносинах між владиками Антонієм та Іоаном й погіршення стану здоров'я останнього, митрополит Іоан на деякий час фактично відійшов від епархіальних справ. Ще певний час владики Іоан очолював Львівську кафедру, проте більшість часу проживав у своєму приватному будинку в м. Дрогобичі. Згодом його переводять на Дрогобицько-Самбірську кафедру. Дії керівництва УАПЦ все більше обмежували владу та можливість впливу митрополита Іоана. Конфлікт між двома лідерами УАПЦ досягав свого апогею. Рефлексією на дії патріарха та єпископа Антонія був указ владики Іоана до духовенства своєї єпархії із вказівкою не поминати за богослужінням керуючого справами патріархії УАПЦ владику Антонія (Масендича).

Зважаючи на погіршення стану здоров'я, владиці Іоану довелося на певний час виїхати до США, де у шпиталі Лойоли в м. Чикаго йому зробили операцію на нирці. Натомість єпископ Антоній заручився підтримкою Всеукраїнського крайового ставропігійного братства святого апостола Андрія Первозванного та частини львівського духовенства, зокрема прот. Володимира Яреми, прот. Івана Пашулі та ін. У період відсутності митрополита Іоана в суспільстві набула великого резонансу стаття прот. Володимира Яреми 20 вересня 1991 року в газеті «За вільну Україну» під назвою «До духовенства і віруючих УАПЦ». У статті отець Володимир звинувачує владику Іоана у методичному руйнуванні засад УАПЦ ним особисто та його оточенням, зокрема він зазначає:

*«Владика Іоан почав виставляти себе як претендента на титул патріарха і після невдалих спроб у змові з прибічниками зірвати інтронізацію обраного патріарха Мстислава почав майже відверто провадити боротьбу проти нього. Мало місце збирання підписів проти патріарха (зокрема в Турківському районі), ігнорантське ставлення до нього, спроба перешкодити його другому приїздові до Львова (зірвана свідомими мирянами), різні інтерв'ю та виступи. Розкольницька діяльність митрополита Боднарчука поширилась і на українські православні церкви за межами України. Митрополит Іоан оточив себе духовенством, що відіграло неабияку роль в РПЦ і перебувало в приятних стосунках із комуністичною владою. Почалася боротьба з ініціаторами автокефалії. Відразу впав у немилість чесний*

<sup>31</sup> Писик Н. Митрополит Іоан (Боднарчук): життя та архіпастирська діяльність (1929-1994рр.). С. 207.

*і принциповий отець Іван Пашуля. Підступно і цинічно митрополитом та його прибічниками штучно формувався образ Братства святого апостола Андрія Первозванного як такого, що нібито рветься до влади в Церкві і, якщо його не розігнати, почне керувати священниками, а, найгірше, церковними касами»<sup>32</sup>.*

Опублікована стаття була точкою неповернення у конфліктній ситуації, яка склалася. 29 лютого 1992 року владика Іоан забороняє у служінні прот. Володимира Ярему та ще декількох священників, які, на думку митрополита, підбурювали ставропігійне братство та духовенство епархії. 29 квітня цього ж року відбувся архієрейський собор УАПЦ, на якому прийняли рішення про виключення митрополита Іоана (Боднарчука) з єпископату УАПЦ.

Наслідком рішення архієрейського собору було те, що єпископат УАПЦ відкинув харизматичного лідера, який першим з єпископів в Україні повірив у ідею автокефальної Української Православної Церкви та Київського Патріархату. Подальші події життя митрополита Іоана наповнені таємничістю та намаганням переходити з однієї юрисдикції до іншої без детального висвітлення причин від нього самого<sup>33</sup>.

18 серпня 1992 року митрополит Іоан скерував звернення до Московської патріархії, у якому засвідчував своє розкаяння та бажання примиритись із РПЦ. Перехід до УАПЦ та свою діяльність як першоієрарха УАПЦ він виправдовував упередженим ставленням митрополита Філарета (Денисенка) щодо його особи. Рішенням Священного Синоду РПЦ від 11 червня 1993 року було ухвалено, що питання поновлення Іоана (Боднарчука) в архієрейському сані можливе лише після відповідного рішення Помісного собору. Бачачи явне затягування розгляду його справи та низькі шанси на позитивне вирішення питання про його поновлення, митрополит Іоан скерував звернення до УПЦ КП з проханням прийняти його у єпископат. Владика Іоан був прийнятий до складу УПЦ КП та призначений на Дрогобицько-Самбірську кафедру. 11 листопада 1993 року митрополита Іоана переводять на Луцько-Волинську кафедру та призначають постійним членом Священного Синоду<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Ярема В., *протопр.* До духовенства і віруючих УАПЦ. За вільну Україну. № 172 (297). 20 вересня 1991. С. 1.

<sup>33</sup> Преловська І. Митрополит Луцький і Волинський Української Православної Церкви Київського Патріархату Іоан (Боднарчук) та його діяльність у справі відродження Української Церкви на початку 1990-х рр. С. 631.

<sup>34</sup> Писик Н. Митрополит Іоан (Боднарчук): життя та архіпастирська діяльність (1929-1994рр.).С. 209.

На свято Собору архістратиґа Божого Михаїла та інших небесних сил безплотних 21 листопада митрополит Іоан відслужив першу Літурґію на новій кафедрі у Свято-Троїцькому кафедральному соборі міста Луцька. Одразу після прибуття до Луцька владика докладав максимум зусиль для допомоги духовенству, розбудови єпархії та духовної семінарії, ректором якої його було призначено в січні 1994 року. На богослужіннях, які очолював митрополит Іоан, завжди було велелюдно. Завдяки його харизмі та адміністративним здібностям Волинська кафедра була зразковою в локалізації протистоянь між УАПЦ та УПЦ КП. За короткий термін перебування на Волинській кафедрі владичі вдалось налагодити роботу в багатьох напрямках: покращення церковної дисципліни, відкриття свічкового заводу, заснування художніх майстерень для пошиття священничого одягу, виготовлення церковних предметів, перехід на ризи грецького зразка та заміна Антимінсів у парафіях єпархії<sup>35</sup>.

Діяльність митрополита Іоана не могла залишатися непомітною, тому на засіданні Розширеного Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату, яке відбулося 7 вересня 1994 року під головуванням патріарха Володимира (Романюка), владичі Іоану доручено очолити комісію від УПЦ КП для налагодження порозуміння між православними конфесіями в Україні<sup>36</sup>.

9 листопада 1994 року завжди буде траґічним днем для усієї Української Православної Церкви, на 65-му році життя в автокатастрофі загинув видатний українець та служитель Божий – митрополит Луцький і Волинський Іоан (Боднарчук). Владика Іоана 11 листопада поховали у рідному селі Іване-Пусте на Борщівщині.

**Висновки.** Митрополит Іоан (Боднарчук) був одним із найвизначніших церковних діячів кінця ХХ століття в Україні. Його ім'я нерозривно пов'язане зі становленням Української Автокефальної Православної Церкви та Української Православної Церкви Київського Патріархату.

Вивчаючи постать митрополита Іоана (Боднарчука), вдалось частково прослідкувати траґізм та велич як життєвого шляху владика Іоана, так і руху за автокефалію Української Православної Церкви в Україні на межі 1980-1990-х років ХХ століття.

З молодого віку Василь Боднарчук страждав від репресій сталінського режиму за бажання відстоювати українську ідею. Виявляючи свої проукра-

<sup>35</sup> Цап М., прот. Митрополит Іоан (Боднарчук) і третє відродження УАПЦ та проголошення Київського Патріархату. С. 226-227

<sup>36</sup> Засідання Розширеного Священного Синоду УПЦ Київського Патріархату. Київський Патріархат. Київ, 1994. № 3 (9): Вересень. С. 2

їнські позиції та темпераментний характер, йому довелося понад 5 років важко працювати в засланні та кайданах на мідних копальнях Караганди та в Кенгірі. Після амністії життя Василя було дуже насиченим важливими подіями: у 1956 році він вступає до Ленінградської духовної семінарії, через два роки відбувається його дияконська хіротонія, ще через три – священнича. У 1964 році священник Василь завершує богословське навчання, захистивши дисертацію та отримавши ступінь кандидата наук з богослів'я.

11 жовтня 1977 року настає новий етап у житті отця Василя, у Свято-Успенському соборі Почаївської лаври його постригають у чернецтво з ім'ям Іоан, через два дні він возведений в сан архімандрита, а ще через десять днів відбувається його архієрейська хіротонія.

В архієрейському сані його чекало дуже багато випробувань, багато нових призначень та переїздів, які однозначно позначалися на його здоров'ї. Першою кафедрою владика була Житомирсько-Овруцька, у 1989 році рішенням Синоду РПЦ владика Іоан звільнений від управління єпархією. У цьому ж році він очолює рух за автокефалію Української Православної Церкви і стає першоієрархом УАПЦ. У владика було багато однодумців, багато опонентів та ворогів. Митрополит Іоан належав до когорти людей, які до кінця відстоювали переконання та принципи, за якими жили. Саме тому його діяльність у лоні УАПЦ супроводжувалася постійним опором кола духовенства та львівської братської організації, які об'єдналися навколо постаті протоієрея Володимира Яреми.

Очолюючи спершу Львівську кафедру, будучи Намісником Святого Київського Патріаршого Престолу Української Автокефальної Православної Церкви, а пізніше, очолюючи і Дрогобицько-Самбірську кафедру, владичі Іоану не вдалося повноцінно реалізувати свої бачення розвитку УАПЦ через прихований конфлікт з патріархом Мстиславом (Скрипником), владикою Антонієм (Масендичем) та згаданим вище о. Володимиром Яремою. Після кульмінації загострення конфлікту владика здійснював декілька спроб повернутись у лоно РПЦ. Згодом, бачачи безрезультатність таких рішень, за власним проханням митрополита Іоана його приймають у клір УПЦ КП, де спершу він призначений на Дрогобицько-Самбірську кафедру, у 1994 році – на Луцько-Волинську з одночасним призначенням його постійним членом Священного Синоду. Владика докладав багато зусиль для розвитку УПЦ КП у ввіреній йому єпархії.

Перспективний та компетентний архієрей Іоан (Боднарчук) мав дуже багато шансів очолити УПЦ КП, проте його життєвий шлях перервала трагічна автокатастрофа 9 листопада 1994 року. Загибель видатного православного ієрарха стала великою трагедією для українського народу та української церкви. У зв'язку з політичними обставинами та особистими

амбіціями важливих персоналій в досліджуваний період було генеровано багато нових проблем, які гальмували процес офіційного визнання автокефалії Української Православної Церкви. Складні трансформаційні процеси сьогодення в Україні є віддзеркаленням помилок минулого, які не були вирішені вчасно. Справа владики Іоана жива і діяльна сьогодні, оскільки отриманий автокефальний статус помісної Української Православної Церкви ще потребує втілення його в повній мірі: всеправославне визнання та єдність українського православ'я на загальноукраїнському рівні.

Як і кожна людина, митрополит Іоан мав свої слабкі сторони, але йому вдалось у складний період історії прийняти доленосне рішення стати першоієрархом УАПЦ, з його іменем пов'язана історія УПЦ КП, і вклад його в реалізацію ідеї помісної Української Православної Церкви є колосальним.

Перед науковцями ще багато праці щодо дослідження непересічної постаті митрополита Іоана (Боднарчука). Церковно-історична наука володіє досить обмеженими відомостями про видатного українця та першоієрарха УАПЦ. Діяльність владики потребує подальшого детального вивчення задля формування об'єктивної історичної картини його життєвого шляху, що, у свою чергу, допоможе визначити причини складних міжконфесійних відносин в Україні наприкінці 1980-х – початку 1990-х років.

### Список джерел і літератури:

1. *Бажан О., Тригуб О.* Відродження УАПЦ в Україні 1989-1990 рр.: від «неформального об'єднання» до конфесії національного спрямування. Ідеологія і політика. 2019. № 3 (14). С. 106–127.
2. *Бондаренко Б.* Патріарх Мстислав: «Я приїхав із зеленою галузкою і до братів католиків, і до братів моїх православних». Молода Галичина. № 130 (6393). 30 жовтня 1990. С. 1.
3. *Бондаренко В.* Міжконфесійний конфлікт на Україні: витоки, стан, шляхи подолання. Людина і світ. 1991. № 3. С. 2–10.
4. Відкриття Всеукраїнського собору Української Автокефальної Православної Церкви. Визвольний шлях: Суспільно-політичний і науково-літературний місячник. 1990. № 9 (510): Вересень. С. 1102–1103.
5. Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 5-6 червня 1990 р. Документи і матеріали // Апологет. Богословський збірник Львівської Духовної Академії УПЦ КП / упоряд. Преловська І. Львів, 2007. № 1-2 (12-13). 125 с.
6. Засідання Розширеного Священного Синоду УПЦ Київського Патріархату. Київський Патріархат. Київ, 1994. № 3 (9): Вересень. С. 2.

7. Звернення від собору Української Автокефальної Православної Церкви. Визвольний шлях: Суспільно-політичний і науково-літературний місячник. 1990. № 9 (510): Вересень. С. 1106–1107.
8. Звернення ініціативного комітету відновлення Української Автокефальної Православної Церкви в Україні. Самостійна Україна. 1989. Ч. 2 (431): Квітень-Червень. С. 47–49.
9. Івченко І. Третє відродження. Відродження. № 2. 1990. С. 1.
10. Киреев А., протоіаким. Епархии и архиереи Русской Православной Церкви в 1943–2008 гг. Москва, 2008. 639 с.
11. Муравський О. Українська Автокефальна Православна Церква в Західних областях УРСР на зламі 80-90-х рр. ХХ ст. Проблеми гуманітарних наук: зб. наук. праць ДДПУ ім. І. Франка. Серія «Історія». 2008. Вип. 22. С. 163–172.
12. Наречення і хиротонія архим. Іоанна (Боднарчука) во еп. Житомирського і Овручського. Журнал Московської Патріархії. Москва, 1978. № 2. С. 14–19.
13. Пащенко В. Православ'я в новітній історії України; у 2 ч. Полтава, 2001. 736 с.
14. Писик Н. Митрополит Іоан (Боднарчук): життя та архіпастирська діяльність (1929-1994 рр.). Українське православ'я у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції. Тернопіль, 2014. С. 201–211.
15. Преловська І. Діяльність Митрополита Іоанна (Боднарчука) у справі відродження Української Автокефальної Православної Церкви у 1989-1990 рр. Українське православ'я у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій: Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції. Тернопіль, 2014. С. 168–173.
16. Преловська І. Історія Української Православної Церкви. 1686–2000 рр. Київ, 2010. 443 с.
17. Преловська І. Митрополит Луцький і Волинський Української Православної Церкви Київського Патріархату Іоан (Боднарчук) та його діяльність у справі відродження Української Церкви на початку 1990-х рр. Православ'я в Україні: Збірник матеріалів IV Міжнародної наукової конференції. Київ, 2014. С. 625–631.
18. Промова блаженнішого митрополита Іоана, виголошена 15 липня 1990 р. в осередку Української Православної Церкви у Бавнд-Бруці. Українські вісті. № 30 (2908). 29 липня 1990. С. 2–3.
19. Рішення Першого організаційного всеукраїнського святого собору Української Автокефальної Православної Церкви. Визвольний шлях: Суспільно-політичний і науково-літературний місячник. 1990. № 9 (510): Вересень. С. 1104–1106.
20. Цап М., прот. Митрополит Іоан (Боднарчук) і третє відродження УАПЦ та проголошення Київського Патріархату. Волинський благовісник. 2013. № 1. С. 221–232.
21. Шумило С. Самозваний «єпископ» Вікентій Чекалін і його участь у перших хиротоніях УАПЦ у березні 1990 р. URL: <https://www.religion.in.ua/main/>

history/45613-samozvanij-episkop-vikentij-chekalin-i-jogo-uchast-u-pershix-xirotoniyax-uapc-u-berezni-1990-r.html.

22. Ярема В., *протопр.* До духовенства і віруючих УАПЦ. За вільну Україну. № 172 (297). 20 вересня 1991. С. 1.

### References:

1. Bazhan O., Tryhub O. (2019). Vidrozhennia UAPT's v Ukraini 1989-1990 rr.: vid «neformalnoho obiednannia» do konfessii natsionalnoho spriamuvannia [Revival of the UAPC in Ukraine in 1989-1990: from an «informal association» to a confession of national direction]. *Ideolohiia i polityka*. 3 (14). 106–127 [in Ukrainian].
2. Bondarenko B. (1990). Patriarkh Mstyslav: «Ia prykhav iz zelenoiu haluzkoiu i do brativ katolykiv, i do brativ moikh pravoslavnykh» [Patriarch Mstyslav: «I came with a green branch to both my Catholic brothers and my Orthodox brothers»]. *Moloda Halychyna*. 130 (6393). 1 [in Ukrainian].
3. Bondarenko V. (1991). Mizhkonfesiinyi konflikt na Ukraini: vytoky, stan, shliakhy podolannia [Inter-confessional conflict in Ukraine: origins, state, ways of overcoming]. *Liudyna i svit*. 3. 2–10 [in Ukrainian].
4. Vidkryttia Vseukrainskoho soboru Ukrainskoi Avtokefalnoi Pravoslavnoi Tserkvy [Opening of the All-Ukrainian Cathedral of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church]. (1990). *Vyzvolnyi shliakh: Suspilno-politychnyi i naukovoliteraturnyi misiachnyk*. 9 (510). 1102–1103 [in Ukrainian].
5. Vseukrainskyi Pravoslavnyi Tserkovnyi Sobor UAPT's 5-6 chervnia 1990 r. Dokumenty i materialy [All-Ukrainian Orthodox Church Council of the UAOC 5-6 June 1990. Documents and materials]. (2007) // *Apolohet. Bohoslovskyi zbirnyk Lvivskoi Dukhovnoi Akademii UPT's KP / uporiad. Prelavska I. Lviv*. 1-2 (12-13). 125 [in Ukrainian].
6. Zasadnna Rozshyrenoho Sviashchennoho Synodu UPT's Kyivskoho Patriarkhatu [Meeting of the Extended Holy Synod of the UOC of the Kyiv Patriarchate]. (1994). *Kyivskyi Patriarkhat*. Kyiv. 3 (9). 2 [in Ukrainian].
7. Zvernennia vid soboru Ukrainskoi Avtokefalnoi Pravoslavnoi Tserkvy [Appeal from the Council of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church]. (1990). *Vyzvolnyi shliakh: Suspilno-politychnyi i naukovoliteraturnyi misiachnyk*. 9 (510). 1106–1107 [in Ukrainian].
8. Zvernennia initsiatyvnoho komitetu vidnovlennia Ukrainskoi Avtokefalnoi Pravoslavnoi Tserkvy v Ukraini [Address of the initiative committee for the restoration of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church in Ukraine]. (1989). *Samostiina Ukraina*. 2 (431). 47–49 [in Ukrainian].
9. Ivchenko I. (1990). Tretie vidrozhennia [The third revival]. *Vidrozhennia*. 2. 1 [in Ukrainian].
10. Kyreev A., *protodyak*. (2008). Eparkhyy y arkhyyery Russkoi Pravoslavnoi Tserkvy v 1943–2008 hh. [Dioceses and bishops of the Russian Orthodox Church in 1943–2008]. Moskva. 639 [in Russian].

11. *Muravskiy O.* (2008). *Ukrainska Avtokefalna Pravoslavna Tserkva v Zakhidnykh oblastiakh URSS na zlami 80-90-kh rr.* [The Ukrainian Autocephalous Orthodox Church in the Western regions of the Ukrainian SSR at the turn of the 1980s and 1990s]. *Problemy humanitarnykh nauk: zb. nauk. prats DDPU im. I. Franka. Seriya «Istoriia».* 22. 163–172 [in Ukrainian].
12. *Narechenye y khyrotoniya arkhym. Yoanna (Bodnarchuka) vo ep. Zhytomyrskoho y Ovruchskoho* [Engagement and ordination of archimandrite Ioan (Bodnarchuk) in in the diocese Zhytomyr and Ovruch]. (1978). *Zhurnal Moskovskoi Patryarkhyi.* Moskva. 2. 14–19 [in Russian].
13. *Pashchenko V.* (2001). *Pravoslavia v novitnii istorii Ukrainy* [Orthodoxy in the modern history of Ukraine]; u 2 ch. Poltava. 736 [in Ukrainian].
14. *Pysyk N.* (2014). *Mytropolyt Ioan (Bodnarchuk): zhyttia ta arhipastyrska diialnist (1929-1994 rr.)* [Metropolitan Ioan (Bodnarchuk): life and archpastoral activity (1929-1994)]. *Ukrainske pravoslavia u konteksti vitchyznianoï istorii ta suspilnykh transformatsii: Materialy Vseukrainskoi naukovy-praktychnoi konferentsii.* Ternopil. 201–211 [in Ukrainian].
15. *Prelovska I.* (2014). *Diialnist Mytropolyta Ioanna (Bodnarchuka) u spravi vidrodzhennia Ukrainskoi Avtokefalnoi Pravoslavnoi Tserkvy u 1989-1990 rr.* [The activity of Metropolitan Ioann (Bodnarchuk) in the revival of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church in 1989-1990]. *Ukrainske pravoslavia u konteksti vitchyznianoï istorii ta suspilnykh transformatsii: Materialy Vseukrainskoi naukovy-praktychnoi konferentsii.* Ternopil. 168–173 [in Ukrainian].
16. *Prelovska I.* (2010). *Istoriia Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy. 1686–2000 rr.* [History of the Ukrainian Orthodox Church. 1686–2000]. Kyiv. 443 [in Ukrainian].
17. *Prelovska I.* (2014). *Mytropolyt Lutskyi i Volynskyi Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy Kyivskoho Patriarkhatu Ioan (Bodnarchuk) ta yoho diialnist u spravi vidrodzhennia Ukrainskoi Tserkvy na pochatku 1990-kh rr.* [Metropolitan of Lutsk and Volhynia of the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate Ioan (Bodnarchuk) and his activities in the revival of the Ukrainian Church in the early 1990s]. *Pravoslavia v Ukraini: Zbirnyk materialiv IV Mizhnarodnoi naukovoi konferentsii.* Kyiv. 625–631 [in Ukrainian].
18. *Promova blazhennishoho mytropolyta Ioana, vyholoshena 15 lyupnia 1990 r. v oseredku Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy u Bavnd-Brutsi* [The speech of His Beatitude Metropolitan Ioan, delivered on July 15, 1990, in the branch of the Ukrainian Orthodox Church in Bavnd-Bruce]. (1990). *Ukrainski visti.* 30 (2908). 2–3 [in Ukrainian].
19. *Rishennia Pershoho orhanizatsiinoho vseukrainskoho sviatoho soboru Ukrainskoi Avtokefalnoi Pravoslavnoi Tserkvy* [Decision of the First Organizational All-Ukrainian Holy Council of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church. His activity in the revival of the Ukrainian Church in the early 1990s]. (1990). *Vyzvolnyi shliakh: Suspilno-politychnyi i naukovy-literaturnyi misiachnyk.* 9 (510). 1104–1106 [in Ukrainian].

20. *Tsap M., prot.* (2013). Mytropolyt Ioan (Bodnarchuk) i tretie vidrodzhennia UAPTs ta proholoshennia Kyivskoho Patriarkhatu [Metropolitan Ioan (Bodnarchuk) and the third revival of the UAOC and the proclamation of the Kyiv Patriarchate]. *Volynskyi blahovisnyk*. 1. 221–232 [in Ukrainian].
21. Shumylo S. Samozvanyi «ieypyskop» Vikentii Chekalin i yoho uchast u pershykh khirononiiakh UAPTs u berezni 1990 r [Self-proclaimed «bishop» Vikenty Chekalin and his participation in the first ordinations of the UAOC in March 1990]. URL: <https://www.religion.in.ua/main/history/45613-samozvanij-yepiskop-vikentij-chekalin-i-jogo-uchast-u-pershix-xirotoniyax-uapc-u-berezni-1990-r.html> [in Ukrainian].
22. *Iarema V., protopr.* (1991). Do dukhovenstva i viruiuchykh UAPTs [To the clergy and believers of the UAOC]. *Za vilnu Ukrainu*. 172 (297). 1 [in Ukrainian].

**«Хроніка з літописців стародавніх»  
ігумена Свято-Михайлівського монастиря  
Феодосія Софоновича та «Синопис  
Київський» архімандрита Свято-Успенської  
Києво-Печерської обителі Інокентія  
Гізеля як світоглядні джерела формування  
релігійно-філософської думки в контексті  
початкової історії Золотоверхої святині**

*протоієрей Віталій Клоц*

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-142>

*Анотація:* Статтю присвячено історико-богословській рефлексії окремих частин із «Хроніки з літописців стародавніх» ігумена Свято-Михайлівського монастиря Феодосія Софоновича та «Синописа Київського» ігумена Свято-Успенської Києво-Печерської святині Інокентія Гізеля в контексті початкової історії Києво-Золотоверхої обителі міста Києва. Здійснено спробу осмислення історичної концепції початкового етапу становлення Свято-Михайлівської святині могилянськими подвижниками благочестя, богословами, ченцями-інтелектуалами XVII ст., які, будучи сподвижниками святителя Петра Могилы, багато попрацювали в освітній та науковій царині. Ігуменів Феодосія Софоновича та Інокентія Гізеля причисляють до найяскравіших представників крила традиціоналістського ісихастського руху, як знаних українських християнських мислителів періоду пізнього модерну, чий релігійно-богословські погляди зробили визначальний вплив на формування філософської та інтелектуальної думки в Україні доби бароко. Увиразнено суспільно-історичне тло й особливості світоглядних трансформацій, що визначили динаміку, зміст і ціннісний потенціал богословського та церковно-історичного мислення могилянців під впливом теоретиків та практиків ісихазму на етнічних теренах України в той час коли в московії панувала темрява невідання. Акцентуючи увагу на висвітленні авторами початкової історії Золотоверхої обителі, зосереджено увагу на давніх витоках українського

чи ж руського християнства, заснуванні Київської митрополії, поширенні монастирського життя тощо в ті часи, коли про Москву ще ніхто не знав впродовж декількох сотень років. Зроблено спробу узагальнити основні підходи деяких дослідників наступних століть до трактування відомостей про початкову історію Золотоверхої обителі, поданих ігуменами Феодосієм та Інокентієм. Обґрунтовано важливість якомога ширшого залучення теоретико-методологічного ресурсу й інтелектуальної спадщини теоретиків української ісихастської традиції до сучасного богословського та філософського академічного дискурсу, оскільки вони своїми творами на століття визначили не лише траєкторію, а й ідейно-ціннісну спрямованість тлумачення ключових дефініцій християнської релігійно-богословської думки. Твори «Хроніка з літописців стародавніх» та «Синопис Київський» на наше глибоке переконання, мають доволі важливе значення, а надто ж, коли йдеться про розвиток духовної культури українського народу та збереження його національної і релігійної ідентичності.

**Ключові слова:** ігумен, архімандрит, монастир, подвижник, аксіологія, богослов'я, ісихазм, віра, мораль, етика, гріх, Феодосій Софонович, Інокентій Гізель, Свято-Михайлівський Золотоверхий.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** У час повномасштабної війни Росії проти України та засудження ідеології «русского міра» провідними богословами сучасності (більше 1500 науковців з усього світу підписали відповідну резолюцію), як в Україні, так і далеко за її межами виникає багато питань щодо осмислення не лише нашого минулого, але й джерел, створених українськими богословами та визначними архіпастирями, настоятелями монастирів, чернецтвом і священством. Важливим сьогодні є повернення до тих витоків, які через трьохсотлітню московську духовну окупацію ми частково втратили або не завжди належно оцінювали. Йдеться про звернення до інтелектуальної спадщини та культурної традиції представників ісихастського руху на теренах сучасної України, а зокрема, міста Києва, яке завжди було осередком освіти й науки. Особливої актуальності ці питання набувають в умовах загарбницької війни православної півночі, тобто Московії, проти України та її Помісної Православної Церкви.

У цьому контексті тема статті є актуальною, а обґрунтовані в ній дефініції, наукові узагальнення та висновки мають вагоме як теоретичне, так і практичне значення.

**Аналіз досліджень і публікацій.** До джерельної бази передусім належать оригінальні твори «Хроніка з Літописців Стародавніх», яка була написана ігуменом цієї обителі о. Феодосієм Софоновичем у 1672 – 1673 рр., а також його праці: «Мученіе святой Великомученицы Варвары» та «Повесть о преславныхъ чудесах святой великомученицы Варвары» покровительки Золотоверхого монастиря<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Мьцик Ю. «Кройника» Феодосия Софоновича как исторический источник и памятник украинской историографии 17 в. Дп.: автореф.к.и.н., 1975 г. 23 с.; Мьцик Ю. Феодосій

Ці джерела були підготовлені до друку протоієреєм Юрієм Мициком та В. Кравченком і надруковані в 1992 р.<sup>2</sup> Необхідно зазначити, що «Поменник» Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря був першопочатково написаний тим же о. Феодосієм Софоновичем<sup>3</sup>.

«Хроніка» ігумена Феодосія Софоновича зробила помітний вплив на подальші твори такого типу і, зрозуміло, є важливим джерелом для історії Золотоверхої обителі. Також відомі такі його твори, як «Виклад о Церкві» – який був виданий у 1667 р. в типографії Києво-Печерської Лаври.

Важливим джерелом для нас є і

*«Синопис, или краткое собрание летописцев о начале Славяно-Россійскаго народа и первоначальных князей Богоспасаемого града Кіева, о житіи святого благоверного великого князя Киевского и всея Россіи первейшаго Самодержца Владімира, и о наследниках благочестивыя державы его»,*

авторство якого приписують архимандриту Києво-Печерського монастиря Інокентію Гізелю<sup>4</sup>. У свій час ця книга, яка декілька разів перевидавалася, стала своєрідним підручником для вивчення історії нашого краю. Окремо варто згадати його богословський трактат «Мир з Богом людині».

Історичне тло епохи модерну, життя та служіння преподобних Феодосія Софоновича та Інокентія Гізеля досліджувало чимало вчених у різних напрямках української національної гуманітаристики. Серед найбільш відомих українських вчених треба назвати М. Грушевського, І. Костомарова, І. Франка. Дедалі більшу увагу на твори фундаторів ісихастсько-традиціоналістського богослов'я звертають сучасні науковці, між якими професор і єпископ Ігор Ісіченко, протоієрей Ю. Мицик, В. Балух, І. Гарат, П. Кралюк, М. Шкрібляк, а також низка авторів, які видали трьохтомник вибраних тво-

---

Софонович - видатний представник історичної думки 17 ст. Український історичний журнал. К., 1977. № 12. С. 113–115; Софонович Феодосій, ігумен. Мучение св. великомученицы Варвары и повесть о преславных чудесах её. Труды КДА. К., 1894. № 12 (декабрь). С.598–614.

<sup>2</sup> Софонович Феодосій. Хроніка з літописців стародавніх / АН України, Археографічна комісія, Ін-т української археографії, Ін-т історії України. Підгот. тексту Ю. А. Мицика, В. М. Кравченка. К.: Наукова думка, 1992. 336 с.

<sup>3</sup> Де-Витте Е. Древний помянник Киево-Михайловского Златоверхого монастиря. ЧИОНЛ. К., 1903. Кн. 17. Вип. 1,3,4. Отд. 3. С. 3-64; 1904. Кн. 18. Вип. 1. Отд. 3. С. 65-78.

<sup>4</sup> Інокентий Гізель. Синопис, или краткое собрание летописцев о начале Славяно-Россійскаго народа и первоначальных князей Богоспасаемого града Кіева, о житіи святого благоверного великого князя Киевского и всея Россіи первейшаго Самодержца Владімира, и о наследниках благочестивыя державы его Россійскія, даже до пресветлаго и благочестиваго государя нашего царя и великого князя Алексія Михайловича всея Великія, Малыя и Белья Россіи Самодержца. К., Изд.: Киево-Печерской Лавры, 1674. С. 8–15.

рив Інокентія Гізеля: З. Когут, Р. Пітч, Я. Стратій, М. Симчич М., Л. Довга, Н. Бондар та ін<sup>5</sup>.

**Мета дослідження** – визначити роль ісихастів-традиціоналістів ігуменів Феодосія та Інокентія у формуванні відомостей про початкову історію Золотоверхого монастиря.

Метою зумовлено розв'язання таких **завдань**:

- проаналізувати історичні передумови і світоглядні особливості становлення українських інтелектуалів;
- у контексті початкової історії Золотоверхої обителі показати вплив творів «Хроніка» та «Синопис» на концепцію історіографії цього питання;
- обґрунтувати ідейно-ціннісний потенціал методологічного підходу, як Феодосія Софоновича, так і Інокентія Гізеля до української церковної історії та джерел минулого.

**Виклад основного матеріалу.** «Хроніка з літописців стародавніх» та «Синопис» – це твори, які були написані в час розквіту української богословської думки, коли Києво-Могилянська академія була де-факто єдиним вищим начальним закладом у православному світі, а її вчителі та випускники ставали ректорами та засновниками багатьох освітніх осередків, як на Балканах, так і на північних та східних теренах. Саме могилянці заклали твердий ґрунт для подальшого розвитку та поширення православних цінностей і стали тими авторами, концепції яких повторювалися із століття в століття, а деякі праці перевидавалися великими тиражами десятки разів (зокрема і «Синопис»).

Золотоверха обитель разом із Києво-Печерською Лаврою стала осередком православного люду, місцем зібрання церковних соборів, що вирішували важливі питання. Великі зусилля докладалися настоятелями монастирів для подолання та протидії унії, що на початку XVII ст. вела нищівний наступ на Православ'я, забираючи церкви, монастирі, знищуючи та виганяючи їхніх насельників.

Подамо стислі відомості про ігуменів Феодосія Софоновича та Інокентія Гізеля, які не лише очолювали одні з найбільших та найвпливовіших монастирів міста Києва, але й відзначалися неабиякими інтелектуальними та адміністративними здібностями.

Дату народження Феодосія Софоновича відносять приблизно до початку XVII ст., а про місце свідчить лист Київського митрополита Гедеона

<sup>5</sup> Інокентій Гізель. Вибрані твори : у 3 т. Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАН України [та ін.]. Київ–Львів : Свічадо, 2009–2012. Т. 3 : [Дослідження та матеріали] / [З. Когут, Р. Пітч, Я. Стратій та ін.]. 2011. 449 с.

Святополка-Четверинського та архімандрита Києво-Печерської Лаври Варлаама Ясинського до Московського Патріарха Йоакима від 25 березня 1689 р.: «Родом з самого... града Києва». До «Поменника» Золотоверхо-Михайлівського, започаткованого в 1667 р. самим хроністом, був внесений весь рід ігумена Феодосія, – близько 160 імен. Закінчивши Києво-Могилянський колегіум, де навчався разом із майбутнім архієпископом Черніговським Лазарем Барановичем, він отримав міцні знання латинської, грецької, польської та церковнослов'янської мов. Маючи глибокі знання з богослів'я він був обраний для викладання «Слова Божого» у своїй же альма-матері. Це був час великого розквіту Академії. Уже влітку 1649 р. він очолює посольство до Москви, де разом із Єпифанієм Славинецьким та Арсенієм Сатановським займаються перекладом Біблії з грецької мови. Повернувшись у Київ, продовжує вчителювати. Навесні 1655 р. намісник Києво-Братський Феодосій був обраний ігуменом Михайлівського Золотоверхого монастиря. Новий ігумен Золотоверхої обителі проявив себе як вчений, освічений муж, енергійний адміністратор. Спираючись на підтримку гетьманської адміністрації, вищої церковної ієрархії, він намагався посилити роль монастиря як культурного центру.

У 1669-1677 рр. ігумен Михайлівської святині о. Феодосій практично виконував функції митрополита Київського, а обитель набула значення центру церковної влади в Україні. Упокоївся ігумен Феодосій Софонович у 1677р.

У той самий час у просвітницькій царині працювала ще одна непересічна людина, яка присвятила своє життя Богові, – чернець Інокентій Гізель (бл. 1600 – 18.11.1683), який був обраний ректором Києво-Могилянської академії та архімандритом Києво-Печерської святині. Більшість дослідників пише про його походження з протестантської родини в Пруссії та навчання у Київській академії і багатьох закордонних інституціях, але є розвідки, які говорять про його білоруське коріння. Через обмежений обсяг статті не будемо вдаватися в деталізацію цього та інших подібних питань. Приймаючи чернечий постриг він стає викладачем колегії. У 1646-1650 роках його обирають ректором академії та настоятелем Братського Богоявленського монастиря.

У 1656-1683 роках ігумен Інокентій Гізель був обраний архімандритом Києво-Печерської святині<sup>6</sup>. Він брав активну участь у створенні «Києво-Печерського патерика» (1661) та «Синописа Київського» (1674). Багато попрацював пишучи полемічні твори, спрямовані проти унії та єзуїтів. До нас дійшли три філософсько-богословські праці: латиномовний курс «Твір про всю філософію» («Opus totius philosophiae» 1645 — 46), який міс-

<sup>6</sup> Інокентій Гізель. Києво-Могилянська академія в іменах, XVII-XVIII ст. : енциклопедичне видання. Київ : КМ Академія, 2001. URL: <https://vm.ukma.edu.ua/person/gizel/>

тять основи діалектики, логіки, фізики та метафізики; «Філософія аксіоми» (1646), «Мир з Богом людиною» (1669)<sup>7</sup>. Поховали архимандрита Інокентія в Успенському соборі Києво-Печерської лаври.

Як всі автори того часу, ці інтелектуали ігумен Феодосій та архимандрит Інокентій у своїх творах використовували філософську спадщину античності, творіння святих отців, які вони читали в оригіналі чи то в грецькій чи в латинській мові, та праці схоластів. Не відкидали вони також напрацювань тогочасних новітніх вчених, зокрема, напрацювань Д. Кардано, Г. Галілея, М. Коперника тощо. Так, про архимандрита Інокентія один із дослідників написав, що він

*«чільний представник академічного аристотелізму, ускладненого, втім, традиційними для української думки неоплатонівськими ідеями. Перекоаний у раціональності світу, вважав, що істину можна знайти, досліджуючи наслідки Божої діяльності – «створеної природи» (natura naturata), яка розумілася ним як сукупність ідеальних сутностей-універсалій, своєрідних репрезентантів у світі вищого буття, закорінених у доволішиніх речах»<sup>8</sup>.*

Як і інші могилянці архимандрит Інокентій бачив сенс життя у творчій праці, яка спрямована на власне і громадське добро. Визнаючи свободу волі, він надавав пріоритетного значення розуму, який, на його думку, даючи волі різні варіанти вибору між добром і злом, здійснює моральний вплив на неї. Велику увагу приділяв архимандрит Інокентій проблемі незалежності Української Православної Церкви від Московського Патріархату, а також питанням полеміки з католиками й уніатами.

У контексті історії Михайлівської святині праці ігумена Феодосія Софоновича та архимандрита Інокентія Гізеля мають непересічне значення, оскільки літопис зберіг для нас дуже малу кількість повідомлень про Золотоверхий та інші монастирі міста Києва. «Синопис Київський» преподобного Інокентія<sup>9</sup> під 989 р. подає такі відомості про заснування чернечого осередку на Володимирській гірці:

*«Переказують, що перший при Володимирі митрополит Михаїл, який посадив іноків на горі, недалеко від того беремища чортового, у своє ім'я церкву св. Архістратиґа Михаїла збудував з тієї причини, що*

<sup>7</sup> Стратій Я. Гізель. Філософська думка в Україні. Біобібліографічний словник. К., 2002. URL: <http://litopys.org.ua/fdm/fdm10.htm>

<sup>8</sup> Стратій Я. Гізель. Філософська думка в Україні. Біобібліографічний словник. К., 2002. URL: <http://litopys.org.ua/fdm/fdm10.htm>

<sup>9</sup> *Инокентий Гизель. Синопис...* К., Изд.: Киево-Печерской Лавры, 1674.

*Святий Архістратиг Михаїл чорта з неба скинув, і тут він допоміг із гори чорта, який був в ідолі, скинути»<sup>10</sup>.*

Початкове відкриття і занесення в історію цієї звістки належить, без сумніву, о. Феодосію Софоновичу, ігумену Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря (1655 – 1677 рр.). У своїй «Хроніці», текст якої складається з трьох частин: «Хроніка о Русі», «Хроніка о початку і назвіску Литви», «Хроніка о землі Полской», і яка доведена до 1673 р.,<sup>11</sup> він подає це повідомлення. Сказавши про скинення великим князем Володимиром ідолів у Києві, о. Феодосій Софонович продовжує:

*«Повість є давня, одного ідола тягнули із гори, щоб утопити в Дніпрі б'ючи його по череву, біс же в ньому кричав страшно. З цього часу дорогу, яка веде з гори від Михайлівського монастиря назвали Чортове «беремище», тобто тяжко було чорту. . . І для цього, як розповідають, перший при Володимирі митрополит Михаїл, посадивши ченців на горі, неподалік від цього Чортового беремища, на честь свого покровителя церкву збудував, бо як з неба святий Михаїл чорта скинув, так і тут він допоміг з гори чорта з ідолем скинути»<sup>12</sup>. В основі цих повістей було давнє передання, яке, за висловом «Синописца» в третій його редакції<sup>13</sup> «носить ся ще від старих людей»<sup>14</sup>. Вперше «Синопис» вийшов друком у 1674 р. і регулярно перевидавався аж до 1836 р.<sup>15</sup>. М. Закревський постійно називає Синопис творінням Інокентія. Він говорить: «Через два роки після смерті Софоновича Гізель переклав його Хроніку на слов'янську мову, децю перемінив і видав у 1674 р. під своїм ім'ям, назвавши Синописом, і Хроніку забули»<sup>16</sup>.*

<sup>10</sup> Цит. за: Києво-Златоверхо-Михайловській монастирь: Историческій очеркъ отъ основанія его до настоящаго времени. К.: Издание означеннаго монастыря, Тип. С. В. Кульженко, Ново-Елисаветинская ул., собств. д., 1889. С. 3.

<sup>11</sup> Ричка В. Кройніка Феодосія Софоновича. Київська Старовина. К., 1994. № 1. С. 103-104.

<sup>12</sup> Цит. за: Голубев С., проф. «Восьмисотлетіе Києво-Михайловскаго Златоверхаго монастыря» (Речь, произнесенная профессоромъ 13 іюля 1908 года въ торжественномъ собраніи по случаю 800-летьяго юбилея означеннаго монастыря). Въ память 800-летья Киево-Михайловскаго Златоверхаго монастыря 11 іюля 1108 г. 11 іюля 1908 г. К.: Типогр. Киево-Печерской Успенской Лавры, 1909. С. 58.

<sup>13</sup> Голубев С., проф. «Восьмисотлетіе... Въ память 800-летья Киево-Михайловскаго Златоверхаго монастыря 11 іюля 1108 г. 11 іюля 1908 г. К.: Типогр. Киево-Печерской Успенской Лавры, 1909. С. 71.

<sup>14</sup> Глазунов П. Храмы, построенные святым Владимиром и другими в его время. Труды КДА. К.: Типогр. Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, 1888. № 6. С. 167 – 253.

<sup>15</sup> О Киевскомъ Синописе. КЕВ. К., 1868. № 9. С. 353, 354; Жиленко І. Синопис Київський. Хроніка 2000. К., Вип. 49-50. С. 497-595.

<sup>16</sup> Цит. за: Максимович М. О Киевскомъ Синописе (Письмо къ П.Г. Лебединцеву). Киевскія Епархіальныя Ведомости. К., 1868. № 9. С.354.

Справді «Синописис» надруковали у Києво-Печерській Лаврі в 1674 році за благословенням пречесного в Христі «господина» Інокентія Гізеля, милістю Божою архімандрита тієї ж святої Лаври». Так зазначено на титульному листі всіх трьох видань. Але це зовсім не означає, що архімандрит Інокентій Гізель видав Київський Синописис «під своїм іменем». Того ж 1674 р. надруковані були в Лаврі і Акафісти, теж за благословенням Інокентія Гізеля, а в 1654 р. вони надруковані були з благословення його попередника архімандрита Йосифа Тризни. Творіння книги та благословення дві різні речі, які змішує М. Закревський та інші дослідники.

Насправді ж автором «Синописису» був економ Києво-Печерської Лаври чернець Пантелеймон Кохановський. Після трьохразового перевидання в Києві в 2-й половині XVII ст. він так сподобався новоутвореній Петербурзькій Академії Наук, що вона, починаючи з 1736 р., близько 20 раз його перевидавала, як підручник із Російської історії. У 1823 і 1836 рр. його знову надрукував митрополит Київський Євгеній Болховітінов із своїми доповненнями<sup>17</sup>.

Згідно зі свідченням означених вище джерел багато дослідників відстоюють думку про заснування древнього Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря ще першим Київським митрополитом Михаїлом.

Митрополит Сильвестр Косів, сподвижник і наступник святителя Петра Могили на Київському престолі, з цього приводу пише:

*«... Отже, перший митрополит Михаїл, даний Володимирові для хрещення Русі, йшов у вірі за своїм пастирем; від нього і Русь була інформована у справі віри, і ті святі, котрі в нетлінних тілах лежать у київських печерах; вони цієї ж віри тримались, а за побожні вчинки дістали милість у Всемогутнього Господа»<sup>18</sup>.*

Тож у часи святителя Петра Могили могилянці визначні пастирі Церкви Христової Сильвестр Косів, Феодосій Софонович та Інокентій Гізель говорили співзвучно про заснування Золотоверхої обителі у зв'язку з подіями, пов'язаними із хрещенням Русі за князя Володимира Великого в 988 – 992 рр. та у зв'язку зі скиненням ідолів із Михайлівської гори.

Професор І. Власовський стверджує, що «про митрополита Михаїла згадують пізніші літописні списки, пізніший «Устав князя Володимира»... чернець Яків в оповіданні «Пам'ять і похвала князю Володимирові»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> О Киевскомъ Синописисе. КЕВ. К., 1868. № 9. С. 353, 354.

<sup>18</sup> Сильвестр Косов, митр. Paterikon. КЕВ. 1875. № 4. С. 131–138; № 13. С. 424–438.

<sup>19</sup> Власовський І., проф. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т. К.: Либідь, 1998. Т. 1. С. 38.

Цієї «повіді», викладеної в «Хроніці» та «Синописі», дотримувалися такі шановані та відомі дослідники та історики, як: митрополит Євгеній Болховітінов<sup>20</sup>, митрополит Макарій Булгаков<sup>21</sup>, ієромонах Євстратій Голованський<sup>22</sup>, А. Кальнофойський<sup>23</sup>, М. Берлінський<sup>24</sup>, Л. Похилевич<sup>25</sup>, М. Сементовський<sup>26</sup>, В. Зверинський<sup>27</sup>. Митрополит Євгеній Болховітінов, М. Сементовський, І. Максимович на основі цього стверджують, що Свято-Михайлівський монастир був кафедрою митрополита і, що ймовірно, при цій першій митрополічій церкві знаходилося зображення Архістратига Михаїла, яке здавна прийнято вважати гербом м. Києва.

Також історик М. Закревський, роблячи логічні висновки, повинен був прийти до заперечення цього передання, яке викладене в «Синописі». Але він цього не робить, а допускає існування давньої дерев'яної церкви на місці Свято-Михайлівського монастиря, до розбудови його князем Святополком-Михаїлом у 1108 р. У своїх висновках М. Закревський опирається на благоговійне Передання Православної Церкви і на ці ж самі місця літопису, про які раніше сам говорив, що вони нічого не означають<sup>28</sup>.

Тож завдяки «Хроніці» та «Синопису» багато істориків стверджують, що монастир на місці Золотоверхої обителі, можливо теж під іменем Свято-Михайлівського, існував ще до літописної згадки під 1108 р. Як відомо, монастирі та ченці з'явилися у нас набагато раніше побудови князем Ярославом Мудрим Георгіївської й Ірининської обителі. Так, митрополит Іларіон у своєму «Слові про Закон і Благодать» (1051 р.) зображаючи картину запрова-

<sup>20</sup> Євгеній Болховітінов, митр. Вибрані праці з історії Києва. Упор., вст. ст. та додатки Тетяни Ананієвої. К.: Либідь - ІСА, 1995. С. 79–80.

<sup>21</sup> Макарий Булгаков, митр. История Русской Церкви: В 9 т. М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1996. Т. 5. 151 с.

<sup>22</sup> Євстратій Голованський, ієром. Києво-Златоверхо-Михайловській першокласний монастирь и его скитъ Феофанія. Монастирь сей современень св. равноапостольному князю Владимиру. Сочинение сіе на пользу означеннаго монастыря. Того же монастыря ієромонахъ Евстратій Голованскій. К.: Тип. В. П. Давиденко, Михайловская улица, собств. дом, 1878. С. 1, 103.

<sup>23</sup> Цит. за: Закревський Н. Описание Киева: В 2 т. М.: Иждивен. Москов. археологического о-ва, 1868. Т. 1. С. 503.

<sup>24</sup> Берлінський М. Історія міста Києва. К.: Наукова думка, 1991. С. 84.

<sup>25</sup> Похилевич А. Сказание о населенных местностях Киевской губернии. К.: Типогр. Киево-Печерской Лавры, 1864. 47 с.

<sup>26</sup> Сементовский Н. Киев его святыня и древности: 55 политипажей, изображ. виды Киева. К.: Тип. Г. Сементовского, 1864. С. 54.

<sup>27</sup> Зверинский В. Материалы для историко-топографического исследования о Православных монастырях в Российской империи, с библиографическим указателем. Преобразование старых или учреждение новых монастырей с 1764-95 по 1 июля 1890 г. СПб., 1890. С. 146.

<sup>28</sup> Закревський Н. Описание Киева... С. 504–505.

дження у нас християнства говорить, що при князі Володимирі Великому «...монастирі на горах стали»<sup>29</sup>. З цього приводу анонімний дослідник історії Золотоверхої обителі написав: «Неможливо щоб в цих словах було одне тільки ораторське мистецтво, важко було б так говорити неправду при багатьох ще живих свідках справ Володимира»<sup>30</sup>.

Висновки. Тож праці ігуменів Феодосія Софоновича та Інокентія Гізеля справили відчутний вплив на формування концепції початкової історії Свято-Михайлівського Золотоверхого монастиря і на всі подальші історичні та філософсько-богословські твори автори яких завжди брали до уваги думки своїх знаних попередників у тих чи інших актуальних питаннях, які вони осмислювали.

### Список джерел і літератури:

1. Берлінський М. Історія міста Києва. К. : Наукова думка, 1991. 318 с.
2. Власовський І, проф. Нарис історії Української Православної Церкви: У 4 т. К. : Либідь, 1998. Т. 1. 296 с. + (I-XLVIII).
3. Глазунов П. Храмы, построенные святым Владимиром и другими в его время. Труды КДА. К.: Типогр. Г. Т. Корчакъ-Новицкаго, 1888. № 6. С. 167–253.
4. Голубев С., проф. «Восьмисотлетіе Кієво-Михайловскаго Златоверхаго монастыря» (Речь, произнесенная профессоромъ 13 іюля 1908 года въ торжественномъ собраніи по случаю 800-лєтняго юбилєя означенаго монастыря). Въ память 800-лєтія Кієво-Михайловскаго Златоверхаго монастыря 11 іюля 1108 г. – 11 іюля 1908 г. К.: Типогр. Кієво-Печерской Успенской Лавры, 1909. С. 52–109.
5. Де-Витте Е. Древний помянник Кієво-Михайловскаго Златоверхаго монастыря. ЧИОНЛ. К., 1903. Кн. 17. Вип. 1,3,4. Отд. 3. С. 3–64; 1904. Кн. 18. Вип. 1. Отд. 3. С. 65–78.
6. Євгеній Болховітін, митр. Вибрані праці з історії Києва. Упор., вст. ст. та додатки Тетяни Ананієвої. К.: Либідь – ІСА, 1995. 488 с.
7. Євстратій Голованскій, ієром. Кієво-Златоверхо-Михайловскій первокласный монастырь и его скитъ Феофанія. Монастырь сей современенъ св. равноапостольному князю Владимиру. Сочинєніє сіє на пользу означенаго монастыря. Того же монастыря ієромонахъ Евстратій Голованскій. К.: Тип. В. П. Давиденко, Михайловская улица, собств. дом, 1878. 215 с. + IX с.: іл.

<sup>29</sup> Лларіон Огієнко, митр. Українська Церква: Нарис із історії Української православної церкви / Додаток : Слово про Закон і Благодать: У 2т.: Т. 1–2. Вінніпег, 1982. С. 251.

<sup>30</sup> Кієво-Златоверхо-Михайловскій монастыр... 1889. С. 4.

8. Жиленко І. Синопис Київський. Хроніка 2000. К., Вип. 49-50. С. 497–595.
9. Закревський Н. Описание Киева: В 2 т. М.: Иждивен. Москов. археологического о-ва, 1868. Т. 1. 951 с. + 13 вкл.
10. Зверинский В. Материалы для историко-топографического исследования о Православных монастырях в Российской империи, с библиографическим указателем. Преобразование старых или учреждение новых монастырей с 1764-95 по 1 июля 1890 г. СПб., 1890. 413 с.
11. Инокентий Гизель. Синопис, или краткое собрание летописцев о начале Славяно-Российского народа и первоначальных князей Богоспасаемого града Киева, о житии святого благоверного великого князя Киевского и всея России первейшаго Самодержца Владимира, и о наследниках благочестивыя державы его Российской, даже до пресветлаго и благочестиваго государя нашего царя и великого князя Алексія Михайловича всея Великія, Малыя и Белья России Самодержца. К., Изд.: Киево-Печерской Лавры, 1674.
12. Іларіон Огієнко, митр. Українська Церква: Нарис із історії Української православної церкви. Додаток : Слово про Закон і Благодать: У 2т.: Т. 1 – 2. Вінніпег, 1982. 284 с.
13. Інокентій Гізель. Вибрані твори : у 3 т. Ін-т філософії ім. Г. Сковороди НАН України [та ін.]. Київ–Львів : Свічадо, 2009 2012. Т. 3 : [Дослідження та матеріали] / [З. Когут, Р. Пітч, Я. Стратій та ін.]. 2011. 449 с.
14. Інокентій Гізель. Києво-Могилянська академія в іменах, XVII-XVIII ст. : енциклопедичне видання. Київ : КМ Академія, 2001. URL: <https://vm.ukma.edu.ua/person/gizel/>
15. Києво-Златоверхо-Михайловській монастирь: Историческій очеркъ отъ основанія его до настоящаго времени. К. : Издание означеннаго монастыря, Тип. С. В. Кульженко, Ново-Елисаветинская ул., собств. д., 1889. 139 с.
16. Макарий Булгаков, митр. История Русской Церкви: В 9 т. М.: Изд. Спасо-Преображенскаго Валаамскаго монастыря, 1996, Т. 5. 560 с.
17. Максимович М. О Київскомъ Синописе (Письмо къ П.Г. Лебединцеву). Київскія Епархіальныя Ведомости. К., 1868. № 9. С. 354.
18. Мицик Ю. Феодосій Софонович – видатний представник історичної думки 17 ст. Український історичний журнал. К., 1977. № 12, С. 113–115.
19. Мыцык Ю. “Кройника” Феодосия Софоновича как исторический источник и памятник украинской историографии 17 в. Дп.: автореф.к.и.н., 1975 г. 23 с.
20. О Київскомъ Синописе. КЕВ. К., 1868. № 9. С. 353, 354.
21. Похилевич Л. Сказание о населенных местностях Киевской губернии. К.: Типогр. Киево-Печерской Лавры, 1864. 763 с.
22. Ричка В. Кройника Феодосія Софоновича. Київська Старовина. К., 1994. № 1. С. 103–104.
23. Сементовский Н. Киев его святыня и древности: 55 политипажей, изображ. виды Киева. К.: Тип. Г. Сементовского, 1864. IV + 242 с.
24. Сильвестр Косов, митр. Paterikon. КЕВ. 1875. № 4. С. 131–138; № 13. С. 424–438.

25. Стратій Я. Гізель. Філософська думка в Україні. Біобібліографічний словник. К., 2002. URL: <http://litopys.org.ua/fdm/fdm10.htm>
26. Феодосій Софонович, игум. Мучение св. великомученицы Варвары и повесть о преславных чудесах её. Труды КДА. К., 1894. № 12 (декабрь). С. 598–614.
27. Феодосій Софонович. Хроніка з літописців стародавніх / АН України, Археографічна комісія, Ін-т української археографії, Ін-т історії України. Підгот. тексту Ю. А. Мицика, В. М. Кравченка. К.: Наукова думка, 1992. 336 с.

## References:

1. *Berlinsky M.* (1991). History of the city of Kyiv. Kyiv.
2. *Vlasovsky I., prof.* (296). Essay on the history of the Ukrainian Orthodox Church: In 4 vols. Kyiv.
3. *Glazunov P.* (1888). Temples built by St. Vladimir and others in his time. Proceedings of the KDA. Kyiv.
4. *Golubev S., prof.* (1909). «The eight-year anniversary of the Kiev-Mikhailovsky Golden-roofed Monastery» (Speech delivered by the professor on July 13, 1908 at the solemn meeting on the occasion of the 800-year anniversary of the said monastery). In commemoration of the 800th anniversary of the Kiev-Mikhailovsky Zlatoverhoy Monastery, July 11, 1108 - July 11, 1908.
5. *De-Witte E.* (1903). Ancient memorial of the Kyiv-Mikhailovsky Zlatoverhoho Monastery. CHIONL. Kyiv.
6. *Yevhenii Bolkhovitinov, metropolitan.* (1995). Selected works on the history of Kyiv. Upor., vst. Art. and Tatyana Ananieva's applications. Kyiv.
7. *Evstratii Golovanskyi, hierom.* (1878). Kiev-Zlatoverho-Mikhailovsky first-class monastery and its hermitage Feofania. This monastery is contemporary with St. Equal-to-the-Apostles Prince Vladimir. The composition is for the benefit of the mentioned monastery. Hieromonk of the same monastery, Eustratii Golovansky. K.
8. *Zhilenko I.* (2000). Synopsis of Kyiv. Chronicle 2000.
9. *Zakrevskiy N.* (1868). Description of Kyiv: In 2 vols.
10. *Zverinsky V.* (1890). Materials for historical and topographical research on Orthodox monasteries in the Russian Empire, with a bibliographic index. Transformation of old or establishment of new monasteries from 1764-95 to July 1, 1890.
11. *Innocent Gisel.* (1674). Synopsis, or a short collection of chroniclers about the beginning of the Slavic-Russian people and the original princes of the God-saving city of Kiev, about the life of the holy and pious grand prince of Kiev and all Russia, the first autocrat Vladimir, and about the heirs of his pious state of Russia, even to the most holy and pious sovereign of our king and Grand Duke Alexey Mikhailovich, Sovereign of All Great, Small and White Russia.
12. *Hilarion Ohienko, metropolitan.* (1982). Ukrainian Church: Essay on the history of the Ukrainian Orthodox Church. Appendix: The Word of Law and Grace: In 2 vols.: Vol. 1-2.

13. *Innocent Gisel.* (2009, 2011). Selected works: in 3 volumes of the Institute of Philosophy named after H. Skovoroda of the National Academy of Sciences of Ukraine [etc.].
14. *Innocent Gisel.* (2001). Kyiv-Mohyla Academy in names, XVII-XVIII centuries. : encyclopedic edition. URL: <https://vm.ukma.edu.ua/person/gizel/>
15. Kyiv-Zlatoverho-Mikhaylovsky Monastery: Historical sketch from its foundation to the present time. (1889). Kyiv.
16. *Makary Bulgakov, metropolitan.* (1996). History of the Russian Church: In 9 vols.
17. *Maksymovich M.* (1868). About Kyiv Synopsis (Letter to P.G. Lebedyntsev).
18. *Mytsyk Yu.* (1977). Feodosiy Sofonovych – an outstanding representative of historical thought of the 17th century. Ukrainian historical journal. Kyiv.
19. *Mytsyk. Yu.* (1975). Feodosiy Sofonovych's «Kroynyk» as a historical source and monument of Ukrainian historiography of the 17th century. Dp.: autoref.k.y.n.
20. About Kiev Synopsis (1898). KEV. Kyiv.
21. *Pokhylevich L.* (1864). Legend of inhabited localities of Kyiv province. Kyiv.
22. *Rychka V.* (1994). Kroynik Feodosiy Sofonovych. Kyiv Antiquity. Kyiv.
23. *Sementovskiy N.* (1864). Kyiv's shrine and antiquities: 55 polytypes, images. views of Kiev. Kyiv.
24. *Sylvester Kosov, metropolitan.* (1875). Paterikon. KEV 1875.
25. *Stratius J. Gisel.* (2002). Philosophical thought in Ukraine. Biobibliographic dictionary. Kyiv. URL: <http://litopys.org.ua/fdm/fdm10.htm>
26. *Feodosiy Sofonovych, abbot.* (1894). The martyrdom of St. Great Martyr Varvara and the story of her glorious miracles. Proceedings of the KDA. Kyiv.
27. *Feodosiy Sofonovych.* (1992). Chronicle of Ancient Chroniclers / Academy of Sciences of Ukraine, Archaeological Commission, Institute of Ukrainian Archaeography, Institute of History of Ukraine. Preparation text by Yu. A. Mytsik, V. M. Kravchenko. Kyiv.



# Архієпископ Української Автокефальної Православної Церкви Йосип Оксіюк: спроба реконструкції життєпису у світлі нововиявлених фактів з біографії

Андрій Ковальов

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-143>

*Анотація:* Біографія останнього архієрея першого відродження Української Автокефальної Православної Церкви 1917-1930-х років архієпископа Йосипа Оксіюка, який прожив найдовше життя і буквально кілька місяців на дожив до проголошення відновлення Незалежності України 24 серпня 1991 року, залишається, напевно, найменш дослідженою, а ймовірні здогадки і чутки про долю владики помилками мандрують по енциклопедіях та довідниках. До появи цієї статті найрізноманітніші церковні енциклопедії та електронні довідники розходилися у версіях, щодо насамперед точного місця і навіть дати його смерті. Тому ми ставимо за мету з'ясувати та ввести в науковий обіг нововиявлені факти з життя владики Йосипа Оксіюка, з'ясувати, як репресивні органи СРСР змогли перетворити одного з лідерів українського церковно-визвольного руху міжвоєнного періоду, одного з чільних лідерів та архієреїв УАПЦ перетворити на богослова, який обслуговував інтереси Російської Православної Церкви в совєцькій Україні, як совєцькій окупаційній владі вдалося на багато років змусити замовкнути людину, яка в 1990-ті роки могла стати лідером нового, себто третього відродження автокефалії Української Православної Церкви. Очевидно, що історія не знає умовного способу, тому завжди недоречно писати, а як могла б скластися доля Української Автокефальної Православної Церкви, якби її не знищували та не переслідували російсько-більшовицькі окупанти в 30-ті роки. Чи винен Йосип Оксіюк, що його доля склалася саме так, – судити не нам. Ми навіть не можемо уявити, через яке пекло сталінських тюрем та концтаборів довелося пройти архієпископу Йосипу Оксіюку та тисячам священнослужителів Церкви-мучениці – Української Автокефальної Православної Церкви. Чи правильно вчинив архієпископ Йосип Оксіюк, що не підтримав Третього відродження УАПЦ та пропозиції протоієрея Володимира Яреми очо-

лити УАПЦ, – питання швидше риторичне. У 1990 році Йосипу Оксіюку вже було 96 років і очевидно, що заляканий совєцькими карателями і спецслужбами старець вже не мав ні фізичних, ні моральних сил на цей чин. Але навіть роки, проведені в сталінських концтаборах, не вбили у Йосипа Оксіюка любові до рідної української мови та рідної Української Православної Церкви. Він до кінця життя жив і творив з вірою в Христа та для користі Української Православної Церкви. Він залишив для нас великий масив богословських перекладів та статей, вінцем яких є переклад Нового Заповіту українською мовою. Нині на престолах усіх храмів Православної Церкви України лежить Євангеліє у перекладі архієпископа Йосипа Оксіюка та Патріарха Філарета (Денисенка), яке священнослужителі використовують під час богослужінь.

**Ключові слова:** Йосип Оксіюк, перекадач, богослов, Українська Автокефальна Православна Церква, УАПЦ, біографія, архієрей, переклад Нового Заповіту, єпископ Кам'янець-Подільський, архієпископ Лубенський, архієпископ Полтавський, Православний вісник, Журнал Московської Патріархії, Макарій Оксіюк, Василь Липківський, Філарет Денисенко, патріарх Філарет, Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор.

**Постановка наукової проблеми.** Біографія останнього архієрея першого відродження Української Автокефальної Православної Церкви 1917–1930-х років архієпископа Йосипа Оксіюка, який прожив найдовше життя і буквально кілька місяців на дожив до проголошення відновлення Незалежності України 24 серпня 1991 року, залишається, напевно, найменш дослідженою, а ймовірні здогадки і чутки про долю владики помилками мандрують по енциклопедіях та довідниках.

**Аналіз досліджень.** У сучасній українській церковно-історичній науці ніхто досі системно не займався вивченням біографії владики Йосипа Оксіюка. Хоча фрагментарно його біографію намагалися описувати історики Української Автокефальної Православної Церкви: м. В. Липківський, Є. Бачинський, о. В. Потієнко, о. М. Явдась, І. Власовський, о. Д. Бурко, В. Кохно, О. Зінкевич. У час совєцької окупації постать владики Йосипа Оксіюка, як і всіх діячів українського церковно-визвольного руху, була під забороною дослідження. Уже в часи відновлення незалежності України першу публікацію про життя владики Йосипа Оксіюка зробив С. Білокінь. Над вивченням біографії владики Йосипа Оксіюка в контексті вивчення загальної історії УАПЦ працювали: Д. Блажейовський, о. Ю. Мицик, А. Зінченко, А. Киридон, Т. Євсєєва, І. Гирич, А. Смирнов. Системно намагалися реконструювати біографію владики Йосипа Оксіюка, спираючись на матеріали його репресивної справи з ГДА СБУ, І. Преловська, І. Бухарева, В. Даниленко.

**Мета дослідження.** До появи цієї статті найрізноманітніші церковні енциклопедії та електронні довідники розходилися у версіях, щодо насамперед точного місця і навіть дати його смерті. Тому ми ставимо за мету

з'ясувати та ввести в науковий обіг нововиявлені факти з життя владики Йосипа Оксіюка, з'ясувати, як репресивні органи ССРСР змогли перетворити одного з лідерів українського церковно-визвольного руху міжвоєнного періоду, одного з чільних лідерів та архієреїв УАПЦ перетворити на богослова, який обслуговував інтереси Російської Православної Церкви в совєцькій Україні, як совєцькій окупаційній владі вдалося на багато років змусити замовкнути людину, яка в 1990-ті роки могла стати лідером нового, себто третього відродження автокефалії Української Православної Церкви.

**Виклад основного матеріалу.** Походив Йосип Оксіюк з українських етнічних земель, які за підсумками Другої світової війни все ж таки відійшли до Польщі. Народився він на Холмщині, у селі Луковисько, нині Люблінського воєводства, 22 вересня 1894 року<sup>1</sup> в багатодітній родині. Батько Федір Максимович Оксіюк і матір працювали вчителями місцевої гімназії. У родині Оксіюків було четверо дітей: Михайло, Йосип, Петро і Олександра<sup>2</sup>.

Старший брат Йосипа – Михайло Оксіюк (1884–1961), у чернецтві – Макарій. Закінчив Варшавське духовне училище, Холмську духовну семінарію, закінчив у 1911 році Київську духовну академію зі ступенем магістра богослів'я на кафедрі патрології. Став доцентом, а згодом і професором патрології. Викладав візантологію в Київському університеті та історію Візантії в Київському інституті народної освіти. У ранні роки совєцької окупації України був сторожем та двірником. Як знавець стародавніх мов, він з 1926 року працював завідувачем Відділу книгосховища бібліотеки Академії наук УСССР. У 1934–1941 роках працював у Київському обласному земельному відділі і Наркомземі УСССР. У травні 1942 року в Києві загинула його дружина, у липні 1942 року він був висвячений у сан священника<sup>3</sup>.

Михайло Оксіюк зробив зразкову кар'єру в Московському Патріархаті, у 1945 році був хіротонізований на єпископа Львівського і Тернопільського, став організатором Львівського собору 1946 року, під час якого відбулося приєднання греко-католицького духовенства Західної України до Російської Православної Церкви, а в 1951 році став предстоятелем Польської Православної Церкви, але не був визнаний на цій посаді Константинопольським Патріархатом<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Інформація з надгробку Йосипа Оксіюка.

<sup>2</sup> Бухарева І. В., Даниленко В. М., Окіпнюк В. М., Преловська І. М. Репресовані діячі Української Автокефальної Православної Церкви (1921–1939): біографічний довідник. К.: Смолоскип, 2011. С. 73

<sup>3</sup> Протоірей Ростислав Ярема. Львовский Церковный Собор 1946 года в свете торжества Православия в Западной Украине. К.: КИТ, 2011. С. 71–73.

<sup>4</sup> Ю. В. Данилець. Макарій. Енциклопедія Сучасної України: електронна версія [онлайн] / гол. редкол.: І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк та ін.; НАН України, НТШ. Київ: Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2017. URL: [https://esu.com.ua/search\\_articles.php?id=60654](https://esu.com.ua/search_articles.php?id=60654)

Петро Оксіюк (1896–1960), молодший брат Йосипа, став видатним українським ботаніком, професором та працював у керівництві Інституту ботаніки Академії наук УРСР<sup>5</sup>. Сестра Йосипа Оксіюка Олександра мешкала з чоловіком у Кривому Розі<sup>6</sup>.

Йосип Оксіюк обрав духовну кар'єру, слідом за старшим братом Михайлом вступив у 1910 році до Холмської духовної семінарії, де ректором тоді був архімандрит Діонісій (Валединський)<sup>7</sup> – майбутній митрополит Варшавський, Предстоятель Польської Автокефальної Православної Церкви і один з ініціаторів Другого відродження УАПЦ під час Другої світової війни. Холмську семінарію Йосип Оксіюк успішно закінчив у 1914 році. Далі навчається в Київській духовній академії, яку закінчує зі ступенем магістра богослів'я та став викладачем патології<sup>8</sup>.

У 1918 році в Кам'янці-Подільському заснований Український державний університет, до якого за часів Української Держави Гетьмана Скоропадського почали запрошувати молодих українських патріотичних викладачів. У 1919 році Йосип Оксіюк починає викладати тут історію Християнської Церкви на посаді приват-доцента. У Кам'янці-Подільському він став членом Українського Православного Кирило-Мефодіївського братства, яке було одним із осередків українського церковно-визвольного руху<sup>9</sup>. У цей час, наприклад, у братстві читав лекції із закликом боротьби за автокефалію УПЦ Володимир Чехівський, який згодом став одним із ідеологів Української Автокефальної Православної Церкви<sup>10</sup>.

У Кам'янці-Подільському Йосип Оксіюк активно почав займатися перекладом богослужбових книг українською мовою<sup>11</sup>.

У 1920 році більшовицькі окупанти перетворили Кам'янець-Подільський український державний університет на Інститут народної освіти, де Йосип

<sup>5</sup> Ніколаєнко С.М., Якубенко Б.Є., Григорюк І.П., Лакида П.І. Історія кафедри ботаніки Національного університету біоресурсів і природокористування України (1898–2018 рр.). Київ: Ліра-К, 2018. С. 54.

<sup>6</sup> Бухарева І. В., Даниленко В. М., Окіпнюк В. М., Преловська І. М. Репресовані діячі Української Автокефальної Православної Церкви (1921–1939): біографічний довідник. К.: Смолоскип, 2011. С. 73.

<sup>7</sup> Український Православний Календар на 1934 рік. 10-й рік видання. Варшава: Синодальна друкарня, 1934. С. 29.

<sup>8</sup> Бухарева І. В., Даниленко В. М., Окіпнюк В. М., Преловська І. М. Репресовані діячі Української Автокефальної Православної Церкви (1921–1939): біографічний довідник. К.: Смолоскип, 2011. С. 73.

<sup>9</sup> Бурко Д., *протопресвітер*. Українська Православна Церква вічне джерело життя. Саут-Бавнд-Брук, Нью-Джерсі: Видавничий фонд владика Мстислава, митрополита УАПЦ в Діяспорі, 1988. С. 319.

<sup>10</sup> ЦДАВО України. Ф. 3635. Оп. 1. Спр. 1. Арк. 50 зв.

<sup>11</sup> Явдась М., *протоієрей*. Українська Автокефальна Православна Церква 1921–1936. Мюнхен-Інгольштат, 1956. С. 59

Оксіюк викладав загальну історію. В університеті здобув наукове звання професора<sup>12</sup>. У 1922 році за активну українську позицію Йосипа Оксіюка звільняють з університету<sup>13</sup>.

У Кам'янці-Подільському Йосип Оксіюк одружується з Ніною Іларіонівною, а 1 липня 1921 року у них народжується донька Анастасія<sup>14</sup>.

14-30 жовтня 1921 року в Києві відбувається доленосний Перший Всеукраїнський Православний Собор, на якому була остаточно структурно оформлена Українська Автокефальна Православна Церква. За підсумками цього собору УАПЦ отримує свій єпископат та довершене інституційне оформлення.

Після Великодня 1922 року в Українській Автокефальній Православній Церкві Йосип Оксіюк приймає сан диякона, у травні 1922 року сан священника<sup>15</sup>.

За своє зразкове служіння та активну проповідь Христа отець Йосип Оксіюк був обраний на єпископа. На Трійцю, 4 червня 1922 року, до Кам'янця-Подільського з архіпастирським візитом прибули найпочесніший отець-митрополит Київський і всієї України Василь Липківський та архієпископ Вінницький Іоан Теодорович, які разом згідно з Першим правилом Святих Апостолів рукоположили на єпископа Кам'янець-Подільського священника Йосипа Оксіюка<sup>16</sup>.

У своїх спогадах видатний діяч українського церковно-визвольного руху голова Всеукраїнської Православної Церковної Ради каденції 1924-1926 років протодиякон Василь Потієнко так характеризував вл. Йосипа Оксіюка:

*«... з вищою духовною освітою, прекрасний єпископ, найкращий проповідник, «Золотоуст Української Церкви», вихованець митрополита Антонія Храповицького... У родинному житті був несамостій-*

<sup>12</sup> ГДА СБУ. Ф. 6. Спр. 67098-ФП. Т. 46; Бухарева І. В., Даниленко В. М., Окіпнюк В. М., Преловська І. М. Репресовані діячі Української Автокефальної Православної Церкви (1921–1939): біографічний довідник. К.: Смолоскип, 2011. С. 74.

<sup>13</sup> Мартирологія Українських Церков: У 4 т. Т.1. Українська Православна Церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України / Упоряд. і ред. О. Зінкевич, О. Воронин. Торонто, Балтимор: Українське видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. С. 946

<sup>14</sup> Бухарева І. В., Даниленко В. М., Окіпнюк В. М., Преловська І. М. Репресовані діячі Української Автокефальної Православної Церкви (1921–1939): біографічний довідник. К.: Смолоскип, 2011. С. 73.

<sup>15</sup> Бухарева І. В., Даниленко В. М., Окіпнюк В. М., Преловська І. М. Репресовані діячі Української Автокефальної Православної Церкви (1921–1939): біографічний довідник. К.: Смолоскип, 2011. С. 74.

<sup>16</sup> Листи В. Липківського до М. Борецького. Релігійне життя Поділля: Минуле і сучасне. Матеріали Всеукраїнської науково-теоретичної конференції 18 вересня 2008 р. Вінниця, 2008. Лист від 15 червня 1922 р. С. 314.

ний, перебував під впливом дружини Ніни Іларіонівни. Скромний до крайности. Іезуїтсько-мовчазний»<sup>17</sup>.

Як свідчить репресивна справа, що зберігається в Галузевому державному архіві Служби Безпеки України, невдовзі після хіротонії, у 1922 році, владика Йосип Оксіюк разом з іншими професорами Кам'янець-Подільського Інституту народної освіти заарештований і висланий за межі прикордонної смуги УССР<sup>18</sup>. Це підтверджує у своєму листуванні митрополит Василь (Липківський) до єпископа Миколи (Борецького)<sup>19</sup>.

На початку 1923 року Всеукраїнська Православна Церковна Рада направила Йосипа Оксіюка до Харкова. У серпні 1923 року він був обраний архієпископом Лубенським і керував Лубенською церковною округою до 1928 р<sup>20</sup>.

У лютому 1923 року ГПУ заборонило провідувати єпископу Миколі Борецькому, таких само заборон було застосовано, щодо єпископів Олександра (Ярещенка), Йосипа (Оксіюка), Степана (Орлика), Юрія (Жевченка) та інших<sup>21</sup>.

Прот. Демид Бурко свідчив, що архієпископ Йосип Оксіюк був глибоким ерудитом. У 1924-1925 роках він написав церковно-історичну монографію «Українська Православна Церква в княжі часи». На думку прот. Демида Бурка, рукопис цієї праці загинув у руках ГПУ. Отець Демид зазначає у своїх спогадах, що з інших праць Оксіюка збереглася частина перекладів з грецької мови українською Богослужбової Постової Тріоди і Тріоди Цвітної. У цих перекладах він проявив себе як першорядний знавець чинів Богослужіння і перекладач-стиліст, як пише Бурко. Також у цей час, за свідченням отця Демида Бурка, архієпископ Йосип Оксіюк написав трактат «Найдавніші канони в Церкві Христовій». Оригінал цієї праці зберігся в родичів владики Йосипа у Полтаві, де її бачив і читав у 1942 році о. Демид Бурко<sup>22</sup>.

<sup>17</sup> Моренець В.І. Церковно-визвольний рух на Чернігівщині в 1920-х роках / В.І. Моренець. Видавець ПП «Медобори-2006», 2016. С. 313.

<sup>18</sup> ГДА СБУ. Ф. 6. Спр. 67098-ФП. Т. 46. Арк. 30; Бухарева І. В., Даниленко В. М., Окіпнюк В. М., Преловська І. М. Репресовані діячі Української Автокефальної Православної Церкви (1921–1939): біографічний довідник. К.: Смолоскип, 2011. С. 74.

<sup>19</sup> Листи В. Липківського до М. Борецького. Релігійне життя Поділля: Минуле і сучасне. Матеріали Всеукраїнської науково-теоретичної конференції 18 вересня 2008 р. Вінниця, 2008. Лист від 15 червня 1922 р. С. 316.

<sup>20</sup> Бухарева І. В., Даниленко В. М., Окіпнюк В. М., Преловська І. М. Репресовані діячі Української Автокефальної Православної Церкви (1921–1939): біографічний довідник. К.: Смолоскип, 2011. С. 74; Блажейовський Д. Ієрархія Київської Церкви (861–1996). Львів: «Каменярь», 1996. С. 431.

<sup>21</sup> Зінченко А. Життя і служіння Митрополита Василя Липківського. К/: Дуліби, 2017. С. 191.

<sup>22</sup> Бурко Д., *протопресвітер*. Українська Православна Церква вічне джерело життя. Саут-Бавнд-Брук, Нью-Джерсі: Видавничий фонд владики Мстислава, митрополита УАПЦ в

У середовищі УАПЦ владику Йосип Оксіюк був надзвичайно авторитетним. Про його авторитет свідчить те, що він був обраний головою Вищого церковного суду і в січні 1925 року головував на засіданні, де розглядалася справа єпископів, що відхилилися в розкол під назвою «ДХЦ – Діяльна Христова Церква». Суд констатував відхід єпископів від УАПЦ і виключив їх зі складу УАПЦ<sup>23</sup>.

У 1927 року ЧК спробувала зробити самого владика Йосипа Оксіюка учасником розколу в середовищі УАПЦ. Щоб нанести дошкульного удару митрополитові Василю Липківському, чекісти вирішили протиставити йому головних захисників самого митрополита Василя і його однодумців – Володимира Чехівського і архієпископа Лубенського Йосипа Оксіюка. Владика Йосипа чекісти фактично використали в грі – протиставлення митрополита Василя Липківського і членів Всеукраїнської Православної Церковної Ради. Остаточний розрив між архієпископом Лубенським Йосипом Оксіюком і митрополитом Київським Василем Липківським відбувся після різкої критики митрополита з боку владика Йосипа Оксіюка з приводу рішення Василя Липківського дозволити хіротонію Євгена Бачинського, представника УАПЦ в Західній Європі, старокатолицьким єпископом. Липківський досить різко критикував позицію Оксіюка, назвав його «тихоновцем», «консерватором» і взагалі «чужою для автокефальної церкви людиною». У щотижневих зведеннях Секретного відділу ГПУ УССР, які зберігаються в Галузевому державному архіві Служби безпеки України, зроблено підсумок: з метою поглиблення розколу між Липківським і Оксіюком вжити заходів для поширення «окремої думки» архієпископа Лубенського до широкого загалу автокефалістів<sup>24</sup>. У червні 1927 року владика Йосип Оксіюк написав до митрополита Василя Липківського листа, де пояснив своє критичне ставлення до ідеї митрополита Василя дозволити Євгену Бачинському прийняти хіротонію від старокатолицького єпископа. Цей лист загалом має конструктивний характер, написаний з метою примирення<sup>25</sup>. Митрополит Василь відповів на лист архієпископа Йосипа і виклав

---

Діяспорі, 1988. С. 320–321.

<sup>23</sup> Митрополит Василь Липківський Історія Української Православної Церкви. Розділ VII: Відродження Української Церкви. Митрополит Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Том 4 / Упоряд. І. М. Преловська, І. В. Яворська. К.: Укр. Пропілеї, 2018. С. 189.

<sup>24</sup> Преловська І. М. Судово-слідчі документи НКВС УСРР 1920-1930-х рр. на митрополита Василя Липківського та пропам'ятні матеріали щодо вшанування його пам'яті в Україні та за кордоном. Митрополит Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Том 6 / Упоряд. І. М. Преловська, І. В. Яворська. К.: Укр. Пропілеї, 2018. С. 14–15.

<sup>25</sup> Митрополит Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Том 6 / Упоряд. І. М. Преловська, І. В. Яворська. К.: Укр. Пропілеї, 2018. С. 71–72.

йому свої аргументи у справі висвяти Євгена Бачинського<sup>26</sup>. Та все-таки митрополит Василь Липківський не благословив Євгену Бачинському рукопокладатися у старокатолицького єпископа.

Йосип Оксіюк брав участь у підготовці і проведенні Другого Всеукраїнського Православного Церковного Собору, який відбувся 17-30 жовтня 1927 року<sup>27</sup>. На Другому Всеукраїнському Православному Церковному Соборі більшовицьке ГПУ планувало усунути митрополита Василя Липківського з посади митрополита Київського і всієї України. Архієпископ Петро Ромоданов відверто заявляв, що митрополит Василь Липківський їм дуже заважає і митрополитом міг би бути архієпископ Лубенський Йосип Оксіюк або єпископ Уманський Костянтин Малюшевич<sup>28</sup>.

Напередодні Собору, 27 липня 1927 року архієпископ Йосип Оксіюк був включений до складу делегації від УАПЦ на чолі з митрополитом Василем Липківським та за участі архієпископа Костянтина Короткевича, єпископа Миколи Борецького, священника Костянтина Шарає, священника Івана Тарана й мирянина Миколи Кулиди для зустрічі з представниками уряду УССР, які мали надати дозвіл на проведення Другого Всеукраїнського Православного Церковного Собору<sup>29</sup>. Під час проведення Собору 19 жовтня 1927 року владика Йосип Оксіюк був включений до офіційної делегації УАПЦ до уряду УССР і був у її складі єдиним архієреєм разом з протоієреєм Миколою Нестеровським, мирянином Кирилом Орисенком, протоієреєм Павлом Дросенком, мирянином Кайтенком, миряноном Володимиром Чехівським, мирянином Іваном Потійком, протоієреєм Лукою Конотопом, священником Миколою Панкевичем, мирянином Тихоном Перервою, священником Іваном Тараном, миряноном Кулидою<sup>30</sup>.

<sup>26</sup> Митрополит Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Том 6 / Упоряд. І. М. Преловська, І. В. Яворська. К.: Укр. Пропілеї, 2018. С. 74–75.

<sup>27</sup> Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 17–30 жовтня 1927 року: Документи і матеріали / Ред. кол.: В. А. Смолій (співголова), П. С. Сохань (співголова), С. І. Білокінь, В. М. Даниленко, С. А. Кокін, О. О. Маврін (відп. секр.), Н. В. Маковська, Н. І. Миронець, І. М. Преловська; Упорядн.: С. І. Білокінь, І. М. Преловська, І. М. Старовойтенко. НАН України. Інститут української археографії та джерелознавства ім. М.С. Грушевського; Інститут історії України, Центр культурологічних студій. К., 2007. С. 572.

<sup>28</sup> Преловська І. Усунення митрополита Василя Липківського від церковного служіння: передумови і наслідки / І. Преловська. Служіння і спадщина Митрополита Василя Липківського: матеріали всеукраїнської наукової конференції. Київ, 17 листопада 2007 р. К., 2008. С. 89.

<sup>29</sup> Преловська І. М. Документальна спадщина митрополита УАПЦ Василя Липківського. Митрополит Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Том 3 / Упоряд. І. М. Преловська, І. В. Яворська. К.: Укр. Пропілеї, 2018. С. 57

<sup>30</sup> Преловська І. М. Документальна спадщина митрополита УАПЦ Василя Липківського. Митрополит Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Том 3 / Упоряд. І. М.

Напередодні Собору архієпископ Харківський Іоан Павловський запропонував владіці Йосипу Оксіюку висунути свою кандидатуру на посаду митрополита Київського і всієї України, на що Оксіюк зізнався Павловському, що дуже захворів на туберкульоз і вважав, що жити йому лишилося недовго<sup>31</sup>. Тоді у 33 роки владика Йосип навіть не уявляв, що Господь відміряв йому життя довжиною у 97 років.

У щотижневих зведеннях Секретного відділу ГПУ УССР, які зберігаються в Галузевому державному архіві Служби безпеки України, секоти називали архієпископа Йосипа Оксіюка найімовірнішим кандидатом на митрополита Київського<sup>32</sup>.

На Другому Всеукраїнському Православному Церковному Соборі владика Йосип Оксіюк був обраний по суті «третьою людиною» в УАПЦ – другим заступником митрополита Київського і всієї України Миколи Борецького, а першим заступником був обраний архієпископ Костянтин Малюшкевич<sup>33</sup>. Очевидно, відмова Оксіюка очолити УАПЦ – це був радше інстинкт самозбереження, адже академік Сергій Єфремов у своїх щоденниках згадує:

*«В. Липківського таки не обрано на митрополита. ГПУ заявило Соборові, що коли його оберуть, то зараз же він піде на заслання до Наримського краю; а якщо не оберуть, то зможе спокійно жити в Києві. Те ж самісіньке було заявлене і щодо Оксіюка. І Собор послухався»<sup>34</sup>.*

У 1928 році архієпископ Йосип Оксіюк очолює Полтавську єпархію УАПЦ. Згодом стає також правлячим архієреєм Миргородської церковної округи і має титул архієпископа Полтавського і Миргородського до 1933 року<sup>35</sup>. Хоча репресивна справа владики Йосипа Оксіюка вказує на те, що в

---

Преловська, І. В. Яворська. К.: Укр. Пропілеї, 2018. С. 59.

<sup>31</sup> Зінченко А. Життя і служіння Митрополита Василя Липківського. Київ: Дуліби, 2017. С. 198.

<sup>32</sup> Митрополит Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Том 6 / Упоряд. І. М. Преловська, І. В. Яворська. К.: Укр. Пропілеї, 2018. С. 85

<sup>33</sup> Бухарева І. В., Даниленко В. М., Окіпнюк В. М., Преловська І. М. Репресовані діячі Української Автокефальної Православної Церкви (1921–1939): біографічний довідник. К.: Смолоскип, 2011. С. 74; Митрополит Василь Липківський Історія Української Православної Церкви. Розділ VII: Відродження Української Церкви. Митрополит Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Том 4 / Упоряд. І. М. Преловська, І. В. Яворська. К.: Укр. Пропілеї, 2018. С. 209.

<sup>34</sup> Єфремов С. Щоденники. 1923–1929. К.: ЗАТ «Газета РАДА», 1997. С. 536.

<sup>35</sup> Блажейовський Д. Ієрархія Київської Церкви (861–1996). Львів: «Каменяр», 1996. С. 431; Мартирологія Українських Церков: У 4 т. – Т.1. Українська Православна Церква.

1930 році він ніби-то зрікся духовного сану, про що повідомив громадськість через газету «Вісті»<sup>36</sup>.

Далі всі довідники та енциклопедії викладають хід життя Йосипа Оксіюка зовсім уже тезово й туманно. За однією з версій, після фізичної ліквідації УАПЦ під тиском ГПУ він зрікся сану і працював на різних цивільних роботах – від літературного редактора і перекладача в державних видавництвах у Харкові<sup>37</sup> до працівника взуттєвого кооперативу в Полтаві. Інші дослідники вказують, що після фізичної ліквідації УАПЦ в 1930 році влаштувався працювати в адміністрації державних видавництв у Полтаві. Втім, всюди вказується, що в цей час Оксіюк жив надзвичайно бідно<sup>38</sup>.

Репресивна справа на владу Йосипа Оксіюка, яка зберігається у Галузевому державному архіві Служби безпеки України, дає нам відповідь на питання про подальшу долю владики Йосипа Оксіюка. Влітку 1934 року він намагається отримати паспорт для проживання в Харкові, проте отримав відмову і в 1935 році змушений був поїхати з Харкова. 16 січня 1936 року все ж отримав совєцький паспорт у Полтаві. Працював рахівником у бухгалтерії Полтавської артілі «Коопвзутремонт». Мешкав у Полтаві на вулиці Пушкінській, 78-б. За деяким свідченнями в цей час продовжував підпільне служіння.

3 березня 1937 року заарештований Харківським обласним управлінням НКВД УССР за нібито «*причетність до контрреволюційної націоналістичної організації церковників, створеної автокефальним архієпископом О. Яреценком*». 22 серпня 1937 року особливою нарадою при НКВД ССР репресований за статтями 54-10 (частина 1) і 54 – 11 так званого кримінального кодексу УССР до 8 років концентраційних таборів.

Перебував у засланні в північно-східних концентраційних таборах «Дальстрою» на Колімі. Спочатку на копальнях Ат-Урях та Туманному, а згодом був переведений до управління автотранспорту автобази №2 селища Атка. Після звільнення з концтабору 3 березня 1945 року був призначений бухгалтером управління автобази селища Атка «Дальстрою»<sup>39</sup>.

Журналіст Антон Скоропадський особисто поспілкувався з колегою Йосипа Оксіюка по «Православному віснику» протоієреєм Російської

---

Документи, матеріали, християнський самвидав України / Упоряд. і ред. О. Зінкевич, О. Воронин. Торонто, Балтимор: Українське видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. С. 946.

<sup>36</sup> ГДА СБУ. Ф. 6. Спр. 67098-ФП. Т. 46. Арк. 30

<sup>37</sup> Бухарева І. В., Даниленко В. М., Окіпнюк В. М., Преловська І. М. Репресовані діячі Української Автокефальної Православної Церкви (1921–1939): біографічний довідник. К.: Смолоскип, 2011. С. 74.

<sup>38</sup> Явдась М., протоієрей Українська Автокефальна Православна Церква 1921–1936. Мюнхен-Інгольштат, 1956. С. 59.

<sup>39</sup> ГДА СБУ. Ф. 6. Спр. 67098. ФП. Т. 46; ГДА СБУ. Ф. 6. Спр. 75523 – ФП.

Православної Церкви в Україні Анатолієм Затовським. Зараз йому 77 років, він і сьогодні служить у Києві в Макарівському храмі на Татарці. Він і розповів деякі подробиці того періоду життя Йосипа Оксіюка<sup>40</sup>.

Отже, 22 квітня 1945 року в Москві в Патріаршому Богоявленському соборі Російської Православної Церкви був хіротонізований на архієпископа Львівського і Тернопільського рідний брат Йосипа Оксіюка – Макарій. Хоча дослідник протоієрей Ростислав Ярема стверджує, що Макарій був рукоположений на єпископа в Києві<sup>41</sup>. Макарій став першим повоєнним Львівським єпископом РПЦ, якому відводилася незавидна і темна роль в підготовці так званого Львівського об'єднавчого собору 1946 року, а по суті – ліквідації Української Греко-Католицької Церкви. «Коли Макарія [у НКВД] запитали, що йому потрібно для роботи, то він насамперед сказав: «Потрібно, щоб звільнили мого брата і відправили його до Львова моїм помічником», – розповів протоієрей Анатолій Затовський<sup>42</sup>.

Саме таким чином Йосип Оксіюк і опиняється у Львові в липні 1946 року. У Львові мешкав на площі Богдана Хмельницького, 5. З 1 серпня 1946 року почав працювати у Львівсько-Тернопільському єпархіальному управлінні. Йосип Оксіюк став не тільки помічником і секретарем свого брата, але й співробітником заснованого саме у Львові «Православного вісника»<sup>43</sup>. Головним редактором «Православного вісника» вважався особисто єпископ Макарій (Оксіюк), а його брат Йосип Оксіюк числився секретарем видання. Нагляд за журналом здійснював уповноважений обласної Ради у справах РПЦ Вишневський. Статті, які готувалися до публікації, обов'язково таємно переглядалися і погоджувалися у Львівському обкомі КП (б) У. «Православний вісник» видавався українською мовою щомісячно в об'ємі 2-х аркушів, накладом у 5000 штук<sup>44</sup>. З часом зріс і об'єм і наклад видання.

Йосип Оксіюк особисто редагував багато текстів журналу і перекладав з російської мови українською. Відзначимо, що саме роботи Йосипа Оксіюка багато в чому сприяли становленню української мови як богословської. Він писав дуже багато статей під псевдонімами «Максимко», «Й.Ф.», та

<sup>40</sup> Скоропадський А., Ковальов А. На пропозицію очолити Церкву відповів: «Дайте мені спокійно померти». Журнал «Країна». 2022. №11 (614). С. 47–50.

<sup>41</sup> Протоієрей Ростислав Ярема. Львовский Церковный Собор 1946 года в свете торжества Православия в Западной Украине. К.: КИТ, 2011. С. 73.

<sup>42</sup> Скоропадський А. На пропозицію очолити Церкву відповів: «Дайте мені спокійно померти». Країна. 2022. №11. С. 47.

<sup>43</sup> Бухарева І. В., Даниленко В. М., Окіпнюк В. М., Преловська І. М. Репресовані діячі Української Автокефальної Православної Церкви (1921–1939): біографічний довідник. К.: Смолоскип, 2011. С. 73.

<sup>44</sup> Протоієрей Ростислав Ярема. Львовский Церковный Собор 1946 года в свете торжества Православия в Западной Украине. К.: КИТ, 2011. С. 74.

«Іван Федорович»<sup>45</sup> і не лише до «Православного вісника», а й до Журналу Московської Патріархії.

7 вересня 1960 року тоді вже повністю лояльного до совєцької влади Йосипа Оксіюка прокуратура реабілітувала<sup>46</sup>.

1968 року митрополит Київський і Галицький Філарет (Денисенко) вирішив і отримав дозвіл від влади, – перевезти редакцію «Православного вісника» до Києва. «Православний вісник» отримує новий статус – журнал Львівської єпархії стає головним всеукраїнським виданням Українського екзархату РПЦ. Йосип Оксіюк у якості відповідального редактора так само переїжджає до Києва, де отримує квартиру на Подолі в новому будинку на вулиці Почайнинській, 62. В академічному виданні «Звід пам'яток історії та архітектури» цей будинок вважається пам'яткою саме через проживання в ньому Йосипа Оксіюка, хоча, по суті, це звичайний 9-поверховий цегляний совєцький багатоквартирний будинок 1969 року побудови<sup>47</sup>.

*«Йосип Оксіюк продовжував дуже багато працювати, перекладати, писати тексти. Можна сказати, що весь журнал тримався на його досвіді та авторитеті»*, – розповідає протоієрей Анатолій Затовський. Він же додає, що після пережитих репресій Йосип Оксіюк був вкрай замкнутою людиною. *«У редакції пару разів намагалися заговорити про його минуле, але він просто відвертався до вікна і мовчав. Відтоді розмови про його минулу діяльність стали забороненими в редакції»*, – згадує о. Анатолій.

У 1985 році в УСССР побачила світ брошура під назвою «Православ'я на Україні» за редакцією кандидатів богослів'я І. Никитенка, М. Новосада і Й. Оксіюка. Вони трактували історію Православної Церкви в Україні зі становища Російської Православної Церкви, її повної залежності від Московської Патріархії<sup>48</sup>.

Також отець Анатолій Затовський розповів, що, окрім роботи в журналі, Йосип Оксіюк за дорученням митрополита Київського і Галицького Філарета (Денисенка) займався перекладом Біблії українською мовою.

<sup>45</sup> Бухарева І. В., Даниленко В. М., Окіннюк В. М., Преловська І. М. Репресовані діячі Української Автокефальної Православної Церкви (1921–1939): біографічний довідник. К.: Смолоскип, 2011. С. 75.

<sup>46</sup> Бухарева І. В., Даниленко В. М., Окіннюк В. М., Преловська І. М. Репресовані діячі Української Автокефальної Православної Церкви (1921–1939): біографічний довідник. К.: Смолоскип, 2011. С. 73.

<sup>47</sup> Звід пам'яток історії та культури України: Енциклопедичне видання: У 28 т. Кн. 1: Київ. Ч. 1: А – Л / Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін. К.: Голов. ред. Зводу пам'яток історії та культури при вид-ві «Українська Енциклопедія» ім. М. П. Бажана, 1999. С. 400.

<sup>48</sup> Мартирологія Українських Церков: У 4 т. Т. 1. Українська Православна Церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України / Упоряд. і ред. О. Зінкевич, О. Воронин. Торонто, Балтимор: Українське видавництво «Смолоскип» ім. В. Симоненка, 1987. С. 15.

Ігумен Пафнутій (Мусієнко) свідчив, що саме Йосип Оксіюк був перекладачем чотирьох Євангелій, які увійшли до перекладу Нового Заповіту українською мовою.

На наше прохання Патріарх Київський і всієї Руси-України Філарет (Денисенко) пригадав свою співпрацю з Йосипом Оксіюком і підтвердив, що той, окрім роботи у «Православному віснику», займався підготовкою перекладу Нового Заповіту українською мовою, а владика Філарет (Денисенко) цей переклад редагував, оскільки він нібито був переповнений «галицизмами»<sup>49</sup>.

Напередодні 1988 року Російська Православна Церква готувалася до відзначення 1000-ліття Хрещення Руси. Політбюро КПСС пішло на зустріч проханню Церкви і дозволило велике всесоюзне відзначення цього свята. А митрополит Київський і Галицький Філарет домігся від влади дозволу на друк Нового Заповіту українською мовою. У грудні 1987 року переклад Йосипа Оксіюка під редакцією митрополита Філарета передали до Львівської книжкової фабрики «Атлас», яка в березні – квітні 1988 року надрукувала перший наклад Нового Заповіту українською мовою<sup>50</sup>. З того часу переклад Оксіюка – Денисенка побачили десятки перевидань в Київській Патріархії УПЦ Київського Патріархату.

На другій сторінці Нового Заповіту в зеленій обкладинці українською мовою було написано:

*«На славу і честь Пресвятої, Єдиносущної, Животворящої і Нероздільної Тройці – Отця і Сина і Святого Духа. З благословення Святійшого Патріарха Московського і всієї Русі Пимена і благословення Високопреосвященного Екзарха всієї України Філарета, Митрополита Київського і Галицького видано цей Новий Завіт на духовну користь православновіруючих людей в зв'язку р 1000-літтям Хрещення Руси».*

Не було і мови про те, щоб вказати десь у книзі ім'я та прізвище колишнього єпископа УАПЦ і в'язня ГУЛАГу Йосипа Оксіюка.

З 1975 року Йосип Оксіюк уже не міг щодня бути присутнім в редакції у Київській Митрополії на Пушкінській 36, проте продовжував активно працювати вдома. Саме отець Анатолій Затовський за дорученням митрополита Філарета (Денисенка), возив Йосипу Оксіюку додому рукописи для роботи.

<sup>49</sup> Йосип Оксіюк – єпископ УАПЦ, який дожив до розвалу СРСР і відмовився очолити відроджену Українську Церкву. URL: <https://novynarnia.com/2022/05/03/josyp-oksiyuk/>.

<sup>50</sup> Новий Завіт Господа нашого Ісуса Христа. К.: Видання Екзарха всієї України Митрополита Київського і Галицького, 1988.

Ще у квітні-травні 1990 року Митрополія Української Православної Церкви з благословення митрополита Київського і Галицького, патріаршого Екзарха всієї України Філарета (Денисенка), накладом у 50 тисяч штук, видала брошуру російською мовою авторства Йосипа Федоровича Оксіюка «Уния. Исторический очерк»<sup>51</sup>.

*«Його закритість нікуди не поділася. Він виходив, брав рукопис, віддавав готову роботу, після чого я їхав. Ніякого особливого спілкування не було. Крім того, він взагалі ніде не бував, крім дому та Іллінської церкви, яка розташована на цій же [Почайнинській] вулиці», – згадує А. Затовський.*

На Преображення, 19 серпня 1989 року протоієрей Володимир Ярема разом зі священником Іваном Пашулею публічно оголосили про вихід Петропавлівської парафії у Львові з юрисдикції Російської Православної Церкви і переходу до Української Автокефальної Православної Церкви під омофор митрополита Мстислава (Скрипника), що означувало початок Третього відродження УАПЦ і активізацію українського церковно-визвольного руху.

Нам вдалося з'ясувати, що Йосип Оксіюк міг очолити відроджену УАПЦ в своєму статусі архієпископа. Про те свідчить настоятель Стрітенського храму на Львівській площі у Києві протоієрей Сергій Ткачук. У 1990 роки отець Сергій був близьким до тодішнього патріарха УАПЦ Димитрія (у миру – Володимира Яреми). Ось що він вперше розповів про події тих років.

*«Коли майбутній патріарх був ще протоієреєм, то він шукав можливості відновити єпископське спадкоємство від «старої» УАПЦ. Єдиним живим учасником собору 1927-го року в сані єпископа був Йосип Оксіюк. Саме до нього в Київ зі Львова і приїхав отець Володимир Ярема та запропонував Оксіюку очолити УАПЦ», – розповідає о. Сергій Ткачук. Втім, місія отця Володимира Яреми закінчилася нічим. «Оксіюк був явно заляканий радянською владою так, що вже й не думав ні про яку публічність. Єдине, що він сказав у відповідь на пропозицію очолити церкву: «Дайте мені спокійно померти». На цьому переговори закінчилися», – згадує о. Сергій.*

Незадовго до смерті Йосипа Оксіюка в 1991 році до нього в гості у квартиру на Почайнинській вулиці приїздив останній голова Українського Православного Братства імені митрополита Василя Липківського у США

<sup>51</sup> Оксіюк И. Ф. Уния. Исторический очерк. К.: Издание Украинской Православной Церкви, 1990. 39 с.

Валентин Кохно – син закатованого священника УАПЦ Микити Кохна. Кохно просив Оксіюка поговорити з ним про УАПЦ першого відродження і написати спогади. Гість зі США пропонував Йосипу Оксіюку фінансову або будь-яку іншу допомогу, але Йосип Оксіюк не захотів навіть розмовляти, він відвернувся і простояв весь час обличчям до вікна. Валентин Кохно втомився переконувати Оксіюка і просто покинув помешкання через нечемність господаря. Уже на вулиці його наздогнала донька Йосипа Оксіюка – Анастасія і просила вибачення за поведінку батька, мовляв після концтаборів та зречення сану Йосип Оксіюк не хотів більше говорити про своє життя<sup>52</sup>.

Помер Йосип Оксіюк 23 квітня 1991 року в Києві. Через його майже відлюдницьке життя подія пройшла абсолютно непоміченою. Про смерть останнього єпископа Першого відродження УАПЦ в ЗМІ не повідомлялося. Не були відомі навіть точні місце й дата смерті Йосипа Оксіюка. Деякі джерела вказували 2 березня, деякі 23 березня. Така ж плутанина вийшла і з місцем смерті. Деякі енциклопедії та довідники стверджують, що Оксіюк помер у Львові, інші - місцем його смерті вказують Варшаву. За сприяння Українського інституту національної пам'яті та громадської ініціативи «Історія УАПЦ» нам вдалося відшукати могилу архієпископа.

Відспівування пройшло в Іллінській церкві на Подолі, чин похорону очолив друг і співробітник Йосипа Оксіюка – протоієрей Анатолій Затовський. Похованням займалася дочка Йосипа Оксіюка – Анастасія Дубовик. Похований архієпископ Йосип Оксіюк у Києві на 84 ділянці, 14 ряді, місці – 31-а Берковецького цвинтаря<sup>53</sup>.

**Висновки.** Очевидно, що історія не знає умовного способу, тому зовсім недоречно писати, а як могла б скластися доля Української Автокефальної Православної Церкви, якби її не знищували та не переслідували російсько-більшовицькі окупанти в 30-ті роки. Чи винен Йосип Оксіюк, що його доля склалася саме так – судити не нам. Ми навіть не можемо уявити, через яке пекло сталінських тюрем та концтаборів довелося пройти архієпископу Йосипу Оксіюку та тисячам священнослужителів Церкви-мучениці – Української Автокефальної Православної Церкви. Чи правильно вчинив архієпископ Йосип Оксіюк, що не підтримав Третього відродження УАПЦ та не прийняв пропозиції протоієрея Володимира Яреми очолити УАПЦ, – питання швидше риторичне. У 1990 році Йосипу Оксіюку вже було 96 років

<sup>52</sup> Йосип Оксіюк – єпископ УАПЦ, який дожив до розвалу СРСР і відмовився очолити відроджену Українську Церкву. URL: <https://novynarnia.com/2022/05/03/josyp-oksiyuk/>.

<sup>53</sup> Лист Ритуальної служби Спеціалізоване комунальне підприємство «Спеціалізований комбінат підприємств комунально-побутового обслуговування» Виконавчого органу Київради (Київської міської державної адміністрації) до Директора Українського Інституту національної пам'яті А.Е. Дробовича від 28.07.2021 № 1245

і, очевидно, що заляканий совєцькими карателями і спецслужбами старець уже не мав ні фізичних, ні моральних сил на цей чин.

Але навіть роки, проведені в сталінських концтаборах, не вбили у Йосипа Оксіюка любові до рідної української мови та рідної Української Православної Церкви. Він до кінця життя жив і творив з вірою в Христа та для користі Української Православної Церкви. Він залишив для нас великий масив богословських перекладів та статей, вінцем яких є переклад Нового Заповіту українською мовою. Нині на престолах усіх храмів Православної Церкви України лежить Євангеліє в перекладі архієпископа Йосипа Оксіюка та Патріарха Філарета (Денисенка), яке священнослужителі використовують під час богослужінь.

### Список джерел і літератури:

1. *Новий Завіт Господа нашого Ісуса Христа*. К.: Видання Екзарха всієї України Митрополита Київського і Галицького, 1988.
2. *Блажейовський Д.* Ієрархія Київської Церкви (861–1996). Львів: «Каменяр», 1996. 568 с.
3. *Бурко Д., протопресвітер.* Українська Православна Церква вічне джерело життя. Саут-Бавнд-Брук, Нью-Джерсі: Видавничий фонд владики Мстислава, митрополита УАПЦ в Діяспорі, 1988. 395 с.
4. *Бухарева І. В., Даниленко В. М., Окінюк В. М., Преловська І. М.* Репресовані діячі Української Автокефальної Православної Церкви (1921–1939): біографічний довідник. К.: Смолоскип, 2011. 182 с.
5. ГДА СБУ. Ф. 6. Спр. 67098-ФП. Т. 46.
6. Другий Всеукраїнський Православний Церковний Собор УАПЦ 17–30 жовтня 1927 року: Документи і матеріали / *Ред. кол.: В. А. Смолій (співголова), П. С. Сохань (співголова), С. І. Білокінь, В. М. Даниленко, С. А. Кокін, О. О. Маврін (відп. секр.), Н. В. Маковська, Н. І. Миронець, І. М. Преловська; Упорядн.: С. І. Білокінь, І. М. Преловська, І. М. Старовойтенко.* НАН України. Інститут української археології та джерелознавства ім. М.С. Грушевського; Інститут історії України, Центр культурологічних студій. К., 2007. 698 с.
7. *Єфремов С.* Щоденники. 1923–1929. К.: ЗАТ «Газета РАДА», 1997. 848 с.
8. Звід пам'яток історії та культури України: Енциклопедичне видання: У 28 т. Кн. 1: Київ. Ч. 1: А – Л / *Редкол.: В. А. Смолій (голова) та ін.* К.: Голов. ред. Зводу пам'яток історії та культури при вид-ві «Українська Енциклопедія» ім. М. П. Бажана, 1999. 608 с.
9. *Зінченко А.* Життя і служіння Митрополита Василя Липківського. Київ: Дуліби, 2017. 335 с.
10. Йосип Оксіюк – єпископ УАПЦ, який дожив до розвалу СРСР і відмовився очолити відроджену Українську Церкву. URL: <https://novynarnia.com/2022/05/03/josyp-oksiyuk/>.

11. Лист Ритуальної служби Спеціалізоване комунальне підприємство «Спеціалізований комбінат підприємств комунально-побутового обслуговування» Виконавчого органу Київради (Київської міської державної адміністрації) до Директора Українського Інституту національної пам'яті А.Е. Дробовича від 28.07.2021 № 1245.
12. Листи В. Липківського до М. Борецького. Релігійне життя Поділля: Минуле і сучасне. Матеріали Всеукраїнської науково-теоретичної конференції 18 вересня 2008 р. Вінниця, 2008. Лист від 15 червня 1922 р.
13. Мартирологія Українських Церков: У 4 т. Т.1. Українська Православна Церква. Документи, матеріали, християнський самвидав України / Упоряд. і ред. О. Зінкевич, О. Воронин. Торонто, Балтимор: Українське видавництво «Смолооскип» ім. В. Симоненка, 1987. 1207 с.
14. Митрополит Василь Липківський Історія Української Православної Церкви. Розділ VII: Відродження Української Церкви. Митрополит Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Том 4 / Упоряд. І. М. Преловська, І. В. Яворська. К.: Укр. Пропілеї, 2018. 379 с.
15. Митрополит Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Том 6 / Упоряд. І. М. Преловська, І. В. Яворська. К.: Укр. Пропілеї, 2018. 465 с.
16. Моренець В.І. Церковно-визвольний рух на Чернігівщині в 1920-х роках. Видавець ПП «Медобори-2006», 2016.
17. Ніколаєнко С.М., Якубенко Б.Є., Григорюк І.П., Лакида П.І. Історія кафедри ботаніки Національного університету біоресурсів і природокористування України (1898–2018 рр.). Київ: Ліра-К, 2018.
18. Окснюк И. Ф. Уния. Исторический очерк. К.: Издание Украинской Православной Церкви, 1990. 39 с.
19. Преловська І. М. Документальна спадщина митрополита УАПЦ Василя Липківського. Митрополит Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Том 3 / Упоряд. І. М. Преловська, І. В. Яворська. К.: Укр. Пропілеї, 2018. 305 с.
20. Преловська І. М. Судово-слідчі документи НКВС УСРР 1920-1930-х рр. на митрополита Василя Липківського та пропам'ятні матеріали щодо вшанування його пам'яті в Україні та за кордоном. Митрополит Василь Липківський (1864–1937). Вибрані твори. Том 6 / Упоряд. І. М. Преловська, І. В. Яворська. К.: Укр. Пропілеї, 2018. 465 с.
21. Преловська І. Усунення митрополита Василя Липківського від церковного служіння: передумови і наслідки. Служіння і спадщина Митрополита Василя Липківського: матеріали всеукраїнської наукової конференції. Київ, 17 листопада 2007 р. К., 2008.
22. Протоірей Ростислав Ярема. Львовський Церковний Собор 1946 года в свете торжества Православия в Западной Украине. К.: КИТ, 2011. С. 71–73.
23. Скоропадський А., Ковальов А. «На пропозицію очолити Церкву відповів: «Дайте мені спокійно померти». Журнал «Країна». 2022. №11 (614). С.47-50.
24. Український Православний Календар на 1934 рік. 10-й рік видання. Варшава: Синодальна друкарня, 1934.
25. ЦДАВО України. Ф. 3635. Оп. 1. Спр. 1. Арк. 50 зв.
26. Ю. В. Данилець. Макарій. Енциклопедія Сучасної України: електронна версія [онлайн] / гол. редкол.: І. М. Дзюба, А. І. Жуковський, М. Г. Железняк та ін.; НАН

- України, НТШ. Київ: Інститут енциклопедичних досліджень НАН України, 2017. URL: [https://esu.com.ua/search\\_articles.php?id=60654](https://esu.com.ua/search_articles.php?id=60654)
27. Явдась М., протоієрей Українська Автокефальна Православна Церква 1921–1936. Мюнхен-Інгольштат, 1956. С. 59.

### References:

1. *Novyi Zavit Hospoda nashoho Isusa Khrysta*. – К.: Vydannia Ekzarkha vsiiei Ukrainy Mytropolyta Kyivskoho i Halytskoho, 1988
2. *Blazheiovskiy D. Iierarkhiia Kyivskoi Tserkvy (861-1996)*.–Lviv: «Kameniar»,1996.- 568 s.
3. *Burko D., protopresviter Ukrainska Pravoslavna Tserkva vichne dzherelo zhyttia*. – Saut-Bavnd – Bruk, Niu-Dzhersi: Vydavnychiy fond vladky Mstyslava, mytropolyta UAPTs v Diiaspori, 1988. – 395 s.
4. *Bukhariyeva I. V., Danylenko V. M., Okipniuk V. M., Prelovska I. M.* Represovani diiachy Ukrainskoi Avtokefalnoi Pravoslavnoi Tserkvy (1921–1939): biohrifichnyi dovidnyk. – К.: Smoloskyp, 2011. – 182 s.
5. HDA SBU. – F. 6. – Spr. 67098-FP. – Т. 46
6. *Druhyi Vseukrainskyi Pravoslavnyi Tserkovnyi Sobor UAPTs 17–30 zhovtnia 1927 roku: Dokumenty i materialy / Red. kol.: V. A. Smolii (spivholova), P. S. Sokhan (spivholova), S. I. Bilokin, V. M. Danylenko, S. A. Kokin, O. O. Mavrin (vidp. sekr.), N. V. Makovska, N. I. Myronets, I. M. Prelovska; Uporiadn.: S. I. Bilokin, I. M. Prelovska, I. M. Starovoitenko.* NAN Ukrainy. Instytut ukrainskoi arkhieohrafiy ta dzhereloznavstva im. M.S. Hrushevskoho; Instytut istorii Ukrainy, Tsentr kulturolohichnykh studii. – К., 2007. – 698 s.
7. *Iefremov S. Shchodennyky. 1923-1929*. – К.: ZAT «Hazeta RADA», 1997. – 848 s.
8. *Zvid pamiatok istorii ta kultury Ukrainy: Entsyklopedychne vydannia: U 28 t. – Kn. 1: Kyiv. – Ch. 1: A – L / Redkol.: V. A. Smolii (holova) ta in. – К.: Holov. red. Zvodu pamiatok istorii ta kultury pry vyd-vi «Ukrainska Entsyklopediia» im. M. P. Bazhana, 1999.–608s.*
9. *Zinchenko A. Zhyttia i sluzhinnia Mytropolyta Vasyliya Lypkivskoho/Arsen Zinchenko.*–Kyiv: Duliby,2017.– 335 s.
10. *Iosyp Oksiiuk – yepyskop UAPTs, yakyy dozhyv do rozvalu SRSR i vidmovyvsia ocholyty vidrodzhenu Ukrainsku Tserkvu [Elektronnyi resurs] / A. Kovalov, A. Skoropadskyy // Novynarnia. – 2022. – Rezhym dostupu do resursu: <https://novynarnia.com/2022/05/03/josyp-oksiyuk/>.*
11. *Lyst Rytualnoi sluzhby Spetsializovane komunalne pidpriemstvo «Spetsializovanyi kombinat pidpriemstv komunalno-pobutovoho obsluhovuvannia» Vykonavchoho orhanu Kyivrady (Kyivskoi miskoi derzhavnoi administratsii) do Dyrektora Ukrainskoho Instytutu natsionalnoi pamiaty A.E. Drobovycha vid 28.07.2021 № 1245*
12. *Lysty V. Lypkivskoho do M. Boretskoho // Relihiine zhyttia Podillia: Mynule i suchasne. Materialy Vseukrainskoi naukovy-teoretychnoi konferentsii 18 veresnia 2008 r. – Vinnytsia, 2008. - Lyst vid 15 chervnia 1922 r.*

13. *Martyrolohiia Ukrainskykh Tserkov: U 4 t. – T.1. Ukrainska Pravoslavna Tserkva. Dokumenty, materialy, khrystyianskyi samvydav Ukrainy / Uporiad. i red. O. Zinkevych, O. Voronyn. – Toronto, Baltymor: Ukrainske vydavnytstvo «Smoloskyp» im. V. Symonenka, 1987. – 1207 s.*
14. *Mytropolyt Vasyl Lypkivskiy Istoriiia Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvy. Rozdil VII: Vidrozhennia Ukrainskoi Tserkvy // Mytropolyt Vasyl Lypkivskiy (1864-1937). Vybrani tvory. Tom 4/ Uporiad. I. M. Prelovska, I. V. Yavorska. – K.: Ukr. Propilei, 2018. – 379 s.*
15. *Mytropolyt Vasyl Lypkivskiy (1864-1937). Vybrani tvory. Tom 6/ Uporiad. I. M. Prelovska, I. V. Yavorska. – K.: Ukr. Propilei, 2018. – 465 s.*
16. *Morenets V.I. Tserkovno-vyzvolnyi rukh na Chernihivshchyni v 1920-kh rokakh / V.I. Morenets. – Vydavets PP «Medobory-2006», 2016.*
17. *Nikolaienko S.M., Yakubenko B.Ie., Hryhoriuk I.P., Lakyda P.I. Istoriiia kafedry botaniky Natsionalnoho universytetu bioresursiv i pryrodokorystuvannia Ukrainy (1898-2018 rr.). Kyiv:Lira-K, 2018*
18. *Oksiuk Y. F. Ynia. Ystorycheskyi ocherk. – K.: Yzdanye Ukraynskoi Pravoslavnoi Tserkvy, 1990, - 39 s.*
19. *Prelovska I. M. Dokumentalna spadshchyna mytropolyta UAPTs Vasylia Lypkivskoho // Mytropolyt Vasyl Lypkivskiy (1864-1937). Vybrani tvory. Tom 3/ Uporiad. I. M. Prelovska, I. V. Yavorska. – K.: Ukr. Propilei, 2018. – 305 s.*
20. *Prelovska I. M. Sudovo-slidchi dokumenty NKVS USRR 1920-1930-kh rr. na mytropolyta Vasylia Lypkivskoho ta propamiatni materialy shchodo vshanuvannia yoho pamiaty v Ukraini ta za kordonom // Mytropolyt Vasyl Lypkivskiy (1864-1937). Vybrani tvory. Tom 6/ Uporiad. I. M. Prelovska, I. V. Yavorska. – K.: Ukr. Propilei, 2018. – 465 s.*
21. *Prelovska I. Usunennia mytropolyta Vasylia Lypkivskoho vid tserkovnoho sluzhinnia: peredumovy i naslidky / I. Prelovska // Sluzhinnia i spadshchyna Mytropolyta Vasylia Lypkivskoho: materiialy vseukrainskoi naukovoï konferentsii. Kyiv, 17 lystopada 2007 r. – K., 2008.*
22. *Protoirej Rostislav Jarema. L'vovskij Cerkovnij Sobor 1946 goda v svete torzhestva Pravoslavija v Zapadnoj Ukraine. – K.: KIT, 2011 – S. 71-73. – s. 320*
23. *Skoropadskiy A., Kovalov A. «Na propozytsiiu ocholyty Tserkvu vidpoviv: «Daite meni spokiino pomerty» / A. Skoropadskiy, A. Kovalov. // Zhurnal «Kraina». – 2022. – №11 (614). – S. 47–50.*
24. *Ukrainskyi Pravoslavnyi Kalendar na 1934 rik. – 10-y rik vydannia. – Varshava: Synodalna drukarnia, 1934.*
25. *TsDAVO Ukrainy. – F. 3635. – Op. 1. – Spr. 1. – Ark. 50 zv.*
26. *Iu. V. Danylets. Makarii // Entsyklopediia Suchasnoi Ukrainy: elektronna versiiia [onlain] / hol. redkol.: I. M. Dziuba, A. I. Zhukovskiy, M. H. Zhelezniak ta in.; NAN Ukrainy, NTSh. Kyiv: Instytut entsyklopedychnykh doslidzhen NAN Ukrainy, 2017. URL: [https://esu.com.ua/search\\_articles.php?id=60654](https://esu.com.ua/search_articles.php?id=60654)*
27. *Iavdas M., protoiirei Ukrainska Avtokefalna Pravoslavna Tserkva 1921-1936. – Miunkhen- Inholshdt, 1956. - S. 59..*



*Архієпископ Йосип Оксіюк*



*Президія Всеукраїнської Православної Церковної Ради, 1927 року*

*Сидять зліва: протоієрей Леонтій Юнаків – голова ВПЦР, архієпископ Йосип Оксіюк, архієпископ Микола Борецький – митрополит Київський і всієї України, архієпископ Костянтин Малюшкевич, заступник голови ВПЦР, єпископ Марко Грушевський – в.о. секретаря ВПЦР. Стоять зліва: єпископ Яків Чулаївський, Володимир Чехівський, протоієрей Леонід Карпов, Степан Кобзар.*



*У центрі – архієпископ Йосип Оксіук серед учасників Другого Всеукраїнського Православного Собору УАПЦ, третій зліва від нього митрополит Київський і всієї України Василь Липківський.*





*Архієпископ Львівський і Тернопільський Макарій (Оксіук).*



*Професор Петро Оксіюк*



*Митрополит Київський і Галицький Філарет (Денисенко)*



*Протоієрей Анатолій Затовський*



*Надгробок на могилі Архієпископа Йосипа Оксіюка та його дружини Ніни Іваріонівни*

# Асноўныя перадумовы Ферара-Фларэнтыйскай Уніі як прадвесніка заняпаду Візантыі

Рожков Олександр Олегович

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-144>

**Анотацыя:** Візантыя, як і любое дзяржаўнае ўтварэнне, не магло існаваць вечнасьць. Праблемы, якія скопліваліся (у адкрытым ці схаваным выглядзе) без вырашэння дзесяцігоддзямі, працягвалі бы працэс раскладання гэтага сацыяльнага інстытуту. Кульмінацыяй працэсу паступовай гібелі Візантыйскай Імперыі стала нават не падзенне Канстантынопаля 29 траўня 1453-га году, а тая агонія, у якой існавала дзяржава апошнія два-тры дзесяцігоддзі свайго існавання. Найбольш яскрава гэтую агонію падкрэслівала спроба заключыць царкоўную ўнію з каталіцкім Захадам дзеля атрымання палітычнай дапамогі. Але, як паказа гісторыя, гэтай дапамогі не было, а вяртанне назад у праваслаўе не выратавала дзяржаву. Гэты сымбалізм быў успрыняты даволі хутка ва ўсходніх славянаў: Маскавіты звязвалі падзенне імперыі выключна са з'явай апастасіі, што стала падмуркам не толькі да самаабвясчэння імі аўтакефаліі свайго царквы, но і фармаваннем уяўленняў аб свайго рэлігійнай выключнасці ў выглядзе ідэалагемы «Масква – 3 Рым; Масква - Катэхон», якая выкарыстоўвалася як і ў мінушчыне (напрыклад, падчас працэсу анталагізацыі і сакралізацыі «рускай формы» набажэнстваў стараверамі падчас расколу рускай царквы ў XVII ст.), так і сучаснасці (напрыклад, творы такіх філосафаў як В. Траснікоў, А. Дугін, якія выкарыстоўваюць гэтыя ідэалагемы для падкрэслівання перавагі «русского мира»). З улікам гэтага бачыцца неабходным правесці даследаванне, у межах якога было бы высветлена, што прывяло сярэднявечных грэкаў да таго адчаю, што яны вырашалі адмовіцца ад айцоўскай веры. Якія ўмовы вымусілі грэкаў пайсці на такі радыкальны крок, што апынуўся не толькі вянцом канца Візантыі, але і стаў прычынай заганарэння Маскавітаў? Паспрабуем дасць на гэтае пытанне шырокі адказ.

**Ключовыя слова:** Ферара-Фларэнтыйская ўнія, заняпад Візантыі, сацыяльна-эканамічныя перадумовы, сацыяльна-палітычныя перадумовы, сацыя-культурныя перадумовы.

**Постановка науковай праблеми та іі значення:** Актыўнае выкарыстанне падзеяў царкоўнай гісторыі XV ст. у якасці сродкаў міфабудаўніцтва сучаснай расійскай прапаганды актуалізуе наноў неабходнасць больш падрабязнага вывучэння гэтага адрэзка часу з мэтай далейшай дэканструкцыі наратываў, што зневажаюць статус іншых праваслаўных цэркваў, і, як следства, падтрымкі суіснавання ў міру ўсіх праваслаўных абшчынаў. Таксама актуальным апынаецца і вывучэнне саміх перадумоў Ферара-Фларэнтыйскага сабору, т. я. менавіта іх разуменне дазволіць атрымаць найбольш дакладныя веды аб стане, у якім знаходзілася Праваслаўная Царква ў Візантыі на яе заходзе.

**Аналіз дослідаў пастаўленай праблеми:** Апісанне царкоўных рэаліяў разглядаемага перыяду найбольш падрабязна было прыведзена ў творах архім. Амвросія, Я. Меяндорфа, В. Ражкова. Агульныя пытанні па гісторыі Візантыі, якія дазваляюць асветліць шэраг перадумоў Ферара-Фларэнтыйскай уніі, разглядаюцца ў творах С. Рансімэна, П. Ястрабецкай, С. Карпава. Аналіз перадумоў падзеяў XV-ст. з пункту гледжання геапалітыкі быў прадстаўлены Ю. Петрасянам. Э. Лютвак закрануў пытанні «рамейскай» і «грэцкай» індэнтывнасцяў як фактараў, якія прывялі да заняпаду імперыі.

**Мета та завдання статті:** Мэта артыкула заключаецца ў выяўленні шэрага падзеяў і працэсаў, якія сталі асноўнымі перадумовамі хуткага заняпаду Візантыйскай Імперыі і Ферара-Фларэнтыйскай уніі, як праявы працэсу гэтага заняпаду. Для дасягнення гэтай мэты неабходна забяспечыць наступны шэраг задач: прааналізаваць сацыяльна-эканамічны стан Імперыі напярэдадні разглядаемых падзеяў; прааналізаваць сацыяльна-палітычны стан Імперыі; прааналізаваць сацыякультурны стан Візантыйскага грамадства ў разглядаемы перыяд.

**Віклад асноўнага матэрыялу.**

**Сацыяльна-эканамічныя перадумовы:** Разважаючы аб прадумовах царкоўнай уніі як «вянца канца», варта звярнуць увагу на сацыяльна-эканамічны фактар, т. я. ініцыятыва падобнага кшталту магла ўзнікнуць толькі пры вызначаным палітычным стане, які з'яўляецца наступствам шэрага сацыяльна-эканамічных працэсаў, што маглі цягнуцца гадамі, паступова раскладаючы Візантыю як дзяржаўнае ўтварэнне.

Але перш чым прыйсці да аналізу эканамічных перадумоў, трэба даць кароткую характарыстыку геапалітычнаму становішчу Візантыйскай Імперыі ў перыяд высокага-позняга сярэднявечча. У эканамічным сэнсе тая тэрыторыя, якую займала Візантыя ў гэты час (Малая Азія і Балканскі паўвостраў), нягледзячы на малую пасяўную плошчу (гарыстая мясцовасць непрыдатная для вядзення сельскай гаспадаркі; Егіпет - карміцелька Еўропы - быў страчаны раней), была дастаткова важнай, т.я. да з'яўлялася транзітнай зонай - мноства гандлёвых шляхоў праходзіла праз

праліў Басфор. У некаторым сэнсе Канстанцінопаль быў цэнтрам марскога гандлю ў тую эпоху<sup>1</sup>.

Аднак у XII стагоддзі Візантыя, страціўшы шэраг тэрыторый, страціла таксама шэраг пунктаў, якія былі важнымі гандлёвымі кропкамі і дзе праводзіліся рэгулярна шырокія кірмашы: Кесарыя, Сіс, Севастыя, Ікон. Шэраг такіх кропак хоць і застаўся ва ўладаннях Візантыйскай Імперыі (Антыёхія, Тарс, Трапезунд, Фесалонікі) аднак яны знаходзіліся ў непасрэднай блізкасці да фактычнай мяжы імперыі, з-за чаго падвяргаліся частым набегам непрыяцеляў<sup>2</sup>. Разам з тым былі страчаны асноўныя пашы на тэрыторыі Малой Азіі, што таксама адбівалася неспрыяльна на эканоміцы Візантыйскай Імперыі. Страта ж асноўных пакладаў медзі, жалеза, волава і шэрагу кавальскіх цэнтраў імперыі (адзін з якіх знаходзіўся ў Севастыі) спрыяла не толькі пагаршэнню агульнага становішча эканомікі Візантыйскай Імперыі, але таксама і пагаршэнню забеспячэння войска неабходнай амуніцыяй, што накладвала дадатковую эканамічную нагрузку.

Але нягледзячы на гэта, Візантыя працягвала валодаць шэрагам тавараў, якія былі вельмі рэдкія на еўрапейскім рынку. Да іх можна аднесці не толькі традыцыйна выгадуемыя сельскагаспадарчыя культуры (розныя гатункі вінаграда, з якіх потым выраблялася віно; алівы) і прадукты харчавання (морапрадукты) [19], але і больш рэдкія тавары, напрыклад, шоўк, які грэкі не толькі закуплялі ў кітайцаў (але трэба ўлічваць, што, хоць і праз Візантыйскую Імперыю праходзіў часткова вялікі шаўковы шлях, аднак больш усходнія часткі гэтага гандлёвага шляху кантралявалі супернікі імперыі), але таксама і выраблялі, т.я. яшчэ ў VI стагоддзі пры падтрымцы Юстыніяна I быў ажыццёўлены акт незаконнага вывазу (дэ-факта кантрабанды) чарвякоў-шаўкапрадаў праз рэгіён Согдзія (знаходзіўся на тэрыторыі сучаснага Ўзбекістана, Таджыкістана, Кыргызстана, а таксама часткова Казастана) і Паўночны Каўказ, што дазволіла стаць грэкам манапалістамі ў вытворчасці шоўку на тэрыторыі Еўропы. «Фабрыкі» па вытворчасці шоўку знаходзіліся ў Канстанцінопалі, Фівах, Антыёхіі<sup>3</sup>. Таксама варта згадаць аб іншых рэдкіх таварах, пастаўшчыком якіх на еўрапейскі рынак была Візантыя: усходнія вострыя прыправы, араматычныя сродкі (духі)<sup>4</sup>.

Але, нягледзячы на гэта, статус абсалютнага гандлёвага гегемона ў Міжземным і Чорным морях (г.зн. фактычная манаполія, а значыць, адсут-

<sup>1</sup> Банников, А. В., Морозов М. А. *Византийская армия (IV-XII вв.)*. СПб.: Евразия, 2013. 688 с.

<sup>2</sup> Meyendorff, J. Was There an Encounter between East and West at Florence?. *Christian Unity. A Council of Ferrara-Florence 1438/39—1989* (Leuven: G. Alberigo). 1991. P.153-175.

<sup>3</sup> Глушков, В. В. *Византия и Европа: анализ цивилизационного слома. Актуальні проблеми політики*. 2014. №51. С. 408-418.

<sup>4</sup> Банников, А. В., Морозов М. А. *Византийская армия (IV-XII вв.)*. СПб.: Евразия, 2013. 688 с.

насць канкурэнцыі) хоць і дазваляў падтрымліваць эканоміку Візантыі на плаву, аднак пры з'яўленні больш развітага канкурэнта ў рэгіёне магло абрынуць эканамічную, такім чынам, і палітычную магутнасць базілеўсаў<sup>5</sup>. Менавіта гэта і адбылося ў XII стагоддзі.

У X-XI стагоддзях на тэрыторыі каталіцкага Захаду пачалі ўзнікаць своеасаблівыя «афшорныя зоны», якія з-за эканамічных уліванняў набывалі ўсё большую і большую вагу (аж да таго, што яны маглі дазволіць сабе даваць грошы ў пазыку лідэрам еўрапейскіх дзяржаў). Сярод іх і былы экзархат Візантыйскай Імперыі - Венецыя<sup>6</sup>, і такі горад як Генуя (цэнтр Рэспублікі Святога Георгія). За кошт свайго эканамічнага развіцця дадзеныя гарады-дзяржавы мелі не толькі моцную эканамічную базу, але таксама і флот (які быў у Еўропе самым прагрэсіўным).

І на флоце трэба спыніцца асобна. Бо флот Візантыі з'яўляецца яркім маркерам адной з фундаментальных праблем, якая таксама дастаткова моцна ўплывала на эканамічны стан Візантыі, а менавіта карупцыі. Карупцыя з'яўляецца натуральным следствам манополіі ў эканамічным сектары (якой валодала Візантыйская дзяржава дастаткова працяглы перыяд часу). У свой час амерыканскі даследчык Р. Клітгард пабудаваў наступную формулу ўзнікнення карупцыі: карупцыя з'яўляецца следствам існавання эканамічнай манополіі дзяржавы ў той ці іншай сферы (у выпадку з Візантыяй у сектары эканомікі ўплыў дзяржавы быў значны: дзяржава рэгулявала працэнтныя стаўкі, дзейнасць гандлёвых гільдый, узровень цэн на шэраг тавараў, вытворчасць шоўку<sup>7</sup>) пры наяўнасці пашыранай свабоды дзеяння чыноўнікаў і немагчымасці іх падсправаздачнасці<sup>8</sup>. Свабода дзеянняў чыноўнікаў і нізкая ступень іх падсправаздачнасці былі тыповымі для вялікіх дзяржаў эпохі сярэдніх вякоў (што вяло не толькі да таго, што вялізная частка бюджэту не трапляла ў дзяржаўную казну, але таксама і да з'явы крадзяжу дзяржаўнай уласнасці; напрыклад, напярэдадні 4-га крыжовага паходу 1204-га года Візантыя засталася, фактычна, без флота, бо тагачасны флатаводзец Візантыі дзеля ўласнай выгады распрадаваў не толькі караблі, але таксама неабходныя рэсурсы для рамонту тых караблёў, якія меліся на дадзены момант<sup>9</sup>)<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Глушков, В. В. Византия и Европа: анализ цивилизационного слова. Актуальні праблемы палітыкі. 2014. №51. С. 408-418.

<sup>6</sup> Runciman, S. The fall of Constantinople. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 280 p.

<sup>7</sup> Коррупция в Византии: дело о подкупе вселенских судей ромеев. URL: <https://wiselawyer.ru/poleznoe/23417-korrupciya-vizantii-delo-podkupe-vselenskikh-sudej-romeev>

<sup>8</sup> Византийская империя. spcl.nsc.ru URL: <http://www.spcl.nsc.ru/history/descr/visa.htm>

<sup>9</sup> Late Roman Silk: Smuggling and Espionage in the 6th Century CE. Philolog Retrieved from: [https://archive.is/20130626180730/http://traumwerk.stanford.edu/philolog/2011/08/byzantine\\_silk\\_smuggling\\_and\\_e.html#selection-461.0-461.62](https://archive.is/20130626180730/http://traumwerk.stanford.edu/philolog/2011/08/byzantine_silk_smuggling_and_e.html#selection-461.0-461.62)

<sup>10</sup> Кучма, В. В. Военная организация Византийской империи. СПб.: Алетейя, 2001. 426 с.

Трэба таксама адзначыць, што з-за асаблівасці царкоўна-дзяржаўных адносін у Візантыі (калі царква з'яўлялася фактычна адным з інстытутаў дзяржавы) і такога ўкладу як «сімфанія», дадзеныя праблемы, характэрныя для візантыйскай бюракратыі, распаўсюджваліся і на клір<sup>11</sup>.

Але варта звярнуць увагу наступнае адрозненне ад Заходняй Еўропы: Візантыя атрымала ў спадчыну дзяржаўную сістэму рымскага права, якая з цягам часу мадэрнізавалася, аднак кардынальна не мянялася, з-за гэтага дзяржава была напоўнена, дэ-юрэ, не асобнымі феадаламі, а вялікім мноствам дзяржаўных чыноўнікаў, якія маюць свае тытулы.

Аднак з-за агучнага вышэй самаўпраўнасці чыноўнікаў, выкліканага слабым узроўнем развіцця шляхоў сувязі і зносінаў (нягледзячы на якасць дарог Візантыі, яны аднак не дазвалялі прымацца рашэнням таксама эфектыўна, як на сучасным этапе), сітуацыя атрымлівалася патавая: чыноўнікі шукалі шляхі атрымання максімальнай выгады на усіх узроўнях (т. к. заробкі чыноўнікаў былі маленькімі, выдаткі на актуальную ў той час «куплю пасада» былі велізарныя, што патрабавала хуткую рэалізацыю пасады і прымушала да крадзяжу<sup>12</sup>), што на вышэйшых узроўнях чынавенства вылівалася ў плаценне вялізнай сеткі інтрыг, следствам чаго з'яўлялася нестабільнасць візантыйскага пасада (што ніяк не магло адбівацца станоўча на агульным стане дзяржавы). Пераход да візантыйскай формы феадалізму (рэжым, пры якім базілеўс абапіраўся не колькі на чыноўнікаў, большая частка якіх была скасавана, але на землеўладальніцкую шляхту, якая была звязана з імператарам крэўнымі сувязямі) быў ажыццёўлены толькі пры дынастыі Комнінаў, што кардынальна сітуацыю не змяніла.

У такіх умовах, калі дзяржава і яе інстытуты «раскладаліся» знутры, імперыя з'яўлялася вельмі ўразлівай і любая спроба знішчыць адзіны стабільны шлях паступлення сродкаў у казну - гандаль - магла быць пачаткам канца. Аднак такая памылка здарылася пры Аляксеі I Комніне, які ў 1082-м годзе з мэтай атрымання падтрымкі флоту венецыянцаў выдаў ім хрысавулу («Залатую Буду») – дакумент, які пацвярджае прывілей венецыянцаў<sup>13</sup>. Гэты прывілей вызваляў венецыянскіх купцоў ад выплаты падаткаў (у адрозненні нават ад купцоў-грэкаў, якія плацілі дастаткова вялікія пошліны за праход праз Баспор), тым самым стварыўшы спрыяльныя ўмовы для пашырэння

<sup>11</sup> Коррупция в Византии: дело о подкупе вселенских судей ромеев. URL: <https://wiselawyer.ru/poleznoe/23417-korruptsiya-vizantii-delo-podkupe-vselskikh-sudej-romeev>

<sup>12</sup> Рожков, В. Очерки по истории Римо-Католической Церкви. Часть I. М.: Колокол, 1994. 305 с.

<sup>13</sup> Дворкин А. П. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 2005. 1021 с.

сваіх эканамічных амбіцый у Чорным моры. Аднак гэта прывяло да нездаровай канкурэнцыі: італьянскія купцы сталі выцясяняць грэцкіх купцоў (якія з-за мноства падаткаў, памер якіх быў выкліканы тым, што вялікая частка сродкаў не даходзіла да казны з прычыны карупцыі) з міжземнаморскага рынку, тым самым яшчэ горш пагаршаючы становішча Візантыйскай Імперыі. Капітал Імперыі Рамееў стаў вывозіцца ў Заходнюю Еўропу.

Спробы вярнуць усё ў ранейшы стан у грэкаў не мелі поспеху, што прывяло толькі да яшчэ большых прывілеяў для Венецыі, якая атрымала нават уладанні на тэрыторыі Канстанцінопаля. Такое становішча спраў пагаршала эканоміку Візантыі яшчэ мацней, напальвала страсці ў дзяржаве ў гэтай жа ступені, што нярэдка перарастала ва ўсялякія пагромы мясцовым насельніцтвам кварталаў лацінян з мэтай атрымання нажывы і ліквідацыі ліхвяроў (бунт 1181-га года<sup>14</sup>), што паніжала статус купцоў (кажучы сучаснай мовай: Візантыя сама сабе пагаршала інвестыцыйны клімат) і таксама вяло да пераходу ініцыятывы да італьянскіх купцоў.

Да гэтага варта дадаць і тое, што грэкі, хоць і атрымалі ў спадчыну сістэму рымскага права, аднак яны не маглі яго далей развіць, з-за чаго яно пачало выраджацца: дамовы было прасцей заключаць не па законе, а па «фармальным правілах» пры наяўнасці шэрагу сведак, дагаворы забяспечваліся «няўстойкай», што вяло да росту %-ых абавязацельстваў, што з'яўлялася фактарам дэматываючым, што таксама дрэнна адбівалася на развіцці вытворчасці і цэнтраў гандлю, а сяляне бяднелі з-за сістэмы проній.

Паўторна такая памылка паўтарылася з горадам-дзяржавай Генуя. Міхаіл VIII Палеолаг з мэтай атрымання ўлады і захопу Канстанцінопаля вырашыў звярнуцца па дапамогу да горада Генуя, т.я. яму для ажыццяўлення плана неабходны быў іх флот (да Венецыі імператар вырашыў не звяртацца<sup>15</sup>)<sup>16</sup>. Генуя падала флот на тых жа ўмовах, што калісьці і Венецыя - бяспшлінны гандаль у Міжземным і Чорным морах (а таксама на заснаванні калоніі ў Галаце). Сімвалам далейшага эканамічнага заняпаду Візантыі звязанага са стратай лідэрства на рынках Чорнага і Міжземнага мораў з'яўляецца вартавая вежа на Галаце, якая і дагэтуль стаіць на вуліцах старажытнага горада. Паступова калонія на Галаце стала эканамічным цэнтрам Еўропы, т.я. менавіта сюды сцякаўся ўвесь капітал. Варта таксама ўлічваць, што пасля нашэсця манголаў традыцыйны вялікі шаўковы шлях быў зрушаны крыху на поўнач

<sup>14</sup> *Angeliki, E. L.* The economic history of Byzantine. Washington.: Dumbarton Oaks Studies, 2002. 1147 p.

<sup>15</sup> *Angeliki, E. L.* The economic history of Byzantine. Washington.: Dumbarton Oaks Studies, 2002. 1147 p.

<sup>16</sup> *Wewer G.* Politische Korruption. Politic-Lexicon (Munchen; Wein: R. Oldenbourg Verlag). 1994. P. 481

(менавіта гэтай дарогай і ажыццяўлялася ў свой час кантрабанда чарвякоў шаўкапрадаў), з-за чаго асноўны паток капіталу з Азіі праходзіў праз чорнае мора, дзе купцы горада Генуя заснавалі мноства факторый, кантралюючы найважнейшы эканамічны струмень, тым самым зачыніўшы шляхі паступлення сродкаў у Візантыю канчаткова. Эканамічная магутнасць Генуі прывяла да таго, што ў 14-м стагоддзі Генуя пачала абкладваць пошлінамі ўсе караблі, якія праходзяць праз Басфор, што яшчэ больш пагоршыла становішча грэкаў.

Такім чынам, можна казаць аб тым, што недасканаласць шляхоў зносінаў Візантыйскай Імперыі (характэрная для сярэднявечча) і разадзьмуты чынавенскі апарат (які пазней быў заменены на шырокую сетку прадстаўнікоў арыстакратыі) з'яўляліся падставай для з'яўлення карупцыі. Манаполія Візантыі на марскім рынку да 1082-го гады хоць і хавала часова загану візантыйскай сістэмы адміністрацыйнага кантролю, аднак і не давала з'явіцца стымулам памяншэння кардынальна ўстойлівай сістэмы. Вынікам гэтага стала тое, што асобныя палітыкі, з мэтай атрымання або захавання ўлады (а значыць і эканамічных патокаў) аддавалі сваю эканамічную перавагу замежнікам, што прыводзіла да катастрафічных наступстваў для эканомікі дзяржавы і дэманстравала загану сістэмы кіравання Візантыі, тым самым актывізуючы працэс «гніення» імперыі з яшчэ большай сілай<sup>17</sup>. Вытворчасць, інстытуты гаспадарання, войска дэградавалі з кожным днём, падала таксама і набожнасць у імперыі ў цэлым. Усё гэта, пасля, прывяло да таго, што падчас чарговага палітычнага крызісу з-за адсутнасці эканамічных магчымасцяў выратаваць сябе самой Візантыя вырашыла пайсці на царкоўную ўнію з Захадам, яшчэ раз здзейсніўшы падобную памылку, але ўжо не ў эканамічным полі, але духоўным.

**Сацыяльна-палітычныя перадумовы:** Кажучы аб гістарычных перадумовах, варта адразу адзначыць, што Візантыйская Імперыя знаходзілася ў пастаянным стане вайны: унутранай і знешняй. Стан «унутранай вайны» выкліканы, як гаварылася вышэй, не дасканаласцю сістэмы кіравання Візантыі, а таксама амбіцыямі прадстаўнікоў арыстакратыі, што вяло да пастаянных інтрыгаў і барацьбы за тытул «аўтакратара»<sup>18</sup>. У стане знешняй вайны Візантыя знаходзілася таксама ўвесь час, т.к. існавала пастаянная пагроза з боку заваёўнікаў на двух франтах: азіяцкага - у выглядзе манголаў і турак, і еўрапейскага - у выглядзе паўднёвых славян (балгары і сербы). Палажэнне таксама пагаршалася ўмяшаннем Заходняй Еўропы ў

<sup>17</sup> Кёнігсбергер, Г. Средневековая Европа, 400-1500 годы. М.: Весь мир, 2001. 372 с.

<sup>18</sup> Коррупция в Византии: дело о подкупе вселенских судей ромеев. URL: <https://wiselawyer.ru/poleznoe/23417-korrupciya-vizantii-delo-podkupe-vselskikh-sudej-romeev>

справы палітыкі Візантыі. Вянцом «інтэрвенцыі» Захаду на землі грэкаў можна лічыць 1204-ы год - 4-ы крыжовы паход<sup>19</sup>.

Разгледзім спачатку вонкавы бок пытання, а менавіта «ўсходнюю пагрозу». Дзяржавы ўсходу былі традыцыйна супернікамі Візантыі на блізкім усходзе (няхай гэта будзе Імперыя Сасанідаў, або Арабскі Халіфат, а пазней манголы і цюркскія плямёны). Мэты, якія пераследвалі гэтыя дзяржавы маглі быць апраўленыя ў розную абалонку, напрыклад, пашырэнне тэрыторыі распаўсюджвання сапраўднай рэлігіі ў цюркаў і арабаў<sup>20</sup>, або жаданне зававаць увесь бачны свет у мангольскіх захопнікаў. Аднак ціск дзяржаў усходу цалкам можна і растлумачыць, зыходзячы з геапалітычных пераваг тэрыторыі, якую займала Візантыйская Імперыя. Напрыклад, Сасанідам у 6-м стагоддзі было выгадна не дапускаць візантыйцаў на тэрыторыю сучаснага Ірана і Ірака, т.я. па гэтых землях праходзіў вялікі шаўковы шлях<sup>21</sup>. Перавагі тэрыторыі Малой Азіі і Балканскага паўвострава апісваліся вышэй.

Так ці інакш, нягледзячы на матывацыю «ўсходніх захопнікаў» праблемы ў Візантыі па гэтым кірунку назіраліся ўвесь час, нягледзячы на перыядычныя поспехі асобных імператараў у барацьбе з знешняй агрэсіяй (напрыклад, фемная рэформа дазволіла спыніць націск арабскіх ваяўнікоў<sup>22</sup>). Звязана гэта з тым, што ў перыяд 11-12 стагоддзяў фемная сістэма пачала змяняцца разам з тэндэнцыяй узвышэння радавой арыстакратыі над чынавенствам: г.зн. пад уплывам працэсу феадалізацыі. Разам з працэсам феадалізацыі расло і збыдненне сялянства, якое з'яўлялася асноўным субстратам для фарміравання войска фемы (г.зн. бяднелі стратыёты – аснова візантыйскага войска). Збыдненне дзяржавы з-за росту карупцыі, а таксама паступовая страта галоўных пакладаў рэсурсаў вяла да таго, што камплектаваць народныя апалчэння выходзіла занадта дорага, з-за чаго Візантыя паступова схілялася да ўзору заходніх войскаў: арыенцір упаў на дастаткова багатых стратыётаў, якія складалі касцяк цяжкаўзброенай конніцы - катафрактаў. Паколькі большая частка сялян не магла дазволіць сабе дастаткова дарагое ўзбраенне катафракта, а часцей была прадстаўлена ў выглядзе скутатаў (цяжкай пяхоты), псіларыяў (лёгкай пяхоты) і таксотамі (лучнікі), яны адыходзілі на задні план і, т.я. больш не з'яўляліся стратыётамі, траплялі ў залежнасць ад мірскіх уладароў, што абцяжарвала іх ношу (бо стратыёты плацілі толькі пазямельны падатак, а звычайныя сяляне (парыкі) – усе віды падаткаў, якія становіліся ўсё

<sup>19</sup> Erickson, E. J. A Military history of the Ottomans. Santa Barbara: ABC-Clio, 2009. 413 p.

<sup>20</sup> Wewer G. Politische Korruption. Politic-Lexicon (Munchen; Wein: R. Oldenbourg Verlag). 1994. P. 481.

<sup>21</sup> Meyendorff, J. Was There an Encounter between East and West at Florence?. Christian Unity. A Council of Ferrara-Florence 1438/39—1989 (Leuven: G. Alberigo). 1991. P.153-175.

<sup>22</sup> Luttwak, E. N. The grand strategy of the Byzantine Empire. NY: Brill, 2017. 781 p.

большымі)<sup>23</sup>. Як следства пры Мануіле I-м Комніне паўстаў інстытут проній - зямель, якія дараваліся пэўнай асобе або манастыру за пэўныя заслугі з правам збору падаткаў з гэтай зямлі<sup>24</sup>. Часцей за ўсё праніарый - уладальнік проніі - станавіўся цяжкім катафрактам, т.я. меў дастаткова сродкаў для гэтага. Аднак са зьядненнем дзяржавы бяднелі і самі праніарый, з-за чаго яны маглі перакваліфікавацца ў ранг лёгкай кавалерыі, ці нават пяхоты.

Варта адзначыць, што на пазнейшых этапах было досыць частай з'явай прыняцце ісламу сялянамі Малой Азіі і пераход на бок туркаў<sup>25</sup>, бо сяляне мелі магчымасць вызваліцца ад празмерных падаткаў. На такое рашэнне таксама ўплывала тое, што па меры скарачэння ўладанняў імперыі, скарачаліся і даступныя землі для вядзення сельскай гаспадаркі, што разам з чумой 14-га стагоддзя моцна ўплывала на маральны і фізічны стан сялян (паміралі ад хвароб і голаду, выкліканага не толькі пастаяннымі войнамі, але таксама і пачаткам малага ледніковага перыяду). Гэтыя працэсы прыводзілі да паступовай цюркізацыі і ісламізацыі Малой Азіі.

У сувязі з такімі настроямі ў войску ў Візантыі на пазнейшых этапах лічылася, што войска наймітаў будзе лепшым варыянтам чым сваё ўласнае, якая не можа сябе забяспечыць і схільная да бунтаў. Наймаў наймітаў непасрэдна базілеўс<sup>26</sup>, сам тэрмін службы мог быць або часовым, або пажыццёвым. Аднак з-за эканамічных праблем імперыі, у базілеўса не заўсёды была магчымасць выплачваць сродкі наймітам за іх службу. Ведаючы гэта, найміты часта замест ажыццяўлення сваіх непасрэдных задач займаліся проста рабаваннем тых земляў, на якія іх запрасілі.

Феномен найміцтва асабліва быў актуальны для флота: т.я. флот Візантыі паступова раскладаўся з-за стратэгаў анаталійскіх фем (у якіх і ішло фармаванне флота, а таксама рэкрутаванне будучых маракоў), то вельмі былі актуальныя паслугі італьянцаў, як уладальнікаў наймацнейшага флота ў міжземным моры<sup>27</sup>. Але да чаго прывяла такая залежнасць ад італьянскага флота было апісана вышэй.

Адзначым таксама, што Візантыйская Імперыя, хоць і ведала такую тэхналогію як «грэцкі агонь», яе войска амаль не прымяняла і не вырабляла

<sup>23</sup> Петросян Ю. А. Древний город на берегах Босфора. Исторические очерки. М.: Наука, 1986. 333 с.

<sup>24</sup> Klitgard R. Corrupt cities: practical guide and prevention. Chapter 11 «Formulating a strategy» and Chapter V «Implementing reform» (California, Oakland). Institute for Contemporary Studies, 2004. P. 8.

<sup>25</sup> Wewer G. Politische Korruption. Politic-Lexicon (Munchen; Wein: R. Oldenbourg Verlag). 1994. P. 481.

<sup>26</sup> Runciman, S. The fall of Constantinople. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 280 p.

<sup>27</sup> Luttwak, E. N. The grand strategy of the Byzantine Empire. NY: Brill, 2017. 781 p.

агнястрэльную зброю на апошніх этапах існавання імперыі, але гэтую зброю закупляла ў італьянскіх купцоў<sup>28</sup>.

Такім чынам, эканамічныя працэсы, якія адбываліся ў Візантыі, уплывалі таксама і на стан яе войска, якое, камплектавалася з невялікай колькасці цяжкаўзброеных катафрактаў, а таксама псіларыяў, якія ў крызісныя часы часта рэкрутаваліся з прадстаўнікоў ніжэйшых слаёў грамадства. Каб кампенсаваць такі недахоп колькасны і якасны часта звярталіся да паслуг войска наймітаў, якое хоць і было эфектыўным, аднак з'яўлялася прадурзятым у эканамічным плане.

Варта адзначыць і іншае следства з'яўлення сістэмы проніі: хоць праніарыі і не былі аналагам заходніх феадалаў цалкам, а хутчэй імператарскімі намеснікамі на проніі, аднак пры наяўнасці пэўных магчымасцяў праніарый мог паўстаць супраць імперыі. Гэта, у сваю чаргу, не рабіла дзяржаву больш стабільнай, тым самым пагаршаючы яе становішча<sup>29</sup>.

Але варта падкрэсліць, што, магчыма Візантыя і змагла б утрымліваць ціск з аднаго толькі мусульманскага ўсходу падтрымліваючы статус-кво (што паказала на сваім прыкладзе Нікейская Імперыя, якая паспяхова стрымлівала націск турак-сельджукаў), але другая праблема візантыйскай палітыкі заключалася ў тым, што дзяржава вымушана была ваяваць на два «франты»: усходні і заходні. І «заходні фронт» быў таксама цяжкім для Візантыі, як і ўсходні.

Балгары, ваюючы з Візантыйскай Імперыяй, ставілі сваёй галоўнай задачай абараніць сувернітэт Балгарыі, як і ў полі рэлігійным (г.зн. імкнуліся да аўтакефаліі), так і ў полі палітычным - імкнуліся мець права праноміі. Таксама адной з асноўных задач балгараў з'яўлялася вяртанне сваіх спрадвечных земляў. У 1185-м годзе Балгарам гэта ўдалося падчас паўстання Івана Асеня і Пятра. Таксама Балгары ў цэлым утрымлівалі свае пазіцыі супраць Лацінскай Імперыі (разграміўшы войска лацінян у 1205-м годзе), але ў 1242-м годзе на балгар здзяйсняецца набег манголаў, што дае магчымасць грэкам вярнуць Паўночную Фракію і Македонію. Нягледзячы на кароткачасовае ўзвышэнне Балгарыі ў рэгіёне зноў пры цары Яне-Аляксандры, Балгарыя неўзабаве была пад ціскам мадзьяраў і турак-асманаў, з прычыны чаго заняпала ў 1422-м годзе (апошняя іх апора ў выглядзе Відзінскага дэспатата, само Балгарскае Царства заняпала ў 1396-м годзе). Гэта дало магчымасць заціснуць грэкаў у «турэцкія абцугі»<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Петросян Ю. А. Древний город на берегах Босфора. Исторические очерки. М.: Наука, 1986. 333 с.

<sup>29</sup> Рожков, В. Очерки по истории Римо-Католической Церкви. Часть 1. М.: Колокол, 1994. 305 с.

<sup>30</sup> Erickson, E. J. A Military history of the Ottomans. Santa Barbara: ABC-Clio, 2009. 413 p.

Прыкладна таксама справа ішла з дзяржавай Вялікая Жупа Рашка, якая потым пераўтварылася ў Сербскае Царства ў 1217-м годзе. Пачынаючы з канца 11-га - пачатку 12-га стагоддзяў, сербы выкарыстоўвалі наступную тактыку супрацьстаяння Візантыйскай Імперыі: нападалі на прымежныя паселішчы і гарнізоны грэкаў, тым самым правакуючы грэкаў увесці войскі на сербскія тэрыторыі. Аднак гэты ўвод войскаў звычайна для сербаў добра не сканчаўся: сербы ці выплачвалі даніну з выдачай палонных, ці прызнавалі сваю залежнасць ад Імперыі Рамеяў. Часта з-за ўнутраных інтрыг унутры сербскай дзяржавы грэкі мелі магчымасць аказаць уплыў на пастаўленне вялікіх жупанаў. Таму сербы, каб дамагчыся суверэнітэту на ўсіх землях з сербскім насельніцтвам, часта ішлі на перамовы з прадстаўнікамі захаду, напрыклад, Стэфан Неманя (які змагаўся з ерасю багамілаў, што пагражала феадальнаму ўкладу) спрабаваў дамовіцца з Фрыдрыхам Барбаросай аб саюзе супраць Візантыі. Пры сыне Стэфана (якога звалі таксама Стэфан) Сербія дабілася атрымання каралеўскай кароны ў 1217-м годзе, аднак гэта не прывяло да насаджэння каталіцызму на гэтай тэрыторыі. У 1219-м годзе сербы дабіліся права аўтакефаліі. Далей, нягледзячы на тое, што да 14-га стагоддзя сербы цалкам вызваліліся ад падаткаў на карысць Візантыі, аднак на тэрыторыі Сербіі, па-першае, здарылася таксама мангольскае нашэсце (1243), якое спустошыла краіну, па-другое, землі Сербіі ў 14-м стагоддзі запылілі ў міжусобную феадальную вайну, якая падагравалася мадзьярамі, што саслабляла сербскую дзяржаву. У выніку сербаў напалі той жа лёс, што і балгар, толькі на 7 гадоў раней, а менавіта ў 1389-м годзе адбылася бітва на Косавым Полі, пасля якой туркі адолелі сербска-албанскае войска. Такім чынам, грэкі заставаліся адны ў турэцкім асяроддзі<sup>31</sup>.

Таксама трэба дадаць, што ў кантэксце гэтых падзеяў прадстаўнікі Захаду таксама шукалі сваю выгаду. Напрыклад, захоп Канстанцінопаля падчас 4-га крыжовага паходу быў ініцыятывай венецыянцаў: першапачаткова паход планаваўся ў Святую Зямлю з мэтай вызвалення Труны Гасподняй, але французскія рыцары звярнуліся да венецыянцаў за аказаннем транспартных паслуг, аднак у французскіх рыцараў не было сродкаў для аплаты на што венецыянцы прапанавалі рыцарам напасці на партовы горад Задар (належаў Венгрыі), а пасля знішчэння канкурэнта - напасці на Канстанцінопаль і аднавіць на пасадзе Ісаака 2-га Анёла (сын якога - Аляксей - прасіў аб аналагічным еўрапейскіх манархаў за ўзнагароду<sup>32</sup>). Рыцары пагадзіліся, з-за чаго папа Інакенцій 3-ці запаў у лютасць і адлучыў тых ад царквы, але пасля непасрэдна

<sup>31</sup> Erickson, E. J. A Military history of the Ottomans. Santa Barbara: ABC-Clio, 2009. 413 p.

<sup>32</sup> Дворкин А. П. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Н.Новгород: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 2005. 1021 с.

захопу горада, прыняў факт гэтага і дабраславіў пачынанне французскіх рыцараў. У выніку чаго Канстанцінопаль быў разрабаваны, венецыянцы вывезлі з горада велізарную колькасць каштоўнасцяў, а самі кантралявалі порт у горадзе, тым самым усталяваўшы манаполію на рынку міжземнага мора. Паход на тэрыторыю Палестыны так і не адбыўся.

Іншы прыклад: 1303-ы год, калі каталонскія рыцары прыехалі дапамагчы зняць аблогу туркаў з горада Філадэльфія, аднак потым перадумаліся і самі далучыліся да разрабавання паселішча<sup>33</sup>.

Пасля гэтай заваёвы таксама выявілася прага асобных «дэспатаў» да ўлады: на тэрыторыі былой імперыі ўзнікла некалькі дзяржаў, якія ў роўнай ступені змагаліся паміж сабой за ўладу і ўплыў: Эпірская Царства (далучана да Візантыі ў 1348-м годзе), Лацінская Імперыя, Нікейская Імперыя (якой удалося заваяваць Лацінскую Імперыю, тым самым аднавіўшы Візантыйскую Імперыю ў 1261-м годзе), Трапезундская Імперыя, Вялікая Ёлахія, Афінскае Герцагства, Ахейскае Княства<sup>34</sup>. Гэта адбівалася і на ўспрыманні легітымнасці дынастыі Палеолагаў, якіх жыхары Малой Азіі не лічылі легітымнымі базілеўсамі<sup>35</sup>, у адказ на што базілеўс у канцы 13-га стагоддзя сістэматычна зніжаў ваенны бюджэт рэгіёну, каб той не адужэў і не паўстаў супраць яго (што таксама уплывала на працэс цюркізацыі рэгіёна).

Па выніку Малая Азія была страчана ўжо да пачатку 14-га стагоддзя (за выключэннем горада Філадэльфія, якая ўжо незалежна працягвала барацьбу з туркамі і была імі пакорана ў 1390-м годзе]), але на тэрыторыі еўрапейскай часткі імперыі таксама былі моцныя настроі «цюркафілаў», а таксама моцная была група «заходнікаў» (дзве гэтыя групы стаялі ў апазіцыі грэцкім патрыётам), што выклікала раскол у грэцкім грамадстве. Кожны з гэтых бакоў шукаў выратавання ў тым ці іншым кірунку палітыкі, таму, напрыклад, «заходнік» Ян 5-ы Палеолаг прыняў каталіцтва ў 1354-м годзе, Генуі перадаў востраў Лесбас, а горад Гераклея - Венецыі, спадзяючыся выратаваць сваю ўладу і дзяржаву, аднак гэта поспеху не мела, толькі паглыбіла раскол у грамадстве паміраючай імперыі<sup>36</sup>. З цягам часу была заваяваная і Фракія (варта адзначыць, што месцамі бяскрыўна, бо туркі захоўвалі права на валоданне зямлёй і веру тых гарадоў, якія пераходзілі на бок туркаў амаль адразу).

<sup>33</sup> Бардола, К. Ю. Проблема византийской коррупции в историографии. Чтения памяти профессора Владимира Кадеева. 2014. №2. С. 68-71.

<sup>34</sup> Банников, А. В., Морозов М. А. Византийская армия (IV-XII вв.). СПб.: Евразия, 2013. 688 с.

<sup>35</sup> Тюрки в Византийском мире в 13-15-м веках. БЭБ. URL: <http://dissers.ru/avtoferati-dissertatsii-istoriya/a41.php>

<sup>36</sup> Klitgard R. Corrupt cities: practical guide and prevention. Chapter 11 «Formulating a strategy» and Chapter V «Implementing reform» (California, Oakland). Institute for Contemporary Studies, 2004. P. 8.

Такім чынам, падзеі палітычнай гісторыі Візантыі, якія падаграваюцца эканамічнымі працэсамі, прывялі некалі магутную дзяржаву да вельмі жаласнага стану: выраджэнне войска, прававой сістэмы прывяло да таго, што і дзяржава пачала жываць сябе. Нягледзячы на тое, што імперыя змагла адродзіцца ў 1261-м годзе, яна не змагла адекватна адказаць на выклікі гісторыі, тым самым стаўшы жмутком зямлі, змешчаным у «турэцкіх абцугах».

**Сацыякультурныя перадумовы:** Варта таксама адзначыць некалькі сацыякультурных перадумоў, якія не толькі карэлююць з сацыяльна-палітычнымі і сацыяльна-эканамічнымі перадумовамі, але і ў некаторай ступені іх дапаўняюць і тлумачаць.

Трэба адразу адзначыць, што імперыя з'яўляецца поліэтнічным тыпам дзяржавы, у якой у якасці кансалідуючага тыпу ідэнтычнасці мог выступаць толькі рэлігійны тып ідэнтычнасці<sup>37</sup>. Напрыклад, імператарам Візантыі мог быць і грэк, і славянін, і балгарын, аднак ён у любым выпадку лічыўся Рамеям, калі ён належаў да Ўсходняй царквы. Дадзены фактар дазваляў імперыі на ранніх этапах кансалідаваць грамадства на барацьбу супраць ісламскага свету. Іншым жа не менш важным фактарам з'яўлялася мова, а менавіта грэцкая. Аднак, калі час існавання імперыі падыходзіў да канца, і, як паказала гісторыя, рэлігійны тып ідэнтычнасці гуляў ужо не такую вялікую ролю (чым можна растлумачыць, як пераход Яна 5-га Палеолага ў каталіцтва, так і Ферара-Фларэнційскую ўнію), грэкі не змаглі кансалідавацца на аснове нацыянальнай або моўнай ідэнтычнасці<sup>38</sup>.

Звязана гэта з тым, што Візантыя, з'яўляючыся па факце ўнітарнай дзяржавай пры поліэтнічнасці, не імкнулася да насаджэння таго ці іншага тыпу культуры як асноўнага (што магло б выклікаць паўстанні ў розных рэгіёнах імперыі), але толькі сцвярдзэнню рэлігіі (таму барацьба з ерасямі, такімі як багамілы, а таксама супрацьпастаўленне сябе «лацінянам» і «туркам» з'яўлялася неад'емнай часткай царкоўна-дзяржаўнай палітыкі)<sup>39</sup>. Пасля гэта паўплывала на тое, што, калі пачаўся працэс засваення нормаў феадалізму ў Візантыі, асобныя феадалы не маглі аб'яднацца ў барацьбе са знешнімі ворагам (бо рэлігія пачала ўспрымацца інструментальна, як дзяржаўны інстытут падтрымання ўлады). Найбольш яскрава гэта выявілася пасля 1204-га года, калі некалькі грэчаскіх дзяржаў вялі паміж сабой дэ-факта феадальную вайну,

<sup>37</sup> Treadgold, W. T. A History of Byzantine State and society. Redwood: Standford University press, 1997. 1019 p.

<sup>38</sup> Соколов, А. Ю. Кризис средневековых универсумов на стыке романской и готической эпох в знаковой системе средневековья. Христианские чтения. 2015. № 5. С. 10-62.

<sup>39</sup> Дворкин А. П. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 2005. 1021 с.

не глядзячы на іх прыхільнасць да адной веры. Г.зн. можна казаць аб тым, што грэкі ў сярэднявеччы не валодалі паўнаважнасцю грэчкай ідэнтычнасцю, але ў гэты ж час страцілі «Рамейскую», «праваслаўную» ідэнтычнасць. Пацвярджэннем гэтага з'яўляецца таксама той факт, што тыя гарады імперыі, якія аказваліся акружаныя туркамі, становіліся незалежнымі дзяржавамі і працягвалі весці барацьбу самастойна<sup>40</sup>. Таксама трэба адзначыць, што ў якасці аплаты наймітам за тыя ці іншыя паслугі імператары маглі перадаваць асобныя часткі сваёй тэрыторыі (што, у прынцыпе, азначала, што яны ўспрымалі рэгіён і насельніцтва яго не як «частка радзімы і суайчыннікаў», а толькі як рэсурс) [8].

Сам характар такога «друзлага» феадалізму звязаны з тым, што ўнітарная імперыя не была сама схільна да змены «парадкаў даўніны», але пераймала інэртна тыя феадальныя нормы, якія былі актуальныя для яе асяроддзя, якія самі па сабе не з'яўляліся стабільнымі. З-за гэтага грэцкая дзяржава слабела з кожным днём, бо такі гібрыд феадалізму і рымскага ўнітарызму пры слабой этнічнай ідэнтычнасці не з'яўляецца канкурэнтаздольным у перспектыве.

Крызіс ідэнтычнасці грэкаў таксама пагаршаўся тым фактарам, што ў грэчаскім грамадстве (і без таго не аб'яднаным) быў раскол па палітычнай прыкмеце: «цюркафілы», «заходнікі» і «патрыёты» (прадстаўнікі старой «рамейскай» ідэнтычнасці, якія схіляліся да канцэпцыі «айкумены» як месцапражывання ўсіх «рамеяў»<sup>41</sup>, з-за чаго ўяўленне аб сабе як аб «грэках» сыходзіла на задні план). Таксама трэба падкрэсліць, што канцэпцыя «айкумены», якую абаранялі «патрыёты», на фоне агульнага крызісу рэлігійнай ідэнтычнасці прыводзіла да таго, што людзі з размытай (а значыць несфармаванай ідэнтычнасцю) лёгка пераходзілі ў іслам (чаму сведчаннем факт ісламізацыі сялянства Малой Азіі<sup>42</sup>). Таму пазіцыі «заходнікаў» і «цюркафілаў» з'яўляліся толькі следствам размытай ідэнтычнасці, што была прадуктам канцэпцыі «айкумены», якую, па іроніі лёсу, абаранялі «патрыёты».

Аднак, чым жа быў выкліканы такі крызіс рэлігійнай ідэнтычнасці, на фоне чаго «рамейская» ідэнтычнасць ператварылася ў фарс, які стаў толькі напамінкам аб былым? Растлумачыць гэта можна тым, што той уклад царкоўна-дзяржаўных адносін, які існаваў у Візантыі, у некаторым

<sup>40</sup> *Treadgold, W. T. A History of Byzantine State and society. Redwood: Stanford University press, 1997. 1019 p.*

<sup>41</sup> *Дворкин А. П. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 2005. 1021 с.*

<sup>42</sup> *Treadgold, W. T. A History of Byzantine State and society. Redwood: Stanford University press, 1997. 1019 p.*

сэнсе «фармалізаваў» веру, робячы з веры «справу палітыкі». З-за гэтага праваслаўная царква магла ўспрымацца ці як атрыбут дзяржавы, ці як яе неад'емная частка, аднак сакральны сэнс і прызначэнне царквы губляліся. Маркерам гэтай з'явы можа з'яўляцца цалкам натуральная для грэкаў таго часу практыка сіманіі, калі япіскупскія кафедры прадаваліся як пасады чыноўнікаў (ды і саміх япіскупаў успрымалі часцей як дзяржаўных чыноўнікаў)<sup>43</sup>. «Сімфанія» тым самым не толькі хваробы самой дзяржавы распаўсюджвала на царкву, але і забівала значнасць яе як Цела Хрыстова. Пры такім паслабленні значнасці царквы цалкам заканамернай была з'ява таго, што некаторыя прадстаўнікі элітаў маглі на фоне палітычных крызісаў адысці ад царквы.

Прыкладам такога адыходу элітаў могуць з'яўляцца Ліёнскі сабор (1274-га года<sup>44</sup>), на якім ужо вярхоўныя іерархі праваслаўнай царквы схіляліся ў бок уніі (аднак з-за канфлікту свецкіх уладаў і царкоўных гэтага ўнія так і не прывяла да выніку).

Такім чынам, сацыякультурнай перадумовай канца Візантыі з'яўляўся таксама крызіс ідэнтычнасці Візантыйскага грамадства, які быў выкліканы тым, што канцэпцыя «айкумены» вяла толькі толькі да размыцця нацыянальнай ідэнтычнасці грэкаў (і іншых этнасаў) у рамках дзяржавы, а першапачатковая аснова ідэнтычнасці – праваслаўная – пачала адыходзіць на другі план з прычыны фармалізацыі рэлігійнага жыцця ў межах імперыі (накшталт той фармалізацыі, якая калісьці адбылася і ў Рымскай Імперыі, якая пахавала паганства). Дадзеныя негатыўныя пераўтварэнні ў свядомасці прыводзілі да таго, што рэлігія, а таксама землі з «суплеменнікамі» становілася разменнай манетай для атрымання імгненнай выгады<sup>45</sup>.

Висновки: Падводзячы вынікі, можна казаць аб тым, што некалі магутная дзяржава - Візантыйская Імперыя - пачынаючы з перыяду канца 11-го стагоддзя і аж да сваёй смерці ў 1453-м годзе перажывала працэс выраджэння інстытутаў гаспадарання, сістэмы дзяржаўна-царкоўных адносін, эканамічнай сістэмы, войска. Гэта сацыяльна-эканамічныя і сацыяльна-палітычныя працэсы былі следствам высокаразвітай карупцыі ў Візантыйскай дзяржаве. Вынікам развіцця гэтых «хвароб» стала тое, што, спачатку імперыя патрапіла ў эканамічную залежнасць, а затым і ў палітычную залежнасць ад Захаду, а да 15-га стагоддзя ад некалі былой імперыі засталіся толькі бездапаможныя шматкі зямлі.

<sup>43</sup> Коррупция в Византии: дело о подкупе вселенских судей ромеев. URL: <https://wiselawyer.ru/poleznoe/23417-korruptsiya-vizantii-delo-podkupe-vselskikh-sudej-romeev>

<sup>44</sup> Runciman, S. The fall of Constantinople. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 280 p.

<sup>45</sup> Кёнигсбергер, Г. Средневековая Европа, 400-1500 годы. М.: Весь мир, 2001. 372 с.

Таксама тым часам Візантыйская дзяржава перажывала крызіс самасвядомасці і ідэнтычнасці, што дазволіла ўнутрыдзяржаўным феадальным войнам не спыняцца, тым самым раскладаючы дзяржаву знутры, не даючы магчымасці аб'яднацца перад тварам агульнага ворага. Імперская ідэнтычнасць не адпавядала рэаліям, рэлігійная ідэнтычнасць паступова адыходзіла на другі план, а нацыянальная ідэнтычнасць не была яшчэ сфарміравана.

Ферара-Фларэнційская унія з'яўляецца апошнім цвікам у труну Візантыі<sup>46</sup>, калі яна страціла незалежнасць і ў рэлігійнай сферы, выкарыстаўшы веру айцоў (якая для эліт ужо не значыла нічога) у якасці разменнай манеты, дзеля часовай палітычнай дапамогі. Страціўшы фактычна ўсе падставы для легітымацыі свайго суверэнітэту, імперыя хутка ўпадзе ад націску турак, так і не дачакаўшыся дапамогі заходніх рыцараў.

### Спісок джерел і літаратуры:

1. Банников, А. В., Морозов М. А. Византийская армия (IV—XII вв.). СПб.: Евразия, 2013. 688 с.
2. Бардола, К. Ю. Проблема византийской коррупции в историографии. Чтения памяти профессора Владимира Кадеева. 2014. №2. С. 68-71.
3. Византийская империя. spcl.nsc.ru URL: <http://www.spcl.nsc.ru/history/descr/visa.htm>
4. Глушков, В. В. Византия и Европа: анализ цивилизационного слова. Актуальні проблеми політики. 2014. №51. С. 408-418.
5. Дворкин А. П. Очерки по истории Вселенской Православной Церкви: Курс лекций. Нижний Новгород: Издательство Братства во имя св. князя Александра Невского, 2005. 1021 с.
6. Карпов, С. П. Историях средних веков: в 3-х т. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2005. 2 т.
7. Кёнигсбергер, Г. Средневековая Европа, 400-1500 гг. М.: Весь мир, 2001. 372 с.
8. Коррупция в Византии: дело о подкупе вселенских судей ромеев. URL: <https://wiselawyer.ru/poleznoe/23417-korrupciya-vizantii-delo-podkupe-vselskikh-sudej-romeev>
9. Кучма, В. В. Военная организация Византийской империи. СПб.: Алетейя, 2001. 426 с.
10. Петросян Ю. А. Древний город на берегах Босфора. Исторические очерки. М.: Наука, 1986. 333 с.
11. Рожков, В. Очерки по истории Римо-Католической Церкви. Часть 1. М.: Колокол, 1994. 305 с.
12. Соколов, А. Ю. Кризис средневековых универсумов на стыке романской и готической эпох в знаковой системе средневековья. Христианские чтения. 2015. № 5. С. 10-62.

<sup>46</sup> Карпов, С. П. Историях средних веков: в 3-х т. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2005. 2 т.

13. Тюрки в Византийском мире в 13-15-м веках. БЭБ. URL: <http://dissers.ru/avtoreferati-dissertatsii-istoriya/a41.php>
14. Angeliki, E. L. The economic history of Byzantine. Washington.: Dumbarton Oaks Studies, 2002. 1147 p.
15. Erickson, E. J. A Military history of the Ottomans. Santa Barbara: ABC-Clio, 2009. 413 p.
16. Klitgard R. Corrupt cities: practical guide and prevention. Chapter 11 «Formulating a strategy» and Chapter V «Implementing reform» (California, Oakland). Institute for Contemporary Studies, 2004. P. 8.
17. Late Roman Silk: Smuggling and Espionage in the 6th Century CE. Philolog Retrieved from: [https://archive.is/20130626180730/http://traumwerk.stanford.edu/philolog/2011/08/byzantine\\_silk\\_smuggling\\_and\\_e.html#selection-461.0-461.62](https://archive.is/20130626180730/http://traumwerk.stanford.edu/philolog/2011/08/byzantine_silk_smuggling_and_e.html#selection-461.0-461.62)
18. Luttwak, E. N. The grand strategy of the Byzantine Empire. NY: Brill, 2017. 781 p.
19. Meyendorff, J. Was There an Encounter between East and West at Florence?. Christian Unity. A Council of Ferrara-Florence 1438/39—1989 (Leuven: G. Alberigo). 1991. P.153-175.
20. Runciman, S. The fall of Constantinople. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. 280 p.
21. Treadgold, W. T. A History of Byzantine State and society. Redwood: Standford University press, 1997. 1019 p.
22. Wewer G. Politische Korruption. Politic-Lexicon (Munchen; Wein: R. Oldenbourg Verlag). 1994. P. 481.

## References:

1. Angeliki, E. L. (2002). The economic history of Byzantine. Washington.: Dumbarton Oaks Studies, 1147 p.
2. Bannikov, A. V., Morozov M. A. (2013). Byzantine army (IV-XII centuries). SPb.: Evraziya. 688 p. [in Russian].
3. Bardola, K. Yu. (2014). The problem of Byzantine corruption in historiography. Chteniya pamyati professora Vladimira Kadeeva.. №2. P 68-71. [in Russian].
4. Dvorkin A. P. (2005). Essays on the history of the Ecumenical Orthodox Church: A course of lectures. Nizhnii Novgorod: Izdatel'stvo Bratstva vo imya sv. knyazy Aleksandra Nevskogo, 1021 p. [in Russian].
5. Erickson, E. J. (2009) .A Military history of the Ottomans. Santa Barbara: ABC-Clio, 413 p.
6. Glushkov, V. V. (2014). Byzantium and Europe: analysis of civilizational breakdown. Aktualni problemy polityky. №51. P. 408-418. [in Russian].
7. Karpov, S. P. (2005). Stories of the Middle Ages: in 3 volumes. M.: Izd-vo Mosk. un-ta, 2 v. [in Russian].
8. Kenigsberger, G. (2001). Medieval Europe, 400-1500 ages. M.: Ves' mir, 372 p. [in Russian].

9. Klitgard R. (2004). Corrupt cities: practical guide and prevention. Chapter 11 «Formulating a strategy» and Chapter V «Implementing reform» (California, Oakland). Institute for Contemporary Studies, P. 8.
10. Korruptsiya v Vizantii: delo o podkupe vselenskikh sudei romeev. Retrieved from: <https://wiselawyer.ru/poleznoe/23417-korruptsiya-vizantii-delo-podkupe-vselenskikh-sudej-romeev> [in Russian].
11. Kuchma, V. V. (2001). Military organization of the Byzantine Empire. SPb.: Aleteiya, 426 p. [in Russian].
12. Late Roman Silk: Smuggling and Espionage in the 6th Century CE. Philolog Retrieved from: [https://archive.is/20130626180730/http://traumwerk.stanford.edu/philolog/2011/08/byzantine\\_silk\\_smuggling\\_and\\_e.html#selection-461.0-461.62](https://archive.is/20130626180730/http://traumwerk.stanford.edu/philolog/2011/08/byzantine_silk_smuggling_and_e.html#selection-461.0-461.62)
13. Luttwak, E. N. (2017). The grand strategy of the Byzantine Empire. NY: Brill, 781 p.
14. Meyendorff, J. (1991). Was There an Encounter between East and West at Florence?. Christian Unity. A Council of Ferrara-Florence 1438/39—1989 (Leuven: G. Alberigo). P.153-175.
15. Petrosyan Yu. A. (1986). An ancient city on the banks of the Bosphorus. Historical essays. M.: Nauka, 333 p. [in Russian].
16. Rozhkov, V. (1994). Essays on the history of the Roman Catholic Church. Part 1. M.: Kolokol, 305 p. [in Russian].
17. Runciman, S. (1990). The fall of Constantinople. Cambridge: Cambridge University Press, 280 p.
18. Sokolov, A. Yu. The crisis of medieval universes at the junction of the Romanesque and Gothic eras in the sign system of the Middle Ages. Khristianskie chteniya. 2015. № 5. P. 10-62. [in Russian].
19. Treadgold, W. T. (1997). A History of Byzantine State and society. Redwood: Standford University press, 1019 p.
20. Tyurki v Vizantiiskom mire v 13-15-m vekakh. BEB. Retrieved from: <http://dissers.ru/avtoreferati-dissertatsii-istoriya/a41.php> [in Russian].
21. Vizantiiskaya imperiya. spcl.nsc.ru. Retrieved from: <http://www.spsl.nsc.ru/history/dscr/visa.html>. [in Russian].
22. Wewer G. (1994). Politische Korruption. Politic-Lexicon (Munchen; Wein: R. Oldenbourg Verlag). P. 481.

## **Життя та смерть обласного благочинного УПА священника Полієвкта Скрипника: спроба біографічної реконструкції на підставі аналізу архівно-слідчих справ**

*протоієрей Олександр Федчук*

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-145>

*Анотація:* У статті розглянуто біографію Волинського обласного благочинного УПА священника Полієвкта Скрипника, який почав капеланську службу серед повстанців близько середини 1943 р. За відсутності інших джерел, до уваги взято передусім документи зі слідчих справ, що заводилися в 1944–1949 рр. на обвинувачених в антирадянській діяльності волинських православних священнослужителів. Отримана з таких джерел інформація дозволила встановити, що отець Полієвкт, котрий став священником у 1934 р., займав патріотичні позиції з початкового періоду німецької окупації, але безпосередню співпрацю з УПА розпочав пізніше – після вимушеної втечі з парафії і переселення в с. Мильці, де функціонував чоловічий моанстир. З'ясовано, що Скрипник був одним із організаторів повстанської Церкви, яка в 1943 р. почала формуватися на територіях, де поширювалася національно-визвольна боротьба українського народу. Показано приклади формування отцем Полієвктом мережі цієї Церкви, яка так і залишилася на стадії організації. Віднайдені архівні матеріали переконують, що на початку 1944 р. священника було затримано радянськими партизанами, а дещо пізніше – органами НКДБ. У статті наведено обґрунтовані аргументації на користь того, що Скрипнику вдалося уникнути репресій через згоду на таємне співробітництво з органами держбезпеки. При цьому висловлено припущення, що десь наприкінці 1944 р. отець Полієвкт перейшов на нелегальне становище, після чого уникав контактів із НКДБ. Аналіз виявлених документів дозволив зробити висновок, що священник загинув у проміжку між 1945–1947 рр. У дослідженні висловлено припущення щодо можливих обставин смерті священника Полієвкта Скрипника, хоча й зауважено, що для однозначної реконструкції останнього періоду життя цієї особи бракує достовірних даних.

*Ключові слова:* священник Полієвкт Скрипник, ігумен Іов (Романюк), УПА, Мильці, капелан.

**Постановка наукової проблеми.** Тривалий час однією з найменш досліджених сторінок українського Православ'я залишалося церковне життя в роки Другої світової війни. Це стало наслідком малої доступності необхідних джерел. Втім, за останні роки, передусім завдяки введенню у науковий обіг значного пласту раніше невідомих дослідникам документів радянських спецслужб, «білих плям» у цій ділянці вітчизняної історії поменшало. Вивчення розвитку Церкви у военний час привідкрило ще одну цікаву й актуальну сторінку її буття – участь православного духовенства в національно-визвольній боротьбі українського народу.

Відтак одним із пріоритетних напрямків новітніх досліджень нашого церковного минулого стала задіяність священнослужителів у повстанському русі, що розгортався передусім на заході України як під час війни, так і в перші роки після її закінчення. Зараз уже відомі імена цілого ряду представників православного духовенства Волині, які не тільки тісно співпрацювали з УПА, але й безпосередньо належали до повстанських структур в якості капеланів. Втім, біографії цих достойних пастирів, а особливо – деталі їхньої співпраці з повстанцями, у переважній більшості випадків, досі залишаються недослідженими.

**Метою даної розвідки** є відтворення життєвого шляху одного з найвідоміших повстанських священників Волині, яким був обласний благочинний УПА отець Полієвкт Скрипник. Спроба реконструкції його біографії раніше була здійснена знаним українським дослідником історії Церкви В. Борщевичем<sup>1</sup>, який, проте, на момент свого дослідження не міг оперувати даними, що висвітлювали життя священника після 1939 року. Останніми роками в ряді архівно-слідчих справ нами було виявлено цілий ряд документів, які деталізують капеланську роботу отця Полієвкта. Передусім йдеться про матеріали слідства над засудженими за співпрацю з УПА священнослужителями – ігуменом Іовом (Романюком)<sup>2</sup>, священником Василем Мисечком<sup>3</sup>, священником Іваном Карпецьким та дияконом Петром Рябком (двоє останніх проходили у спільній праві)<sup>4</sup>. У справах Романюка та Мисечка містяться витяги з протоколів допитів самого Скрипника. Обласний благочинний УПА, хоча й не настільки інформативно, згадується і в інших архівно-слідчих справах на репресованих священнослужителів Волині.

<sup>1</sup> Борщевич В. Волинський пом'яник. Рівне, 2004. С. 299.

<sup>2</sup> ГДА СБУ. Спр. 75681-фп. 202 арк.

<sup>3</sup> ДАВО. Ф. 4666. Оп. 2. Спр. 3117. 261 арк.

<sup>4</sup> ГДА СБУ. Спр. 75847-фп. 302 арк.

Йдеться, зокрема, про матеріали слідства над отцями Іваном Андросуком<sup>5</sup>, Володимиром Кульчинським<sup>6</sup>, Аріаном Микульським<sup>7</sup>, Данилом Штуеєм<sup>8</sup>.

Майже всі віднайдені в архівно-слідчих справах згадки про священника Полієвкта Скрипника являють собою фіксацію співробітниками НКДБ/МДБ показів підслідних. Спираючись на такі документи в біографічних дослідженнях, слід враховувати їхню специфічність, адже в протоколи допитів 1940-х рр. нерідко потрапляла недостовірна інформація, що стало наслідком упередженості та неуважності слідчих, а з іншого боку, страху й подекуди необізнаності допитуваних, які намагалися передусім відвести небезпеку від себе<sup>9</sup>. Усвідомлення цього, а також і розуміння недостатності зібраних матеріалів, змушує підкреслити, що окремі штрихи відтвореної нами біографії отця Полієвкта слід трактувати лише як мотивовані логікою фактів припущення.

**Вклад основного матеріалу.** Отже, майбутній обласний благочинний УПА народився 14 грудня 1909 р. в с. Немиринці Старокостянтинівського повіту Волинської губернії в сім'ї псаломщика Івана Скрипника та його дружини Марії, у дівоцтві Тоцької. В сім'ї були й інші діти – знаємо принаймні про брата та двох сестер Полієвкта. Початкову освіту хлопець здобув у власній домівці, а в 1922 р. вступив на навчання в Дерманську православну прогімназію, яка продовжувала традиції дореволюційних духовних училищ. У вересні 1925 р., згідно з поданим Кременецькому єпископу Симону (Івановському) проханням, Полієвкт був прийнятий у перший клас Волинської духовної семінарії, що знаходилася в Кременці. Класним керівником юнака став відомий вчений-біблієст Михайло Кобрин.

У Державному архіві Тернопільської області можна ознайомитися з особовими справами частини вихованців ВДС міжвоєнного періоду. Серед інших збереглися документи й Полієвкта Скрипника. Згідно з наявними в особовій справі річними табелями за 1927/1928 та 1929/1930 рр., юнак не входив до числа кращих учнів у класі, більшість предметів засвоюючи на «достатньому» (посередньому) рівні<sup>10</sup>. Весною 1931 р., коли до закінчення підходив останній курс навчання, Полієвкт звернувся у ректорат семінарії з проханням про залишення на повторному курсі, мотивуючи це станом здоров'я. Тож закінчити семінарію він зміг тільки через рік.

<sup>5</sup> ГДА СБУ. Спр. 75856-фп. Арк. 28.

<sup>6</sup> ГДА СБУ. Спр. 67797. Арк. 16.

<sup>7</sup> ГДА СБУ. Спр. 75679-фп. Арк. 187.

<sup>8</sup> ГДА СБУ. Спр. 75854-фп. Арк. 103–104.

<sup>9</sup> Наприклад, у різних протоколах допитів отець Полієвкт названий уродженцем Естонії та Камінь-Каширського району, тоді як насправді народився у Кам'янець-Подільській області (згідно існуючого на 1944 рік адмінподілу).

<sup>10</sup> ДАТО. Ф. 232. Ф. 1. Спр. 215. Арк. 3–4.

Першим місцем церковного служіння після здобуття середньої богословської освіти для Скрипника стало с. Окнин Кременецького повіту, де зайняв посаду псаломщика. Довго він там не затримався й 10 грудня 1932 р., згідно з власним бажанням, обмінявся парафією з псаломщиком церкви с. Перемилля Горохівського повіту<sup>11</sup>. На цій парафії Полієвкт Іванович залишався до початку весни 1934 р., коли отримав призначення на священницьке місце в с. Битень Ковельського повіту<sup>12</sup>. 24 березня Скрипник став дияконом, а наступного дня – священником<sup>13</sup>. Хіротонії відбулися в Кременці.

Ще будучи псаломщиком, Полієвкт Скрипник вступив на навчання на богословський факультет Варшавського університету. Під час виїздів у Варшаву його на парафії заміняла інша особа. У 1936 р. отець Полієвкт закінчив університет, здобувши, таким чином, вищу богословську освіту.

У липні 1936 р. керуючий Волинською єпархією прийняв рішення про переведення Скрипника, але з 1 вересня, у с. Дубечне Ковельського повіту<sup>14</sup>. Оскільки діюче законодавство вимагало узгодження церковних призначень із цивільною владою, Волинський архієпископ Олексій (Громадський) повідомив про свій намір Волинському воєводі. У зв'язку з цим той зажадав від Ковельського старости характеристику на священника. Невдовзі староста повідомив, що Скрипник володіє бездоганною репутацією як із морального, так із політичного погляду. Відтак воєвода повідомив архієпископу Олексію, що не має заперечень щодо призначення в Дубечне отця Полієвкта<sup>15</sup>.

Можна не сумніватися, що влада особливо прискіпливо ставилася до парафіяльних призначень у Дубечне, адже з кінця 1920-х рр. там існував найбільший на Волині осередок неоунії, прихильники якої зуміли захопити парафіяльний храм, плебанальне житло та церковні угіддя. Оскільки православне населення не збиралося миритися з цим і намагалось повернути свою законну власність, в Дубечному не припинялися релігійні конфлікти, які шкідливо впливали на стан громадської безпеки в окрузі. Саме тому влада не хотіла, щоб у це село призначалися священники, які ставали б додатковими чинниками подальшої ворожнечі.

Натомість єпархіальне начальство було зацікавлене в тому, щоб у Дубечному служив дієвий пастир, який міг би не лише згуртувати наявну

<sup>11</sup> Распоряжения по Волинской епархии. Административные перемены. Воскресное чтение. 1933. № 3. С. 2 (облож.).

<sup>12</sup> Распоряжения по Волинской епархии. Административные перемены. Воскресное чтение. 1934. № 21. С. 2 (облож.).

<sup>13</sup> Sosna G., Troc-Sosna A. Hierarchia i kler Kościoła prawosławnego w XIX–XXI wieku w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej. Warszawa – Bielsk Podlaski, 2017. S. 804.

<sup>14</sup> Офіційний відділ. Адміністративні переміни. Церква і нарід. 1936. № 16. С. 493.

<sup>15</sup> ДАВО. Ф. 46. Ф. 9. Спр. 3778. Арк. 1–3.

громаду, але й повернути втрачену церковну нерухомість і знову привести до Православ'я тих, хто відпав в унію. Довіра такої складної парафії молодому священнику Полієвкту Скрипнику свідчить про те, що він здобув добру репутацію у Битні.

Під час служіння в Дубечному отець Полієвкт намагався виправдати ті сподівання, які покладалися на нього. Багато сил він віддав судовій тяганині за парафіяльну власність, працював із людьми. За підтримкою у своїй боротьбі священник неодноразово звертався до сеймового посла Сергія Тимошенка. Збереглися, зокрема, датовані червнем і липнем 1937 р. два листи Скрипника до цього громадсько-політичного діяча, у яких він повідомляв про стан справ у Дубечному та просив допомоги в захисті прав православної громади села. В одному з цих листів йдеться також про поїздки отця Полієвкта в Луцьк, де він зустрічався у справах парафії з воєводою<sup>16</sup>.

7 серпня 1937 р. православну паству с. Дубечне відвідав Волинсько-Кременецький архієпископ Олексій, який якраз проводив велику візитацію парафій Волинського Полісся. Зустрічаючи його, парафіяльний настоятель виголосив вітальне слово, про яке у своєму описі подорожі владики згадав супроводжуючий його член консисторії протоієрей Михайло Тучемський:

*«Про що ж йому говорити, як не про цю парафіяльну скорботу? Він і говорить, але вірніше плаче за всю парафію, бо вони мусять тепер службу Божу відправляти по хатах і зустрічати свого дорогого Архієпископа у такій убогій обстановці. Ця скорбота відмічалась на обличчі всіх присутніх. Зворушуюча хвилина»<sup>17</sup>.*

Службу отця Полієвкта в Дубечному єпархіальне начальство оцінювало, вочевидь, позитивно, що засвідчує нагородження його до Пасхи 1938 р. скуфією<sup>18</sup>. Попередню священницьку відзнаку (набедреник) він отримав наприкінці 1936 р.<sup>19</sup>.

У червні 1938 р. священника Полієвкта Скрипника було делеговано для виконання пастирських обов'язків у село Седлище Ковельського повіту, на що не малося заперечень воєводи<sup>20</sup>. Через декілька місяців керуючий єпархією затвердив отця Полієвкта на посаді настоятеля парафії<sup>21</sup>.

На парафії в Седлищі священника застав початок Другої світової війни, наслідком якого стало приєднання Волині до радянської України. Взаємини

<sup>16</sup> ДАВО. Ф. 60. Оп. 1. Спр. 9. Арк. 162–163.

<sup>17</sup> Тучемський М., прот. По глухих закутках Волинського Полісся. Луцьк, 2007. С. 29.

<sup>18</sup> Офіційний відділ. Нагороди. Церква і нарід. 1938. № 8–9. С. 368.

<sup>19</sup> Офіційний відділ. Нагороди. Церква і нарід. 1936. № 24. С. 837.

<sup>20</sup> ДАВО. Ф. 46. Ф. 9. Спр. 3778. Арк. 4–5.

<sup>21</sup> Офіційні відомості по Волинській єпархії. Церква і нарід. 1938. № 17. С. 707.

з новою владою в отця Полієвкта відразу не склалися. Як наслідок, його було заарештовано й запроторено до в'язниці. За першого панування радянської влади репресій зазнало чимало волинських священнослужителів, яких переслідували, передусім, за симпатії до українського націоналістичного руху. Більшість із цих осіб раніше зазнавали гонінь і від польської влади, яка звинувачувала їх у цьому ж. Втім, тут важливо зауважити, що до складеного поліцією в березні 1939 р. списку ворожих до польської влади священників Волині отця Полієвкта Скрипника не внесено, хоча загалом туди увійшло 85 пастирів, з яких у Ковельському повіті служили п'ятеро<sup>22</sup>.

Відомості про місце ув'язнення Скрипника суперечливі. Так, ігумен Іов (Романюк) стверджував, що той

*«наприкінці 1940 року за антирадянську націоналістичну діяльність був арештований органами НКВС і з окупацією німецькими військами міста Луцька з тюрми був звільнений і повернувся в с. Седлище, де продовжував священствувати»<sup>23</sup>.*

Натомість, священник Іван Карпецький, який, слід визнати, не мав близьких відносин з отцем Полієвктом і давав свої свідчення пізніше, показав:

*«У 1939 чи 1940 році він був органами радянської влади заарештований, але за що не знаю, і знаходився в тюрмі до окупації німцями міста Ковеля, а з тим був німцями звільнений»<sup>24</sup>.*

Отже, покази обох свідків сходяться до того, що в ув'язненні отець Полієвкт перебував аж до приходу німецької окупаційної влади, але дані про місце його утримання різняться. У будь-якому випадку, отримавши волю, священник повернувся у Седлище, де продовжив пастирське служіння. За нових реалій життя отець Полієвкт розвинув на парафії активну громадську діяльність, ставши, ймовірно, одним із організаторів місцевого осередку «Просвіти». У Седлищі було засновано аматорський драматично-вокальний гурток, яким керував парафіяльний настоятель разом із братом Григорієм. На початку весни 1942 р. в газеті «Волинь» повідомлялося, що гурток поставив комедію Б. Грінченка «Нахмарило», з якою з великим успіхом об'їхав сусідні села. Редакція зауважувала, що завданням гуртка було «дати населенню показ добірних п'єс та пісень українського народного мистецтва», причому «в працях багато участі приймає місцевий панотець Полієвкт Скрипник»<sup>25</sup>. Також він долучився до організації в Седлищі бібліотеки.

<sup>22</sup> ДАВО. Ф. 46. Ф. 9. Спр. 4760. Арк. 1–7.

<sup>23</sup> ГДА СБУ. Спр. 75681-фп. Арк. 38.

<sup>24</sup> ГДА СБУ. Спр. 75847-фп. Арк. 174.

<sup>25</sup> Хроніка. Волинь. 1942. № 17. С. 4.

Григорій Скрипник також був священником, але, за словами отця Іова (Романюка), після встановлення радянської влади він зрікся священства і став вчителем неповної школи, а після встановлення німецької влади – директором відкритої у Седлищі восьмирічної ремісничої школи. Будучи талановитим регентом, Григорій Іванович організував світський хор, з яким виступав у різних місцях. Вчительками в ремісничій школі, яка давала учням націоналістичне виховання, були рідні сестри Скрипників – Лідія та Зінаїда<sup>26</sup>.

Одразу декілька осіб стверджували, що Полієвкт Скрипник був не лише парафіяльним священником, але й благочинним. Ігумен Іов уточнює, що цією посадою митрополит Полікарп (Сікорський) наділив його після зведення колишнього благочинного Никанора Абрамовича, який служив у с.Мизів, у сан єпископа (ця хіротонія відбулася 9 лютого 1942 р.). За словами Романюка, між отцем Полієвктом та архієпископом Антонієм (Марценком), який опікувався парафіями автономної орієнтації Ковельської округи, виникли непорозуміння на тлі докорів за вчинок брата. Саме це нібито й спонукало Скрипника перейти на позиції УАПЦ, очолюваної митрополитом Полікарпом (Сікорським)<sup>27</sup>.

Ще з часу навчання у Варшаві священника Полієвкта Скрипника трохи знав священник Іван Карпецький. У своїх показах він свідчив, що на той час йому нічого не було відомо про націоналістичні переконання отця Полієвкта. За словами Карпецького, як про завзятого націоналіста про Скрипника почали говорити тільки в 1942 р. Як пригадував отець Іван, у тому році в Ковелі двічі проводилися соборики духовенства, причому на обох із них секретарем обирався Полієвкт Скрипник. На цих зборах відчувалося намагання підпорядкувати якомога більшу кількість духовенства митрополиту Полікарпу (Сікорському) та перевести богослужіння на українську мову. У серпні 1942 р. отець Полієвкт брав участь в архієрейському богослужінні в Ковелі, куди приїздив єпископ Никанор (Абрамович), причому Скрипник навіть проповідував того дня, спрямувавши критику на автономне духовенство, яке називав «енкаведистами в чорних рясах». Наприкінці 1942 р. в Ковелі було організовано символічне поховання жертв більшовиків, яке перетворилося на масовий захід. Тут також проповідував отець Полієвкт. А вже в 1943 р. один зі священників розповідав Карпецькому, що Скрипник знаходиться в лісі й носить автомата<sup>28</sup>.

Уся родина Скрипників вибралася з Седлища, тікаючи від переслідувань окупантів, десь у середині 1943 р., коли німці закрили згадувану школу,

<sup>26</sup> ГДА СБУ. Спр. 75681-фп. Арк. 25.

<sup>27</sup> Там само.

<sup>28</sup> ГДА СБУ. Спр. 75847-фп. Арк. 135, 138–140.

де працювали брат і сестри отця Полієвкта. У жовтні він із сім'єю у складі п'яти осіб (відомо про дружину, матір і восьмирічну дочку священника) оселився в Мильцях – спершу в селянина Василя Римаря, а згодом у монастирі, оскільки селянське житло було замале для Скрипників. За житло в обителі отець Полієвкт обіцяв настоятелю, ігумену Іову (Романюку), допомагати в богослужіннях, що було особливо актуальним, оскільки незадовго перед тим німці вчинили напад на Мильці, вбивши ряд монастирських насельників, у тому числі й священників.

Ігумен Іов стверджував, що отець Полієвкт дійсно інколи служив у монастирі й проводив поховання на монастирській парафії. Робив він це слов'янською мовою, як було прийнято в обителі<sup>29</sup>, що належала до автономної орієнтації. При цьому, на одному з допитів отець Іов (Романюк) заявив, що ще наприкінці 1942 р. Милецький монастир почав отримувати від Полієвкта Скрипника вказівки про проведення богослужінь українською мовою<sup>30</sup>. За якийсь час ігумен Іов заборонив отцю Полієвкту служити в монастирському храмі, злякавшись можливої відповідальності за проповіді священника, які характеризував як антирадянські, націоналістичні та різкі. Скрипник нібито *«закликав віруючих йти в ряди УПА і надавати допомогу ОУН і УПА у боротьбі з німцями та в подальшому в боротьбі з радянською владою»*<sup>31</sup>.

Часто до рідні в Мильці, привозячи продукти харчування, приїздив Григорій Скрипник. Після виїзду з Седлища, побоюючись можливих німецьких репресій, чоловік перебрався на віддалений хутір Воротень поблизу с. Сереховичі, де його, не знаємо в якій якості, прийняла одна священницька вдова. За Романюком, Григорій Скрипник уже тоді був активним учасником ОУН, маючи псевдо *«Гавриленко»*<sup>32</sup>.

Є відомості, що харчування для сім'ї Скрипників та ігумена Іова доставляли від УПА<sup>33</sup>. Готувала для всіх матір священника. У цей час сестри отця Полієвкта вже не проживали з ним. Старша з них, Лідія, яка була замужем за якимось радянським військовим, спершу стала радисткою та редакторкою інформаційних зведень повстанського радіопункту в с. Солов'є, а згодом переведена в ліс (псевдо *«Мотря»*, *«Ольга»*). Молодшій сестрі Зінаїді (*«Волинянка»*) було доручено працювати машиністкою в цьому ж осередку в с. Солов'є.

<sup>29</sup> ГДА СБУ. Спр. 75681-фп. Арк. 106.

<sup>30</sup> Там само. Арк. 106.

<sup>31</sup> Там само. Арк. 41.

<sup>32</sup> Там само. Арк. 38.

<sup>33</sup> Там само. Арк. 107.

Ігумен Іов вважався талановитим механіком, який був здатний ремонтувати найрізноманітнішу апаратуру. Саме через це до нього часто зверталися повстанці, яким він ремонтував, зокрема, рації та друкарські машинки. З проханням відремонтувати друкарські машинки до ігумена зверталися й сестри отця Полієвкта. Використовуючи привезені для ремонту рації, настоятель монастиря якийсь час приймав для повстанців різні повідомлення про події на фронтах. Налагодивши взаємини з отцем Полієвктом, ігумен інколи доручав виконувати цю роботу йому.

Згідно з показами отця Іова (Романюка), десь на початку листопада 1943 р. одним із місцевих командирів УПА Панасом Матвійчуком («Криlach») отця Полієвкта було викликано на якусь велику нараду ОУН. Перед цим «Криlach» запропонував йому обрати псевдонім. Скрипник чомусь вирішив порадитися з Романюком і зрештою пристав на його пропозицію взяти собі псевдо «Сковорода»<sup>34</sup>.

Назад у Мильці священник повернувся десь через три тижні. Він розповів отцю Іову, що викликався

*«від духовенства на Ковельський округ як представник духовенства і одночасно йому ж було доручено організацію українського духовенства і під час переходу фронту німецько-радянського через західні області України тримати зв'язок з духовенством та вищою духовною владою Церкви, тобто архієреями національної течії і що він був викликаний за рекомендацією його друга "Омелька"»<sup>35</sup>.*

Тут слід зауважити, що «Омелько» (Євген Татура), який був троюрідним братом отця Полієвкта<sup>36</sup>, займав високе становище у штабі «УПА-Північ», будучи начальником господарського відділу та довіреною особою самого Дмитра Клячківського («Клим Савур», «Охрім»), з яким отцю Полієвкту також, за його словами, довелося зустрічатися під час відлучення з Мильців. Там же Скрипник отримав нове псевдо – «Нестор Бондаренко».

Зазначимо, що пізніше «Омельку» вдалося вибратися на Захід, де він видав спогади про своє перебування в УПА. Там коротко згадано й про отця Полієвкта Скрипника, якого названо «нашим щирим прихильником і духівником». Євген Татура стверджував, що на обох братів Скрипників «червона партизанка робила двічі атенат»<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Там само. Арк. 131

<sup>35</sup> Там само. Арк. 18.

<sup>36</sup> Антонюк Я. Український визвольний рух у постатях керівників. Волинська та Брестська області (1930–1955). Торонто – Львів, 2014. С. 613.

<sup>37</sup> Петренко Р. За Україну, за її волю. Торонто – Львів, 1997. С. 138.

За словами все того ж Романюка, отець Полієвкт брав участь у з'їзді обласного проводу ОУН під керівництвом Клячківського. Там засуджувалося духовенство, частина якого стала на бік німців, а частина зайняла нейтральні позиції. Тому було винесено постанову про те, що якщо духовенство не виправдає себе у визвольній війні, яку ведуть ОУН та УПА, то Церква в майбутньому, у самостійній Україні, буде відділена від держави. Тут же вирішено утворити єдину Українську національну Православну Церкву, а отець Полієвкт отримав персональне завдання очолити діяльність її духовенства у Ковельському окрузі, підтримуючи зв'язок при переході фронту з вищою церковною адміністрацією<sup>38</sup>.

Можливо, саме через це після повернення зі з'їзду Скрипник почав шукати можливість контактів з архієпископом Никанором (Абрамовичем), якого, нагадаємо, добре знав ще з часів парафіяльного служіння того в Мизові. Пізніше отець Полієвкт, дізнавшись, що цей владики після евакуації з Києва перебував в одного зі священників м. Рівне, хотів виїхати до нього, але не встиг через відступ звідти німців.

Можна припустити, що отець Іов (Романюк) не зовсім точно передав слідству суть завдання, яке отримав від повстанського керівництва священник Полієвкт Скрипник, адже в іншому місці зафіксовано його ж покази про те, що координувати духовенство Ковельської округи мав священник Іван Андрощук («Лев»), який також, разом зі Скрипником, брав участь у згадуваній нараді ОУН. Дійсно, саме Андрощук провів наприкінці листопада 1943 р. нараду духовенства Седлищанського благочиння, скликавши священників у Мильці. Хоча отець Полієвкт Скрипник також був учасником цього зібрання, очолював його і виступав з основною промовою саме «Лев». Він же призначив районним благочинним ігумена Іова. Останній свідчив, що «Нестор» заявляв про те, що сам не може бути районним благочинним, оскільки має від керівництва ОУН інше, відповідальніше завдання.

Точно знаємо, що саме отець Іван Андрощук проводив подібні збори і призначав благочинних у деяких округах на Ковельщині. Втім, нам вдалося встановити, що такою ж роботою в інших місцях займався й священник Полієвкт Скрипник. Передусім, він сам заявляв, що «Крилич» запропонував взяти псевдо перед виїздом у Турійський р-н «для організації оунівської роботи»<sup>39</sup>. Такою роботою в Турійському районі отець Полієвкт дійсно займався. Так, у грудні 1943 р. він відвідав у с. Осса священника Овдія Гурського, якому представився священником ОУН. При собі отець Полієвкт мав рушницю. Розповівши Гурському про плани створення Української

<sup>38</sup> ГДА СБУ. Спр. 75681-фп. Арк. 40.

<sup>39</sup> Там само. Арк. 172.

національної Церкви, він запропонував йому стати благочинним. Збори окружного духовенства Скрипник призначив на 26 грудня у с. Осекрів. На них отець Полієвкт оголосив про уповноваження на створення підпільної церковної організації, після чого провів кадрові призначення. Зокрема, Гурського було затверджено благочинним Луцької округи (псевдо «Андрій Березовський»), священника Миколу Сльозка («Степовий») призначено Горохівським окружним благочинним, священника Івана Карпецького («Карпенко») – Ковельським окружним благочинним, а Володимир-Волинським окружним благочинним – священника Гліба Вержбицького. Найближчим часом через крайового референта ОУН отець Полієвкт обіцяв зв'язати благочинних з політичними референтами ОУН окружних проводів, через яких вони мали отримувати вказівки й допомогу. При цьому до 15 січня 1944 р. окружним благочинним було запропоновано відвітуватися перед обласним благочинним про свою роботу, пославши листи через зв'язкових ОУН за адресою «Кодак-4-Нестору»<sup>40</sup>.

Із чотирьох призначених «Нестором» окружних благочинних УПА репресій зазнав лише священник Іван Карпецький, який на момент проведення зборів в Осекрові допомагав батькові у с. Обенижі Турійського р-ну, а раніше служив у самому райцентрі. У своїх показах він свідчив, що отець Полієвкт доручив йому їздити селами Ковельщини, де немає священника, і проводити там богослужіння та виступати з проповідями відповідного змісту, закликаючи населення до допомоги українським повстанцям<sup>41</sup>.

Також відомо про контакти отця Полієвкта з духовенством Порицького р-ну. Сам він стверджував, що це стало наслідком пропозиції керівництва окружного проводу ОУН навести зв'язки з місцевим духовенством й запросити його на районний з'їзд ОУН. За словами арештованого священника Василя Мисечка, декілька разів Скрипник приїздив до нього в с. Жашковичі. При цьому початок таких контактів вказаний священник датував серпнем 1943 р., і вже тоді отець Полієвкт представлявся «Нестором». Можливо, він дещо помилився у своїх показах, які давав восени 1949 р., але не можна відкидати й того, що від ігумена Іова (Романюка) було приховано справжній час початку співпраці отця Полієвкта з УПА.

За свідченнями отця Василя, «Нестор» намагався сконтактувати з Порицьким благочинним й організувати нараду місцевого духовенства, де мало бути обговорено подальше влаштування Церкви і канонічне підпорядкування кліру. Однак через присутність в Порицьку німецьких військових отець Полієвкт відмовився від поїздки туди, натомість відправившись

<sup>40</sup> ГДА СБУ. Спр. 75679-фп. Арк. 187.

<sup>41</sup> ГДА СБУ. Спр. 75847-фп. Арк. 157.

до священника сусіднього с. Риковичі. Як стверджував Мисечко, Скрипник спробував запросити окружне духовенство на його квартиру в Жашковичі, однак у визначений час майже ніхто не прибув. Під час обіду того дня отець Полієвкт висловлював жаль через неможливість реалізувати свій намір<sup>42</sup>.

Втім, зі слів самого Скрипника відомо, що він, разом із Мисечком, відвідував районний з'їзд ОУН, що пройшов у будівлі школи с. Жашковичі під керівництвом «Омелька», а потім у помешканні отця Василя все ж відбулася нарада духовенства, на яку прибуло ще три душпастирі. У протоколі допиту так зафіксовано покази «Нестора» про цю зустріч священників:

*«Я їм заявив, що вони знають, що таке УПА і знають, що зав'язалась боротьба українського народу за незалежність і що в цій боротьбі взяли широку участь усі стани населення, крім духовенства. Духovenство також має включитися в цю боротьбу, як духовні провідники на селі. Своїми проповідями повинні надихнути населення на боротьбу і самі словом та ділом на користь ОУН і УПА показати приклад для вірян. Таким чином, ми піднімемо авторитет духовенства серед населення і набудемо тверду основу в майбутньому. Про організацію духовенства я їм не говорив з принципу конспірації, але пізніше окремо на цю тему я говорив з Мисечком і благочинним, запропонувавши їм, щоб хтось із них зайняв місце благочинного від оунівської Церкви»<sup>43</sup>.*

Наступного ранку отець «Нестор», представившись перед місцевим настоятелем полковим священником і надавши йому письмовий дозвіл від благочинного, звершив богослужіння у с. Тополище:

*«Літургію я відслужив за всіма оунівськими правилами, поминаючи Полікарпа, Україну й провід. Після літургії я виступив з гарячою націоналістичною проповіддю, оголошуючи віруючим про те, що ми переживаємо період великого націоналістичного руху, що наростає, і що український народ має свою армію УПА. Я закликав віруючих щедро допомагати УПА продуктами, грішми, виділенням возів і т.д.»<sup>44</sup>.*

Керівну роль священника Полієвкта Скрипника засвідчував і згадуваний окружний благочинний УПА священник Іван Андрощук, який прямо називав отця Полієвкта «обласним благочинним УПА». Зокрема, він стверджував:

*«Соборик окружного благочиння підпільної Української Церкви за рішенням обласного благочинного "Нестора" мною було намічено про-*

<sup>42</sup> ДАВО. Ф. 4666. Оп. 2. Спр. 3117. Арк. 39–80.

<sup>43</sup> Там само. Арк. 82.

<sup>44</sup> Там само.

*вести в с. Неці Седлищанського району у 2-й половині 1944 року. На цей соборик жоден благочинний району не приїхав, оскільки у той час впритул наблизився фронт і дуже активізували свою роботу УПА й партизани, між якими часто відбувалися сутички. На цьому соборіку я й "Нестор" мали намір попередити благочинних, щоб вони у жодному разі не відходили з німцями і впливали на інше духовенство, щоб останнє також не зривалося з місця, бо цим духовенство втратить довіру населення, кинутого напризволяще»<sup>45</sup>.*

Також наприкінці 1943 р. у келії ігумена Іова «Нестор» обговорював із «Левом» необхідність утворення єпископату Української Церкви за рахунок Автокефальної Церкви<sup>46</sup>.

Найбільш дискусійним залишається останній період життя священника Полієвкта Скрипника, який умовно можна розпочати поверненням на Волинь радянської влади, а точніше – 11 чи 12 лютого 1944 р., коли в Милецький монастир, який формально перебував ще під німецькою окупацією, прийшли радянські партизани. Ігумен Іов (Романюк), а також священник Полієвкт Скрипник із дружиною та старшою сестрою сховалися в церкві, але партизани знайшли їх там і забрали ігумена з собою, а всі інші, як той стверджував, «залишились»<sup>47</sup>, хоча пізніше, під час слідства, свідчив, що Полієвкта Скрипника арештовано разом із ним<sup>48</sup>.

Через декілька тижнів ігумена було передано в НКДБ, у Рівненському обласному управлінні якого розпочалося формальне слідство проти нього. Згодом отця Іова етаповано в Київ, де слідство продовжилося. На допитах співробітники НКДБ доволі детально цікавилися особою священника Полікарпа Скрипника, тож підслідний змушений був часто розповідати про нього. Наприклад, здебільшого про «Нестора» в Романюка слідчий запитував 5, 6, 20 та 26 червня, 17 липня, 7 вересня 1944 р. У середині вересня 1944р. було складено обвинувальний висновок і справу спрямовано до суду.

На момент засідання Військового трибуналу військ НКВС Київської області, яке відбулося 18 жовтня 1944 р., за контрреволюційною 54-ю статтею Кримінального кодексу УРСР вже отримали суворі вироки (від десяти років позбавлення волі й більше) понад десять православних священників Волині, а до кінця 1940-х рр. буде репресовано близько двох сотень представників духовенства Волинського краю. Проте тільки двох із них засуджено до вищої міри покарання – розстрілу. Першим у травні 1944 р. став священник

<sup>45</sup> ГДА СБУ. Спр. 75856-фп. Арк. 28.

<sup>46</sup> Там само. Арк. 30.

<sup>47</sup> ГДА СБУ. Спр. 75681-фп. Арк. 22.

<sup>48</sup> Там само. Арк. 159.

із Рівненщини Олексій Гуменюк, а другим якраз і був ігумен Іов (Романюк), якого страчено 5 січня 1945 р.<sup>49</sup>. Тільки риторичним може бути питання, чи заслуговував на таке покарання священник, уся вина якого, навіть згідно з вироком трибуналу, полягала лише в ремонтних роботах для УПА, друку (сторонніми особами) в особистій келії антирадянських листівок та номінальному перебуванні протягом нетривалого часу благочинним підпільної Церкви, що формувалася.

Однак найбільше нас, у контексті даного дослідження, цікавить доля священника Полієвкта Скрипника. Він і справді не був арештований разом із ігуменом Іовом, однак нагадаємо, що на початку нашої розвідки йшлося про протоколи допитів отця Полієвкта, збережені серед матеріалів справ на репресованих священників Іова (Романюка) й Василя Мисечка. Перший із них датований 4 липня 1944 р., коли отця Полієвкта було допитано в Луцьку в якості затриманого. На жаль, у справах вищевказаних священників містяться тільки невеликі витяги з допиту, що містять покази, важливі при розслідуванні їх діяльності, тоді як повний протокол цього допиту складався з 67 (!) аркушів. Про що Скрипник говорив зі слідчим ще – залишилося невідомим. Знаємо тільки, що оригінал протоколу від 4 липня 1944 р. на осінь того року зберігався у контрольно-наглядовій справі по Волинській області у 2-му управлінні НКДБ УРСР<sup>50</sup>, а в 1949 р. – у відділі «О» УМДБ Волинської області<sup>51</sup>. Вірогідно, документ уже втрачено. Можемо стверджувати тільки те, що ці особисті свідчення, як і покази інших осіб, передусім ігумена Іова, не стали підставою для відкриття кримінальної справи проти священника Полієвкта Скрипника.

Другий віднайдений нами протокол допиту отця Полієвкта датовано 4 вересня 1944 р. Дуже цікаво, що відбувся він у Києві й був проведений слідчим, який займався справою ігумена Іова. В якості свідка чи затриманого на цьому допиті Скрипник свідчив про Романюка, у протоколі не вказано. Можна тільки зазначити, що 4 липня він названий мешканцем с. Сошичне Камінь-Каширського р-ну, а 4 вересня – с. Полиці того ж району.

Специфіка роботи радянських спецслужб у 1940-х рр., та ще й за такого масиву зібраних в НКДБ свідчень про причетність священника Полієвкта Скрипника до УПА, не дає жодних підстав для будь-якої варіативності мотивів спецслужб, які не зайнялися розслідуванням його діяльності. На наше тверде переконання, хоча прямих доказів цього допоки немає, свя-

<sup>49</sup> Там само. Арк. 202.

<sup>50</sup> Там само. Арк. 166.

<sup>51</sup> ДАВО. Ф. 4666. Оп. 2. Спр. 3117. Арк. 83.

щенника було змушено до співпраці з НКДБ взамін на свободу і, цілком вірогідно, життя.

30 жовтня 1944 р. було заарештовано священника Івана Андрощука (окружний благочинний УПА «Лев»). Поза сумнівом, від нього слідчі також могли б дізнатися чимало відомостей про діяльність священника Полієвкта Скрипника. Дійсно, на допиті 17 листопада отець Іван двічі згадав про «Нестора» та його діяльність у якості обласного благочинного УПА<sup>52</sup>. Однак особа Скрипника чомусь зовсім не зацікавила слідчого, який на жодному допиті не задавав Андрощуку питань, пов'язаних із ним. Між тим, у розпорядженні органів держбезпеки вже були покази ігумена Іова (Романюка) про те, що «Лев» та «Нестор» неодноразово пересікалися в Мильцях, а з показів самого Скрипника було відомо, що Андрощук, разом із ним, брав участь у з'їзді ОУН. У січні 1945 р. до матеріалів слідства проти священника Івана Андрощука було долучено копії документів архіву «Лева», вилученого при обшуку в Милецькому монастирі й долученого до слідчої справи проти ігумена Іова (Романюка). У підсумку отця Івана Андрощука засуджено до двадцяти років каторжних робіт<sup>53</sup>.

Двічі менше покарання отримав священник Іван Карпецький. На одному з допитів у березні 1947 р. він свідчив, що восени 1944 р. від одного зі священників чув, ніби отець Полієвкт Скрипник, коли на Турійщині з'явилися радянські партизани, «пішов у підпілля і отримав парафію в Камінь-Каширському районі, де й працював священником до відходу в банду»<sup>54</sup>. Іншим разом отець Іван уточнив, що перед тим, як восени 1944 р. піти до повстанців, «Нестор» служив у Полицях. Власне тому це село й було вказане місцем його проживання у згадуваному протоколі від 4 вересня 1944р. Також Карпецький звідкись чув, що згодом отця Полієвкта було вбито<sup>55</sup>.

Тут же відзначимо, що у власноручних показах наприкінці лютого 1947р. отець Іван Карпецький записав, що чув, начебто після війни Скрипник перебував на волі і надалі знаходився серед підпільників, без перешкод роз'їжджаючи. Одна з його сестер перебувала поряд із ним у якості секретарки, а інша взагалі легалізувалася під іншим прізвищем і працювала секретарем у Волинському облвиконкомі<sup>56</sup>.

Особа Скрипника знову зацікавила слідчих МДБ наприкінці 1946 – на початку 1947 р. неспроста. Цілком зрозуміло, що на цей момент він уже не

<sup>52</sup> ГДА СБУ. Спр. 75856-фп. Арк. 28, 30.

<sup>53</sup> Там само. Арк. 153.

<sup>54</sup> ГДА СБУ. Спр. 75847-фп. Арк. 162.

<sup>55</sup> Там само. Арк. 175.

<sup>56</sup> Там само. Арк. 137.

мав контактів з радянськими спецслужбами. Підняти питання про його місцеперебування і діяльність слідчим дали підстави необачно розповсюджені фантазії арештованого 14 грудня 1946 р. диякона Петра Рябка, який служив у Ковелі разом зі священником Іваном Карпецьким (це, власне, й потягнуло за собою подальший арешт самого Карпецького). У вересні чи серпні 1946 р., разом із настоятелем, отець Петро їздив на церковне свято в Камінь-Каширський, де після богослужіння взяв участь і в урочистому обіді. Під час нього диякон надовго відлучився у власних справах, що викликало ревності однієї особи. Не придумавши нічого кращого, щоб вигородити себе, диякон заявив, що зустрів на вулиці Каменя-Каширського Полієвкта Скрипника, який приїхав з лісу на легковій машині, щоб побувати на святі. Згодом отець Петро, пояснюючи слідчому, чому в якості видуманого «алібі» обрав саме Скрипника, заявив, що раніше чув, що Скрипник пішов до повстанців. Він запевняв, що не знає, де той, однак стверджував, що ще весною 1945 р. від дружини отця Полієвкта чув, що від чоловіка немає ніяких відомостей і він, мабуть, убитий<sup>57</sup>.

Попри те, що у слідства не було жодних прямих доказів зустрічі диякона Рябка з Полієвктом Скрипником, і заперечити це було доволі просто шляхом допиту осіб, з якими дійсно зустрічався отець Петро, видумані контакти зі священником УПА були внесені до обвинувального висновку. Втім, це не наблизило слідчих до з'ясування долі самого «Нестора», якщо вона залишалася для МДБ невідомою. Варто зазначити, що тільки чутками володіло й духовенство. Наприклад, заарештований влітку 1945 р. священник Данило Штуль на одному з допитів заявив, що Скрипник утік разом із німцями під час їхнього відступу<sup>58</sup>.

Інших відомостей про священника Полієвкта Скрипника, крім ще одного документа, про що згадаємо трохи нижче, нами не виявлено. Залишається тільки підсумувати всі зібрані свідчення, щоб спробувати хоча б приблизно реконструювати останні роки чи й навіть місяці життя обласного благочинного УПА. Найвірогідніше, він отримав від кураторів із НКДБ завдання, використовуючи свої контакти, виявляти ворогів радянської влади і повідомляти про них куди слід. Щоправда, мав Скрипник при цьому перейти на нелегальне становище чи ж залишатися в якості звичайного парафіяльного священника – не знаємо. У будь-якому разі, ймовірно, у другій половині 1944р. отець Полієвкт вже пішов у ліс і до співпраці з НКДБ, припускаємо, не повертався.

<sup>57</sup> Там само. Арк. 62–64.

<sup>58</sup> ГДА СБУ. Спр. 75854-фп. Арк. 104.

Далі можна було б пристати до думки В. Борщевича, який у своєму дослідженні, використаному цілим рядом інших авторів, зазначив:

*«Уже за других советів повстанського капелана чекала мученицька смерть. За попередніми відомостями у 1946–1947 рр. о. Полієвкт загинув від куль радянських бойовиків “істребительного батальйона”»<sup>59</sup>.*

Однак тут мусимо, нарешті, звернутися до останнього анотованого нами документа. Уже згадувалося, що покази священника Полієвкта Скрипника були використані під час ведення слідства над отцем Василем Мисечком. У складеному 13 грудня 1949 р. обвинувальному висновку цієї слідчої справи покази отця Полієвкта віднесені до таких, що викривають підслідного. В тому ж документі зазначено, що викликати цього свідка в суд неможливо, оскільки він... «вбитий бандитами»<sup>60</sup>.

Тут варто визнати, що жодної довідки з архівів НКДБ/МДБ на підтвердження цієї смерті і її винуватців у слідчій справі на священника Василя Мисечка чи подібних справах немає. Тому як і до багатьох інших документів такого походження (ми вже наголошували на цьому) слід ставитися вкрай обережно. Однак повністю ігнорувати їх також не можемо. Чи існує вірогідність того, що отця Полієвкта, який не лише викликався на допити в Луцьк, але й відвозився у Київ, було викрито підпільниками? Безумовно, що так. Ціаком можливо, що про свої контакти з НКДБ він не наважився розповісти повстанцям, або ж його каяття виявилось для них не вартим прощення. Але разом із цим, можна припустити й те, що співробітникам спецслужб було простіше списати вбивство інформатора на «бандитів», як визнати те, що помилилися у своїх сподіваннях на людину, яка не стала працювати на НКДБ, хоча й пообіцяла це. Відповідь на це запитання, можливо, колись ще вдасться знайти серед документів спецслужб.

**Висновки.** Викладене в даному дослідженні переконує в тому, що священник Полієвкт Скрипник почав відкрито проявляти свої націоналістичні переконання після встановлення німецького окупаційного режиму. Можливо, однією з причин цього став світоглядний конфлікт з радянською владою, яка репресувала священника в 1940 р. В якості благочинного Седлищанської округи отець Полієвкт сприяв поширенню в районі автокефального руху, підпорядкованого митрополиту Полікарпу (Сікорському). Безпосередню співпрацю з УПА Скрипник розпочав десь у середині 1943 р. після втечі з Седлища, але, можливо, ще до оселення в Мильцях. На призначення обласним благочинним УПА вплинули стійка репутація священника

<sup>59</sup> Борщевич В. Вказ. праця. С. 299.

<sup>60</sup> ДАВО. Ф. 4666. Оп. 2. Спр. 3117. Арк. 148.

та його родинні зв'язки з впливовим повстанцем «Омельком» (Євгеном Тагурою). Долучившись до УПА, Скрипник отримав псевдо «Сковорода», а пізніше – «Нестор Бондаренко». Оскільки національна Церква, як її розуміли в УПА, перебувала на стадії формування, отцю Полієвкту довелося докласти зусиль для організації її осередків у ряді районів Волині. У 1944 р. священник потрапив до рук НКДБ, де, вірогідно, його змусили погодитися стати таємним інформатором. Уникнувши таким чином репресій, Скрипник перейшов на нелегальне становище і, найімовірніше, вже не виходив на контакти з куратором від спецслужб. Десь у проміжку 1945–1947 рр. священник був убитий. Є підстави вважати, що до його смерті були причетні самі повстанці, які викрили отця Полієвкту у контактах з НКДБ, однак стверджувати це однозначно не можна.

Розуміємо, що своїм скромним дослідженням ми не лише розкрили діяльність священника Полієвкта Скрипника на користь УПА, але й додали в його біографію похмурих барв. Втім, на нашу думку, сучасникам ще тільки належить осмислити той беззаперечний факт, що вимушена співпраця з більшовицькими спецслужбами у тій чи іншій її формі – один із поширених різновидів боротьби комуністичного режиму з будь-якими проявами українського національно-визвольного руху. Аналіз багатьох кримінальних справ переконав автора у тому, що застінки НКДБ – сумнівне місце для проявів героїзму. А тому судити всіх, хто на допитах свідчив на інших чи погоджувався заради свободи і самого життя йти на компроміси з власною совістю – можуть тільки ті, хто сам побував на їхньому місці. Понад те, нам відомі вже десятки прикладів таємних інформаторів спецслужб із числа одного тільки волинського духовенства, які в підсумку все ж втрачали волю, оскільки ухилялися від обіцяної співпраці. Тому варто всі подібні факти, наскільки б неприємними вони не здавалися, сприймати максимально виважено, розуміючи, що історія абсолютної більшості тих, хто погодився на співпрацю з безбожним більшовицьким режимом – це історія не зради, а великої людської трагедії, яку цей режим приніс у життя простих українських людей, які щиро любили Батьківщину і трудилися для її блага.

### Список джерел і літератури:

1. Галузевий державний архів Служби безпеки України. Спр. 75681-фп. 202 арк.
2. ГДА СБУ. Спр. 75847-фп. 302 арк.
3. ГДА СБУ. Спр. 75856-фп. 173 арк.
4. ГДА СБУ. Спр. 67797. 153 арк.
5. ГДА СБУ. Спр. 75679-фп. 339 арк.

6. ГДА СБУ. Спр. 75854-фп. 156 арк.
7. Державний архів Волинської області. Ф. 46. Ф. 9. Спр. 3778. 5 арк.
8. ДАВО. Ф. 46. Ф. 9. Спр. 4760. 7 арк.
9. ДАВО. Ф. 60. Оп. 1. Спр. 9. 307 арк.
10. ДАВО. Ф. 4666. Оп. 2. Спр. 3117. 261 арк.
11. Державний архів Тернопільської області. Ф. 232. Ф. 1. Спр. 215. 19 арк.
12. Антонюк Я. Український визвольний рух у постатях керівників. Волинська та Брестська області (1930–1955). Торонто – Львів, 2014. 1070 с.
13. Борищевич В. Волинський пом'яник. Рівне, 2004. 407 с.
14. Офіційні відомості по Волинській єпархії. Церква і нарід. 1938. № 17. С. 707.
15. Офіційний відділ. Адміністративні переміни. Церква і нарід. 1936. № 16. С. 493.
16. Офіційний відділ. Нагороди. Церква і нарід. 1936. № 24. С. 837.
17. Офіційний відділ. Нагороди. Церква і нарід. 1938. № 8–9. С. 368.
18. Петренко Р. За Україну, за її волю. Торонто – Львів, 1997. 279 с.
19. Распоряжения по Вольнской епархии. Административные перемены. Воскресное чтение. 1933. № 3. С. 2 (облож.).
20. Распоряжения по Вольнской епархии. Административные перемены. Воскресное чтение. 1934. № 21. С. 2 (облож.).
21. Тучемський М., прот. По глухих закутках Волинського Полісся. Луцьк, 2007. 162с.
22. Хроніка. Волинь. 1942. № 17. С. 4.
23. Sosna G., Troc-Sosna A. Hierarchia i kler Kościoła prawosławnego w XIX–XXI wieku w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej. Warszawa – Bielsk Podlaski, 2017. 1002 s.

## References:

1. Haluzevyi derzhavnyi arkhiv Sluzhby bezpeky Ukrainy [Sectoral state archive of the Security Service of Ukraine]. Spr. 75681-fp. 202 ark. [in Ukrainian].
2. HDA SBU. Spr. 75847-fp. 302 ark. [in Ukrainian].
3. HDA SBU. Spr. 75856-fp. 173 ark. [in Ukrainian].
4. HDA SBU. Spr. 67797. 153 ark. [in Ukrainian].
5. HDA SBU. Spr. 75679-fp. 339 ark. [in Ukrainian].
6. HDA SBU. Spr. 75854-fp. 156 ark. [in Ukrainian].
7. Derzhavnyi arkhiv Volynskoi oblasti [State archive of Volyn region]. F. 46. F. 9. Spr. 3778. 5 ark. [in Ukrainian].
8. DAVO. F. 46. F. 9. Spr. 4760. 7 ark. [in Ukrainian].
9. DAVO. F. 60. Op. 1. Spr. 9. 307 ark. [in Ukrainian].
10. DAVO. F. 4666. Op. 2. Spr. 3117. 261 ark. [in Ukrainian].
11. Derzhavnyi arkhiv Ternopilskoi oblasti [State archive of Ternopil region]. F. 232. F. 1. Spr. 215. 19 ark. [in Ukrainian].

12. Antoniuk Ya. (2014). Ukrainskyi vyzvolnyi rukh u postatiakh kerivnykiv. Volynska ta Brestska oblasti (1930–1955) [Ukrainian liberation movement in the figures of leaders. Volyn and Brest regions (1930–1955)]. Toronto – Lviv. 1070 s. [in Ukrainian].
13. Borshchevych V. (2004). Volynskiy pomiannyk [Volyn monument]. Rivne. 407 s. [in Ukrainian].
14. Ofitsiini vidomosti po Volynskii yeparkhii [Official information on the Volyn Diocese] (1938). Tserkva i narid. № 17. S. 707. [in Ukrainian].
15. Ofitsiyni viddil. Administratyvni pereminy [Official department. Administrative changes] (1936). Tserkva i narid. № 16. S. 493. [in Ukrainian].
16. Ofitsiyni viddil. Nahorody [Official department. Awards] (1936). Tserkva i narid. № 24. S. 837. [in Ukrainian].
17. Ofitsiyni viddil. Nahorody [Official department. Awards] (1938). Tserkva i narid. № 8–9. S. 368. [in Ukrainian].
18. Petrenko R. (1997). Za Ukrainu, za yii voliu [For Ukraine, for its will]. Toronto – Lviv. 279 s. [in Ukrainian].
19. Rasporjazhenija po Volynskoj eparhii. Administrativnye peremeny [Orders for the Volyn diocese. Administrative changes] (1933). Voskresnoe chtenie. № 3. S. 2 (oblozh.). [in Russian].
20. Rasporjazhenija po Volynskoj eparhii. Administrativnye peremeny [Orders for the Volyn diocese. Administrative changes] (1934). Voskresnoe chtenie. № 21. S. 2 (oblozh.). [in Russian].
21. Tuchemskiy M., prot (2007). Po hlukhykh zakutkakh Volynskoho Polissia [Through the backwoods of Volinsky Poliss]. Lutsk. 162 s. [in Ukrainian].
22. Khronika [Chronicle] (1942). Volyn. № 17. S. 4. [in Ukrainian].
23. Sosna G., Troc-Sosna A. Hierarchia i kler Kościoła prawosławnego w XIX–XXI wieku w granicach II Rzeczypospolitej i Polski powojennej. Warszawa – Bielsk Podlaski, 2017. 1002 s.



**Митрополит Луцький і Волинський Яків (Панчук):  
основоположник та будівничий  
Помісної Української Церкви  
(до 20-річчя з дня смерті)**

*протоієрей Миколай Цап*

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-146>

*Волинський Благовісник №11 (2023)*

**Анотація:** У березні 2024 року виповнюється 20 років з часу упокоєння митрополита Луцького і Волинського Якова (Панчука), який дев'ять років очолював Волинську єпархію. В даній статті на основі джерел, зокрема його особових справ, а також окремих публікацій в тодішніх періодичних виданнях, висвітлено його походження, життєвий шлях, прийняття чернецтва, здобуття богословської освіти, священниче та єпископське служіння. Аналіз зібраного матеріалу свідчить про те, що владика Яків багато потрудився у часи гонінь на церкву як намісник Почаївського монастиря, а також відіграв важливу роль у створенні Української Православної Церкви Київського Патріархату стоячи біля її витоків. Коли наприкінці 60-х років він став її благочинним, а потім у 1974 році – намісником, Лавра знаходилася у важкому і духовному, і матеріальному стані. Через зовнішній вплив атеїзму та боротьбу радянських органів проти монастиря стан Лаври і життя ченців були доведені до занепаду, до майже повної відсутності церковного порядку і благочестя. Протягом свого восьмирічного управління обителлю владика Яків відновив у ній порядок і устав чернечого життя. Завдяки його зусиллям був відреставрований Успенський собор та його розписи, а також під його керівництвом був розписаний збудований на початку ХХ ст. за проектом архітектора Шусєва Троїцький собор, який до цього не мав розписів. За таку працю владика був покараний владою і змушений був переховуватися від її переслідувань на Кавказі. Найбільшою заслугою митрополита Якова перед Українською Церквою є та, що зі всіх архієреїв УПЦ він один залишився зі своїм Предстоятелем, завдяки чому стало можливим відродити ієрархію УПЦ Київського Патріархату, яка згодом у 2018 році, стала основою утворення Помісної Православної Церкви України.

**Ключові слова:** митрополит Яків (Панчук), владика, Почаївська Лавра, Волинська єпархія, намісник, Собор, УПЦ Київський Патріархат.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Питанню дослідження визначних постатей Православної Церкви в Україні сьогодні приділяється особлива увага. До числа відомих українських православних ієрархів новітнього часу належить митрополит Луцький і Волинський Яків (Панчук), який в молодому віці прийнявши чернецтво, присвятив все своє життя служінню Богу і Україні. Тому автор, розуміючи значення і роль особистості митрополита Якова у подальшому розвитку української церковної історії, будучи безпосереднім його помічником у єпархіальному служінні в останні вісім місяців життя владики, пропонує дану розвідку. Ще багато життєвих обставин і його служіння в Почаївській Лаврі, а також у Тернопільській та Волинській єпархіях залишаються нез'ясованими. Сучасні дослідники роблять тільки перші спроби для написання повної біографії митрополита Якова.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** Історіографія, що стосується особистості митрополита Якова (Панчука) на сьогодні нараховує декілька наукових досліджень, газетних публікацій та спогадів сучасників. Найбільшої уваги заслуговує ґрунтовне дослідження В. Фульмеса. Варто відзначити публікації В. Борщевича, П. Кралюка, прот. В. Хоміцького, а також статті В.

Вербича, В. Хмельовської, Н. Гуменюк та інші, у яких автори висвітлюють основні життєві віхи архіпастиря. Вперше нами у науковий обіг вводяться документи особових справ митрополита Якова.

**Мета статті** – аналіз і спроба комплексного дослідження життєпису і архіпастирського служіння одного із найвідоміших сучасних православних ієрархів Волинської єпархії – митрополита Луцького і Волинського Якова (Панчука), його роль і заслуги у створенні та розбудові Української Православної Церкви Київського Патріархату. Висвітлено маловідомі події його служіння на Волинській кафедрі.

**Вклад основного матеріалу.** Майбутній митрополит Яків (у миру Іван Дмитрович Панчук) народився 5 жовтня 1931 року в селі Лосятин Кременецького району Тернопільської області в побожній українській родині<sup>1</sup>. Сім'я Панчуків була великою – крім владики, був ще старший син Федір (1929 р.н.), два молодші Григорій (1939 р.н.) і Діонісій (1940 р.н.) та сестра Анна (1943 р.н.)<sup>2</sup>. Його батько Дмитро (син Івана Антоновича Панчука і Марії Онуфріївни) народився 23 лютого 1904 року в селі Старий Тараж<sup>3</sup>, був теслею, а мати Марія Марківна (з роду Залевська) народилася в 1908 році в селі Лосятин на Кременеччині, була домогосподаркою. Великий вплив на духовне зростання Івана Панчука, окрім родинних традицій, мав Почаївський монастир, розташований на відстані 4 км. від Лосятин. Батьки зі своїми малими дітьми часто відвідували богослужіння в Лаврі. Дмитро Іванович, будучи співцем у Почаївській Лаврі мріяв, щоб один з його синів став ченцем цієї відомої обителі<sup>4</sup>.

Початкову освіту довелося Івану розпочинати за Польщі, продовжувати за перших «совітів» і німців, а закінчувати 7 класів уже після війни в 1948 році<sup>5</sup>. У 1944 році був мобілізований до радянської армії глава сім'ї – Дмитро Панчук і того ж року загинув на фронті під Таллінном (Естонія).

До армії Іван жив біля матері, допомагаючи в домашньому господарстві. Протягом 1951-1953 років проходив строкову службу в Звенигороді Прикарпатського військового округу. Звільнившись у травні 1953 року з вій-

<sup>1</sup> Цап Микола, прот. Пам'яті високопреосвященнішого Якова, митрополита Луцького і Волинського. Волинь. Луцьк, 18 березня 2004. №32 (14361). С. 2.

<sup>2</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 38.

<sup>3</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 47.

<sup>4</sup> Фуймес В. Будівничий Київського Патріархату. Волинські єпархіальні відомості. Березень 2014 р. №3 (112). С. 5.

<sup>5</sup> Борищевич В.Т. Волинський пом'яник. Рівне, 2004. С. 242.

ська працював заступником голови Почаївського сільпо. У 1955 році в автобіографії Іван згадує:

*«З 1954 року по 1955 рік працював на скиту Свято-Успенської Почаївської Лаври і в цей час готувався до поступу в духовну семінарію. Но так, як я у Київську семінарію по конкурсу не пройшов, виявив велике бажання поступити в Почаївську Лавру»<sup>6</sup>.*

З документів особової справи бачимо, що допомагав йому підготуватися до вступу в семінарію тодішній настоятель Лосятинської парафії священник Олександр Кінах. У своїй рекомендації на ім'я ректора від 25 травня 1955 року отець пише:

*«...знаючи його походження від глибоко віруючих батьків, а звідси і виховання в душі відданості і любові до Святої Православної Церкви, а також його доброзичливість, стверджую, що він заслуговує бути вихованцем духовної семінарії»<sup>7</sup>.*

Після невдалого вступу, Іван Панчук 14 вересня 1955 року подає прохання прийняти його послушником у монастир, щоб мати можливість належно підготуватися до вступу в семінарію наступного року.

Того ж дня намісник Почаївської Лаври архімандрит Севастіан (Пилипчук, +1992) з членами Духовного Собору монастиря архімандритом Ювіналієм, ігуменом Самуїлом і секретарем канцелярії архімандритом Флавіаном звернулися з відповідним докладом до архієпископа Львівського і Тернопільського Панкратія (Кашперука, +1972), священноархімандрита Свято-Успенської Почаївської Лаври. Йшлося про те, що Лавра має потребу в послушниках і що за нього просить особисто отець ректор КДС<sup>8</sup>. 16 вересня 1955 року Іван Панчук згідно з проханням і рішенням Духовного Собору Лаври був прийнятий в число послушників і призначений пономарем.

25 червня 1957 року Іван Панчук отримує благословення від намісника Лаври на вступ до Ленінградської духовної семінарії. У своїй характеристиці 26 червня архімандрит Севастіан пише, що Іван при відмінній дисципліні послух пономаря виконує сумлінно і старанно. З першого вересня успішно навчається в Ленінградській духовній семінарії. Закінчивши перший клас семінарії, Іван робить на один рік перерву в навчанні і поверта-

<sup>6</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 1.

<sup>7</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 15.

<sup>8</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 4.

ється в Почаївський монастир. 1 липня 1958 року звертається з проханням: «Прошу зачислити мене знову в число послушників, так як я виявив бажання залишитися в Лаврі і прийняти монашество»<sup>9</sup>. Через місяць уже як послушник 2 серпня просить постригти його в чернецтво. 29 жовтня 1958 року намісником Почаївської Лаври архімандритом Севастіаном послушник Іван Панчук, посповідавшись у духівника схиархимандрита Іова, був пострижений у монашество з нареченням імені Яків на честь святого апостола Якова брата Господнього за плоттю. 4 грудня 1958 року на свято Введення у храм Пресвятої Богородиці архієпископом Львівським і Тернопільським Палаадієм (Камінським, +1978) у Троїцькому соборі Почаївської Лаври монах Яків рукоположений в сан ієродиякона<sup>10</sup>. З 10 грудня 1958 року ніс послух келійника намісника Почаївського монастиря.

У збережених відомостях про успішність і поведінку зазначено, що Іван Панчук перший рік навчання закінчив на відмінно першим учнем, лише мав одну четвірку з російської мови<sup>11</sup>. Після другого класу семінарії був шостим, з однією четвіркою по Святому Писанні Старого Заповіту, здобувши право підвищеної на 25% стипендії в літні місяці 1960 року<sup>12</sup>. Після завершення в 1961 році третього класу серед своїх одногрупників був третім учнем, отримавши четвірки лише з гомілетики, грецької, латинської та іноземної мов. Його класний керівник доцент Володимир Некрасов у відомості про успішність зазначив: «переводиться в четвертий клас з підвищенням стипендії на 25% в червні, липні, серпні 1961 року»<sup>13</sup>. У той час ректором Ленінградських духовних шкіл був протоієрей Михаїл Сперанський, інспектором – професор Лев Парійський.

Під час навчання в 4 класі семінарії 19 листопада 1961 року митрополитом Сімферопольським і Кримським Гурієм (Єгоровим, +1965) у Троїцькому соборі Олександро-Невської Лаври м. Ленінграда рукоположений у сан ієромонаха<sup>14</sup>. До дня Пасхи 1962 року митрополит Ленінградський і Ладозький Пімен (Ізвеків, +1990) нагородив ієромонаха Якова набе-

<sup>9</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 10.

<sup>10</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 19.

<sup>11</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 23.

<sup>12</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 22.

<sup>13</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 21.

<sup>14</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 20.

дреником. У 1962 році після закінчення семінарії отець Яків поступає до Ленінградської духовної академії, навчання в якій завершує в 1966 році зі ступенем кандидата богослов'я за роботу «Споглядальне і дієве життя за вченням святих подвижників». Рецензент наукової роботи, доцент протоієрей Василь Стойков зауважив, що «автор не тільки зібрав, опрацював і виклав матеріал, але і сам глибоко перейнявся духом творинь святих подвижників»<sup>15</sup>. За час навчання в академії ієромонах Яків виявив відмінні знання, за винятком догматичного богослов'я і догматики на першому курсі, німецької мови на другому, патрології на третьому з яких отримав четвірки<sup>16</sup>. Другий курс закінчив четвертим, а третій другим студентом серед однокурсників, як і в семінарії протягом навчання в академії мав підвищену на 25% стипендію у літні місяці. Навчаючись на третьому курсі академії митрополитом Ленінградським і Ладозьким Никодимом (Ротовим, +1978) до дня Пасхи 1965 року був нагороджений Наперсним хрестом.

Навчання ієромонаха Якова в Ленінградських духовних школах припало на часи хрущовських гонінь. Після закінчення академії йому запропонували висвяту на єпископа та відправлення для служіння за кордон, однак він відмовився. Незважаючи на гоніння з боку влади та закриття монастирів, особливо жорстоке переслідування монахів Почаївської Лаври, отець Яків з великим багажем богословських знань за власним бажанням повертається до Почаєва нести свій чернечий подвиг.

Згідно з Патріаршим благословенням і направленням учбового комітету від 4 липня 1966 року архієпископ Львівський і Тернопільський Миколай (Юрик, +1984) зачислив ієромонаха Якова в число братії Почаївської Лаври на послух і служіння<sup>17</sup>. Виконував послух бібліотекаря, уставника, екскурсовода, регента братського хору<sup>18</sup>. За ревне служіння в 1969 році нагороджений саном ігумена. 23 лютого 1971 року владика Миколай призначив ігумена Якова виконуючим обов'язки благочинного Почаївської Лаври. До дня Пасхи 1974 року отримує чергову нагороду – Палицю.

На початку 1970-х років монаше життя в Лаврі занепало, потребували реставрації і самі будівлі монастиря. Тому на прохання керуючого Львівсько-Тернопільською єпархією владика Миколая (Юрика), який одночасно був і священноархімандритом Почаївської обителі, Патріарх Пімен прийняв 8

<sup>15</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 32.

<sup>16</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 27-29.

<sup>17</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 35.

<sup>18</sup> Вербич В. Так Господь мене сподобив. Сім'я і дім. 25 березня 2004 р. №13 (379). С. 4.

серпня 1974 року рішення про призначення ігумена Якова (Панчука) намісником Почаївської Лаври. 13 серпня того ж року митрополит Миколай відвідав Почаївський монастир, звершив урочисте богослужіння, під час якого ігумен Яків був возведений у сан архімандрита<sup>19</sup> і призначений намісником Почаївської Свято-Успенської Лаври<sup>20</sup>. Ось як згадував призначення отця Якова і його подальшу працю на посаді намісника сам митрополит Миколай (Юрик):

*«У 1965 році в Лаврі намісником був архімандрит Августин. Духовне життя багатьох монахів було в занепаді... З призначенням намісником Лаври архімандрита Якова монастирське життя обителі налагодилося в повній мірі. Зокрема, було встановлено суворе уставне добове богослужіння, загальне щоденне читання вечірнього правила, створено братський та великий святковий хор. Намісник Яків навів належний порядок на привратні, є постійний привратник. У зв'язку зі смертю або немічю старих монахів отець Яків багато праці вкладає у відповідну підготовку нових кадрів та прописку їх у Лаврі.*

*За час його керівництва збагачено ризницю, встановлено котельню та батареї для опалення всієї Лаври. Немає потреби говорити про зовнішній ремонт та внутрішню реставрацію соборів, корпусів, галереї та всього іншого, бо все це можна побачити, капітально відремонтоване ззовні та художньо відреставроване всередині. Не помилюсь, якщо скажу, що з часу побудови Лаври вперше було проведено таку капітальну її реставрацію...»<sup>21</sup>.*

Можна собі тільки уявити, яким дивом вдавалося отцю наміснику здобувати будівельні матеріали і проводити ремонтні роботи у Лаврі в ті часи, коли влада всіма силами намагалася знищити релігію. За таку подвижницьку працю архімандрит Яків до дня Пасхи 1977 року був удостоєний найвищої священничої нагороди – права носіння двох хрестів з прикрасами. 9 жовтня того ж року помирає його мати, яка була пострижена в черницю з іменем Фекла<sup>22</sup>.

Така діяльність архімандрита Якова не могла подобатись відповідним радянським органам, і вони почали його переслідувати, поставивши перед

<sup>19</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 40.

<sup>20</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 43.

<sup>21</sup> Пам'яті спочилого Волинського митрополита Якова (Панчука). Православний вісник. Видання УПЦ Київського Патріархату. 2004. №3-4. С. 13.

<sup>22</sup> Фільмес В. Будівничий Київського Патріархату. Волинські єпархіальні відомості. Березень 2014 р. №3 (112). С. 5.

московською патріархією категоричну вимогу звільнити його. А для більшої аргументованості було розпочато через відомий у радянські часи «відділ по боротьбі з крадіжками соціалістичної власності» – ОБХСС.

Архімандрит Яків у складі паломницьких делегацій РПЦ в період страсної та пасхальної седмиць 1978 року відвідав Грецію, зокрема 11-13 квітня 1978 року побував на святій горі Афон<sup>23</sup>, а в червні 1979 року, на день Святої Трійці, здійснив паломництво на Святу Землю. Єрусалимським Патріархом Венедиктом I був нагороджений Золотим Хрестом Пресвятого Гробу Господнього.

31 липня 1982 року на основі указу №1073 від 16 липня 1982 року патріарха московського Пімена митрополит Львівський і Тернопільський Миколай звільнив архімандрита Якова (Панчука) з посади намісника Свято-Успенської Почаївської Лаври з можливістю призначення на одну з парафій Львівсько-Тернопільської єпархії<sup>24</sup>. Наступним своїм указом митрополит призначає архімандрита Якова референтом пенсійних справ Львівсько-Тернопільського єпархіального управління<sup>25</sup>. Того ж дня керуючий Львівсько-Тернопільською єпархією накладає резолюцію на невідоме нам прохання отця Якова від 29 липня 1982 року наступного змісту мовою документа: «31.VII.1982 г. По причине серьезного заболевания, Высокопреподобному архимандриту Иакову благословляю долгосрочный отпуск на лечение. Митрополит Николай»<sup>26</sup>. З цією резолюцією архімандрита Якова ознайомив 3 серпня 1982 року тодішній секретар єпархіального управління у Львові протоієрей Віталій Політило.

Більше року радянські органи травили отця Якова. Єдине місце, куди йому було дозволено виїхати на служіння був Кавказ, і лише в грудні 1983 року Екзарх України, митрополит Київський і Галицький Філарет (Денисенко) зміг призначити архімандрита Якова духівником і священником Красногірського монастиря в місті Золотоноша Черкаської області<sup>27</sup>. 29 квітня 1985 року митрополитом Філаретом призначений настоятелем храму Різдва Пресвятої

<sup>23</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 46.

<sup>24</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 52.

<sup>25</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 53.

<sup>26</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 54.

<sup>27</sup> *Хоміцький Василь, прот.* Внесок митрополита Якова (Панчука) у розвиток автокефального руху 1992 – 2004 рр. в Україні. Роль особистості в Церкві: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (19.05.2016). Луцьк: Видавництво ВПБА ΕΙΚΩΝ, 2016. С. 259

Богородиці міста Черкаси<sup>28</sup> і благочинним Черкаського округу. 10 травня 1985 року відбулася передача 17 священничих справ і печаток благочиння попереднім благочинним протоієреєм Євгенієм Борщевським<sup>29</sup>. Прослужив отець Яків в Черкасах до листопада 1990 року. У 1988 році отець Яків був кандидатом на призначення намісником відроджуваної Києво-Печерської Лаври, однак на це не погодились представники КДБ. На Помісному соборі РПЦ 1990 року митрополит Філарет звернувся з проханням про висвячення архімандрита Якова на єпископа до новообраного патріарха Олексія II. Лукаво посміхнувшись, московський патріарх, згадавши слова апостола Павла про характеристику єпископа, промовив – *«Отец Яков, подобает Вам иметь добро свидетельство и от внешних!»* – і відмовив<sup>30</sup>.

Лише зі скасуванням 27 жовтня 1990 року Екзархату та заснуванням Української Православної Церкви Священним Синодом УПЦ архімандрит Яків був обраний єпископом Почаївським, намісником Свято-Успенської Почаївської Лаври. До того намісниками були архімандрити. Його архієрейська хіротонія відбулася 14 грудня 1990 року у Володимирському кафедральному соборі міста Києва. Очолював її блаженні ший митрополит Київський і всієї України Філарет у співслужінні митрополитів Харківського і Богодухівського Никодима (Руснака), Одеського і Херсонського Леонтія (Гудимова), Вінницького і Брацлавського Агафангела (Саввіна), архієпископів Чернігівського і Ніжинського Антонія (Вакаріка), Івано-Франківського і Коломийського Феодосія (Дикун), Рівненського і Острозького Іринія (Середнього), Житомирського і Овруцького Іова (Тивонюка), Тернопільського і Кременецького Лазаря (Швеця), єпископів Сумського і Охтирського Никанора (Юхим'юка), Донецького і Ворошиловградського Іоаннікія (Кобзева), Мукачівського і Ужгородського Євфимія (Шутака), Кіровоградського і Миколаївського Василія (Васильцева), Волинського і Луцького Варфоломія (Вашука), Хмельницького і Кам'янець-Подільського Нифонта (Солодухи), Львівського і Дрогобицького Андрія (Горака), Дніпропетровського і Запорізького Гліба (Саввіна), Сімферопольського і Кримського Василія (Златолинського), Чернівецького і Буковинського Онуфрія (Березовського) та Переяслав-Хмельницького Іонафана (Єлєцьких).

Після проголошення державної незалежності України 1-3 листопада 1991 року в Трапезному храмі Києво-Печерської Лаври відбувся Помісний

<sup>28</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 57.

<sup>29</sup> Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. Арк. 58.

<sup>30</sup> Пам'яті спочилого Волинського митрополита Якова (Панчука). Православний вісник. Видання УПЦ Київського Патріархату. 2004. №3-4. С. 14.

Собор УПЦ, у роботі якого взяли участь усі правлячі та вікарні архієреї, делегати від монастирів, духовних навчальних закладів, представники духовенства та мирян усіх епархій. Під постановою про автокефалію Української Православної Церкви підписалися всі єпископи, однак на Архієрейському Соборі РПЦ 1 – 4 квітня 1992 року в Москві більшість із них зреклися цих підписів<sup>31</sup>. Серед небагатьох, хто залишився вірним постановам Помісного Собору і своєму предстоятелю, був намісник Почаївської Лаври єпископ Яків. Треба зазначити, що владика Яків не брав участі у нараді єпископів в Житомирі 30 квітня 1992 року і не був учасником так званого Харківського Собору, який відбувся 27-28 травня того ж року.

23 січня 1992 року його призначили тимчасово керувати Тернопільською епархією, на місце звільненого єпископа Сергія (Генсецького), який відкликав свій підпис за автокефалію УПЦ<sup>32</sup>. Після так званого Харківського Собору єпископ Яків перебуваючи ще в УПЦ, але будучи прихильником митрополита Філарета мав намір перевести Почаївську Лавру до Української Церкви. Для цього він вніс ще раніше зміни і доповнення до реєстрації монастиря. Так, 30 жовтня 1991 року Статут Почаївської Свято-Успенської Лаври був зареєстрований постановою Ради у справах релігій при Кабінеті Міністрів України, як ставропігійний монастир митрополита Київського і всієї України Філарета<sup>33</sup>. На свято Вознесіння Господнє 4 червня 1992 року в Успенському соборі Лаври єпископ Яків з духовенством, звершуючи урочисте богослужіння, на великому вході згадав імена двох митрополитів Київських: Філарета (Денисенка) і Володимира (Сабодана). Більшість просійськи налаштованої братії сприйняли це вороже. Під час обіду в трапезній ієромонах Федір (Гаюн, з 5 червня 1992 року ігумен, намісник Лаври<sup>34</sup>, нині митрополит Кам'янець – Подільський і Городоцький УПЦ) вимагав від владика Якова пояснення цього вчинку. Протистояння щораз наростало, і в ніч з 4 на 5 червня 1992 року намісник монастиря єпископ Яків під охороною міліції змушений був залишити територію Лаври<sup>35</sup>.

Наступного дня, 5 червня, владика Яків їде в Київ до митрополита Філарета і вони розпочинають підготовку до об'єднання з УАПЦ. Перед тим вони висвятили ще двох єпископів: 7 червня – Переяслав-Хмельницького,

<sup>31</sup> Фільмес В. Будівничий Київського Патріархату. Волинські епархіальні відомості. Березень 2014 р. №3 (112). С. 5.

<sup>32</sup> Кралоук П. Почаївська Лавра могла стати українською в 1992 році. URL: [www.radiosvoboda.org/cdn.ampproject.org](http://www.radiosvoboda.org/cdn.ampproject.org)

<sup>33</sup> Особова справа митрополита Луцького і Волинського Якова Панчука (1992 – 2004 рр). Архів Волинської епархії ПЦУ. Арк. 3.

<sup>34</sup> Слободнюк В. Почаївська Лавра в другій половині XX ст.. URL: [risu-ua.cdn.ampproject.org](http://risu-ua.cdn.ampproject.org)

<sup>35</sup> Узаревич С. Гріх. Діалог. Кременець, 15 липня 1992. С. 3.

вікарія Київської єпархії Спиридона (Бабського), а 8 червня – Івано-Франківського і Коломийського Варсонофія (Мазурака). 10 червня 1992 року єпископа Якова перепризначили керуючим Тернопільською єпархією, затвердили священноархімандритом Свято-Успенської Почаївської Лаври, з титулом якої він залишався до кінця свого життя. 11 червня 1992 року Архієрейський собор РПЦ, за вірність духовно-національним інтересам українського народу, позбавив його єпископського сану, але владика Яків не визнав цього неканонічного розпорядження.

Після Об'єднавчого Собору 25-26 червня 1992 року і утворення УПЦ Київського Патріархату єпископ Яків був затверджений 29 червня 1992 року на своїй Тернопільсько-Кременецькій єпархії. 8 вересня того ж року возведений у сан архієпископа. На Архієрейському Соборі в жовтні 1993 року був обраний змінним членом Священного Синоду УПЦ Київського Патріархату, у складі якого перебував до кінця життя. 3 7 вересня 1994 року тимчасово опікувався також і Хмельницькою єпархією.

4 січня 1995 року архієпископа Якова (Панчука) призначають на Волинську кафедру<sup>36</sup>. Напередодні Різдваних свят, 6 січня, владика прибув до Луцька, і протягом місяця управляв єпархією та звершував богослужіння, як тимчасово керуючий Луцько-Волинською єпархією УПЦ Київського Патріархату<sup>37</sup>. 9 лютого 1995 року Патріарх Київський і всієї Руси-України Володимир (Романюк, +1995) офіційно призначив архієпископа Якова очільником Луцько-Волинської єпархії<sup>38</sup>, тимчасово керуючим Тернопільсько-Кременецькою єпархією<sup>39</sup>.

Згідно із звітом за 1994 рік, поданого в Патріархію архієпископом Яковом, Луцько-Волинська єпархія на початок квітня 1995 року нараховувала 14 благочинь, 120 парафій і на стадії реєстрації знаходилося ще 10 громад, їх обслуговувало 122 священники і 10 дияконів... у Волинській духовній семінарії навчалася 279 учнів, з яких на заочній формі перебувало 105 осіб, а на регентському відділенні 31 вихованка<sup>40</sup>.

За значний внесок у відродження духовності та зміцнення православ'я на Західній Україні, за сумлінну працю на благо Святої Церкви, за вірне

<sup>36</sup> Бортніков В., Надольський Й., Денисюк В. Волинь на зламі століть: історія краю (1989-2000рр.). Луцьк: Ред.-вид. відд. «Вежа» Волин. держ. Ун-ту ім. Лесі Українки, 2001. С. 457.

<sup>37</sup> Луцько-Волинське єпархіальне управління УПЦ Київського Патріархату. Вихідна кореспонденція за 1995 р. Архів Волинської єпархії ПЦУ. Арк. 6.

<sup>38</sup> Особова справа митрополита Луцького і Волинського Якова Панчука (1992 – 2004 рр). Архів Волинської єпархії ПЦУ. Арк. 15.

<sup>39</sup> Особова справа митрополита Луцького і Волинського Якова Панчука (1992 – 2004 рр). Архів Волинської єпархії ПЦУ. Арк. 16.

<sup>40</sup> Луцько-Волинське єпархіальне управління УПЦ Київського Патріархату. Вихідна кореспонденція за 1995 р. Архів Волинської єпархії ПЦУ. Арк. 70.

служіння народу України Патріархом Володимиром архієпископ Луцький і Волинський Яків 7 червня 1995 року підвищений до сану митрополита<sup>41</sup>. Того ж року владика подарував на бібліотеку семінарії повне дореволюційне видання енциклопедичного словника Брокгауза і Єфрона<sup>42</sup>.

Рішенням Священного Синоду від 23 жовтня 1995 року митрополиту Якову було доручено також з 1 листопада того ж року тимчасово управляти Тернопільсько-Бучацькою єпархією.

Крім керівництва Луцько-Волинською єпархією, під його батьківською опікою перебувала Волинська духовна семінарія<sup>43</sup>. Це були роки духовного піднесення. Вражав великий наплив охочих отримати богословську освіту, щоб стати православними священниками. При ньому відбувся 7 червня 1995 року перший випуск у семінарії. Була спроба у тому ж році відкрити в Луцьку Волинську духовну академію, однак вона через певні причини проіснувала неповний рік. Митрополит Яків був її ректором<sup>44</sup>. Владика Яків з метою поповнення фондів бібліотеки ВДС вів переписку з митрополитом Анатолієм (Дублянським), отцем Павлом Сацевичем, проф. Іллею Онуфрійчуком – головою Товариства «Волинь», проф. Пилипом Шайдою, п. Наталією Тиравською – головою Товариства управи волинян ім. Лесі Українки в Сідней, п. Сергієм Радчуком – головою управи Інституту Дослідів Волині, та ін.

За весь період служіння на Волинській кафедрі митрополит Яків звершив 346 дияконських і 308 священничих хіротоній, відповідно у 1995 році – 28 і 24, 1996 – 32 і 31, 1997 – 36 і 33, 1998 – 52 і 50, 1999 – 55 і 46, 2000 – 46 і 39, 2001 – 27 і 28, 2002 – 44 і 31, 2003 – 21 і 24 та 2004 – 5 і 2<sup>45</sup>.

Його доброта, милосердя і патріотизм привертали людей до Української Церкви. Протягом його дев'ятирічної архіпастирської діяльності Луцько-Волинська єпархія УПЦ Київського Патріархату значно зміцнилася і

<sup>41</sup> Особова справа митрополита Луцького і Волинського Якова Панчука (1992 – 2004 рр). Архів Волинської єпархії ПЦУ. Арк. 17.

<sup>42</sup> Цап Микола, прот. Бібліотека Волинської православної богословської академії у м. Луцьку // Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія. Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2019. Вип. 2. С.132.

<sup>43</sup> Старевич Степан, свящ. Митрополит Яків та архієпископ Михаїл – духовні наставники вихованців семінарії. Волинська духовна семінарія (до 20-рччя відродження). Збірник матеріалів науково-практичної конференції, Луцьк: ВАТ «Волинська обласна друкарня», 2010. С. 39.

<sup>44</sup> Корецька К. В Луцьку відкрито Волинську духовну академію. Народна трибуна. 22 вересня 1995 р. №70 (501). С.1.

<sup>45</sup> Луцько-Волинське єпархіяльне управління УПЦ Київського Патріархату. Посвідчення на хіротонії за 1995-2004 рр. Архів волинської єпархії ПЦУ.

розширилася. Кількість парафій зросла зі 120 до 197 релігійних громад. Стараннями владики започатковано відродження двох монастирів: Миколаївський чоловічий в Жидичині і Різдва Христового жіночий у Володимирі-Волинську. Владика Яків брав участь, у відкритті та освяченні 9 березня 1995 року в Луцьку пам'ятника Тарасу Шевченку; 22 січня 1998 року закладці каменя на місці спорудження пам'ятника борцям за волю України на Київському майдані, а також у 2000-му році 23 квітня пам'ятного знаку покровителя міста Святого Миколая, і 27 вересня пам'ятного знаку на честь 2000-ліття Різдва Христового.

Приймав участь як у місцевих, так і загальноукраїнських церковних і громадських заходах. Повага духовенства і парафіян, державних керівників та широкої громадськості свідчила, що владика Яків – справжній пастир, святий і будівничий Помісної Української Православної Церкви. У 1999 році Президентом України нагороджений орденом «За заслуги» III ступеня. Духовно і матеріально підтримував Братство ОУН-УПА Волинського краю імені полковника Кліма Савура за що отримав ювілейну відзнаку 60-ти ліття створення УПА.

Перебуваючи на Волинській кафедрі владика Яків зумів згуртувати вірних у лоно УПЦ Київського Патріархату. Незважаючи на те, що більшість волинян і представників місцевої влади в той час повністю підтримували УПЦ, митрополит Яків своїм авторитетом, благочестивим життям і проповіддю довів, що Київський Патріархат є благодатною, канонічною Церквою, яка в майбутньому стане основою Помісної Української Церкви<sup>46</sup>. В справі розбудови і визнання Української Церкви владика листувався з багатьма відомими за кордоном православними ієрархами: Його Всесвятістю, Вселенським Патріархом Варфоломієм, архієпископом Скопельським Всеволодом (Майданським,+2007), митрополитами Паризьким і Західно-Європейським Анатолієм (Дублянським,+1997), Карацінським і Саламінським Тимофієм (Кутальяносом,+2004), Паризьким і всієї Франції Михаїлом (Лярошем,+2022), головою Консисторії УПЦ в США архієпископом Антонієм (Щирбою), єпископом Саут Баунд Брукським Паїсієм (Івашуком,+1998).

За заслуги перед Київським Патріархатом був нагороджений орденами Христа Спасителя та святого рівноапостольного князя Володимира I і II ступенів, а також удостоєний нагороди Румунської Православної Церкви.

Писав вірші про Україну. В перших числах березня 2004 року написав своє останнє Пасхальне послання, в день свого від'їзду на Київ прочитав

<sup>46</sup> Фумьмес В. Митрополит Луцький і Волинський Яків (Панчук): життя і душпастирське служіння. Волинська єпархія: минуле і сьогодення (1992 – 2012 рр.): Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції присвяченої 1020-річчю Волинської єпархії. Луцьк, 2012. С. 231.

його сигнальний примірник і благословив до друку, однак воно вже читалося духовенством єпархії під час великодніх свят від імені приснопам'ятного новопреставленого Якова, митрополита Луцького і Волинського. Єдине з усіх послань у Волинській єпархії, на якому була світлина владики у жалобному обрамленні.

Відчуваючи погіршення стану здоров'я, митрополит Луцький і Волинський Яків 15 березня 2004 року прибув до Києва, де був госпіталізований у клінічну лікарню «Феофанія». Саме тут о 22 годині 15 хвилин 16 березня він і спочив у Бозі. Причиною його смерті стала важка форма запалення легень та серцева недостатність. 17 березня облачене в білі архієрейські ризи тіло митрополита Якова з лікарні було перевезене до Володимирського патріаршого собору, де його зустріло духовенство. Святійший Патріарх Київський і всієї Руси – України Філарет у співслужінні архієпископа Переяслав-Хмельницького Димитрія (Рудюка), єпископа Чернігівського і Ніжинського Михаїла (Зінкевича) та соборного духовенства відправив літію за упокоєння душі спочилого владики. Після прощання зі спочилим митрополитом духовенства і мирян труну з його тілом автомобілем було перевезено до Луцька<sup>47</sup>.

Близько 2 години ночі 18 березня труна з тілом митрополита Якова була привезена до Луцького кафедрального Свято – Троїцького собору, де її, незважаючи на пізню годину, зустріли більше 20 священників та більше 300 парафіян. Протягом 18 та 19 березня духовенством цілодобово читалося Євангеліє.

18 березня архієпископ Скопельський Всеволод (Майданський) Константинопільського Патріархату надіслав на адресу Секретаря Волинської єпархії УПЦ Київського Патріархату прот. Миколая Цапа листа, у якому висловив щирі співчуття осиротілій Волинській єпархії<sup>48</sup>.

20 березня о 9 годині розпочалася заупокійна літургія, яку очолив Святійший Патріарх Філарет у співслужінні 18 архієреїв і близько 250 священників. Такого велелюддя кафедральний собор у Луцьку не пам'ятав уже давно. Вщент заповнений був не лише сам храм, а й просторе подвір'я біля нього і частина Театральної площі. Віддати останню шану владиці Якову прийшло духовенство інших конфесій. Помолитися за свого колишнього намісника таємно прибули і деякі ченці Почаївської Лаври<sup>49</sup>. Були присутні і виголосили промови представники обласної і міської влади, народні

<sup>47</sup> Пам'яті спочилого Волинського митрополита Якова (Панчука). Православний вісник. Видання УПЦ Київського Патріархату. 2004. №3-4. С. 12.

<sup>48</sup> Особова справа митрополита Луцького і Волинського Якова Панчука (1992 – 2004 рр). Архів Волинської єпархії ПЦУ. Арк. 32

<sup>49</sup> Упокоєння і поховання митрополита Луцького і Волинського Якова. Православний вісник. Видання УПЦ Київського Патріархату. 2004. № 3-4. С. 12.

депутати України, керівники громадських організацій. Гість із Рівненщини Василь Червоний у своєму виступі назвав владика Якова «духовним лицарем України, воїном Христовим, який завжди боровся з духовною окупацією України, дбав, аби наш народ міг звертатися до Бога рідною мовою»<sup>50</sup>. Після відспівування труну з тілом митрополита Якова під спів ірмосів «Помічник і покровитель...» було обнесено навколо храму і близько 15 години поховано поруч із собором. Розвівалися хоругви та синьо-жовті і червоно-чорні прапори. Накрапав перший весняний дощ<sup>51</sup>.

20 березня 2004 року в Луцьку під головуванням Святійшого Патріарха Філарета, вперше за межами Києва, відбулося засідання Священного Синоду УПЦ Київського Патріархату. У зв'язку з упокоєнням митрополита Луцького і Волинського Якова Синод ухвалив серед іншого доручити митрополиту Рівненському і Острозькому Даниїлу тимчасове керівництво Волинською єпархією.

24 квітня 2004 року в Троїцькому кафедральному соборі з благословення Святійшого Патріарха Філарета, заупокійну літургію в день сороковин по спочилому митрополиту Якову відправили митрополит Рівненський і Острозький Даниїл (Чокалюк), архієпископи Хмельницький і Кам'янець-Подільський Антоній (Махота), Чернівецький і Кіцманський Варлаам (Пилипишин), Житомирський і Овруцький Ізяслав (Карга) і близько 80 священників Луцько-Волинської єпархії. Під час богослужіння кожен із владик виголосив слово-спогад про спочилого владика. По завершенні літургії перед панахидою до вірян, які так численно зібралися в соборі, звернувся владика Даниїл:

*«Митрополит Яків відзначався незвичайною врівноваженістю духу, ясним і тверезим розумом, добрим серцем і терпеливістю. Ніякі зовнішні бурі не могли захитати скелі душевного спокою Владики. Лагідність його була досконалою...»<sup>52</sup>.*

**Висновки.** Отже, усі свої знання, любов до Бога і України митрополит Яків передав священникам, учням семінарії, своїй побожній пастві. А вдячне волинське духовенство, у першу річницю упокоєння свого духовного Наставника, на його могилі спорудило пам'ятник, біля якого звершується постійна молитва. На 73-му році життя завершився багатостраждальний земний шлях владика Якова, з яких 45 років він служив Церкві у священ-

<sup>50</sup> Хмельовська В. Останній уклін і вічна шана. Волинь. Луцьк, 23 березня 2004. №32 (14361). С. 2.

<sup>51</sup> Гуменюк Н. Дорога до вічності. Віче. Луцьк. 25 березня 2004. №13. С. 4.

<sup>52</sup> Яким Богдан, прот. Пушко Віктор, прот. Трудівник на Христовій ниві. Світлій пам'яті митрополита Якова. Волинь. Луцьк, 29 квітня 2004. № 47 (14376). С. 3.

ному сані, з них 13 років – в архієрейському сані, у тому числі 9 років – на Волинській кафедрі. Митрополит Яків (Панчук) увійшов в історію, як великий аскет-молитвенник і патріот України, а його життєвий шлях – приклад для наслідування нам.

### Список джерел і літератури:

1. *Бортніков В., Надольський Й., Денисюк В.* Волинь на зламі століть: історія краю (1989-2000 рр.). Луцьк: Ред.-вид. відд. «Вежа» Волин. держ. Ун-ту ім. Лесі Українки, 2001. 694 с.: 420 іл.
2. *Борщевич В.Т.* Волинський пом'яник. Рівне, 2004. 408с., іл.
3. *Вербич В.* Так Господь мене сподобив. Сім'я і дім. 25 березня 2004 р. №13 (379). С. 4.
4. *Гуменюк Н.* Дорога до вічності. Віче. Луцьк. 25 березня 2004. №13. С. 4.
5. *Корецька К.* В Луцьку відкрито Волинську духовну академію. Народна трибуна. 22 вересня 1995 р. №70 (501). С.1.
6. *Кралоук П.* Почаївська Лавра могла стати українською в 1992 році. URL: [www.radiosvoboda.org.cdn.ampproject.org](http://www.radiosvoboda.org.cdn.ampproject.org)
7. Луцько-Волинське єпархіальне управління УПЦ Київського Патріархату. Вихідна кореспонденція за 1995 р. Архів Волинської єпархії ПЦУ. 279 арк.
8. Луцько-Волинське єпархіальне управління УПЦ Київського Патріархату. Посвідчення на хіротонію за 1995-2004 рр. Архів волинської єпархії ПЦУ.
9. Особова справа єпископа Якова Панчука намісника Почаївської Лаври (1950 – 1992 рр.). Приватний архів автора. 77 арк.
10. Особова справа митрополита Луцького і Волинського Якова Панчука (1992 – 2004 рр.). Архів Волинської єпархії ПЦУ. 32 арк.
11. Пам'яті спочилого Волинського митрополита Якова (Панчука). Православний вісник. Видання УПЦ Київського Патріархату. 2004. №3-4. С. 12-15.
12. *Слободнюк В.* Почаївська Лавра в другій половині ХХ століття. URL: [risu-ua.cdn.ampproject.org](http://risu-ua.cdn.ampproject.org)
13. *Старевич Степан, свящ.* Митрополит Яків та архієпископ Михаїл – духовні наставники вихованців семінарії. Волинська духовна семінарія (до 20-річчя відродження). Збірник матеріалів науково-практичної конференції, Луцьк: ВАТ «Волинська обласна друкарня», 2010. С. 39-48.
14. *Узаревич С.* Гріх. Діалог. Кременець, 15 липня 1992. С. 3.
15. Упокоєння і поховання митрополита Луцького і Волинського Якова. Православний вісник. Видання УПЦ Київського Патріархату. 2004. №3-4. С.11-12.
16. *Фульмес В.* Будівничий Київського Патріархату. Волинські єпархіальні відомості. Березень 2014 р. №3 (112). С. 5.
17. *Фульмес В.* Митрополит Луцький і Волинський Яків (Панчук): життя і душпастирське служіння. Волинська єпархія: минуле і сьогодення (992 – 2012 рр.):

- Збірник матеріалів Міжнародної науково-практичної конференції присвяченої 1020-річчю Волинської єпархії. Луцьк, 2012. С. 226 – 233.
18. Хмельовська В. Останній уклін і вічна шана. Волинь. Луцьк, 23 березня 2004. №32 (14361). С. 2.
  19. Хомицький Василь, прот. Внесок митрополита Якова (Панчука) у розвиток автокефального руху 1992 – 2004 рр. в Україні. Роль особистості в Церкві: матеріали Міжнародної науково-практичної конференції (19.05.2016). Луцьк: Видавництво ВПБА ЕІКΩΝ, 2016. С. 257-264.
  20. Цап Микола, прот. Бібліотека Волинської православної богословської академії у м. Луцьку. Наукові записки Тернопільського національного педагогічного університету імені Володимира Гнатюка. Серія: Історія. Тернопіль: Вид-во ТНПУ ім. В. Гнатюка, 2019. Вип. 2. С.128-133.
  21. Цап Микола, прот. Навчально-виховна робота у Волинській духовній семінарії УПЦ Київського Патріархату (1990–2011). *Evropsky filozoficky a historicky diskurz. Srazek 7, 1 vydani. 2021. S.39-46.*
  22. Цап Микола, прот. Пам'яті високопреосвященнішого Якова, митрополита Луцького і Волинського. Волинь. Луцьк, 18 березня 2004. №32 (14361). С. 2.
  23. Яким Богдан, прот. Пушко Віктор, прот. Трудівник на Христовій ниві. Світлій пам'яті митрополита Якова. Волинь. Луцьк, 29 квітня 2004. № 47 (14376). С. 3

## References:

1. Bortnikov V, Nadolskyi Y, Denysiuk V. (2001). Volyn at the turn of the century: the history of the region (1989-2000). Lutsk [in Ukrainian].
2. Borshchevych V. (2004). Volyn monument. Rivne [in Ukrainian].
3. Verbych V. (2004). This is how the Lord pleased me. Family and home [in Ukrainian].
4. Humeniuk N. (2004). The road to eternity. Viche. Lutsk [in Ukrainian].
5. Koretska K. (1995). The Volyn Theological Academy was opened in Lutsk. People's tribune [in Ukrainian].
6. Kraliuk P. The Pochaiv Lavra could become Ukrainian in 1992. URL: [www.radiosvoboda.org/cdn.ampproject.org](http://www.radiosvoboda.org/cdn.ampproject.org) [in Ukrainian].
7. Lutsk-Volyn diocesan administration of the UOC of the Kyiv Patriarchate. Outbound correspondence for 1995. Archive of the Volyn Diocese of the OCU [in Ukrainian].
8. Lutsk-Volyn diocesan administration of the UOC of the Kyiv Patriarchate. Ordination certificates for 1995-2004. Archive of the Volyn Diocese of the OCU [in Ukrainian].
9. Personal file of Bishop Yakov Panchuk, vicar of the Pochaiv Lavra (1950-1992). Private archive of the author [in Ukrainian].
10. Personal file of Metropolitan Yakov Panchuk of Lutsk and Volyn (1992-2004). Archive of the Volyn Diocese of the OCU [in Ukrainian].

11. In memory of the late Metropolitan Yakov (Panchuk) of Volyn (2004). Orthodox Herald. Publication of the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate [in Ukrainian].
12. *Slobodniuk V.* Pochaiv Lavra in the second half of the 20th century. URL: risu-ua.cdn.ampproject.org
13. *Starevych Stepan, sviashch.* (2010). Metropolitan Yakiv and Archbishop Michael are the spiritual mentors of the seminary students. Volyn Theological Seminary (for the 20th anniversary of the revival). Collection of materials of the scientific and practical conference. Lutsk [in Ukrainian].
14. *Uzarevych S.* (1992). Sin. Dialogue. Kremenets [in Ukrainian].
15. Repose and burial of Metropolitan Yakov of Lutsk and Volyn. (2004). Orthodox Herald. Publication of the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate [in Ukrainian].
16. *Fulmes V.* (2014). Builder of the Kyiv Patriarchate. Volyn diocese information Builder of the Kyiv Patriarchate. Volyn diocese information.
17. *Fulmes V.* (2012). Metropolitan Yakiv (Panchuk) of Lutsk and Volyn: life and pastoral ministry. Volyn Diocese: past and present (992-2012): Collection of materials of the International Scientific and Practical Conference dedicated to the 1020th anniversary of the Volyn Diocese. Lutsk [in Ukrainian].
18. *Khmelovska V.* (2004). Last bow and eternal respect. Volyn [in Ukrainian].
19. *Khomitskyi Vasyl, prot.* (2016). The contribution of Metropolitan Yakov (Panchuk) to the development of the autocephalous movement in Ukraine in 1992-2004. The role of the individual in the Church: materials of the International Scientific and Practical Conference (May 19, 2016). Lutsk [in Ukrainian].
20. *Tsap Mykola, prot.* (2019). Library of the Volyn Orthodox Theological Academy in Lutsk. Scientific notes of Ternopil National Pedagogical University named after Volodymyr Hnatyuk. Series: History. Ternopil [in Ukrainian].
21. *Tsap Mykola, prot.* (2021). Educational work at the Volyn Theological Seminary of the UOC of the Kyiv Patriarchate (1990–2011). Evropsky filozoficky a historicky diskurz [in Ukrainian].
22. *Tsap Mykola, prot.* (2004). In memory of His Eminence Jacob, Metropolitan of Lutsk and Volyn. Volyn. Lutsk [in Ukrainian].
23. *Yakym Bohdan, prot. Pushko Viktor, prot.* (2004). A laborer in Christ's field. To the bright memory of Metropolitan Yakov. Volyn. Lutsk [in Ukrainian].



МОСКОВСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ

МИТРОПОЛИТ ЛЬВІВСЬКИЙ І ТЕРНОПІЛЬСЬКИЙ

м. Львів, вул. Б. Хмельницького № 2

Тел. 4-02-41

13 верня 1974 р.

№ 904.

У К А З

вищопресвобного Архімандрита Я К О В А /Панчук Івана Дмитровича/, згідно рішення СВЯТИГО ПАТРІАРХА МОСКОВСЬКОГО І СЕН РУСІ П И М Е Н А за № 1815 від 8.УН. 1974 року, проважую Намісником Почаївської св.-Успенської Лаври.



*Яков*

МИТРОПОЛИТ ЛЬВІВСЬКИЙ І ТЕРНОПІЛЬСЬКИЙ,  
СВЯЩЕННОАРХІМАНДРИТ ПОЧАЇВСЬКОЇ СВ.-УСПЕНСЬКОЇ  
ЛАВРИ

*Handwritten signatures and numbers: 1236/1037.*

BENE



Указ # 904 на призначення архимандрита Якова (Панчука) намісником Почаївської Свято-Успенської Лаври, 13.08.1874 р.

Грамота Єрусалимського Патріарха про народження архимандрита Якова з Пресвятого Гробу Господнього

*Handwritten signatures and text at the top left of the page.*



ΙΚΤΟΣ Α.

*Vertical column of handwritten text in Church Slavonic script, including names and titles.*



*Small printed text at the bottom left of the page.*

УКРАЇНЬСЬКА ПРАВОСЛАВНА ЦЕРКВА КИЇВСЬКИЙ ПАТРІАРХАТ  
ПАТРІАРХ КИЇВСЬКИЙ І ВСІЄРУСНІ-УКРАЇНИ  
ВОЛОДИМИР

252004, Київ-4, вул. Пушкінська, 36

Тел./факс 228-40-43

9 лютого 1995 р.к.

№ 28

ВИСОКОПРЕСВЯЩЕННОМУ ЯКОВУ  
АРХІЄПИСКОПУ ТЕРНОПІЛЬСЬКОМУ І  
КРЕМЕНЕЦЬКОМУ

У К А З

Згідно рішення Священного Синоду Української Православної Церкви Київського Патріархату від 9 лютого 1996 року, За, Ваши Высокопреосвященство, ПРИЗНАЧАЄТЬСЯ керуючим Луцько-Волинської єпархії з титулом Архієпископа Луцький і Волинський.

+ Володимир  
ПАТРІАРХ КИЇВСЬКИЙ І ВСІЄРУСНІ-УКРАЇНИ



Патріарха Венедикта I про наго-  
ва (Панчука) Золотим Хрестом  
о, 10.06.1979 р., архів автора

Указ # 28 на призначення архієпископа Якова (Панчука)  
керуючим Луцько-Волинської єпархії УПЦ Київського  
Патріархату, 9.02.1995 р.







# Salamina. Holy Monastery of Faneromeni

Margarita Dimitriadou

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-147>

**Περίληψη:** Η Σαλαμίνα το νησί του Αργοσαρωνικού που στην αρχαιότητα δόθηκε μία από τις μεγαλύτερες ναυμαχίες, όλων των εποχών, η οποία καθόρισε το μέλλον του τότε γνωστού κόσμου. Τον Σεπτέμβιο του 480 π.Χ ο ενωμένος στόλος των ελληνικών πόλεων ναυμάχησε στα στενά της Σαλαμίνας απέναντι στον υπεράριθμό στόλο των Περσών. Το ίδιο νησί πρόσφερε τα μέγιστα στην επανάσταση του 1821 με επίκεντρο του αγώνα στη Σαλαμίνα την Ιερά Μονή Φανερωμένης Σαλαμίνας. Στα χρόνια της Οθωμανικής κυριαρχίας η Μονή Φανερωμένης έγινε το κέντρο όπου οι Έλληνες έστελναν τα παιδιά τους και τις γυναίκες τους για να προστατευθούν. Εκεί έβρισκαν καταφύγιο και περίθαλψη οι τραυματίες και συγκεντρώναν τα λάφυρα από τις μάχες. Οι πολυπληθείς πρόσφυγες – κυρίως γυναικόπαιδα, υπερήλικες και τραυματίες - κατέφευγαν κνηγνημένοι από τις επαναστατημένες επαρχίες Αττικοβοιωτίας, Κορινθίας, και άλλα νησιά στη Σαλαμίνα, στο Μοναστήρι της Φανερωμένης και σε πρόχειρα καταλύματα στους γύρω λόφους. Στη Μονή της Φανερωμένης συγκεντρώνονταν οι οπλαρχηγοί προκειμένου να συσκεφθούν για την πορεία του Αγώνα, και αποθήκευαν τα τρόφιμα και τα πολεμοφόδια που τους ήταν απαραίτητα. Σημαντική μορφή της Μονής Φανερωμένης για την δράση του στον Αγώνα υπήρξε ο θρυλικός Ηγούμενος και φιλικός Γρηγ. Χατζήθαλασίου Κανέλλος ο οποίος μαζί με ένοπλο σώμα από Σαλαμίνιους, βοήθησαν στην πολιορκία της Ακροκορίνθου. Η Ιερά Μονή Φανερωμένης Σαλαμίνας υπήρξε θρησκευτικό και εθνικό κέντρο σε όλη την ιστορία του ελληνικού έθνους.

**Λέξεις Κλειδιά:** Σαλαμίνας, Ιερά Μονή Φανερωμένης, Αγώνας, Ηγούμενος Κανέλλος, οπλαρχηγοί, καταφύγιο, νοσοκομείο, προμήθειες, πολεμοφόδια.

Η Σαλαμίνα το νησί του Αργοσαρωνικού που στην αρχαιότητα δόθηκε μία από τις μεγαλύτερες ναυμαχίες, όλων των εποχών, η οποία καθόρισε το μέλλον του τότε γνωστού κόσμου. Τον Σεπτέμβιο του 480 π.Χ ο ενωμένος στόλος των ελληνικών πόλεων ναυμάχησε στα στενά της Σαλαμίνας απέναντι στον υπεράριθμό στόλο των Περσών.

Το ίδιο νησί πρόσφερε τα μέγιστα στην επανάσταση του 1821 με επίκεντρο του αγώνα στη Σαλαμίνα την Ιερά Μονή Φανερωμένης Σαλαμίνας.

Οι δημογέροντες και ο κλήρος της Σαλαμίνας γνώριζαν από το 1819 την ύπαρξη της μυστικής εταιρείας που προετοίμαζε τον απελευθερωτικό αγώνα. Ο ηγούμενος της Μονής Φανερωμένης, Γρηγόριος Χατζηαθανασίου Κανέλλος μύησε στην Φιλική Εταιρεία τους: Παπασταμάτη Πρωτόπαπα Μεγαρίτη ετών 40, Αναγνώστη (Γιάννη) Μπιρμπίλη ή Βιρβίλη, Κουλουριώτη έμπορο ετών 45 και τον αδελφό του Αντώνιο έμπορο ετών 42 που ήταν παιδιά του δημογέροντα της Σαλαμίνας Κόλια Μπιρμπίλη. Παπαπανούση Στάμου Πρίσκο, Μεγαρίτη, ετών 51, Βασίλειο Δασκαλόπουλο, Περαχωρίτη έμπορο ετών 24 και Σπυρίδωνα Αντωνίου Μαρκέλλο, Αιγινήτη έμπορο ετών 46.

Ακολουθώντας το παράδειγμα του Μωριά και των άλλων νησιών του Σαρωνικού, η Σαλαμίνα επαναστάτησε κατά της οθωμανικής τυραννίας στα τέλη Μαρτίου 1821. Εδώ πρέπει να σημειωθεί ότι οι Σαλαμίνοι, λόγω των προνομίων που είχαν αποκτήσει από την παρασκευή κατραμιού αλλά και των επιθέσεων από ληστές στα άγρια δάση που εργάζονταν για την συλλογή της ρητίνης, είχαν το δικαίωμα της ελεύθερης οπλοφορίας κι έτσι κατά το ξέσπασμα της Ελληνικής Επανάστασης, συγκρότησαν άμεσα ένα ετοιμοπόλεμο στρατιωτικό σώμα, που χωρίστηκε σε δύο ομάδες. Η πρώτη με αρχηγό τον ηγούμενο Γρηγόριο της Μονής Φανερωμένης, κινήθηκε μαζί με τους γείτονες Μεγαρίτες προς την Κόρινθο. Η δεύτερη με αρχηγούς τους Γιωργάκη Γκλίστη, Ιωάννη Βιέννα και Αναγνώστη Καρνέση κατευθύνθηκε προς το στρατόπεδο του Μενιδίου, προετοιμάζοντας επίθεση στην Αθήνα. Στις 24 Απριλίου 1821 στο στρατόπεδο του Μενιδίου, οι Έλληνες στρατιώτες ορκίστηκαν σε κλίμα βαθιάς συγκίνησης για υποταγή κι αφοσίωση στον ιερό σκοπό και διάλεξαν τους αρχηγούς τους. Οι Σαλαμίνοι είχαν επιλέξει για αρχηγούς τους τον Γιωργάκη Γκλίστη, Αναγνώστη Καρνέση και Ιωάννη Βιέννα. Γενικός αρχηγός των Επαναστατών ορίστηκε ο Λειβαδίτης Δήμος Αντωνίου. Ο Γιωργάκης Γκλίστης ήταν ένας απ' τους γενναιότερους Σαλαμίσιους αγωνιστές. Την περίοδο πριν την Επανάσταση βρισκόταν στην αποικία της Σαλαμίνας, στον Γέροντα της Μικράς Ασίας. Ήταν περίπου τριάντα πέντε χρονών, ψηλός στο ανάστημα, μελαχρινός, χειροδύναμος και σωματώδης, κτίστης στο επάγγελμα κι αργότερα έμπορος του κατραμιού.

### ***I.M. Φανερωμένης***

Στα χρόνια της Οθωμανικής κυριαρχίας η Μονή Φανερωμένης έγινε το κέντρο όπου οι Έλληνες έστελναν τα παιδιά τους και τις γυναίκες τους για να προστατευθούν. Εκεί έβρισκαν καταφύγιο και περίθαλψη οι τραυματίες και συγκέντρωναν τα λάφυρα από τις μάχες. Οι πολυπληθείς πρόσφυγες – κυρίως γυναικόπαιδα, υπερήλικες και τραυματίες - κατέφευγαν κυνηγημένοι από τις επαναστατημένες επαρχίες Αττικοβοιωτίας, Κορινθίας, και άλλα νησιά στη Σαλαμίνα, στο Μοναστήρι της Φανερωμένης και σε πρόχειρα καταλύματα στους γύρω λόφους.

Όλα τα πολύτιμα κειμήλια της πόλεως των Αθηνών, σκευή βιβλία κλπ. στάλθηκαν στη Μονή Φανερωμένης για φύλαξη όταν ο Αθηνών Διονύσιος<sup>1</sup> ο οποίος είχε μνηθεί εις τα της Φιλικής Εταιρείας, έγραφε τη 24 Νοεμβρίου 1822 προς τον ηγούμενο της Φανερωμένης εις Σαλαμίνα, να φροντίσει να διαφυλαχθούν τα κειμήλια, έως ότου αποκατασταθή το Γένος<sup>2</sup>.

Στη Μονή της Φανερωμένης συγκεντρώνονταν οι οπλαρχηγοί προκειμένου να συσχεφθούν για την πορεία του Αγώνα, και αποθήκευαν τα τρόφιμα και τα πολεμοφόδια που τους ήταν απαραίτητα. Το δάσος που περιέβαλε το Μοναστήρι γεμάτο από πεύκα και κέδρους χρησιμοποιήθηκε για την στέγαση και την θέρμανση των ανθρώπων που περιέθαλπε. Τα ζώα που συντηρούσε η Μονή αιγοπρόβατα, όρνιθες και βόες διατέθηκαν για την σίτιση τους καθώς και οι καλλιέργειες από τα κτήματα της και τα μετόχια της. Κάποιες ημέρες η Μονή έφθασε να σιτίζει (έστω και αν ο αριθμός φαντάζει υπερβολικός) πάνω από 75.000 ανθρώπους<sup>3</sup>, με αποτέλεσμα όμως να βρεθεί σε δεινή οικονομική θέση και να μην μπορεί πλέον να περιθάψει όσους κατέφευγαν σε αυτήν<sup>4</sup>. Λέγεται ότι στη Σαλαμίνα κατά την επταετία του Αγώνα είχαν συρρεύσει γύρω στους εβδομήντα με εκατό χιλιάδες πρόσφυγες, με συχνή επίσκεψη και διαμονή χιλιάδων στρατιωτικών για νοσηλεία, ανάπαυση, εκπαίδευση και εξοπλισμό. Για τις ανάγκες της στέγασης, θέρμανσης και επισιτισμού όλων αυτών των ανθρώπων, κατακόπηκαν όχι μόνο όλοι οι θάμνοι, τα φυτά και τα δένδρα των δασυλλιών αλλά απογυμνώθηκαν η Φανερωμένη και οι ορεινοί όγκου του νησιού. Από την οικολογική αυτή καταστροφή που έφθασε μέχρι και το ξερίζωμα ακόμη και κάθε θυμαριού και την αποψίλωση που υπέστησαν τα ορεινά της Σαλαμίνας, στέρεψαν οι δύο πηγές νερού της πόλης και πολλά πηγάδια.

Σημαντική μορφή της Μονής Φανερωμένης για την δράση του στον Αγώνα υπήρξε ο θρυλικός Ηγούμενος και φιλικός Γρηγ. Χατζηθαθανασίου Κανέλλος<sup>5</sup> ο οποίος μαζί με ενόπλους από το νησί, βοήθησαν στην πολιορκία της Ακροκορίνθου. Ο ηγούμενος μαζί με τους εμπόρους και μεγαλοκτηματίες αδελφούς Αναγνώστη και Αντώνη Βιρβίλη, ξεκίνησε την συγκέντρωση χρημάτων, την προμήθεια όπλων και πυρομαχικών και λοιπών εφοδίων, σιγά σιγά και με άκρα μυστικότητα, τα οποία

<sup>1</sup> Τάσου Αθ. Γριτσοπούλου. Μονή Φιλοσόφου. Εν Αθήναις 1960, σ. 476

<sup>2</sup> Δ.Γρ. Καμπούρογλου, Μνημεία της Ιστορίας των Αθηναίων, τομ. Β', εν Αθήναις 1890, σελ. 15. Πρβλ. του αυτού, Ιστορία των Αθηναίων, τομ. Β', εν Αθήναις 1890, σελ. 265. Δ.Α.Πάλλα, Μηνιαίον εκ Καισαριανής, Ημερολογιον Μέγ. Ελλάδος, ετ. 1932, σελ. 473-476. Αναφέρεται ακόμη ότι και εκ Πόλεως είχαν μεταφερθή προς φύλαξιν εις αυτήν μονήν μερίμνη του μητροπολίτου πολύτιμα κειμήλια.

<sup>3</sup> Γκιτάκος Χ.Μ., Η Μονή Φανερωμένης Σαλαμίνας, «Εξ απόψεως Ιστορικής Αρχαιολογικής και Αγιογραφικής», Εκδ. Ιερά Μητρόπολις Μεγάρων και Σαλαμίνας, Αθήνα 2001, σ.75.

<sup>4</sup> Μαργαρίτα Γ. Δημητριάδου, Ι.Μ. Φανερωμένης Σαλαμίνας. Ιστορική Διαδρομή. Αθήνα 2016.

<sup>5</sup> Στοιχεία για την δράση του αναφέρονται στον Κώδικα των Φιλικών, τον οποίο βρήκε ο Κανδηλώρος στη συλλογή εγγράφων του Παναγιώτη Σέκερη στο αρχείο της Ιστορικής Εθνολογικής Εταιρείας. ο.π. σ. 72.

είχαν συσσωρεύσει σε κρύπτες<sup>6</sup>. όταν κηρύχθηκε η Ελληνική Επανάσταση η Μονή έγινε κέντρο κατηχήσεως για τον Εθνικό Αγώνα, αποθήκη πυρομαχικών<sup>7</sup> και προμηθειών<sup>8</sup> καθώς και ασφαλές καταφύγιο των πολεμιστών. Στη διάρκεια του Αγώνα ο σιτοβολώνας της Μονής (ο οποίος σήμερα δεν υπάρχει) βρισκόταν στον πρώτο όροφο των κελιών, φαίνεται ότι χρησιμοποιήθηκε ως κρυψώνα. Εσωτερικά είχε κυκλικό σχήμα και επικοινωνούσε με άλλο κελί με μυστική πόρτα και από αυτό με ένα μεγάλο άνοιγμα μία τρύπα σαν πόρτα που υπήρχε στον τοίχο οδηγούσε στον περίβολο της Μονής και από εκεί στο δάσος. Ήταν τόσο σπουδαία για τον Αγώνα η θέση της Μονής ώστε οι οπλαρχηγοί την προστάτευαν με οχυρωματικά έργα που είχαν κάνει στο ακρωτήριο Βούδουρον και σε άλλα σημεία, ενώ παράλληλα το ναυτικό της Ύδρας των Σπετσών και των Ψαρών βύθιζαν κάθε Τουρκική βάρκα που προσπαθούσε να διαπλεύσει τη Σαλαμίνα.

Μετά την πτώση του Μεσολογγίου, όταν στην Ακρόπολη των Αθηνών κυμάτιζε η ημισέληνος, ο Ιμπραήμ είχε εισβάλει στην Πελοπόννησο, η πρωτεύουσα της Ελλάδος το Ναύπλιο είχε μετατραπεί σε πεδίο εμφυλίων συγκρούσεων, η τροπή του αγώνα υπήρξε κακή και αποφασίστηκε η μεταφορά της έδρας της Κυβέρνησης στην Αίγινα για λόγους ασφαλείας, τότε και οι μοναχοί της Μονής αποφάσισαν να μεταφερθούν στην Αίγινα. Το γεγονός αυτό αναφέρεται σε χάραγμα στο Καθολικό της Μονής «1827 4 Οχτοβρίου εμετίκησαν οι καλόγερι εις Έγιναν».

Η εγκατάλειψη της Μονής ήταν προσωρινή καθώς οι Μοναχοί επανήλθαν σε αυτήν και συνέχισαν το θρησκευτικό και εθνικό έργο του. Για την μεγάλη προσφορά

<sup>6</sup> Θ.Π.Καπαραλιώτης, Ο Ηγούμενος Γρηγόριος Χατζηαθανασίου Κανέλλος, Ο πυρφόρος αγωνιστής του 21., Τοπική εφημερίδα Σαλαμίνας του «Πολίτη με Δικαίωμα», φυλλ 33 Ιανουάριος 2010, σ.2.

<sup>7</sup> Αρχεία Ελληνικής Παλιγγενεσίας. Τόμος 11ος, σελ. 33 «Οι έφοροι Μεγάρων, Κουντούρων και Σαλαμίνος γνωστοποιούν ότι θά παράσχουν τα αιτούμενα υλικά δια τās πολεμικάς ανάγκας». Υπέρτατη Εθνική Διοίκησης της Ελευθέρας Ελλάδος ΠροσκυνοῦμενΕλάβαμεν τās έγγραφαν προσταγās σας, αἱ οποῖαι μας προστάζει (sic) να δώσωμεν τρεῖς χιλιάδες οκάδες νέφτι, διακόσια κοντάρια κατράμι, ρετζίνι καντάρια διακόσια εἰς τον καπετάν Ανδρέα Μαυρογιάννη· εἰς διορίαν δέκα ἡμερων να δώσωμεν χίλιες οκάδες νέφτι, ρετζίνι καντάρια ἐξήντα ἔξε, κατράμι κοντάρια ἐξήντα ἔξε. Εμεῖς δια το κοινόν καλόν και δια την ἐλευθερίαν του γένους μας ὄχι μόνον τούτο οπού μας προστάζετε ἀλλά και την Ἰδιαν μας ζωὴν δίδομεν.....» 1822, Μαρτίου 26, Μέγαροι ΟΙ “Εφοροι Μεγάρων ΟΙ “Εφοροι Κουντούρων ΟΙ «Εφοροι της Κούλουρης Παπα-Ελευθέρης Οικονόμος, Παπα-Νικόλας Αναγνώστης Φίλιππος, Ιωάννης Χατζήμελέτιος Αναγνώστης Πιρπίλης Αναγνώστης Σακελλάριος Κωσταντης Κοντούλης Αναγνώστης Λάζαρης Δημήτρης Σταυράκος Σπύρος Μπεδελης

<sup>8</sup> Αρχεία Ελληνικής Παλιγγενεσίας, Αναφοραί προς το Βουλευτικό Περίοδος Πρώτη «Αριθ. 551. Επειδή ο εθνικός στόλος χρήζει μπουρλότων, και επειδή εις ταῦτα είναι χρήσιμον το νεῦτι, κατράνι και η ρετσίνια Α. η Κούλουρη, τα Μέγαροι και τα Κούνδουρα να ετοιμάσωσι με ὄλην την δυνατήν ταχύτητα οκάδες νευτίου 3000, ἤτοι τρεῖς χιλιάδας, κατρανίου καντάρια 200, ἤτοι διακόσια ρητίνης καντάρια 200, ἤτοι διακόσια. Β. αι ερημμένα ποσότητες να παραδοθῶσιν εις το Μινιστέρον των ναυτικῶν. Εν Κορίνθω τη ις Μαρτίου αωκβ’ >

της Ιεράς Μονής Φανερωμένης η Προσωρινή Διοίκηση της Ελλάδος απεφάσισε την απαλλαγή της από τον φόρο της Δεκάτης<sup>9</sup>.

Το 1819 ο ιερομόναχος Γρηγόριος Κανέλλος, τρισέγγονο του Αγίου Λαυρεντίου, με το κοσμικό όνομα Κωνσταντίνος, διαδέχτηκε τον Παχώμιο στην ηγουμηνία της μονής<sup>10</sup>. Ο ηγούμενος Γρηγόριος, λίγο καιρό πριν την επίσημη έναρξη της εξέγερσης, έγινε μέλος της Φιλικής Εταιρείας και μνήθηκε στα ιδεώδη της μυστικής οργάνωσης μαζί με άλλους δύο Σαλαμινίους εμπόρους, του αδελφούς Αντώνη και Γιάννη (Αναγνώστη) Βιρβίλη, γιους του Κόλια Βιρβίλη. Στο χειρόγραφο του Παρασκευά Πάλλα (1848-1902), αναφέρεται ότι προ της Επανάστασης, το 1820,

*«ήλθεν εις Σαλαμίνα έν μέλος της φιλικής εταιρίας και σινομήλισην με τους Αναγνώστην Βιρβίλην, Αντώνιον Βιρβίλην και τον τότε καθιγούμενον της Μονής Φανερωμένης Γριγόριον Κανέλον, εγνώρισεν το μυστικόν, τους ενέγραψεν εταιριστάς και τους οδήγησεν εις την περαιτέρο ανέργιαν»<sup>11</sup>.*

Επιστολή του Κυριακού Πιττακού, μέλους της Φιλικής Εταιρείας, αποδεικνύει την εξέχουσα θέση που κατείχε ο Γρηγόριος στην εκτίμηση των υπολοίπων μελών της οργάνωσης. Με τη συγκατάθεση του Γρηγορίου ο Γεώργιος Καραϊσκάκης εγκατέστησε το γενικόν αρχηγείον εις το Γουμνίον της Μονής Φανερωμένης, ή μάλλον γενικόν φροντιστήριον. Για την επαναστατική δράση συγκρότησε ένοπλο στρατιωτικό σώμα, του οποίου ηγήθηκε ο ίδιος στη μάχη του Ακροκορίνθου.

<sup>9</sup> Αρχεία Ελληνικής Παλιγγενεσίας Τόμος 10ος σ. 211. Απαλλαγή της Σαλαμίνας από τον φόρον της δεκάτης επί πενταετιαν, Περ. Βα Αρ. 3082 ΠΡΟΣΩΡΙΝΗ ΔΙΟΙΚΗΣΙΣ ΤΗΣ ΕΛΛΑΔΟΣ ΤΟ ΕΚΤΕΛΕΣΤΙΚΟΝ ΣΩΜΑ Προς τους Δημογέροντας της Σαλαμίνας Η Διοίκησης πατρικώς προσφερόμενη χαρίζει άτέλειαν μόνον των δεκάτων της νήσου σας και εις μόνα τα γεννήματα δια πέντε χρόνους από της σήμερα, ελπίζουσα να έμπνευση και εις σας ή φιλοστοργία της την άνήκουσαν εύπειθειαν δια τα συμφέροντα σας. Εκ Σαλαμίνας την 26 Σεπτεμ. 1823 Ο Πρόεδρος Πετρόμπεης Μαυρομιχάλης) Σωτήριος Χαράλαμπος ΕΙς άπουσίαν του Γ. Γραμμ. Α. Μεταξάς Ν. Σπηλιάδης

<sup>10</sup> Στο Αρχείο Εγγράφων της Ι.Μ. Φανερωμένης φυλάσσεται έγγραφο του 1815, το οποίο υπογράφεται από τον βοεβόδα της Κορίνθου, Κιαμήλ μπέη, και φέρει τη σφραγίδα του. Στο έγγραφο αυτό αναφέρεται ότι ο Παχώμιος, ηγούμενος της μονής της Φανερωμένης Κούλουρης, διαμαρτυρήθηκε προς εκείνον για το γεγονός, ότι οι προεστοί των Μεγάρων αφαιρούν από το ταμείο της μονής την πουτόκα του μοναστηριού όπου έχουν εις την σκάλα (= δικαίωμα εισπραξης τελωνειακών τελών), την οποία δικαιωματικά έπρεπε να την εισπράττει εκείνο βάσει παλαιού εγγράφου (ταπί) που είχε στα χέρια του ο ηγούμενος. Ως σκάλα εννοείται εδώ το πορθμείο μεταξύ σαλαμινιακής και μεγαρικής ακτής (σημερινό πορθμείο Φανερωμένης – Νέας Περάμου). Όμως, οι μεγαρίτες προεστοί απέκρυπταν μάλλον την εισπραξη των τελών αυτών από τον Κιαμήλ μπέη και δεν του απέδιδαν το τζεβάρι (=φόρο), όπως ο ίδιος γράφει στο έγγραφό του. Από τα προηγούμενα γίνεται κατανοητό ότι χρειάζεται να ενταχθούν στις οικονομικές προσόδους της Μονής και η εισπραξη των τελωνειακών τελών κατά την περιοδο της Τουρκοκρατίας (βλ. Α.Ε.Ι.Μ.Φ.Σ.-Φ.Λ.-Ε.Ε., Αριθμ. 54).

<sup>11</sup> Το χειρόγραφο του Παρασκευά Πάλλα (Η συμβολή των Σαλαμινίων στην Επανάσταση του 1821) εκδόθηκε σε βιβλίο από την Ευγενία Σοφρά Μάθηση το 2010 με εξαίρετα σχόλια. Το χειρόγραφο του Παρασκευά Πάλλα, ό.π., σελ. 73 και Α.Ε.Ι.Μ.Φ.Σ.-ΦΓ, αριθμ. 41, 42, 43. Το χειρόγραφο του Παρασκευά Πάλλα, σελ. 314. 243.



συντρόφηση εώς τά ἤμυσι του Πειρεως μας εἶπεν δι' ὀρδινείαν Σας νά ἀγοράσω ενα κανταρι μολίβι καί νά Σας τό στύλω εις τό καντάρι μου ζητῷ Ἀδελφέ 701 γρόσια, ἤξεύρεις Πολλά καλά, ὅτι ἐγώ δεν εχω τόσα ἄσπρα, λοιπον αν ἀγαπας στείλε μου καί ἐγώ τό αγοράζω καί σας τό στέλνω: μοῦ εἶπεν την Προδοσίαν τοῦ ῥέντη, καί την ἀμφιβολίαν τοῦ διδασκαλοπουλου, αὐτοί οἱ δύο ἦτον κήρυκες τῶν νήσων: ἐγνωρίσθην μέ αυτους. Εχειρωτόνησα τον Κωνσταντίνον, τον Παῦλον, τον Παπᾶ στέφανον ανθρωπον Πιστόν καί κάλλιστον, καί τον Ἀναγνώστην Αιγηνήτην τν ψάλτην: αὐτοί ὅλοι εἶναι τῆς δευτέρας τάξεως. αὐτους πρώτον ἀκριβῶς τους εκρινα, τους εγνωρίσα ως ἀγαθους καί φιλελλήνους ψυχάς, καί οὕτως εσपुरα τον σπόρον τῆς ἀληθείας: Ο Αντώνης μοί εἶπεν νά ελθῃ ἐδω καί νά χειροτονήση, ἐγώ τον ἐμπόδησα, διατί φίλε τά Ποιήματα τῶν Ἀθηναων εἶναι ἄπιστα, καί αὐτός μή γνωρίζοντας τα ἤμπορῇ νά κάμη κανένα κακον, γράψε εις τούς φίλους διά νά μην εχει τόσον ἀπόλυτον ἐξουσίαν επειδή κάμυς ἐκεῖνα ὅπου δεν ἤξεύρις: γράψε μοι αν εχη ὁ φιλάρετος την κατήχησιν ἢ ὄχι. αὐτο ὁ ἄνθρωπος δεν μέ ἀρέσει: Πέμψον μοι τάχιστα την Βουῖλλαν διά τά συστατικά: δεν ἤμπορῶ νά καταλάβω τί πρᾶγμα εἶναι αὐτό ἀπό τον καιρον ὅπου ἔφυγον ἀπό τό Μοναστήρι Σας εχω πέμψει 4: γράμματα, καί ἀπό την διαγραφῆ Πανοσιώτητά σας δεν ἔλαβον κανενα. Τώρα φίλε πρέπει νά μοί γράφεις συχνά δύο καί γράμματα την ἐβδομάδα: ἐδῶ ἀκούομεν ὅτι ὁ διαγραφῆ πασας ἐνικήθη εις δύο πολέμους καί ἔχασε πολύ στρατευμα, γρψε μου πως τον ἀκοῦτε αὐτον, στοχάζομαι, ὅτι νά ἔχετε κάμμίαν κακήν ὑπόψιαν διά ἐμέ φίλε εὔγαλον ἀπό τον νοῦ Σου τοιούτους στοχασμούς και δεν τ λέγω διά ἔπαινον μοι και τον ζῆλον τον ὅποιον τρέφω ἐγώ διά τό γένος μου εις ὀλίγων ψυχας εὐρίσκοντος. Σήμερον εγραψον εις ν' οταν τοῦ φίλου μας γκίκα Ζιόνι<sup>13</sup> τοῦ γράφω νά στείλι το γράμμα του εις την Πανοσιώτητά σας, και μοῦ τό στέλνετε. ἔγραψα καί του ῥαζί: μισο εβδομαδα θέλω Σας περικλείσω τέσσαρα γράμματα τῶν νέων συστημείων διά νά τά στείλετε: γραψον μοι εὐλογημενε εστειλες τό γράμμα τοῦ δασκαλόπουλου τί νεά ἔχετε αὐτοῦ. ἀκόμη ζῆ ὁ ῥέντης ἀκόμη ἢ μυνάρά ψυχή: αν καί ὁ διδασκαλόπουλος τά γηρίσει καθως ὁ φίλος του ἀλήμονον εις αὐτον ὁ Πατέρας μου Σας εἶχεν ὠμιλήσει διά κάποια ἄσπρα του ἤνυρατε παρακαλῶ κάμε μας την χάριν καί δεν μενει ἐπανω μας. διά τουφέκι μή φροντίζεις διότι ἀγόρασα, αν ἀγαπας ἤμπορῶ να σοί στείλω εώς 5: ὀκάδες Βόλια ὁ Πασιας ἔστειλε νά του στείλουν οἱ Ἀθηναῖοι 250 ἄλογα καί 500: ανθρωπούς διά νά Πολεμήση τον αλι πασιᾶ ».

<sup>13</sup> Το τοπωνύμιο Γκιώνη στο Αμπελάκι σχετίζεται με την ομώνυμη οικογένεια μεγαλοκτηματιών, αμάρτυρη σήμερα, μέλος της οποίας ήταν ο Γκίκας Γκιώνης Ζιόνης. Πιθανότατα, η οικογένεια Γκιώνη (Ζιόνη>Τζιόνη>Γκιόνη) να ήταν κλάδος της οικογένειας Γκίκα. 525 Α.Ε.Ι.Μ.Φ.Σ.-ΦΓ, αριθμ. 19. 526 Ευγενία Σοφρά-Μάθεση, Λαυρέντιος ο Μεγαρεύς, σελ. 93-94. 527 Α.Ε.Ι.Μ.Φ.Σ.-ΦΓ, αριθμ. 5, 9, 33, 39. 528 Α.Ε.Ι.Μ.Φ.Σ.-ΦΓ, αριθμ. 8.

Οι επιστολές αποδεικνύουν πως ο Γρηγόριος απλόχερα χορηγούσε με υλικά αγαθά τα στρατεύματα των αγωνιστών, άχυρα για τα άλογα, ψωμί, σάρι, λάδι, κρασί, γαλακτοκομικά προϊόντα, εκχώρηση έκτασης σε ποιμένες για τη βόσκηση προβάτων, άλογα για τη μεταφορά λαφύρων, χρήματα και γενικά ό,τι ήταν αναγκαίο για την Εξέγερση. Η κοινωνική προσφορά της Μονής καταφαίνεται και από την οικονομική της συνδρομή στην ανέγερση Δημοτικού Σχολείου στα Μέγαρα. Στην ιδιοκτησία της Μονής την περίοδο της ηγουμενίας του Γρηγορίου συμπεριλαμβανόταν και ένα καΐκι, το οποίο χρησίμευε για τη μεταφορά ανθρώπων και αγαθών από τη Μεγαρίδα στην απέναντι Σαλαμινιακή ακτή. Λόγω της γεωγραφικής της θέσης η Μονή ήλεγχε, μάλιστα, το πορθμείο αυτό κατά την περίοδο της Επανάστασης, όπως τούτο φαίνεται και από σχετική επιστολή της Φωτεινής Κριεζώτου, στην οποία επισημαίνει στον ηγούμενο Γρηγόριο:

*«αγχε καθηγουμενί μανθανο στη αυτου ερχοντε καθης λουγης ανθρωπ κε δηα τουτου στελνον πεντη ανθρωπου δηα να σου σταθουν έσοστού να γρα τον αρχηγο στη εφηγε κνο οπο υχε αφισι ης στιν θεσι αυτο οπού ερχοτέ υ σηντροφι · να τους οδηγησις ης στους περεμ να μι πενου χορις α μιν δεν βρουμ τη ανθρωπη υνι κε απου πο ερχοτ δηοτ κε δη ατου κακώ υν κε υδω τω υδιου κανουν κε ρεπη ν μασητε τα καυκη ς ένα μερους χουης να μη μου στηλης απερ να μην πηραση κανενας απου του περαμα »<sup>14</sup>.*

Η συμμετοχή του ηγούμενου στον Αγώνα ήταν μεγάλη: φρόντιζε ασταμάτητα για την περίθαλψη και την συντήρηση των γυναικόπαιδων και των γερόντων που κατέφευγαν στην Μονή, περιέθαλπε τους τραυματίες αγωνιστές μετατρέποντας τη Μονή σε νοσοκομείο, συγκέντρωνε πολεμοφόδια για τις εκστρατείες στην Ανατολική Ελλάδα και το έτος 1826 έκανε τη Μονή κέντρο της Διοίκησης και στρατόπεδο. Υπήρξαν μέρες που η Μονή σίτισε πάνω από 75.000 ψυχές, αριθμός που ίσως να ακούγεται υπερβολικός αλλά είναι πραγματικός. Το δάσος της Φανερωμένης γεμάτο πεύκα και κέδρους κατακόπηκε προκειμένου να στεγάσει και να θερμάνει όλους αυτούς τους ανθρώπους. Τα ζωντανά -όλα αιγοπρόβατα, κότες, αγελάδες- προσφέρθηκαν για την σίτιση όλων αυτών των ανθρώπων. Λέγεται, ότι τα πηγάδια της Νήσου και ένας μικρός ποταμός κοντά στη Μονή στέρεψαν. Στη Μονή Φανερωμένης έστελναν προς διάσωση τους θησαυρούς και τα πολύτιμα κειμήλια τους πολλές Βιβλιοθήκες, Μονές και Κοινότητες.

Γρήγορα προκλήθηκε η οικονομική κατάρρευση της Μονής όχι μόνο λόγω της δυναμικής συμμετοχής της στην κάλυψη των υλικών και χρηματικών αναγκών

<sup>14</sup> Ευγενία Σοφρά-Μάθηση, Λαυρέντιος ο Μεγαρεύς, σελ. 95. Α.Ε.Ι.Μ.Φ.Σ.-ΦΓ, αριθμ. 25, 27. Α.Ε.Ι.Μ.Φ.Σ.-ΦΓ, αριθμ. 11. Α.Ε.Ι.Μ.Φ.Σ.-ΦΓ, αριθμ. 29, 30. Α.Ε.Ι.Μ.Φ.Σ.-ΦΓ, αριθμ. 26. Α.Ε.Ι.Μ.Φ.Σ.-ΦΓ, αριθμ. 12. Α.Ε.Ι.Μ.Φ.Σ.-ΦΓ, αριθμ. 15. Α.Ε.Ι.Μ.Φ.Σ.-ΦΓ, αριθμ. 18. Α.Ε.Ι.Μ.Φ.Σ.-ΦΓ, αριθμ. 1, 28. Α.Ε.Ι.Μ.Φ.Σ.-ΦΓ, αριθμ. 20. Α.Ε.Ι.Μ.Φ.Σ.-ΦΓ, αριθμ. 38.

του Αγώνα (πληρωμή πολεμοφοδίων και συντήρηση στρατιωτών), αλλά και στην εγκατάσταση ορφανοτροφείου μεσούσης της Επανάστασης καθώς και στην ίδρυση νοσοκομείου στους χώρους της για τους τραυματίες από τις μάχες. Όλα αυτά συνέβαλαν στη μείωση του χρηματικού της αποθέματος. Ο ηγούμενος ίδρυσε το υποτυπώδες αυτό νοσοκομείο, μάλλον από το 1822 έως τις αρχές τουλάχιστον του 1826 περίπου, αφού τότε ιδρύεται επίσημα από την επαναστατική κυβέρνηση το νοσοκομείο στο Αμπελάκι, όπου θα τοποθετηθεί εκεί ο Γερμανός αρχίατρος Ερρίκος



# Анрі де Любак і його перегляд томістського розуміння природного та надприродного порядків буття

Протоієрей Андрій Шиманович

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-148>

**Анотація:** Для католицької інтелектуальної традиції XX століття ознаменувалося декількома радикальними і неодноразово дебатованими поворотами. Один із них було здійснено в середині 40-х років видатним патрологом та істориком християнської теології Анрі де Любаком та його революційною працею *Surnaturel*. Автору вдалося подолати усталені схоластичні кліше та спричинити парадигмальний зсув у католицькій метафізиці, здійснивши перетлумачення традиційної томістської візії реальності, розширивши розуміння взаємодії між природою і надприродним, благодаттю і створеним світом. У статті продемонстровано, що Анрі де Любак також спромігся продемонструвати і переконливо обґрунтувати, що ідея «чистої природи», позбавленої будь-яких впливів з боку царини надприродного, є штучним і пізнім богословським конструктом, порівняно із виникненням концептуальної синтези св. Томи у XIII ст. Також у розвідці простежується імпліцитний вплив радикального розтотоження природного й надприродного порядків буття на виникнення мислення в іманентних категоріях та на невпинне посилення секуляризаційних процесів у західному світі. З'ясовано, що вирішальна роль в онтологізації прірви між природним і надприродним належить Томі Каєтану, Діонісію Картузіанцю, Дієго Лайнесу та, головню, Франциско Суаресу. Саме ці постаті і їхні трактати стали не стільки продовжувачами первинних начерків самого Аквіната і не вправними інтерпретаторами схоластичних систем Середньовіччя, а радше переламною причиною доглибної деформації автентичної ідейної лінії св. Томи та засновниками модерного богословського дискурсу. На додачу здійснене дослідження дозволяє зробити висновок щодо наявності сутнісного зв'язку між де Любаковим переглядом двох порядків буття та його виразною антитоталітарною політичною позицією, що розкривала себе як у різних формах соціального спротиву, так і в інтелектуальній деконструкції де Любаком неоязичницької, антитеїстичної форми знеживленого, індивідуалістичного гуманізму, який ігнорував реляційну

сутність людської особистості і не брав до уваги глибинну інтенційну спрямованість людини до Бога та ближнього.

**Ключові слова:** нова теологія, Отці Церкви, схоластика, томізм, чиста природа, антропологія, еклезіологія.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Католицьке богослов'я ХХ ст. запропонувало декілька потужних ідейних рухів із контрверсійними й подекуди несумісними теоретичними засновками та відмінним стратегічним цілепокладанням. Варто зазначити, що в сучасній українській богословській науці не набули належного ґрунтового осмислення ані рух неотомізму ХХ ст., представлений такими мислителями, як Ж. Марітен, Е. Жільсон і Р. Гарріґу-Лагранж, ані напрямок «нової теології» із А. де Любаком, І. Конґаром та Ж. Данієлу у якості його натхненників. Аналіз де Любакового революційного перегляду традиційного томістського бачення сфер природного і надприродного, який спричинив тривалу й запеклу академічну дискусію, наразі видається нагальним і значущим, позаяк цей аналіз, окрім апріорного розширення тематичного поля сучасної української теології, пропонує на розгляд наукової спільноти одну із донині не осмислених причин стрімкої секуляризації модерного суспільства впродовж останніх декількох століть.

**Аналіз досліджень проблеми.** З-поміж сучасних теологів, увага яких спрямована на вивчення доробку А. де Любака на тлі постанов реноваційного руху *nouvelle théologie*, варті уваги розвідки таких дослідників як Дж. Мілбенк, Г. Бьорсма, Ю. Меттепеннінген, К. Волш, Д. Грамет, Дж. Вуд, С. Вуд, Е. Лі, Г. Мансіні та Н. Хілі, напрацювання яких враховані при написанні даної статті. Ідейну взаємодію між засадничими положеннями *nouvelle théologie* та неотомізмом ХХ ст. розглянуто на основі праць Ф. Кера, Т. Роулєнд, Ф. А. Мерфі та Р. Макінерні. Водночас базовим джерелом для здійснення даного дослідження стали найбільш репрезентативні в контексті даної теми першоджерела.

**Мета і завдання статті.** Прослідкувати логіку міркувань та історико-богословську аргументацію А. де Любака, спрямовані на деконструкцію панівної схоластичної доктрини про природу і благодать, відстежити її вплив на секуляризаційні процеси в західному світі, а також з'ясувати ідейні витoki концепту «чистої природи», як базової проблемної категорії на тлі досліджуваної в статті проблематики.

**Виклад основного матеріалу.** Попри свою неодноразово наголошувану незгоду із поняттям *nouvelle théologie* (з фр. – «нова теологія») та заперечення своєї участі у популяризації даного руху<sup>1</sup>, французький теолог-єзуїт

<sup>1</sup> *Mettepenningen J. Nouvelle Théologie – New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor to Vatican II.* New York: T&T Clark, 2010. P. 101.

Анрі де Любак (1896-1991) був одним із перших інспіраторів, а згодом – найпотужнішим інтелектуальним локомотивом згаданого напрямку католицької думки ХХ ст. На думку Е. Гедріка-Мозера, є всі підстави вважати Огюста Валенсена (1879-1953) одним із ключових ідейних натхненників де Любака, завдяки якому молодий дослідник увесь вільний від офіційних форм навчання час занурювався у праці самого Валенсена та – навіть у більшій мірі – у філософський світ Моріса Блонделя (1861-1949), пропагованого й популяризованого Валенсеном<sup>2</sup>. Саме цей ранній ідейний вплив є поясненням специфіки майбутньої методології де Любака, яка свідчила про бажання теолога переглянути усталене вчення про природу й благодать, вийшовши за межі домінуючих неосхоластичних категорій богословствування.

Ледве завуальованою атакою на домінуючий неосхоластичний дискурс варто визнати не стільки перегляд де Любаком усталених євхаристично-еклезіологічних уявлень, уже здійснений у працях 1938 р. *Catholicisme*<sup>3</sup> (з фр. – «Католицизм») та 1944 р. *Corpus mysticum*<sup>4</sup> (з лат. – «Містичне Тіло»), скільки його революційне дослідження 1946 р. *Surnaturel*<sup>5</sup> (з фр. – «Надприродне»). За припущенням Дж. Мілбенка, який за ступенем загальнокультурного впливу зіставляє *Surnaturel* із «Буттям і часом» Гайдегера та «Філософськими дослідженнями» Вітгенштайна<sup>6</sup>, пропонує вважати дану працю ледь не ключовим богословським текстом ХХ ст.<sup>7</sup> Ф. Керр, як і Мілбенк, підносить *Surnaturel* до статусу найбільш контroversійних та провокативних для католицької теології текстів ХХ ст.<sup>8</sup> За висловом Ю. Меттепеннінгена, ця книга розташувала де Любака «на перехресті багатьох тогочасних дискусій, як-от: лінії перетину між природним і надприродним, історією і догмою, теологією і реальністю, істиною і умоглядом, а також між позитивним і спекулятивним богословським методом»<sup>9</sup>.

<sup>2</sup> Hedrick-Moser E. H. The Auguste Valensin Controversy and the Historiography of Nouvelle Théologie. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. 2014. Vol. 90, issue 1. P. 41-42.

<sup>3</sup> Lubac H. de. *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. Paris : Éditions du Cerf, 1938. xiv + 374 p. Англійський переклад: Lubac H. de. *Catholicism: Christ and the Common Destiny of Man*. San Francisco: Ignatius Press, 1988. 443 p.

<sup>4</sup> Lubac H. de. *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge. Étude historique*. Paris: Aubier, 1944. 369 p. Англійський переклад: Lubac H. de. *Corpus Mysticum; The Eucharist and the Church in the Middle Ages: Historical Survey*. London: SCM, 2006. xxvi + 334 p.

<sup>5</sup> Lubac H. de. *Surnaturel : Études historiques*. Paris : Aubier, 1946. 498 p.

<sup>6</sup> Milbank J. *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Thought*, 2nd ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2014. P. 70.

<sup>7</sup> Milbank J. Henri de Lubac / ed. by David F. Ford and Rachel Muers. *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005. P. 77.

<sup>8</sup> Kerr F. *After Aquinas: Versions of Thomism*. Oxford: Blackwell, 2003. P. 134

<sup>9</sup> Mettepenningen J. *Nouvelle Théologie – New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor to Vatican II*. New York: T&T Clark, 2010. P. 98.

Г. Мансіні називає цю працю «осьовою», оскільки вона стала «подією, яка утворила вододіл, що здійснив розмежування на до і після»<sup>10</sup>. На думку ж Ф. А. Мерфі, Surnaturel цілком може вважатися навіть своєрідним органічним продовженням (і ледь не другим томом) розвідок Етьєна Жільсона, спрямованих на прокладання інтелектуального шляху до віднайдення цілісної та внутрішньо злагодженої християнської філософії<sup>11</sup>.

З приводу рушійних мотивів де Любака Ф. Керр зауважує: «Важко повірити в те, що він планував свою книгу не для того, аби зруйнувати неосхоластичну теологію»<sup>12</sup>. Дійсно, базовим ідейним лейтмотивом даної праці є доволі провокативна для традиційного католицького богослов'я думка про штучність та посутню хибність дуалістичного томістського розділення цілісної Божої реальності на природне та надприродне, так само як і надто категоричне розрізнення між філософією та богослов'ям, між Церквою та світом. Щоправда, заради справедливості варто додати наступне: попри безсумнівну революційність Surnaturel, перші обережні натяки щодо необхідності ревізії томістської інтерпретації природи й благодаті вже були зроблені до публікації дослідження де Любака. Ще у 1939 р. Р. Гвардіні писав:

*«Благодать, розглянута у повноті її сили, якою її проголосив Павло і витлумачив Августин, означає не те, що додається до людської природи для її вдосконалення, а радше ту форму, якою людина є за визначенням. Звісно, це передбачає, що під поняттям "людина" ми, знову таки, маємо на увазі те саме, що й Павло з Августином: не якусь істоту, штучно відпущену на свободу в царині "чистої природи", а швидше таку людську істоту, стосовно якої має намір Бог і про яку сказано в Писанні»<sup>13</sup>.*

Але, незважаючи на наявність подібних прецедентів, саме де Любак став тим, хто у праці Surnaturel систематизовано, методологічно вивірено виклав цілісну програму з необхідного перегляду устааленого томістського розуміння взаємовідносин між сферами природного та надприродного.

Насамперед варто зауважити, що для де Любака важливою точкою відліку є подолання антропологічної редукції та відновлення глибинного розу-

<sup>10</sup> Mansini G. The Abiding Theological Significance of Henri de Lubac's Surnaturel. The Thomist. 2009. Vol. 73, issue 4. P. 593.

<sup>11</sup> Murphy F. A. Art and Intellect in the Philosophy of Étienne Gilson. Columbia, MO: University of Missouri Press, 2004. P. 9.

<sup>12</sup> Kerr F. Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism. Oxford: Blackwell, 2007. P. 86.

<sup>13</sup> Guardini R. Welt und Person: Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. Würzburg: Werkbund, 1939. S. 186-187.

міння людини як унікального образу Божого<sup>14</sup>. Досліджувана лише у природному вимірі, як представниця одного з багатьох біологічних видів, людина цілком може бути відсічена від сфери надприродного без будь-якого урізання чи втрати своїх сутнісних ознак. Натомість візія людини як Божого творіння і носія Божого образу, у якому закарбований відбиток Творця, неминуче призводить до двох важливих висновків: 1) людина наділена розумом; 2) людина покликана до благодатного споглядання свого Творця<sup>15</sup>.

Палко й систематично обстоюваний де Любаком концепт вродженого, природного людського прагнення до надприродного (*lat. desiderium naturale*) теолог пояснює за допомогою таких додаткових синонімічних понять як «вроджена відкритість», «внутрішня здатність», «фундаментальна схильність», «закарбований порух», «інтенція» та «вписаний заклик»<sup>16</sup> до вдячного сприйняття людиною надприродного дару Божої благодаті. Ця базова схильність, згідно з твердженням дослідника, притаманна не окремому індивіду, у залежності від його здатності до рецепції або направленості волі, а вкладена Творцем у людську природу як таку<sup>17</sup>. Певна річ, неохота, зі свого боку, теж не знехтували нагодою висловити свою незгоду із запропонованими де Любаком положеннями. Г. Бьорсма зображує це взаємне ідейне напруження між двома таборами наступним чином:

«Природне бажання (*desiderium naturale*) блаженного споглядання, яке малося на увазі, принаймні неотомістам здавалося тим, що ставить під загрозу безоплатний дар Божественної благодаті: якщо люди долучають своє природне бажання, то процес спасіння, як видається, походить не тільки від Бога. Книга *Surnaturel* де Любака стала причиною серйозних протиріч»<sup>18</sup>.

Арістотелеве вчення – взірцеве й засадниче для томістів – передбачало для кожної природної істоти кінець, пропорційний її природі, якого вона досягає своїми вродженими силами. У другій книзі трактату *De Caelo*<sup>19</sup> (з лат. – «Про небо») Арістотель розгортає цю ідею за допомогою наступного прикладу: якби зірки мали здатність рухатися, природа надала б їм належні частини тіла для реалізації цієї здатності. Відповідним чином, висновували неотомісти на підставі цього умовиводу, для людини, як природної істоти,

<sup>14</sup> Lubac H. de. *Surnaturel* : Études historiques. Paris : Aubier, 1946. P. 168.

<sup>15</sup> Там само. P. 166.

<sup>16</sup> Lubac H. de. *The Mystery of the Supernatural*. New York: Crossroad, 1998. P. 130-131, 136-137.

<sup>17</sup> Там само. P. 136.

<sup>18</sup> Boersma H. *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*. New York: Oxford University Press, 2009. P. 26.

<sup>19</sup> Aristotle. *De Caelo*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2020. P. 34-61.

неможливо мати вроджене прагнення до блаженного надприродного споглядання, адже, як вважає Н. Хілі, «ідея пропорційності виключала можливість природного прагнення до чогось, що радикально виходить за межі природи»<sup>20</sup>. Тобто ні про яке вроджене *desiderium naturale* як підставу для богопізнання, спасіння й єднання з Богом, як вважали томісти, не може бути й мови. Втім, де Любак ставив під сумнів легітимність застосування до осмислення істин віри згаданого Аристотелевого принципу. Подібна практика розглядалася дослідником як «невдале відкидання парадоксу й таємниці на користь здорового глузду»<sup>21</sup>. Принагідно важливо додати, що осмислення парадоксу як метафори раціонально-невичерпної Божественної Таїни займає вагоме місце в богословській методології де Любака. Зняття парадоксальної напруженості, подолання опозиційності між *pro* і *contra*, розв'язування неосяжних таємниць віри й онтології, вплетених у тканину творіння, ніколи не входило в далекосяжні цілі розвідок де Любака. У світогляді теолога парадоксальність віри нерозривно пов'язана із феноменом Таїни, яка є вповні прийнятною для людського розуму, якщо той визнає буття особистого і трансцендентного Бога<sup>22</sup>.

Наводячи у якості ілюстративного прикладу систему св. Ансельма Кентерберійського (і визнаючи її в якості видатного інтелектуального здобутку), дослідник акцентує наступне:

*«Подібні теорії, що спираються на безсумнівно міцний ґрунт, не завжди є цілком безпечними. Хоч сама їхня посередність і захищає їх від ризику скочування в шалену гетеродоксію, втім, шляхом продукування надто простих рішень вони здатні затуманити парадокс віри. Хай там як, але жодна розвідка, спрямована на сумлінний пошук істини, якою має бути теологія, не задовільниться цим»<sup>23</sup>.*

До незмінного збереження парадоксу в якості однієї із засадничих категорій мислення де Любака мотивувало прагнення наголосити на здатності людини «діалектично підвестися до гармонії, яка пролягає за межами позірної протилежності»<sup>24</sup>. У контексті розгляду категорій природного/надприродного, Е. Лі стисло відтворює конструктивну сутність де Любакового богословського парадоксализму:

<sup>20</sup> Healy N. J. Jr. *The Christian Mystery of Nature and Grace* / ed. by Jordan Hillebert. T&T Clark Companion to Henri de Lubac. London; New York: Bloomsbury, T&T Clark, 2017. P. 183-184

<sup>21</sup> Boersma H. *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*. New York: Oxford University Press, 2009. P. 98.

<sup>22</sup> Lubac H. de. *The Mystery of the Supernatural*. New York: Crossroad, 1998. P. 171.

<sup>23</sup> Там само. P. 166.

<sup>24</sup> Там само. P. 183.

«Парадокс – у разі його правильного прийняття як дару – розкриває людину не для чисто вічного (гностичного) або чисто тимчасового, а для тимчасового, піднесеного у вічність; час не анулюється, а повністю зверщується»<sup>25</sup>.

Тож засадничим чинником натхнення для де Любака в даному аспекті слід визнати жагу віддати належне парадоксальній апофатично-катафатичній величчю цілісної й вповні незбагненої Божої Істини.

Принагідно варто додати, що для багатьох сучасників-томістів неоднозначним видалося й де Любакове сприйняття творення Богом світу, а не лише спасіння в Ісусі Христі, у якості акту Божої благодаті<sup>26</sup>. Стосовно прагнень де Любака в царині переосмислення космогонії Н. Хілі нагадує, що «його першою і найголовнішою турботою було відновлення єдності творіння та викуплення у світлі Божого плану рекапітуляції всього у Христі»<sup>27</sup>.

Біблійним осердям цієї ідеї Н. Хілі справедливо вважає тексти з Кол. 1:15-20 та Рим. 8:19-22, які проблематизують ранньомодерну теорію «чистої природи», адже «основа й модель як початкової цілісності, так і кінцевої мети людської природи – іпостасна єдність Бога й людини у Христі»<sup>28</sup>.

Тож направду поєднання космогонії та христології можна вважати ефективним герменевтичним ключем до розуміння де Любакового вчення про природу й благодать. Ейвері Даллес зі схваленням називає повернення де Любака до патристичної традиції вмінням обходитися без «гіпотези чистої природи»<sup>29</sup>. Даллес вдало відтворює логіку міркувань теолога в христоцентричний спосіб, імпліцитно спираючись на тексти апостола Павла:

«Якщо все було створено у Христі, маючи в ньому свій центр узгодженості й сенсу, зрозуміло, що природа не може бути адекватно зрозуміла без зв'язку із ним, Хто прийшов наповнити усе творіння повнотою Божою. Людська природа, від початку створена у Христі, має бути витлумачена як така, що має вроджену тенденцію до вдосконалення та єднання із Богом через нього»<sup>30</sup>, себто через Христа.

<sup>25</sup> Lee E. From Copenhagen to Cambrai: Paradoxes of Faith in Kierkegaard and de Lubac / ed. by Conor Cunningham and Peter M. Candler. Belief and Metaphysics. London: SCM Press, 2007. P. 253-254.

<sup>26</sup> Grumett D. Nouvelle Théologie / ed. by Ian A. McFarland, David A. S. Fergusson, Karen Kilby, and Iain R. Torrance. The Cambridge Dictionary of Christian Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 348.

<sup>27</sup> Healy N. J. Jr. The Christian Mystery of Nature and Grace / ed. by Jordan Hillebert. T&T Clark Companion to Henri de Lubac. London; New York: Bloomsbury, T&T Clark, 2017. P. 181.

<sup>28</sup> Там само.

<sup>29</sup> Dulles A. The Catholicity of the Church. Oxford: Clarendon Press, 1987. P. 57.

<sup>30</sup> Там само.

У дослідженні «Августиніанство і сучасна теологія», що побачило світ через 20 років після Surnaturel, де Любак наново наголошує: «Ідея чистої природи, як вона розуміється сучасною теологією, є ідеєю систематичною, безперечно, легітимною і, напевно, корисною, втім, нововведеною»<sup>31</sup>. За визначенням одного з дослідників, теорія «чистої природи» у богослов'ї де Любака –

«це концепт природи, особливо людської природи, як самодостатньої і незалежної від божественної дії в процесі самозбереження ... Ба більше, "чиста" природа неспроможна насолоджуватися будь-якою формою взаємин із Богом – ні у своєму бутті, ні у своєму знанні»<sup>32</sup>.

Гіпотетична користь цієї ідеї, згідно з оцінкою Г. Бьорсми, полягає в її здатності захистити безоплатність благодаті, підкресливши її зовнішні витоки і, у цьому сенсі, її надприродність<sup>33</sup>. Але домінуючою нарративною лінією основних праць єзуїтського теолога все ж таки є лейтмотив стосовно того, що ідея *prima natura* є малообґрунтованим новотвором, «однією з тих численних абстракцій, які із завзяттям впроваджувалися завдяки середньовічним спекуляціям з часів Вільяма де ла Мара»<sup>34</sup>.

Потужним імпульсом до взаємного відчуження природи і благодаті стала поява гуманістів XV ст., які розвивали вчення про природну релігію<sup>35</sup> і полювали своїм ренесансним натуралізмом багатьох християнських мислителів<sup>36</sup>. Але передусім ця ідея була вдало впроваджена в християнську теологію через напрацювання Діонісія Картузіанця (1402-1471) та, особливо, Томи Каєтана (1469-1534), які спричинили докорінну перемену в інтерпретації розглянутої доктрини<sup>37</sup>. Як вважав Каєтан, природне бажання у своїй інтенції не може долати власні чітко окреслені межі природного. Відтоді концепт св. Томи про вроджене прагнення людини до блаженного споглядання мимоволі почав сприйматися як внутрішньо суперечливий. Втім, якщо на початку XVI ст. концепт *prima natura* ще не набув своєї остаточної оформленості й завершеності, то принаймні початок «процесу розлучення»<sup>38</sup> між природою й благодаттю було окреслено доволі виразно. Тож саме ці два мислителі – Каєтан і Картузіанець –

<sup>31</sup> Lubac H. de. *Augustinianism and Modern Theology*. London: G. Chapman; New York: Herder and Herder, 1969. P. 120.

<sup>32</sup> Grumett D. De Lubac: A Guide for the Perplexed. New York: T&T Clark, 2007. P. 9, 11.

<sup>33</sup> Boersma H. *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*. New York: Oxford University Press, 2009. P. 95.

<sup>34</sup> Lubac H. de. *Augustinianism and Modern Theology*. London: G. Chapman; New York: Herder and Herder, 1969. P. 122-123.

<sup>35</sup> Там само. P. 126.

<sup>36</sup> Там само. P. 238.

<sup>37</sup> Там само. P. 127.

<sup>38</sup> Там само. P. 188.

інтегрували в католицьку теологію нове витлумачення доктрини Аквіната про дію Божої благодаті, яке згодом витіснило альтернативні інтерпретації.

Однією зі стрижневих ідей Surnaturel став розгляд питання про невідповідність між історичною доктриною Аквіната про природу і благодать та тим вченням, яке Каетан помилково приписував св. Томи і яке після Каетана було зафіксоване Франциско Суаресом як непохитна норма томістської ортодоксії<sup>39</sup>. Де Любак мав переконаність, що Суарес, як і другий генерал ордену єзуїтів Дієго Лайнес (1512-1565), був цілком свідомий свого новаторського підходу в порівнянні зі схоластикою XIII ст.<sup>40</sup>. Переламним в плані фіксації вищезгаданого Арістотелевого принципу став трактат Суареса 1592 р. *De fine ultimo* (з лат. – «Про останню мету [людини]»), що мав вагомий вплив на подальший розвиток католицької думки. Саме це дало підстави де Любаку висловити впевненість, що ніхто не зробив більше для утвердження вчення Арістотеля (й водночас для поставлення під сумнів ідеї про *desiderium naturale*) як Франциско Суарес<sup>41</sup>. Тож не є перебільшенням думка про де Любакове ставлення до Суареса не як до вірного й послідовного продовжувача богословської лінії св. Томи, а радше як до недооціненого отця-засновника модерної теології<sup>42</sup>. У рівній мірі те саме може бути сказане й про наступні покоління послідовників Аквіната, про що де Любак пише: «Велика кількість неотомістів, до або після Блонделя, перевідкривали не стільки самого Тому, скільки більш пізні форми томізму»<sup>43</sup>.

З огляду на все вищенаведене, доречною видається стисла характеристика де Любака, надана Ральфом Макінерні, який стверджує, що теолог-єзуїт насамперед прагнув презентувати себе як захисника св. Томи від томістів<sup>44</sup>. Таким чином, судження де Любака полягає в наступному: найбільш репрезентативні представники католицької теології періоду другої схоластики XVI-XVII століть схилили у своєму розумінні автентичного вчення Аквіната про природу й благодать, у значній мірі видозмінивши теоретичні засновки св. Томи та надмірно радикалізувавши взаємну відчуженість двох згаданих царин. На додачу буде доречним навести влучні роздуми бельгійського релігійного філософа Л. Дюпре (1925-2022):

<sup>39</sup> Lubac H. de. *Surnaturel : Études historiques*. Paris : Aubier, 1946. P. 105-116.

<sup>40</sup> Там само. P. 286.

<sup>41</sup> Lubac H. de. *Augustinianism and Modern Theology*. London: G. Chapman; New York: Herder and Herder, 1969. P. 189.

<sup>42</sup> Grumett D. De Lubac and Suárez: A Reappraisal. *Theological Studies*. 2022. Vol. 83, is. 4. P. 515.

<sup>43</sup> Lubac H. de. *The Mystery of the Supernatural*. New York: Crossroad, 1998. P. 188.

<sup>44</sup> McInerney R. *Praeambula Fidei: Thomism and the God of the Philosophers*. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2006. P. 69. Втім, це не завадило Макінерні в іншому місці своєї праці висунути тезу про розрив де Любака із вченням Аквіната: Там само. P. 85.

*«Аквінат чітко усвідомлював, що аристотелівська концепція природи була надто обмеженою для вираження християнського значення natura elevata<sup>45</sup>... Святий Тома визнає суто філософську концепцію природи як об'єкт для раціональної рефлексії, що не залежить від одкровення, але у конкретній структурі реальності це лише абстракція»<sup>46</sup>*

Але чи твердження де Любака про ухил томістів від вчення самого св. Томи автоматично передбачає, що сам Аквінат сконструював абсолютно невикривлену концепцію, яка увібрала в себе й правдиво відтворила всю сукупність істин Божого одкровення та корисні начерки філософів у єдиній системі? Відповідь Г. Бьорсми на це питання є негативною:

*«Коли томістська думка XV-XVI століть апелювала до Ангельського Доктора для здійснюваного ними роз'єднання природи та надприродного, на жаль, деякі підстави для таких апеляцій були. Де Любак стверджував, що розуміння Томою "природи" як окремої сфери, не пов'язаної із будь-чим надприродним, було надто аристотелівським і стало девіацію від богослов'я отців Церкви»<sup>47</sup>.*

Себто, на думку де Любака, св. Тома занадто покладався на філософію Аристотеля, запозичивши в нього розуміння природи як самозамкненої системи зі строго окресленими кордонами та раз і назавжди заданою формою взаємодії між внутрішніми елементами цієї системи. До того ж Л. Файнголд, за допомогою залучення Аристотелевого розрізнення між субстанцією та акциденцією, звертає увагу на наступну сутнісну відмінність між двома інтерпретаціями надприродної складової людського ества, що ми їх знаходимо в Аквіната й де Любака:

*«Св. Тома і де Любак розходяться у двох фундаментальних напрямках. Для св. Томи наша внутрішня надприродна складова – результат акцидентійної форми (освячення благодаттю), що дається через Хрещення і виправдання. Для де Любака, наша надприродна складова є субстанційною для нашої ("конкретної") природи і даною через створення нашої природи як такої»<sup>48</sup>.*

<sup>45</sup> З лат. – «піднесена природа».

<sup>46</sup> Dupré L. Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture. New Haven, CT: Yale University Press, 1993. P. 171.

<sup>47</sup> Boersma H. Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery. New York: Oxford University Press, 2009. P. 92.

<sup>48</sup> Feingold L. The Natural Desire to See God according to St. Thomas and His Interpreters. 2nd ed. Naples, Fla.: Sapientia Press of Ave Maria University, 2010. P. 336.

Отже, повернення до автентичного Аквіната для де Любака – половинчасте й недостатнє рішення, оскільки первинний зародок хибної лінії розвитку томістського вчення про природу й благодать імпліцитно містився вже у вченні самого св. Томи.

Де Любак із пересторогою сприймав те, що Г. Бьорсма визначає як «зсув у богословській методології від символізму до діалектики»<sup>49</sup>, або, як більш виразно виклав цю трансформацію сам де Любак, від «символічних інклюдій» до «діалектичних антитез»<sup>50</sup>. Цей зсув убік від символізму св. Августина відбувся головно у працях св. Ансельма та П'єра Абеляра (1079-1142)<sup>51</sup>, а вже в працях св. Томи новопосталий дискурс зазнав завершеності, фіксації й систематизації. Для де Любака ця раціоналістична редукція була ухилом від богословських моделей отців Церкви, для яких

*«теологія в меншій мірі була раціональним поясненням божественних питань, а радше чимось, що починалося з віри в Христа і прагнуло спочивати в царині непояснюваних таємниць, дарованих через реляційну віру в особистісного й трансцендентного Бога»<sup>52</sup>.*

Саме тому в богословській програмі де Любака отці Церкви доби класичної патристики можуть вважатися носіями взірцевого розуміння питання стосовно взаємин між царинами природи й надприродного.

Важко не погодитися із узагальненим висновком Н. Хілі, який стверджує,

*«згідно з баченням де Любака, заперечуючи наявність у створеній людській природі граничної складової, яка виходить за межі природи, і що, відповідно, існує насправду природне бажання того, що існує понад природою (visio beatifica), захисники natura pura не помічають прихованих глибин та трансцендентності, які властиві природі як такій. Для де Любака, трансцендентна таємниця Божого плану щодо творіння й спокутування не лише знаходиться на боці благодаті...; вона відображена в самій структурі створеної природи як такої»<sup>53</sup>.*

На додачу зауважимо, що Т. Роуленд поетапно простежує зв'язок між стрижневою темою розвідок де Любака про взаємини двох категорій (при-

<sup>49</sup> Boersma H. Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery. New York: Oxford University Press, 2009. P. 252.

<sup>50</sup> Lubac H. de. Corpus Mysticum; The Eucharist and the Church in the Middle Ages: Historical Survey. London: SCM, 2006. P. 226.

<sup>51</sup> Там само. P. 236-238.

<sup>52</sup> Boersma H. Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery. New York: Oxford University Press, 2009. P. 99.

<sup>53</sup> Healy N. J. Jr. The Christian Mystery of Nature and Grace / ed. by Jordan Hillebert. T&T Clark Companion to Henri de Lubac. London; New York: Bloomsbury, T&T Clark, 2017. P. 198.

рода/надприродне) та згубними практичними наслідками цього, здавалося б, суто абстрактно-теоретичного понятійного питання, яке, на думку дослідниці, вплинуло навіть на процес поступової втрати християнством своєї унікальної самототожності:

*«Для де Любака ідея чистої природи містила небезпечні пелагіанські тенденції, адже це означало, що можна було б відокремити природу від благодаті, маргіналізувавши останню як категорію “надприродну”. Згодом надприродне могло бути приватизоване, а соціальне життя просувалося б на основі спільного пошуку тих благ, що пов'язані тільки із “природним” ладом. Наступний крок був би в напрямку вдосконалення природного порядку, щоб його розглядали як синонім християнського проекту. А щойно досягнення мирської досконалості стає самоціллю, “християнський проект” стає нерозрізненним із Просвітницьким проектом, і людство знову прагне досконалості, покладаючись на свої власні сили»<sup>54</sup>.*

Видатний теолог-езуїт вбачав саме в роз'єднанні природи й надприродного єдиний історичний виток двох крайніх поглядів – (1) надміру потужного наголосу неотомістів на авторитеті церковної ієрархії та (2) ліберальної критики усталених авторитетів<sup>55</sup>. До того ж Дж. Вуд звертає увагу на те, що разом із радикальним відчуженням надприродного від природи Каетан, Суарес та томісти наступних поколінь

*«втілили в життя основний антипелагіанський страх Августина: завдяки розташуванню об'єкта людського щастя в межах досяжності людської природи, вони відкрили двері для секулярного розуміння людини, яка, як індивід, отримала змогу з гордістю тішитися в процесі самоздійснення окремо від Страстей Христових»<sup>56</sup>.*

На секуляризаційному потенціалі неотомістської доктрини, помітно підваженої ключовою працею де Любака, наполягає Т. Роуланд і в іншій своїй розвідці:

*«Політично вибухова природа Surnaturel полягає не тільки в її відхиленні від неосхоластичної конструкції розташування природи й бла-*

<sup>54</sup> Rowland T. Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II. L.: Routledge, 2003. P. 94.

<sup>55</sup> Boersma H. Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery. New York: Oxford University Press, 2009. P. 258.

<sup>56</sup> Wood J. W. To Stir a Restless Heart: Thomas Aquinas and Henri de Lubac on Nature, Grace, and the Desire for God. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2019. P. 23.  
Lubac H. de. Surnaturel : Études historiques. Paris : Aubier, 1946. P. 153-154.

годаті, але, крім того, і в її висновках стосовного того, що ця конструкція була сприятливим чинником у виникненні секуляризму»<sup>57</sup>.

Тож невинна секуляризація західного суспільства впродовж останніх декількох століть, якщо не напряму, то принаймні опосередковано таки завдячує представникам другої схоластики. Оскільки саме вони остаточно легітимізували незнану до них форму богословського дуалізму, розсікли навпіл цілісну Божу реальність на дві царини та, фактично, онтологізували прірву між двома царинами – «чистою» природою і надприродним.

Праця де Любака Surnaturel (як і інші розвідки теолога) не просто запропонувала набір аргументів на користь тієї чи іншої богословської програми і здійснила апологію певних богословських інтуїцій автора, але вона, як зауважує Дж. Мілбенк, «імпліцитно демонтувала цілий набір панівних католицьких (і, напевно, протестантських) припущень стосовно характеру християнських інтелектуальних рефлексій»<sup>58</sup>.

Зрештою, у цьому ключовому дослідженні де Любака зовсім не йдеться про впровадження нововведень, а швидше про більш активне урахування першоджерельної святоотцівської спадщини (зокрема понятійного слововжитку), яку автор ставив собі за мету поставити як питання для обговорення перед тогочасною католицькою інтелектуальною спільнотою.

Водночас жоден із періодів розвитку католицької думки не був поставлений де Любаком як об'єкт для остаточного зняття й інтелектуального демонтажу. Дж. Вуд, застосовуючи концепт папи Бенедикта XVI щодо двох типів богословствування у XX ст. (герменевтика розриву та герменевтика безперервності), припускає, що в усіх випадках, у яких де Любаку на позір можна було б приписати впровадження герменевтики розриву через здійснення парадигмальних зсувів в еклезиології та антропології, усе ж слід враховувати прагнення теолога презентувати себе як носія ширшої нерозривності, тягlostі й спадковості на більш масштабному полі, в інтегральному вимірі отців першого тисячоліття, древньої літургії та бібліоцентричного богословського мислення<sup>59</sup>. Богословській програмі де Любака було притаманне «утвердження єдності богословської традиції, відмова ігнорувати будь-яку її частину та наполягання на збереженні зв'язку кожного елементу із цілим»<sup>60</sup>.

<sup>57</sup> Rowland T. Neo-Scholasticism of the Strict Observance / ed. by Jordan Hillebert. T&T Clark Companion to Henri de Lubac. London; New York: Bloomsbury, T&T Clark, 2017. P. 43.

<sup>58</sup> Milbank J. Henri de Lubac / ed. by David F. Ford and Rachel Muers. The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005. P. 77.

<sup>59</sup> Wood J. W. Ressourcement / ed. by Jordan Hillebert. T&T Clark Companion to Henri de Lubac. London; New York: Bloomsbury, T&T Clark, 2017. P. 96.

<sup>60</sup> Там само. P. 119.

Стосовно ж прочитання де Любаком томістської традиції, Вуд зауважує:

*«Звісно, де Любак поділяв критику ранньомодерних тлумачів св. Томи з боку своїх колег, як і їхню любов до отців, літургії, Писання, але він апріорно не ухилявся від жодного періоду в історії богословської традиції; його розуміння богословської традиції як інтегральної єдності запобігало цьому»<sup>61</sup>.*

Тож варто визнати невинуватим спрощенням доволі розхожу думку про те, що французький теолог буцімто відмежовувався від схоластики як явища, яке має бодай якусь цінність, на користь більш ранніх святоотцівських джерел. Направду ж, згідно з оцінкою Е. Ніколса, *«радіше пояснювальна (аніж корективна) робота де Любака як історика теології була спрямована на середньовічну теологію в тій самій мірі, як і на патристичну»<sup>62</sup>.*

На початках ставлення до де Любака з боку Ватикану було досить прихильним і доброзичливим. Утім, це тривало недовго, оскільки симпатикам неосхоластичного напрямку із того ж таки ордену єзуїтів вдалося мало-помалу вороже налаштувати Римського понтифіка стосовно ідей теолога щодо категорій природного/надприродного, що мало своїм результатом непряму й імпліцитну, проте очевидну критику ідей де Любака у папській енцикліці *Humani Generis* (12.06.1950). Зокрема, у пункті 26 даного документа засуджуються ті, що *«руйнують безоплатність надприродного порядку, оскільки Бог, як вони стверджують, не може створити розумних істот, не призначивши й не покликавши їх до блаженного споглядання»<sup>63</sup>.*

Зрештою, через певний час маятник похитнувся в протилежний бік, і де Любак постав як один із ключових ідеологів II Ватиканського собору. Але попри те, що наукова спільнота зараз сприймає постанови собору як такі, що віддзеркалюють невіршені баталії та часткові компроміси між *pouvelle théologie*, неотомізмом та ліберальним пристосуванням до сучасності<sup>64</sup>, можна із впевненістю стверджувати, що засаднича ідейна програма руху *pouvelle théologie* на соборі отримала визнання й легітимність, порівняно із тим амбівалентним, обережним і подекуди неприховано антагоністичним ставленням з боку офіційного Риму, яке мало місце впродовж декількох дособорних десятиліть.

<sup>61</sup> Там само. Р. 97.

<sup>62</sup> Nichols A. *Catholic Thought Since the Enlightenment: A Survey*. Leominster: Gracewing; Pretoria: University of South Africa, 1998. P. 137.

<sup>63</sup> *Humani Generis*. URL: [https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_12081950\\_humani-generis.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html) (дата звернення: 15.02.2023).

<sup>64</sup> Milbank J. *Henri de Lubac / ed. by David F. Ford and Rachel Muers. The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005. P. 79.

У своїй статті, присвяченій огляду стриманої реакції де Любака на процес імплементації соборних рішень, К. Волш відтворює настрій теолога за допомогою традиційних для теології де Любака категорій природного/надприродного. Волш акцентує, що де Любак із пересторогою сприймав посилення секуляризаційних тенденцій і заперечував «*“секуляризм” або іманентизм, який роз’єднував природну та надприродну царини задля того, аби звеличити першу, заразом компрометуючи або й скасовуючи другу*»<sup>65</sup>.

Багатодесятилітній досвід занурення в тексти грецьких і латинських отців, а також його висока резистентність стосовно плодів модерної ідейної кон’юнктури не стали на заваді зайняттям де Любаком активної позиції в царині суспільного та соціально-політичного життя Європи. Видатний французький теолог ніколи не вважав, що богослов’я повинне бути закапсульованим у власній вузькій проблематиці і перебувати в непроникній ізоляції. Під час Другої світової війни де Любак був пристрасним прихильником французького підпільного руху спротиву, що протистояв режиму Віші, а також випрацьовував богословську контраргументацію задля викриття антихристиянської сутності нацистського расизму та антисемітизму<sup>66</sup>. Свою книгу «*Драма атеїстичного гуманізму*»<sup>67</sup>, яка побачила світ за рік до остаточного повалення Третього Райху, де Любак присвятив дослідженню ідейно-історичних витоків посутньо неоязичницького атеїзму та позитивістського атеїзму через ґрунтовний аналіз філософування О. Конта, Л. Фюрбаха, К. Маркса й Ф. Ніцше. Згідно з де Любаком, Бог, що розглядався атеїстами XIX ст. як антагоніст людської гідності, насправду є єдиним витком гідності й величі людини. Знеживленому й редукованому атеїстичному гуманізму де Любак протиставляє реляційний християнський гуманізм, що спонукає людину усвідомити своє покликання до активної участі в надприродному Божественному житті. У даному питанні одним із пояснень популярності фашистського неоязичництва також стала розірваність між царинами природного й надприродного. Г. Бьорсма загострює свою дослідницьку увагу на цьому зв’язку: сфера природного життя людини (включно із соціально-політичним виміром її буття), досліджувана як суцільно автономної й безвідносної щодо сфери надприродного, уможливіває розгортання лінійної земної історії в довільному самообраному напрямі, якщо вона не обтяжена будь-якою регуляцією з боку Євангелія, Ісуса Христа

<sup>65</sup> Walsh C. De Lubac’s Critique of the Postconciliar Church. *Communio*. 1992. Vol.19, is.3. P. 407.

<sup>66</sup> Wood S. K. Henri de Lubac / ed. by Chad Meister and James Beilby. *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Gr., 2013. P. 174.

<sup>67</sup> Lubac H. de. *Le drame de l’humanisme athée*. Paris: Éditions SPES, 1944. 412 p. Англ. переклаа: Lubac H. de. *The Drama of Atheist Humanism*. S.Francisco: Ignatius Press, 1995. 539 p.

чи Церкви Божої<sup>68</sup>. Натомість зняття штучно створеної бінарної опозиції між природним і надприродним, органічне зближення двох царин (мова, звісно, не йде про їхнє суцільне злиття аж до повного нерозрізнення, як це є в системі неоплатонізму), в результаті уможливує більш активне й ефективне висвітлення природних земних ідей та подій у світлі надприродної Божественної Істини.

**Висновки.** Дані здійсненого аналізу дозволяють зробити наступний висновок: для Анрі де Любака програма богословського оновлення та розширення ідейного поля католицького богослов'я ХХ ст. за рахунок долучення древньої традиції у всьому її розмаїтті не передбачали автоматичного відриву від сучасності та виходу за межі актуальної церковної проблематики. Навпаки, теолог спромігся здійснити амбітну спробу розглянути сучасні для нього явища в інтелектуальному та духовному житті Католицької Церкви у світлі досхоластичної загальнохристиянської парадигми мислення, молитви й життя. Посилена увага де Любака до отців Церкви перших століть полягала в тому, що ранні отці ще не стикнулися із пізнішим культом строгої логічності богословських міркувань в руслі цілком передбачуваного лінійного поступу від наданих засновків до отриманих висновків. Вони не звужували передачу своїх богословських інтуїцій до викладення злагоджено-стерильної і «неупередженої» дескриптивної оповіді про структуру реальності. Натомість їхня модель богословствування вирізнялася епістемологічним смиренням із пасіонарною жагою до максимально можливого осягнення неосяжного, що було в органічному поєднанні інтелектуальної рецепції Божого одкровення та піднесеного поетично-споглядального оспівування сакраментальної глибини гармонійного Божого світу та звершеної у ньому історії спасіння.

Безперечною заслугою де Любака є здійснене ним поєднання антропології та еклезіології, як і оновлена візія людської долі в царині соціального буття під головуванням Христа. Євхаристична теологія видатного теолога привернула увагу західної богословської думки до автентичного патристичного осмислення Церкви не як соціальної інституції, а радше як сакраментальної реальності. Але навіть попри те, що блискучі інтелектуальні прозріння теолога в багатьох царинах богослов'я так і не переросли в цілісну концептуальну богословську систему, де Любака можна по праву вважати одним із тих небагатьох велетнів богословської думки ХХ ст., які докорінно переформатували і невідворотно оновили сучасне для них поле богословських дискусій, потужний відгомін чого й донині є більш ніж відчутним у західній богословській думці.

<sup>68</sup> Boersma H. Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery. New York: Oxford University Press, 2009. P. 89.

### Список джерел і літератури:

1. *Aristotle*. De Caelo. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2020. lv + 267 p.
2. *Boersma H.* Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery. New York: Oxford University Press, 2009. xvi + 325 p.
3. *Dulles A, S.J.* The Catholicity of the Church. Oxford: Clarendon Press, 1987. 199 p.
4. *Dupré L.* Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture. New Haven, CT: Yale University Press, 1993. x + 300 p.
5. *Feingold L.* The Natural Desire to See God according to St. Thomas and His Interpreters. 2nd ed. Naples, Fla.: Sapientia Press of Ave Maria University, 2010. xxxvii + 490 p.
6. *Grumett D.* De Lubac: A Guide for the Perplexed. New York: T&T Clark, 2007. xi + 187 p.
7. *Grumett D.* De Lubac and Suárez: A Reappraisal. Theological Studies. 2022. Vol. 83, issue 4. P. 514-536.
8. *Grumett D.* Nouvelle Théologie / ed. by Ian A. McFarland, David A. S. Fergusson, Karen Kilby, and Iain R. Torrance. The Cambridge Dictionary of Christian Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 348-349.
9. *Guardini R.* Welt und Person: Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen. Würzburg: Werkbund, 1939. xv + 233 s.
10. *Healy N. J. Jr.* The Christian Mystery of Nature and Grace / ed. by Jordan Hillebert. T&T Clark Companion to Henri de Lubac. London; New York: Bloomsbury, T&T Clark, 2017. P. 181-203.
11. *Hedrick-Moser E. H.* The Auguste Valensin Controversy and the Historiography of Nouvelle Théologie. Ephemerides Theologicae Lovanienses. 2014. Vol. 90, issue 1. P. 41-70.
12. *Humani Generis*. URL: [https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_12081950\\_humani-generis.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html).
13. *Kerr F.* After Aquinas: Versions of Thomism. Oxford: Blackwell Publishing, 2002. viii + 254 p.
14. *Kerr F.* Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism. Oxford: Blackwell Publishing, 2007. ix + 230 p.
15. *Lee E.* From Copenhagen to Cambrai: Paradoxes of Faith in Kierkegaard and de Lubac / ed. by Conor Cunningham and Peter M. Candler. Belief and Metaphysics. London: SCM Press, 2007. P. 236-259.
16. *Lubac H. de.* Augustinianism and Modern Theology. London: G. Chapman; New York: Herder and Herder, 1969. xvi + 320 p.
17. *Lubac H. de.* Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme. Paris : Éditions du Cerf, 1938. xiv + 374 p.
18. *Lubac H. de.* Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge. Étude historique. Paris : Aubier, 1944. 369 p.
19. *Lubac H. de.* Corpus Mysticum; The Eucharist and the Church in the Middle Ages: Historical Survey. London: SCM, 2006. xxvi + 334 p.

20. *Lubac H. de.* Le drame de l'humanisme athée. Paris : Éditions SPES, 1944. 412 p.
21. *Lubac H. de.* Surnaturel : Études historiques. Paris : Aubier, 1946. 498 p.
22. *Lubac H. de.* The Mystery of the Supernatural. New York: Crossroad, 1998. xxxvii + 247 p.
23. *Mansini G.* The Abiding Theological Significance of Henri de Lubac's Surnaturel. *The Thomist*. 2009. Vol. 73, issue 4. P. 593-619.
24. *McInerney R.* Praeambula Fidei: Thomism and the God of the Philosophers. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2006. ix + 313 p.
25. *Mettepenningen J.* Nouvelle Théologie – New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor to Vatican II. London; New York: T&T Clark, 2010. xv + 218 p.
26. *Milbank J.* Henri de Lubac / ed. by David F. Ford and Rachel Muers. *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2005. P. 76-91.
27. *Milbank J.* The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Thought, 2nd ed. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company, 2014. 134 p.
28. *Murphy F. A.* Art and Intellect in the Philosophy of Étienne Gilson. Columbia, MO: University of Missouri Press, 2004. ix + 363 p.
29. *Nichols A., O.P.* Catholic Thought Since the Enlightenment: A Survey. Leominster: Gracewing; Pretoria: University of South Africa, 1998. ix + 224 p.
30. *Rowland T.* Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II. London: Routledge, 2003. xiv + 226 p.
31. *Rowland T.* Neo-Scholasticism of the Strict Observance / ed. by Jordan Hillebert. T&T Clark Companion to Henri de Lubac. London; New York: Bloomsbury, T&T Clark, 2017. P. 29-55.
32. *Walsh C.* De Lubac's Critique of the Postconciliar Church. *Communio*. 1992. Vol. 19, issue 3. P. 404-432.
33. *Wood J. W.* Ressourcement / ed. by Jordan Hillebert. T&T Clark Companion to Henri de Lubac. London; New York: Bloomsbury, T&T Clark, 2017. P. 93-119.
34. *Wood J. W.* To Stir a Restless Heart: Thomas Aquinas and Henri de Lubac on Nature, Grace, and the Desire for God. Washington, DC: The Catholic University of America Press, 2019. xvi + 472 p.
35. *Wood S. K.* Henri de Lubac / ed. by Chad Meister and James Beilby. *The Routledge Companion to Modern Christian Thought*. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2013. P. 173-183.

### References:

1. *Aristotle* (2020). *De Caelo*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company [in English].
2. *Boersma H.* (2009). *Nouvelle Théologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*. New York: Oxford University Press [in English].
3. *Dulles A, S.J.* (1987). *The Catholicity of the Church*. Oxford: Clarendon Press [in English].

4. Dupré L. (1993). *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven, CT: Yale University Press [in English].
5. Feingold L. (2010). *The Natural Desire to See God according to St. Thomas and His Interpreters*. 2nd ed. Naples, Fla.: Sapientia Press of Ave Maria University [in English].
6. Grumett D. (2007). *De Lubac: A Guide for the Perplexed*. New York: T&T Clark [in English].
7. Grumett D. (2022). De Lubac and Suárez: A Reappraisal. *Theological Studies*. Vol. 83, issue 4 [in English].
8. Grumett D. (2011). *Nouvelle Théologie* / ed. by Ian A. McFarland, David A. S. Fergusson, Karen Kilby, and Iain R. Torrance. *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press [in English].
9. Guardini R. (1939). *Welt und Person: Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*. Würzburg: Werkbund [in German].
10. Healy N. J. Jr. (2017). *The Christian Mystery of Nature and Grace* / ed. by Jordan Hillebert. T&T Clark Companion to Henri de Lubac. London; New York: Bloomsbury, T&T Clark [in English].
11. Hedrick-Moser E. H. (2014). The Auguste Valensin Controversy and the Historiography of Nouvelle Théologie. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Vol. 90, issue 1 [in English].
12. *Humani Generis*. Retrieved from: [https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf\\_p-xii\\_enc\\_12081950\\_humani-generis.html](https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_12081950_humani-generis.html) [in English].
13. Kerr F. (2002). *After Aquinas: Versions of Thomism*. Oxford: Blackwell Publishing [in English].
14. Kerr F. (2007). *Twentieth-Century Catholic Theologians: From Neoscholasticism to Nuptial Mysticism*. Oxford: Blackwell Publishing [in English].
15. Lee E. (2007). *From Copenhagen to Cambrai: Paradoxes of Faith in Kierkegaard and de Lubac* / ed. by Conor Cunningham and Peter M. Candler. *Belief and Metaphysics*. London: SCM Press [in English].
16. Lubac H. de. (1969). *Augustinianism and Modern Theology*. London: G. Chapman; New York: Herder and Herder [in English].
17. Lubac H. de. (1938). *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*. Paris : Éditions du Cerf [in French].
18. Lubac H. de. (1944). *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge. Étude historique*. Paris : Aubier [in French].
19. Lubac H. de. (2006). *Corpus Mysticum; The Eucharist and the Church in the Middle Ages: Historical Survey*. London: SCM [in English].
20. Lubac H. de. (1944). *Le drame de l'humanisme athée*. Paris : Éditions SPES [in French].
21. Lubac H. de. (1946). *Surnaturel : Études historiques*. Paris : Aubier [in French].
22. Lubac H. de. (1998). *The Mystery of the Supernatural*. New York: Crossroad [in English].
23. Mansini G. (2009). The Abiding Theological Significance of Henri de Lubac's Surnaturel. *The Thomist*. Vol. 73, issue 4 [in English].

24. *McInerny R.* (2006). *Praeambula Fidei: Thomism and the God of the Philosophers.* Washington, DC: The Catholic University of America Press [in English].
25. *Mettepenningen J.* (2010). *Nouvelle Théologie – New Theology: Inheritor of Modernism, Precursor to Vatican II.* London; New York: T&T Clark [in English].
26. *Milbank J.* (2005). *Henri de Lubac / ed. by David F. Ford and Rachel Muers.* The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918. Oxford: Wiley-Blackwell [in English].
27. *Milbank J.* (2014). *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Renewed Split in Modern Catholic Thought,* 2nd ed. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Company [in English].
28. *Murphy F. A.* (2004). *Art and Intellect in the Philosophy of Étienne Gilson.* Columbia, MO: University of Missouri Press [in English].
29. *Nichols A., O.P.* (1998). *Catholic Thought Since the Enlightenment: A Survey.* Leominster: Gracewing; Pretoria: University of South Africa [in English].
30. *Rowland T.* (2003). *Culture and the Thomist Tradition: After Vatican II.* London: Routledge [in English].
31. *Rowland T.* (2017). *Neo-Scholasticism of the Strict Observance / ed. by Jordan Hillebert.* T&T Clark Companion to Henri de Lubac. London; New York: Bloomsbury, T&T Clark [in English].
32. *Walsh C.* (1992). *De Lubac's Critique of the Postconciliar Church.* *Communio.* Vol. 19, issue 3 [in English].
33. *Wood J. W.* (2017). *Ressourcement / ed. by Jordan Hillebert.* T&T Clark Companion to Henri de Lubac. London; New York: Bloomsbury, T&T Clark [in English].
34. *Wood J. W.* (2019). *To Stir a Restless Heart: Thomas Aquinas and Henri de Lubac on Nature, Grace, and the Desire for God.* Washington, DC: The Catholic University of America Press [in English].
35. *Wood S. K.* (2013). *Henri de Lubac / ed. by Chad Meister and James Beilby.* The Routledge Companion to Modern Christian Thought. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group [in English].

# Роль Православної Церкви в процесі формування громадянського суспільства в Україні

священник Руслан Левочко

<http://doi.org/10.33209/2519-4348-2707-9627-2023-11-149>

**Ключові слова.** Аналізуючи вплив Православної Церкви та християнського контингенту населення на реалізацію демократії в державі, можна виявити конкретні риси релігії, що сприяють, перешкоджають або є нейтральними щодо демократії, тим самим подолати малорезультативність класифікацій релігійних течій на такі, що або сприяють демократичним процесам, або ж – перешкоджають їм. У спробах таких спрощених класифікацій і протиставлень (православ'я vs католицизм, християнство vs мусульманство тощо), як правило, недооцінюють різноманіття можливих інтерпретацій та динамічність релігійних напрямів і не дають достатньо детальної інформації для того, щоб допомогти в оцінці перспектив демократизації тих чи інших суспільств та у визначенні бажаних напрямів розвитку їхніх релігійних систем. Очевидно, що ефективно реалізувати позитивний потенціал Церкви у формуванні та становленні українського громадянського суспільства цілком можливо шляхом координації зусиль Церкви із зусиллями суспільства та самої держави. Варто зазначити, що в сучасних умовах демократизація політичного процесу передбачає інституціоналізацію влади та розширення ролі неполітичних публічних суб'єктів, зокрема релігійно-церковних об'єднань. Отже, автор у цій статті прагне розкрити впливи Православної Церкви на процес формування українського громадянського суспільства в рамках війни в Україні. Для досягнення поставлених цілей автор поставив перед собою такі основні завдання: окреслити ступінь участі Православної Церкви в подіях до та під час широкомасштабної війни з Росією; визначити її вплив на формування нового типу відносин між Церквою, суспільством та державою, що проходить становлення в сучасній Україні; визначити місце й роль церковного фактора в цілому у формуванні громадянського суспільства в Україні.

**Ключові слова:** Церква, релігія, християнство, держава, громадянське суспільство, демократизація, суспільство.

**Постановка наукової проблеми та її значення.** Вагомою умовою демократизації сучасного суспільства є наявність зрілих соціальних інститутів, у тому числі релігійних, мета яких – сприяти більш повній реалізації інтересів громадянства, особистості та індивідуальності. Високий авторитет і довіра суспільства до Церкви робить її одним із факторів впливу на сучасні політичні процеси та засобом гармонізації суспільних систем. Безперечно, що Православна Церква бере безпосередню участь у політичному житті, використовує свій вплив для широкого залучення різноманітних світських організацій (не виключаючи створення власних) до виконання суспільно-політичних завдань. Таким чином, зрозуміло, що Церква здатна забезпечувати морально-етичні, релігійні та правові норми, а їхній взаємозв'язок є основоположним змістом громадянського суспільства. Тому наукова новизна даного дослідження полягає в аналізі впливу Православної Церкви в цілому на процеси формування громадянського суспільства в Україні.

**Аналіз досліджень цієї проблеми.** Проблематика впливу духовних засад на формування громадянського суспільства є актуальною з самого початку виникнення концепції громадянського суспільства. Однак значення церковної системи, яка має певний зв'язок з політикою і безпосередньо впливає на суспільні відносини, її морально-духовна складова ще недостатньо вивчена. Основні чинники впливу церков на процес формування громадянського суспільства, лише у загальному вигляді, досліджувались у працях як вітчизняних, так і зарубіжних науковців, таких, як С. Здіорук, М. Васін, В. Бондаренко, Ф. Овсієнко, О. Уткін, М. Бабій, В. Єленський, М. Закович, А. Колодний, П. Яроцький, А. Красиков, М. Маринович, П. Рабінович, С. Фірсов, В. Речицький, Ю. Решетніков та інші.

**Мета і завдання статті.** Мета даного дослідження полягає в розкритті впливу Православної Церкви на процеси формування українського громадянського суспільства. Для досягнення поставлених цілей автор поставив перед собою такі основні завдання: окреслити ступінь участі Православної Церкви в подіях до та під час широкомасштабної війни з Росією; визначити її вплив на формування нового типу відносин між Церквою, суспільством та державою, що проходить становлення в сучасній Україні та визначити місце й роль релігійного фактора в цілому у формуванні громадянського суспільства в Україні.

**Виклад основного матеріалу.** Православна Церква, поряд з іншими складовими громадянського суспільства, є одним із найважливіших соціальних інститутів, які мають безпосередній вплив на перебіг суспільно-політичних процесів. Тому для початку важливим є з'ясування місця й ролі Церкви у формуванні суспільних відносин.

Проте перш ніж з'ясувати безпосередній вплив Церкви на формування громадянського суспільства, необхідно з'ясувати зміст і сутність поняття самого громадянського суспільства як такого. При тому, що поняття «громадянське суспільство» має досить багато визначень у науковій літературі, у нашій статті ми будемо акцентувати увагу на тому, що це якісна характеристика суспільства та сфера самовираження і самоорганізації вільних громадян з метою захисту інтересів, прав і свобод людства.

Як і всі багатовимірні соціальні явища, громадянське суспільство має свої структури, функції, чинники, основи та принципи розвитку, джерела існування та цінності.

Структурно, вважає А. Колодій, громадянське суспільство є підсистемою суспільства як цілого, яке наближається до соціальної (соціетарної) сфери суспільного життя. У зародковому стані воно фактично присутнє в кожному сучасному суспільстві. Однак суспільства різняться його розмірами (воно може, як за тоталітаризму, прямувати до нуля, а може охоплювати основний простір людської життєдіяльності) та за його якістю: рівнем розвиненості, повноцінністю функціонування, системою цінностей. Як підструктура суспільної системи, громадянське суспільство має складну внутрішню структуру, до якої входять компоненти інституційного плану і певний тип культури<sup>1</sup>.

Коли ми розуміємо громадянське суспільство як місце, де реалізується свобода (воля громадянина від державних інституцій), то можна однозначно сказати, що Православна Церква бере безпосередню участь у цьому формуванні. Це пов'язано з тим, що зусилля Церкви сьогодні спрямовані не лише на захист власних релігійних прав і свобод. На сьогодні, у рамках військових подій, спільноти вірних вже продемонстрували свою здатність об'єднувати людей для захисту загальнолюдських цінностей, прав і свобод громадян країни та реально впливати на політичні процеси в державі.

З цієї точки зору, необхідно визначити позицію Православної Церкви у цьому процесі. Саме Церква і пропонований нею християнський спосіб життя підготували ґрунт для формування ідей свободи і демократії, які були базовими принципами в боротьбі проти абсолютизму і тиранії, які зараз досить яскраво спостерігаються в політичних процесах країни агресора. Православна церква України, виступаючи на захист громадян, при цьому керується божественним законом Христа, спрямовуючи хід своїх переконань до блага всього людства. На противагу ж, Російська православна церква на чолі з її очільником – патріархом Кирилом (Гундяєвим), відкидаючи свою

<sup>1</sup> Колодій А. Сутність та різновиди громадянського суспільства. URL: [http://politicalstudies.com/?page\\_id=178](http://politicalstudies.com/?page_id=178)

основу Божественного Одкровення, яке закликає до миру й любові до ближнього, благословляє на війну, вбивство мирних жителів України та знищення їхнього майна, у тому числі і церков.

Український дослідник М. Рибачук доречно вказує на взаємозв'язок Церкви та громадянського суспільства, що триває ще з євангельської та античної давнини. Свою позицію він аргументує основоположним принципом, який став наріжним каменем поняття й реального історичного розвитку громадянського суспільства. Тут мова йде про відповідь Ісуса Христа на запитання: чи годиться давати податок для кесаря чи ні? Ці слова Христа на багато сотень років визначили парадигму розвитку Церкви й суспільства та Церкви й держави: «Тож віддайте кесареві – кесареві, а Богові – Боже» (Мф. 22, 15-21; Мк. 12, 13-17; Лк. 20, 20-26)<sup>2</sup>.

У більшості європейських країн формування громадянського суспільства відбувалося без участі церков, а то й навіть всупереч церквам. Україна в цьому сенсі стала винятком – тут Православна Церква активно підтримувала Майдан у 2013-2014 роках, а сьогодні сприяє духовній підтримці військових на фронті – тим самим вона активно долучається до процесу становлення громадянського суспільства. Отже, Православна Церква здатна і повинна продовжувати відігравати активну роль у цьому процесі. Вона, як духовний приклад, може суттєво посприяти формуванню нових засад соціальної етики України.

З початком «гібридної війни» Російської Федерації проти України та підбурюванням проросійських сепаратистських рухів на Сході України Православна Церква зробила значні внески в процес об'єднання українського суспільства навколо національних і громадянських ідеалів та в організацію національної боротьби за захист Батьківщини.

Після повномасштабного вторгнення Росії на територію України 24 лютого 2022 року з розвитком військових подій Церква, відчувачи у тому нагальну потребу, фактично стала на бік українського суспільства, підтримуючи його у всіх аспектах. Безперечно, вагомою виступає участь православних капеланів, які підтримують духовно-моральний стан українських бійців на фронті. У разі потреби Православна церква України регулярно передає підтримку для збройних сил України та гуманітарну допомогу, там де її потребують. Церква розпочала процес підготовки до відкриття центрів медичної та психологічної реабілітації військових та відкриття шелтерів для вимушених внутрішньо-переміщених осіб. Предстоятель Церкви митрополит Епіфаній з метою духовної підтримки та згуртування україн-

<sup>2</sup> Рибачук М. Громадянське суспільство і церква / М. Рибачук // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. Вип. 5. URL: <http://lib.chdu.edu.ua/pdf/pidruchnuku/21/4.pdf>.

ського суспільства неодноразово робив звернення із закликом до оборони Батьківщини. І наостанок, у церквах постійно підносяться особливі молитви за мир та перемогу української держави.

Про конструктивну позицію Церкви, особливо в умовах загострення військового конфлікту, ще від його початку в 2014 році, засвідчили ініціативи колективного міжконфесійного органу – Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій (далі – ВРЦіРО), спрямовані на дотримання конституційних прав і свобод громадян, дієвого діалогу між владою і опозицією у пошуках ненасильницьких шляхів виходу з кризи, які, по суті, стояли на захисті базових принципів демократії. Серед них – «Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій до своїх вірних та всіх людей доброї волі у зв'язку з суспільно-політичною ситуацією в Україні» та «Комюніке екстреного засідання Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій».

Заява ВРЦіРО з нагоди Дня Соборності та Свободи України (22 січня 2014 року) містила чітку ідею утвердження демократичних принципів. В оприлюдненому документі ця важлива історична подія в житті українського народу розглядається як символ невмирущого об'єднання всієї території України в єдину державу, єдності *«українців у різноманітності думок, поглядів та підходів до творення нашого майбутнього»*. Водночас лунали застереження щодо відповідальності політичних сил за захист *«єдиної соборної Української держави»*<sup>3</sup>.

Як підсумок, Православна Церква в подіях російсько-української війни виявила себе потужним і цілісним інститутом громадянського суспільства, здатним захищати інтереси громадян від свавіль військового конфлікту. Слід зазначити, що такому ставленню Церкви сприяє наявність відповідних суспільних запитів. Згідно із соціологічним опитуванням, більшість українців (74%) вважають, що *«Церква завжди має ставати на бік людей і боронити їх»*. Загалом, за показником довіри Церква продовжує утримувати першу позицію серед суспільних і політичних інститутів. Як і під час усіх попередніх опитувань, так і сьогодні більшість громадян засвідчила ту чи іншу міру довіри до Церкви. Наразі її висловили в середньому 66% опитаних: від 88% жителів Заходу до 53% жителів Сходу України<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій з нагоди Дня Соборності та Свободи України // Інститут релігійної свободи. – 2014. 22 січня. URL: [http://www.irs.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1330](http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1330)

<sup>4</sup> Луцький І. М. Взаємозв'язок релігії та права у процесі формування громадянського суспільства // Університетські наукові записки. Часопис Івано-Франківського університету права імені Короля Данила Галицького. Івано-Франківськ: Редакційно-видавничий відділ Івано-Франківського університету права ім.Короля Данила Галицького, 2013. Вип. 7. С. 24.

Таким чином, Україна показала, що Церква може бути каталізатором, а не перешкодою у формуванні громадянського суспільства. Іншими словами, громадянське суспільство, побудоване на релігійних цінностях, можливе. Однак це не те, чого можна досягти автоматично. Це вимагає фундаментального переосмислення позиції Церкви в суспільстві та вироблення нової парадигми співпраці між ними. Зокрема, Україна може запропонувати нову модель державно-церковних відносин, перейшовши до трикутника: Церква → суспільство → держава. Якщо раніше Церква намагалася функціонально утвердитися в системі державно-церковних відносин, то під час повномасштабної війни з Росією стало зрозуміло, що в сучасному світі найефективніше зосередитися на взаємодії з громадянським суспільством.

**Висновки та перспективи подальшого дослідження.** Отже, з розвитком воєнних подій в Україні стає дедалі більш зрозуміло, що ключовим фактором, який визначить роль Православної Церкви на сучасному етапі формування української нації, стане не її діяльність з консолідації нації на ґрунті віри, звичаїв і символів, а здатність вийти в авангард глибоких громадських і моральних перетворень.

Таким чином, Церква стикається з важливим викликом. У вирішенні цього завдання, вона повинна поважати наявні відмінності між суспільством і нею, і повинна прагнути до діалогу як у громадській, так і в політичній сферах. Православна Церква на основі ініціативи може мати великий вплив на формування майбутніх громадських лідерів і відданих громадян. Коли сім'ї і школи втрачають ступінь влади і участі з дітьми, то церкви можуть навчити їх альтруїзму, заохочувати до суспільного блага і дати їм сильну і тривалу мотивацію покращити навколишній світ. Успіх у розвитку майбутніх поколінь, громадянського суспільства буде неможливий без заохочення церквами своїх вірних. Процес створення активного громадянського суспільства в Україні далекий від завершення. Еволюція громадянської культури, заснованої на демократичних цінностях, займе ще немало часу, та зрозуміло, що в цьому процесі Православна Церква повинна відіграти досить вагому роль.

Автор сподівається, що зміни, які відбуваються в українському суспільстві, будуть проходити виважено, Церква стане однією з важливих інституцій громадянського суспільства в Україні, як це було під час Революції Гідності 2014 року.

Перспектива подальших досліджень у даному напрямі, з одного боку, це питання ролі Православної Церкви, як дійового партнера демократичного суспільства. З іншого – це ретельне дослідження світоглядних та організаційних рис, які мають бути властиві Церкві для того, щоб уможливити її конгруенцію з демократією, тобто, щонайменше, – їхню сумісність, а як максимум – взаємопідсилення.

### Список джерел і літератури:

1. Колодій А. Сутність та різновиди громадянського суспільства. URL: [http://politicalstudies.com/?page\\_id=178](http://politicalstudies.com/?page_id=178)
2. Рибачук М. Громадянське суспільство і церква / М. Рибачук // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. Вип. 5. URL: <http://lib.chdu.edu.ua/pdf/pidruchniku/21/4.pdf>.
3. Звернення Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій з нагоди Дня Соборності та Свободи України // Інститут релігійної свободи. – 2014. 22 січня. URL: [http://www.irs.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1330](http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1330).
4. Берк Е. Релігія і громадянське суспільство // Консерватизм: Антологія. Київ, 1998. С. 407-413.
5. Луцький І. М. Взаємозв'язок релігії та права у процесі формування громадянського суспільства // Університетські наукові записки. Часопис Івано-Франківського університету права імені Короля Данила Галицького. Івано-Франківськ: Редакційно-видавничий відділ Івано-Франківського університету права імені Короля Данила Галицького, 2013. Вип. 7. С. 17-23.
6. Tocqueville A. de. Democracy in America. NewYork., 1990. Vol. 1.
7. Barberini G., Il fenomeno religioso confessionale nel processo di democratizzazione negli Stati dell'Europa centro-orientale, «La libert religiosa» a cura di M. Tedeschi, t. III, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2002, p. 907 s.
8. Chizzoniti A.G., Chiesa cattolica ed Europa centro-orientale. Libert religiosa e processo di democratizzazione, Vita e Pensiero, Milano, 2004.
9. Huntington, Samuel P. The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century / Samuel P. Huntington. Norman: University of Oklahoma Press, 1991. 336 p.

### References:

1. Kolodiy, A. Sutnist' ta riznovydy hromadyans'koho suspil'stva [Essence and types of civil society]. URL: [http://political-studies.com/?page\\_id=178](http://political-studies.com/?page_id=178) [in Ukrainian].
2. Rybachuk, M. Hromadyans'ke suspil'stvo i tserkva [Civil society and the church]. Suchasna ukrayins'ka polityka. Polityky i politolohy pro ney. Vyp. 5. URL: <http://lib.chdu.edu.ua/pdf/pidruchniku/21/4.pdf> [in Ukrainian].
3. Zvernennya Vseukrayins'koyi Rady Tserkov i relihiynykh orhanizatsiy z nahody Dnya Sobornosti ta Svobody Ukrayiny [Address of the Ukrainian Council of Churches and religious organizations to mark the Day of Unification and Freedom of Ukraine]. 2014. Instytut relihiynoyi svobody. URL: [http://www.irs.in.ua/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1330](http://www.irs.in.ua/index.php?option=com_content&view=article&id=1330). [in Ukrainian].
4. Berk, E., 1998. Relihiya i hromadyans'ke suspil'stvo [Religion and Civil Society]. Konservatyzm: Antolohiya, 407-413. Kyiv [in Ukrainian].

5. *Luts'kyi, I.M.*, 2013. Vzayemozvyazok relihiyi ta prava u protsesi formuvanni hromadyans'koho suspil'stva [The relationship of religion and law in the process of formation of civil society]. Universytet-s'ki naukovi zapysky. Chasopys Ivano-Frankivs'koho universytetu prava imeni Korolya Danyla Halyts'koho. 2013. Redaktsiynovydavnychyy viddil Ivano-Frankivs'koho universytetu prava imeni Korolya Danyla Halyts'koho 7, 17-23. Ivano-Frankivs'k [in Ukrainian].
6. *Tocqueville A. de.* Democracy in America. 1990, Vol. 1. N. Y.
7. *Barberini, G.*, 2002. Il fenomeno religioso confessionale nel processo di democratizzazione negli Stati dell'Europa centro-orientale, «La libert religiosa» a cura di M. Tedeschi, t. III, Rubbettino, Soveria Mannelli.
8. *Chizzoniti, A.*, 2004. Chiesa cattolica ed Europa centro-orientale. Libert religiosa e processo di democratizzazione, Vita e Pensiero, Milano.
9. *Huntington, Samuel P.*, 1991. The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century. University of Oklahoma Press, Norman.

## **Summary**

*Archpriest Volodymyr Bilinchuk*

### **PERSON AND ITS DIVINIFICATION IN THE THEOLOGICAL THOUGHTS OF GREGORY PALAMA**

In this study, the Palamite interpretation of the deification of man as a new creation in Christis based on the patristic trinitarian-anthropological concept of human existence. The Trinitarian aspect revealed the ontology of human existence at the basis of its creation and the direction of its perspective in eschatological fulfillment. The original theology presents the doctrine of human existence in a unique way through deification, which in its essence is nothing but grace. The concept of grace is represented by the concept of Divine energies manifesting the Transcendent God in action - saving salvation. Methodologically, the theological and anthropological perspectives of human existence and the process of its deification are out lined. The object of the study is the theological concept of the deification of man in the theological interpretation of Gregory Palamas in combination with the uncreated light of Divine energies and the prayer of the heart. Gregory Palamas develops his idea of the deification of man through God's grace, based on the Eastern holy fathers, which he identifies with the energies of God, which emanate from the divine essence of all three hypostases of the Trinity. This grace, according to Palamas, is God who acts in his creation - God in us. This study analyzes the anthropo-theological concept of the deification of man in the Palamite concept of hesychasm. Palamas, as a hesychast monk, guides his conception within the framework of monastic life and hesychastic practice - the prayer and hesychia of Jesus, which are the key to deification and its consequences, that is, life in God and with God. He emphasizes that, in fact, thanks to the monastic life and its practice, this deification of man is carried out by the power of the Holy Spirit, through Jesus Christ, the Incarnate God, thus restoring the lost connection of communication between the One and Triune God and with his creation. With the help of problem-thematic, analytical-synthetic, structural-functional, phenomenological, hermeneutic analysis, the wealth of the theological Tradition of the Eastern Church is shown and the theological concept of active faith and the real life of the hesychast, as well as his understanding of the sense of the presence of the Transcendent through the uncreated light of the Tabor, are explicitly demonstrated.

*Key words:* deification, Palamas, Divine energies, grace, Trinitarian theology, anthropology, economy, salvation, uncreated light.

*p. 17*

*Archpriest Vasyl Lozovytskyi*

### **EUCCHARISTIC ANTHROPOLOGY IN O. FILONENKO'S THEOLOGICAL SEARCHES**

The totality of the processes of socio-cultural, political, and spiritual searches of our time leads to the emergence of answers, among which the Eucharistic anthropology stands

out. The article analyzes the theological and philosophical concept of Eucharistic anthropology of the contemporary Ukrainian theologian O. Filonenko. It is shown that the appeal to this area of Christian anthropology is due to a thorough analysis of the philosophical and theological heritage of the twentieth century. Among the redefined anthropological characteristics and dominants that are fundamental to Eucharistic anthropology are the gift, gratitude, encounter, rejoicing, thanksgiving, and vulnerability. In the proposed concept of the "Eucharistic person", ecclesiology and anthropology are combined into a single whole. People, in their diversity, make up the one Body of Christ, the Church. It is in the Eucharist that what O. Filonenko describes as "*an encounter with the Other (with God and man) that determines the ways of subjectification through the work of gratitude*" takes place. In response to the call of God, praise and gratitude are born of necessity. Without the event of Christ, it is impossible to think of the iconic revelation of God the Father. Outside of Christian anthropology, it is impossible to think about gratitude, impossible to realize its place in ontological and anthropological interaction. The development of Eucharistic anthropology is of great importance in the formation of a new culture of presence in society. This culture is ready to overcome the perception of the Other as a Stranger, and it is based on the understanding of the culture of presence as an important practice within postmodern theology. In this context, Eucharistic anthropology proposes to change the way we perceive and relate to the Other by transforming the Stranger into the Other. It is no coincidence that this concept goes beyond theoretical theology and contributes to the formation of a culture that will help overcome alienation between people. Promising for further research will be the work of other contemporary Ukrainian Orthodox theologians with their peculiarities of methodological approach and specific emphasis on the problem areas and issues on which their attention is focused.

*Key words:* eucharistic anthropology, philosophy of the Other, culture of presence, gift, gratitude, encounter, gratitude, vulnerability.

*p. 37*

*Deacon Andriy Martynyuk*

## **MODERN THEORIES OF MOTIVATION FOR MORAL ACTION**

CMorality is a system of purely conditional rules of conduct in society, based on the established paradigm of perception of good and evil. In a broad sense, morality is a coordinate system that allows people to direct their actions in such a way that the results of their actions bring benefits to all mankind as a whole. From the point of view of psychology, morality is a deep part of the human psyche, which is responsible for assessing events, namely the recognition of good and evil. Quite often the word «morality» is replaced by the word «morality». This article is devoted to the analysis of modern theories about the motivation of moral action. Of course, this motivation is related to ideas about the origin of morality. A short digression into the history of the issue and the meth-

odology of its consideration by Orthodox moralists of the end of the XIX – beginning of the first half of the XX centuries is offered. Particular attention is paid to the critique of consequentialism – a theory especially popular in the mid-twentieth century, which proposed to assess the moral motivation for the immediate goal in terms of expected results. An example of consequential conduct may be a false testimony to save the lives of innocent people, although false testimony under oath threatens a witness with government punishment. The historical forms of consequentialism were eudemonism, hedonism, utilitarianism, and rational selfishness. Most political arguments in the modern world are consistent in form. One of the main difficulties of consequentialism is caused by the paradox that a commitment to consequentialism may not work as well as other paradigms: for example, religious societies may have more order and pleasure than secular ones. It also points to recent attempts to return to Aristotle's theory of charity in terms of prudence. It is concluded that only Christian discourse allows us to discuss issues in the general field and only Christ, as the embodied Love of God, provides a real basis for moral life and motivation for moral action.

*Key words:* Jesus Christ, hristianity, love, morality, Orthodoxy, consequen-tialism, virtue, motiva-tion, deed, utilitarianism, eudemonism.

p. 53

*Andriy Yatsyshyn*

### **COMMUNICATIVE-PRAGMATIC ASPECTS OF JESUS' DISCOURSE IN MT. 5:3-16**

«*In times past, God spoke in partial and various ways to our ancestors through the prophets. In these last days, he spoke to us through a Son*» (Heb. 1:1-2a). The words of the divinely inspired author consider one of the fundamental features of God's Word – its dialogic nature. Later, the same author will confirm its other important feature – effectiveness: «*Indeed, the word of God is living and effective*» (Heb. 4:12a; cf. Is. 55:10-11). These two fundamental features are laying in the basis of a communicative approach to the analysis of biblical texts, taking into account their pragmatic focalization. God's Word is expressed in human language and constitutes a codified system of speech communication, within the strategy of forming a «reader-model» and his interpretive competences. In addition, the argumentative dynamism of the divinely inspired text implicitly programs the reader's response-reaction on a pragmatic level, since the biblical text is not only a speech event, but ultimately becomes a criterion of action and lifestyle. This article analyzes the communicative and pragmatic aspects of Jesus' discourse in Mt. 5:3-16 as a paradigmatic introduction to the Sermon on the Mount in Mt. 5:1 - 8:1. It has been demonstrated that the text of Mt. 5:3-16 is a crystallized network of communication that conveys the *ispissima verba* Jesu regarding the fundamental requirements for building the authentic righteousness as relationships with neighbors (Mt. 5:21-48), God (Mt. 6:1-18) and created things (Mt. 6:19 – 7:11). The discourse of Jesus in Mt. 5:3-16 contains an argumen-

tation strategy both on the linguistic-communicative level (literary-situational context, syntactic-semantic components of the text), and on the pragmatic level, intended as an actualization and embodiment in the everyday life program of the Kingdom of Heaven. The analysis of Mt. 5:3-16 is an organic component of efforts in the field of biblical studies and hermeneutics by determining the communicative and pragmatic dynamism and aspects of the Gospel's discourse within the speech-act theory and its interaction with biblical interpretation.

*Key words:* communication, context, pragmatics, semantics, beatitudes, Sermon on the Mount.

*p. 67*

*Eirini Artemi*

**ORTHODOX CHRISTIAN ANTHROPOLOGY, THE ONTOLOGY OF THE PERSON AND ITS RELATIONSHIP WITH THE QUESTION OF EUTHANASIA IN A HETERONOMOUS, AUTONOMOUS AND CHRISTIAN PERSPECTIVE**

Christian anthropology is an important chapter of Christian Orthodox Theology. Man, because of the way he was created by God himself, naturally has the sense of God. At the same time, he seeks to know Him and relate to Him again, to return to the initial state of dialogue he had with God before his gift from Heaven. It is very important for every Christian and especially for every priest to be able to know in depth the teaching of the Fathers and our Church. Orthodox anthropology must engage in dialogue with contemporary bioethical problems related to anthropology. A topic that concerns modern people more and more, euthanasia. Euthanasia as a part of bioethics is directly related to the place of suffering in human life and the consideration of death and we will examine it within the framework of Christian ethics but also in a heteronomous and autonomous perspective. In the Divine Liturgy we beseech God: *«Christians, the ends of our lives, painless, shameless, peaceful, and a good apology for the terrible step of Christ, we ask»*. Various questions arise in our mind. So do we as humans have the right to substitute God? Do we have the right to decide when to end our lives? Is euthanasia a veiled suicide and a *«legal»* murder or is it acceptable by our Church. More generally, euthanasia has been an important issue in recent years, which has many critics as well as many supporters. Death is an inevitable event for all people and especially for Christians. E. Kubler-Ross underlines: "Death is not an enemy to be defeated or a prison to be avoided. It is an integral part of our lives that gives meaning to human existence. It limits our duration in life and spurs us, as long as we have time, to create." Death, the most terrible mystery, is the separation of man's soul from his body according to the divine will. In euthanasia the divine will is replaced by the human, which brings to the surface a dialectic with arguments for or against and considerations. The fact of euthanasia is not a phenomenon that appeared in the last two centuries, we already meet it from the 1st century BC. In particular, Strabo

the geographer, when he visited Kea (Tzia), makes a reference to the Law of Iulis that was applied already from the 4th AD. century and writes about it: «*presetate gar, as a house, the law of them over sixty years of the event is reaped and to last the food for others*». In conclusion, euthanasia can go hand in hand with true Christian anthropology.

*Key words:* euthanasia, orthodox anthropology, Heaven, death.

*p. 93*

*Marina D. Dimitriadou*

### **THE TESTIMONY OF ORTHODOXY ON THE ISSUE OF COOPERATION BETWEEN CHRISTIAN CHURCHES AND DENOMINATIONS: A THEOLOGICAL APPROACH**

The purpose of this article is to highlight the Orthodox approach to the issue of cooperation between Christian Churches and denominations, highlighting the position of the Orthodox Church in the wider context of the search for Christian unity. A unity that concerns both theology and ecclesiastical practice. It is an approach that is primarily theological and ecclesiastical not moralistic. In particular, in the present work, we will attempt to approach, through the study of the relevant official documents of the Holy Synod, first of all, how the Orthodox Church defines itself in relation to the issue of Christian unity, defining necessary orthodox premises and within ecclesiastical patristic frameworks. The specific objectives of this paper are to develop the main cutting-edge areas in which practical understanding and cooperation between Christian Churches and Denominations is currently focused. Also to highlight the theological conviction of the Orthodox Church, which stems from its self-consciousness, that it is the bearer and which, by bearing witness to the faith and tradition of the One, Holy, Catholic and Apostolic Church, is central to the cause of Christian unity. It is known to all that the 20th century, as far as the theological quests and the Church they serve are concerned, is characterized by an intense ecumenical reflection, by a vigorous search for ecclesiastical identity. An identity that does not refer, i.e. to what separates and differentiates us, into individual or collective characteristics of national, cultural or religious-confessional «*idiosyncrasy*», but to what unites us in the transcendence of faith and within the Body of Christ, into those particular characteristics that are relativized to the perspective of this faith and salvation. In the context of this search, Orthodoxy is called upon to highlight its own identity as a continuation of the «*One Holy Apostolic and Catholic Church*», of the Church of the «*all-praised Apostles, the God-bearing Fathers, the holy and great Ecumenical Councils*», and as a Church that preserves the «*revealed truth*» and the patristic and synodic teaching. It is a truth that liberates and therefore salvages, but also constitutes the «*one faith*» that is the foundation of life. But it is also a doctrine whose fundamental Synodic conscience governs, directs and illuminates all its institutional expressions, functions and its entire life, with reference and center always to the most holy sacrament of the Eucharist and its entire sacramental life, since, according to St. Nicholas of Cavasila, «*that it is the Church who is the actual celebrant of the mystery*».

*Key words:* Testimony of Orthodoxy, Christian Churches, Denominations, collaboration, theological approach.

**p. 115**

*Theodore Rocas*

**THE MEANING OF THE TERM ὄστυν («όστούν») AS A WAY OF EXPRESSING THE INNER WORLD OF MAN IN THE BOOK OF LAMENTATIONS OF JEREMIAH**

For the Old Testament the term ὄστυν («bone») is an anthropological term referring to the internal organs of man to denote the base of the body, the body itself, and to denote man's emotions, i.e. his inner world. In the book of Lamentations of Jeremiah this term appears three times expressing the inner world of the prophet, i.e. the feelings he felt when he saw Jerusalem destroyed in 587 BC. Jeremiah described these feelings by recording them in the book of Lamentations, which was written after the destruction of Jerusalem in 587 BC. The book shows similarities with corresponding works of the Sumerians and is a poem according to the literary tradition of Mesopotamia. The book of Lamentations of Jeremiah is a mournful song and the poet intends to express the feelings that fill his inner world and seeks to show that what the Israelites suffered was a result of their sin and their apostasy from Yahweh and His Covenant. In the three verses in which the prophet Jeremiah refers to the term (Lam. 1,13•3,4•4,8) he shows the fire that burns his inner world proving the belief that everything a person does has an impact on his entire existence. For this reason the prophet pains and suffers, but the pain and the suffering are not limited to physical pains only, but also enter indirectly. These pains are so intense that they even reach the innermost and hardest part of the person, i.e. the bones. With various linguistic figures and the exposure of the emotions of the inner world through the bones the prophet manifests the tragedy of the situations as well as the mental fortitude of a man who was truly shaken.

*Key words:* bone, inner world, emotions.

**p. 133**

*Archpriest Volodymyr Vakín*

**CANONICAL AND GEOPOLITICAL CONDITIONS OF FORMATION OF THE LITHUANIAN METROPOLIS XIV-XV CENTURIES. PART II.**

The declaration of the status of autocephaly of the Orthodox Church of Ukraine through the granting of a Tomos by the Mother Church of the Patriarchate of Constantinople on January 6, 2019 became the apogee of the centuries-old history of church identity within the ancient Kyiv Metropolitanate. Unfortunately, not all pages of the difficult and multi-

faceted church history of the Ukrainian Orthodox Church have been accurately and comprehensively revealed at the proper scientific level. In addition to the common difficulties of having original source documents, bias, tendency, and sometimes deliberate distortion in the research of existing monuments can be clearly observed. The explanation of this situation is a simple fact - the lack of full independence of the civil-administrative authorities of Ukrainian origin. Under such circumstances, representatives of the Eastern or Western centers of ownership of our lands tried to interpret the historical assets of the Ukrainian Church in the light of their own imperial hegemony. It is not for nothing that the president of the Russian Federation, before a full-scale military invasion on February 24, 2022, turned to historical narratives to justify his aggression. One of the most original, dynamic, bright and, sometimes, dramatic periods of our church history is the 14th century. This was facilitated by the rapidity of changes in the borders of the principalities and the appearance of new players on the geopolitical map of Central-Eastern Europe. The lack of political stability and the change in the center of focus of civil power was naturally reflected in the church life of the Orthodox Church of the Kyiv Metropolitanate, including in the institutional forms of canonical legal status. With the loss of Kyiv's status as a political and military dominant, the residence of the Kyiv metropolitans moved first to the city of Volodymyr-on-Klyazma, and later to Moscow. Therefore, the First Hierarchy of the Kyiv Metropolitanate was distant from his flock both locally and mentally. Under such circumstances, the local princes of the Kingdom of Rus fought for the ecclesiastical independence of the Galician metropolis, and the Lithuanian rulers – for the canonical status of a separate Lithuanian metropolis. In this study, based on existing sources and historical monuments, the attempts to gain the independence of the Lithuanian Metropolis as a separate ecclesiastical jurisdictional district were revealed, as well as a set of factors of geopolitical origin that motivated the stated aspirations of the leaders of the Grand Duchies of Lithuania, Russia, and Zhemaitia were considered. We propose to divide this study into two part. In the second part, we will consider the acquisition of the independent status of the Lithuanian Metropolis under Metropolitan Roman, the peculiarities of his competition for Kyiv; the «two-metropolie» rule of Metropolitan Cyprian and the end of the official existence of the Lithuanian Metropolis under the jurisdiction of the Patriarchate of Constantinople.

*Key words:* The Metropolitanate of Lithuania, the Grand Duchy of Lithuania, Russia and Zhemaitia, the Patriarch of Constantinople, the legacy of the Metropolitanate of Kyiv, the church and administrative system.

*p. 147*

*Archpriest Vasyl Gogol, Priest Andrii Zhuk*

#### **THE CANONICAL AND LEGAL CONTEXT OF THE MOHILIAN THEOLOGY OF THE SACRAMENT OF PENITENCE**

Today, there is a debate about the identity of the Ukrainian Greek-Catholic Church as that of Kyiv. The identity of a particular church community is most vividly expressed by

its theology, which, like a mirror, reflects the entire church life: its administrative, spiritual, and scientific dimensions. The crown of theological studies, reflections, and discussions is their practical embodiment in liturgical texts. After all, the way we pray follows from what and how we believe. And vice versa: from how and why we pray, what we believe in, what our faith is, and therefore who we are, also follows. Today, the Ukrainian Greek-Catholic Church, feeling the lack of liturgical books, stands on the threshold of forming its own liturgical library. Therefore, a modern theologian should consider the achievements that are already in the heritage of the Kyiv Church in order to create new ones. The Holy Sacraments accompany a Christian throughout his life. They enable him to live a true life, a life with God and in God: the Holy Mysteries of Initiation are the door to the Christian life, its beginning; The Sacraments of Penance and Anointing help the sick and dying both spiritually and physically to return to Him; and the Sacraments of Priesthood and Marriage are a certain way of passing the path of salvation. In the proposed article, the authors try to understand different modern views on the content of the Holy Sacrament of Penance. In particular, the theological works of individual Eastern Orthodox authors, who had an influence on the formation of the theological worldview of Kyiv Metropolitan Peter Mohyla, were studied. Attention is also drawn to the terminology, liturgy and constituent parts of this Sacrament. In addition, Peter Mohyla's understanding of the role and tasks of the penitent and confessor is analyzed, in particular the origin and legitimacy of the power to resolve sins, the relationship between the actions of Christ and the priest in forgiving the sins of the penitent. The authors used an analytical-synthetic method with elements of comparison to study the mentioned problems.

*Key words:* confession, Metropolitan Petro Mohyla, Kyiv Christianity, priest, Holy Sacraments.

*p. 165*

*Deacon Vasyl Dorosh*

#### **THE ARCHPASTORAL ACTIVITIES OF METROPOLITAN IOAN (BODNARCHUK) AS THE FIRST HIERARCH OF THE RESTORED UAOC**

The article studies the archpastoral activities of Metropolitan Ioan (Bodnarchuk) as the First Hierarch of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church in the late 1980s and early 1990s. Research concentrates on the life path of Vasyl Bodnarchuk before his studying at the seminary and during his priesthood. Also the paper investigates the main directions of Bishop Ioan's activities at the Zhytomyr-Ovruch eparchy (at that time Russian Orthodox Church) and his doings as the Vicar of the Holy Kyiv Patriarchal See of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church at the Lviv Cathedral. After that he was the bishop of the Drohobych-Sambir eparchy of the Ukrainian Orthodox Church (later Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate), and diocesan of the Lutsk-Volyn eparchy of the UOC KP. It can be reasonably contended that Bishop Ioan played one of the most important roles in the revival of the UOC and the formation of the UOC KP.

The study highlights Metropolitan Ioan as one of the most prominent church figures of the late 20th century in Ukraine. Like every person, Metropolitan Ioan had his weaknesses, but in a difficult period of history, he managed to make the fateful decision to become the First Hierarch of the UOC, the history of the UOC KP is associated with his name. His contribution to the realization of the idea of the Ukrainian people regarding the unification of all branches of Ukrainian Orthodoxy into a single local Ukrainian Orthodox Church is colossal. Partial attention is paid to the processes of state-denominational relations in the period under study, as well as to the causes of conflict situations and misunderstandings between Orthodox denominations. In the conclusions, it is substantiated that the church-historical science has rather limited information about this outstanding Ukrainian, the First Hierarch of the UAPC. The activities of Bishop Ioan require further detailed study in order to form an objective historical picture of his life path, which in turn will help determine the causes of complex inter-religious relations in the 1990s of the last century.

*Key words:* Metropolitan Ioan (Bodnarchuk), autocephaly, UAOC, Patriarch Mstyslav (Skrypnyk), UOC KP.

*p. 187*

*Archpriest Vitalii Klos*

**«CHRONICLE FROM THE ANCIENT CHRONICLERS» BY ABBOT OF ST MICHAEL'S MONASTERY FEODOSIY SOFONOVYCH AND «SYNOPSIS OF KYIV» BY ARCHIMANDRITE OF THE HOLY DORMITION KYIV CAVE MONASTERY INNOKENTIY GIZEL AS WORLDVIEW SOURCES OF THE FORMATION OF RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL THOUGHT IN THE CONTEXT OF THE EARLY HISTORY OF THE GOLDEN-DOMED SHRINEN**

The article is devoted to the historical and theological reflection on certain parts of the «Chronicle of the Ancient Chroniclers» by the abbot of St Michael's Monastery, Feodosiy Sofonovych, and the «Synopsis of Kyiv» by the abbot of the Holy Dormition Kyiv Cave Monastery, Innokentiy Gizel, in the context of the early history of the Golden-Domed Monastery of Kyiv. An attempt is made to comprehend the historical concept of the initial stage of the formation of St Michael's Shrine by Mohyla's pious ascetics, theologians, monks-intellectuals of the seventeenth century, who, being the associates of St Petro Mohyla, worked a lot in the educational and scientific sphere. Hegumen Feodosiy Sofonovych and Innokentiy Gizel are considered to be the most prominent representatives of the traditionalist wing of the Hesychasm movement, as well-known Ukrainian Christian thinkers of the late modern period, whose religious and theological views had a decisive influence on the formation of philosophical and intellectual thought in Ukraine in the Baroque period. The author outlines the socio-historical background and peculiarities of the worldview transformations that determined the dynamics, content,

and core potential of the theological and church-historical thinking of Mohyla under the influence of the theorists and practitioners of Hesychasm in the ethnic territories of Ukraine at a time when the darkness of ignorance reigned in Muscovy. Focusing on the authors' coverage of the initial history of the Golden-Domed Monastery, the article is focused on the ancient origins of Ukrainian or Rus' Christianity, the foundation of Kyiv Metropolitanate, the spread of monastic life, etc. at a time when no one knew about Moscow for several hundred years. An attempt is made to generalise the main approaches of the following researchers to the interpretation of information about the initial history of the Golden-Domed Monastery presented by hegumen Feodosiy and archimandrite Innokentiy. The importance of the widest possible involvement of the theoretical and methodological resource and intellectual heritage of the theorists of the Ukrainian Hesychastic tradition in the modern theological and philosophical academic discourse is substantiated, since they have determined not only the course, but also the ideological and ethical orientation of the interpretation of key definitions of Christian religious and theological thought for centuries. The works «*Chronicle of the Ancient Chroniclers*» and «*Synopsis of Kyiv*» are, in our deep conviction, quite important, especially when it comes to the development of the spiritual culture of the Ukrainian people and the retention of its national and religious identity.

*Key words:* abbot, archimandrite, monastery, ascetic, axiology, theology, hesychasm, faith, morality, ethics, sin, Feodosiy Sofonovych, Innokentiy Gizel, St Michael's Golden-Domed Monastery.

*p. 207*

*Andriy Kovalov*

#### **ARCHBISHOP OF THE UKRAINIAN AUTOCEPHAL ORTHODOX CHURCH YOSYP OKSIUK: AN ATTEMPT TO RECONSTRUCT THE BIOGRAPHY IN THE LIGHT OF NEWLY DISCOVERED FACTS FROM THE BIOGRAPHY**

The biography of the last bishop of the first revival of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church (UAOC) in the years 1917–1930, Archbishop Yosyp Oksiyuk, who had a long life and died just a few months before Ukraine regained its independence on August 24, 1991, remains probably the least researched, and probable guesses and rumours about his life travel through encyclopedias and reference books. Before this article was written, various church encyclopedias and electronic directories differed in their versions, primarily regarding the exact place and even the date of his death. Therefore, we aim to research and introduce into scientific discourse the newly discovered facts from the life of bishop Yosyp Oksiyuk, to study how the repressive institutions of the USSR were able to turn one of the leaders of the Ukrainian church liberation movement of the interwar period, one of the leaders and bishops of the UAOC into a theologian who served the interests of the Russian Orthodox Church in Soviet Ukraine, how the

Soviet occupation authorities managed to force to silence the person who in the 1990s could become the leader of the new, that is, the third revival of the autocephaly of the Ukrainian Orthodox Church. History does not know the subjunctive mood – that is why it is not always appropriate to write how the fate of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church could have turned out if it had not been destroyed and persecuted by the Russian-Bolshevik invaders in the 1930s. It is not for us to judge whether Yosyp Oksiyuk is to blame for his life turning out the way it did. We cannot even imagine the hell of Stalin's prisons and concentration camps that Archbishop Yosyp Oksiyuk and thousands of clerics of the Church of the Martyr – the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, had to go through. Whether Archbishop Yosyp Oksiyuk did the right thing by not supporting the third revival of the UAOC and the proposal of Archpriest Volodymyr Yarema to lead the UAOC is somewhat rhetorical question. In 1990, Yosyp Oksiyuk was already 96 years old. It is obvious that the older man, intimidated by Soviet punishers and special services, no longer had the physical or moral strength for this position. However, even the years spent in Stalin's concentration camps did not kill Yosyp Oksiyuk's love for his native Ukrainian language and his native Ukrainian Orthodox Church. Until the end of his life, he lived and worked with faith in Christ and for the benefit of the Ukrainian Orthodox Church. He left for us an extensive array of theological translations and articles, the crown of which is the translation of the New Testament into the Ukrainian language. Currently, on the thrones of all churches of the Orthodox Church of Ukraine lies the Gospel translated by Archbishop Yosyp Oksiyuk and Patriarch Filaret (Denysenko), which clergy use during services.

*Key words:* Yosyp Oksiyuk, translator, theologian, Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, UAPC, biography, bishop, translation of the New Testament, Bishop Kamianets-Podilskyi, Archbishop Lubensky, Archbishop Poltava, Orthodox Herald, Journal of the Moscow Patriarchate, Makariy Oksiyuk, Vasyl Lypkivskyi, Filaret Denysenko, Second All-Ukrainian Orthodox Church Council.

*p. 221*

*Oleksandr Rozhkov*

### **THE MAIN PREREQUISITES OF THE FERRARO-FLORENTINE UNION AS A HARBINGER OF THE DECLINE OF BYZANTIUM**

Byzantium, like any state entity, could not exist forever. Problems that have accumulated (overtly or covertly) without resolution for decades continued the decomposition process of this social institution. The culmination of the process of the gradual demise of the Byzantine Empire was not even the fall of Constantinople on May 29, 1453, but the agony in which the state lived for the last two or three decades of its existence. This agony was most vividly emphasized by the attempt to conclude a church union with the Catholic West in order to obtain political assistance. But, as history will show, there was no such help, and the return to Orthodoxy did not save the state. This symbolism was quickly adopted by the Eastern Slavs: the Muscovites associated the fall of the empire

exclusively with the phenomenon of apostasy, which became the foundation not only for their self-proclamation of the autocephaly of their church, but also for the formation of ideas about their religious exclusivity in the form of the ideology «*Moscow - 3 Rome; Moscow - Katekhon*», which was used both in the past (for example, during the process of anthologizing and sacralizing the «*Russian form*» of services by the Old Believers during the split of the Russian Church in the 17th century), and in the present (for example, the works of such philosophers as V. Trostnikov, A. Dugin, who use these ideologies to emphasize the superiority of the «*Russian world*»). Taking this into account, it is considered necessary to conduct a study, within the limits of which it would be found out, what led the medieval Greeks to such despair that they decided to abandon the faith of the fathers. What conditions forced the Greeks to take such a radical step, which turned out to be not only the end of Byzantium, but also became the reason why the Muscovites became proud? Let's try to give a broad answer to this question.

*Key words:* Ferraro-Florentine Union, decline of Byzantium, socio-economic prerequisites, socio-political prerequisites, socio-cultural prerequisites.

*p. 249*

*Archpriest Oleksandr Fedchuk*

**THE LIFE AND DEATH OF THE REGIONAL DEAN OF THE UPA  
PRIEST POLYEKT SKRYPNYK: AN ATTEMPT AT BIOGRAPHICAL  
RECONSTRUCTION BASED ON THE ANALYSIS OF ARCHIVAL AND  
INVESTIGATIVE CASES**

The article examines the biography of the Volyn regional dean of the UPA, priest Polievt Skrypnyk, who began his chaplaincy service among the insurgents in mid-1943. In the absence of other sources, the article primarily takes into account documents from investigative cases opened in 1944-1949 against Volyn Orthodox clergymen accused of anti-Soviet activities. The information obtained from these sources allowed us to establish that Father Polievt, who became a priest in 1934, had been a patriot since the initial period of German occupation, but began direct cooperation with the UPA later, after he was forced to flee the parish and resettle in the village of Miltsi, where a men's monastery was functioning. It is established that Skrypnyk was one of the organizers of the Insurgent Church, which began to form in 1943 in the territories where the national liberation struggle of the Ukrainian people was spreading. The article shows examples of the formation of a network of this church by Father Polievt, which remained at the stage of organisation. The found archival materials prove that in the beginning of 1944 the priest was arrested by the Soviet partisans and a little later - by the NKGB. The article cites well-founded arguments in favour of the fact that Skrypnyk managed to avoid reprisals by agreeing to secretly cooperate with the state security authorities. The author suggests that sometime in late 1944, Father Polievt switched to an illegal position and then avoided contact with the NKGB. The analysis of the found documents led to the conclusion that the priest died between 1945 and 1947. The study suggests possible circumstances of the

death of priest Polijevkt Skrypnyk, although it is noted that there is a lack of reliable data for an unambiguous reconstruction of the last period of his life.

*Key words:* priest Polievkt Skrypnyk, hegumen Job (Romaniuk), UPA, Miltsi, chaplain.

*p. 267*

*Archpriest Mykola Tsap*

**METROPOLITAN OF LUTSK AND VOLYN YAKIV (PANCHUK):  
FOUNDER AND BUILDER OF THE LOCAL UKRAINIAN CHURCH**

In March 2024, it will be 20 years since the death of Metropolitan Yakov (Panchuk) of Lutsk and Volyn, who headed the Volyn Diocese for nine years. In this article, based on sources, in particular his personal files, as well as individual publications in periodicals of the time, his origin, life path, adoption of monasticism, acquisition of theological education, priestly and episcopal service are highlighted. The analysis of the collected material shows that Bishop Yakiv worked hard during the persecution of the church as the vicar of the Pochaiv monastery, and also played an important role in the creation of the Ukrainian Orthodox Church of the Kyiv Patriarchate, standing near its origins. When in the late 1960's he became its deacon, and then in 1974 – vicar, the Lavra was in a difficult spiritual and material condition. Due to the external influence of atheism and the struggle of the Soviet authorities against the monastery, the state of the Lavra and the life of the monks were brought to a state of decline, to the almost complete absence of church order and piety. During his eight-year administration of the monastery, Bishop Yakiv restored the order and statutes of monastic life in it. Thanks to his efforts, the Assumption Cathedral and its paintings were restored, and under his leadership, the cathedral built at the beginning of the 20th century was painted according to the project of the architect Shchusev, the Trinity Cathedral, which before that had no paintings. For such work, the Bishop was punished by the authorities and had to hide from its persecution in the Caucasus. Metropolitan Yakiv's greatest merit to the Ukrainian Church is that of all the bishops of the UOC, he alone remained with his Primate, thanks to which it became possible to revive the hierarchy of the UOC of the Kyiv Patriarchate, which later in 2018 became the basis for the formation of the Local Orthodox Church of Ukraine.

*Key words:* Metropolitan Yakiv (Panchuk), Bishop, Pochaiv Lavra, Volyn Diocese, Vicar, Cathedral, UOC Kyiv Patriarchate.

*p. 287*

*Margarita Dimitriadou*

**SALAMINA. HOLY MONASTERY OF FANEROMENI**

Salamina, the Argosaronic island, which in ancient times was the site of one of the greatest naval battles of all times, which determined the future of the then known world. In

September of 480 BC the united fleet of the Greek cities fought in the straits of Salamis against the outnumbered fleet of the Persians. The same island offered the most in the revolution of 1821 with the focus on the Struggle in Salamina the Holy Monastery of Faneromeni Salamina. During the years of Ottoman rule, the Faneromeni Monastery became the center where the Greeks sent their children and their wives to be protected. There the wounded found refuge and care and collected the spoils of the battles. The numerous refugees - mainly women and children, the elderly and the wounded - fled chased by the rebel provinces of Atticovoiotia, Corinthia, and other islands to Salamis, the Monastery of Faneromeni and to makeshift accommodation in the surrounding hills. In the Monastery of Faneromeni, the chieftains gathered in order to discuss the course of the Battle, and they stored the food and the munitions they needed. An important figure of the Faneromeni Monastery for his action in the Struggle was the legendary Abbot and friendly Grig. Hatzithanasiou Kanellos who, together with an armed body from Salaminians, helped in the siege of Acrocorinth. The Holy Monastery of Faneromeni Salamis has been a religious and national center throughout the history of the Greek nation.

*Key words:* Salamina, Holy Monastery of Faneromeni. Battle, Abbot Kanellos, chieftains, shelter, hospital, supplies, munitions.

*p. 311*

*Archpriest Andrii Shymanovych*

### **HENRI DE LUBAC AND HIS REVISION OF THE THOMISTIC UNDERSTANDING OF NATURAL AND SUPERNATURAL ORDERS OF BEING**

For the Catholic intellectual tradition, the 20th century was marked by several radical and repeatedly debated turns. One of them was carried out in the mid-1940s by Henri de Lubac – the eminent patrologist and historian of Christian theology – and his revolutionary research named *Surnaturel*. De Lubac overcame established scholastic clichés and caused a paradigm shift in Catholic metaphysics by reinterpreting the traditional Thomistic vision of reality, at the same time broadening the understanding of the interaction between nature and the supernatural, grace and the created world. The article substantiates that de Lubac was keen to demonstrate and convincingly prove that the idea of “pure nature”, devoid of any influences from the realm of the supernatural, is an artificial and late theological concept, if compared to the emergence of St. Thomas’s conceptual synthesis in the 13th century. The research also traces the implicit influence of the radical disidentification of natural and supernatural orders of being on the emergence of theologizing and philosophizing in immanent categories and relentless strengthening of secularization processes in the Western world. It has been found out that the decisive role in the ontologization of the chasm between the natural and the supernatural belongs to Thomas Cajetan, Denys the Carthusian, Diego Laínez, and Francisco Suárez: their treatises turned out to be not so much the continuation of the original system of Aquinas himself, but rather the cause of the in-depth deformation of the authentic ideological line

of St. Thomas, while Suárez may be regarded as the true founder of modern theological discourse, but not the skillful and accurate interpreter of medieval scholastic systems. In addition, the research also allows us to draw a conclusion about the strong connection between de Lubac's revision of the two orders of being and his distinct anti-totalitarian political position, which revealed itself both in various forms of social resistance, as well as in de Lubac's intellectual deconstruction of the neo-pagan, anti-theistic form of lifeless, individualistic humanism, which ignored the relational essence of the human person and did not take into account its intentional focus on God and neighbor.

*Key words:* nouvelle théologie, Church Fathers, Scholasticism, Thomism, pura natura, anthropology, ecclesiology.

*p. 321*

*Priest Ruslan Levochko*

### **THE ROLE OF THE ORTHODOX CHURCH IN THE PROCESS OF FORMATION OF CIVIL SOCIETY IN UKRAINE**

Analyzing the influence of the Orthodox Church and the believing contingent of the population on the implementation of democracy in the state, it is possible to identify specific features of religion that contribute to, hinder or are neutral with respect to democracy, thereby overcoming the ineffectiveness of classifying religious currents into those that either contribute to democratic processes, or - No. Attempts at such simplistic classifications and contrasts (Orthodoxy vs. Catholicism, Christianity vs. Islam, etc.), as a rule, underestimate the variety of possible interpretations and the dynamism of religious trends and do not provide enough detailed information to help assess the prospects for democratization of certain societies and in determining the desired directions of development of their religious systems. It is obvious that it is quite possible to effectively realize the positive potential of the Church in the formation and establishment of Ukrainian civil society by coordinating the efforts of the Church with the efforts of society and the state itself. It is worth noting that in modern conditions, the democratization of the political process involves the institutionalization of power and the expansion of the role of non-political public entities, in particular, religious and church associations. Therefore, the author in this article seeks to reveal the influence of the Orthodox Church on the process of formation of Ukrainian civil society within the framework of the war in Ukraine. To achieve the set goals, the author set himself the following main tasks: to outline the degree of participation of the Orthodox Church in the events before and during the large-scale war with Russia; determine its influence on the formation of a new type of relationship between the Church, society and the state, which is being formed in modern Ukraine; determine the place and role of the church factor as a whole in the formation of civil society in Ukraine.

*Key words:* Church, religion, Christianity, state, civil society, democratization, society.

*p. 341*





**Відомості**  
*про авторів*

**Білінчук Володимир, протоієрей,**

ліцензіат богослов'я,

ректор Чортківської дяківсько-катехитичної академії ім. свщмч. Г. Хомишина.

*bilinchukvolodymyr@gmail.com* | ORCID: 0000-0002-6829-2922**Вакін Володимир, протоієрей,**

кандидат богословських наук, доцент, докторант КПБА,

ректор Волинської православної богословської академії.

*prot.v.vakin@vpba.edu.ua* | ORCID: 0000-0002-9938-087X**Гоголь Василь, протоієрей,**

кандидат наук з богослов'я, доцент кафедри богослов'я

Приватного Закладу Вищої Освіти

Івано-Франківська Академія Івана Золотоустого.

*basilio\_ua@yahoo.it* | ORCID: 0000-0001-5236-885X**Дорош Василь, диякон,**

аспірант Київської православної богословської академії,

начальник відділу релігій та національностей департаменту

з питань культури, національностей та релігій

Львівської обласної державної адміністрації.

*dorosh.lcc@gmail.com* | ORCID: 0000-0002-6404-0525**Жук Андрій, священник,**

магістр богослов'я, магістр історії,

аспірант кафедри історії України та методики викладання історії

Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника.

*zhuk.andrii.vasylovich@gmail.com* | ORCID: 0000-0001-6799-8977**Клос Віталій, протоієрей,**

доктор наук з богослів'я, професор,

проректор з наукової роботи та

професор кафедри церковно-практичних дисциплін

Київської православної богословської академії.

*vita1108@ukr.net* | ORCID: 0000-0002-7429-0042**Ковальов Андрій Вікторович,**

кандидат політичних наук, бакалавр богослів'я,

студент Волинської Православної Богословської Академії,

голова громадської ініціативи «Історія УАПЦ».

*andriy.kovalov@gmail.com*

**Левочко Руслан Іванович, священник,**  
студент Богословського факультету  
Волинської православної богословської академії.  
*rus.levochko@gmail.com* | ORCID: 0000-0002-6821-9768

**Лозовицький Василь, протоієрей,**  
кандидат богословських наук, доцент, завідувач кафедри Священного Писання і  
Богослів'я Волинської православної богословської академії.  
*prot.v.lozovytski@vpba.edu.ua* | ORCID: 0000-0001-5645-4309

**Мартинюк Андрій, диякон,**  
магістр богослів'я, викладач Рівненської духовної семінарії.  
*revealed@gmail.com* | ORCID: 0000-0001-8704-8389

**Рожков Олександр Олегович,**  
магістр богослів'я, магістр соціології,  
випускник Волинської Православної Богословської Академії.  
*sasharozhkov@tut.by* | ORCID: 0009-0007-1126-0448

**Федчук Олександр, протоієрей,**  
кандидат історичних наук, проректор з наукової роботи  
Волинської духовної семінарії УПЦ.  
*ol\_fedchuk@ukr.net* | ORCID: 0000-0002-8494-9066

**Цап Миколай, протоієрей,**  
викладач кафедри Гуманітарних та Практичних дисциплін  
Волинської православної богословської академії,  
канцлер Волинської єпархії ПЦУ.  
*prot.m.tsap@vpba.edu.ua* | ORCID: 0000-0003-1599-3677

**Шиманович Андрій, протоієрей,**  
кандидат філософських наук зі спеціальності «Богослов'я».  
*schimanovich@ukr.net* | ORCID: 0000-0002-3046-4645

**Яцишин Андрій Іванович,**  
кандидат богословських наук,  
старший викладач кафедри богослов'я  
Приватного Закладу Вищої Освіти  
Івано-Франківська Академія Івана Золотоустого.  
*yatsyshyn.a@ifaiiz.edu.ua* | ORCID: 0000-0002-1806-3603

***Artemi Eirini,***

Post doctorates in philosophy and in societies after crisis,  
doctorate and master's in Theology /Academic Teacher  
at the Hellenic Open University (Patra, Greece) / Professor of the Israel Institute of  
Biblical Studies of the Hebrew University ( Jerusalem, Israel) /  
Professor of the Theological School of the Orthodox University (Kinshasa, Congo).  
*artemi@theol.uoa.gr* | ORCID: 0000-0002-8852-9907

***Dimitriadou Margarita,***

independent researcher,  
specialized in Orthodox Theology and Modern Greek History (Greece).  
*margaritadimitriadou@yahoo.gr.*

***Dimitriadou Marina,***

MSc in Clinical Psychology, MSc in Orthodox Theology,  
PhD Candidate Hellenic Open University (Patra, Greece).  
*m.pr-dim@hotmail.gr*

***Rocas Theodore,***

Master of theology, Candidate of Phd in  
Theology National and Kapodostrian University of Athens (Athens, Greece).  
*teorokas@yahoo.gr*

**Information**  
*about* **authors**

**Archpriest Volodymyr Bilinchuk,**

PhD of Theology, Rector of the Chortkiv Dyakiv  
and Catechetical Academy Named after holy G. Khomyshyn.  
*bilinchukvolodymyr@gmail.com* | ORCID: 0000-0002-6829-2922

**Archpriest Volodymyr Vakin,**

PhD, Associate Professor, Doctorant of KOTA  
Rector of Volyn Orthodox Theological Academy.  
*prot.v.vakin@vpba.edu.ua* | ORCID: 0000-0002-9938-087X

**Archpriest Vasyl Gogol,**

PhD, Associate Professor of the Theology Department of Private Higher Education  
Institution «Ivano-Frankivsk Academy Ivana Zolotoustoho».  
*basilio\_ua@yahoo.it* | ORCID: 0000-0001-5236-885X

**Deacon Vasyl Dorosh,**

PhD student of the Kyiv Orthodox Theological Academy, head of the Section of  
Religions and Nationalities of the Department of Culture, Nationalities and Religions  
of the Lviv Regional State Administration.  
*dorosh.lcc@gmail.com* | ORCID: 0000-0002-6404-0525

**Priest Andrii Zhuk,**

Master of Theology, Master of History, graduate student of the  
Department of History of Ukraine and methods of teaching history of  
Vasyl Stefanyk Precarpathian National University.  
*zhuk.andrii.vasylovich@gmail.com* | ORCID: 0000-0001-6799-8977

**Archpriest Vitalii Klos,**

Doctor of Theology, Professor, Vice-Rector for Research and  
Professor of the Department of Church-historical and Practical Disciplines  
of the Kyiv Orthodox Theological Academy.  
*vita1108@ukr.net* | ORCID: 0000-0002-7429-0042

**Andriy Kovalov,**

PhD, bachelor of theology, student of the Volyn Orthodox Theological Academy  
head of the public initiative «History of UAOC».  
*andriy.kovalov@gmail.com*

**Priest Ruslan Levochko,**

Student of Volyn Orthodox Theological Academy.  
*rus.levochko@gmail.com* | ORCID: 0000-0002-6821-9768

**Archpriest Vasyl Lozovytski,**

PhD, Associate Professor, Head of the Department of Scripture and Theology of  
Volyn Orthodox Theological Academy.  
*prot.v.lozovytski@vpba.edu.ua* | ORCID: 0000-0001-5645-4309

**Deacon Andriy Martynyuk,**

Master of theology, lecturer of Rivne Theological Seminary.  
*revealed@gmail.com* | ORCID: 0000-0001-8704-8389

**Oleksandr Rozhkov,**

Master of theology, master of sociology,  
Graduate Volyn Orthodox Theological Academy.  
*sasharozhkov@tut.by* | ORCID: 0009-0007-1126-0448

**archpriest Oleksandr Fedchuk,**

PhD of Historical Sciences, Vice-rector for Scientific Work of  
Volyn Theological Seminary UOC.  
*ol\_fedchuk@ukr.net* | ORCID: 0000-0002-8494-9066

**archpriest Mykola Tsap,**

Teacher of the Department of Humanities and Practical Disciplines  
of the Volyn Orthodox Theological Academy,  
chancellor of the Volyn Diocese of the OCU.  
*prot.m.tsap@vpba.edu.ua* | ORCID: 0000-0003-1599-3677

**Archpriest Andrii Shymanovych,**

PhD in Theology.  
*schimanovich@ukr.net* | ORCID: 0000-0002-3046-4645

**Andriy Yatsyshyn,**

PhD, Senior Lecturer of Department of Theology of Private Higher Education  
Institution «Ivano-Frankivsk Academy Ivana Zolotoustoho».  
*yatsyshyn.a@ifaiz.edu.ua* | ORCID: 0000-0002-1806-3603

***Artemi Eirini,***

Post doctorates in philosophy and in societies after crisis, doctorate and master's in Theology / Academic Teacher at the Hellenic Open University (Patra, Greece) / Professor of the Israel Institute of Biblical Studies of the Hebrew University (Jerusalem, Israel) / Professor of the Theological School of the Orthodox University (Kinshasa, Congo)  
*eartemi@theol.uoa.gr* | ORCID: 0000-0002-8852-9907

***Dimitriadou Margarita,***

independent researcher, specialized in Orthodox Theology and Modern Greek History (Greece).  
*margaritadimitriadou@yahoo.gr*

***Dimitriadou Marina,***

MSc in Clinical Psychology, MSc in Orthodox Theology, PhD Candidate Hellenic Open University (Patra, Greece).  
*m.pr-dim@hotmail.gr*

***Rocas Theodore,***

Master of theology, Candidate of Phd in Theology National and Kapodostrian University of Athens (Athens, Greece).  
*teorokas@yahoo.gr*



## **ВПБА**

Волинська православна богословська академія  
*Православної Церкви України*

**Волинський Благовісник:** богословсько-історичний науковий журнал Волинської православної богословської академії Православної Церкви України. Луцьк: Видавництво Волинської православної богословської академії ЕΙΚΩΝ, 2023. №11. 376 с.

Коректор – Хоміч Міла Максимівна

вул. Градний узвіз 5, м. Луцьк,  
Волинська обл., 43025  
Тел.: (0332) 723212, (0332) 726072  
E-mail: vb@vpba.edu.ua  
Homepage: <http://vb.vpba.edu.ua>



Формат 70×100 1/16  
Гарнітура Арно. Друк офсетний.  
Ум.друк.арк. 20,55.  
Тираж 500 прим.